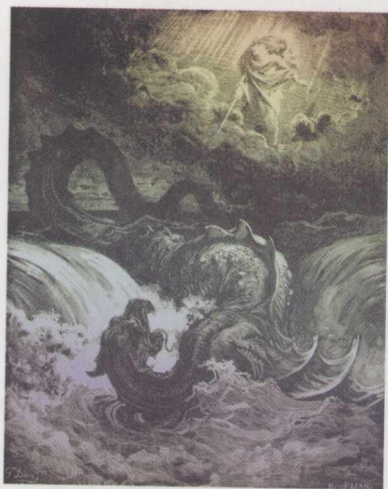


ТОМАС ГОББС
ЛЕВІАФАН



Дух і Літера

Томас Гоббс

ЛЕВІАФАН,

або

**Суть, будова і повноваження
держави церковної та цивільної**

Переклад з англійської

Дух і Літера
Київ - 2000

THOMAS HOBBES

Leviathan

EDITED BY
RICHARD TUCK
Fellow of Jesus College
Cambridge

University Press
Cambridge

НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ «КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ»
ЦЕНТР ЄВРОПЕЙСЬКИХ ГУМАНІТАРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

«Левіафан» Томаса Гоббса вважається найзначнішою працею з політичної філософії, з-поміж написаних англійською мовою і, безперечно, входить до “золотого фонду” європейської філософської думки Нового часу. Впродовж трьох з половиною століть ця книга залишається предметом палких суперечок, інколи навіть обурень; усе це, зрештою, тільки сприяє з’ясуванню її справжньої величі. Дискусійний, провокативний характер думок Гоббса налаштує на плідний діалог та всебічне обговорення принципових проблем ролі держав в історії народів, що й сьогодні стоять на порядку денному. Ця книга – перший український переклад “Левіафана” Гоббса з доданням біографічного та довідкового матеріалу за сучасним кембриджським виданням цього твору. Для широкого кола читачів, які цікавляться історією філософії, політичної думки та етики.

Відповідальні за випуск
Костянтин Сігов та Леонід Фінберг

Науковий консультант Віктор Малахов
Науковий редактор Тамара Польська

Переклад Ростислава Димерця, Володимира Ермоленка,
Наталії Іванової, Євгена Мірошніченка, Тетяни Олійник

Передмова та примітки
Тамари Польської та Віктора Малахова

Літературні редактори Дмитро Пилипчук та Юрій Косенко

Коректори Лілія Коляда та Тетяна Білецька

Художники Іван Григор’єв та Олександр Ходченко

Комп’ютерна верстка Надії Стрельцової

Підготовка текстів Зінаїди Косицької та Валєнтини Мільчевської

У підготовці видання взяли участь науковці Національного університету
«Києво-Могилянська академія»

Видання здійснене за сприяння
Міжнародного фонду “ВІДРОДЖЕННЯ”

УДК 340.12 ГОБЕС Т. Левіафан / Пер. з англ.–
Г 57 К.: Дух і Літера, 2000. – 606 с.

ISBN 966-7888-04-5

На обкладинці використано
фрагмент гравюри Гюстава Доре “Бог, що уражує Левіафана”

©Дух і Літера, 2000

«ЛЕВІАФАН»: ПЛАВАННЯ КРІЗЬ ВІКИ

Передмова до українського перекладу

Чи левіатана потягнеш гачком
і йому язика стягнеш шнуром?
Чи очеретину вкладеш йому в ніздря,
чи терниною шоку йому продірявиш?
Чи він буде багато благати тебе,
чи буде тобі говорити лагідне?

Книга Йова 40, 25–27.

Перед вами, шановний читачу, – перший український переклад твору Томаса Гоббса (1588–1679) «Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної» («Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil»). Вперше видана у 1651 р., ця книга одразу ж стала предметом палких суперечок, навіть обурення; все це, зрештою, тільки сприяло з'ясуванню її справжньої величі. Хоч як ущільною «золотий фонд» європейської філософсько-політичної та етичної думки Нового часу, Гоббсів «Левіафан» увійде туди неодмінно, оскільки без нього вся конструкція цієї думки виявиться невваженою, незавершеною.

Ідейний зміст «Левіафана» в загальному контексті філософсько-світоглядної еволюції Гоббса висвітлено у написаному Річардом Таким вступі, переклад якого наводиться нижче; допитливий читач може одразу ж звернутися і до вступного есею Л. Білас в недавно видрукуваному українською «Бегемоті»¹. Дозволимо й ми собі декілька міркувань у відповідь на сакраментальне запитання: чому саме «Левіафан», що спонукало

до перекладу цієї неабиякої за обсягом книги, як вписуються побудови великого англійця в ідейний виднокіл нашої сучасності?

Першим, що привертає до себе увагу і що, напевне, значною мірою сприяло тривкості читацьких вражень від Гоббсового трактату про державу, є, безперечно, сам образ держави-Левіафана, нав'язаний мислителю старозаповітною традицією. В світі Біблії Левіафан (від євр. lawā – згортатися, витися) – морське чудисько, що має вигляд крокодила, величезного змія або дракона. Воно постає і як втілення величній незбагненності творіння Божого, що перевершує міру людського осягнення, і як стихійна, ворожа Богові сила; у кожному разі це щось надлюдське – таке собі смертне божество, очевидна могутність якого таїть для людини і втіху, і страх, і прихисток, і звабу.

«Смертним богом» Гоббс іменує Левіафана – державу. Втім, є в мислителя для останнього й інше визначення: «штучна людина». Божество – і соціальний протез, дивовижний монстр – і раціонально сконструйований устрій, що має охороняти й захищати природну людину, – ось які іпостасі являє нам від самого початку славнозвісне Гоббсове чудисько. Звичайно, справа тут не в Богові і не в протезі, а в тому, що спонукає до дражливого зіставлення цих несумісних образів. Справді заслуговує на увагу, що за усіма цими контрастами, у бурхливих і небезпечних хвилях політичного моря щось таки живе, саме щось, а не хтось, – а проте живе, живе впродовж усіх віків історії людської цивілізації.

Цілком ймовірно, що саме радикальний механістичний матеріалізм Гоббса – будемо називати речі їхніми справжніми іменами! – робить філософа ідеальним описувачем цього дивовижного левіафанічного життя, причому саме тому, що не вбачає різниці між життям природним та життям штучно створеним. Згадати про страхітливості біблійної морської потвори примушує у Гоббса передусім те, що за своїм походженням і будовою досліджене ним державне ціле постає чимось достоту чужим, ба навіть протилежним людині у її природному стані, – а разом з тим, виникнувши під тиском потреб забезпечення самого ж людського буття, цей велетенський надорганізм невідворотно поглинає приватного індивіда, раз і назавжди «засвоює», переводить у режим свого власного функціонування його право і волю. На

гравірованому фронтисписі першого англійського видання Гоббсового твору державу-Левіафана було зображено у вигляді коронованого гіганта, тіло якого складається з безлічі крихітних людських фігурок; і слід сказати, що англійський мислитель вважав такий стан справ єдино рятівним і справедливим.

Справа в тому, що сама природа людини постає, за Гоббсом, у досить-таки похмурому вигляді. Якщо згідно з Арістотелем (котрого Гоббс не полюбляв) людина за своє суттє є «дзоон політїкон», істота полісна, політична, суспільна, – через що соціально-державна галузь осмислюється великим греком просто як «спілкування в найдосконалішій його формі» (Pol. 1260b 28), найбільш природний і довершений вияв людського буття загалом, – то, на думку автора «Левіафана», насправді все виглядає зовсім інакше. Як підказує матеріалістична дедукція Гоббса, людський індивід – це передусім природний егоїст, безальтернативно налаштований на задоволення власних бажань, на забезпечення собі щонайбільших задоволень і насолод, головне ж – на самозбереження, на утвердження у власному бутті і, отже, – на боротьбу за зростання свого контролю і влади над усіма іншими, тими, хто вже через наявність власних аналогічних потреб може становити загрозу для його егоїстичного самоутвердження. Тож найпершим прагненням усього роду людського Гоббс цілком послідовно покладає «вічне й невинне бажання дедалі більшої та більшої влади, бажання, яке припиняється лише зі смертю» (розд. XI). Зрозуміло, що оскільки подібні прагнення визнаються притаманними будь-яким індивідам, невідворотним завершенням суто природного стану людського співжиття виявляється ніщо інше як «війна всіх проти всіх» (*bellum omnium contra omnes*).

Запровадження останнього важливого поняття дає Гоббсові принаймні можливість довести «від супротивного» не тільки бажаність, але й пряму необхідність для будь-якої людської спільноти вступу на шлях державотворення – необхідність, обумовлену, зрештою, тією ж доконечною потребою в самозбереженні. Маючи в своєму природному стані вихідне «право на все», аж до права «на тіло іншого» (розд. XIV), людський індивід неминуче стикається з аналогічними правами інших людей, що ставлять під смертельний удар саме його існування. Тому найрозумніше, що людина за таких умов може вчинити, – це домагатися миру з іншими, а для цього –

«відмовитися від свого права на всі речі і задовольнитися тією мірою свободи у ставленні до інших людей, яку вона допустила б в інших людей у ставленні до себе» (там же). Звідси й потреба в державному Левіафані, здатному покласти край війні кожного з кожним і забезпечити людям безпеку, певні права і певні свободи – але вже тільки як власним підданцям, що колективно визнали його верховну владу над собою і в процесі його спільного творення перетворюються й самі, набуваючи ознак нового громадянського й соціального стану. Народжена таким чином держава починає жити власним (дарма що механічним) життям, життям, у якому тим чи тим групам людей відводяться певні усталені функції: так, представники судової й виконавчої влади постають, як зазначає Гоббс, штучними суглобами Держави, радники утворюють її пам'ять тощо, – тож згадане вище зображення на фронтисписі «Левіафана» знаходить своє конкретне (і досить-таки раціональне) пояснення.

Не зайвим буде, очевидно, згадати, що символічний образ держави як тіла, членами якого є окремі громадяни, соціальні групи або стани, має свою історію. Ще в Плутарховому життєписі Гая Марція розповідається, як римлянин Мененій Агріппа зупинив натовп бунтівного плебсу хитрою притчею про члени тіла, що нерозумно повстали, мовляв, проти його цілісної будови, засоційованої з цілісністю Римської держави; згодом цей епізод постав у Шекспіра зачином його геніальної трагедії «Коріолан». У Гоббса, однак, за всіма красивими образами і міфами стоїть цілком раціональна механіка етатизації людини в системі абсолютної державної влади, по суті, позбавленої будь-яких сакральних виправдань і аспектів.

В англійському оригіналі «Левіафана» поруч із нейтральним терміном «the State» для позначення держави застосовується ще урочисто-ваговите «the Commonwealth», що можна перекласти як «спільне благо», «спільний здобуток». Найближчим (і, здавалося б, вичерпним) аналогом тут, звичайно, постає «республіка» – і справді, республіканська держава в Англії за часів Кромвела так і називалася «the Commonwealth of England». Гоббсове «commonwealth», однак, менш за все пов'язане з утвердженням саме республіканської форми правління; навпаки, найкращою формою правління мислитель вважає монархію. Головне для нього – це висвітлення і обґрунтування самої ідеї державності як справді спільної справи і спільного здобутку людей, що творить

їхнє політичне буття, забезпечує мир, безпеку і законність в людському суспільстві.

Безперечно, в своєму пошуку радикальних засобів від анархії та всезагальної війни Гоббс видає надто великі аванси державницькому абсолютизму. На відміну від Локка або Монтеск'є, він виключає можливість розподілу влади, прямо стверджуючи, що «влада суверена в державі повинна бути абсолютною» (розд. XX), незалежно від того, чи йдеться про єдину особу монарха, чи про колективного суверена в особі народного зібрання, як у демократичних або ж аристократичних державах. У будь-якому разі Гоббс наділяє суверена виключним правом встановлювати й регулювати відносини власності, правом цензури будь-яких проявів суспільної думки та ін. Навіть у випадках явного віроломства або корисливих дій з боку суверена піддані не мають права ці дії оскаржувати, оголошувати їх несправедливими, оскільки «той, хто скаржиться на свого суверена, скаржиться на самого себе» (розд. XXI).

І все ж існує межа, за якою, як зазначає Гоббс, піддані звільняються від зобов'язань коритися своєму суверенові і, отже, держава-Левіафан втрачає свою неподільну владу над ними. Ця межа жорстко визначається правом людини на захист власного життя – адже, згадаймо, держава й виникає задля забезпечення цього визначального права кожного людського індивіда, що вже не може бути відчужене будь-якою угодою, будь-яким соціальним договором. Тому, коли суверен втрачає здатність захищати своїх підданців, це автоматично звільняє останніх від їхніх зобов'язань перед ним (що, треба гадати, навряд чи принесло б їм особливу радість). Так само людина вільна не підкорятися суверенові, якщо той сам зазіхає на її життя або наказує їй вбити чи знівечити себе (див. розділ XXI). Договірна основа державотворення за Гоббсом залишає для подібних випадків у розпорядженні людини гірку, але принципово важливу можливість позбутися Левіафанових чарів і опинитися у своєму вихідному становищі «війни проти всіх». Варто зауважити, що комуністичний тоталітаризм ХХ ст., котрий не задовольнявся роллю штучного соціального утворення, а прагнув бути «рідною радянською державою», до якої всі її мешканці причетні вже через самий факт свого існування, – навіть такої граничної можливості для людини не залишав.

Чим же конкретно може бути цікавий Гоббсів трактат для нас сьогодні, коли зображений у ньому Левіафан цивільної державності, здається, досяг-таки берегів незалежної України?

Передусім Гоббс, як, напевно, ніхто з давніх авторів вчить бачити в державі, її матерії і формі не просто арену партійних змагань, а цупку непоступливу реальність, з особливостями внутрішньої організації якої ми маємо рахуватися, якщо прагнемо досягти успіху. Читаючи Гоббса, краще починаєш розуміти і те, що на шляху державотворення ми неминуче потрапляємо до царини штучно встановлених речей, які ще тільки потрібно засвоїти (або дати їм змогу «засвоїти» нас самих), царини, де наша власна інтуїція, наші суб'єктивні уявлення про належне вирішують далеко не все, – і треба вміти переборювати неминуче відчуття відчуженості, ба навіть відрази, аби витримати й пройти цей шлях до кінця.

Втрачає чи віднаходить себе зрештою людина на цьому левіафанічному шляху? Відповідь не може бути однозначною. Паскаль або Руссо сказали б, що скорше втрачає; Гоббс вважав, що знаходить. В усякому разі, можна припустити, що більша духовна тонкість і вищий рівень суто гуманітарної сприйнятливості, аніж ті, що їх реально засвідчує автор «Левіафана» (про якого Бертран Рассел сказав, що він краще володів алебардою, ніж рапірою), розкрили б ширші концептуальні перспективи і перед Гоббсовим вченням про державу.

Зрештою, не так уже важко побачити зв'язок між основоположним філософським матеріалізмом Гоббса і декларуванням у нього абсолютного права державного суверена встановлювати для своїх підданих, що є добро і зло або як належить їм сповідувати й вшановувати Бога. Неважко, але повчально, – особливо для нас у нашій нинішній ситуації – з'ясувати собі на Гоббсовому прикладі залежність між схильністю до цілковитого одержавлення релігійної сфери і браком реального благоговіння перед Вищим у тих, хто таку схильність виявляє. Наведені самим Гоббсом рядки з англійського перекладу Біблії про Левіафана як царя «над усіма синами гордості» («King of all the children of pride»; Job 41.26), безперечно, набувають у цьому зв'язку особливого, символічного значення. Що ж, учімося, збагачуємо свій досвід, – якщо й усупереч Гоббсові, то все ж і завдяки йому.

Даний переклад здійснено за виданням: Thomas Hobbes. Leviathan / Ed. by Richard Tuck. – Cambridge University Press, 1991. – 519 р. Разом із текстом трактату Т. Гоббса перекладені також (із незначними скороченнями) такі матеріали: Вступ Річарда Така; Основні події життя Гоббса; Подальше читання; Біографічні нотатки та посилання.

Книгу переклали:

М. Бердичевська – Вступ Річарда Така; Огляд та висновки;

Р. Димерець – частину I (розділи I–XVI);

Н. Іванова – частину II (розділи XVII–XXXI);

Є. Мірошниченко – частину III (розділи XXXII–XLIII);

В. Єрмоленко – частину IV (розділи XLIV–XLVII);

Т. Олійник – Основні події життя Гоббса; Подальше читання; Біографічні нотатки та посилання.

Тамара Польська

Віктор Малахов

ВСТУП

I

В англійських книгарнях *«Левіафан»* з'явився наприкінці квітня або на початку травня 1651 р. й одразу ж викликав незвичайну реакцію читачів. Навіть для колишніх шанувальників Гоббса та його філософських праць книга була викликом; один із давніх приятелів Гоббса, англіканський теолог Генрі Гемонд, через кілька місяців назвав цю працю «християнсько-атеїстичною мішаниною»¹. Гоббс писав *«Левіафана»* в Парижі, у вигнанні, в якому опинився після 1640 р., на початку громадянської війни, написавши й надрукувавши праці з політичної теорії на підтримку короля й проти парламенту. Однак поява *«Левіафана»*, здавалось, оголошувала про підпорядкування автора новій республіці, проголошеній після страти короля в січні 1649 р., та зречення від англіканської церкви, яку захищали більшість роялістів. Їхнє враження від такої різкої зміни переконань визначило ставлення сучасників до Гоббса та вплинуло на його репутацію аж до сьогодні.

Перше свідчення про роботу над *«Левіафаном»* знаходимо в листі за травень 1650 р. Один із давніх приятелів-роялістів наполягає на тому, аби Гоббс переклав англійською одну зі своїх ранніх політичних праць, викладених латиною, сподіваючись, що вона вплине на співвідношення політичних сил у тогочасній Англії. Гоббс, очевидно, відповідає, що тримає «нарешті в руках невеличку річ, яка власне і є політикою Англії, що має вже тридцять сім завершених розділів (передбачається їх п'ятдесят) і яку буде перекладено французькою освіченим висококваліфікованим французом одразу після її завершення». Ця «невеличка річ» стала згодом відомою під назвою *«Левіафан»*; і коли приятель дізнався, що саме малося на увазі, він «знову й знову» звертався до Гоббса, бажаючи його угамувати власну думку, та всі умовляння були намарними². *«Левіафан»* має сорок сім розділів

замість п'ятдесяти, але мети, накресленої у травні 1650 р., автор, очевидно, досяг, хоча французького перекладу він так і не побачив, його, можливо, ніколи не було навіть завершено. Але ми знаємо, що Гоббс волів, аби хтось потвердив його віру в те, що книга виявиться настільки ж доречною серед політичного безладу в тогочасній Франції, наскільки вона мала бути такою для тогочасної Англії. У 1649–1652 рр. «Фронда», безладний виступ проти абсолютистського уряду Франції, набула сили; на початку 1649 р. бунтівники заволоділи Парижем: відтак не тільки англійці потребували порад і вказівок стосовно обов'язків суб'єкта. Нам невідомо, скільки часу витратив Гоббс на написання тридцяти семи розділів, завершених до травня 1650 р. (а це приблизно 60 відсотків усього твору), та якщо припустити, що писав він їх так само швидко, як і останні десять, то виходить, що працю було розпочато в перші місяці 1649 р. – саме в той час, коли короля Карла I позбавили життя.

Щоправда, у *«Левіафана»* є кілька уривків, які розповідають про громадянську війну, що триває (зокрема, на стор. 319), і тільки наприкінці книги (у відомому уривку з останнього розділу про церковний лад в Англії, а також в огляді та висновках) з Гоббсового викладу веде мову так, що може здатися, ніби Англією знову керує добропорядний уряд. Оскільки зазвичай вважають, що до 1649 р. громадянську війну було завершено, можемо зробити висновок, що більшу частину книги було написано до страти Карла I. Подібні уривки з латинської версії *«Левіафана»*, видрукованої 1668 р., яка почасти суперечить англійському тексту, наводять на думку, що в основі латинського варіанту лежать більш ранні чернетки, хоча ми їй не маємо неспростовних доказів на користь такого припущення³.

Як правило, ми схильні не згадувати про те, що страта короля і проголошення республіки в тогочасній Англії не вважалися завершенням війни, адже Шотландія мала армію, що чинила в Англії потужний опір діям республіканців. Остаточної поразки ця армія зазнала від Кромвела під Данбаром у вересні 1650 р., і визначний історик громадянської війни, Едвард, граф Кларендон (сам рояліст), засвідчив, що цю перемогу «повсюдно сприйняли як повне завоювання всього королівства»⁴. Попри те що роялісти ще здатні були, отаборившись у Шотландії, створити рух опору, що збурився навесні 1651 р. і зазнав ганебної поразки у битві під Вустером у вересні 1651 р., *«Левіафан»*, найімовірніше, писався

під враженням битви під Данбаром, коли війна, здавалося, має скінчитися. Гоббс дописував книгу саме в цей час; про це свідчить, зокрема, те, що в *Огляді та висновках* він закликає підпорядкуватись новій владі. Основна частина висновків, попри все, складалася, вочевидь, ще тоді, коли не було відомо, хто здобуде остаточну перемогу – тоді шотландська армія, віддана королю, ще здатна була накинути власні політичні уподобання обом королівствам. Відтак, читаючи *«Левіафана»*, ми маємо пам'ятати про сумніви автора стосовно наслідків громадянської війни як в Англії, так і у Франції, та про його сподівання вплинути на ці наслідки за допомогою доказів своєї праці; зокрема, ми маємо пригадати, що писав її Гоббс, коли ще належав до двору вигнанця-короля Карла I, і ймовірно, спершу мав намір присвятити книгу саме королю. Це була часткова контрибуція на користь загальної думки серед вигнанців.

II

До 1649 р. Гоббс уже вважався видатним мислителем, однак не був уславленим⁵. До того ж більшість діячів його часу звичайно завершувала свою письменницьку кар'єру в його віці, адже, у квітні 1649 р. Гоббсу виповнилося шістдесят один. За два роки перед тим він здолав дуже важку хворобу, після чого прожив ще тридцять років – його життя завершилось у грудні 1679 р. Народився ж Гоббс у рік Нездоланної Армади (1588), у досить бідній родині в м. Малмсбері (Вілтшир). Батько був дрібним священиком (очевидно, без вищої освіти), спився й полишив родину; за навчання Томаса в середній школі у Малмсбері, а згодом в Оксфорді (тобто у дешевшому та менш престижному з коледжів) платив його дядько. Хлопчика визнали за одного з найкращих учнів; зокрема, він мав блискучі здібності до вивчення іноземних мов, знання яких було притамане діячам доби Ренесансу. Надзвичайні мовні здібності Гоббса неабияк прислужились йому – він багато й плідно перекладав: з перших спроб згадаймо, зокрема, Фукідида (1629), з останніх – Гомера (1674). Він писав свої праці латиною настільки ж вільно, як і англійською, до того ж вільно читав французькі, італійські та грецькі тексти. Ці здібності, поєднані з гнучкістю стилю, дозволяли йому обома мовами однаково легко і складати вірші, і

писати вишукану прозу. Його освіта, як і освіта всіх ренесансних діячів, була насамперед літературною.

У ренесансній Європі панував підвищений попит на людей із такими здібностями, оскільки вважалося, що вони здатні будь-кого навчити основних правил поведінки в товаристві. Вони вміли складати листи і промови, чемно відповідати іноземним кореспондентам, а також навчати старших дітей правил поведінки у товаристві та загальних правил на зразок тих, яких навчають сучасні посібники для сенаторів у США. Такою мала бути кар'єра Гоббса по закінченні ним Оксфорду 1608 р., адже йому дали рекомендацію на посаду секретаря й домашнього вчителя в домі Вільяма Кевендіша, котрий згодом став першим графом Девонширу й одним із найзаможніших англійських аристократів. Відтоді й надалі Гоббсу (до і після вигнання) довелося мешкати у будинках графа, у маєтку Хардвік (Дербішир) чи у Літл Селісбері Хаус (Лондон); помер він у тому самому Хардвіку шанованим, або «ручним», як одного разу сам себе назвав, слугою родини. Він не завжди служив тільки графам Девонширу, адже бували часи, коли жоден представник цього дому не відігравав значної ролі в громадському житті; в такі часи він мав можливість працювати у їхніх сусідів у Дербіширі, зокрема виховував їхніх кузенів, графів Ньюкасла, що мешкали у Велбеку. Одним із обов'язків вихователя був обов'язок супроводжувати спадкоємців графства у великій подорожі Європою, і тому між 1610 та 1640 рр. Гоббс вісім років провів на континенті. Супроводжуючи титуловану молоду особу, Гоббс мав змогу спілкуватися з багатьма помітними політичними фігурами Європи; зокрема, він був знайомий з урядовцями Венеції, що вели запеклу боротьбу з папством, з римськими кардиналами, женецькими аристократами, Галілеєм. Гоббс неперевершено розумівся на європейській політиці; ніхто з англійських мислителів того часу не міг у цьому з ним змагатися, хіба що на континенті – голландець Гуго Гроцій.

Ренесансна аристократична традиція, на якій ґрунтувалося виховання Гоббса, мала доволі проблем, які вплинули на спосіб його мислення. У багатьох сферах знання наприкінці XVI ст. набув сили скептицизм щодо можливості систематичного чи (як називали його) «наукового» пізнання будь-чого, особливо моральних істин та структури фізичного світу. «*Essai*» Монтеня, видані в 1580–1588 рр., зміцнили такі настрої, спираючись на

омани та непевність фактів нашого досвіду, на нез'ясовані моральні суперечності. Цей скептицизм став викликом європейському непрогнозованому політичному світові, зруйнованому релігійними війнами та династичними сварами; на переконання сучасників, під час релігійних війн періоду Реформації загинуло декілька мільйонів людей – у той час як вся Європа 1600 р. нараховувала не більш як 60 мільйонів мешканців. Спостерігаючи таку бійню, скептик має два рецепти. Приватного громадянина він спонукає до усамітнення та спокою у власному сховищі: адже маючи міцні моральні переконання або впевненість у законності й справедливості певного способу дій, ризиковано брати участь в будь-якому конфлікті – він може зруйнувати людину разом з її сталими переконаннями. Для державця – принца або великого магната – особливого значення набуває прагнення зберегти громадський спокій за будь-яких умов усіма можливими засобами; тому прозріння Макіавеллі або цинічного римського історика Тацита стосовно виховання та вміння маніпулювати населенням співіснували з релятивізмом скептиків.

Гоббс також долучився до цієї традиції своєю першою публікацією, перекладом Фуکیدіда. Фуکیدіда можна вважати грецьким Тацитом: скептики із запалом вивчали складену ним історію Пелопоннеської війни; Гоббсова передмова до того ж вихваляє тогочасного голландського автора, Юстуса Ліпціуса, який був найближчим духовним союзником Монтеня та відомим усій Європі уособленням нової традиції. Ця нова традиція народилася, аби відразу, в 1630-і та зокрема в Парижі, стати об'єктом суворого, але прихильного дослідження. 1634 р. супроводжуючи молодого графа Девонширу, Гоббс відвідав Париж і, здається, долучився до згаданої критики; з того часу його інтелектуальна діяльність тісно пов'язана із зусиллями французької філософії, зокрема з міркуваннями Рене Декарта стосовно можливості *a priori* упевнитися в існуванні матеріального світу, сотвореного благим Богом.

Під впливом цих ідей Гоббс почав писати власне філософські твори. До 1641 р. були готові чернетки трьох пов'язаних між собою філософських праць (латиною): перша стосувалася метафізичних та фізичних об'єктів, друга містила міркування про природу людських почуттів та емоцій, в третій обговорювалися етичні й політичні проблеми. Два перших нариси збереглися

лише в рукописних уривках, третій було надруковано в Парижі на початку 1642 р. під назвою «*Про громадянина*». Гоббс, однак, ще перед тим зробив короткий виклад змісту трьох вищезгаданих досліджень (наголошуючи на двох останніх) англійською і поширив його рукописний варіант серед широкого кола друзів 1640 р., влітку, сподіваючись на те, що його політичні докази вплинуть на хід тогорічних дебатів у парламенті, в тому самому парламенті, що, як ми знаємо, поклав відповідальність на уряд Карла I. Цей англломовний конспект латинських праць зберігся під заголовком «*Основи закону*»; з будь-якого погляду, він – найкращий вступ до Гоббсової філософії. Грунтовні положення цієї праці набули свого розвитку і завершення у «*Левіафані*»; до того ж під час роботи над «*Левіафаном*» Гоббс переробив перші два латинські дослідження, хоча надруковано їх було лише в 1655 (перше, «*Про тіло*») та 1658 (друге, «*Про людину*»).

І Гоббс, і Декарт прийняли твердження скептиків про те, що ми не можемо мати чіткого й вірогідного досвіду про навколишній світ: ми сприймаємо будь-що лише завдяки внутрішній діяльності нашого мозку. Однак такий аргумент може виявитися доказом того, що світу поза нами не існує і що насправді ми уподібнюємось тим мрійникам, які власні марення вважають за реальність. Декарт, очевидно, перший висловив цей сумнів (у своїх «*Міркуваннях про метод*», виданих 1637 р.), і Гоббс, ідучи вслід за Декартом, пропонує нам розпочати філософські дослідження, уявивши, що в світі винищене все, окрім єдиного мозку, і вже по тому спитати себе, що саме цей мозок буде сприймати і знати завдяки досвіду. На відміну від Декарта, який спирається на ідею Бога, Гоббс доводить, що наш розум навряд чи може переконатися в тому, що поза ним не існує матеріальних об'єктів, а також у тому, що не вони спонукають його до переживань.

Твердження про істинність навколишніх об'єктів висувається на початку «*Левіафана*» (там само Гоббс подає кілька досить низькопробних критеріїв розрізнення денної діяльності та сну – насправді, на думку автора, різниця між ними не так вже й важлива, оскільки під час денної діяльності і під час сну людські сприйняття стимулюються впливом зовнішніх тіл). І все ж автор упевнено говорить про те, що людська істота не здатна зрозуміти, які з характеристик зовнішніх об'єктів є справжніми (реальними), і що причинний зв'язок між спонукою від зовнішнього об'єкта та

осягненням його в розумі лишається здогадним. Щоправда, наголошує він, розум, безперечно, здатний цілковито осягнути ті процеси, що відбуваються в його межах. До категорії таких процесів Гоббс включає будь-яку мову, розуміючи її як процес означування продуктів внутрішнього досвіду, застосовуючи поняття, призначені допомогти нам у пригадуванні й упорядкуванні цих продуктів (у V розділі він використовує цікаве порівняння з бухгалтерською справою, тобто впорядкуванням дебетів та кредитів під різноманітними заголовками). Відтак питання про слова, які позначають щось існуюче поза межами можливого для людської істоти досвіду, не повинне навіть виникати; ось чому Гоббс піддає нещадній критиці твердження схоластів про те, що слова здатні характеризувати абстрактні «сутності», або «універсалії». Зважаючи на це, Гоббса можна вважати «номіналістом» (як і середньовічних противників тези про об'єктивне існування загальних понять), хоча, звичайно, між поглядами Гоббса й середньовічних номіналістів існують істотні розбіжності.

Гоббсові попередники (зокрема ті, що перебували під впливом Арістотеля) були переконані в тому, що людська істота здатна вірно сприймати та розмірковувати не лише про навколишній світ, а й про світ моральний: вони вірили, що характеристики певних дій та ситуацій справді існують, і люди впізнають та сприймають їх як морально «добре» або «погане». Таким чином, Гоббсів релятивізм дістався етиці у спадок від фізики; у «Левіафані» (стор. 99), повторюючи думку, висловлену ще в «Основах закону», філософ стверджує: «Хоч би яким був об'єкт будь-якого людського прагнення чи бажання, він є саме тим, що людина називає для себе *добром*, натомість об'єкт своєї ненависті та відрази вона називає *злом*». Відтак, досліджуючи *факти*, моральні суперечності між людьми не владнати, оскільки у сфері етики фактів не існує. Відповідно, єдиний засіб владнати суперечності – віднайти принцип, на підставі якого люди стихійно дійшли б згоди, пов'язуючи з нею власні моральні обов'язки.

Гоббс пропонує за такий принцип (винайденням якого він почасти завдячує голландському теоретикові Гуго Гроцію) визнати всіма право кожної людини зберігати власне існування; бо ж нікому не можна дорікати за дії, вчинені з метою вціліти. На стор. 153 наведено приклад: стверджувати свою владу над

іншими дозволяється будь-кому, оскільки за природою ества це успадкована потреба людської істоти. Хоч би які моральні правила ми винаходили самі для себе, ми маємо узгодити власні переконання одне з одним з погляду справедливості.

Основне природне право кожної людини – це не просто право оберігати власне існування, але й «робити все, що згідно з власною думкою і розумом людина вважатиме за найдоцільніший засіб для досягнення своєї мети» (стор. 156). Гоббс наголошує тут на тому, що людина має робити все, на що здатна задля самозбереження, маючи на увазі, що кожен має природне право *самостійно* обирати найпридатніші для цього засоби. Однак існують певні загальні «правила» безпеки, що їх мають дотримуватись усі, – такі правила Гоббс визначає як «природні закони». Відношення між природними законами та природними правами ще за часів Гоббса мало безліч тлумачень, ми ж маємо розуміти його таким чином. Природа речей надає нам право зберігати власне існування за допомогою тих засобів, які вважаємо найпридатнішими; однак нерозумно думати, що будь-хто може зберегти себе найкращим чином, порушуючи закони природи. Відтак природні закони зобов'язують кожного, хто бажає користуватися власним правом на самозбереження, визначити сферу, в межах якої можна відповідно до закону обрати найпридатніший для нього засіб.

Гроцій у загальновідомій праці *«Закон миру та війни»* (1625) постулює принцип самозбереження як достатній базис моралі, принаймні моралі мінімалістичної, «природної» (до-державної). Коли ми зведемо всі наші вчинки до тих, що забезпечують самозбереження, нам вдасться позбутися взаємної агресивності – опріч тих випадків, коли нас спонукатимуть до агресії (хоча *корисною* для іншої людська істота не може бути за жодних умов – і Гроцій, і Гоббс вважають, що людська істота схильна виявляти доброзичливість лише до тих, із ким зав'язує стосунки складніші від передбачених законами мінімалістичної моралі). Та все ж оригінальність етичного й політичного вчення Гоббса ґрунтується на розбіжності з Гроцієм стосовно цього питання: адже, на його думку, навіть обмеживши власні вчинки лишень гонитвою за самозбереженням, люди все одно залишаються агресивними один щодо одного – їхні вчинки залишаються непередбачуваними, наміри – небезпечними.

Подібним переконанням сприяв скептицизм Гоббса стосовно знання взагалі. Якщо ми не можемо мати вірогідного знання про навколишній світ, відповідно і про думки та наміри інших людей, – виходить, ми не можемо бути впевнені в тому, які наміри мають інші люди та яким чином вони будуть поводитися. Оскільки людина вимушена вважати доведеними лише процеси, що відбуваються в її розумі та уяві, – виходить, кожна людина мусить залишатися для себе останньою інстанцією судження про загальний стан речей. В такому випадку кожен заздалегідь виявлятиме поблажливість до можливих порушень з боку своїх друзів, родичів і т. д., перетворюючи «природний закон» на кровожерну анархію.

Маємо підкреслити, що Гоббс не вважає причиною анархічності природного стану людську схильність до суперечностей. Узаконені людьми потяги, виключно з якими Гоббс має справу впродовж усього свого дослідження, – це саме ті потяги, що пов'язані з самозбереженням, хоч зв'язок іноді буває доволі слабким, як в обґрунтуванні афектів, наведеному в VI розділі «*Левіафана*» (де всі афекти пов'язані з «життєвими рухами», тобто фізіологічними процесами, потрібними істоті, аби зберігати власне існування). Гоббс визнає, що людина здатна й до потягів, не пов'язаних із схильністю до самозбереження, однак усвідомлює, що людина не володіє природним правом на них. Як стверджується у примітках до другого видання «*Про громадянина*» (1647), філософ не бачить, яким чином лицтво або жорстокість («помста, яку не обходить майбутній добробут») можна виправдати в термінах природного права (III, 27). Парадокс, що серед теоретиків того часу турбував єдиного Гоббса, полягає в тому, що навіть коли люди найкращим чином здатні до самозбереження і тому миролюбні один щодо одного, все ж незалежність кожної особи в судженнях про світ призводить до конфлікту.

Єдиний засіб уникнути парадоксу – скасувати незалежність кожної особи в судженнях про хід справ. Людина в природному стані визнала б необхідність для кожного у невизначеній ситуації передати своє право на особистісний вирок суспільному судді, чия думка про те, що вважати загрозою, а що ні, була б вирішальною. Як стверджується в «*Левіафані*», вони мали б призначити одну особу, або ж групу осіб, що вважалася б повноважною особою; кожен мав би визнати і потвердити право

цієї особи від імені спільноти діяти певним чином або спонукати до певних дій у тих справах, що стосуються загального миру та безпеки; і в цьому підпорядкувати власну волю кожного єдиній волі повноважної особи, здатність судження кожного – її єдиній думці (стор. 188). Могутність Гоббсового правителя є передусім *епістемічною* могутністю – владою надавати значення поняттям громадського вжитку й схиляти суб'єктів спільноти до загальної згоди щодо визнання речей «добрими» чи «поганими».

Гоббс, треба сказати, завжди підкреслював право кожної людини на особисту віру в що завгодно (напр., «*Левіафан*», стор. 422 та 557); тобто людина вільна прив'язувати особисті смисли, обрані нею, до слів, якими не користуються при спілкуванні з іншими людьми. Та розпочавши комунікативний акт і волюючи, аби він виявився вдалим, людина зобов'язується дотримуватися значень, приписаних словам владою. Фактично Гоббс не надавав великого значення індивідуальній мові, хоча й не відкидав її (як це зробив Вітгенштайн). Отже, Гоббс у своїх працях наділив правителя необмеженою ідеологічною впливовістю у сфері моральній і релігійній, так само як і у сфері повсякденної політики, і саме це так схвилювало його читачів. Однак така реакція була обмеженою, адже читачі неодноразово мали змогу переконатися у можливості сприймати Гоббса як дивовижно вільнодумного автора.

III

Тлумачення Гоббса як вільного від забобонів автора можна розпочати з уривку, шойно мною наведеного. У ньому автор мимоволі застосовує ту саму мову, якою звичайно користувалися теоретики в прагненні обмежити повноваження влади або навіть закликати до створення квазі-республіканського уряду. Наприклад, твердження про те, що правитель «представляє особу» громадян, є алюзією на уривок із Цицеронового «*De Officiis*» (I, 124), де Цицерон, палкий захисник Римської республіки та опонент Цезаря, помічає: магістрат мусить розуміти, що «представляє особу спільноти (*civitas*)» [це поняття Гоббс використовує у своїх творах, складених латиною, як відповідник до терміна *commonwealth* у англомовних версіях] [в українському перекладі – *держава*. – Ред.], та що посаду магістрата йому довірено спільнотою (*ea fidei suae comissa*). Магістратів у

Римській республіці обирав народ, і для мислителів часів республіки було природно говорити про посадовців як про «представників» або «довірених осіб» народу.

В Англії, однак, короля не обирали, і було важко уявити собі короля «представником» свого народу – особливо коли це поняття застосовувалось на позначення обраних до Палати громад. Коли б англієць вірив у те, що правитель здатний бути представником народу, він би природно схилився до республіканського ладу – подібні аргументи були в ужитку серед пропагандистів проти парламенту під час громадянської війни. Навпаки, коли б захисник короля бажав утвердити королівську владу, він не сперечався б із громадами за представництво; натомість він би просто заперечив необхідність для правителя бути довіреною особою народу. Владу правителя, проголошували роялісти, надано не окремими громадянами, але Богом, і тому в якості представників народу громади потребують нагляду з боку короля, керованого Богом.

Від самого початку свого інтелектуального шляху Гоббс користується квазі-республіканською мовою для тлумачення королівських прав. Звичайно, його мова відрізняється від республіканізму його політичних опонентів (спростування їхніх доводів Гоббс, здається, вважав своїм першочерговим завданням); та ці намагання призвели до спроб обмежити роль і значення короля, що після появи «*Левіафана*» видалося огидним Гоббсовим друзям-роялістам. Гоббс не єдиний з європейців прийшов до цього (Гроцій, з яким Гоббс має багато спільного, зробив те саме), та в Англії він виявився одним із перших, хто торкався подібних питань.

У всіх своїх політичних творах Гоббс відмежовується від республіканців, наполягаючи на тому, що «народ» не може відібрати у свого правителя ані власного спільно наданого дозволу діяти як його довірена особа, ані урядового стерня, переданого йому до рук. Цей доказ вдало підперто влучною тезою про те, що людське співжиття взагалі улаштоване первинною угодою дотримуватись вироків та суджень правителя – і коли не виконуватимуться умови первинної угоди, тобто правитель зречеться власних повноважень, спільноту буде зруйновано, і народ буде вже не «народом», а радше «масою» (стор. 184); докладніше це питання обговорюється у праці «Про громадянина», XII, 8. Навіть коли б правитель скликав представ-

ницьке зібрання для допомоги у законодавчих справах, – для цього, переконаний автор, королі Англії завжди скликали свої парламенти, – все ж і тоді зібрання розглядалося б як обмежене в своїй діяльності, а зовсім не як «абсолютний представник народу» (стор. 227). І тому немає в світі істоти, здатної діяти лише за власною волею, відкинувши авторитет свого правителя; її було б засуджено і страчено в ім'я «народу», як це сталося з Карлом I. Гоббсові друзі-роялісти у 1640–1642 рр. були цілком задоволені такою аргументацією, оскільки вона зберігала за королем всі його повноваження віч-на-віч з парламентом, до якого Гоббс у ті часи мав неабиякі претензії.

Однак філософ виявився нездатним обстоювати роялістські позиції до останку. Роялісти були впевнені, що жоден з громадян не здатний чинити опір владі правителя – засуджені злочинці, наприклад, мали схилитися перед міццю володаря і покірливо йти на власну езекуцію. (Республіканці також, мусимо зазначити, були переконані в цьому, хоча вони думали, що злочинець має поважати владу людей). Однак Гоббс доводив, що особа може відмовитися від своєї вірності в будь-який час, якщо первісних умов договору не було виконано; оскільки особи є природними істотами, немає метафізичної проблеми в існуванні незалежно від суверена. Як ми побачили, головне зобов'язання договору – це приймати судження суверена у всіх випадках, які становлять небезпеку для громадян. На практиці це мало значення здебільшого у випадках, які могли викликати між громадянами суперечки про потенційну небезпеку, наприклад, як у суперечці 1630-х років про те, чи були голландці загрозою для англійської безпеки (цей приклад Гоббс майже напевно мав на увазі, коли писав *Елементи права*) і чи король має право збирати податок, який називався *корабельні гроші*, щоб платити за морські операції проти них.

За Гоббсовою теорією, жоден громадянин не повинен піддавати сумніву рішення короля щодо корабельних грошей, оскільки не було згоди щодо того, як вирішити це, і тому в таких випадках рішення суверена має визначати рішення громадян. Таким чином, вони повинні сприймати голландців як загрозу і боротися проти них, так само, як вони зробили б у природному стані, якби самі визначили кого-небудь загрозою. [Гоббс, фактично, визначив цей аргумент у *Левіафані* (стор. 223), дозволяючи громадянам призначати своїх представників у

військових справах і тікати за певних обставин. А проте він робить висновок, що «кожен зобов'язаний» допомагати захищати державу].

Але за таких самих підстав засуджений злочинець чи будь-хто інший, прямо атакований сувереном, має право протистояти, оскільки навіть суверен не може наказати такій людині краще тихо чекати своєї смерті, аніж боротися (стор. 223–224, 226). Так само, коли людина стикається із загрозою смерті від голоду або чогось подібного, вона має право взяти все необхідне для життя, навіть якщо їй наказано не робити цього сувереном або його законами (стор. 228, 227). Ба більше: якщо рішення суверена було проігнороване достатньою кількістю людей, умови початкового договору також відпадають – знову постають дебати про добро і зло, і за цих умов кожен також має діяти за власним розсудом. Вірність переможеному суверенові стає безглуздою – висновок, який особливо розчаровував роялістів після остаточної поразки їхнього короля у 1650 р. Грунтуючи владу суверена тільки на принципах самозбереження, Гоббс таким чином звузив її більше, ніж це традиційно сприймалося. Його докази із цього приводу зібрані у XXI розділі *Левіафана* «Про свободу підданих», де він одночасно і заперечує, що «люди» можуть бути вільні в республіканському розумінні, і наполягає, що за будь-якої форми правління особи можуть протистояти своєму суверену *за певної потреби*.

Гоббс наголошує, що це індивідуальне право опору може бути застосоване тільки в ситуаціях, коли самозбереження особи стоїть під питанням. Можна подумати, що через те що договір було укладено особами, які зацікавлені тільки в собі, він може бути розірваний, як тільки вони вирішать, що від цього буде якась перевага; але Гоббс вважає це поглядом безумного (стор. 168). У відомому, але складному уривку він доводить: якщо люди думають перш за все про свою безпеку, вони побачать, що ніколи не буде безпечніше розірвати договір, ніж зберегти його, хіба що його застосування буде під прямою загрозою. Гоббс, по суті, не стільки зацікавлений у підрахунку вигод, як думають деякі сучасні коментатори [наприклад, Давид Готьє (David Gauthier) і Джин Гемптон (Jean Hampton)]: він думав, що наші дії мають керуватися не вузьким балансом переваг, а широким розумінням своєї безпеки.

Мінімалістична база прав суверена і їх репрезентативного характеру визначила інший вид обмеження його влади. Права суверена є такими ж, як і у будь-якої особи в природній державі; як ми побачили, особа, на думку Гоббса, має право, прямо кажучи, робити тільки ті речі, які, на її думку, сприяють її самозбереженню (хоча так обґрунтувати можна будь-які дії). Подібним чином суверен у своїй іпостасі представника має право вимагати від своїх підданих тільки того, що, на його думку, необхідне для їхнього самозбереження. Він, звичайно, може вийти за ці межі, і піддані муситимуть приймати його рішення, але фактично він не має природного права так робити, і він у такому випадку порушить природний закон (це Гоббс ясно показав на прикладі Давида та Урії, стор. 219). У такій ситуації суверен діятиме без права наказувати щось своїм підданим, і піддані діятимуть без права супротиву; тим часом Гоббс був головним чином стурбований сферою прав і обов'язків, його погляд на те, що може статися, коли полишити цю сферу, викладено в його меланхолійному огляді наприкінці XXXI розділу: «недбалість монархів в управлінні державою» карається «повстанням; повстання – кровопролиттям» (стор. 331). До того ж, оскільки суверен є представником своїх підданих, він повинен серйозно ставитися до забезпечення їх усім необхідним для життя; суверен Гоббса має не тільки право, але й обов'язок втручатися в економічну систему, якщо її вільне функціонування загрожує самозбереженню будь-кого з його підданих (стор. 245).

Але, на думку Гоббса, найважливішою сферою потенційного втручання суверена є релігія; саме обговорення релігії в останніх двох частинах *Левіафана* остаточно розірвало його зв'язки з його старими друзями-роялістами (хоча треба зазначити, що це віталось іншими роялістами). Саме в цьому докази *Левіафана* найбільш явно відрізнялися від подібних в *Елементах права* чи *De Cive*; в інших випадках ці відмінності можна розуміти як намагання Гоббса ширше пояснити свої вихідні ідеї. Але з приводу релігії він прямо відмовляється від того, що стверджував у своїх попередніх працях.

В них Гоббс обережно уникав прямого зіткнення з англіканською церквою (серед міністрів якої він мав багато друзів). Тимчасом як у більшості випадків суверен мав право визначати вірування своїх підданих, і релігія загалом і християнство зокрема були особливими випадками. Ці проблеми

були найбільше досліджені в *De Cive*, де Гоббс доводив, що «природна» релігія – невід’ємна риса людської психології; це визнання існування першопричини і відчуття благоговіння та подиву перед могутністю цієї першопричини, яка створила Всесвіт (найближчу пізнішу паралель можна провести з Кантовим відчуттям подиву перед зоряним небом над головою). Ця природна релігія не веде прямо до конвенційного теїзму – ми нічого не знаємо про природу першопричини; але умови вираження почуття благоговіння і подиву в різних суспільствах дали поштовх до розвитку теологічної мови, хоча ця мова є емоційною в своїй основі і не містить справжніх цінностей. (Подібний аргумент знаходимо в XXXI розділі *Левіафана*.) Суверен є таким чином ключовою фігурою у вирішенні того, як це благоговіння треба виражати; тому будь-яка релігія є в принципі «цивільною» релігією, це твердження сучасники асоціювали з Макіавеллі і зовсім йому не вірили.

Але в *De Cive* ця недовіра була заспокоєна особливою роллю, яку Гоббс відвів християнству. Він доводив: якщо хтось вірить у принципи християнства (причому ця віра за своєю природою не є раціональною, філософською чи природною), то він сприйме особливий характер послання, переданого самим Христом через інститут духівництва, як наступника апостолів. Навіть суверен (якщо він християнин) повинен поважати це, й «інтерпретувати Святе Письмо через належним чином висвячене *духовенство*» (XVII. 28). Отже, у життєво важливій сфері релігії суверен Гоббса зобов’язаний підтримувати ортодоксію Апостольської церкви і поширювати її вчення серед громадян; і в ранній теології Гоббса ніщо не суперечить цій ортодоксії. Хоча в кожній із них, наприклад, він описує душу як щось матеріальне (хоча, звичайно, не «грубе», наприклад, таке, що його можна повністю сприйняти відчуттями), він раз у раз наполягав, що вона, проте, безсмертна.

В *Левіафані*, однак, це визначення було відкинута. Християнство стало ледве не просто іншим соціально санкціонованим шляхом вираження почуттів природної релігії, і суверен може інтерпретувати Святе Письмо чи визначати вчення без огляду на висвячене духовенство: це стало основним питанням частини III, де Гоббс *inter alia* експресивно відмовляється від будь-якого значення апостолічного наслідування (стор. 457–460). Гоббс використав як свою явну мішень кардинала Белларміна, головного виразника папівської

теорії церковної влади над цивільними суверенами; але прихованою його мішенню (як це видно з прикладів на стор. 509, 510, 568) були вимоги пресвітеріан як в Англії, так і в Шотландії на повноправну владу. (Белларміна пресвітеріани використовували як відмовку у гострій суперечці в Голландії та Англії кількома роками раніше, про яку Гоббс, безперечно, знав.) Натомість суверен мусить застосовувати до релігії своєї держави ті самі вимоги, які визначають його ставлення до цивільних справ, і зокрема рішення стосовно того, що буде найкращим для забезпечення самозбереження його підданих.

Таким чином, якщо терпиме правління діятиме краще, ніж застосування сили, суверен повинен використовувати перше; у своєму відомому уривку Гоббс красномовно вітав терпимість у справах релігії, яка з'явилася після приходу до влади в Англії *Незалежних* (стор. 565). Він також дав повну волю своїм сумнівам щодо ортодоксального християнства, стверджуючи, наприклад, смертність душі і заперечуючи конвенційне пояснення Трійці. Саме ця відмова від англіканської ортодоксії розлютила його давніх друзів, які помстилися за це, коли повернулися до влади у 1660 р. – після Реставрації Гоббса постійно переслідував англіканський уряд, і він переклав *Левіафана* латиною у 1660-х здебільшого для того, щоб змінити свої докази з цього приводу, і зокрема, відмовитися від свого захисту *Незалежності*.

Але не можна не наголосити, що саме доказів частин III і IV Гоббс найбільше хотів торкнутися в *Левіафані*: саме через це він не міг перекласти *De Cive*, хоч його і змушували це зробити (врешті-решт деякі роялісти переклали це проти його волі і опублікували одночасно з *Левіафаном*). Звинувачення Гоббса в атеїзмі, яке часто висувалося проти нього після 1660 р., також ґрунтувалося на цих доказах: сучасники небезпідставно вважали, що якщо суверен може визначати *будь-які* релігійні догми, включаючи й християнські, і якщо природна релігія містить так мало про Бога-особу, то конвенційний теїзм у Гоббсових працях зник.

Гоббс багато втратив унаслідок відмови від своєї позиції – друзів, гроші (оскільки він сподівався на допомогу вигнаного короля, чийм вчителем математики він був недовгий час у 1646–1647 рр.), дім (його примусили повернутися до Англії у 1652 р. після галасу, який зняли англіканці в Парижі навколо його книжки)⁶. Тож варто застановитися на тому, що змусило його

зробити це. Гоббсова відраза до духівництва та його претензій на владу мала глибоке коріння: він висловив це особисто ще в 1641 р., навіть якщо в *De Cive* прилюдно підтверджував особливу роль духівництва в державі⁷. Правдою є і те, що новий режим в Англії після 1640 р. вперше запропонував урядові можливість бути повністю незалежним від церковного втручання. Але Гоббс міг мати іншу мету, висловлюючи цей погляд, коли він писав основну частину *Левіафана* (напр., частини I–III); роялісти і до воєнного захисту своєї позиції, і згодом завжди поділялись у питанні щодо церкви. Багато хто з них (включаючи, зокрема, Гоббсових давніх друзів, таких як Кларендон) билися за короля задля захисту англійської церкви; але інші, особливо радники королеви Генрієтти-Марії, думали, що король повинен обличити свою церкву, щоб зберегти свої політичні позиції (як це зробив батько королеви, Генріх IV Французський: «Париж вартий і більшого»). Якщо, як я зазначив на початку, велика частина *Левіафана* була написана, поки Гоббс був ще в деякому розумінні роялістом (дещо ширші докази цього наведені в примітках до тексту), його зміст можна розуміти в цьому контексті; він таким чином нагадуватиме деякі з праць роялістів, написаних наприкінці громадянської війни, яку називали *rapprochement*, примиренням, між королем та незалежними⁸. Однак останні розділи, огляд і висновки показують, що Гоббс успішно відмовився від обох видів роялізму до квітня 1651 р.

IV

Після опублікування *Левіафана* Гоббс дуже швидко зрозумів, що його більше не приймуть при дворі, який нещодавно повернувся з вигнання під впливом Кларендона. Він намагався переконати Карла II в достоїнствах своєї книжки, але йому відмовили у визнанні, великою мірою через під'юджування Кларендона (див. нижче обговорення тексту). Ганебний провал шотландської кампанії Карла II (яку з ентузіазмом підтримували Генрієтта-Марія та її прихильники) позбавив його впливових друзів при дворі. Він повернувся до Англії у січні або в лютому 1652 р. і жив там до кінця своїх днів. У 1650-х роках він працював над своєю загальною філософією і сперечався з пресвітеріанами або англіканцями, які все ще прагнули суворой церковної дисципліни; але в 1660-х спроби посилити релігійну

ортодоксію серед всього населення (у формі низки парламентських біллів проти атеїзму та ересі) змусили його поспішно захищати свої думки. Він написав кілька рукописних трактатів (включно з відомим *Діалогом... цивільного права Англії*), щоб належно обґрунтувати своє твердження, що в Англії не може бути правових заходів проти еретичних настроїв, як і не повинно бути; він також (як ми бачили) переклав *Левіафана* латиною (1668), з деякими цікавими змінами і з додатком, в якому повторювались ті самі докази проти ересі⁹. До кінця 1670 р. він написав *Бегемота*, в якому громадянська війна розглядається як боротьба за ідеологічну владу в Англії; тема ересі та її покарання знову стала визначальною рисою книжки. Коротке есе, написане після 1679 р., темою якого став виняток – спроба вігів (до яких належав і син його патрона) позбавити правонаступництва брата Карла II, було його останньою працею про політику. Характерно, що Гоббс здійснював двозначну підтримку вігів. Таким чином, його інтелектуальна кар'єра охоплювала в цілому всю велику кризу XVII століття; і *Левіафан* був найбільш обдуманною і виваженою відповіддю спостерігача цієї кризи з усіх інших. Держави, в яких ми живемо нині, є великою мірою сформованими конфліктами того періоду, і *Левіафан* досі залишається, отже, одним з фундаментальних текстів нашої політики.

Річард Так

ОСНОВНІ ПОДІЇ ЖИТТЯ ГОББСА

- 1588 5 квітня: народився в Малмсбері (Вілтшир).
- 1602 прийнятий до Магдален Холту, Оксфорд.
- 1608 лютий: бакалавр мистецтв в Оксфорді. Пізніше цього ж року отримує ступінь бакалавра мистецтв у Кембриджі, потім призначений домашнім учителем сина Вільяма, лорда Кавендіша. Оселяється в садибі Кавендіша – Хардвік Холлі та Четсворті в Дербіширі.
- 1610 виїздить з Англії із сином лорда Кавендіша на континент, зокрема до Франції та Італії. Вірогідно, зустрічає Паоло Сарті у Венеції.
- 1615 повертається до Англії.
- 1618 лорд Кавендіш отримує титул графа Девонширського.
- 1623 Гоббс справляє вплив на особистого секретаря Френсіса Бекона, з тим щоб Паоло Сарті та інші венеціанці могли ознайомитися з роздумами Бекона.
- 1626 березень: помер перший граф Девонширський.
- 1628 червень: помер другий граф Девонширський.
- 1629 Гоббс публікує переклад Фукідіда, присвячений третьому графові Девонширському (віком 11 років). Приєднується до челяді сера Джервейса Кліфтона з Кліфтона (Нотінгемшир) і супроводжує його сина в поїзді до Франції та Генуї.
- 1630 осінь: повертається до Англії і знову оселяється в Хардвіку як радник тридцятип'ятирічної вдови другого графа. Починає регулярно спілкуватися з графом Ньюкаслським (кузеном графа Девонширського) із Велбека (Нотінгемшир).
- 1634 осінь: бере графа Девонширського у поїздку до Франції та Італії.
- 1635 спілкується з Мареном Мерсенном, Гассенді та іншими французькими філософами в Парижі.

- 1636 *весна*: відвідує Галілея у Флоренції.
жовтень: повертається до Англії.
- 1637 публікує *A Brief of the Art of Rhetorick* (*Короткий виклад мистецтва риторики*).
жовтень: отримує *Descartes's Discourse on the Method* (*Трактат про метод* Декарта) від сера Кенелма Дігбі.
- 1640 *березень*: Гоббсові запропоновано балотуватися від Дербі до Короткого парламенту.
травень: завершує трактат *The Elements of Law* (*Основи права*); опубліковано незаконно у двох частинах у 1650 р. і повністю в 1889 р.
листопад: тікає до Парижа, боячись бути втягненим в атаку Довгого парламенту на Страффорда.
- 1641 бере участь у написанні *Objections* (*Заперечень*) до Декартового *Трактату про метод*.
- 1642 *березень*: в Англії почалася громадянська війна.
квітень: Гоббс публікує в Парижі *De Cive* (*Про громадянина*).
- 1643 зробив начерк для рукопису *De Mundo* (*Про світ*) Томаса Вайта (опублікований 1973).
- 1644 пише есе з балістики для *Ballistica* (*Балістики*) Мерсенна.
- 1646 призначений читати математику принцеві Уельському в Парижі. Полеміка з Джоном Брамхоллом про добру волю і детермінізм (опублікована 1654–1655).
- 1647 *січень*: друге видання *De Cive*.
березень: серйозно захворів.
- 1649 *січень*: Карла I страчено в Лондоні.
- 1651 *квітень*: Гоббс публікує *Leviathan* (*Левіафан*).
грудень: відлучений від оточення Карла II.
- 1652 *лютий*: повертається до Англії.
- 1655 публікує *De Corpore* (*Про тіло*).
- 1658 публікує *De Homine* (*Про людину*).
- 1660 *квітень*: реставрація Карла II; Кларендон – один із його головних міністрів.
- 1666 *жовтень*: у Палаті громад внесено на розгляд законопроект, згідно з яким Гоббс мав підлягати переслідуванню за атеїзм та ересь.
Гоббс робить начерк рукопису *Dialogue... of the common laws* (*Діалог... про цивільні закони*); опубліковано в 1681 р.

- 1667 падіння Кларендона, якого замінило «Міністерство Інтриги», де у Гоббса знайшлися прихильники.
- 1668 начерки інших рукописів про єресь; публікує *Opera (Твори)* в Амстердамі з перекладом *Левіафана* латиною.
- 1670 написав рукопис *Behemoth (Бегемота)*; опубліковано в 1679 р.)
- 1674 падіння «Міністерства Інтриги».
- 1675 Гоббс востаннє залишає Лондон і зрештою оселиться в Хардвіку і Четворті.
- 1679 начерк про Велику Кризу для сина третього графа, який підтримував помірковану опозицію вігів.
- 3 грудня: помер у Хардвіку. Похований в Олт Хакнелі.

ПОДАЛЬШЕ ЧИТАННЯ

ІНШІ ПРАЦІ ГОББСА

Видавництво Оксфордського університету зараз випускає сучасне видання Повного зібрання творів Гоббса, але поки що опубліковано тільки *De Cive* (Про громадянина, 1983) за редакцією Говарда Варрендера (англійська версія та латинська версія в окремих томах; але англійський варіант, всупереч Варрендеру, фактично є перекладом не Гоббса, а якогось досить недбалого його сучасника). Таким чином, стандартним повним зібранням залишаються *The English Works of Thomas Hobbes* (Англійські праці Томаса Гоббса), видані сером Вільямом Моулсвортом (11 томів, Лондон, 1839–1845), і *Thomae Hobbes... opera philosophica quae Latine scripti omnia*, також видана Моулсвортом (5 томів, Лондон, 1839–1845). Крім того, корисні видання інших праць, зокрема *The Elements of Law Natural and Politic* (Основи природного і політичного права), видані Фердинандом Тоєннісом, друге видання М. М. Голдсмита (Лондон, 1969); *Thomas White's De Mundo Examined* (Огляд Томаса Уайта), перекладений Г. В. Джонсом (Бредфорд, 1973); *Behemoth* (Бегемот), виданий Фердинандом Тоєннісом, друге видання М. М. Голдсмита (Лондон, 1969); *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England* (Діалог філософа і студента англійського цивільного права), за редакцією Джозефа Кропсі (Чикаго, 1971).

БІОГРАФІЯ ГОББСА

Найбільш захоплюючим (і часто найбільш пізнавальним) життєписом Гоббса є *John Aubrey Brief Lives* (Джон Обрі, *Короткі життєписи*), які не раз перевидавались. Повнішим викладом є *G. C. Robertson Hobbes* (Дж. С. Робертсон, *Гоббс*; Лондон, 1886) та мій власний (Річарда Така. – Наук. ред.) *Richard Tuck Hobbes* (Річард Так, *Гоббс*; Оксфорд, 1989). А. Rogow

Thomas Hobbes (А. Рогов, *Томас Гоббс*; Нью-Йорк, 1986) містить багато інформації, але її слід використовувати обережно.

Корисні статті про життя Гоббса: J. Jacquot, *Sir Charles Cavendish and his Learned Friends, Annals of Science* (Ж. Жако, *Сер Чарлз Кавендіш і його вчені друзі, Аннали науки*, 8'1952); J. J. Hamilton, *Hobbes's Study and the Hardwick Library, Journal of the History of Philosophy* (Дж. Дж. Гамільтон, *Гоббсове вчення та Хардвікська бібліотека, Журнал історії філософії*, 16'1978); N. Malcolm, *Hobbes, Sandys and the Virginia Company, Historical Journal* (Н. Малколм, *Гоббс, шотландці та Вірджинія Компані, Історичний журнал*, 24'1981); Q. R. D. Skinner, *Thomas Hobbes and his Disciples in France and England, Comparative Studies in Society and History* (К. Р. Д. Скіннер, *Томас Гоббс і його учні у Франції та Англії, Порівняльні студії в суспільстві та історії*, 8'1966) і Q. R. D. Skinner, *Thomas Hobbes and the Nature of the Early Royal Society, Historical Journal* (К. Р. Д. Скіннер, *Томас Гоббс і природа раннього королівського суспільства, Історичний журнал*, 12'1969) і моя *Hobbes and Descartes* in G. A. J. Rogers and Alan Ryan, edd., *Perspectives on Thomas Hobbes* (Річард Так, *Гоббс і Декарт в Оглядах Томаса Гоббса* під ред. Г. А. Дж. Роджерса і Алана Райана, Оксфорд, 1988, стор. 11–41). М. М. Goldsmith, *Picturing Hobbes's Politics?, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* (М. М. Голдсміт, *Зображаючи Гоббсову політику?, Журнал Варбурзького та Коуртолдського Інститутів*, 44'1981), і Keith Brown, *The Artist of the Leviathan Title-page, British Library Journal* (Кіт Браун, *Митець титульної сторінки Левіафана, Британський бібліотечний журнал*, 4'1978), обговорюють іконографію Гоббсових книжок. Гоббсові листи, основа для будь-якої компетентної біографії, ще не зібрані, але деякі важливі з них можна знайти в The Historical Manuscripts Commission, *13th Report II. Manuscripts of His Grace the Duke of Portland preserved at Welbeck Abbey* (Комісія з історичних документів, *13-а доповідь II. Рукописи Його Світлості герцога Портландського, збережені у Велбекському аббатстві* (1893), стор. 124–130); також листи, пов'язані з Гоббсом (особливо ті, що стосуються *Левіафана*), можна знайти в [Anon.], *Illustrations of the State of the Church During the Great Rebellion, The Theologian and Ecclesiastic* (Ілюстрації до становища Церкви упродовж Великого Повстання, *Богослов і духівник*, 6'1848, стор. 61–75).

ВСТУП ДО ГОББСОВИХ ІДЕЙ

Найкращими загальними роботами є, напевно, такі праці: Richard Peters, *Hobbes* (Річард Петерс, *Гоббс*, Хармондсворт, 1956), J. W. N. Watkins, *Hobbes's system of Ideas* (Дж. В. Н. Уоткінс, *Гоббсова система ідей*, 2-е видання, Лондон, 1973), Том Sorell, *Hobbes* (Том Сорелл, *Гоббс*, Лондон, 1986) і мій власний *Hobbes* (Річард Так, *Гоббс*, Оксфорд, 1989). Три корисні збірки есе з різноманітних аспектів Гоббсових думок: К. С. Brown, ed., *Hobbes Studies* (*Студії Гоббса*, за ред. К. С. Брауна, Оксфорд, 1965); M. Cranston and R. Peters, ed., *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays* (*Гоббс і Руссо, збірка критичних есе*, за ред. М. Кренстона і Р. Петерса, Нью-Йорк, 1972); та G. A. J. Rogers and Alan Ryan, ed., *Perspectives on Thomas Hobbes* (*Огляди Томаса Гоббса*, за ред. Г. А. Дж. Роджерса та Алана Райана, Оксфорд, 1988).

НАУКОВІ ІДЕЇ ГОББСА

Основні роботи про наукові дослідження Гоббса: F. Brandt, *Thomas Hobbes's Mechanical Conception of Nature* (Ф. Брандт, *Гоббсова механічна концепція природи*, Копенгаген, 1928) і A. Pacchi, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes* (Florence, 1965). С. Шапін і С. Шаффер обговорювали диспути Гоббса з Бойлем і Воллесом в S. Sharin, S. Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump* (С. Шапін, С. Шаффер, *Левіафан і повітряний насос*, Принстон, 1985), а А. Е. Шапіро дав старанний огляд Гоббсової оптики в А. Е. Shapiro, *Kinematic Optics: A Study of the Wave Theory of Light in the Seventeenth Century, Archive for the History of the Exact Sciences* (А. Е. Шапіро, *Кінематична оптика: вивчення хвильової теорії світла в XVII столітті, Історичний архів точних наук*, II, 1973). Terence Ball, *Hobbes' Linguistic Turn, Polity* (Теренс Болл, *Переворот Гоббса в лінгвістиці, Polity*, 17'1985), – це перспективна дискусія Гоббсових думок про мову, а Noel Malcolm, *Hobbes and the Royal Society, Perspectives by Rogers and Ryan* (Ноуел Малколм, *Гоббс і монархічне суспільство, Огляди Роджерса та Райана* є найновішим оглядом загальновідомих спірних питань.

ЕТИЧНІ ТА ПОЛІТИЧНІ ІДЕЇ ГОББСА

Найбільш помітні і старанні сучасні огляди Гоббсових ідей: С. В. Macpherson, *Hobbes's Bourgeois Man* (К. Б. Макферсон, *Буржуазна людина Гоббса*), – есе надруковане в його виданні *Leviathan*, та передруковане в Brown, *Hobbes Studies* (Браун, *Студії Гоббса*); С. В. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (К. Б. Макферсон, *Політична теорія власницького індивідуалізму: від Гоббса до Локка*, Оксфорд, 1962); розділ про Гоббса Лео Стросса (Leo Strauss) в *Natural Life and History* (*Природному праві та історії*, Чикаго, 1953), теж передрукований у *Студіях Гоббса*, і його раніша книжка про Гоббса *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Genesis* (*Політична філософія Гоббса. Її підстави і генеза*, Оксфорд, 1936); Michael Oakshott, *Hobbes on Civil Association* (Майкл Оукшот, *Гоббс у громадському об'єднанні*, Оксфорд, 1975) – збірка його ранніх есе про Гоббса, включно з його відомою передмовою до *Левіафана*; і Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation* (Говард Варендер, *Політична філософія Гоббса. Його теорія обов'язку*, Оксфорд, 1957). Варендер також опублікував корисний підсумок своїх поглядів у *Студіях Гоббса* Брауна. В цій збірці найкраще представлена дискусія з Варендером, з доданням Thomas Nagel, *Hobbes's Concept of Obligation*, *Philosophical Review* (Томас Нейгел, *Гоббсова концепція обов'язку*, *Філософський огляд*, 68'1959), та Q. R. D. Skinner, *Hobbes's Leviathan*, *Historical Journal* (К. Р. Д. Скіннер, *Гоббсів Левіафан*, *Історичний журнал*, 7'1964).

Інші важливі праці про політичні погляди Гоббса – М. М. Goldsmith, *Hobbes's Science of Politics* (М. М. Голдсміт, *Наука політики Гоббса*, Нью-Йорк, 1966), F. S. McNeilly, *The Anatomy of Leviathan* (Ф. С. Макнейлі, *Анатомія Левіафана*, Лондон, 1968), David Gauthier, *The Logic of Leviathan* (Давид Готьє, *Логіка Левіафана*, Оксфорд, 1969), і D. D. Raphael, *Hobbes. Morals and Politics* (Д. Д. Рафаел, *Гоббс. Мораль і політика*, Лондон, 1977). Під впливом Готьє недавно написано першокласну працю Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition* (Джин Гемптон, *Гоббс і традиція суспільного договору*, Кембридж, 1986). Deborah Baumgold, *Hobbes's Political Thought* (Дебора Бомголд, *Політична думка Гоббса*, Кембридж, 1988), – старанне дослідження конкретних політичних поглядів Гоббса,

тоді як David Johnston, *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation* (Девід Джонстон, *Риторика Левіафана. Томас Гоббс і політика культурної трансформації*, Принстон, 1986), є винятково чутливим і сприйнятливим викладом Гоббсових ідей про переслідування в політичному процесі.

Корисні статті про політичні погляди Гоббса: R. Ashcraft, *Hobbes's Natural Man, Journal of Politics* (Р. Ешкрафт, *Природна людина Гоббса, Журнал політики*, 33'1971); M. Missner, *Skepticism and Hobbes's Political Thought, Journal of the History of Ideas* (М. Місснер, *Скептицизм і політична філософія Гоббса, Журнал історії ідей*, 44'1983); два взаємопов'язані есе К. Р. Д. Скіннера – *The Ideological Context of Hobbes's Political Thought, Historical Journal* (Ідеологічний контекст політичних поглядів Гоббса, *Історичний журнал*, 9'1966) і *Conquest and Consent: Thomas Hobbes and the Engagement Controversy, The Interregnum*. G. E. Aylmer, ed. (Підкорення і згода: Томас Гоббс і дискусія зобов'язання, *The Interregnum*, за ред. Г. Е. Ейлмера, Лондон, 1972); С. Д. Тарлтон, *The Creation and Maintenance of Government: A Neglected Dimension of Hobbes's Leviathan, Political Studies* (С. Д. Тарлтон, *Творення і підтримка парламенту: зневажений вимір Гоббсового Левіафана, Політичні студії*, 26'1978).

РЕЛІГІЙНІ ПОГЛЯДИ ГОББСА

Це основний простір для нових цікавих досліджень. Найкорисніші есе: E. J. Eisenach, *Hobbes on Church, State, and religion, History of Political Thought* (І. Дж. Айзенах, *Гоббс у церкві, державі, релігії, Історія політичної думки*, 3'1982); R. J. Halliday, T. Kenyon, A. Reeve, *Hobbes's Belief in God, Political Studies* (Р. Дж. Холідей, Т. Кеньйон, А. Рів, *Віра Гоббса в Бога, Політичні студії*, 31'1983); J. G. A. Pocock, *Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes, Politics, Language and Time* (Дж. Г. А. Покок, *Час, історія та есхатологія в поглядах Томаса Гоббса, Політика, мова і час*, Лондон, 1972); два есе Алана Райана (Alan Ryan) – *Hobbes, Toleration, and the Inner Life, Nature of Political Theory*, D. Miller, ed. (Гоббс, терпимість і внутрішнє життя, *Природа політичної теорії*, за ред. Д. Міллера, Оксфорд, 1983) і *A more tolerant Hobbes?, Justifying Toleration*, Susan Mendus, ed. (Толерантніший Гоббс?,

Виправдовуючи терпимість, за ред. Сюзан Мендус, Кембридж, 1988). Див. також David Johnston, *Hobbes and Mortalism* (Девід Джонстон, *Гоббс і морталізм*), що вийде в *Історії політичної думки* (*The History of Political Thought*).

БІОГРАФІЧНІ НОТАТКИ ТА ПОСИЛАННЯ

Щиро вдячний д-ру Яну Харісу з Кембриджського коледжу Ісуса і Лестерського університету за його допомогу зі статтями, що стосуються старозаповітних персонажів (їх позначено зірочками), хоча я вважаю себе цілком відповідальним за будь-які помилки, які залишаться у цих примітках.

***Аарон.** Старший брат Мойсея і духовний вождь євреїв під час його правління. Він також з'являється в Біблії як Мойсеїв глашатай (Вихід, VII.1), і Гоббс описує його як висвяченого Мойсеєм чи підпорядкованого йому.

***Авакум.** Автор Книги Авакума, про якого нічого достеменно не відомо.

Август (63 до н. е. – 14 н. е.). Перший римський імператор, небіж у третій Юлія Цезаря. Прийшов до влади в результаті громадянської війни після вбивства Цезаря, який зробив його своїм спадкоємцем, у 44 р. до н. е. В 42 р. до н. е. він і його союзник Антоній перемогли Брута і Касія при Філіпах, а в 31 р. він розбив флот Антонія і Клеопатри, цариці Єгипту, під Акцієм. З 29 р. Август зміцнює свою позицію *принцепса*, або імператора, тривалий час посідаючи найважливіші посади в республіці.

Августин, Святий. (354–430). Найвидатніший з представників латинської патристики. Перед тим як стати християнином в 387 р., був учителем риторики. Єпископ Гіппону з 395 р.; багато писав проти християнських ересей. Гоббс цитує його *Enarratio in Psalmum, XXXVII* (Ж. П. Мінь, *Patrologia Latina, XXXVI*, coll. 397).

***Авімелех.** Цар Герару в Палестині за часів Авраама; при дворі Авімелеха Авраам намагався видати Сарру (свою дружину) за свою сестру.

***Авнер.** Двоюрідний брат Саула, який зробив його «провідником воїнства». Спочатку не підтримував Давида як спадкоємця, але був переможений; він запропонував видати

Ізраїля Давиду, проте його було вбито до того.

***Авраам.** Праотець євреїв. Переселився з Уру до Ханаану бл. 1900 р. до н. е. Засновник монотеїстичної релігії євреїв; вважалося, що Бог нагородив його особливими одкровеннями у видіннях.

***Агур.** Відомий тільки як син Якея і автор частини Книги Приповістей [Соломонових] у Старому Заповіті.

***Агаї.** Цар Амаліка, був помилуваний Саулом всупереч Волі Божій. Потім Самуїл вбив його, заявляючи про Божий на те дозвіл, що було зроблено, коли Бог відмовився від Саула.

***Агар.** Служниця Сарри, дружини Авраама.

***Адам.** Перший чоловік, якого згодом вигнано з раю, – за те, що він скуштував плоду з дерева пізнання добра і зла.

Адріан, папа. Папа Адріан IV (1154–1179). Його батьком був Ніколас Брейкспір. Став єдиним папою-англієм. Він був абатом Сент-Альбана з 1137 по 1146 р. і кардиналом-єпископом Альбано з 1146 по 1154 р. Епізод, який Гоббс згадує на стор. 564, відбувся в 1155 р., коли імператор Фрідріх I під час свого першого візиту до Рима погодився (після попередньої відмови) виступати зброєношею папи, тримаючи його стремено.

Азарія. Гоббс називає цим ім'ям царя Уззійю, здібного та енергійного правителя юдеїв (бл. 791–740 р. до н. е.).

Александр. Александр [III] Великий, цар Македонії (356–323 до н. е.). Син царя Філіпа Македонського. Його вчителем був Арістотель. Посів трон в 336 р. до н. е. і, будучи полководцем об'єднаної грецької армії, розбив персів у 334 р. Потім він захопив Перську імперію і заснував власну грандіозну імперію, що простягалася від Греції до Пенджабу; але його несподівана смерть після бенкету у Вавилоні призвела до того, що ці території було поділено між його воєначальниками.

Амброзій, Святий (бл. 339–397). Народився в Трирі, син галльського префекта; в 369 р. став префектом-консуляром Нижньої Італії. Його успіх у проведенні релігійних диспутів у провінції сприяв обранню його єпископом Медіолана (Мілана). Будучи єпископом, відлучив від церкви імператора Феодосія за криваву розправу над повсталими фесалонікійцями.

Аміан Марцелін (бл. 330–390). Історик Риму, грек з Антіохії. Написав латиною історію Римської імперії, оглядова частина якої охоплює 353–378 роки. Гоббс (стор. 448) цитує уривок з історії (XXVII, 3.12–13), який детально викладає боротьбу Дамасія та

Урсіна на папських виборах в 366 р.

***Амос.** Автор однієї з книг Біблії, можливо, VIII ст. до н. е. Вона проголошує Боже правосуддя над юдеями і самаритянами, проповідувати яким Бог прикликав Амоса.

***Ананій.** Послідовник Ісуса в Дамаску, який допомагав Павлові в його наверненні і передав йому повноваження Христа.

Андромеда. В грецькій міфології – дочка короля Ефіопії, яку принесли в жертву морському страховиську, але її врятував герой Персей.

Аполлон. Грецький бог, який опікувався мистецтвами і сферою цивільного права.

Аристид (помер 486 до н. е.). Афіський політик, названий Справедливим. Він був архонтом у 489 р. до н. е., але через суперництво з іншим політиком, Фемістоклом, зазнав ostracismu і вигнання приблизно між 485 і 482 рр. Прикликаний назад після битви під Саламіном, став провідним діячем афіської політики.

Арістотель (384–324 до н. е.). Один з двох найславніших грецьких філософів, учень першого з них, Платона, і вчитель Александра Великого. Його філософія ґрунтувалася на широкій критиці Платона і згодом зазнала осуду в античному світі; але коли багато його праць заново відкрито в Західній Європі XI–XII ст., вони стали основою для найскладнішої науки Середньовіччя – схоластики. Гоббс, який в Оксфорді навчався здебільшого на працях Арістотеля, вдаввся до його гострої критики, як і багато хто з його покоління.

***Ахав.** Сьомий цар Ізраїлю (874–853 до н. е.) і чоловік Єзавелі. Єзавель заохочувала несправжніх пророків і переслідувала істинну релігію.

***Ахазія.** Цар юдеїв (796–767 до н. е.), що отримав перемогу над Едомом, слухаючись Господа, але зазнав поразки, коли вклонився ідолам.

***Ахан.** Ізраїльтянин, який порушив священну заборону на мародерство під час нападу Ісуса Навина на Єрихон (бл. 1240 до н. е.). Він і його сім'я були забиті камінням до смерті після того, як крадіжку було викрито за допомогою жеребу.

***Ахійя.** Пророк із Шіло, який протестував проти Соломонової демонології і точно передбачив долю Єровоама.

***Ашавія.** Один з гебронітів на службі Давида.

Беда, Вельмишановний (бл. 673–735). Народився поблизу Монквермаута в графстві Дархем і все своє життя прожив у

стародавньому королівстві Нортумбрія, став монахом у подвійному монастирі Ярроу–Монквермаут. Був основним письменником англосаксонської Англії, написав багато коментарів до Біблії та інших праць, серед них відому *Церковну історію англійського народу*. Гоббс посилається (стор. 559) на його нотатки про привидів у *Історії* (том 12).

Беза, Теодор (1519–1605). Народився в Бургундії, здобув гуманістичну освіту, але 1549 р. перейшов у кальвінізм. У 1559 р. став професором теології в Женеві й головним соратником Кальвіна. Переклав Новий Заповіт латиною з примітками, які Гоббс цитує (стор. 509, 510) *Annotationes Maiores in Novum Dn. Nostri Iesu Christi Testamentum* (1594) р. 199 [Mark 9.1] і (стор. 522) *Ibid.* р. 458 [acts 2.24].

Бекет, Томас (1118–1170). В 1155 р. став канцлером короля Генріха II, а в 1166 р. архієпископом Кентерберійським. Суворий критик королівського ставлення до церкви, у 1165 р. був присилуваний до п'ятирічного вигнання зі своєї єпархії. Повернувшись 1170 р., у грудні того самого року був убитий чотирма рицарями в Кентерберійському соборі, – можливо, за наказом Генріха II. Король здійснив публічну спитимію за його вбивство, і Бекета канонізували у 1172 р.

Беллармін, Роберт (1542–1621). Народився під Сієною, вступив до єзуїтського ордену в 1560 р. і здійснив блискучу університетську кар'єру, яка досягла найвищої точки у відновленні Римського колегіуму в 1592 р. Став кардиналом у 1599 р. та архієпископом Капуї – у 1602. Присвятив себе зміцненню захисту католицької церкви від протестантів (*Disputationes de Controversiis Christianae Fidei Adversus Huius Temporis Haereticos*; 1581–1592), а також був провідним пропагандистом проти Якова I Англійського, коли король запровадив присягу на вірність, спрямовану проти католицького панування. Був головною мішенню Гоббса в III частині *Левіафана* (стор. 460 і далі), де Гоббс нападає на третю частину *Disputationes, Tertia Controversia Generalis de Summo Pontifice* (*Disputationes* [Ingolstadt, 1590], I coll. 582 ff.). Крім того, на нього є такі посилання: (стор. 558) *Tertia Controversia* (*ibid.*, .I. coll. 569) і (стор. 516) *Sexta Controversia* (*ibid.*, coll. 1779–1785).

Бернар, Святий (1090–1153). Народився в Бургундії, вступив до ордену цистерціанців у 1113 р. і став абатом Клерво у Шампані в 1115 р. Був дуже впливовим письменником і вчителем,

реформував свій цистерціанський монастир; канонізований у 1174 р. Гоббс посилається (стор. 559) на погляди Бернара про духів, які можна знайти в його *Sermones de Diversis* XLII та в його *Sermones in Cantica* LXVI (Ж. П. Мінь, *Patrologia Latina*, CLXXXIII, coll. 663–664 і 1100).

Брут, Марк Юній (прибл. 86–42 до н. е.). Римський політик, який починав як супротивник Цезаря, потім перейшов на його бік і підтримував його, а далі став одним із Цезаревих убивць. Згодом був розбитий Августом під Філіпами, де вчинив самогубство.

***Ваал**. Загальний термін для головного бога, який шанувався кожною доізраїльською громадою в Ханаані, постійна загроза для юдейської релігії.

***Валаам**. Пророк із Моава (Йорданія) в XII або XI столітті до н. е., віщував майбутню велич Ізраїлю, але пізніше намагався повернути ізраїльтян до культу Ваала і був ними убитий.

Валент, Флавій. Римський імператор у 374–378. Був вибраний своїм братом Валентином I правити Східною імперією. Переможений і вбитий вестготами у битві при Адріанополі. Був палким прихильником аріан.

Варрон, Марк Теренцій (116–27 до н. е.). Супротивник Цезаря у громадянській війні, за Августа він перейшов до спокійного життя. Багато писав про римські старожитності, включаючи історію латинської мови в *De Lingua Latina*. Фрагменти його праці про релігію античності збереглися у пізніших авторів.

***Варнава**. Прізвисько Йосипа, провідника ранніх християнських місіонерів. Особливо тісно спілкувався з Павлом. Існує апокрифічна Євангелія від Варнави, яка датується приблизно II століттям.

Венера. Римська богиня родючості, яку пізніше ототожнили з грецькою Афродитою.

Вергілій (Публій Вергілій Марон) (70–19 до н. е.). Народився в Мантуї, став найславетнішим латинським поетом, написав *Еклоги*, *Георгіки* та *Енеїду*. Гоббс на стор. 390 цитує з *Енеїди*, VI, 578, 579.

Вільям I Завойовник (1027–1087). Незаконнонароджений син герцога Нормандського, заступив свого батька на герцогському троні у 1035 р. У 1051 р. його кузен Едуард Сповідник пообіцяв йому англійський трон, який Вільям і здобув у 1066 р., завоювавши Англію. Запровадив в Англії більш

впорядковану феодальну систему, ніж та, яка існувала раніше, коли усі маєтки отримувалися прямо від короля.

Вільям II, Руф (1066–1100). Другий син Вільгельма Завойовника, який залишився живим і успадкував Англію після смерті батька у 1087 р.; тимчасом його старший брат Роберт успадкував Нормандію. Нормандська знать в Англії підтримувала Роберта кандидатом на англійський престол, але Вільям гарантував їм різноманітні привілеї в обмін на їхню згоду щодо його вступу на престол. Після багатьох років конфлікту з церквою та його братом він був убитий стрілою під час полювання в Нью Форесті.

***Гавриїл.** Один з двох архангелів, згадуваних в Біблії (інший – Михаїл). В Старому Заповіті – ангел покарання і охоронець раю; в Новому Заповіті фігурує головним чином як посланець.

***Гедеон.** Син Йоаша. Був суддею, який врятував Ізраїль від мідіанітян (1169–1129 до н. е.); зробити це його примусив ангел Божий.

Генріх II, король Англії (1133–1189). Син графа Анжуйського. Посів трон Англії в 1154 р. завдяки своїй матері, дочці Генріха I, встановив ефективне правління після анархії, що настала після смерті його діда, і до своєї смерті правив імперією по обидва боки Ла-Маншу.

Генріх III, король Франції (1551–1589). Син Генріха II Французького. Заступив на троні свого брата Карла IX в 1575 р. За його правління тривала довга громадянська війна між католиками і протестантами, в якій католики, очолювані герцогом де Гізом, сформували Священну Лігу для досягнення своїх цілей. В 1588 р. де Гіза вбили; Генріх III підтримав лідера протестантів Генріха Наварського (згодом – Генріх IV; батько королеви Генрієти Марії Англійської). Разом вони здійснили похід на Париж, де Генріх III був убитий католиком у 1589 р.

Генріх VIII, король Англії (1491–1547). Син Генріха VII; заступив його на троні в 1509 р. Після блискучого початку правління молодого короля з 1527 р. розпочалася його боротьба з папством внаслідок спроби розлучення з першою дружиною, Катериною Арагонською, та одруження з Анною Болейн. В 1534 р. остаточно порвав з Римом, і парламент прийняв статут, за яким він став главою англійської церкви; здійснив низку заходів, включно з розпуском монастирів. Після того як Анна Болейн була

страчена за зраду, Генріх продовжував намагання стати батьком здорового спадкоємця. Він одружувався 6 разів, але мав тільки двох дочок (Марію і Єлизавету) та одного хворобливого сина (згодом – Едуард VI).

Геркулес. Герой грецької міфології, відомий своєю величезною силою, – зокрема, з розповідей про його 12 подвигів, завдяки яким він переміг багатьох страхітливих ворогів.

Гесіод. Давньогрецький поет, який жив, вірогідно, в кін. VIII ст. до н. е. в Беотії. Автор *Трудів і днів* (довгої поеми про сільські будні) і *Теогонії* – поеми, яка систематизувала легенди про богів.

Гіпербол. Афінівський політик, який втратив популярність внаслідок своєї спроби піддати остракізму двох провідних полководців Пелопоннеської війни. Натомість він сам зазнав остракізму, і Арістотель (*Політика*, 1284а) зазначає, що це був такий принизливий випадок застосування цього покарання, якого ніколи більше не спостерігалось.

Годолфін, Френсіс і Сідней. Сини власника Годолфіна в Корнуолі. Сідней (1610–1643) був членом роялістського парламенту в 1628 і 1640 рр., поетом. Вийшов з парламенту в 1642, щоб приєднатися до армії короля в Корнуолі, і був убитий у Девоні в лютому 1643 р. Залишив Гоббсу, який до війни був його другом, 200 фунтів спадку; на його честь Гоббс присвятив *Левіафана* його братові Френсісу (1605–1667), який був королівським губернатором Скільських островів упродовж війни, поки не здався у 1646 р. По тому Френсіс тихо жив в Англії; після Реставрації став рицарем ордену Підв'язки.

Гомер. Великий грецький поет, що жив, вірогідно, між 810 і 730 р. до н. е. на заході Малої Азії. В пізній античності вважали, що він був сліпим. Йому приписують *Iliadu* та *Odisseю*; обидві поеми були перекладені Гоббсом англійською мовою в останні роки його життя.

Григорій I, II і IX, папи. Григорій I Великий (бл. 540–604), народився в Римі і став претором перед відставкою і вступом до монастиря. Обраний папою в 590 р., провів широку реорганізацію церкви (включно з висланням Августина в місію для навернення Англії). Написав велику кількість теологічних праць; Гоббс посилається (стор. 559) на його думки про духів, зібрані в *Dialogorum Libri, IV, iv. 55* (Ж. П. Мінъ, *Patrologia Latina, LXXVII, coll. 421*). **Григорій II** (669–731) був ще одним римлянином, обраним папою в 715 р., який поширив вплив

папства в Італії за рахунок римських імператорів, резиденції яких на той час знаходилися переважно на сході. І Григорій I, і Григорій II у своїх публічних заявах рішуче обстоювали думку, що світська влада повинна підкорятись владі духовній, як твердило папство. **Григорій IX** (1148–1241), папа з 1227, також стверджував вищість папської влади над імператором Фрідріхом II; видав низку декретів, на які Гоббс посилається на стор. 503 в уривку про Інокентія III [*Decretales D. Gregorii Papae IX, v.7.13, e. g. in Corpus Iuris Canonici* (Paris, 1618), p. 686].

Грахх, Кай і Тиберій. Тиберій (168–134 до н. е.) був римським політиком, народним трибуном у 133 р., вірив, що соціальні проблеми Риму можуть бути розв'язані шляхом земельної реформи та подрібнення маєтків. Провів відповідний закон, але цей захід було саботовано аристократією. Був убитий знаттю. Його молодший брат Кай був обраний трибуном в 123 і 122 рр., намагався розвивати програму Тиберія, але також зазнав опору і вчинив самогубство в 121 р. після заколоту та кривавої розправи над його прихильниками.

***Давид.** Цар Ізраїлю в 1010–970 рр. до н. е. Хлопчиком убив филистимлянського велетня Голіафа, згодом скинув Саула, тодішнього царя Ізраїлю, але не викликав Божого гніву. Вважається, що він був автором псалмів і предком Ісуса. Він підстроїв смерть хіттеянина Урії, одного зі свєїх воєначальників, після того як вчинив перелюб з його дружиною.

Дамасій. Папа з 366 до 384 р., який брав участь у виборах і згадується в Амміана Марцеліна.

***Даниїл.** Четвертий з великих пророків (605–535 до н. е.). Його життєвий шлях описано в Книзі [пророка] Даниїла. Ув'язнений Навуходоносором у Вавилоні, зажив слави як тлумач сновидінь. Пророкував майбутній триумф Ізраїлю.

Джон, король Англії (1167–1216). Син Генріха II, заступив на троні свого брата Річарда у 1199 р. З 1205 р. провадив тривалу боротьбу з церквою за право короля призначати єпископів, і 1208 р. Інокентій III наклав на всю країну інтердикт. Джон підкорився папі і погодився вважати Англію папським володінням у 1213 р. Внутрішня опозиція його політиці з боку його баронів змусила його засвідчити Велику Хартію у 1215 р.

Діоклетіан, Гай Аврелій Валерій (245–313). Професійний солдат, був проголошений імператором своїми військами у 284 р. Реформував уряд імперії, включаючи невдалу спробу заморозити

всі ціни у 301 р. Здійснював також суворе переслідування християн в 303 р. Відмовився від трону в 305 р., після чого до кінця життя жив у своєму величезному палаці в Спліті (Югославія).

Доміціан, Тит Флавій (51–96). Молодший син імператора Веспасіана, заступив свого старшого брата Тита у 81 р. Бунт солдатів Верхньої Германії у 88–89 рр. змусив його до репресій стосовно будь-якої опозиції своєму правлінню; вигнав свого двоюрідного брата через підозру в належності до християн. Але незабаром був убитий у своєму ліжку одним з братових вільновідпущеників.

***Евіатар.** Син священика Ахімелеха, який разом з ним був священиком у Нобі біля Єрусалиму при бл. в 1000 р. до н. е. Згодом – один з радників та священиків (можливо, первосвящеників) Давида. Наприкінці Давидового правління (бл. 970 р. до н. е.) він брав участь у змові проти Соломона і був вигнаний з посади.

Егерія. Німфа струмка неподалік від Рима, була покровителькою царя Нуми і надихала його на організацію римської релігії.

***Ездра або Езра.** Посланий до Єрусалиму царем Персії в 458 р. до н. е. посилити військовий нагляд за дотриманням єврейських законів та здійснити призначення громадських посад. Його місія є темою старозаповітної Книги Ездри.

***Елеазар.** 3-й син Аарона, священик, так само як його батько і брати. Допомагав Мойсею з переписом і оподаткуванням земель.

Еол. Повелитель вітрів у грецькій і римській міфології; його оселею була Ліпара на Ліпарських островах.

***Естер.** Дружина Ксеркса (Ахашвероша), царя Персії (485–465 до н. е.), ризикувала своїм життям, щоб урятувати євреїв в Перській імперії, і запропонувала їм знищити їхніх ворогів. Її історію розказано у Книзі Естер.

***Єва.** Перша жінка, дружина Адама, призвела до гріхопадіння, зірвавши заборонений плід.

***Єгу.** (1) Пророк, син Ананії, критик Йосафата. (2) Син Йосафата, десятий цар Ізраїлю (бл. 842–815 до н. е.). Єлисей вказав пророцтвом про вступ Єгу на престол і уповноважив його знищити коліно віровідступників Ахава та Єзавелі.

***Єгошуя (Ісус Навин).** Вибраний Мойсеєм за помічника,

відзначився як солдат. Був офіційно посвячений на наступника Мойсея у військовому проводі євреїв, ділячи з Елеазаром духовну владу, хоча Гоббс наполягає (стор. 406), що Елеазар був сувереном. Гоббс вважає (стор. 340), що Єгошуя не писав книги під своїм ім'ям, але погоджується, що він був історичною особою.

***Єзекііль.** Пророк і вірогідний автор старозаповітної Книги Єзекіїля; був одним з провідників євреїв. Вивезений до Вавилону разом з іншими єврейськими бранцями за часів нашестя Навуходоносора II (597 р. до н. е.).

***Єзекія.** Один з видатних царів Юдеї, що правив в кін. VIII ст. до н. е. Реформував і очистив релігію юдеїв і очолив успішне повстання проти асирійців.

Єлизавета, королева Англії (1533–1603). Дочка Генріха VIII і Анни Болейн. Заступила на троні свою сестру Марію у 1558 р. При вступі на престол повернулася до протестантизму після католицької реакції Марії на реформи, проведені їхнім батьком; саме врегулювання нею церковних справ вважалося в XVIII ст. заснуванням єпископальної англіканської церкви. У 1570 р. папа Пій V відлучив її від церкви і звільнив її підданих від вірності їй; вона опинилася у стані тривалої боротьби і з католиками вдома, і з Іспанською імперією за кордоном (кульмінацією цієї боротьби стала відома битва з Армадою у 1588 р). В останні роки стала також об'єктом ворожості з боку англійських пуритан, які хотіли запровадити кальвіністичну форму церковного управління.

***Єлисей.** Пророк Ізраїлю IX століття, до якого зверталися за порадою і царі і прості люди (див. *Нааман*).

***Єнох.** Син Яреда, батько Мафусаїла і прадід Ноя. був членом коліна від Сета (третього сина Адама), через якого було збережено знання про Бога. Як і Ілля, був узятий на небо безсмертним.

***Єремія.** Старозаповітний пророк бл. 630–590 до н. е. Жив за часів правління вавилонського царя Навуходоносора, в добу великих бідувань єврейського народу. Його ім'я стало символом страждання.

***Єровоам.** Єфраїміт, який повстав проти Рехав'ама, сина Соломона, і став першим царем Ізраїлю після розділення Ізраїлю та Юдеї (930 р. до н. е.). Можливо, був ідоловіром, але завоював народну підтримку, полегшуючи репресивні заходи Соломона та Рехав'ама.

Еронім, Святий (бл. 342–420). Вивчав філософію і риторику в Римі, став монахом у 374 р. і впливовою постаттю в ранній церкві (був секретарем папи Дамасія). Відомий головним чином завдяки своєму латинському перекладові Біблії, т. зв. *Вульгати* (що його Гоббс, здається, використав у своїх біблійних цитатах в *Левіафані*, переклавши їх самотужки англійською мовою). Гоббс на стор. 338 і 342 посилається на Еронімові погляди щодо канону Святого Письма, які можна знайти в його латинській передмові до Книги Езри (Ж. П. Мінь, *Patrologia Latina*, XXXIII, coll. 1403) або в його Епістолах 53 (*ibid.*, XXII, coll. 545–546).

***Єфраїм**. Другий син Йосипа (бл. 1700 до н. е.), якого благословив хворий Яків своєю правницею, що означало майбутнє процвітання Єфраїмових нащадків.

***Закхей**. Головний збирач податків у Єрихоні, учень Ісуса. Закхей заслужив Христове прощення гріхів, віддавши половину свого добра біднякам і сплативши компенсацію всім тим, кого він переслідував.

Захарій (Захарія), папа в 741–752. За походженням грек з Калабрії; визнав Піпіна Короткого за повноправного короля франків у 751 р. (див. *Хільдерік*).

***Захарія**. Пророк, згаданий поряд з Огієм у книзі Ездри. Книга Захарії, можливо, написана ним самим, належить до 520–500 рр. до н. е.

Зенон з Кітіона (355–263 до н. е.). Засновник філософії стоїків, який відкрив власну школу в стої (критій галереї. – *Ред. укр. перекладу*.) на афінській агорі після того, як навчався у різних вчителів, включаючи кініків, софістів і платоніків.

***Іван, апостол**. Традиційно вважається автором Євангелії і послань під своїм ім'ям. Брат Варнави, був тісно пов'язаний з Петром.

***Іван Христитель**. Син священника Захарії та Єлисавети. Отримав пророчий поклик готувати людей до Пришестя Ісуса, зокрема встановив обряд хрещення. Потрапивши у немилість до Ірода Антипатра, був ув'язнений і покараний. В Новому Заповіті зображується як предтеча Христа.

***Іванна**. Одна з кількох жінок, вилікуваних Ісусом, яка підтримувала Його під час мандрів. Її чоловік Худза був службовцем Ірода Антипатра.

***Ілля**. Пророк Ізраїлю IX століття, противник поклонників Ваала, зокрема Єзавелі, дружини Ахава. Був узятий просто на

небеса.

Інокентій III, папа (1160–1216). Народився в Аньєні; обраний папою у 1198 р. Намагався посилити панування папства над більшістю правителів Західної Європи, включаючи імператора (змістив Оттона IV) та короля Англії (відлучив короля Джона за те, що той відмовився визнати його ставленика архієпископом Кентерберійським). Головував на IV Латеранському соборі у 1215, рішення якого щодо ересі Гоббс цитує на стор. 503 з Декреталій Григорія IX (див. *Григорій IX*).

***Ісак**. Син Авраама і Сарри, праотець ізраїльтян. Батько Ісава та Якова.

***Ісая**. Пророк, згідно з єврейською традицією, царської крові. Жив за царів Узії, Йотама, Ахаза і Єзекії (друга половина VIII ст. до н. е.). Часто дуже критикував царів, і в Книзі Ісаї сказано, що Єзекія зазнав невдачі після того як покарав його.

***Ісус Христос**. За християнською доктриною – син Божий, посланий спокутувати гріхопадіння Адама, обіцяючи спасіння всім, хто вірить у нього. Його життя і вчення записані в Новому Заповіті; немає необхідності викладати їх тут. У Гоббса Христос відрізняється від інших “представників” Бога, таких як Мойсей тим, що “Божественність ... перебувала в Ньому тілесно” (стор. 375).

***Ітро**. Тесть Мойсея, який порадив йому звернутися до уряду за справедливістю.

***Іфтах**. Один з ізраїльських суддів прибіл. 1100 р. до н. е., який піднявся від самих низів до командування ізраїльтянами під час вторгнення аммонітян. Переміг вірою, обіцяючи принести в жертву Богові першу людину, яку він побачить після вирішальної битви. Нею виявилася його дочка.

***Йоаш**. Цар Юдеї (бл. 837–800 до н. е.) Був порятований своєю тіткою Єгосав'ат, дружиною первосвященика Єгояди, коли Аталія, мати царя, знищила все царське потомство в намаганні зберегти владу. Після шести років правління Аталії Єгояда посадив на трон Йоаша і присудив Аталії смерть.

***Йов**. Його історія розказана в Книзі Йова і згадується також у Єзекіїля, 14.14, 20, та в Якова, 5.11. Після Божого дозволу Сатана позбавив його багатства, здоров'я, дітей і дружини, залишивши йому тільки підтримку трьох друзів, на яких красномовно скаржився Йов. Віддавши себе на милість Богу, він дізнався, як Божа сила праведно судить все, – заклична метафора для Гоббса,

який взяв заголовок для книги з уривку про Йова 41.1–34.

***Йоїл**. Пророк і автор книги Старого Заповіту десь між 800 і 200 рр. до н. е.

***Йона**. Пророк за часів правління Єровоама II (VIII ст. до н. е.). Його книга Біблії дуже наративна, включаючи відому історію про те, як він був проковтнутий рибою. Його головна думка: що Божа милість простягається не тільки на євреїв, а й на все людство.

***Йонатан**. (1) Син Гершома й онук Мойсея, став священником і прабатьком довгого покоління пророків. (2) Найстарший син Саула, але вірний друг Давида, наступника свого батька.

***Йосафат**. Четвертий цар Юдеї (бл. 873–849 до н. е.), закінчив спадкову ворожнечу з Ізраїлем і дозволив віровідступникові Ахаву, цареві Ізраїлю, подолати сирійців, за що йому дорікав пророк Єгу.

***Йосип**. (1) Одинадцятий і улюблений син Якова, проданий у рабство до Єгипту через заздрість його братів. Там він процвітав, ставши радником фараона (бл. 1750 р. до н. е.). Від нього пішли племена Єфрема та Манасії. (2) Чоловік Марії, матері Ісуса. Згідно з Євангелією від Матвія, Йосипові уві сні з'явився ангел і оголосив, що Ісус був зачатий Святим Духом.

Йосиф Флавій (37–бл. 101). Єврейський історик та політик, якого римляни призначили намісником Галлії у 66 р. Незважаючи на те що прийняв сторону євреїв у повстаннях 67 р., залишався впливовою особою у Римі і став улюбленцем імператора Веспасіана. Написав грецькою мовою багато важливих праць з єврейської історії та релігії; Гоббс посилається (стор.338) на його погляди щодо канону Старого Заповіту, які можна знайти в його *Contra Apionem*, I.39–41.

***Йосія**. Цар Юдеї (бл. 640–609 до н. е.). Його правління відоме головним чином завдяки релігійній реформі, ядром якої було віднайдження Книги Законів Хілквійєю. Вбитий під час битви фараоном Нехо II, після того як відмовився прийняти резонні запевнення фараона, що той хотів тільки пройти через Палестину, аби допомогти ассирійцям проти вавилонян.

Кадм, син Агенора, царя Фінікії. За грецькими легендами, був засновником і першим царем Фів; йому приписують винайдення грецького алфавіту (який насправді базується на фінікійській абетці).

***Кайяфа**. Прізвисько Йосипа, первосвященника часів суду над

Христом.

Калігула (12–41). Небіж імператора Тиберія у третій, змінив свого батька як спадкоємця імператора після його смерті в 19 р. Належним чином заступив Тиберія після його смерті в 37 р., але, очевидно, збожеволів через вісім місяців перебування на троні. Після чотирьох років ексцентричних та божевільних витівок був убитий своїми охоронцями.

Каракалла (188–217). Син імператора Септимія Севера; зі своїм братом заступив батька на троні як співправитель у 211 р. Згодом убив брата та багатьох інших політиків, але й сам через шість років убитий керівником преторіанської гвардії. Надав усім вільним жителям імперії звання і права римських громадян.

Карл Великий (742–814). Старший син короля франків Піпіна Короткого, змінив свого батька у 768 р., після чого провів 30 років напруженої кампанії, в якій розширив кордони франкської держави від Ебро до Ельби; на різдво 800 р. був коронований на римського імператора папою Левом III у Соборі Святого Петра.

Карнеад (214–129 до н. е.). Відомий грецький філософ, хоча його праці здебільшого втрачені. Був видатним скептиком свого покоління і трансформував філософську школу, засновану Платоном (Академію), в осередок скептицизму. В 155 р. з дипломатичною місією відвідав Рим, де прочитав курс лекцій, в якому доводив, що жодну з теорій справедливості не можна обґрунтувати; на знак протесту римський політик Катон вигнав його з міста.

Катиліна, Луцій Сергій (бл.109–62 до н. е.). Римський політик. Підняв повстання в 63 р., після того як програв Цицерону на консульських виборах. Цицерон керував придушенням повстання (написав свої відомі промови Катилінарії). Катиліна зазнав поразки і був убитий у битві під Пістойями.

Катон, Марк Порцій Старший (232–147 до н. е.). Римський політик і полководець, який вів політичну і військову боротьбу проти Карфагену. В 155 р. протестував проти лекцій Карнеада й усунув його з Риму.

Киприян, Святий (Тацій Цецилій Кипріян, бл. 200–258). Народився в Північній Африці, вивчав риторику. Потім став християнином і провідним латинським церковним письменником. Зазнав мук за імператора Валеріана. Гоббс посилається

(стор. 475) на його ідеї про першість Риму, висловлені переважно в його листах до Корнелія (Ж. П. Мінь. *Patrologia Latina*, III, coll. 818,819).

Климент I. Тепер вважається другим чи третім наступником Петра як єпископа Риму. Довго вважалося, що він склав ряд апостолічних настанов та канонів, але нині гадають, що це підробка; один лист, датований бл. 95 р., є єдиним справжнім витвором його пера. Установи і канони, на які Гоббс посилається (стор. 446 і 447), можна знайти у Ж. П. Міня, *Patrologia Graeca*, I, coll. 557–1156 і II coll. 1605–1612.

Клуверій (Клув'є), Філіп (1580–1623). Народився в Данцигу, навчався в Лейпцизькому університеті, в якому згодом став професором. Він провів також деякий час в Оксфорді в 20-х роках XVII ст. Був відомим географом; Гоббс посилається (стор. 131) на його *Germaniae Antiquae Libri Tres* (Leiden, 1616).

Коук, сер Едуард (1552–1634). Англійський юрист, який піднявся по службі до найвищих юридичних установ за часів Єлизавети та Якова I і став головним суддею Верховного Суду в 1613 р. Посварився з королем і був усунутий зі своєї посади у 1617 р.; залишався в опозиції до короля (зокрема в парламентах 1620–х років) до своєї смерті. Його основними працями були *Donovidi (Reports)*, опубліковані в 1600–1615 рр., та *Інститути (Institutes)* – чотири праці, опубліковані між 1628 і 1644 рр., перша з яких була коментарем до пізньосередньовічної книги про володіння сера Томаса Літлтона. Гоббс посилається на його працю, називаючи її в двох місцях і одного разу без назви, а саме: *The First Part of the Institutes of the Lawes of England* (друге видання, London, 1629) стор. 16г (1/1/8) (на стор. 168); *ibid.*, стор. 97v (II.6.138) (на стор. 259); та *ibid.*, стор. 373г (III.12.709) (на стор. 266).

Константин, Флавій (274–337). Незаконний син імператора Константина I; після смерті батька був проголошений імператором своїми військами в Йорку. Складна боротьба проти інших претендентів закінчилася 312 р. перемогою Константина в битві при Мільвієвому мості, за 9 миль на північ від Риму. Почасти під впливом видіння напередодні битви він навернувся до християнства і в 313 р. дарував терпимість християнам імперії; в 324 р. християнство стало державною релігією. У 325 р. Константин головував на Нікейському соборі, на якому було здійснено спробу припинити ворожнечу між аріанами (які

заперечували єдиність Христа з Богом) та їхніми опонентами, яких підтримував Константин. В середні віки вважалося, що Константин був охрещений папою Сильвестром у 326 р. і передав владу над Римом папі, але це піддавалося сумніву вже Ренесансом, а нині остаточно підтверджена помилковість цього твердження.

***Корей.** Разом з Датаном і Авіроном Корей повстав проти Мойсея та Аарона на підставі, що вони поставили себе над іншими ізраїльтянами і присвоїли собі духовну владу. Були знищені вогнем, що вирвався з розверзнутої землі.

***Крисп.** Криспи, Гай і Степан, були громадянами Коринту і разом з євреями охрещені Павлом.

***Лабан.** Дядько Якова та Ісава, згодом тесть Якова. Намагався одурити Якова, але був переможений величезною хитрістю Якова і Божою підтримкою.

Лев III, папа (бл.750–816). Обраний папою в 795 р., добивався підтримки Карла Великого, щоб встановити цивільну владу в Італії. У 800 р. коронував Карла Великого на імператора, натомість отримав формальні гарантії цивільного панування над Римом та Романьєю під імператорським сюзеренітетом.

***Левій.** Третій син Якова, був проклятий за свою зраду; був також прабатьком коліна Левія, відомого через свої священницькі функції.

***Лемуїл.** Цар Масси в Північній Аравії. Порада його матері про добре правління і самодисципліну записана в Книзі Приповістей [Соломонових].

Лівій, Тит (59 до н. е.–17 н. е.). Народився в Падуї, провів більшу частину свого життя в Римі. Написав історію Риму з 749 до 9 р. до н. е. в 142 книгах, з яких вціліли 35, що здебільшого охоплюють період царів та ранньої республіки. Історія Тита Лівія була популярна в Середньовіччі та в епоху Ренесансу; *Discourci* Макіавеллі є коментарем до перших десяти книг. Гоббс згадує її у двох місцях: на стор. 111, посилаючись на випадок у *XLI.13.2*, та на стор. 544 (обожествлення Ромула після повідомлення Юлія Прокула) у *1.16.5–8*.

***Лот.** Племінник Авраама, який егоїстично обрав собі плодючу Йорданську долину. Це призвело його до знайомства з розпусним чоловіком із Содому, від якого він був порятований спочатку Авраамом, а потім двома ангелами.

***Лука.** Грецькомовний аристократ. Був фізиком, послідов-

ником Павла. Стверджував повну точність свого запису життя і вчень Христа. Згідно з традицією, пережив мученицьку смерть Павла і помер у віці 84 років.

Магомет (570–632). Народився в Мецці, був призначений реформувати релігію юдаїзму та християнства. Став пророком нової віри. З 622 р. і надалі встановив військову і духовну владу на великій арабській території. Його пророцтва містяться в Корані, священній книзі мусульман.

***Малахія**. Вірогідний автор Книги Малахії в Старому Заповіті (хоча деякі джерела вважають, що це не власне ім'я, а загальна назва посланців у євреїв). Книга була складена, можливо, в V ст. до н. е.

***Манасія**. Найстарший син Йосипа, брат Єфрема. Втратив право першородства, коли Йосип благословив Єфрема своєю правицею, а Манасію лівою рукою. Його нащадки, плем'я Манасіїне, відновили його доблесть.

***Маріам**. Дочка Амрама та Йохеведи, сестра Аарона та Мойсея. Згідно з традицією, спостерігала за немовлям Мойсеєм в очеретяних заростях. Разом з Аароном повстала проти Мойсея через ревності; внаслідок Божого покарання захворіла на проказу, але Мойсей заступився за неї, і вона була прощена і очищена.

Марій, Кай (157–86 до н. е.). Римський полководець, був народним трибуном у 119 р. до н. е. і став лідером партії популярів. Реформував армію, намагався запровадити земельну реформу в державі, але цьому спротивився його великий суперник Сулла й розпочалася громадянська війна. Вона закінчилася у 87 р. державним переворотом Марія, що супроводжувався великою різнею в місті. Помер Марій наступного року.

***Марія**. Мати Ісуса Христа.

***Марія Магдалина**. Її ім'я походить від назви галілейського міста Магдала. Була поміж жінок, вилікуваних від злих бісів Ісусом; згодом засвідчила Його Воскресіння.

***Марко**. Автор другої Євангелії, далекий родич Варнави. Не був одним з перших учнів, деякий час подорожував з Варнавою і Павлом.

***Марта**. Сестра Марії, яка обмивала Ісуса незадовго до його смерті, і Лазаря, якого воскресив Ісус. У розповіді Луки Христос докоряє Марті за її нетерпимість до сестри і за надмірну стурбованість про вечерю, поставлену перед гостями.

***Матвій.** Один з 12 апостолів, був збирачем податків. Його Євангелія наголошує на етичному вченні Ісуса і загалом найбільше читається з-поміж чотирьох.

***Маттій.** Маттій був вибраний жеребкуванням – замість Юди – дванадцятим апостолом. Причиною жеребкування було почасти те, що Бог таємно вже обрав його. Про його подальшу долю нічого не відомо.

Медєя. В грецькій міфології – дочка Бєта, царя Колхиди. Втекла з героєм Ясоном після того, як він у батька її украв золоте руно. Щоб запобігти переслідуванню, зарізала молодшого брата і розкидала шматки по дорозі. Пізніше вона використала свою магічну силу, щоб переконати дочок Ясонового дядька, царя Пелєя з Іолку, що коли його вбити і кинути в киплячу воду його розчленоване тіло, він знову стане молодим (як зауважує Гоббс, стор. 310, це не спрацювало). Після того як Ясон залишив її, щоб одружитись на Главці, Медєя послала Главці отруєну сукню, в якій та згоріла до смерті. Потім вбила власних двох дітей від Ясона і втекла до Афін.

Меркурій. Римський бог зернової торгівлі і комерції взагалі. Зазвичай ототожнюється з грецьким богом Гермесом, посланцем богів.

***Михаїл.** Один з двох ангелів (пор. *Гавриїл*), згаданих у Біблії. Був шанований як патрон та захисник Ізраїлю.

***Михей.** Син Імли і пророк за часів Ахава. Про нього нічого не відомо, крім однієї розмови з Ахавом.

***Мойсей** (бл. 1350–1230 до н. е.). Великий законодавець. Через нього Бог вивів євреїв з Єгипту. Зробив євреїв народом і привів у землю, яку Бог обіцяв їхнім предкам. Врятований від фараонового едикту, що вимагав винищення єврейських дітей чоловічої статі, Мойсей зрештою досяг певного адміністративного становища в Єгипті. Вбив єгиптянина, який бив єврея, втік у пустелю й залишався там, поки Боже видіння у формі неопалимої купини не відкликало його назад. За допомогою різних чудес, якими впливав і на свій народ, переконав єгиптян дозволити євреям піти з Єгипту. Вивівши євреїв з Єгипту до Синаю, він отримав Десять Заповідей, стоячи на самоті на горі Сінай. Єврейська традиція визнає його автором перших п'яти книг Біблії (П'ятикнижжя), хоча Гоббс скептично ставиться до цього (стор. 339,340).

***Молох.** Бог, якому поклонялися аммоніти, пов'язувався з принесенням у жертву дітей спаленням їх у вогні. Мойсей видав

наказ про смерть кожного, хто поклонятиметься Молоху, а Йосія спалив храм Молоха в Юдеї.

***Мордехай.** Єврейський вигнанець, який був придворним Ахашвероша (Ксеркса), царя Персії (485–465 до н. е.).

***Нааман.** Сирійський воєначальник за часів пророка Єлисея. Був прокаженим, але вилікувався після розмови з Єлисеєм; після одужання він запитав у Єлисея, чи може він бути справжнім віруючим, якщо поклонявся ідолам. Єлисей дав йому на це дозвіл.

***Натан.** Пророк за часів Давида, який викривав царя за його поведження з Урією.

Наум. Пророк з Елкоша (Галилея), який пророкував захоплення Ніневії мідійцями (612 р. до н. е.) в старозаповітній Книзі Наума.

***Неемія.** Єврейський виночерпій перського царя Артаксеркса I (465–424 до н. е.). Взнавши про жалюгідне становище Єгипту, добився дозволу стати управителем. Перебудував його стіни за 52 дні. Хроніка його вчинків є основою старозаповітньої Книги Неемії.

Нептун. Римський бог води, згодом ототожнювався з грецьким Посейдоном, богом моря.

Нерон, імператор (37–68). Небіж Калігули, вчився у філософа Сенеки, всиновлений імператором Клавдієм, якого заступив на троні у 54 р. Став відомий серед сучасників своєю ексцентричною поведінкою під час імператорства, а згодом – переслідуванням християн. Вчинив самогубство після успішного бунту своєї армії.

***Німрод.** Легендарний воїн і мисливець. Його царство включало Вавилон і Ніневію.

Нострадамус, Мішель (1503–1566). Народився у Провансі, став відомим лікарем, астрологом і провидцем. Його передбачення містяться в *Центуріях*, поемі з темним змістом, римованій катренами.

Нума Помпілій. Другий цар Риму в легендарній історії раннього царства. Вважається, що його було обрано царем у 714 р. до н. е. Відомий головно завдяки встановленню публічної релігії Римської держави, на яке його надихнула німфа Егерія. За часів Ренесансу його система часто використовувалася як приклад “світської релігії”.

Оберон. Великий чарівник, принц ельфів у франкському і германському фольклорі. З’являється у Шекспіра в *Сні літньої*

ночі та у Бена Джонсона в *Обероні, принці ельфів*.

***Овдій.** Пророк, який з'являється в старозаповітній Книзі Овдія. Про нього прямо нічого не відомо, але Гоббс (на протипагу талмудичній традиції) ототожнює його з левитом з таким самим ім'ям, який передбачав відновлення храму за Йосії.

***Огій.** Огій і Захарія були двома першими пророками після повернення з вигнання в 537 р. до н. е. Їхні пророцтва починаються з часу їх полону; на думку Гоббса, вони написані протягом вигнання.

***Осія.** Автор однієї з книг Старого Заповіту.

***Павло, Святий.** Спочатку переслідувач християн, Савл з Тарса був чудом навернений видінням дорогою до Дамаска. Змінивши своє ім'я на *Павло*, він невтомно проповідував Євангелію у Східному Середземномор'ї та в Римі, де був пізніше страчений Нероном. Його листи є основою розвиненої християнської теології.

Пан. Грецький бог лісів і гаїв, покровитель пастухів і мисливців; відповідальний за викликання паніки у подорожніх.

Пелей. Див. *Медея*.

Персей. Див. *Андромеда*.

***Петро, Святий.** Один з апостолів, його ім'я стоїть першим у списку. Однією з його характеристик є те, що він зрікся Христа, але був прощений і оголошений Христом "наріжним каменем", на якому стоятиме церква (відповідно до значення його імені грецькою мовою). Його проповідницька діяльність і мучеництво, прийняте в Римі, стали основою традиції, згідно з якою він був першим єпископом Риму і першим папою.

***Пилип.** (1) Апостол, розташований п'ятим у списку Нового Заповіту, але згадується не дуже часто. (2) Один із сімох вибраних урядовців, або дияконів, у Єрусалимі. Після мучеництва Степана проповідував у Самарії.

Платон (бл. 427–бл. 347 до н. е.). Один з двох найславніших грецьких філософів (другим був його учень Арістотель). Учень Сократа; заснував філософську школу Академію в Афінах бл. 387 р. до н. е. Був також радником правителів Сиракуз на Сицилії. Його праці дійшли до нас у повнішому вигляді, ніж [праці] будь-кого з грецьких філософів; їх довго вивчали і про них багато писали. Його найвідоміша праця про політику – *Республіка*, на яку Гоббс посилається на стор. 332.

Помпей (Гней Помпей Великий, 106–48 до н. е.). Римський

полководець, який боровся на боці Сулли проти прихильників Марія. Консул 70 р., симпатизував партії популярів і сформував перший триумвірат з Цезарем і Крассом у 60 р. Посварився із Цезарем і приєднався до аристократичної партії, став консулом у 52 р. В 49 р. спалахнула громадянська війна між його військами і військами Цезаря, і Помпей був розбитий біля Фарсала у 48 р. Був убитий під час втечі до Єгипту.

Пріап. У грецькій міфології – син Діоніса і богині родючості, представлений у фалосі.

Прокул, Юлій. Легендарний сенатор раннього Риму, якому, як вважалося, з'явився дух Ромула. Ця історія згадується у Лівія.

Прометей. В грецькій міфології – син Титана, який викрав вогонь з неба для блага людства. Зевс покарав його, прикувавши до скелі на Кавказі, де орел терзає його печінку, яка щодня відновлюється.

Птолемей II Філадельф. Другий грецький правитель Єгипту після розпаду імперії Александра (правив у 283–246 до н. е.). Розширив відому Александрійську бібліотеку, засновану Птолемеєм I, і організував переклад Біблії з єврейської на грецьку, який робили 70 вчених.

Рехав'ам. Син Соломона, цар Юдеї в 930–913 рр. до н. е., процвітав, поки слухався Господа, але згодом дозволив ідолівство. Щоб покарати його, Бог послав Шушака, фараона Єгипту, щоб підкорити царство Рехав'ама і захопити Єрусалим.

Ромул. Легендарний засновник Риму у 753 р. до н. е. Він та його брат Рем були вирошені вовчицею (пізніше стала емблемою Риму); коли Ромул побудував перші стіни міста на Палатинському пагорбі, Рем поглумився з них, і Ромул убив його. Згодом вознісся на небеса і вшановувався як бог Квірін.

Садок. Був священиком при Давидовому дворі разом з Евіятаром. Брав участь у призначенні Соломона як Давидового наступника, тоді як Евіятар підтримував іншого кандидата. Соломон нагородив його Евіятаровою посадою.

***Самсон.** Один з євреїв (бл. 1070 до н. е.), якого Бог нагородив великою силою, щоб боротися за Ізраїль. Самсон був зраджений своєю дружиною Далілою і захоплений філістимлянами. Вчинив самогубство, зруйнувавши храм, в якому знаходився, і знищивши ватажків філістимлян.

***Самуїл.** Останній і найбільший із суддів та перший серед пророків; у Старому Заповіті вважається найважливішою особою

після Мойсея. Пізнавши Боже Одкровення ще з дитинства, він прийняв урядування Ізраїлем після національної катастрофи.

Сатурн. Римський бог посіву та жнив, що, як вважалося, правив у золотому віці перед писаною історією. Його свято в Римі – сатурналії – було головним святом зими.

Сатурнін, Луцій. Римський політик, був народним трибуном у 103 р. до н. е. і підтримував програму реформ Марія. Після повстання під час третього трибунату Сатурніна (у 99 р.) Марій змушений був підкоритися сенаторській постанові про арешт Сатурніна, в результаті чого той загинув у сутичці.

***Саул.** Перший цар Ізраїлю (бл. 1000 до н. е.). Його правління почалося добре перемогою над аммонітянами в Явеш-Гілеаді. Але потім він присвоїв собі владу священників і помилював Агага, царя аммонітян, супроти Божої Волі. Після цього Самуїл призначив Давида замінити Саула. Саул повстав проти Давида; тим часом Давид, коли Саул потрапив до його рук, відмовився вбити його. Після смерті Самуїла Саул намагався говорити з ним через ворожку в Ен-Дорі; Бог використав ворожку, щоб показати своє невдоволення Саулом. Незабаром після того Саул поліг у битві проти филистимлян.

***Седекія (Цідкійя).** Один з чотирьохсот придворних пророків Ахава і їх безперечний лідер.

Селден, Джон (1584–1654). Провідний англійський політик і теоретик політики, який брав участь у парламентах 1620–х років та у Довгому парламенті. Був у опозиції як до екстремального роялізму, так і до пресвітеріанства. Багато писав з історії англійської конституції та природного права. З усіх своїх сучасників був найближчий до Гоббса за інтелектуальним рівнем (хоча вони не зустрічалися після публікації *Левіафана*, презентативну копію якого Гоббс йому вислав). На стор. 131 Гоббс посилається на *Титули пошани* Селдена (1614) – дослідження відносин між знаттю і монархією у всіх європейських державах.

Сильвестр I, папа. Був папою з 314 по 335 р. Помилково вважалося, що він охрестив Константина і отримав від нього в подарунок імператорську владу над Римом. Був папою [314–335] за часів Нікейського собору (325).

Скандербег (Іскандер Бей, 1403–1468). Серб, який піднявся від генерала до султана Константинополя. Прийняв іслам і присягнув туркам у 1443 р. Створив незалежну Албанію, яка

протрималася до його смерті.

Сократ (469–399 до н. е.). Справив головний філософський вплив на Платона, який виклав приписувані йому погляди у своїх діалогах. Був вчителем філософії в Афінах. У 404 р. звинувачений в безбожництві та розбещенні молоді міста. Засуджений на смерть, випив отруту цикути (як приписувалося законом) навесні 399 р.

***Соломон**. Третій цар Ізраїлю (970–930 до н. е.) після Саула і Давида, який був його батьком. Наділений легендарною мудрістю, реорганізував своє царство і збудував храм у Єрусалимі, хоча Старий Заповіт засуджує його за те, що дозволив чужоземних богів у Ізраїлі. Гоббс зазначає, що Соломон чинив правосуддя (стор. 213), усунув священика Евїятара (стор. 408), виконував обряди посвячення (стор. 512) і мав зв'язок з Господом уві сні (стор. 371).

Солон (бл. 639 – бл. 559 до н. е.). Політичний лідер Афін у їх змаганні з Мегарою за о.Саламін, згодом (бл. 595) архонт Афін з необмеженою владою. Переробив афінську конституцію (надав більшої влади народним зборам).

***Софонія**. Він згаданий як пророк у першому варіанті старозаповітної книги, яка носить його ім'я. Значною мірою пов'язується з Божою карою поклонникам Ваала. Сучасні вчені, на протигагу Гоббсові, відносять його до правління Йосії.

***Степан, Святий**. Один із сімох вибраних учнями після Воскресіння задля допомоги вдовам церкви, щоб апостоли були вільні виконувати їхню місію проповідування Євангелії. Посварився з деякими євреями і був забитий до смерті.

Суарес, Франциско де (1548–1617). Народився в Гранаді (Іспанія), став єзуїтом і вивчав теологію в багатьох іспанських університетах та в Римі. Був принциповим аристотеліанським метафізиком, визнаним авторитетом у протестантів, так само як і у католиків (хоча багато писав проти протестантів у своїх численних полемічних роботах). У *Левіафані* (стор. 120) Гоббс висміює уривок, взятий з Суаресового *De Concursu, Motione et Auxilio Dei* (III.6), в його *Varia Opuscula Teologica* (Madrid, 1599), р. 20.

Сулла, Луцій Корнелій (138–78 до н. е.). Успішний римський полководець, який став головним заколотником і супротивником Марія. У 82 р. переміг партію популярів і став диктатором; тисячі людей були вбиті у проскрипціях, що їх він

провадив проти ворогів республіки. Несподівано зрікся своїх повноважень у 79 р. і до смерті жив усамітнено.

Сусанна. Одна з жінок, які прислугувували Ісусові та Його учням. Пор. *Іванна*.

Сципіон Африканський, Публій Корнелій (234 – бл. 183 до н. е.). Головний полководець у війні римлян проти карфагенців; переміг Ганнібала біля Зами в Африці у 202 р. В зрілому віці був провідним політиком, але відійшов від справ після скандалу з хабарництвом у 184 р.

Тарквіній (Луцій Тарквіній Гордий). Легендарний останній цар Риму, який, як вважається, прийшов до влади у 534 до н. е. Він завоював деякі сусідні міста, але у 510 р. до н. е. його син (теж на ім'я Тарквіній) згвалтував Лукрецію, дружину свого двоюрідного брата Коллатина, і всю сім'ю було вигнано з Риму внаслідок народного повстання, яке знищило також, власне, саму монархію.

Тома (Тома Аквінський, 1225–1274). Народився неподалік Неаполя, став домініканцем у 1243 р. і учнем філософа Альберта Великого. З 1248 р. почав публікувати коментарі до Арістотеля. В 1252–1258 рр. викладав у Парижі, згодом – у багатьох італійських університетах. Був найвпливовішим філософом-схоластом, почасти завдяки своїй праці *Summa Theologiae*.

***Узза.** Левит, який підпер Арку Згоди, щоб зупинити її падіння. Це був акт жертвопринесення, оскільки її заборонено було торкатися, і він був вражений Господом на смерть.

***Урія.** Див. *Давид*.

Урсиній. Переможений кандидат на папських виборах 336 р., коли переміг Дамасій.

Феодосій I (бл. 346–395). Римський полководець, який став імператором у 379 р. Переміг готів і умиротворив імперію. Став християнином-тринітарієм у 380 р. У 390 р., після різни у Фессалоніках, влаштованої через вбивство його губернатора, був відлучений Амброзієм і засуджений до восьмимісячної епитимії. Пізніше прощений Амброзієм і, як розповідають, помер на його руках.

Філон (бл. 15 до н. е.–?). Єврейський письменник, народився в Александрії, багато писав гречиною про єврейську філософію та юдаїзм. В 40 р. був учасником посольства до Калігули з протестом проти загрози осквернення Єрусалимського храму.

Форміон. Афінський флотовадець, який розбив пелопон-

неський флот у 429 р. до н. е.

Фрідріх I Барбароса (бл. 1123–1190). Заступив свого батька, герцога Швабії, в 1147 р. і свого дядька імператора в 1152 р. Підкорив обох принців Німеччини та італійських міст-держав, став провідником третього походу проти сарацинів. Конфлікт із папством закінчився угодою у 1183 р.; але в 1155 р. Барбароса був вимушений виступити зброєю папи при його в'їзді до Рима (див. *Адріан*).

Харон. В грецькій міфології – перевізник, що переправляв через Стікс душі померлих. Йому треба було заплатити один обол (найдрібніша монета, яку вкладали до рота мерцям перед похованням).

***Хілкійя**. Первосвященик під час правління Йосії (640–610 до н. е.), який віднайшов Книгу Законів під час відновлення храму. Потім був учасником делегації до пророчиці Хулди, щоб дізнатися, що Бог хотів зробити з Книгою. Допомагав здійснювати реформи Йосії.

Хілперік. Гоббс помилково називає так Хільдеріка III, останнього французького короля династії Меровінгів. Коронований в 743 р., був скинутий в 751 р. своїм майордомом Піпіном. Піпін послав папі Захарію свій відомий запит про те, чи був цей крок правомірним, і папа дав позитивну відповідь.

Хома. Один з дванадцяти апостолів, який особисто з'являється тільки в Євангелії від Івана, в якому його недовіра до Воскресіння Христа була переможена тілесним доторком. Євангелія від Хоми є однією з апокрифічних євангелій Нового Заповіту.

***Хулда**. Пророчиця, дружина наглядача покоїв за царя Йосії. До неї зверталися з приводу істинності Книги Законів, віднайденої Хілкійєю. Вона визначила її як Боже Слово. Пророкувала також покарання Єрусалиму після смерті Йосії.

Цезар, Юлій (102–44 до н. е.). Людина, якій судилося зруйнувати Римську республіку. Цезар був її найуспішнішим полководцем і провідним політиком у 70–50 до н. е. Його успіх викликав суперництво, зокрема з Помпеем, і призвів до громадянської війни, яка закінчилася смертю Помпея в 45 р. до н. е. Хоча Цезар відмовився від царської корони в 44 р., його величезний особистий вплив непокоїв вірних республіці громадян (включаючи Цицерона і Брута), що призвело до його вбивства в 15-й день березневих ід 44 р.

Цербер. Багатоголовий пес у грецькій міфології, який стеріг

вхід до підземного світу Гадесу, біля місця, де Харон перевозив душі мертвих через Стікс.

Церера. Римська богиня зерна і родючості.

Цицерон, Марк Туллій (106–43 до н. е.). З 81 р. Цицерон був провідною постаттю в Римській республіці як адвокат, політик і філософ. Консул 63 р.; придушив повстання Катиліни і в наступні роки намагався, хоча безрезультатно, зберегти інститути республіки від розвитку цезаризму. Після вбивства Цезаря став лідером республіканської партії, але був оголошений поза законом і вбитий опозицією під керівництвом Августа і Антонія. Його твори залишилися найвизначнішою частиною латинської літератури до наших часів і є каноном правильності мови. Його *De Officiis* (загальний трактат з питань моралі) був найважливішим твором для Середньовіччя та Ренесансу, і Гоббс дуже добре це знав; але цитує він переважно з Цицеронових промов, таких як: *De Oratore*, II.102.5 (на стор.180); *Pro Caesina*, 73 і 70 (на стор.244); *Pro Caesina*, 100 (на стор. 294); *De Divinatione*, 119 (на стор. 546) і *Pro Milone*, 32 (на стор. 560).

Ювентій. Невірно прочитання в рукописі імені Вівентія Сципціана з Паннонії, префекта Риму і префекта преторії Галлії, який вийшов у відставку внаслідок насильства на папських виборах Дамасія (див. *Амміан Марцелін*).

***Юда Іскаріотський.** Один з 12 учнів Ісуса; був їхнім скарбником. Зрадивши Ісуса, вчинив самогубство. Його місце як апостола було зайняте Матвієм, якого вказав жереб.

Юліан, імператор (бл. 331–363). Небіж Константина, був проголошений імператором у 361 р. Доклав багато зусиль, щоб відновити стару релігію імперії, одночасно терпимо ставився до християнства та юдаїзму; зокрема, скасував усі привілеї церкви. Був убитий у кампанії проти персів.

Юпітер. Головний бог римського пантеону і захисник міста. Ототожнювався з грецьким богом Зевсом.

***Якей.** Батько Агура; його ім'я означає “добросовісно набожний”.

***Яків.** Син Ісаака, праотець євреїв (бл.1800 до н. е.). Став спадкоємцем Ісаака, обдуривши свого брата Ісава, – уникнувши його гніву, він мав видіння сходів, які вели з небес на землю, з Богом і Його анголами, що стояли на ній, – підтвердження Божої обіцянки Аврааму. Під час свого вигнання мав багато пригод, зазнавши у кожній з них Божої милості. Прийняв двох синів свого

наймолодшого сина Йосипа, поставивши молодшого над старшим. Від них пішли племена Єфраємові і Манасіїне.

***Яків.** Син Зеведії, був галилейським рибалкою, закликаний зі своїм братом Іваном бути одним із дванадцяти апостолів. Ісус прозвав їх “синами грому” [Воанергес], докоряючи братам за їхню палкість.

Яків I, король Англії (1566–1625). Син Марії, королеви Шотландської, зійшов на шотландський престол після її страти у 1569 р. під ім'ям Якова IV. Після смерті Єлизавети в 1603 р. став королем Англії. На початку свого правління опинився у конфлікті і з католиками (яких він зобов'язав скласти присягу на вірність, що суперечила їхній лояльності до папи), і з пуританами (через опір їхнім нападкам на правління єпископальної церкви). Писав праці з теології та есе з різноманітних полемічних проблем.

Томас Гоббс

ЛЕВІАФАН,
або
СУТЬ, БУДОВА І ПОВНОВАЖЕННЯ
ДЕРЖАВИ ЦЕРКОВНОЇ
ТА ЦИВІЛЬНОЇ

МОЄМУ ВЕЛЬМИШАНОВНОМУ ДРУГОВІ МІСТЕРУ ФРЕНСІСУ ГОДОЛФІНУ¹

з Годолфіна

Вельмишановний сер!

Ваш із найшанованіших достойників брат м-р Сідні Годолфін за життя його був схильний надавати моїм студіям деякого значення і, як Вам відомо, у різний спосіб зобов'язував мене проявами своєї прихильної стосовно мене думки, цінної самої по собі та ще величнішої, з огляду на високоповажність його особи. Бо немає такої чесноти, що її здатна була б виявити людина в служінні Богові, служачи своїй країні, громадянському суспільству або ж особистій дружбі, яка б не виявилась відкрито в його бесіді, – не як набута через необхідність або спричинена збігом обставин, але природжена й сяюча у шляхетному складі його натури. Через це, на його честь, із вдячності до нього та з відданості до Вас, я скромно присвячую Вам цей мій виклад стосовно держави (commonwealth). Не знаю, як поставиться до нього світ, ані того, як відіб'ється моя праця на тих, хто виявить до неї свою прихильність. Бо важко пройти без втрат шляхом, оточеним тими, хто змагається, – з одного боку, за надлишок свободи, а з іншого – за надмірну владу. Але ж мені здається, що спроба посприяти цивільній владі не мусила б викликати ані у цивільної влади спротиву, ані у приватних осіб – осуду щодо надмірності цієї влади. До того ж йдеться не про людей, а (абстрактно) про осідок влади (подібно до тих простих і безсторонніх істот у римському Капітолії, що своїм галасом захищали тих, хто там перебував, не тому, що то – вони, а тому, що вони – там)², не завдаючи, я гадаю, шкоди нікому, крім тих, хто перебуває зовні чи тим (якщо такі є), хто сприяє їм усередині. Що найбільше може зачепити, то це тексти Святого Письма, які я застосовую з метою іншою, аніж та, задля якої їх зазвичай використовують. Але ж зробив я це з належною упокорюю, а

також (з огляду на мій предмет) спонукуваний необхідністю; бо тексти ці – то передові укріплення ворогів, рвідки останні завдають шкоди цивільній владі. Якщо ж все-таки моя праця зазнає загального осуду, то Ви завжди зможете виправдати себе, сказавши про мене як про людину, що полюбляє власні думки і вважає істинним усе, що говорить, що я, поважаючи Вашого брата і поважаючи Вас, наважився на цій підставі присвоїти собі (без Вашого відома) право вважати себе тим, ким я є,

сер, –

Вашим
найсмирненнішим
і найпокірнішим
слугою.

Т. Гоббс.

Париж. Квітень 15/25. 1651

ВСТУП

Природа (мистецтво, завдяки якому Бог створив світ і править ним) імітується *мистецтвом* людини, здатної створювати штучну тварину, так само як і багато інших речей. Бо ж видиме життя – це лише рух кінцівок, початок якого міститься десь глибоко всередині; чому ж не можна сказати, що всі automata (двигуни, що рухаються завдяки пружинам і коліщатам, навіподіб годиннику) мають штучне життя? Бо ж хіба *серце* – це не *пружина*, а *нерви* – не *жилки*, а *суглоби*, – не *коліщата*, що рухають усім тілом, – згідно з наміром Майстра? *Мистецтво* простягається навіть далі, імітуючи раціональний і неперевершений витвір природи – *людину*. Бо завдяки мистецтву створюється той великий *Левіафан*, що зветься *Державою*¹ (латиною Civitas), і який є лише штучною людиною, хоча за статурою та силою більший за природну людину, для чийого захисту і для піклування про яку він призначений; і в ньому *верховна влада* (sovereignty) є штучною *душею*, яка надає життя та руху цьому тілу; *урядовці* (magistrates) та інші судові й виконавчі *службовці* – штучними *суглобами*; *нагорода* та *покарання* (за допомогою яких, примкнені до сидні верховної влади, кожен суглоб та кінцівка рухаються у виконанні свого обов'язку) – *нервами*, які роблять те саме, що роблять нерви у природному тілі; *багатство* та *заможність усіх приватних осіб* – *силою*; *salus populi* (безпека народу) – його *справою*; *радники*, через яких він дізнається про все необхідне, – *пам'яттю*; *справедливість* та *закони* – витвореним *розумом* (reason) та *волею*; *злагода* – *здоров'ям*; *бунтарство* – *хворобою*; а *громадянська війна* – *смертю*. Нарешті, *умови* і *договори*, завдяки яким частини цього політичного тіла було створено, з'єднано та припасовано, нагадують те «fiat», веління, або «*Створімо людину*», проголошене Богом у Творінні.

Щоб описати природу цієї штучної людини, я розгляну,

По-перше, *матерію* (matter), з якої її зроблено, та *майстра*:

і тим і тим є *людина*.

По-друге, як і за яким договором її зроблено; що таке права та власне влада (just power) або повноваження (authority) суверена і що є тим, що зберігає й знищує це.

По-третє, що таке християнська держава.

Нарешті, що таке царство темряви.

Стосовно першого останнім часом набуло поширення прислів'я, що мудрості досягають завдяки читанню не книжок, а людей. Внаслідок цього особи, які здебільшого не можуть по-іншому надати доказу своєї мудрості, отримують велику насолоду від немилосердного осуду один одного позаочі, виявляючи в такий спосіб те, що, на їхню думку, вони прочитали в людях. Утім, є й інше прислів'я, яке останнім часом розуміють дедалі менше і яке могло б допомогти людям насправді читати один одного, якби вони доклали до цього зусиль: «Nosce te ipsum» – «Пізнай себе самого»². Раніше воно не мало в собі теперішньої своєї ознаки схвалення варварського ставлення можновладців до тих, хто стоїть нижче за них, або ж заохочення неповаги людей низького походження до вищих, але мало навчати нас того, що завдяки схожості думок і пристрастей однієї людини з думками і пристрастями іншої кожен, хто зазирне у себе й подумає про те, що він робить, коли мислить, припускає, розмірковує, на що він сподівається, чого боїться і т. п. і на яких засадах він це робить, – буде таким чином читати й знати, якими за подібних обставин є думки та пристрасті всіх інших людей. Я кажу про подібність пристрастей, властивих усім людям, – про бажання, страх, надію і т. д., а не про схожість об'єктів цих пристрастей, якими є речі, що їх бажують, бояться, щодо яких сподіваються тощо, бо ці останні, через риси особистості і особливо через освіту, настільки відрізняються і так легко уникають нашого пізнання, що ієрогліфи людської душі як такі – заплямовані й заплутані лицемірством, брехнею, підробкою та хибними вченнями, – зрозумілі лише тому, хто досліджує серця. І хоча завдяки людським вчинкам ми й справді розкриваємо іноді задум людини, але ж робити це без порівняння з нашими власними вчинками, без виявлення всіх обставин, через які справа ця може набувати змін, – було б дешифруванням без ключа і вводило б нас в оману через надмірну довіру або ж надмірну невпевненість, оскільки той, хто читає, – сам є добра або зла людина.

Але хоч би як досконало одна людина не прочитувала іншу з її вчинків, це може стати їй у пригоді лише стосовно її знайомих, яких не буває багато. Той, хто має керувати цілим народом,

мусить читати в собі не ту чи іншу окрему людину, але людина хоча це й важко зробити, важче, ніж вивчити будь-яку мову науку, однак після того як я упорядковано та ясно викладу її читаю в самому собі, йому, не докладаючи зайвих зусиль залишиться лише розібратись, чи не знаходить він того самого собі. Бо такого роду вчення не визнає іншого доведення.

Частина I

ПРО ЛЮДИНУ

РОЗДІЛ I

Про відчуття

Стосовно думок людини, то я розгляну їх спершу *окремо*, а потім у їх зв'язку або залежності одна від одної. *Окремо* кожна з них є *представленням* (representation) або ж проявом (appearance) певної якості чи іншої акциденції тіла, що розташоване поза нами і загалом називається *об'єктом*. Об'єкт впливає на очі, вуха та інші частини людського тіла і через розмаїття цих впливів виробляє розмаїття проявів.

Першопочатком усіх видів є те, що ми звемо *відчуттям* (sense). (Бо ж ніщо не зароджується в людському розумі (mind), що, в цілому або по частинах, не зародилося спершу в органах відчуття.) Решта – похідне від нього.

Знати про природну причину відчуття не надто необхідно для нашого нинішнього дослідження; до того ж я вже багато про це писав в іншому місці¹. А проте, щоб розвинути кожну частину мого теперішнього методу, я зроблю тут короткий виклад цих питань.

Причиною відчуття є зовнішнє тіло, або об'єкт, який натискує на відповідний кожному відчуттю орган людського тіла – або безпосередньо, як у випадку смаку та дотику, або ж опосередковано, як у процесі бачення, слухання та нюхання, – і цей тиск через посередництво нервів та інших жил і мембран тіла, продовжений всередину до мозку й серця, спричиняє там опір, або проти-тиск, чи намагання серця вивільнитися, яке, тому що воно *спрямоване назовні*, видається чимось зовнішнім (matter without). І ось *те, що нам здається*, або *уявне*, і є тим, що люди зуть *відчуттям*. Міститься воно, якщо стосується ока, – у *світлі*, чи *оформленому кольорі*; якщо стосується вуха – у *звучі*; якщо стосується ніздрів – у *запаху*; якщо стосується язика та піднебіння – у *смаку*; а стосовно решти тіла – у *теплі, холоді, твердості, м'якості* і тому подібних якостях, які ми розрізняємо завдяки *відчуттю*. Всі ці якості, які називаються *чуттєвими*, є в

об'єкті, який їх спричиняє як велику кількість різних рухів матерії, завдяки яким цей об'єкт різноманітно тисне на наші органи. Так само і в нас, котрі відчувають тиск, ці якості – лише різні рухи (бо рух нічого не продукує, крім руху), але їхній вияв задля нас є уявним (*fancy*) – наяву так само, як уві сні. І так само, як натискування на око, тертя його або ж удар по ньому змушують нас уявити світло, а тиск на вухо продукує шум, так само тіла, які ми бачимо або чуємо, продукують те саме своєю сильною, хоч ми її й не помічаємо, дією. Бо коли б ті кольори та звуки справді були в тілах чи об'єктах, що їх спричиняють, то їх неможливо було б побачити відокремленими від них, якими, як ми бачимо це завдяки відображенню дзеркал та відлунню, вони є; і звідси ми розуміємо, що річ, на яку ми дивимось, знаходиться в одному місці, а її вияв – в іншому. І хоча на певній відстані справжній об'єкт здається втіленням утвореного ним для нас уявного образу, але все ж таки цей об'єкт – одне, а уявний образ – інше. Отже, відчуття в усіх випадках – є не що інше, як первинний уявний образ, спричинений (як я казав) тиском, який є рухом зовнішніх речей стосовно наших очей, вух та інших органів, на цей рух налаштованих.

Проте філософи-схоласти скрізь в університетах християнського світу навчають, базуючись на певних текстах *Арістотеля*³, іншої доктрини і стверджують, зокрема, стосовно причини зору, що річ, яку бачать, посилає врізноміч *видимі різновиди* (*visible species*), *видиме видовище*, *привид* (*apparition*), чи *аспект*, чи *видиму сутність*, сприйняття його в оці – то *бачення*. Щодо причини слуху вони стверджують, що річ, яку чують, висилає *слуховий різновид* (*audible species*), тобто *слуховий аспект* чи *слухову сутність*, яка, входячи у вухо, створює *слухання*. Окрім того, стосовно причини розуміння вони також кажуть, що річ, яку розуміють, висилає *придатний для осягнення розумом* (*intelligible species*) *різновид*, тобто *здатну бути осягнутою розумом сутність*, яка, проникаючи в розуміння, примушує нас розуміти. Я кажу все це не задля того, щоб заперечити корисність університетів, але позаяк мені треба буде згодом вести мову про їхню службу в державі, я мушу надати вам змогу ознайомитися, про всяк випадок, з їхніми вадами, одна із яких – часте промовляння пустопорожніх слів.

РОЗДІЛ II

Про уявлення

Та обставина, що річ, яка перебуває у стані спокою, залишатиметься у цьому стані завжди, якщо ніщо не рухатиме її, – істина, яка ні в кого не викликає сумніву. Але погодитися з тим, що річ, яка рухається, рухатиметься завжди, якщо її щось не зупинить, вже не так легко, хоча підстави тут ті самі – ніщо не змінюється саме по собі. Бо люди не лише інших людей, а й усі речі вимірюють за своєю міркою; і оскільки вони відчують після руху біль та втому, їм здається, що й кожна інша річ від руху також зношується й шукає бажаного відпочинку. Вони не вельми замислюються, чи не є саме це бажання відпочинку, яке вони відчують у собі, тільки якимось іншим рухом. Тому твердження схоластів, що важкі тіла падають донизу через бажання спокою й утримання свого ества у місці, найбільш йому властивому, їхнє приписування речам неживим *бажання та знання* (більшого за людське) того, що є потрібним для їхнього збереження, – абсурдне.

Тіло, почавши рухатися, рухається (якщо йому ніщо не перешкоджає) вічно; і хоч би що перешкоджало тілу, воно не може зупинитися миттєво – але тільки впродовж певного часу і дуже поступово. Приміром, на воді, коли вітер вщухає, хвилі довго ще брижаться, те ж саме трапляється і з рухом, що утворюється у внутрішніх органах людини – тоді, коли вона бачить, коли їй сняться сни тощо. Бо після того як об'єкт переміщений чи коли око заплющене, ми ще продовжуємо утримувати образ тієї речі, яку бачили, хоча і з меншою ясністю, ніж тоді, коли бачимо її. Саме цю здатність латиняни називають *уявою* (imagination) – від образу (image), створеного в баченні, і застосовують це слово, хоча й безпідставно, до всіх інших відчуттів. Натомість греки називають це *явленням* [образом] (fancy), що означає *прояв* (appearance) і так само годиться для одного відчуття, як і для іншого. Уявлення (imagination), таким чином, є не що інше, як *згасаюче відчуття* (decaying sense), і його можна помітити в людях та в багатьох інших живих творіннях і уві сні, і тоді, коли вони не сплять.

Згасання відчуття у людей, які не сплять, – це не згасання руху, створеного у відчутті, а затьмарення його, подібне до того, як сонячне світло затьмарює світло зірок, котрі мають здатність

бути видимими вдень не менше, ніж уночі. Але оскільки серед багатьох поштовхів, які наші очі, вуха та інші органи отримують від зовнішніх тіл, відчутні лише найпотужніші, – бо сонячне світло має перевагу, – то дія зірок на нас не впливає. Тому від об'єкта, якого ми вже не бачимо перед очима, створене ним враження хоч і залишається, але зважаючи на те що на нас впливають інші об'єкти, які заступають [його місце], уявлення про минуле затьмарюється й послаблюється, як голос людини у гомоні дня. А отже, що більше часу минає після бачення чи відчуття якого-небудь об'єкта, то нетривкіше наше уявлення про нього. Бо постійна зміна людського тіла знищує у часі ті частки, які були зрушені в процесі відчуття; так що віддаленість часу й місця спричиняє в нас один і той самий ефект. І так само, як будь-яке місце, коли ми дивимося на нього здалеку, видається тьмяним і невиразним у деталях, а голоси на великій відстані послаблюються й втрачають виразність, – так само через великий проміжок часу наше уявлення про минуле тане, і ми забуваємо, наприклад, багато окремих вулиць у бачених нами містах і багато окремих обставин, якими були оточені наші дії. Це *згасаюче відчуття*, якщо ми хочемо виразити саму річ (я маю на увазі *увидити її саму*), ми називаємо, як я вже казав, *уявленням*. Але коли ми хочемо виразити *згасання* й позначити, що це відчуття є вщухаючим (*fading*), давнім і минулим, ми звемо його *пам'яттю*.

Пам'ять. Отже, *уявлення* і *пам'ять* – є одна й та сама річ, яка через різні міркування має різні назви.

Багата пам'ять, або пам'ять про багато речей, називається *досвідом*. Знову-таки, уявлення, яке стосується лише тих речей, які попередньо були сприйняті у відчутті або всі відразу, або частинами, кількаразово (яке є уявленням цілого об'єкта, яким він був представлений у відчутті), – є *простим уявленням*: так уявляють людину або коня, побачених раніше. Іншим є *складне уявлення*, коли, поєднуючи бачення людини в один час, а коня в інший час, ми створюємо у себе в мозку образ *кентавра*. Таким чином, коли людина складає образ власної особистості з образом дій іншої людини, – наприклад, коли вона уявляє себе *Геркулесом*⁷ чи *Александром*⁸ (що часто трапляється з тими, хто занадто занурився у читання романів), – це складне уявлення, власне лише фікція розуму. Бувають також іншого роду уявлення, які виникають у людей (навіть і не під час сну) під впливом великого враження: так, від погляду на сонце враження ще довго після того

залишає його образ перед нашими очима, а якщо довго і напружено вдивлятися в геометричні фігури, то у темряві (хоча й не уві сні) перед очима постануть образи ліній і кутів; цей різновид уявлень не має певної назви, оскільки про нього зазвичай не йдеться в людській розмові.

Сновидіння. Уявлення тих, хто спить, ми називаємо *сновидіннями*. І вони також (як і всі інші уявлення) перебували раніше – або повністю, або частково – у відчутті. І через те що чутливість мозку та нервів – необхідних органів відчуття – уві сні стає настільки застиглою, що їх важко зрушити дією зовнішніх об'єктів, то може так статися, що уявлень уві сні немає, а тому немає й сновидіння, – крім того, яке походить від збудження внутрішніх частин людського тіла, котрі, коли розбурхані, через свій зв'язок із мозком й іншими органами утримують їх у русі, – і через це образи, утворені в уяві раніше, з'являються так, ніби людина перебуває у пробудженому стані, й оскільки органи відчуття настільки застигли, що немає жодного нового об'єкта, котрий міг би ними опанувати й затьмарити потужнішим враженням, то сновидіння у цьому мовчанні відчуттів обов'язково має бути більш ясним, аніж наші думки тоді, коли ми не спимо. Звідси випливає, що надто складно, а багато хто вважає, що й неможливо, чітко розрізняти відчуття й сновидіння. Щодо мене, то коли я про щось розмірковую у снах, я рідко коли думаю про тих самих осіб, ті самі місця, предмети та дії, які згадую, коли не сплю, і не утримую в пам'яті такої довгої ланки послідовних думок, як то буває зі мною іншим часом. І через те, що, коли не сплю, я часто помічаю абсурдність снів, проте ніколи не бачу снів про те, що думки, які я маю наяву, абсурдні, я відчуваю задоволення від того, що, коли я не сплю, я знаю, що не бачу сну, незважаючи на те, що, коли я бачу сон, я гадаю, що не сплю.

Оскільки сновидіння спричиняються подразненнями деяких внутрішніх частин тіла, то й різні подразнення завжди спричиняють різні сні. І звідси виходить, що вплив прохолоди викликає жакливі сні й навіть думку уявити якийсь жакливий предмет (бо рух від мозку до внутрішніх частин [тіла] і звідти до мозку є взаємним). І так само як гнів спричиняє тепло у певних частинах тіла, коли ми не спимо, так само й тоді, коли ми спимо, перегрів тих самих частин спричиняє гнів, і в мозку постає образ ворога. Так само як природна привабливість, коли ми не спимо, спричиняє бажання, а бажання утворює тепло у відповідних

частинах тіла, так і надлишок тепла у цих частинах, коли ми спимо, збуджує у мозку образ якогось привабливого видіння. Загалом наші сні – то зворотний рух наяву наших уявних образів. [Цей] рух, коли ми не спимо, починається на одному кінці, а коли бачимо сні, – на іншому.

Примари, або видіння. Від думок, які виникають наяву, найважче буває відрізнити ті, які ми, через якусь випадковість цього не помітивши, бачили уві сні; таке легко може трапитись у тому випадку, коли людина переповнена жахливих думок або смутку, або ж це може трапитись з тим, хто, як то буває, заснув не в ліжку, а, не роздягнувшись, несподівано закуняв у кріслі. Бо той, хто ретельно й напружено готується до сну, навряд чи в тому разі, коли якийсь дивний і незрозумілий образ з'явиться йому, сприйме його за щось інше, окрім сну. Ми читаємо про *Марка Брута* (який завдячував життям *Юлієві Цезарю*⁴, чийм фаворитом був і котрого, незважаючи на це, вбив), що у ніч перед тим, як він при *Філіпах* дав бій *Августові Цезарю*, він побачив жахливий привид, про якого історики звичайно розповідають як про видіння. Але, з огляду на обставини, можна легко вважати, що то було лише коротке сновидіння. Бо, сидячи у палатці, задуманий і страшенно збентежений від того, що накоїв, він легко міг, закунявши у прохолоді, побачити сон про те, чого він найбільше жахався; і цей жах, від якого він поступово прокидався, примусив видіння мало-помалу зникнути; а не впевнений у тому, що спав, він не мав причини вважати це сном, а не видінням. Подібне трапляється нерідко: бо люди, навіть коли вони перебувають у стані повного пробудження, якщо вони лякливі й марновірні, читаючи у темряві на самоті жахливі казки, схильні до таких фантазій; і вони вірять у те, ніби бачать духів та привиди покійників, що ходять по цвинтарях. Це завжди їм або уявляється, або ж є витівкою певного роду осіб, які користуються забобонним жахом, приходячи вночі переодягненими туди, де їх не змогли б упізнати.

Із незнання, як відрізнити сні та інші стійкі фантазії (*fancies*) від видіння (*visions*) та відчуття, й виникла в минулому більшість поганських релігій, з їхнім поклонінням сатирам, фавнам, німфам тощо. І нині серед невігласів поширена думка, ніби існують русалки, привиди та гобліни, а також віра у владу відьом. Бо, стосовно відьом, я не думаю, що їхнє чаклунство становить якусь справжню владу, але вважаю, що їх справедливо карають за

хибну віру в свою здатність чинити таке зло і за намір його чинити, якщо вони зможуть. Їхнє чаклунство ближче до нової релігії, аніж до ремесла чи науки. А щодо русалок та бродячих привидів така думка про них, чи проповідувана, чи не спростована, я гадаю, має на меті підтримувати довіру до використання замовлянь бісів, хрестів, святої води та інших подібних вигадок духовних осіб. Немає жодного сумніву, однак, у тому, що Бог може створювати надприродні видіння (apparitions). Але думка, що він робить це так часто, що людям доводиться боятися таких речей більше, ніж вони бояться раптової зупинки чи зміни у русі природи (що він також у змозі зробити), – не підтверджується християнською вірою. Та злі люди під приводом того, що Бог може робити усе, мають нахабство казати будь-що, коли це їм на користь, хоча й не сприймають того, що самі вони твердять, як правду. То справа мудрої людини – з усього, що вони кажуть, вірити тільки в те, на що здоровий глузд вказує як на гідне довіри. Коли б оцей забобонний страх перед духами було усунено, а з ним і розгадування снів, фальшиві пророцтва та багато інших речей, які від нього залежать і за допомогою яких амбітні особи майстерно ошукують простий народ, люди б стали більше, ніж тепер, здатними коритися цивільній владі.

І це мали б робити університети; але вони скорше сприяють таким вченням. Бо (не відаючи, що таке уявлення та відчуття) вони вчать тому, що самі завчили: дехто з них каже, що уявлення постають самі із себе без якоїсь причини, інші – що вони походять звичайно із волі і що Божі думки надхнені людині Богом, а злі думки – дияволом, або що добрі думки вліті в людину Богом, а злі – дияволом. Деякі кажуть, що відчуття отримують усі види речей і передають їх здоровому глуздові, а здоровий глузд передає їх уяві, уява – пам'яті, а пам'ять – судженню як речі, які передають із рук у руки. Все стає незрозумілим через це велеслів'я.

Розуміння. Уявлення, яке виникає в людині (чи в будь-якому іншому творінні, наділеному здатністю мати уявлення) завдяки словам або іншим довільним знакам, є те, що ми звичайно називаємо *розумінням*, і воно є спільним як для людини, так і для тварини. Бо собака, як і багато інших тварин, завдяки звичці йде на поклик або розуміє, коли її сварить господар. Розуміння ж, притаманне людині, є розумінням не лише її волі, а також її концепцій і думок – через послідовне сплетіння найменувань

речей у твердження, заперечення та інші види мовлення. Саме про цей різновид розуміння я говоритиму далі.

РОЗДІЛ ІІІ

Про послідовність, або зв'язок уявлень

Під *послідовністю*, або зв'язком думок, я розумію слідування однієї думки за іншою, яке називається, на відміну від мови, вираженої у словах (discourse in words), *мисленою мовою* (mental discourse).

Коли людина думає про будь-яку річ, кожна її наступна думка зовсім не випадкова, як це здається. Думки не постають абияк одна за одною. Але оскільки ми не маємо уявлення, якщо перед тим не мали відчуття, ані цілісного, ані часткового, – то ми не маємо й переходу від одного уявлення до іншого, якщо нічого подібного не було раніше в наших відчуттях. Причина цього полягає в тому, що всі уявні образи – то рухи всередині нас, залишки рухів, утворених у відчутті. І ті рухи, що безпосередньо йшли один за одним у певному відчутті, продовжують також бути разом і після зникнення відчуття: у тій мірі, в якій попередній, домінуючий рух повертається на своє місце, останній слідує, пов'язаний матерією, що рухається, так само, як вода на рівному столі тече туди, куди якусь із її краплин спрямують пальцем. Але оскільки за відчуттям, яке сприймає одну й ту саму річ, йде іноді одна, іноді інша річ, то з часом з'ясовується, що в уявлянні будь-якої речі нема впевненості, що ж ми уявимо слідом за цим. Єдине, в чому є певність, – це що буде щось таке, що вже наставало за нашим уявленням в той чи інший час раніше.

Некерований зв'язок думок. Є два типи зв'язку думок, чи мисленої мови. Зв'язок першого типу – це зв'язок *некерований*, без призначення, непостійний; у ньому немає захоплюючої думки, яка б скеровувала та спрямовувала наступні думки до себе як до мети й горизонту певного бажання або ж іншої пристрасті. В цьому випадку говорять про блукання думок, які здаються несумісними, як то є уві сні. Такі зазвичай думки людей, коли вони не в товаристві й не мають клопоту; хоча навіть і тоді їхні думки зайняті як будь-коли, але вони не перебувають у гармонії: вони як звуки розладнаної лютні або ж як ті, які можна з неї видобути, коли не вмієш грати. І все ж у цьому дикому гасанні думки

людина може подеколи сприйняти її напрям і те, як одна думка залежить від іншої. Бо що у розмові про нашу теперішню громадянську війну⁵ може видатись більш недоречним, аніж запитання (яке якимось було поставлене) про вартість римського срібняка? А проте, як на мене, послідовність цієї думки очевидна. Бо думка про війну призвела до думки про видачу короля його ворогам; а думка про це призвела до думки про видачу Христа; а та, в свою чергу, – до думки про 30 срібняків, що були ціною тієї зради: і звідси з легкістю постало те саме уїдливе запитання; і все це впродовж однієї миті, бо думка швидка.

Упорядкований зв'язок думок. Другий [тип] більш послідовний, оскільки *упорядковується* певним бажанням та задумом. Бо речі, яких ми, наприклад, бажаємо або яких боїмося, справляють на нас сильне враження, або, якщо воно на деякий час зникає, то швидко повертається; і часом таке сильне, що розладнує наш сон. З бажання ж постає думка про певні засоби, що, як ми бачили, продукують щось подібне до того, чого ми прагнемо; а з думки про це – думка про засоби досягнення означеного, і так безперервно, аж доки ми не приходимо до певного начала, яке вже у межах нашої влади. І через те що ця мета завдяки великому враженню, яке вона справляє, проникає часто в думки, – то якщо ті починають розбрідатись, – вони знову швидко зводяться до купи. Це помітив син із семи мудреців⁶, і тому він залишив людям свою вказівку, якою в наш час нехтують: «Respice finem» – тобто в усіх своїх діях дивись частіше на те, що хотів би мати, як на таку річ, яка всі твої думки спрямовує на її досягнення.

Зв'язок упорядкованих думок буває двох видів. Перший вид маємо тоді, коли шукаємо причини, які призвели до певного уявленого ефекту, або ж засоби, завдяки яким він продукується. Цей вид спільний для людини і тварини. Другий вид маємо тоді, коли, уявляючи будь-яку річ, шукаємо всі можливі наслідки, які вона може продукувати, тобто уявляємо те, що можемо з нею робити, коли вона в нас є. І я ніде ніколи не бачив ніякої ознаки існування цього виду, окрім як в людині, бо така цікавість навряд чи властива природі будь-якої з живих істот, що не мають інших пристрастей, крім таких, що належать до почуттів, цебто: голод, жага, хіть та гнів. Загалом мислена мова, скерована задумом, – не що інше, як *шукання* або здатність до винаходу, яку латиняни звать *sagacitas* [проникливість], а ще *solertia* [дотепність] – це

половання на причини певного наслідку, який має місце у теперішньому чи у минулому, або ж на наслідки, причини яких знаходяться у теперішньому або у минулому. Іноді людина шукає те, що вона втратила, і від того місця й часу, в якому це трапилось, її думки повертаються назад, перебігаючи з місця на місце, з часу до часу, задля того щоб віднайти, де й коли вона це втратила, тобто щоб виявити якісь певні та обмежені моменти часу і місце, з яких можна розпочати методичний пошук. І звідти її думки знову оббігають ті самі місця й часи, щоб знайти дію чи інше щось, що могло примусити її це втратити.

Пригадування. І це ми називаємо *пригадуванням*, або викликанням у думках; латиняни називають це *reminiscentia* – так, якби це було *відтворення* у свідомості наших минулих дій.

Іноді людина знає певне місце, в межах якого їй треба вести пошук; і тоді її думки оббігають усі частини цього місця, так само як нишпорять по кімнаті, згубивши якусь коштовність, або як спанієль гасає полем, аж доки не знайде пожбуреного м'яча, або ж як людина гортає словника у пошуках рими.

Розсудливість. Іноді людина бажає знати результат якоїсь дії; і тоді вона думає про якусь подібну дію в минулому та про наслідки, до яких ця дія призвела, гадаючи, що схожі дії призводять до схожих наслідків. Наприклад, той, хто передбачає наслідки злочину, пригадує, до яких наслідків подібний злочин призводив раніше, розставляючи думки таким чином: злочин, представник влади, в'язниця, суддя, шибениця. Такий тип думки називається *передбачення* та *розсудливість*, чи *передбачливість*, а іноді – *мудрість*; хоча такий тип здогадування, через те що важко буває вгледіти всі обставини події, може бути дуже оманливим. Але ж безсумнівно, що чим більший досвід має людина, тим розсудливішою вона є і тим рідше вона помиляється у своїх очікуваннях. У природі існує тільки *теперішнє*; те, що *минуло*, існує лише у пам'яті, а те, що *відбудеться*, не існує взагалі; *майбутнє* – лише фікція розуму, що пристосовує наслідки минулих дій до дій теперішніх; і це найвпевненіше робить той, хто має найбільше досвіду, та все ж таки не з достатньою впевненістю. І хоча це називають розсудливістю, – коли подія відповідає нашим очікуванням, – усе ж таки за своєю суттю – це тільки припущення. Бо погляд у те, що відбудеться, тобто здатність передбачати (Providence), належить лише тому, чиєю Волею це має відбутися. Тільки від Нього і (до того ж)

надприродним шляхом іде пророцтво. Найкращий пророк, природно, й найкращий відгадник; а найкращий відгадник той, хто найбільш вправний і досвідчений у справах, які він відгадує: бо ж він володіє найбільшою кількістю *знаків*, за якими треба відгадувати.

Знаки. *Знак* – це подія, попередня стосовно події наступної і, навпаки, подія наступна щодо події попередньої, якщо подібні послідовності спостерігались раніше, і що частіше вони спостерігались, то менш непевний цей знак. І тому той, хто найдосвідченіший у якійсь справі, володіє більшою кількістю знаків, за якими він може вгадати майбутнє, і відповідно найрозсудливіший, і настільки більш розсудливий, аніж той, хто у цій справі новачок, що той не може з ним і рівнятися, хоча б який він був за своєю природою розумний і кмітливий (хоч, можливо, багато юнаків думають інакше).

І все ж таки не розсудливість відрізняє людину від тварини. Буває, що тварини, яким рік від народження, спостережливіші й домагаються того, що їм потрібне, із більшою розсудливістю, аніж це в змозі зробити дитина у десятирічному віці.

Досвід минулого. Так само як розсудливість є *припущенням стосовно майбутнього*, виведеним із *досвіду минулого*, існує припущення стосовно минулого, яке отримують з інших речей (не майбутніх, а також минулих). Бо той, хто бачив, як і через які події квітуча держава дійшла спершу до громадянської війни, а потім до загибелі, той, поглянувши на руїни будь-якої іншої держави, здогадається, що подібні війни і подібний перебіг подій там також мали місце. Але цей здогад непевний майже так само, як і здогад про майбутнє: обидва ґрунтуються лише на досвіді.

Немає, наскільки я можу пригадати, такої природженої дії людського розуму, яка б для свого використання нічого не вимагала від людини, крім того як бути народженою людиною і жити, користуючись своїми п'ятьма відчуттями⁷. Ті інші здібності, про які я буду говорити згодом і які, здається, властиві тільки людині, були набуті і примножені завдяки навчанню й працелюбності (а у більшості вчених людей – завдяки настанові й дисципліні) і походять всі від винаходу слів і мовлення (speech). Бо розум людини не має іншого руху, крім відчуттів, думок і зв'язку думок, хоча за допомогою мовлення й методу ті самі здібності можуть бути поліпшені до такого рівня, який відрізняє людей від усіх інших живих істот.

Нескінченне. Усе, що ми уявляємо, є *конечним*. А отже, не існує ідеї чи уявлення (conception) про те, що ми називаємо *нескінченим*. Людина не може мати в своєму розумі образ нескінченної величини, ані уявити нескінченну швидкість, нескінченний час, нескінченну силу чи нескінченну владу. Коли ми кажемо, що будь-яка річ є нескінченною, то цим лише позначаємо нашу нездатність уявити кінці та межі названої речі: ми маємо не концепцію цієї речі, а лише концепцію нашої нездатності. І через це ім'я *Бога* використовується не для того, щоб примусити нас уявити (conceive) Його (бо Він – *незбагнений*, а Його велич і влада – немислимі), але щоб ми могли славити Його. А ще – через те, що будь-що (як я казав раніше), що ми можемо уявити, було сприйнято спочатку через відчуття, або все в цілому, або частинами, – людина не може мати такої думки, яка б становила щось незалежне од відчуття. Тому людина не може уявити будь-яку річ інакше, ніж в якомусь місці, наділеною певними визначеними розмірами і здатною бути розчленованою; не може людина також уявити, щоб якась річ перебувала тут і водночас в якомусь іншому місці, ані того, щоб одразу дві чи більше речей могли бути в одному й тому самому місці: бо ніколи таке не було й не може бути сприйнято відчуттям, і все це лише безглузді балачки, що їх довірливо люди сприймають (не надаючи їм аніякого значення) від уведених в оману філософів та схоластів, які або самі введені в оману, або вводять у неї інших.

РОЗДІЛ IV

Про мову

Походження мови. Винахід книгодрукування справа хоч і дотепна, але порівняно з винаходом *письма* значення його не вельми велике. Нам, проте, невідомо, хто перший винайшов *письмо*. Першим же, хто завіз його до Греції, був, кажуть, *Кадм*, син фінікійського царя *Агенора*. Це був корисний винахід для продовження пам'яті про минуле, для зв'язку людства, розкиданого посеред багатьох віддалених регіонів землі, і до того ж дуже складний, бо ґрунтувався на уважному спостереженні за різноманітними рухами язика, піднебіння, губ та інших органів мовлення, щоб відповідним чином створити таку саму кількість

літер для запам'ятовування. Але найдостойнішим і найкориснішим з усіх був винахід мови, яка складається з імен, або назв, та їх зв'язку; завдяки їм люди рееструють свої думки, пригадують їх, коли ті розвіюються, а також повідомляють їх одне одному задля взаємного використання й бесіди – без чого не було б у людей ані держави, ані суспільства, ані договору (contract), ані миру: так само як нічого цього немає у левів, ведмедів та вовків. Першим творцем мови був сам Бог, який навчив Адама давати назви створінням, яких він представив перед його очима, – а далі у цьому питанні Святе Письмо не йде.

Однак цього було досить, аби вказати Адамові, як можна, примножуючи свою обізнаність і в процесі використання цих створінь, додавати ще імена, а також поєднувати їх таким чином, щоб самому бути зрозумілим; і з плином часу могло вже набратися слів достатньо для Адамових потреб, хоча й не стільки, скільки потрібно оратору чи філософу. Бо я не знайшов нічого в Святому Письмі, з чого прямо чи опосередковано можна було б вивести, що Адам був навчений назв усіх фігур, чисел, мір, кольорів, звуків, уявлень, відношень; тим паче не знав він означень для таких, наприклад, корисних слів та виразів, як *загальне, особливе, ствердне, заперечне, запитальне, бажане, невизначене*, а менш за все знав такі слова, як *буття* (entity), *інтенційність, сутність* (quiddity) та інші беззмістовні слова схоластів.

Проте всю цю набуту й доповнену Адамом і його нащадками мову знову було втрачено при будівництві Вавилонської вежі, коли Божою Волею кожного за бунт його було покарано забуттям тієї мови. Й оскільки люди були вимушені розсіятись по різних частинах світу, то це неминуче призвело до поступового утворення ними того розмаїття мов, яке ми маємо нині, в міру того, як нужда (мати всіх винаходів) навчала їх. З плином часу це розмаїття скрізь стало ще більшим.

Використання мови. Загальне використання мови полягає в тому, щоб перевести нашу мислену мову (discourse) в словесну, або зв'язок (train) наших думок – у зв'язок слів, що має подвійну зручність: по-перше, дає можливість рееструвати наслідки наших думок, які мають нахил вислизати з нашої пам'яті, примушуючи нас знову працювати над їхнім відтворенням, а відтак, за допомогою слів, якими вони були означені, їх знову можна пригадати, тобто імена слугують *мітками*, або *позначками*, для

пригадування. По-друге, за допомогою одних і тих самих слів можна позначити (через їхній зв'язок та порядок) один для одного свої уявлення та думки про кожну річ, а також те, чого люди бажають, бояться або стосовно чого вони мають будь-яке інше почуття. Саме завдяки такому використанню назв і йменують їх *знаками*. Спеціальними способами використання мови є такі: по-перше, реєструвати те, що, як ми відкриваємо завдяки мисленню, є причиною будь-якої речі, існуючої чи віджилої, і що може створювати теперішні й колишні речі чи їх наслідки, тобто, загалом, це – набуття майстерності; по-друге, передавати іншим те знання, якого ми набули, а саме давати поради та навчати один одного; по-третє, доводити до відома інших свої бажання й наміри, щоб ми могли допомагати один одному; по-четверте, тішитись і дарувати задоволення собі та іншим, використовуючи слова задля окраси й невинної гри.

Зловживання мовою. Цим способам використання мови відповідають, у свою чергу, чотири види зловживання нею. Перше [зловживання] – коли люди неправильно записують свої думки через відсутність постійного значення вживаних слів і тому реєструють як свої уявлення те, що вони ніколи не уявляли, і вводять таким чином себе в оману. Друге – коли люди використовують слова в метафоричному значенні, тобто не в тому сенсі, для якого вони призначені, і таким чином вводять в оману інших. Третє – коли люди у словах заявляють наче про свою волю про щось, що насправді не є нею. Четверте – коли люди використовують слова з метою завдати один одному болю, бо ж бачимо, що природа озброїла живі створіння – кого зубами, кого рогами, кого руками, аби завдати болю ворогові; але завдати болю словами – означає зловживати мовою, якщо тільки це не стосується тих, ким ми зобов'язані керувати, – і тоді це не завдання болю, а виправлення і настанова.

Назви власні і загальні. Спосіб, за допомогою якого мова слугує для запам'ятовування послідовності причин і наслідків, полягає у застосовуванні *назв* та з'ясуванні їхнього зв'язку.

Серед назв одні є *власними* й стосуються лише однієї речі, як-от *Пітер*, *Джон*, *ця людина*, *це дерево*; а інші є *загальними* й стосуються багатьох речей, як-от *людина*, *кінь*, *дерево*, кожна з яких хоча і є лише однією назвою, проте, незважаючи на це, вона є назвою для різних окремих речей і стосовно сукупності їх усіх

називається загальною. У світі немає нічого загального, крім назв, бо кожна річ, яка отримала ім'я, індивідуальна й одинична.

Загальні назви. Одна загальна назва присвоюється багатьом речам через їхню подібність одне до одного в якійсь певній якості чи акцидентії, і там, де власна назва викликає у пам'яті лише одну річ, загальна назва дозволяє пригадати будь-яку з багатьох речей.

Загальні назви мають більший чи менший обсяг; ті, що більш місткі, охоплюють менш місткі, а ті, що мають однаковий обсяг, взаємно охоплюють одне одного. Наприклад, назва *тіло* має ширше значення, ніж слово *людина*, і охоплює її, а назви *людина* й *розумне* мають однаковий обсяг, охоплюючи взаємно одне одного. Втім, тут слід зауважити, що під назвою не завжди, як у граматиці, розуміється одне-єдине слово, а іноді сукупність багатьох слів. Бо, наприклад, усі ці слова: *той, хто в своїх діях дотримується законів своєї країни*, утворюють лише одну назву, яка дорівнює одному-єдиному слову *законоступний*.

Саме присвоюванням назв, одні з яких змістовніші, інші точніші, ми обертаємо запам'ятовування послідовності уявлених в думці речей на запам'ятовування послідовності назв. Так, людина, яка взагалі не користується мовою (як народжені повністю глухоними), якщо вона бачить перед очима трикутник, а поряд із ним два прямі кути (приміром, як кути квадрата), вона може шляхом розмірковування порівняти їх і визначити, що три кути цього трикутника дорівнюють двом кутам, уміщеним поруч із ним. Однак, якщо цій людині показати інший трикутник, відмінний за формою від попереднього, вона не зможе дізнатись, не попрацювавши ще раз, чи дорівнюють ці три кути двом прямим. Але той, хто користується словами, спостерігаючи, що така рівність впливає не з довжини сторін і не з будь-якої іншої речі в цьому трикутнику, але тільки з рівної кількості сторін і кутів, через що саме він і веде мову про трикутник. – сміливо йде до універсального висновку, що подібна рівність кутів є взагалі в усіх трикутників, і залише своє відкриття в таких загальних термінах: *у кожному трикутнику три його кути дорівнюють двом прямим кутам*.

Таким чином, послідовність, знайдена в окремому випадку, реєструється і запам'ятовується як універсальне правило, і це позбавляє наші розумові викладки залежності від певного часу і місця, а нас – від усілякої праці *розуму, крім початкової, а*

також робить те, що було знайдене як таке, що є істинним тут і тепер, істинним в усі часи і в усіх місцях.

Втім, користь слів для запису наших думок ніде не виступає настільки очевидною, як при численні. Будь-який дурень від природи, який не здатен був би навіть вивчити порядок числівників, наприклад *один, два та три*, здатен помічати удари годинника й кивати головою або казати «один, один, один», проте він ніяк не може знати, котру годину той вибиває. А, здається, були часи, коли назвами чисел не користувались, і люди мусили застосовувати пальці на одній руці чи на обох, якщо бажали щось поррахувати, і то звідти пішло, що нині будь-який народ має лише десять числівників, а деякі – лише п'ять, а потім вони починають рахувати спочатку. І той, хто у змозі поррахувати до десяти, вимовляючи числа без порядку, розгубиться і не буде знати, коли скінчити рахування, й ще менше він буде здатний додавати, віднімати й виконувати всі інші арифметичні дії. Виходить, без слів немає можливості обрахувати числа, тим більше – розміри, швидкості, сили та інші речі, облік яких необхідний для існування та благополуччя людства.

Коли дві назви зв'язуються у послідовність або твердження, як-от: *людина – це живе створіння* або: *якщо він людина, то він – живе створіння*, і якщо остання назва, *живе створіння*, означає першу назву *людина*, тоді твердження або послідовність слів є істиною, в іншому ж разі – *не-істиною*. Бо *істинне* і *неістинне* є атрибутами мови, а не речей. А там, де немає мови, немає ні істини, ні не-істини. Помилка може бути тоді, коли ми очікуємо те, чого не буде, або припускаємо те, чого не було, але в цих випадках людина не може бути звинувачена в неправді.

Необхідність визначень. Пересвідчившись, що істина полягає у правильному впорядкуванні назв у наших твердженнях, людина, котра прагне точної істини, повинна пам'ятати, що означає назва, яку вона використовує, і відповідним чином його вживати, бо інакше вона заплутається у словах, як птах у сільцях, в яких що більше б'ється, то більше заплутається. Ось чому в геометрії (єдиній науці, яку Бог досі благоволив подарувати людству) люди починають із встановлення значень слів, яке вони називають *визначеннями*.

Відтак бачимо, наскільки необхідною для кожного, хто прагне істинного знання, є перевірка визначень попередніх авторів з метою або скоригувати їх у місцях, де вони недбало

сформульовані, або сформулювати їх самому. Бо помилки у визначеннях намножуються самі собою в процесі дослідження й приводять людей до висновків, абсурдність яких вони, зрештою, бачать, але не можуть її уникнути без того, аби не розпочати свої розрахунки від самого початку, де й знаходиться джерело їхніх помилок. Звідси випливає, що ті, хто довіряється книжкам, чинять на кшталт тих, хто складає з багатьох маленьких сум велику суму, не зважаючи на те, чи були маленькі суми правильно складені, чи ні, і, зрештою, вони бачать помилку, але не перестають довіряти своїм першоосновам, і, не знаючи, як виправити помилку, лише втрачають час у метушні над своїми книжками, як ті птахи, що залетіли через комин до кімнати й, відчувши себе ув'язненими, летять на оманливе світло шкляного віконця, бо не можуть збагнути, яким шляхом вони сюди потрапили. Отже, у правильному визначенні назв полягає перша користь мови, якою є набуття наукового знання, а в хибних визначеннях чи у відсутності визначень полягає перше зловживання мовою, від якого походять усі хибні і безглузді догмати, утворені тими, хто навчається, покладаючись на авторитет книжок, а не на власні міркування, і їхнє становище настільки ж нижче від становища повних невігласів, наскільки становище тих, хто володіє істинною наукою, вище за нього. Бо неосвіченість лежить посередині між істинною наукою й хибними вченнями. Здоровий глузд і уява не підвладні абсурдові. Природа не може помилятися, і в міру того як люди накопичують багатства мови, вони стають мудрішими або безумнішими, ніж звичайно. Ніхто не в змозі без знання Святого Письма досягнути ані надзвичайної мудрості, ані (якщо тільки його пам'ять не вражена хворобою або хворобливим устроєм його органів) надзвичайної дурості. Бо слова – наче фішки для мудрих людей, що їх вони використовують для підрахунку, а для дурних вони – справжні гроші, ціновані завдяки авторитету, приміром, *Арістотеля*, *Цицерона*, *Фоми* чи ще якогось доктора, котрий, хоч би ким він був, був лише людиною.

Зміст назв. *Змістом* назв може бути все, що може бути підрахованим і що можна додати до іншого або відняти від нього й утворити залишок. Латиняни називали грошові рахунки *rationes*, а процес рахування *ratiocinatio*, а те, що ми в рахунках для сплати чи у книгах для підрахунку називаємо *статтями підрахунку*, вони називали *nomina*, тобто *імена*, і звідси, здається, йде використання ними слова *ratio* також у значенні здатності до

рахування в усіх інших речах. Греки мають лише одне слово *λόγος* для означення як *мови*, так і *розуму*, не тому, що вони вважали, ніби немає мови без розуму, але тому, що не існує міркування (*reasoning*) без мови, а самий акт міркування вони називали *силогізмом*, що означає підсумовування послідовного ланцюга різних висловлювань. А через те що одні й ті самі речі можуть бути взяті до уваги завдяки різним випадковостям, їхні назви (щоб показати це розмаїття) всіляко вивернуті і змінені. Це розмаїття назв можна звести до чотирьох загальних категорій.

По-перше, річ може входити у розрахунок як *матерія*, або *тіло*, як *жива*, *чутлива*, *розумна*, *гаряча*, *холодна*, *рухлива*, *спокійна*; під усіма цими іменами розуміється слово *матерія*, або *тіло*, бо все це назви матерії.

По-друге, річ може братись до уваги або розглядатись завдяки певній акциденції чи якості, яка, на нашу думку, в ній є, наприклад завдяки тому, що вона *рухається*, що вона *така довга*, *гаряча* тощо, а потім з назви самої цієї речі шляхом невеликої зміни чи переінакшення ми утворюємо назву для тієї акциденції, яку розглядаємо, і, розглядаючи *живе*, вводимо у розрахунок *життя*, розглядаючи те, що перебуває в *русі* – *рух*, розглядаючи *довге* – *довжину* і подібне, і всі подібні назви є іменами акциденцій і властивостей, за допомогою яких одна матерія, чи тіло, відрізняється від інших. Назви ці йменуються *абстрактними*, тому що вони відволікаються не від самої матерії, а від розрахунку (*account*) матерії.

По-третє, ми приймаємо до розрахунку властивості своїх власних тіл, причому робимо таке розрізнення: коли ми щось бачимо, то враховуємо не саму що *бачену* річ, а її *вигляд*, *колір*, її *образ* (*idea*), який є в нашій уяві (*fancy*), а коли ми щось чуємо, то враховуємо не те, що *відчутне*, а тільки *чутність* чи *звук*, які є нашим уявленням (*fancy*) чи образом (*conception*) цього, отриманим завдяки вуху. Такі назви є назвами уявлень (*fancies*).

Використання ствердних назв. По-четверте, ми можемо брати до уваги або втямки самі назви і висловлювання, бо загальне, універсальне, особливе, двозначне є власне назви назв, а підтвердження, допитування, повеління, розповідь, силогізм, проповідь, прохання тощо є назвами висловлювань. І з них складається розмаїття *ствердних назв*, які повинні позначати щось, що є у природі, або те, що може бути вигадане розумом людини, як-от тіла, що існують або можуть бути уявлені як

існуючі, чи тіла, властивості яких існують або можуть бути вигадані як такі, що існують, або як слова чи висловлювання.

Заперечні назви та їх уживання. Існують також інші назви, що йменуються *заперечними*. Вони стають позначками того, що якесь слово не є назвою речі, про яку йдеться. Такими словами є *ніщо, ніхто, нескінченне, незбагненне, три мінус чотири* і т. п., які, хоча й не є назвами чогось, проте корисні у роздумах чи в коригуванні роздумів й викликають у пам'яті наші минулі роздуми, тому що вони примушують нас відмовлятися від назв, використовуваних неправильно.

Слова, що не мають смислу. Всі інші назви – лише позбавлені значення звуки. Вони бувають двох видів. Перший – коли назви нові й значення їх ще не пояснене у визначенні. Їх вдосталь натворили схоласти та збиті з плигу філософи.

Другий вид – коли якусь назву утворюють з двох назв, значення яких несумісні й суперечать одне одному. Наприклад: *неречове тіло*, або (що те ж саме) *неречова субстанція* і ще багато інших. Бо жодне помилкове твердження, утворене з двох назв, що, складені до купи, становлять ціле, – нічого не означає. Наприклад, якщо твердження *чотирикутник є круглий* – помилкове, то слово *круглий чотирикутник* нічого не означає і є порожнім звуком. Так само, якщо хибне твердження, що *доброчинність можна влити чи видути й вдуги*, то *влита доброчинність, вдуга доброчинність* так само абсурдні, як і *круглий чотирикутник*. Ось чому вам навряд чи зустрінеться безглузде й позбавлене значення слово, яке не вийшло б з якихось латинських чи грецьких слів. Француз рідко чує, щоб нашого Спасителя називали словом *Parole*, але часто – як Його називають *Verbe*, хоча різниця між *verbe* і *parole* лише в тому, що перше слово – латинське, а друге – французьке⁸.

Розуміння. Якщо людина, слухаючи чийсь мову, має ті думки, на позначення яких слова мови та їх зв'язок призначені й встановлені, тоді говорять, що вона ці слова *розуміє*. Бо *розуміння* – це не що інше, як уявлення, спричинене *мовою*. Ось чому, якщо мова є особливою властивістю людини (а я знаю, що це так), тоді й *розуміння* – також її особлива властивість. Отже, не може бути *розуміння* – абсурдних і хибних тверджень у випадку, коли вони універсальні, хоча багато людей гадають, що вони розуміють слова тоді, коли вони лише спокійно повторюють їх або зазубрюють напам'ять.

Про те, яка саме мова відбиває потяги, відрази й пристрасті людської душі, про її використання та зловживання нею я говоритиму тоді, коли мова йтиме про *пристрасті*.

Непостійні назви. Назви тих речей, які викликають у нас певні емоції, які задовольняють або не задовольняють нас, через те що на людей не завжди рівною мірою впливає одна й та сама річ чи одна й та сама людина, мають у звичайній мові *непостійне значення*. Бо, бачачи, що всі імена присвоюються, щоб означувати наші уявлення, і що всі наші афекти – то лише наші уявлення, ми, уявляючи одні і ті самі речі по-різному, навряд чи можемо уникнути того, щоб по-різному їх іменувати. Бо хоча природа того, що ми сприймаємо в думках, одна й та сама, одначе різноманітність сприйняття її нами, залежно від різного устрою тіла й упередженості думки, накладає на кожну річ відбитки різних наших пристрастей. Ось чому в своєму судженні людина повинна бути обережною зі словами, котрі, крім значення, яке ми уявляємо в природі тієї речі, яку вони представляють, мають також значення, зумовлене природою, нахилами й інтересами промовця. Такими є назви чеснот і пороків, бо те, що один називає *мудрістю*, інший називає *страхом*; те, що один називає *жорстокістю*, інший називає *справедливістю*, те, що один називає *марнотратством*, інший називає *щедрістю*, те, що один називає *глибокодумністю*, інший називає *дурістю* і т. п. Ось чому такі назви ніколи не можуть бути основою для будь-якого логічного судження, не більше, ніж метафори й тропи мови, але ці менш небезпечні, бо вони, на відміну від інших назв, відкрито виражають свою непостійність.

РОЗДІЛ V

Про міркування і наукове знання

Що таке міркування. Коли людина міркує, вона лише утворює у свідомості загальну суму шляхом *додавання* однієї частини до іншої, або *остачу* шляхом *віднімання* однієї суми від іншої, або (якщо це робиться за допомогою слів) утворює назву цілого шляхом послідовного складання імен усіх окремих частин, або, складаючи назву цілого й однієї частини, утворює назву іншої частини. І хоча стосовно деяких речей (наприклад чисел) люди, крім *додавання* й *віднімання*, називають ще й інші дії, такі

як множення й ділення, але ці дії означають те саме, бо множення – то лише додавання одне до одного однакових речей, а ділення – то лише віднімання стільки разів, скільки можливо, однієї й тієї ж речі. Ці дії притаманні не лише числам, але будь-яким речам, які можуть бути додані одна до одної або відняті одна від одної. Бо як арифметика навчає нас додавати й віднімати в числах, геометрія навчає робити те саме у лініях, фігурах (об'ємних і плоских), кутах, пропорціях, часах, ступенях швидкості, сили, потужності тощо. Логіка навчає, як послідовністю слів, додаючи одне до одного два імені, утворити твердження, як, додаючи одне до одного два твердження, утворити силогізм, як, додаючи одне до одного багато силогізмів, висувати доказ і як із суми чи висновку із силогізму віднімати одне твердження, щоб знайти інше. Ті, хто пише про політику, додають один до одного договори, щоб виявити людські обов'язки, а законознавці додають закони й факти, щоб виявити, що є правильним і неправильним у діях окремих людей. Підсумовуючи, скажемо, що там, де є місце для додавання та віднімання, є також місце для міркування, а де для них немає місця, там міркуванню нема чого робити.

Визначення міркування. На підставі всього цього ми можемо визначити (тобто встановити), що ми маємо на увазі під міркуванням, яке ми зараховуємо до здібностей людського розуму (mind). Міркування (reason) у цьому сенсі є не що інше, як підрахунок (тобто додавання і віднімання) послідовностей узгоджених загальних назв для відзначення й позначення наших думок. Говорячи про відзначення, я маю на увазі власне процес нашого підрахунку, коли ж я кажу про позначення, маю на увазі те, що ми демонструємо наш підрахунок іншим людям або узгоджуємо його з ними.

Коли міркування буває правильним. І так само як в арифметиці недосвідчені люди повинні, а професори можуть часто помилятися і хибити, так і при будь-якому іншому застосуванні міркування найздібніші, найуважніші й найдосвідченіші люди можуть помилятися і робити хибні висновки. Проте це не означає, що міркування як таке завжди правильне, подібно до того як арифметика – певне і безпомилкове мистецтво. Міркування окремої людини, як і будь-якої кількості людей, не стає запорукою його незаперечності, – так само як якась лічба не стає правильною лише тому, що величезна кількість людей одноставно затвердила її. Ось чому і тоді, коли

виникає суперечка стосовно лічби, сторони повинні узгоджено дійти єдності щодо встановлення правильного судження якогось арбітра чи судді, чийого присуду вони дотримуватимуться задля правильного судження, встановленого природою, інакше їхня суперечка не приведе ні до чого путнього й не буде роз'язана, так само і в усілякого роду дебатах, коли люди, котрі вважають себе розумнішими за інших, гучно вимагають, щоб правильне міркування (right reason) було за суддю, домагаючись, однак, щоб правильним вважалось не чуже, а лише їхнє власне міркування (reason), – такого не можна терпіти в людському суспільстві, подібно до того як, наприклад, не можна терпіти, щоб під час гри в карти при відкритому козирі використовували будь-яку іншу масть, яку переважно мають в руках. Подібні дії людей – не що інше, як намагання видати кожну з тих пристрастей, що бере в них гору, за правильне судження, – і це задля власних інтересів. Претендуючи на правильність свого міркування, люди таким чином виявляють повну його відсутність.

Користь і мета міркування. Користь і мета міркування полягають не в знаходженні суми та істини однієї чи кількох послідовностей, віддалених від перших визначень і встановлених значень назв, а в тому, щоб розпочати з цих останніх і потім просуватися від однієї послідовності до іншої. Бо не можна бути впевненим в остаточному висновку, не маючи впевненості в усіх тих твердженнях і запереченнях, на яких він ґрунтується і з яких його було виведено. І так само як глава родини, який зводить до купи всі витратні рахунки до загальної суми, не зважаючи при цьому ні на те, яким чином було отримано кожний окремий рахунок тим, хто його надав, ані на те, за що саме він платить, – опиняється не в кращому становищі, ніж якби він отримав узагальнений рахунок, довіряючи вмінню й чесності кожного з тих, хто ці рахунки складав, – так само у своєму судженні про решту речей той, хто робить висновки, довірившись авторам, а не виводячи їх із перших пунктів кожного рахунку (якими є значення назв, встановлених завдяки визначенням), марнує свою працю й не знає нічого, крім того, у що вірить.

Про помилку й абсурд. Коли людина розмірковує, не користуючись словами стосовно окремих речей (наприклад, дивлячись на якусь річ, ми гадаємо, що б могло з найбільшою вірогідністю їй передувати або йти після неї), якщо те, що, на її думку, могло б йти за цією річчю, за нею не йде, або те, що,

вочевидь, могло б їй передувати, їй не передує, – це називається *помилкою*, якій підвладні навіть найрозсудливіші люди. Проте коли ми, роздумуючи за допомогою слів загального значення, приходимо до загального висновку, що виявляється хибним, це, хоча зазвичай називають помилкою, насправді є *абсурдом*, або безглуздим висловлюванням. Бо помилка – лише омана, коли вважаєш, ніби щось було або має бути, і, хоча його не було й не буде, але воно все ж таки не є неможливим. Утім, коли ми висловлюємо загальне твердження, то якщо воно не істинне, твердження про його можливість також неприйнятне. У свою чергу, слова, завдяки яким ми не сприймаємо нічого, крім звуку, ми називаємо *абсурдними, незначущими й безглуздими*. Ось чому, коли хтось буде мені казати про *круглий чотирикутник*, чи про *акцидентії хліба в сирі*, чи про *нематеріальні субстанції*, чи про *вільного суб'єкта, вільну волю* чи про будь-що *вільне* – від перешкод з боку супротивної сторони, – я не скажу, що він помиляється, але скажу, що в його словах немає смислу, тобто вони абсурдні.

Я вже казав раніше (у II розділі), що людина перевищує будь-яку тварину своєю здатністю при сприйнятті кожної речі виявляти нахил до дослідження всього ланцюжка наслідків та ефектів, яких вона може завдяки цій речі досягти. І зараз я до цього додаю інший ступінь цієї рещості, а саме здатність людини завдяки словам зводити знайдені нею ланцюжки послідовностей до загальних правил, що зветься *теоремами*, або *афоризмами*, – тобто її здатність міркувати або лічити не лише числа, але й усі інші речі, які вона може додавати одну до одної або віднімати одну від одної.

Знову ж таки цей привілей пов'язаний з іншим привілеєм, а саме з привілеєм абсурду, якого не має жодна з живих істот, окрім людини. А серед людей він найхарактерніший для тих, хто займається філософією. Бо ж абсолютно істиною є те, що сказав про них якось *Цицерон*: немає такого абсурду, який не віднайшовся б у книжках філософів⁹. Причина цього очевидна: жоден із них не розпочинає свої викладки з визначень чи пояснень назв, які він використовує. Такого методу дотримувалися лише в геометрії, саме тому її висновки стали незаперечними.

Причини абсурдів. Першу причину абсурдних висновків я приписую відсутності методу, тому, що філософи не розпочинають свої викладки з визначень, тобто зі встановлення значень

своїх слів, – ніби вони спромоглися б скласти рахунок, не знаючи точного значення числівників *один, два і три*.

А оскільки всі тіла беруться до уваги з різних міркувань (про які я згадував у попередньому розділі) і всі ці міркування ще й називаються по-різному, то ця плутанина призводить до різних абсурдів і до порочного об'єднання їхніх назв у твердженнях. І ось чому.

Другу причину абсурдних тверджень я приписую тій обставині, що назви *тіл* даються *акциденціям* або назви *акциденцій* – *тілам*, як роблять ті, хто каже, що *віра вливається чи вдихається*, – тоді як ніщо, крім тіла, не може бути *влитим* або *вдихнутим* у щось, – або ті, хто каже, що *протяжність є тілом*, що *привиди* суть *духи* і т. п.

Третю причину я приписую тій обставині, що назви *акциденцій тіл*, розташованих *поза нами*, даються *акциденціям* наших *власних тіл*, як роблять ті, хто каже, що *колір міститься в тілі*, *звук міститься в повітрі* і т. п.

Четверту причину я приписую тій обставині, що назви *тіл* даються *іменам* або *висловам*, як роблять ті, хто каже, що *існують речі універсальні*, що *живе творіння є рід* чи *загальна річ* і т. п.

П'яту причину я приписую тій обставині, що назви *акциденцій* даються *назвам* і *висловам*, як роблять ті, хто каже: *природа речі є її визначенням*, *повеління людини є її волею* і т. п.

Шосту причину я приписую тій обставині, що замість точних слів використовують метафори, тропи та інші риторичні фігури. Бо хоч і припустимо сказати (наприклад) у повсякденній розмові: *шлях іде чи веде сюди чи звідси*, *прислів'я говорить те чи те* (хоча ні шлях не може йти, ні прислів'я говорити), однак замість міркувань та пошуку істини такі вислови неприйнятні.

Сьому причину я приписую використанню назв, які нічого не важать, але сприймаються від схоластів і зазубрюються, як-от *гіпостатичне, преосутнення* (transubstantiate), *разом-втілене, вічне-тепер*, та інші подібні словесні викрутаси схоластів.

Хто здатний уникати подібних речей, не так легко впадає в абсурд, якщо тільки це не трапляється через довжелезність міркування, під час якого можна забути, про що йшлося раніше. Бо всі люди за природою розмірковують однаково, і добре, коли в них є непогані першооснови. Бо хто ж настільки недолугий, щоб

зробити помилку в геометрії та ще й наполягати на ній тоді, коли інший йому на неї вказує?

Наукове знання. Отже, очевидно, що здатність до роздуму – не щось вроджене в нас, подібно до відчуття та пам'яті, або щось надбане лише завдяки досвіду, як розсудливість, але ж набувається завдяки старанності (industry): по-перше, відповідним присвоюванням назв, а по-друге, засвоєнням досконалого і впорядкованого методу, який полягає у просуванні від елементів, якими є назви, до тверджень, що утворюються за допомогою зв'язку однієї назви з іншою, і далі – до силогізмів, якими є зв'язки одного твердження з іншим, аж поки ми не досягнемо знання всіх послідовностей (consequences) назв, що стосуються предмета, який нас цікавить: і це те, що люди називають науковим знанням. Тоді як відчуття і пам'ять суть лише знання факту, який річ минула й незаперечна, *наукове знання* — знання послідовностей фактів і їх залежності один від одного. Завдяки такому знанню й зважаючи на те, що ми в даний момент можемо зробити, ми знаємо, як можна буде іншим разом, маючи бажання, вдіяти щось інше або таке ж саме. Бо коли бачимо, як, з яких причин і в який спосіб щось здійснюється, то, коли подібні причини опиняються у межах нашого впливу, ми вже знаємо, як примусити їх продукувати подібні ж наслідки.

Ось чому в дітей, доки вони не навчаться користуватися мовою, відсутня здатність до міркування, хоча їх називають розумними створіннями, – бо очевидно, що вони можуть користуватись розумом у майбутньому. А більшість людей хоча і вміє потроху користуватись своєю здатністю міркувати (reasoning) (до певної міри, наприклад під час лічби), все ж невеликий має з цього зиск у повсякденному житті, в якому кожен керує собою, – хто краще, хто гірше, – залежно від оперативності пам'яті та різниці в особистому досвіді й нахилах, але особливо від сприятливої чи несприятливої долі та помилок, яких люди припускаються стосовно один одного. Що ж до *наукового знання* чи дотримання певних правил у своїх діях, то люди настільки від цього далекі, що навіть не знають, що це таке. Геометрію вони вважають чаклунством, що ж до інших наук, то хто не вивчав їх основи й не просунувся в них достатньо, щоб спромогтися побачити, як вони склалися і як виникали, нагадує тут дітей, які, не маючи уявлення про народження, вимушені вірити жінкам,

котрі кажуть, що їхні брати та сестри не народилися, а були знайдені в капусті.

Усе ж ті, хто не володіє *науковим знанням*, перебувають у кращому й достойнішому становищі зі своєю природною розсудливістю, ніж ті, хто через власне неправильне думання або через довіру до тих, хто міркує неправильно, приходять до хибних й абсурдних загальних правил. Бо незнання причин і правил не так збиває людей з їхнього шляху, ніж коли вони, приміром, покладаються на хибні правила й приймають за причини того, до чого вони прагнуть, те, що виступає причиною якраз протилежного.

Отже, робимо висновок, що світло людського розуму – це ясні, зрозумілі слова, але спочатку очищені чіткими визначеннями від двозначності; *міркування* – це *крок*, *ріст знання* – *шлях*, а благо людства – *мета*; метафори ж і безглузді та двозначні слова подібні, навпаки, до *ignes fatui*¹⁰, й висловлювати за їх допомогою судження означає блукати посеред незліченних абсурдів, а в підсумку – незгоди та бунтарство або презирство.

Розсудливість і мудрість, їх розрізнення. Оскільки багатий досвід – це *розсудливість*, то багатство знань – це *мудрість* (*sapience*). Бо хоча ми зазвичай маємо одну назву стосовно їх обох – мудрість, проте латиняни завжди розрізняли *prudencia* й *sapientia*, приписуючи перше досвіду, друге – знанню. Щоб прояснити різницю між ними, наведемо такий приклад. Припустімо, одна людина має природний дар і чудову спритність у володінні своєю зброєю, а інша людина на додачу до спритності володіє й знанням того, як можна вразити супротивника й бути ним враженим у будь-якому положенні й за будь-якої форми захисту. Здатність першої людини стосуватиметься здатності другої як розсудливість стосується мудрості: обидві корисні, але друга несхибна. Але хто, довіряючи лише авторитетові книжок, сліпо йде за сліпим, подібний до того, хто, довіряючи хибним правилам вчителя фехтування, виходить проти супротивника, який або вб'є його, або осоромить.

Ознаки наукового знання. Деякі з ознак наукового знання певні та безпомилкові, деякі – непевні. Ознаки певні тоді, коли той, хто претендує на наукове знання про якусь річ, здатен ясно й чітко продемонструвати істинність свого знання іншому. Ознаки непевні, коли лише окремі явища відповідають його претензії і внаслідок багатьох випадковостей виявляються такими, якими, за його твердженням, вони повинні бути. Ознаки розсудливості всі непевні,

тому що неможливо спостерігати шляхом досвіду і запам'ятовувати всі обставини, які можуть змінити успіх. Але якщо людина, яка не володіє безпомилковим знанням, для просування у якійсь справі зраджує свою природну здатність до судження й керується вчитаними в книжках загальними висловлюваннями, щодо яких існує багато винятків, то це буде ознакою нерозсудливості, яку загалом з презирством називають педантизмом. І навіть з-поміж тих людей, які на різних нарадах у державних справах люблять показати свою начитаність з політики й історії, дуже мало хто викazuje її у своїх домашніх справах, в яких особисто зацікавлений, – бо достатньо розсудливий у власних справах. Але на публіці ці люди більше заклопотані репутацією щодо власної кмітливості, ніж успіхом справ інших.

РОЗДІЛ VI

Про внутрішні начала мимовільних рухів, які називають зазвичай *пристрастями*, та про мовні форми для їх вираження

Рух органічний і рух тваринний. Тваринам властиві два види рухів. Перші називаються *органічними* (vital), вони починаються від народження й тривають упродовж усього життя, як, наприклад, *циркуляція крові, биття пульсу, дихання, травлення, харчування, випорожнення* і т. п. Ці рухи не потребують допомоги уяви. Другий вид – це власне *тваринні рухи* (animal motion), які ще зветься *мимовільними рухами* (voluntary motion), як, наприклад, *ходити, говорити, рухати* будь-якими кінцівками згідно з тим, як це спочатку уявляється в нашому розумі. Про те, що відчуття є рухом, який відбувається в органах і внутрішніх частинах людського тіла й спричиняється дією речей, які ми бачимо, чуємо і т. п., і що уявлення (fancy) – то тільки залишки цього самого руху, які зостаються від відчуття, вже йшла мова у першому та другому розділах. А оскільки *ходіння, говоріння* й інші подібні мимовільні рухи завжди залежать від попередньої думки: *куди? яким шляхом? і що?*, то очевидно, що уявлення є першим внутрішнім началом будь-якого мимовільного руху. І хоча невчені люди не уявляють взагалі ніякого руху там, де річ, яка рухається, невидима або де простір, в якому вона рухається (за браком його), не відчутний, це не заважає таким рухам існувати. Бо хоч би яким малим був

простір, те, що рухається у більшому просторі, щодо якого менший простір становить лише частину, повинно спочатку рухатись у малому просторі. Ці малі начала руху всередині тіла людини до того, як вони виявляться у ходінні, говорінні, ударах та інших видимих діях, зазвичай називаються зусиллям (*endeavour*).

Зусилля, потяг, бажання, голод, жага, відраза. Зусилля, спрямоване на щось, що його спричиняє, називається *прагненням* (*appetite*), або *бажанням*. Останнє є загальною назвою, а перше – часто означає бажання їжі, а саме – *голод* і *спрагу*. Коли ж зусилля спрямоване у протилежний бік від чогось, воно загалом називається *відразою* (*aversion*). Слова *прагнення* та *відраза* ми маємо від *латинян*, і означають вони рух: перше – наближення, друге – віддалення. Те саме значення мають грецькі слова *ὄρμη* та *ἄρμη*. Бо природа сама часто спонукає людей до тих істин, об які вони згодом, коли шукають щось поза природою, спотикаються. А схоласти взагалі не знаходять у звичайному бажанні ходити чи рухатись ніякого справжнього руху, але позаяк існування якого-небудь руху вони мусять визнавати, вони називають його метафоричним рухом, що є лише абсурдним висловом, бо хоча слова можуть називатися метафоричними, проте тіла й руки – ні.

Любов, ненависть. Коли люди чогось бажають, то кажуть також, що вони це *люблять*, а щодо речей, до яких відчувають відразу, кажуть, що їх *ненавидять*. Отже, бажання й любов – одне й те саме, з тією різницею, що бажання завжди вказує на відсутність об'єкта, а любов – переважно на його наявність. Так само, говорячи про відразу, ми вказуємо на відсутність, а говорячи про ненависть, – на наявність об'єкта.

Деякі прагнення і відрази є вродженими, як-от прагнення їжі, бажання випорожнитися та полегшуватись (які також можуть бути більш відповідно названі відразами щодо чогось, що люди відчувають у своєму тілі) і деякі інші бажання, яких загалом не так багато. Решта, тобто бажання окремих речей, походять від досвіду й досліджень того, як саме вони впливають на нас чи на інших людей. Бо стосовно речей, яких зовсім не знаємо або в існування яких не віримо, ми не можемо мати іншого бажання, окрім того, щоб їх пізнавати та випробувати. Втім, відразу ми відчуваємо не лише до речей, які завдали нам шкоди, а й до тих, щодо яких не знаємо, завдадуть вони нам шкоди чи ні.

Зневага. Про речі, яких не бажаємо й не ненавидимо, можна сказати, що ми їх *зневажаємо*. *Зневага* – то не що інше, як

незворушність або спротив серця дії певних речей, спричинений тим, що серце вже зворушене іншими, могутнішими об'єктами, а це трапляється за браком досвіду стосовно речей, що їх зневажають.

А через те що устрій людського тіла перебуває в постійній зміні, неможливо, щоб одні й ті самі речі завжди викликали одні й ті самі бажання та відрази. Ще менш вірогідно, щоб усі люди відчували однакове бажання стосовно одного й того самого об'єкта.

Добро, зло. Одначе хоч би яким був об'єкт будь-якого людського прагнення чи бажання, він є саме тим, що людина називає для себе *добром*, натомість об'єкт своєї ненависті та відрази вона називає *злом*, а об'єкт своєї зневаги – *низьким* і *дріб'язковим*. Адже значення слів «добро», «зло» й «нікчемне» суттєво пов'язане з тим, хто їх використовує, бо ніщо не буває просто і абсолютно таким, як про нього кажуть, і жодне загальне правило стосовно того, що є добро і зло, не випливає з природи самих об'єктів, а залежить від людської особи (там, де немає держави) чи (у державі) від особи, яка її (державу) репрезентує, або від арбітра чи судді, котрого люди, що мають між собою якісь суперечності, за взаємною згодою призначають і чий присуд визнають за правило.

***Pulchrum* і *turpe*.** У латинській мові є два слова, близькі за значенням до слів *добро* і *зло*, але не тотожні з ними. Це слова *pulchrum* і *turpe*, перше з яких означає те, що за деякими очевидними ознаками обіцяє добро, а друге – те, що обіцяє зло. На жаль, у нашій мові ми не маємо загальних назв для вираження значень цих слів. Але для *pulchrum* в деяких випадках ми вживаємо слово *чудове*, в інших *красиве*, чи *приємне*, чи *пристойне*, чи *достойне*, чи *миле*, чи *люб'язне*, а для *turpe* – *бридке*, *потворне*, *мерзотне*, *підле*, *нудотне* і т. п., залежно від характеру об'єкта¹¹. Всі ці слова у відповідних місцях означають не що інше, як *міміку*, або вираз обличчя, який обіцяє добро та зло, чи зовнішній вияв певної здатності до добра [...] ¹². Таким чином, існує три види добра: добро в обіцянці, тобто *pulchrum*, добро в здійсненні як бажана мета, яке називається *jucundum* – *приємне* і добро як засіб, яке називають словами *Utile* – *корисне*, *вигідне*; відповідно маємо стільки ж видів зла, бо зло в обіцянці є те, що латиняни називають *turpe*, зло в здійсненні й кінцевому результаті – *molestum* – *неприємне*, *лихе*, а зло як засіб *inutile* – *некорисне*, *невигідне*, *шкідливе*.

Подібно до того як у відчуттях реально знаходиться всередині нас (як я казав раніше) лише рух, спричинений дією зовнішніх об'єктів, але який видається зору світлом і кольором, вуху –

звуком, ніздрям – запахом і т. д., так само, коли дія того самого об'єкта продовжується від очей, вух та інших органів до серця, реальним ефектом тут також є рух чи зусилля, що полягає у прагненні володіти об'єктом, який рухається, або у відразі до нього. Але вияв чи відчуття цього руху ми називаємо *насолодою*, або *хвилюванням душі* (trouble of mind).

Насолода, незадоволення. Рух, що називається *прагненням*, а прояв якого – *насолодою* (delight) і *задоволенням* (pleasure), здається, посилює життєвий рух і підтримує його. Ось чому речі, що спричиняють насолоду, небезпідставно називаються *juvanda* (a *juvando*) – від «поміч» й «зміцнення», а протилежне – *molesta* – неприємне, оскільки «перешкоджає» й «заважає» життєвому рухові.

Задоволення, неприємність. Отже, *задоволення* (або *насолода*) – є прояв, відчуття добра, а *потерпання* чи *незадоволення* – прояв, або відчуття, зла. Таким чином, будь-які прагнення, бажання й любов супроводжуються більшою чи меншою насолодою, а всілякі ненависть та відраза – більшим чи меншим незадоволенням та неприємністю.

Відчуття задоволення. Деякі задоволення чи насолоди виникають через відчуття присутності об'єкта, і їх можна назвати *чуттєвим задоволенням* (слово *чуттєве*, оскільки його використовують лише ті, хто зневажає ці почуття, не може мати місця, доки немає законів). Такими задоволеннями є ті, що пов'язані з обтяженням тіла й позбавленням від обтяження, а також все те, що є приємним для зору, слуху, нюху, смаку чи дотику. Інші виникають з очікування, обумовленого передбаченням кінця та наслідків речей, незалежно від того, чи речі у відчутті приємні чи неприємні.

Розумове задоволення. Йдеться про *розумове задоволення* того, хто робить ці висновки, і називаються вони загалом *радістю* (joy). Так само як деякі незадоволення перебувають у відчутті і називаються *стражданням*, інші перебувають в очікуванні наслідків і називаються *печаллю*.

Радість, страждання, горе. Ці прості пристрасті – *прагнення*, *бажання*, *любов*, *відраза*, *ненависть*, *радість* і *горе* – мають, залежно від різних міркувань, різні назви. Коли вони змінюють одне одного, то називаються по-різному, залежно, по-перше, від думки, яку люди мають щодо вірогідності досягнення бажаного, по-друге, залежно від об'єкта, який вони люблять чи ненавидять, по-третє, від розгляду багатьох із них разом, по-четверте, від зміни чи послідовності самої по собі.

Сподівання, відчай. Бо прагнення в поєднанні з думкою про досягнення бажаного називається *сподіванням*. Те ж саме, але без такої думки, називається *відчаєм*.

Страх. *Відраза* в сполученні з думкою про *ушкодження*, яке може бути завдане об'єктом, називається *страхом*.

Сміливість. Те саме, але з надією уникнути того ушкодження завдяки опору, називається *сміливістю*.

Гнів. Раптова *сміливість* називається *гнівом*.

Впевненість у собі. Постійне *сподівання* називається *впевненістю в собі*.

Невпевненість. Постійний *відчай* називається *невпевненістю в собі*.

Обурення. *Гнів* через велику шкоду, завдану іншому, коли ми сприймаємо це як несправедливу дію, називається *обуренням*.

Благовоління. *Гарна вдача.* Бажання добра іншому називається *благоволінням, доброю волею, милосердям*. Якщо це стосується людини взагалі, тоді – *гарною вдачею*.

Користолюбство. Бажання багатства називається *користолюбством*. Це слово завжди має відтінок ганебності, тому що люди, які змагаються задля багатства, незадоволені, коли інші набувають його, однак саме це бажання є ганебним чи допустимим залежно від засобів, завдяки яким його досягають.

Честолюбство. Бажання посади або відзнак називається *честолюбством*. Це слово також використовується в негативному значенні через згадані вище причини.

Легкодухність. *Бажання* речей, які дуже мало сприяють досягненню нашої мети, і *побоювання* речей, які хоча б невеликою мірою заважають цьому, називається *легкодухістю*.

Велич духу. *Зневага до* малої допомоги й малих перешкод у досягненні мети називається *величчю духу*.

Відвага. *Велич духу*, виявлена перед лицем смерті або при пораненні, називається *відвагою та стійкістю*.

Щедрість. *Велич духу* у користуванні багатствами називається *щедрістю*.

Нищість. *Малодушність*, виявлена стосовно того самого, називається *мерзенністю, нищістю* або *бережливістю*, залежно від того, подобається вона чи ні.

Доброзичливість. *Любов* до осіб, з якими спілкуються, називається *доброзичливістю*.

Природний потяг. *Любов* до осіб тільки через задоволення, яке вони дають почуттям, називається *природним потягом*.

Хтивість. *Любов* до тих самих осіб, коли подумки смакуються, тобто уявляються минулі задоволення, називається *хтивістю*.

Любовна пристрасть, ревності. *Любов* до однієї особи й бажання бути єдиним, кого вона любить, називається *любовною пристрастю*. Те саме, але в суміші зі страхом, що любов не взаємна, називається *ревностями*.

Мстивість. Бажання, завдавши комусь шкоди, змусити його розкаятись у якомусь своєму вчинку, називається *мстивістю*.

Допитливість. *Бажання* знати, чому і як, називається *допитливістю*. Оскільки вона притаманна тільки людині, то людина, крім розуму, ще й завдяки цій єдиній пристрасті відрізняється від інших *тварин*, яких бажання їжі та інших чуттєвих задовольень переважно позбавляє турботи про знання причин, що є прагненням розуму, який завдяки стійкій насолоді постійного й невтомного створення знання перевищує нетривку силу будь-якого плотського задоволення.

Релігія, марновірство, істинна релігія. *Страх* перед невидимою владою, вигаданою розумом чи уявленою на основі публічно дозволених байок, називається *релігією*, те саме на основі недозволених байок називається *марновірством*. А коли уявлювана влада справді така, якою ми її уявляємо, то це – *істинна релігія*¹³.

Панічний жах. *Страх* без усвідомлення того, що і чому відбувається, називається *панічним жахом*, бо назва ця йде з легенд, приписуваних Панові. Насправді ж, той, хто першим відчув цей страх, мав певне уявлення (*apprehension*) про його причину, але решта втікають за прикладом інших, причому кожен упевнений, що товариш його знає, чому вони втікають. Отже, ця пристрасть опановує не однією людиною, а натовпом чи великою кількістю людей.

Захоплення. *Радість* від осягнення чогось нового називається *захопленням*. Воно властиве людині, бо збуджує бажання знати причину.

Слава, марнославство. *Радість*, яка виникає у людини від усвідомлення власної сили й здібностей, є тим душевним радінням, яке називається *славою*, котре, якщо воно спирається на досвід вчинків цієї людини, є те саме, що й *упевненість* у собі, але якщо воно ґрунтується на піддабузництві інших або ж тільки

передбачається нею самою заради насолоди від думки про славу, тоді воно називається *марнославством*, і ця назва влучна, бо цілком слухна *увевненість* в собі породжує намагання діяти, тоді як припущення щодо власних сил – ні, і тому правильно зветься *марним*.

Занепад духу. *Печаль*, викликана думкою про брак сил, називається *занепадом духу* (dejection of mind).

Марнославство, яке полягає у вигадуванні чи уявленні неіснуючих здібностей, найхарактерніше для молодих людей і підживлюється історіями або вигадками світських франтів й часто виправляється з віком та під впливом трудового життя.

Раптова слава, сміх. *Раптова слава* – це пристрасть, що викликає *гримаси*, звані *сміхом*. Пристрасть цю в людей викликає або якась їхня раптова дія, котра їм подобається, або помічена в іншому якась потворність, завдяки чому вони раптово зростають у власних очах. І це притаманно більшості з тих, хто усвідомлює, що у них мало здібностей, і хто, аби подобатись собі, мусить приглядатися до недосконалостей інших людей. Ось чому сміятись занадто над недоліками інших є ознакою малодушності. Бо великодушним властиво, зокрема, допомагати людям позбутися насміхів і порівнювати себе лише з найздібнішими.

Раптова пригніченість, плач. Навпаки, *раптова пригніченість* – це пристрасть, яка спричиняє плач. Її причиною стають лихі обставини, що раптово віднімають у людини якусь велику надію або якусь опору її влади. Найбільше підвладні цьому ті, хто покладається насамперед на зовнішню допомогу; такими є жінки та діти. Отже, одні плачуть через втрату друзів, другі – через їхню нелюб'язність, треті – через раптове примирення, яке зупинило їхні думки про помсту. Але в усіх випадках і сміх, і плач – це раптові порухи. Звичка розвіює їх, бо ніхто не сміється над давніми жартами й не плаче через давнє нещастя.

Сором, зніяковіння. *Печаль*, викликана відкриттям якогось недоліку у своїх здібностях, або пристрасть, яка виявляє себе в *зняковінні*, називається *соромом*. Ця пристрасть полягає у виявленні чогось негідного, і в молодих людях вона є ознакою схильності до гарної репутації і сприймається схвально. В старих людях вона є ознакою того самого, але оскільки приходить занадто пізно, то не варта похвали.

Безсоромність. *Нехтування* гарною репутацією називається *безсоромністю*.

Співчуття. *Печаль* з приводу чийогось нещастя називається *жалощами*. Вони виникають з уявлення, що подібне нещастя може трапитись і з нами, тому інша їх назва – *співчуття*, а в сучасній фразеології – *дружнє співчуття*. Ось чому до нещастя, спричиненого великою порочністю, найменше жалю виявляють найкращі люди, а також ті, хто вважає, що воно їм взагалі не загрожує.

Жорстокість. *Зневагу* або брак чуйності стосовно нещастя інших людей називають *жорстокістю*, і походить вона від упевненості у власній фортуні²². Бо я не вважаю можливим, щоб хто-небудь без будь-якої особистої причини мав задоволення від нещастя інших.

Суперництво, заздрість. *Засмученість* із приводу успіху нашого суперника в набутті багатства, шани або іншого блага, якщо вона поєднується з намаганням посилити наші власні здібності, аби дорівнятись чи перевершити його, називається *суперництвом*, а якщо поєднується зі спробою знищити суперника чи перешкодити йому, тоді вона називається *заздрістю*.

Обдумування. Прагнення та відроз, сподівання та страхи стосовно чогось одного й того самого по черзі виникають в людській душі, і різноманітні хороші й лихі наслідки, пов'язані з тим, чи робимо ми щось, чи ні задля нього, послідовно з'являються в наших думках, так що іноді ми відчуваємо потяг до нього, а іноді ставимось до нього з відрозом, іноді маємо надію здійснити його, іноді – відчай і страх зробити для того спроби; вся сума бажань, прагнень, сподівань і страхів, що змінюють одне одного в нашій душі доти, доки це не буде зроблено, або доки ми не дійдемо думки про його неможливість, – усе це називається *обдумуванням*.

Саме тому не існує обдумування минулих речей, бо очевидно, що їх вже не можна змінити; не може його також бути стосовно речей, про які наперед відомо, що вони неможливі або вважаються такими, бо люди знають або гадають, що таке обдумування намарне. Але речі неможливі, які, проте, вважаємо за можливі, ми можемо обдумувати, не знаючи, що подібне обдумування – марна справа. Називається це *обдумуванням* (deliberation) тому, що воно кладе кінець нашій *свободі* (liberty) робити чи не робити щось згідно з власним бажанням чи відрозом.

Ця поперемінність бажань, відроз, сподівань та страхів має місце в інших живих творіннях не меншою мірою, ніж у людині, а отже, звірі теж обдумують.

Про обдумування кажуть, що воно закінчилось, коли те, що обдумують, або вже зроблено, або вважається неможливим, бо до цього моменту ми зберігаємо свободу робити чи не робити згідно з нашим бажанням чи відразую.

Воля. Останнє бажання чи відразу, яка в процесі обдумування безпосередньо прилучається до дії чи до відмови від дії, ми називаємо *волею*, тобто вольовим актом (а не здатністю до нього). І звірі, здатні до обдумування, теж вочевидь мають *волю*. Загальне визначення схоластами *волі* як *раціонального прагнення* неправильне. Бо, якби це було так, тоді не могло б бути мимовільного акту, спрямованого супроти розуму. Бо *довільний акт* – це те, що випливе з *волі*, і ніщо інше. Але якщо замість «раціонального прагнення» ми скажемо «прагнення, яке є результатом попереднього обдумування», тоді це буде тим самим визначенням, яке я тут навів. Отже, *воля* – це *останнє прагнення в процесі обдумування*. І хоча ми у звичайній розмові кажемо: людина якось була вільна щось зробити, що вона, проте, не стала робити, однак мова тут насправді ведеться лише про *схильність*, а завдяки схильності дія не стає мимовільною, бо дія залежить не від цієї схильності, а від тієї схильності чи прагнення, яке є останнім. Бо, якби проміжні прагнення робили будь-яку дію довільною, тоді на тих самих підставах всі проміжні відрази мусили б зробити цю саму дію немимовільною, а отже, одна й та сама дія була б водночас довільною і мимовільною.

Отже, зрозуміло, що мимовільними є не лише дії, які беруть свій початок у користолобстві, амбіціях, хтивості чи інших прагненнях до пропонованої речі, а також і ті, що випливають з відрази або страху перед тими наслідками, до яких призводить утримання від дії.

Форми мовлення у стані пристрасті. Форми мовлення, за допомогою яких виражаються пристрасті, є почасти ті самі, якими ми виражаємо наші думки, а частково відмінні від них. По-перше, загалом усі пристрасті можуть бути виражені в дійсний спосіб, наприклад: *я люблю, я боюсь, я радію, я обдумую, я бажую, я наказую*, але деякі з них мають свої окремі вирази, які, проте, не є твердженнями, хіба що лише у тому випадку, коли вони слугують для вироблення інших висновків, а не лише щодо того, якою є ця пристрасть. Обдумування виражається умовним способом, який є формою мовлення, придатною для позначення припущень з їхніми наслідками (наприклад: *якщо це буде зроблено, то наслідок буде*

такий-то й такий-то) і не відрізняється від мови міркування, за винятком того, що вона виражається загальними словами, тоді як обдумування має справу здебільшого з частковостями. Мова бажання й відрази є імперативною (наприклад: роби це! не роби цього!), причому коли той, до кого звертаються, зобов'язаний робити чи не робити, то це -- наказ, в інших випадках -- благання або ще -- порада. Мовою марносластва, обурення, жалості та мстивості є *бажальний спосіб*. Але для бажання знати є особлива форма вираження, яка називається *титальним способом* (наприклад: *що це, коли це буде, як це зроблено, чому так?*). Ніякої іншої мови пристрасті я не знаходжу, бо прокляття, клятва, лайка й тому подібне означають не мову, а лише вияви мовних звичок.

Ці мовні форми, кажу я, суть вираження, або мимовільні позначення наших пристрастей, але вони не є їхніми неодмінними ознаками, бо можуть використовуватись мимовільно, незалежно від того, чи є в тих, хто ними користується, такі пристрасті, чи ні. Найкращими ознаками наявних пристрастей стають вираз обличчя, рухи тіла, дії та кінцева мета, про наявність яких в людини ми дізнаємось іншим шляхом.

Видиме добро і зло. А через те що прагнення й відрази виникають у процесі обдумування завдяки передбаченню хороших і поганих наслідків тієї дії, яку ми обдумуємо, то хороший і поганий результати обдумування залежать від передбачення довгого ланцюга наслідків, підсумок яких дуже рідко хто здатний углядіти. Але якщо в тій частині наслідків, яку людина може побачити, добро перевищує зло, то весь такий ланцюг письменники називають *явним*, або *видимим, добром*. І навпаки, якщо зло перевищує добро, весь ланцюг називається *явним*, або *видимим, злом*. Отже, той, хто завдяки досвіду чи розуму найпевніше охоплює перспективу можливих наслідків, обдумує найкраще і здатний при бажанні надати іншим найкращу пораду.

Щастя. *Постійний успіх* в отриманні речей, які людина час від часу бажає, тобто постійне процвітання, люди називають щастям. Я маю на увазі щастя земного життя. Бо доки ми тут живемо, не існує такої речі, як вічний спокій душі. Бо справді, життя є лише рух, і воно так само не може існувати без бажання та без страху, як не може існувати без відчуття. Якого роду щастя Бог призначив тим, хто щиросердно шанує Його, людина не дізнається доти, доки його не звідає, бо ці радощі нині так само незбагненні, як слова схоластів про *блаженне видіння*.

Величання, звеличування. *Μοχολογία*. Форма мови, за допомогою якої люди позначають свою думку про добру якість якої-небудь речі, називається *хвалою*. Форма мови, завдяки якій люди позначають силу та велич якої-небудь речі, називається *звеличуванням*. А та форма мови, користуючись якою вони позначають думку про людське щастя, греки називали *μοχολογία*, уславлення, для цього слова в нашій мові немає відповідника. Таким чином, про *пристрасті* вже сказано, нарешті, достатньо для нашої теперішньої мети.

РОЗДІЛ VII

Про цілі або результати міркувань

Будь-яке міркування (*discourse*), кероване бажанням знати, має *мету*, яка полягає або у досягненні певного знання, або у відмові від нього. І хоч би в якому місці було розірвано ланцюг міркування, існує мета для цього моменту.

Якщо це просто мислена мова, вона складається з думок про те, що якась річ буде й не буде чи що вона була й не була. Отже, хоч би де ви розірвали цей ланцюг людського міркування, ви залишите того, хто розмірковує, у припущенні стосовно того, чи *річ буде*, чи *не буде*, чи *була*, чи *не була*. Все це є *думка* (*opinion*). І яку роль відіграє мінливе прагнення при обдумуванні щодо добра і зла, таку саму роль грає мінлива думка в дослідженні істини стосовно *минулого* й *майбутнього*. І так само як останнє прагнення при обдумуванні називається *волею*, остання думка у пошуках істини стосовно минулого й майбутнього називається *судженням* (*judgement*), або *рішучою* і *остаточною думкою* того, хто розмірковує.

Судження, або остаточно думка. **Сумнів.** І так само як увесь ланцюг мінливих прагнень у питанні про добро чи зло називається *обдумуванням*, так увесь ланцюг мінливих думок у питанні про істинне чи неістинне називається *сумнівом*.

Жодне міркування не може скінчитись абсолютним знанням факту, минулого чи майбутнього, бо ним, за своєю природою, є передусім відчуття, а потім пам'ять. А щодо знання наслідків, яке, як я сказав раніше, називається науковим знанням, то воно є не абсолютним, а умовним. Ніхто не може дізнатись через міркування, що це або те є, було чи буде, – бо це означало б знати абсолютно, але тільки, що коли це є, то й те є, якщо це було, то й те було, якщо це

буде, то й те буде, означає знати умовно, і це не знання послідовності речей, а знання послідовності найменувань однієї й тієї ж речі.

Наукове знання. Думка. Ось чому, коли міркування перекладене в мову, яка починається з визначень слів і далі йде до поєднання їх у загальні твердження, а від них – до силогізмів, то результат, або останній підсумок її, називається висновком, а означувана ним думка (thought) є умовним знанням, або знанням послідовності слів, яке загалом зветься *науковим знанням*.

Проте якщо першою засадою такого міркування не є визначення або якщо визначення неправильно поєднуються у силогізми, тоді результатом, або висновком, постає знов-таки думка щодо істинності чогось висловленого, хоча висловленого іноді в абсурдних і безглузких словах, зрозуміти які немає ніякої змоги.

Спів-знання. Коли двоє чи троє людей знають один і той самий факт, про них кажуть, що вони *спів-знають* його, тобто спільно знають про нього. І оскільки кожен з них – найпереконливіший свідок фактів, які стосуються кожного з них або когось третього, – вчинив би погано, сказавши щось проти свого співзнання (conscience) або змусивши шляхом підкупу або силою примусу зробити це іншого, і тому в усі часи дуже дослухались до доказів співзнання. Згодом люди звикли використовувати це слово у метафоричному значенні, як знання власних сокровених вчинків і думок, і тому риторично кажуть, що «Совість [conscience] – тисяча свідків». Врешті-решт люди, засліплені власними новими уявленнями (хоч би якими абсурдними вони були) і схильні вперто їх підтримувати, дали їм також почесне ім'я совісті, вважаючи за неприпустиме змінювати їх або говорити проти них. Таким чином, вони стверджують, ніби знають, що ці уявлення істинні, проте найбільше, що вони знають, це те, що вони так вважають.

Довіра. Віра. Коли людина починає своє міркування не з визначень, а з якихось власних роздумів, таке міркування, як і раніше, називається думкою; якщо вона починає з якогось вислову іншої людини, чию здатність знати істину і чию чесність вона не піддає сумніву, тоді міркування стосується не так речі, як особи, а рішення в цьому випадку називається *довірою* (belief) та *вірою* (faith): *вірою в людину, довірою як до людини, так і до істини, яку вона висловлює*. Таким чином, ця довіра містить дві думки: першу – про висловлювання людини, якій вірять, другу – про її риси. *Мати віру в людину, або довіряти їй, або бути впевненим у ній* означає одне й те саме – думку про правдивість людини, але *бути*

впевненім у сказаному означає лише мати думку про істинність висловлювання. Втім, слід відзначити, що фраза: я *впевнений в*, як і латинська *credo in*, і грецька πιστεύω ἐν, використовуються лише в писаннях на божественні теми. Замість цих слів в інших писаннях стоїть: я *впевнений щодо нього, я довіряю йому, я вірю йому, я покладаюся на нього*, латиною *credo illi, fido illi*, а грецькою πιστεύω ὁπίσω, причому особливість церковного використання цих слів призвела до безлічі диспутів про істинний предмет християнської віри.

Зрештою, під виразом *віра в*, що вжитий в Символі віри, мається на увазі не довіра до особи, а сповідання (confession) й визнання християнського віровчення. Бо не лише християни, але всілякі люди настільки вірять у Бога, що вважають за істину все, що вони чують від Нього, незважаючи на те, чи розуміють вони це, чи ні, і ця віра й довіра є, мабуть, єдино можливими для будь-якої людини. Проте, крім християн, ніхто більше не вірить у християнське віровчення.

З цього можемо зробити висновок, що коли ми віримо в істинність якогось висловлювання не на підставі свідчень, вислужених із самої речі чи з принципів природного розуму, а спираючись на авторитет і добру думку про того, хто це висловив, тоді промовець чи особа, в яку віримо чи якій довіряємо і чие слово сприймаємо, є об'єктом нашої віри, і саме їй ми шановуємо нашою вірою. Отже, коли ми, не маючи безпосереднього Одкровення від самого Бога, віримо, що Святе Письмо є Словом Божим, наша впевненість, віра і довіра стосуються церкви, чие слово ми приймаємо і з яким погоджуємось. А ті, хто вірить тому, що якийсь пророк сповіщає їм від імені Бога, приймають слова цього пророка за істину, віддають йому почесні й виявляють довіру, незалежно від того, чи він істинний, чи лжепророк. Щось подібне відбувається й у ставленні до будь-якої іншої історії. Бо якби я не повірив усьому написаному істориками про славні діяння *Александра* чи *Цезаря*, то не думаю, що дух *Александра* чи *Цезаря*, чи будь-хто ще, крім історика, мав би ґрунтовний привід вважати себе скривдженим. Якщо *Лівій* каже, що боги одного разу вчинили так, що корова заговорила, а ми цьому не віримо, то ми не довіряємо не Богові, а *Лівію*. Отож очевидно, що якщо ми віримо чомусь, не маючи для цього іншої причини, крім авторитету людей та їхніх писань, то це лише віра в цих людей незалежно від того, послані вони Богом чи ні.

РОЗДІЛ VIII

Про чесноти, що їх зазвичай називають інтелектуальними, та протилежні їм вади

Визначення інтелектуальної чесноти. *Чеснота* (virtue) взагалі, в усілякого роду суб'єктах, є чимось, що цінується за вищість і полягає у порівнянні. Бо якби усе було однакове в усіх, ніщо б не цінувалось. Під *інтелектуальними чеснотами* завжди маються на увазі такі розумові здібності, які люди прославляють, цінують і котрі бажають мати в собі. Ці здібності мають загальну назву *великий розум*; слово *розум* (wit) використовують також для того, щоб відрізнити якусь одну здібність від усіх інших.

Розум, природний чи набутий. Чесноти бувають двох видів: *природні* та *набуті*. Під природними чеснотами я маю на увазі не те, що людина отримує від народження, – бо від народження вона має лише відчуття (sens), і в цьому люди так мало відрізняються одне від одного й від грубих тварин, що відчуття не слід зараховувати до чеснот, – а такий *розум*, що набувається лише завдяки його використанню і завдяки досвіду, без застосування методу, культури чи навчання.

Природний розум. Цей *природний розум* полягає головним чином у двох речах: *швидкій уяві* (imagining) (тобто у швидкому настанні однієї думки за іншою) й *неухильному прямуванні* до якоїсь обраної мети. Навпаки, повільна уява (imagination) складає розумовий дефект, чи ваду, яку зазвичай називають *тупістю*, *дурістю*, а часом й іншими іменами, що означають повільність руху або утруднене рушання з місця.

Великий розум, або фантазія. Різниця у швидкості спричинена відмінністю людських пристрастей. Хтось любить чи не любить одне, хтось – інше, і тому у когось думки ідуть таким напрямком, а у когось – іншим, через це люди дотримуються різних думок і по-різному помічають речі, що проходять крізь їхню уяву. Позаяк у цій послідовності людських думок, у речах, про які люди думають, нічого не можна побачити крім того, в чому вони між собою *схожі*, або в чому відмінні, або *для чого вони потрібні* або *як вони слугують цій меті*, то про тих людей, які помічають схожість речей, у випадку, якщо така є насправді, але буває рідко помічена іншими, кажуть, що вони мають *великий розум*, під яким у цьому випадку розуміється *велика фантазія* (fancy).

Велика здатність до судження. А про тих, хто помічає у речах відмінність і несхожість, що зветься *розрізненням* і *розпізнаванням* речей і *судженням* про речі, – у випадку, коли таке розпізнавання нелегке, – кажуть, що вони мають *велику здатність до судження*, і, зокрема, в бесідах і в ділових питаннях, в яких часи, місця й особи повинні бути розрізнені, ця чеснота називається *розсудливістю* (*discretion*). Перше, тобто уява, не підтримувана судженням, не може бути представлене як чеснота, проте останнє, тобто здатність до судження та розсудливість, говорить саме за себе і без допомоги уяви. Крім розрізнення часів, місць та осіб, необхідного для багатої уяви, існує також потреба в окремому пристосуванні думок до їхньої мети, тобто до їхнього застосування, яке має відбутись. Той, хто володіє цією чеснотою, легко набуде різноманітних схожих на неї рис, які будуть подобатися не лише завдяки тому, що ілюструватимуть його розмову й прикрашатимуть її новими і вдалими метафорами, а ще й завдяки їхній оригінальності. Але без постійності та спрямування до певної мети велика уява є лише одним із видів божевілля, подібно до тих, хто, починаючи бесіду, відволікається від своєї мети через кожну річ, яка спадає їм на думку, і так заплутуються у довгих відступах і вставних реченнях, що, врешті, втрачають нитку розмови. Для цього різновиду божевілля я не знаю спеціальної назви. Втім, спричиняє до цього іноді брак досвіду, внаслідок чого людині здається чимось новим і рідкісним те, що не виступає таким для інших, а іноді легкодухість, через яку людині здається великим те, що інші вважають за дрібницю, а все, що є новим чи великим і через це вважається гідною темою для розмови, поступово відволікає людину від наміченого нею напрямку своєї бесіди.

У хороших поемах, чи то *епічних*, чи то *драматичних*, так само як і в *сонетах*, *епіграмах* та інших п'єсах, потрібні водночас і судження, і уява, проте уява має більше значення, тому що ці роди поезії подобаються завдяки своїй екстравагантності, та все ж вони не повинні псувати враження відсутністю розсудливості.

У добротній історичній праці судження повинно важити більше, бо якість тут полягає у методі, істині та виборі діянь, про які найкорисніше знати. Уяві тут немає місця, хіба лише у прикрасах стилю.

У похвальних промовах та сатирах уява домінує, бо задум тут полягає не у пошуку істини, а у тому, щоб піднести чи присоромити, що досягається шляхом порівняння благородного і

низького. Судження тут лише підказує, завдяки яким обставинам діяння стає достойним, а за яких – злочинним.

Умовляння і захист потребують або суджень, або уяви – залежно від того, що наразі є метою, – істина чи її приховування.

У доведенні, в пораді, у будь-якому настійливому шуканні істини все залежить від здатності до розумового судження, за винятком випадків, коли, аби полегшити розуміння, звертаються до порівняння з подібним, і тоді залучається уява. Але метафори в цьому випадку неприйнятні, бо, оскільки ми бачимо, що вони очевидячки вводять в оману, було б відвертою дурістю застосовувати їх у пораді чи судженні.

Якщо якійсь бесіді вочевидь бракує розсудливості, то хоч би якою неординарною була виявлена в ній уява, вся бесіда в цілому буде вважатися свідченням відсутності розуму. Цього ніколи не станеться, коли в розмові буде присутня розсудливість, нехай навіть уява в цьому випадку найординарніша.

Потаємні думки людини поширюються на все: святе, профанічне, чисте, безсоромне, поважне й легковажне, не викликаючи почуття сорому й осуду, але в розмові це можливо лише тією мірою, якою розсудливість може це допустити, тобто залежно від часу, місця й осіб. Анатом чи лікар можуть висловити чи написати своє судження стосовно нечистих речей, бо це робиться не для задоволення, а для користі, але для іншої людини писати свої екстравагантні або грайливі фантазії стосовно тих самих речей означало б уподібнитись тому, хто щойно впав у багнюку й одразу після цього взяв та й завітав до вишуканого товариства. І саме брак розсудливості утворює цю різницю. Знову-таки, в грайливому настрої і в знайомій компанії, почуваячись у безпеці, людина може погратись звуками й двозначностями слів, і це вельми часто трапляється у змаганнях з екстраординарної уяви, але в проповіді, чи публічній промові, чи під час бесіди з незнайомими людьми або з тими, кого ми маємо поважати, жонглювання словами буде розцінене як недоумство тільки через відсутність розсудливості. Отже, коли бракує розуму, то бракує не лише уяви, а й розсудливості. Ось чому судження без уяви – це розум, а уява без судження – ні.

Розсудливість. Якщо людина, маючи чіткий задум, охоплює подумки багато речей і спостерігає, яким чином вони ведуть до здійснення цього задуму або ж до здійснення якого саме задуму вони можуть привести, такий розум людини, у випадку, коли ця

спостережливість нелегко дається або незвичайна, називається *розсудливістю*, і вона зумовлена багатим досвідом і пам'яттю про подібні речі та їхні наслідки. Що стосується розсудливості, то між людьми немає такої великої різниці, яка панує в їхніх фантазіях та судженнях, бо досвід людей одного віку не дуже різниться у кількісному вимірі, але складається з ситуацій, які в різних людей є різними, адже кожен має власні задуми. Вправно керувати родиною чи королівством – це не різні ступені розсудливості, а різного роду справи, так само як намалювати предмет зменшеним, чи в натуральний розмір, чи збільшеним – не різні ступені мистецтва. Звичайний батько родини виявляє більше розсудливості у справах власного дому, ніж таємний радник у справах іншої людини.

Хитрість. Якщо до розсудливості додамо використання несправедливих або нечесних засобів, які людям зазвичай нав'язуються страхом чи нуждою, то отримаємо перекручену мудрість, яка називається *хитрістю* і яка є ознакою легкодухості, бо велич душі проявляється у зневазі до використання несправедливих і нечесних засобів. А те, що латиняни називають *versutia* (що перекладається англійською «виверт» (shifting)), означає вміння уникати якоїсь негайної небезпеки чи незручності засобами, які втягують в іншу, ще більшу небезпеку чи незручність, як то буває, приміром, коли людина грабує одного, щоб заплатити борг іншому, то це лише більш короткозора хитрість, названа *versutia* від слова *versura*, що означає отримання грошей під відсотки для негайної виплати інших відсотків.

Набутий розум. Що ж до *набутого розуму* (wit), – я маю на увазі розум, набутий завдяки методу й навчанню, – то таким є лише розум (reason), який ґрунтується на правильному використанні мови і творить науку. Втім, про розум і науку я вже говорив у V та VI розділах.

Причини відмінностей у розумі криються у пристрастях, а відмінності в пристрастях частково є наслідком різного устрою тіла, а частково – різної освіти. Бо коли б ця різниця була наслідком особливостей мозку та зовнішніх чи внутрішніх органів відчуття, люди б відрізнялися за своїм зором, слухом чи іншими відчуттями не менше, ніж вони відрізняються за своєю уявою та розсудливістю. Отже, різниця у розумі є наслідком пристрастей, які різні не лише тому, що люди різні за будовою свого тіла, а й через різницю у їхніх звичаях та освіті.

Пристрасті, які найбільше спричиняються до відмінності у розумі, – це головним чином бажання влади, багатства, знання та почестей. Усі вони можуть бути зведені до першої пристрасті, тобто до бажання влади, бо багатство, знання й почесні є лише різновидами влади.

Легковажність. Ось чому людина, яка не має великої пристрасті стосовно будь-якої з цих речей, а, як то кажуть, байдужа, то хоч, можливо, вона настільки хороша, що навіть не здатна нікого образити, – не може, однак, мати ні великої уяви, ні великої здатності до судження. Бо думки стосовно бажань – ніби шпигуни й вивідники, які нишпорять в чужих землях, вишукуючи шлях до бажаних речей, і вся неухильність розумового руху, вся його швидкість є наслідком цього. Бо так само як відсутність бажання означає смерть, наявність слабких пристрастей означає тупість, а наявність невиразних пристрастей, індивідуальних до будь-якої речі, є *легковажністю* й *неуважністю*, а наявність сильних і більш палких, ніж то ми звичайно бачимо в інших людей, пристрастей стосовно будь-якої речі, – це те, що люди називають *божевіллям*.

Божевілля. Існує майже стільки ж видів божевілля, скільки існує видів пристрастей. Іноді незвичайна й екстравагантна пристрасть походить від поганого устрою органів тіла чи від завданої ним шкоди, а іноді ушкодження й поганий стан органів бувають спричинені силою чи довготривалістю пристрасті. Але в обох випадках божевілля має одну й ту саму природу.

Пристрасть, сила чи тривалість якої спричиняється божевіллям, це або велике *марнославство*, яке загалом називається *тихою* і *зарозумілістю*, або ж велике душевне *пригнічення*.

Шаленство. Гордість схиляє людину до гніву, надмірністю якого стає пересердя, щ його називають *шаленством* і *люттю*. І буває так, що надмірне бажання помсти, стаючи звичкою, завдає шкоди органам і переходить у шаленство. Надмірна любов у поєднанні з ревнощами також переходить у шаленство. Надміру висока думка про самого себе, про своє божественне надхнення, про свою мудрість, ученість, зовнішність і таке інше переходить у безумство та навіженість, а коли поєднується із заздрістю – то у шаленство. Занадто висока думка про істинність якоїсь речі, заперечуваної іншими, – це шаленство.

Меланхолія. Душевне пригнічення викликає в людині безпричинні страхи, – і це є божевілля, яке зазвичай називається *меланхолією*. Остання проявляється також у різних відмінах: у

постійному повертанні до усамітнених місць та могил, у забобонах та в боязні то сього, то того. Загалом усі пристрасті, що призводять до дивної й незвичайної поведінки, мають загальну назву божевілля. Але якщо докласти зусиль, то можна було б налічити легіон різновидів божевілля. І якщо надмірність – це божевілля, то безсумнівно, що й самі пристрасті, коли вони мають нахил до зла, – є різними ступенями божевілля.

(Наприклад.) Хоча вплив божевілля у тих, хто вважає себе надхненим згори, не завжди спостерігається через яку-небудь екстравагантну дію, яка випливає з такої пристрасті, одначе, коли багато їх таких змовляються, шаленство натовпу стає доволі очевидним. Бо в чому більше може проявляти себе божевілля, якщо не в тому, щоб кричати на кращих наших друзів, бити їх та кидати в них камінням? Утім, це найменше, що цей натовп людей чинитиме. Бо вони кричатимуть, битимуть та знищуватимуть тих, хто перед тим усе життя захищав їх і беріг від ушкоджень. А якщо це – божевілля натовпу, то це божевілля й окремої людини в ньому. Бо подібно до того як людина, перебуваючи посеред моря, хоча й не відчуває звуку найближчої до неї частки води, проте абсолютно впевнена у тому, що ця частка не менш причетна до шуму моря, ніж будь-яка інша частка, рівна їй кількісно, так само ми хоч і не відчуваємо великого неспокою в одній чи двох особах, одначе можемо бути цілком впевнені, що їхні окремі пристрасті є частками бунтівного гомону збентеженої нації. І якби ніщо інше не видавало їхнього божевілля, самий лише факт приписування собі подібного надхнення був би достатнім аргументом. Якби, приміром, у Белламі¹⁴ якась людина певний час займала вас розсудливою розмовою, а на прощання ви, бажаючи довідатись, хто вона така, аби мати можливість іншим разом відплатити їй за виказану вам лоб'язність, почули б від неї, що вона є Бог-Отець, то вам, гадаю, не треба було б очікувати якихось надзвичайних учинків на доказ її божевілля.

Думка про своє надхнення, яке зазвичай називають особливим насланням, вельми часто постає після того, як вдасться знайти помилку у чомусь загальноновизнаному. При цьому, не знаючи або забувши, що саме завдяки розумові вони змогли прийти до цієї окремої істини (яку вважають за таку, хоча частенько й помиляються), люди пишаються собою, вважаючи, що перебувають під особливою милістю всемогутнього Бога, який відкрив їм істину надприродним шляхом – через посередництво свого Духа.

Аргументи щодо того, що божевілья – не що інше, як надмірний вияв пристрасті, можна знову-таки зібрати, спостерігаючи за наслідками, які спричиняє вино, бо вони точнісінько такі, як і спричинені поганим станом органів людського тіла. Бо поведінка людей, що багато випили, така сама, як у божевільних: дехто з них шаленіє, когось запалює любов, інші регочуть, усе це відбувається нестямно, але відповідно з домінуючими пристрастями кожного з них, бо під впливом вина люди тільки перестають прикидатися й втрачають можливість бачити потворність власних пристрастей. Бо (як я вважаю) найтверезіші люди, коли вони, ні про що серйозно не розмірковуючи, прогулюються на самоті, навряд чи хотіли б, щоб марнота й нищість їхніх думок у цей час виявились публічно, і це визнання того, що некеровані пристрасті – здебільшого просте божевілья.

Стосовно причини божевілья як у давні, так і в пізніші віки існувало дві думки. Дехто виводив його з пристрастей, дехто – з демонів чи духів, добрих або злих, які, як вважалося, могли ввійти в людину, оволодіти нею та рухати її органами так дивно й незграбно, як то звичайно роблять божевільні. Ось чому представники першої думки називали таких людей божевільними, а представники другої думки називали їх іноді *daemoniacks* (тобто одержимими бісами), іноді *energumeni* (тобто біснுவатими), а нині в Італії їх називають не тільки *pazzi* – божевільні, а й також *spiritati* – одержимі духами.

Якогось дуже спекотного дня у грецькому місті *Абдері* з нагоди вистави трагедії «Андромеда» був великий наплив людей. Через спеку і враження від трагедії величезна кількість глядачів впала в гарячку і тільки те й робили, що декламували ямби про *Персея* та *Андромеду*¹⁵, від чого, як і від гарячки, вони виліувалися з приходом зими; це божевілья вважали спричиненим пристрастю, яка була наслідком трагедії. Схожа на цю епідемія божевілья сталася в іншому грецькому місті, де вона охопила лише молодих дівчат, багато з яких повісилися. Більшість мешканців того міста приписали це впливу диявола. Проте один із мешканців міста, запідозривши, що зневага цих дівчат до життя могла бути спричиненою якоюсь душевною пристрастю, і не припускаючи в них зневажливого ставлення до своєї честі, порадив міській владі роздягнути вішалниць і залишити їх висіти голими. Цим, як розповідається в історії, божевілья було вилікувано. Однак, із іншого боку, ті самі греки часто приписували божевілья діям

евменід, чи фурій, а іноді – діям Церери, Феба та інших богів¹⁶. Люди так багато приписували фантомам, що вважали їх тілами, які живуть у повітрі, і загалом називали їх духами. Римляни дотримувалися у цьому питанні тієї ж думки, що й греки. Так само і євреї, бо вони називали божевільних пророками або (залежно від того, вважали вони духів добрими чи злими) скаженими, дехто називав і пророків, і скажених божеїльними людьми, а дехто називав одну й ту саму людину і скаженою, і божевільною. Але у випадку з язичниками це не дивує, тому що хвороби і здоров'я, пороки і чесноти та багато природних акциденцій вони визнавали і пошановували як демонів. Отож під словом «демон» людина могла розуміти (іноді) як лихоманку, так і диявола. Але дивно, що і євреї дотримувалися такої самої думки. Бо ж ні *Мойсей*, ні *Авраам* не приписували свій дар пророцтва одержимості духом, а посилалися на голос Божий або ж на видіння чи сновидіння. Так само ні в законі євреїв, ні в моралі чи обрядах, через які вони отримали настанову, не було ніякого ентузіазму й ніякої одержимості. Коли Бог, як сказано (4 М 11.25)¹⁷, взяв від Духа, що на *Мойсесві*, і дав на сімдесят чоловік старших, то Дух Божий (розуміючи під цим субстанцію Бога) не був розділений. Під Духом Божим в людині Святе Письмо розуміє людський дух, схильний до благочестя. І коли сказано (2 М 28.3): «*Я наповнив їх духом мудрости, і вони зроблять Ааронові шати*», то мається на увазі не дух, вложений в тих, хто вміє виготовляти одяг, а власне їхня духовна мудрість в такого роду роботі. В подібному значенні зазвичай називається нечистим дух людини, коли він продукує нечисті дії, а також інші духи, – хоча й не завжди, але принаймні тоді, коли відповідні чесноти чи пороки є надзвичайними та видатними. Інші пророки Старого Заповіту також претендували не на ентузіазм і не на те, що Бог промовляє в них, а лише на те, що Бог промовляє до них голосом або через посередництво видіння або сновидіння, і під *тягарем Господнім* розуміли не одержимість, а повеління. Як же тоді могли євреї схилитись до думки про одержимість? Я не можу уявити іншої причини цього, крім тієї, що притаманна всім людям, а саме – відсутність допитливості для пошуку природних причин, схильність вбачати щастя у накопиченні грубих насолод почуттів і речей, які до них безпосередньо призводять. Бо ті, хто бачить будь-яку дивну та незвичну здатність або ж ваду людського розуму, якщо вони не бачать водночас причини її виникнення, навряд чи можуть вважати це за щось природне, а якщо воно не природне, то вони

повинні думати про це як про надприродне, і тоді що ж іще вони можуть про це подумати, крім того, що або Бог, або диявол сидить у цій людині? Ось чому так вийшло, що коли Спаситель наш (Мр 3.21) був оточений натовпом, ті, хто був у домі, запідозрили Його у божевільлі і вийшли, аби затримати Його, але книжники сказали, що Він одержимий *Вельзевулом*¹⁸ і саме тому виганяє демонів, навпадіб тому, коли б хтось більш божевільний наганяв жах на менш божевільного. І так само деякі (Ів 10.20) казали: «Він демона має, і несамовитий», тоді як інші, що вважали Його за пророка, казали: «Ці слова не того, хто демона має». Так само в Старому Заповіті той, хто прийшов, щоб помазати *Єзу* (2 Цар. 9.11), був пророком, але дехто з присутніх спитав *Єзу*: «Чого приходив той несамовитий до тебе?» Отже, загалом ясно, що хто б не поведивс незвичайно, вважався євреями за такого, що одержимий або добрим, або злим духом; виняток становили лише саддукеї, які настільки впадали у протилежну помилку, що взагалі не вірили в можливість існування якихось духів (що вже дуже близько до прямого атеїзму) і таким чином, можливо, провокували інших називати таких людей скорше навіженими, ніж божевільними.

Але чому ж тоді наш Спаситель, лікуючи цих людей, чинив з ними як з одержимими, а не як з божевільними? На це я можу дати лише відповідь, яку дають тим, хто подібним чином використовує Святе Письмо проти твердження про рух Землі. Святе Письмо, – віддавши цей світ і світську філософію людям задля вправління їхнього природного розуму, – було створене з метою показати людям Царство Боже й підготувати їхній розум для того, щоб стали вони покірними підданими Бога. Чи спричинені день і ніч рухом Землі чи Сонця, або чи пояснюються ненормальні вчинки людей впливом пристрастей або диявола (оскільки ми йому не поклоняємось) – однаково для нашої слухняності та покори всемогутньому Богові, тобто для того, єдино заради чого Святе Письмо й було створене. А щодо того, що наш Спаситель промовляє до хвороби як до особи, – то це звичайна манера висловлюватись усіх, хто лікує тільки за допомогою слів, як це робив Христос (і на що претендують чаклуни, незважаючи на те, чи промовляють вони до диявола, чи ні). Бо хіба ж не казав Христос також (Мт. 8.26), що він забороняв вітрам? Чи не казав він також (Лк. 4.39), що заказував гарячці? Однак це ще не доводить, що гарячка – це диявол. І оскільки сказано, що багато з тих дияволів сповідують Христа, то немає необхідності тлумачити ці місця

інакше, ніж у тому значенні, що ті божевільні сповідували його. А коли наш Спаситель (Мт. 12.43) говорить про нечистий дух, що той, полишивши людину, блукає місцями безводними, шукаючи спокою й не знаходячи його, повертається в ту саму людину з сімома іншими духами, ще лютішими за нього, то ясно, що це притча, яка має на увазі людину, котра після невеликої спроби позбутися своєї хіті піддається її силі і стає у сім разів гіршою, ніж була. Таким чином, я взагалі нічого не бачу в Святому Письмі, що потребувало б віри в те, ніби навіжені – щось інше, ніж божевільні.

Безглузда мова. Є ще одна вада у міркуваннях деяких людей, яку також можна зарахувати до видів божевілля, а саме зловживання словами, про яке я говорив раніше, у V розділі, називаючи його абсурдом. Часом люди вживають такі слова, поєднання яких взагалі не має жодного смислу, але якими дехто користується, сприйнявши їх від інших і завчивши без будь-якого їх розуміння, а інші – через намір увести в оману завдяки їхній безглуздості. Це властиво лише тим, хто, на зразок схоластів, висловлюється стосовно питань, що торкаються речей незбагнених, або ж питань глибокодумної філософії. Прості люди рідко кажуть щось безглузде, і тому ті, інші, самозакохані люди вважають їх ідіотами. Однак для того щоб переконатися, що словам цих затятих людей нічого не відповідає в розумі, треба навести деякі приклади, і якщо хтось цього вимагає, то нехай візьме книжку будь-якого схоласта й подивиться, чи зможе він перекласти будь-якою сучасною мовою якийсь розділ, що торкається якої-небудь теми, наприклад Трійці, божественності, природи Христа, преосутнення, свободи волі і таке інше, та ще й перекласти так, щоб це було зрозуміло, або ж стерпною латиною, тобто такою, якою вона була відома тим, хто жив тоді, коли латинська мова була загальнонародною. Яке, скажімо, значення таких слів: *Первинна причина не обов'язково вливається якомсь у другу силою сутнісної підлеглих вторинних причин, за допомогою чого вона допомагає останнім діяти?* Ці слова – переклад назви VI розділу першої книги Суареса «Про Боже сприяння, рух та поміч»¹⁹. Коли люди пишуть цілі томи про такі матерії, то хіба вони не божевільні або ж не мають наміру зробити такими інших? А стосовно, зокрема, питання про преосутнення, коли, після сказаних декількох слів, ті, що кажуть, що *білизна, круглість, значущість, якість, ламкість*, котрі всі суть безтілесні якості і т. д., виходять із проскури в тіло нашого

благословенного Спасителя, – хіба ті, хто так говорить, не роблять всі ці *-изни* та *-істі* стількома ж духами, якими одержиме його тіло? Бо під духами вони завжди розуміють речі, які, будучи безтілесними, мають, проте, здатність пересуватись із одного місця в інше. Отже, цей вид абсурду справедливо може бути віднесений до інших видів божевілля; і всі ті моменти, коли схоласти, даючи собі звіт про смисл своїх слів, утримуються від того, щоб диспутувати чи писати в такий спосіб, стають лише світлими проміжками. Отож, досить про інтелектуальні чесноти та вади.

РОЗДІЛ ІХ

Про різні предмети знання

Є два роди знання, з-поміж яких перший – *знання факту*, а другий – *знання послідовної залежності одного твердження від іншого*. Перше знання – це почуття і пам'ять, воно є *абсолютним знанням*, наприклад, коли бачимо факт у його здійсненні або згадуємо його вже здійсненим: і це саме таке знання, якого вимагають від свідка. Знання другого роду називається *наукою* і воно *умовне*, наприклад, коли ми знаємо: *якщо дана фігура коло, то будь-яка пряма лінія, проведена через центр цієї фігури, поділить її на рівні частини*. Саме такого знання вимагають від філософа, тобто від того, хто претендує на роздумування (*reasoning*).

Запис знання факту називається *історією*, яка поділяється на два види. Перший із них – *природна історія*, що є історією фактів, або явищ (*effects*) природи, які не залежать від людської волі. Такі історії *металів, рослин, тварин, країв* та ін. Другий вид – *громадянська історія*, якою є історія довільних дій людей у державах.

Записи науки – це *книги*, що містять у собі *доведення* того, як одне твердження виводиться з іншого, загалом вони називаються *філософськими книгами*. Існує багато видів таких книг – відповідно до розмаїття предметів дослідження, і їх можна поділити в такий спосіб, як то я подаю у наступній таблиці [стор. 122–123].

НАУКА,
тобто знання
наслідків,
зване також
ФІЛО-
СОФІЄЮ

Знання
наслідків
акциденцій
природніх
тіл, зване
також ПРИ-
РОДНОЮ
ФІЛО-
СОФІЄЮ

ФІЗИКА,
або
наслідки
якостей

Знання наслідків акциденцій, притаманних усім природнім тілам, якими є *кількість* і *рух*

Знання наслідків якостей *минутих* тіл, що іноді з'являються, а іноді зникають

Знання
наслідків якос-
тей *зірок*

Знання
наслідків
якостей
постійних
тіл

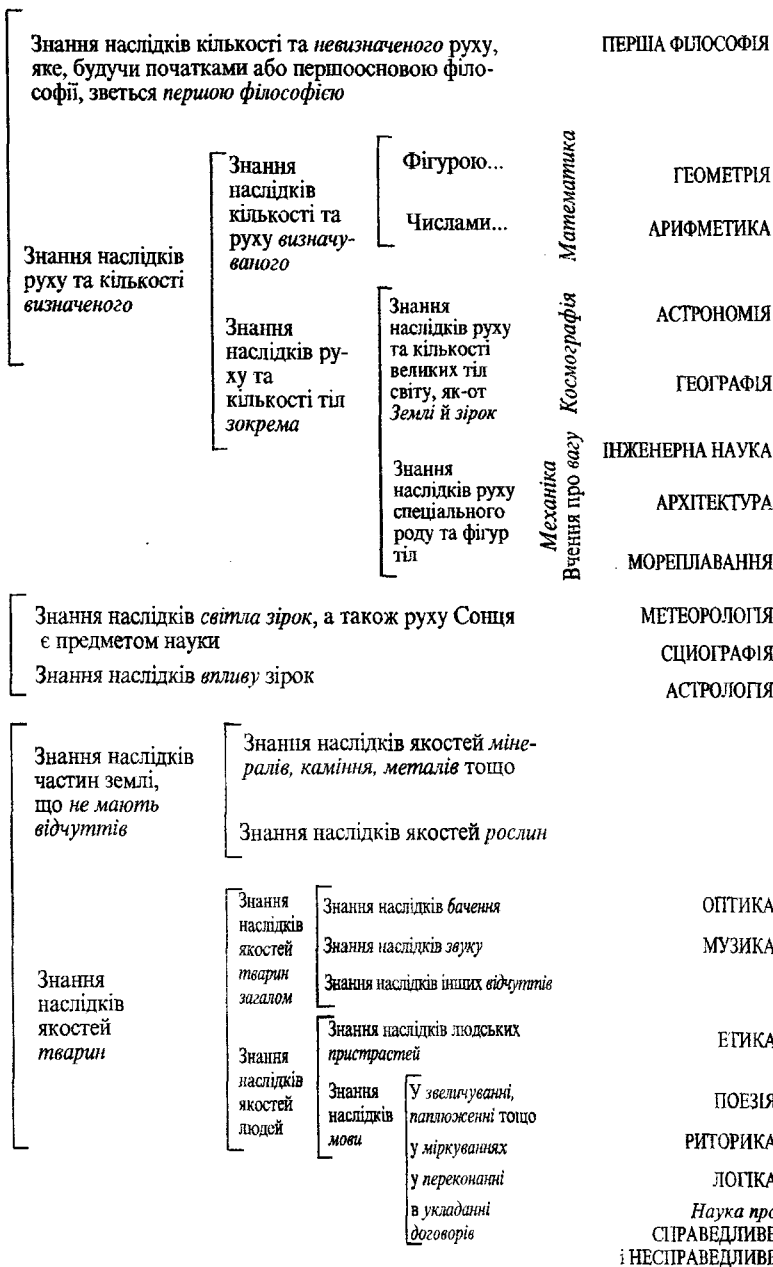
Знання наслідків якостей *плинних* тіл, що заповнюють простір між зірками, якими тілами є *повітря* та ефірні суб-станції

Знання наслідків якостей *земних* тіл

Знання наслідків акциденцій *політичних* тіл, зване ПОЛІТИКОЮ та цивільною ФІЛОСОФІЄЮ

1. Знання наслідків заснування ДЕРЖАВИ стосовно прав та обов'язків політичного тіла або суверена

2. Знання наслідків того самого стосовно прав та обов'язків підданих



РОЗДІЛ X

Про могутність, цінність, гідність, честь і достойність

Могутність. *Могутність* людини (якщо розглядати її універсально) – приступні їй засоби досягти в майбутньому достатньо великого блага. Могутність буває або *вродженою*, або *інструментальною*.

Природна могутність – це вищість здібностей тіла або розуму; такими є виняткова фізична сила, форма тіла, розсудливість, майстерність, красномовство, щедрість, благородство. *Інструментальними* є ті форми могутності, які надбані завдяки згаданим якостям або фортуні і які виступають засобами й інструментами для досягнення ще більшої могутності, а саме: багатство, репутація, друзі і таємне Боже сприяння, яке люди називають щасливим випадком. Бо природа влади у цьому подібна до слави, яка, поширюючись, зростає, або до руху важких тіл, котрі чим довше рухаються, тим вища їхня швидкість.

Найбільша з форм людської могутності – та, яку складають сили більшості людей, об'єднаних за згодою в одній особі, фізичній або цивільній, яка використовує всі їхні сили за власною волею (могутність держави) або залежно від волі кожного окремо (сила партії або ліги різних партій). Ось чому мати слуг – це могутність, мати друзів – це могутність; бо все це – об'єднані сили.

Багатство, поєднане зі щедрістю, – також могутність, бо воно залучає друзів і слуг; без щедрості багатство не стає силою, бо в цьому випадку воно не захищає тих, кому належить, а робить їх здобиччю заздрощів.

Репутацією могутності є могутність, бо вона заручається відданістю тих, хто потребує захисту.

Так само і через ті самі причини силою є репутація патріота своєї країни (те, що зветься популярністю).

Так само будь-яка риса, яка вселяє багатьом любов до якоїсь людини чи страх перед нею, або слава такої якості є могутністю, бо це засіб набути сприяння та служіння багатьох.

Великий успіх – це могутність, бо він створює репутацію мудрості або сприятливої фортуни, що змушує людей або боятись цієї людини, або покладатись на неї.

Привітність людей, які вже набули могутності, побільшує їх силу, бо привітність завойовує любов.

Поголос про людину, нібито вона виявила розсудливість у веденні війни чи укладанні миру – могутність, бо розсудливій людині ми з більшою охотою, ніж іншим, довіряємо керувати собою.

Шляхетне походження стає могутністю, але не скрізь, а лише в тих державах, де воно надає привілеї, бо з цих привілеїв і складається могутність.

Красномовство – могутність, бо воно скидається на розсудливість.

Гарна зовнішність – могутність, бо, обіцяючи благо, вона викликає прихильність у жінок і незнайомців.

Знання – то невелика сила, бо вони непомітні і тому ні в кому не визнаються, та й володіють ними не всі, а лише дехто, та й ті знають небагато речей. Бо природа знання така, що ніхто, крім тих, хто сам значною мірою оволодів ними, не здатний збагнути, чи хтось інший насправді володіє ним.

Ремесла, що мають значення для суспільства, як, наприклад, фортифікація, створення машин та інших знарядь війни, – то могутність, бо вони дають захист і перемогу, і хоча справжньою їхньою матір'ю стає наука, а саме математика, все одно, через те що вони з'являються на світ з-під руки ремісника, вони вважаються його витвором (подібно до того, як простолюд називає повивальницю матір'ю).

Цінність. *Вартість*, або цінність, людини є, подібно до всіх інших речей, її ціною, тобто вона складається з того, що можна дати за використання її сили, і тому вона не абсолютна, а залежить від потреби в ній і оцінки іншого. Здібний ватажок вояків має велику ціну безпосередньо під час або напередодні війни і меншу у дні миру. Освічений та чесний суддя має велику ціну під час миру, але меншу – під час війни. І як щодо інших речей, так само й стосовно людини визначає ціну не продавець, а покупець. Бо нехай люди (що більшість і робить) цінують себе як завжди високо, однаке їхня істинна вартість не перевищує тієї, яку за ними визнають інші.

Прояво цінності, яку ми визначаємо один одному, стає те, що за звичай називається повагою і неповагою. Цінувати людину високо – означає *поважати* її, цінувати низько – означає *не*

поважати її. Але високо і низько в цьому випадку слід розуміти порівняно з тим рівнем, на який кожна людина ставить себе сама.

Достойність. Суспільна цінність людини, себто вартість, яку за нею визнає держава, – це те, що люди зазвичай називають *достойністю*. І ця вартість виявляється в наданих їй військових, суддівських, громадських посадах або іменах і титулах, уведених на відзнаку такої вартості.

Повага і неповага. Благати когось про допомогу означає *шанувати* його, бо це є ознакою нашої впевненості у тому, що він має владу допомогти нам, і що з більшими труднощами пов'язана ця допомога, то більше виявляється вшанування.

Підкоряється означає поважати, бо ніхто не підкоряється тому, про кого думають, що в нього немає влади надати допомогу або завдати шкоди. Отже, не підкоряється означає *не поважати*. Робити великі подарунки людині означає поважати її, бо купується її заступництво й визнається її могутність. Робити малі подарунки – виявляти неповагу, бо це є лише милостиня і свідчить про думку того, котрий дарує, що обдарований потребує лише невеликої допомоги.

Заповзятю сприяти благу іншого або улещувати його означає поважати, бо це й свідчить про те, що ми прагнемо його заступництва чи допомоги. Нехтувати людиною означає виявляти до неї неповагу.

Поступитись комусь своєю перевагою означає виявити повагу йому, бо це є визнанням великої сили. Бути зарозумілим означає не шанувати.

Виказувати знаки любові або страху стосовно іншого означає поважати, бо і любити, так само як і боятись когось, – означає цінувати його. Нехтувати кимось або любити чи боятись його менше, ніж він очікує, означає не поважати його, бо це ознака низької його оцінки.

Хвалити, звеличувати або називати когось щасливим – це повага, бо ніщо не цінується, крім доброти, влади та щастя. Сварити, висміювати або жаліти когось означає неповагу.

Промовляти до іншого з повагою, бути з ним поступливим і скромним означає шанувати його, бо то свідчить про побоювання образити його. Промовляти до нього невважено, робити в його присутності щось негідне, неохайне, ганебне означає не шанувати його.

Вірити в когось, довіряти йому, покладатися на нього означає виявляти до нього повагу, бо в ній виявляється наша думка про його добродієність і владу. Не довіряти чи не вірити означає виказувати неповагу.

Дослухатися чиєсь поради або охоче слухати чиюсь промову означає шанувати цю особу, бо це означає, що ми вважаємо людину мудрою, красномовною або кмітливою. Спати, чи йти геть, чи розмовляти під час промови іншого означає не шанувати його.

Робити стосовно іншого ті речі, які він сприймає за знаки шанування або які є такими завдяки закону чи звичаю, означає виявляти повагу, бо, схвалюючи пошанування, яке віддають йому інші, ми визнаємо й силу, яку визнають інші. Відмова робити це означає неповагу.

Погоджуватись із чиєюсь думкою означає шанувати відповідну особу, оскільки це є ознакою визнання її суджень й мудрості. Не погоджуватись із нею – це неповага, бо означає, що відповідній особі докоряють у помилковості і (якщо незгода стосується багатьох речей) у безглузді.

Наслідувати когось – це шанування, бо означає палко схвалювати його. Наслідувати його ворогів означає виявляти йому неповагу.

Шанувати тих, кого шанує інший, означає поважати цього останнього, бо це є ознакою схвалення його судження. Шанувати його ворогів означає зневажати його.

Залучити когось як радника або помічника у важких справах означає шанувати його, бо це ознака нашої думки про його мудрість або іншу властивість. Відмовити в цих випадках в залученні тих, котрі прагнуть цього, означає не поважати їх.

Усі ці шляхи пошанування природні у державах, так само як і поза ними. Однак у державах, де той або ті, хто має верховну владу, можуть як знак поваги встановити все, що їм завгодно, існують і інші форми вшанування.

Суверен виявляє повагу до підданого через посередництво будь-якого титулу, посади чи заняття, чи дії, які він сам буде сприймати за знак своєї поваги до підданого.

Персидський цар виявив повагу до Мордехая, коли розпорядився, щоб того в царській одежі, з короною на голові возили на одному з царських коней вулицями і щоб ішов перед ним принц, вигукуючи: «Так буде вчинено з кожним, кого цар

вшановуватиме». Однак, коли хтось попросив у іншого *персидського* царя, а може, того самого, але в інший час, дозволу носити, як винагороду за якусь велику службу, одне з царських убрань, той дозволив йому це, але додав, що він мусить носити це вбрання як царський блазень, а це вже було безчестям. Отже, щодо громадянських почестей, то джерело їх міститься в особі держави і залежить від волі суверена, тому вони тимчасові і називаються *громадянськими почестями*. Такими виступають суддівське звання, посади, титули, а в деяких місцях мундири й розмальовані герби. І люди поважають тих, хто цим володіє – за знаки прихильності з боку держави, а ця прихильність є могутністю.

Пошана. Будь-яке володіння, дія чи якість, які є доказом та ознакою могутності, – *почесні*.

Ось чому бути шанованим, улюбленим багатьма чи викликати страх у багатьох – почесно, бо це доказ могутності. Бути шанованим небагатьма або ніким – це щось *ганебне*.

Ганьба. Володарювання й перемога – почесні, бо набуваються завдяки силі, а рабське становище, спричинене злиднями чи страхом, – ганебне.

Щаслива доля (якщо вона тривала) є предметом шанування як знак милостивого ставлення Бога. Нешасна доля, втрати – ганебні. Багатство почесне, бо воно – сила. Бідність – ганьба. Великодушність, щедрість, надія, мужність, самовпевненість – почесні, бо вони мають у своїх джерелах усвідомлення сили; малодушність, змикрутство, боязливність, невпевненість у собі – з ганебного.

Своєчасне рішення або визначення того, що людині треба робити, – почесні, бо в цьому зневага до невеликих труднощів та небезпек. А нерішучість – ганебна, тому що вона свідчить про перебільшення маленьких перешкод і маленьких переваг. Адже коли людина тривалий час зважувала речі й не дійшла ніякого рішення, – це говорить про те, що різниця між шальками терезів мала, а тому, якщо людина не зважилась на рішення, – отже, вона переоцінює нікчемні речі, – а це вияв малодушності.

Всі дії та висловлювання, які походять, або здається, що походять, від великого досвіду, наукового знання, розсудливості чи дотепності, поважаються, бо все це – сила. Дії чи слова, які походять від помилки, невігластва чи глупоти, ганебні.

Якщо поважність людини впливає з того, що її розум зайнятий якоюсь справою, вона належить до почесного, бо зайнятість є ознакою сили. Але якщо виявляється, що вона наслідок прагнення лише здаватися поважним, тоді це – ганебно. Бо у першому випадку поважність подібна до стійкості корабля, навантаженого товаром, а в другому – до стійкості корабля з баластом піску та іншого непотребу.

Бути знаменитим, тобто бути відомим завдяки багатству, посаді, великим діянням чи якомусь видатному благу – почесно, бо то ознака могуті, яка спричинилась до знаменитості. Безвісність, – навпаки, ганебна.

Походити від знаменитих батьків – почесно, бо дітям таких батьків легше отримати поміч від друзів своїх предків. Навпаки, походити від безвісних батьків – ганебно.

Діяння, що ідуть від почуття справедливості і поєднані із втратами, – почесні, бо є ознаками величі душі, яка означає могутність. Навпаки, хитрість, підступність, нехтування справедливістю – з ганебного.

Бажання великого багатства й амбітність в домаганні великої пошани – з почесного, бо то – ознаки могутності. Пожадливість і амбітність, спрямовані на дрібні надбання й незначні просування по службі, – ганебні.

З позиції честі не має значення, чи діяння (якщо воно велике й важке, тобто є ознакою великої сили) справедливе чи несправедливе: бо честь полягає лише в думці (*opinion*) про могутність. Ось чому давні язичники вважали, що вони не безчестять, а навпаки, вельми вшановують богів, описуючи в своїх поемах, як ті чинять насильства, крадуть та роблять інші великі безчинства; тому ніщо так не прославляється в *Юнітепові*, як його любовні пригоди, і ніщо так не славлять в *Меркурієві*, як шахрайство й злодійство. Найбільша з похвал, які розсилає йому в одному зі своїх гімнів *Гомер*, засвідчує, що, народившись вранці, Меркурій до полудня вже винайшов музику, а ввечері поцупив табун у пастухів Аполлона.

Так само, як свідчить історія давніх часів, до заснування великих держав (*commonwealths*) серед людей не вважалося за безчестя, скорше сприймалося як законний промисел, бути піратом чи розбійником на великій дорозі. Причому так було не лише серед греків, а й серед інших народів. І в наш час у цій частині світу славляться і будуть славитись дуелі, попри свою

незаконність, аж доки повага не належатиме тим, хто відмовляється від дуелей, а ганьба дістанеться тим, хто робить виклик. Бо дуелі також нерідко є виявом хоробрості, а основа хоробрості завжди сила (strength) чи спритність, тобто могутність (power). Однак у більшості випадків до дуелей призводять бездумні висловлювання та страх перед безчестям – в одного чи в обох дуелянтів. Уплутавшись в конфлікт, вони змушені йти до бар'єра, аби уникнути безчестя.

Герби. Щити та спадкові герби вшановуються там, де вони пов'язані зі значними привілеями; в іншому ж випадку – ні, бо їхня сила полягає або в таких привілеях, або в багатстві, або в чомусь такому, що так само вшановується в інших людях. Така форма поважання, якою зазвичай вшановують родоу знать (gentry), була перейнята від давніх германців, бо вона ніколи не була відома там, де не були відомі германські звичаї, і в наш час вона існує лише в тих місцях, де мешкали колись германці. Давньогрецькі воєначальники, лаштуючись на війну, розмальовували свої щити родовими символами (devices) так, як їм подобалось, оскільки нерозмальований щит вважався ознакою бідності й вирізняв рядового вояка; проте греки ніколи не передавали своїх щитів у спадок. Римляни передавали свої фамільні знаки у спадок, але це були образи, а не родові символи їхніх предків. Серед народів Азії Африки та Америки не існує й ніколи не існувало нічого подібного. Тільки в германців існував цей звичай, від них він перейшов до Англії, Франції, Іспанії та Італії – в ті часи, коли багато германців служили найманцями у римлян або в часи германських завоювань у цій західній частині світу.

Річ у тім, що *Німеччина*, як і всі інші країни на початку свого існування, була у давнину розділеною між багатьма маленькими господарями (lords) чи родовими вождями, які постійно воювали один із одним. Ці вожді чи господарі розмальовували свою зброю, щити та одяг зображенням якихось звірів чи речей, а також встановлювали на гребнях своїх шоломів який-небудь виразний і помітний знак – головним чином задля того, щоб їх могла впізнати їхня свита, коли вони були в латах, а почасти задля прикраси. І ця прикраса на зброї та на гребені шолома переходила у спадок до їхніх дітей, до старших – у первісному вигляді, а до решти – з такими змінами, які старий вождь, або голландською *Here-alt*, вважав за доцільні. Але коли багато таких

родів, об'єднавшись разом, утворили велику монархію, той обов'язок, який виконував *Here-alt*, тобто обов'язок розрізнення гербів, перейшов до окремого [геральдичного] підрозділу. Нащадками тих господарів стало високе й давнє дворянство (*gentry*), яке здебільшого має на своїх гербах зображення сміливих та хижих звірів або палаців, зубчастих стін, шабельтасів, зброї, решіток, частоколів та інших військових знаків, бо ніщо на той час так не шанувалось, як військова доблесть. Згодом не лише королі, а й республіки жалували різноманітні герби тим, хто йшов на війну або повертався з неї, за їхню службу. Все це спостережливий читач може знайти у стародавніх історичних книгах, грецьких і латинських, де згадується германський народ та звичаї тих часів²².

Почесні титули. *Почесні* титули, такі як герцог, граф, маркіз і барон, є предметом пошанування, оскільки вони свідчать про цінність, яку визнає за їх носіями верховна влада держави. Ці титули були в старі часи титулами цивільних і військових посад, і назви їх були перейняті деякі від римлян, а деякі – від німців та французів. Герцоги (латиною *duces*) були генералами під час війни; графи (*comites*) супроводжували генерала, спонукувані дружбою, і залишалися правити захопленими та приборканими територіями; маркізами (*marchiones*) були графи, які керували марками, або прикордонними областями імперії. Титули герцога, графа та маркіза імперія перейняла за часів *Константина Великого*²³ зі звичаїв германського війська. Але барон, на мою думку, був галльським титулом і означав велику людину. Барони були людьми короля чи принца, під час війни перебували поруч із ними і слугували їм. Здається, слово «барон» утворене від слова *vir*, що перейшло у *ber* і *bar*, які мовою галлів означають те саме, що слово *vir* означає латиною. Потім ці слова перейшли у *bero* і *baro*, так що відповідних людей називали *berones*, а згодом *barones* та (іспанською) *varones*. Втім, охочі докладніше дізнатися про походження почесних титулів можуть звернутися, як це зробив я, до найчудовішого трактату містера Селдена на цю тему²⁴. З плином часу ці почесні посади через заколоти, а почасти і з метою більш досконалого та мирного управління були перетворені на прості титули, що слугують здебільшого для визначення старшинства, місця та порядку підданих у державі. Люди були зроблені герцогами, графами, маркізами та баронами

таких місць, де не було ні їхніх володінь, ні військ. Для цієї мети були винайдені також інші титули.

Гідність. Придатність. Гідність людини – річ, відмінна від її вартості чи цінності, а також від її заслуг і полягає в особливій спроможності чи здібності до того, гідною чого що людину вважають. Ця особлива здібність називається придатністю чи *відповідністю*.

Бо той є достойнішим, щоб бути воєначальником, суддею чи виконувати якісь інші обов'язки, хто найбільше обдарований потрібними якостями для виконання цих обов'язків, і найдостойнішим багатства є той, хто має потрібні якості для користування ним. За відсутності якихось із цих якостей людина може, проте, бути достойною людиною, цінною у чомусь іншому. Знов-таки, людина може бути гідною багатства, посади чи якогось доручення, а, проте, не мати ніякого привілейованого права перед іншими, отже, про неї не можна сказати, що вона на це заслуговує. Бо заслуга передбачає право, а також те, що заслужена річ має бути отримана завдяки обіцянці, про що я скажу більше далі, – коли говоритиму про договори.

РОЗДІЛ XI

Про відмінність манер

Що тут розуміється під манерами. Під манерами я розумію тут не благоприсойність поведінки, тобто не те, як одна людина має вітати іншу чи як вона мусить полоскати рота та чистити зуби перед тим, як піти в гості, і тому подібні питання моралі у вузькому значенні, а ті якості людей, що стосуються спільного їх життя у мирі та єдності. Маючи це на меті, ми мусимо зауважити, що щастя цього життя полягає не у спокої вдоволеної душі. Бо не існує ні *finis ultimus* (кінцевої мети), ні *summum bonum* (найвищого блага), про які йдеться в книжках старих філософів моралі. Та й людина, яка не має більше жодних бажань, була б придатною до життя не більше за того, хто втратив свої відчуття та уявлення. Щастя – це постійний рух бажання від одного об'єкта до іншого, коли досягнення попереднього є лише крок для досягнення наступного. Причина цього в тому, що людина прагне не до того, щоб насолодитись один раз і на один момент, а в тому, щоб назавжди забезпечити собі задоволення своїх

майбутніх бажань. Ось чому мимовільні дії та нахили всіх людей спрямовані не лише на добування, а й на забезпечення задовільного життя, й відрізняються лише у питанні, яким шляхом цього досягти; ця відмінність зумовлена відмінністю людських пристрастей, а почасти – відмінністю знань чи думок, які кожен має стосовно причин, що продукують бажаний результат.

Невпинне бажання влади в усіх людей. Отже, на перше місце, як загальну схильність усього людського роду, я ставлю вічне й невпинне бажання дедалі більшої й більшої влади, бажання, що його уриває тільки смерть. І причиною тут не завжди буває сподівання людини на ще інтенсивнішу насолоду, ніж уже досягнута, і те, що вона не може задовольнитися помірною владою, а й те, що вона не може забезпечити існування цієї влади та засоби для свого теперішнього добробуту без набування ще більшої влади, а звідси випливає, що королі, чия влада є найбільшою, спрямовують свої зусилля на забезпечення її: вдома – за допомогою законів, у зовнішніх відносинах – завдяки війні. І коли цього досягнуто, з'являється інше бажання: в одних – досягти слави шляхом нових завоювань, у других – бажання спокою та чуттєвих задовольень, у третіх – бажання бути предметом захоплення чи лестощів у зв'язку з перевагами у якому-небудь мистецтві чи іншим талантом.

Схильність до чвар у зв'язку із суперництвом. Суперництво у багатстві, почестях, командуванні чи іншій владі веде до чвар, ворожнечі та війни, бо здебільшого кожен суперник досягає свого бажання шляхом убивства, підкорення, витіснення чи відпихання іншого. Зокрема, суперництво у звеличуванні схиляє до поважання минувшини. Бо люди змагаються із живими, не з мертвими, і щоби затьмарити славу перших, приписують останнім більше, ніж ті заслуговують.

Громадянська покора через любов до спокою, через страх смерті чи каліцтва. Бажання спокою та чуттєвих задовольень схиляє людей коритися загальній владі, бо через ці бажання людина втрачає захисток, який могла б мати завдяки власній заповзятливості й працелюбству. Страх смерті та каліцтва схиляє до того самого і з тієї самої причини. Навпаки, бідні та сміливі люди, невдоволені своїм нинішнім становищем, так само як усі ті, хто прагне військового командування, схильні створювати приводи, що призводять до війни, й розбурхувати бунти, бо не

буває військової честі без війни, як і неможливо виправити погану гру, не перетасувавши колоду.

Через любов до мирного ремесла. Прагнення знань і мирних мирного ремесла схиляє людей коритися загальній владі, бо таке бажання полягає у прагненні мати дозвілля, а отже, мати захист від іншої сили, окрім їхньої власної.

Любов до добродійності через любов до слави. Бажання похвали схиляє людей до славних діянь, що подобаються тим, чие судження вони цінують, бо похвалу тих, кого зневажаємо, ми також зневажаємо. До того самого призводить і бажання слави після смерті. І хоча після смерті немає ніякого відчуття похвали, яку нам віддають на землі, тому що ці радощі або поглинаються невимовними радощами раю, або згасають у нестерпних муках пекла, однак така слава не намарна, бо люди відчують задоволення в теперішньому часі від того, що передбачають цю славу, а також ті блага, яких будуть мати від неї їхні нащадки. Хоча всього цього вони зараз не бачать, вони це уявляють, а все, що дає насолоду відчуттям, дає насолоду й уяві.

Ненависть через труднощі відплати за великі благодіяння. Думка про те, що ми отримали від когось, кого вважаємо собі рівним, благодіяння більші, ніж ми зможемо йому віддячити, схиляє до удаваної любові, а насправді – до таємної ненависті, і призводить до стану безнадійного боржника, який, уникаючи зустрічі з кредитором, подумки бажає йому бути там, де б той ніколи з ним не побачився. Бо благодіяння зобов'язують, відтак зобов'язання – це рабство, а зобов'язання, яке не може бути оплачене, – то вічне рабство, яке стосовно до рівного собі ненависне. Але якщо ми отримали благодіяння від того, кого визнаємо вищим за себе, це схиляє нас до любові до нього, бо це зобов'язання не є новим пригніченням, а охоче прийняття, яке називають вдячністю, і ця честь стосовно того, хто нас зобов'язує, взагалі приймається за відплату. Крім того, отримане благодіяння від рівного чи нижчого за нас, якщо є надія на відплату, схиляє нас до любові, бо, згідно з наміром отримувача, це зобов'язання є взаємодопомогою і взаємною послугою, і це спричиняє до змагання в тому, хто кого перевищить у благодіянні. З усіх можливих змагань цей різновид найбільш благородний і вигідний, бо переможець отримує задоволення від перемоги, а переможений бере реванш, визнаючи це.

І через усвідомлення того, що людина сама заслуговує на ненависть. Якщо людина завдала іншій образу, яку не може чи не хоче затерти, то кривдник схильний ненавидіти ображеного, бо мусить чекати від нього помсти або прощення, – а те й друге ненависне.

Вимушеність кривдити через страх. Страх зазнати утисків примушує людину заздалегідь шукати допомоги суспільства, бо не існує іншого шляху для збереження людиною свого життя й свободи.

Через недовір'я до власного розуму. Люди, які не довіряють власному розумові, під час заворушень та заколотів більш здатні одержати перемогу, ніж ті, хто вважає себе мудрими чи хитрими. Бо перші люблять радитись, другі ж (боячись бути обдуреними) люблять завдавати удару першими. Але під час заколоту люди завжди мають бути готовими до битви, і тоді об'єднання й використання всіх переваг сили є кращою стратегією, ніж будь-яка інша, винайдена тонким розумом.

Марні починання через марнославство. Марнославні люди, а саме ті, котрі, не усвідомлюючи в собі великих здібностей, переповнені самовтіхою від того, що вважають себе сміливцями, схильні до хвальковитості, але не до сміливих починань, бо коли з'являється небезпека чи якась перешкода, вони досягають лише того, що всі бачать їхню неспроможність.

Марнославні люди, які оцінюють свої здібності на основі лестощів інших людей або на основі сприятливості фортуни в якійсь попередній справі, не вивіряючи свою оцінку на твердому ґрунті істинного самопізнання, схильні до поспішних починань, але при наближенні небезпеки чи якихось труднощів вони, якщо є можливість, відступають. Бо, не знаходячи безпечного шляху, вони скоріше ризикуватимуть своєю честю, яку згодом зможуть повернути, пославшись на які-небудь виправдовуючі обставини, аніж своїм життям, повернути яке неможливо.

Честолюбство через переконаність про власні здібності. Люди, переконані, що вони мудрі в державних питаннях, схильні до честолюбства, бо без офіційної посади в державній раді чи суді вони позбавлені тієї честі, на яку заслуговує їхня мудрість. Ось чому красномовні промовці схильні до амбіцій, бо красномовці видаються мудрими як самим собі, так і іншим.

Нерішучість через завишену оцінку дрібних речей. Легкодухість схиляє людей до нерішучості, а отже, призводить до

втрати зручних нагод та можливостей діяти. Бо якщо після того як усе зважено і настає час діяти, людині все ще не ясно, як діяти краще, – це означає, що різниця між мотивами на користь того чи іншого способу дій невелика. Ось чому не зважитись у цих обставинах на рішучі дії – означає втратити через виважування дрібниць вигідну нагоду, і це є легкодухість.

Бережливість (хоча у бідних людей вона виступає чеснотою) робить людину не придатною для таких діянь, які вимагають поєднання зусиль водночас багатьох людей, бо їхня активність може житись та підтримуватись лише нагородою, а бережливість їх ослаблює.

Упевненість в інших через незнання ознак мудрості та доброзичливості. Красномовство у поєднанні з лестощами схиляє людей довіряти тим, хто має ці якості, бо перше видається мудрістю, а друге – доброзичливістю. Додайте до цього ще військову репутацію, і все це схилить людей до відданості та покори тим, хто всіма цими якостями володіє. Мудрість і доброзичливість застерігають людину від небезпеки, яка виходить від неї самої, військова ж репутація застерігає її від небезпеки, яка йде від інших.

І від незнання природних причин. Відсутність знання причин схиляє чи, радше, змушує людину покладатися на пораду та авторитет інших. Бо всі зацікавлені в істині люди, якщо вони покладаються не на власну думку, мусять покладатися на думку когось іншого, кого вони вважають розумнішим за себе і стосовно кого не бачать причин, з яких він мав би їх дурити.

І через нерозуміння. Незнання сутності слів, тобто відсутність порозуміння, схиляє людей брати на віру не лише істину, якої вони не знають, а й помилки, та ще й нісенітниці тих, кому вони довіряють, бо ні помилку, ні нісенітницю неможливо виявити без досконалого розуміння слів.

Тим-то люди по-різному називають одні й ті самі речі через неподібність своїх пристрастей. Так, ті, хто схвалює яку-небудь приватну думку, називають її думкою, а ті, кому вона не до вподоби, називають її *ересю*. Проте «ересь» означає лише «приватна думка», але з присмаком жовчі.

З цього виходить також, що без вивчення й великого розуміння люди не можуть відрізнити одну дію багатьох людей від багатьох діянь людської юрби, як, наприклад, вони не можуть побачити різницю між одним діянням усіх senatorів Риму під час

вбивства *Катиліни* та багатьма діяннями кількох сенаторів, котрі вбили *Цезаря*. Ось чому ми схильні сприймати за дію всього народу численні дії, що їх робить велика кількість людей, керована, можливо, намовляннями однієї людини.

Відданість звичаю від незнання природи права і не-права. Незнання причин і основної природи права, справедливості, закону та правосуддя схиляє людей робити правилом своїх дій звичай та приклад, і, таким чином, несправедливим вважається те, що за звичаєм каралось, а справедливим – те, стосовно чого можна навести приклад безкарності та схвалення, або (як це поварварському називають юристи, що лише самі-одні використовують цю фальшиву мірку справедливості) *прецедент*. Люди в цьому подібні до малих дітлахів, для котрих єдиним мірилом гарної та поганої поведінки є лише догана, яку вони отримують від своїх батьків та вчителів, з тією, однак, різницею, що діти постійні в дотриманні цього правила, а дорослі – ні, бо, виростаючи сильними та впертими, вони апелюють то від звичаю до розуму, то від розуму до звичаю, залежно від власних схильностей. Вони відступають від звичаю, коли цього вимагають їхні інтереси, і чинять усупереч розуму, коли він повстає проти них. І цим пояснюється те, що вчення про право й несправедливість постійно оскаржується як пером, так і мечем, тоді як вчення про лінії та фігури – ні, бо люди не переймаються тим, що саме в цьому питанні становить істину, як це вони роблять тоді, коли мова заходить про їхнє честолюбство, вигоду та жагу. В мене немає сумніву, що якби вчення про те, що *три кути трикутника мусять дорівнювати двом кутам квадрата*, суперечило чийомусь праву на володіння та інтересам тих, хто вже має володіння, то ця доктрина була б якщо не заперечена, то шляхом спалення усіх книжок із геометрії придушена, – настільки, наскільки зацікавлена особа була б здатна це зробити.

Відданість приватним особам через незнання причин миру. Незнання віддалених причин схиляє людей приписувати всі події причинам безпосереднім та проміжним, бо тільки ці причини вони помічають. Отже, коли люди обтяжені державними поборами, вони виплескують свій гнів на представників податкового відомства, тобто на відкупників, збирачів податків та інших чиновників податкового відомства, і піддаються тим, хто критикує уряд, причому, коли зайдуть настільки далеко, що не залишається надії на виправдання, то нападають навіть на

верховну владу – через страх покарання та сором принизливого прощення.

Легковіра через незнання природних причин. Незнання природних причин схиляє людину до легковіри, тобто люди часто вірять у неможливе, бо, не в змозі виявити цю неможливість, вони можуть лише вважати це правдоподібним. А легковіра, через те що люди люблять, аби їх слухали у товаристві, схиляє їх до брехні. Таким чином, незнання саме, без будь-якого злого наміслу, здатне примусити людину вірити в брехню й переповідати, а іноді навіть вигадувати її.

Турбота про майбутнє схиляє людей до дослідження причини речей, бо знання цих причин допомагає людині якнайкраще облаштувати теперішнє.

Допитливість через турботу про майбутнє. Природна релігія – з тієї самої причини. Допитливість, або потяг до знання причин, змушує людину, знаючи наслідки, шукати причини, а потім причини цієї причини, аж доки вона неминуче не прийде до висновку, що є якась причина, для якої немає ніякої попередньої причини, і що вона вічна. І цю першопричину люди називають Богом. Таким чином, неможливо заглибитись у дослідження природних причин, не схилившись до віри в існування передвічного Бога, хоча неможливо мати про Нього в розумі жодного уявлення, яке б відповідало його природі. Бо так само, як людина, народжена сліпою, чуючи слова людей про те, що вони гріються теплом вогню, і відчуваючи це тепло на собі, легко може збагнути й переконатися в існуванні чогось такого, що люди називають *вогнем*, і що є причиною того тепла, яке вона відчуває, але не може уявити, на що воно схоже, й не може в своєму мозку скласти про це уявлення, подібне до того, яке мають ті, хто бачить вогонь, – так само й завдяки видимим речам цього світу й чудового порядку, в якому вони перебувають, будь-яка людина може збагнути, що існує для всього причина, яку люди називають Богом, і при цьому не мати ніякого уявлення про Нього чи образу Його в своїй голові.

А ті, хто не надто або взагалі не занурюється у природу речей, через острах, зумовлений незнанням того, що має владу чинити їм стільки добра та шкоди, схиляються, одначе, до того, щоб припускати й самим вигадувати різного роду невидимі сили, упадати перед плодами власного уявлення, закликати їх у часи пригнічення, дякувати їм у часи несподіваного успіху, роблячи

собі богів з витворів власної фантазії. І так трапилося, що, послуговуючись безмежним різноманіттям образів своєї фантазії, люди заселили світ безмежною кількістю богів. І цей страх перед невидимими речами становить природне сім'я того культу, що кожен в собі називає релігією, а в інших, або тих, хто шанує чи боїться влади, відмінної від тієї, яку шанує чи боїться він, називає марновірством.

І дехто з тих, хто помітив це сім'я релігії, були схильні підживлювати, прикрашати його, оформляти в закони, додавати до нього власні вигадки, різні думки про причини майбутніх подій, вважаючи, що завдяки цьому їм вдасться краще керувати іншими й отримувати найбільшу вигоду з використання їхніх сил.

РОЗДІЛ XII

Про релігію

Релігія тільки в людині. Зважаючи на те що всі ознаки, всі плоди *релігії* існують лише в людині, немає причини сумніватись у тому, що і сім'я *релігії* – також лише в людині, і полягає у певній особливій якості або, принаймні, у певному видатному ступені його розвитку, якого неможливо знайти в інших живих створіннях.

По-перше, через її бажання знати причини. По-перше, тільки людині за її природою притаманно дошукуватися причин тих подій, які вона споглядає, – хто більше, хто менше, але всі достатньою мірою виявляють допитливість у пошуку причин власного щастя та нещастя.

Через розгляд передпочатків речей. По-друге, людині, коли вона дивиться на будь-яку річ, що має початок, властиво думати, що ця річ має також і причину, яка й визначає її початок саме в той момент, коли він відбувся, а не раніше й не пізніше.

Через спостереження людини за послідовністю речей. По-третє, на відміну від тварин, в яких немає іншого щастя, крім задоволення потреб у щоденній їжі, відпочинку та хіті, оскільки в них мало або ж взагалі немає здібності передбачати майбутнє через брак спостережливості та здатності запам'ятовувати порядок, послідовність та залежність одна від одної бачених ними речей, людина спостерігає, як одна подія продукує іншу, і запам'ятовує в них попереднє та наступне. А якщо людина не

може переконатися в істинних причинах речей (бо причини щастя й нещастя здебільшого невидимі), вона робить припущення стосовно їхніх причин або згідно з тим, що їй підказує фантазія, або ж покладається на авторитет інших людей, тих, кого вона вважає своїми друзями й мудрішими за себе.

Природна причина релігії – занепокоєння стосовно майбутнього. Перші дві властивості людської природи спричиняють занепокоєння. Бо, переконавшись у тому що існують причини для речей, що є, і для тих, що будуть, людина, докладаючи постійних зусиль, аби вберегти себе від усіх негараздів, яких вона так боїться, та забезпечити собі благо, якого вона так прагне, не може не перебувати у вічній турботі стосовно майбутнього. І тому всі люди, а особливо найпрозорливіші з них, перебувають у стані, подібному до стану *Прометей*. Бо так само як *Прометей* (під яким слід розуміти *розсудливу людину*) був прикутий до скелі *Кавказу*, місця з широким обрієм, де орел, викльовуючи його печінку, пожирав удень стільки, скільки відновлювалося вночі, так само й людина, що дивиться занадто далеко вперед, турботою про майбутнє гнітить упродовж цілого дня своє серце в страху перед смертю, бідністю чи іншою бідою, не маючи ні відпочинку, ні перерви від свого неспокою, хіба що під час сну.

Що змушує боятися могуті невидимих речей. У цього постійного страху, що завжди є проводжує людство, яке через незнання причин просувається ніби у темряві, обов'язково повинен бути якийсь об'єкт. Ось чому, коли нічого не видно, немає що й звинувачувати, ні в своєму щасті, ні в нещасті, крім якоїсь *сили* чи *невидимої* причини (agent). Можливо, в цьому сенсі треба розуміти деяких давніх поетів, які казали, що боги були вперше створені людським страхом²⁵, і це стосовно богів (тобто стосовно багатобожжя язичників) дуже справедливо. Але визнання єдиного Бога, передвічного, нескінченного й всемогутнього, можна легше вивести з бажання людей знати причини природних тіл і їх різні властивості та дії, аніж зі страху перед тим, що може трапитись із ними у майбутньому. Бо хто в усьому, що трапляється на очах, буде вишукувати найближчу й безпосередню причину, а звідти – причину цієї причини і порине у пошук причин, врешті дійде висновку, що мусить бути (як це визнавали навіть язичницькі філософи) один первинний рушій, тобто перша й передвічна причина всіх речей, яка є тим, що люди розуміють під іменем Бога²⁶. І до цього люди приходять

незалежно від будь-якої думки про свою долю, занепокоєння щодо якої водночас схиляє їх до страху й перешкоджає шукати причини інших речей і таким чином дає привід для вигадування стількох богів, скільки є людей, що їх вигадують.

І вважати, що вони безтілесні. Що ж до матерії, або субстанції, вигаданих невидимих провідників (agents), то шляхом природного пізнання можна було б дійти лише до уявлення про неї як про щось, що є таким самим, як людська душа, і що людська душа за своєю субстанцією така сама, як явлене у сновидіннях людині, або як те, що бачить людина, коли не спить, у дзеркалі. Не знаючи, що такі відіння не що інше, як витвори уяви, люди вважають їх реально існуючими зовні субстанціями і тому називають їх привидами, так само як латиняни називали їх *imagines* та *umbrae*, образами і тінями, і вважали духами, тобто тонкими повітряними тілами, а ті невидимі провідники (agents), яких вони лякалися, до них подібні, хіба що за винятком того, що з'являються й зникають коли їм заманеться. Але те, що такі духи безтілесні, чи нематеріальні, ніколи не могло спасти на думку будь-якій людині природним шляхом, бо хоча люди можуть зіставляти слова, протилежні за значенням, такі, наприклад, як *дух* і *безтілесний*, але вони не можуть мати уявлення про річ, яка б відповідала цьому словосполученню. Ось чому люди, які завдяки власним роздумам дійшли до визнання одного нескінченного, всемогутнього й передвічного Бога, вважають за краще визнати, що він – незбагнений і перевищує їхнє розуміння, ніж визначати його природу як *безтілесний дух*, а потім визнавати, що їхнє визначення не піддається розумінню або ж що вони дають йому такий титул не в *догматичному* значенні, з тим, щоб зробити його божественну природу зрозумілою, а натомість через свою *набожність*, аби вшанувати Його приписуванням Йому атрибутів, значення яких настільки різняться від громіздкості видимих тіл, наскільки це взагалі можливо.

Але не знають, як діють. Що ж до того, якими засобами, як вважається, ці невидимі провідники діють, тобто якими безпосередніми причинами вони користуються, примушуючи події відбуватися, люди, несвідомі того, що є те, що ми звемо *причинністю* (себто майже всі люди), можуть вибудовувати свої здогади з цього приводу, використовуючи, за браком якихось правил, лише спостереження та спомини про те, що, як вони бачили, передувало подібному ефектові в якийсь інший час або в

попередні часи, не вбачаючи між попередньою й наступною подіями взагалі ніякої залежності чи зв'язку. Ось чому вони очікують, що в майбутньому події будуть розгортатися так само, як то було в минулому, й марновірно очікують щастя або нещастя від речей, які до спричинення цього не мають ніякого стосунку. Так робили афіняни, які для війни біля *Лепанто* вимагали другого *Форміона*, й партія *Помпея*, яка вимагала для війни в *Африці* другого *Сципіона*²⁷, і так після того робили інші у багатьох інших випадках. У схожій манері люди приписують вплив на свою долю чийсь присутності, щасливому чи нещасливому місцю, якимось сказаним словам, особливо якщо при цьому вимовляється ім'я Бога, наприклад заклинанням та чаклунству (літургія відьом), причому вірять, ніби чаклуни мають владу обертати камінь на хліб, хліб на людину або ж будь-яку річ на будь-яку іншу річ.

Але вшановують їх так, як вшановують людей По-третє, стосовно тих божественних почесей, яких люди природно надають невидимим силам, то вони можуть виявлятися лише в таких формах, які люди використовували б стосовно людей, а саме: у дарах, проханнях, подяках, тілесній покірності, шанобливих зверненнях, виваженій поведінці, заздалегідь продуманих словах, клятвах (себто запевненнях одне одного у виконанні своїх обіцянок), залучаючи до своїх справ. Понад це розум не підказує нічого, лише полишає людям або на цьому заспокоїтись, або, в разі подальших церемоній, покладатися на тих, кого вони вважають мудрішими за себе.

І приписують їм усі екстраординарні події. Зрештою, що стосується того, як невидимі сили проголошують людям, що має трапитись у майбутньому, і особливо щодо їхньої доброї чи злої долі взагалі або успіху чи неуспіху в якому-небудь окремому починанні, то тут люди, природно, перебувають у скрутному становищі. Але ж, гадаючи час від часу про майбутнє на основі минулого, вони дуже схильні не лише сприймати випадкові речі, після одного чи двох випадків, за провіщення того, що подібне траплятиметься й надалі, а й вірити у провіщення інших людей, про яких вони колись склали собі хорошу думку.

Чотири речі є природним насінням релігії. І в цих чотирьох речах: в уявленнях про привидів, незнанні вторинних причин, поклонінні тому, чого люди бояться, й у сприйманні речей випадкових за Боже знамено – полягає природне насіння *релігії*, яке через різноманітні фантазії, судження та пристрасті різних

людей розвинулось у церемонії настільки різноманітні, що ті з них, які практикуються однією людиною, видаються здебільшого смішними іншій.

Річ у тім, що насіння оброблялося людьми двох типів. Перші – ті, хто вирощував і обробляв його, застосовуючи власну винахідливість. Другі – ті, хто робив це за Божими заповідями та настановами. Але обидва типи людей робили це з метою зробити тих людей, які на них покладались, придатнішими до покори, законів, миру, милосердя та громадянського суспільства. Таким чином, релігія першого типу є частиною людської політики, що навчає виконувати обов'язки, яких земні царі вимагають від своїх підданих. Релігія ж другого типу — божественна політика, й містить вона у собі настанови тим, хто визнав себе підданими Царства Божого. До першого типу належать всі язичницькі засновники держав і законодавці, до другого – Авраам, Мойсей та наш *благословенний Спаситель*, через котрого дані нам були закони Царства Божого.

Абсурдні думки язичників. Що ж до тієї частини релігії, яка полягає в думках людини стосовно природи невидимих сил, то немає нічого такого серед того, що має ім'я, що б не вважалось серед язичників у тому чи іншому місці Богом чи дияволом або не видавалося б уяві їхніх поетів одухотвореним, населеним або одержимим яким-небудь духом.

Неоформлена матерія світу була у них Богом на ім'я *Хаос*.

Небо, океан, планети, вогонь, земля, вітри – теж були богами. Обожнювали чоловіків, жінок, птахів, крокодилів, телят, собак, змій, цибулю порей. До того ж майже всі місця язичники заповнювали духами, які називалися *демонами*, *рівнини – панами*, чи сатирами, ліси – *фавнами* та *німфами*, море – *тритонами* та іншими *німфами*, кожен річку та кожне джерело – духами з тим самим іменем та *німфами*, кожен дім – *ларами*, або *домовими*, кожен людину – її *генієм*, пекло – *привидами* та *духами-служителями*, як *Харон*, *Цербер* і *фурії*, а в нічний час вони населяли всі місця *ларвами*, *лемурами*, *привидами померлих* і цілим царством *русалок* та *страшних привидів*²⁸. Вони приписували божественність та будували храми також простим акциденціям і якостям, таким, як час, ніч, день, мир, злагода, любов, боротьба, доблесть, честь, здоров'я, іржа, лихоманка і тому подібним, причому якщо люди молилися про надання цих речей чи про те, щоб їх уникнути, вони молилися так, ніби над

їхньою головою висіли духи з цими іменами, які або дозволяли, щоб людям випало благо, за яке вони молились, або відвертали від них зло. Вони обожнювали також власний розум під іменем *муз*, своє незнання – під іменем *фортуни*, своє ласолобство – під іменем *Купідона*, свою несамовитість – під іменем *фурій*, свої статеві органи – під іменем *Priana*³⁸ й приписували свої полющі *інкубам* і *суккубам*; тобто все, що поет міг би вивести персонажем у своїй поемі, люди зробили *Богом* або *дияволом*.

Ті самі творці язичницької релігії, помітивши другу основу релігії, а саме незнання людьми причин, а звідси – їхню готовність приписувати особливості своєї долі причинам, від яких вона не мала ніякої явної залежності, скористалися можливістю й нав'язали їм невігластву замість вторинних причин певного роду вторинних та службових богів, приписуючи причину родючості – *Венері*, причину виникнення мистецтв – *Аполлону*, причину лукавства й хитрості – *Меркурію*, причину бур і гроз – *Еолу* і т. д.; таким чином, у язичників було майже так само багато богів, як і справ.

Щодо тих форм богослужіння, які, як люди, природно, вважали, годяться для вшанування їхніх богів, а саме: жертвоприношення, молитви, подяки та інші вищезгадані форми, – то ті самі язичницькі законодавці додали до них ще образи – як живописні, так і скульптурні, з тим щоб найтемніші люди (себто більша частина або більшість народу), гадаючи, ніби боги насправді містяться в тих зображеннях, створених, аби їх представляти, ще більше боялися б їх; язичники надавали тим богам земель, домів, служителів та доходів, вилучаючи їх з усілякого людського використання, посвячували тим ідолам печери, гаї, ліси, гори й цілі острови. І наділяли вони їх не лише формами людей, звірів та страховиськ, а й також їхніми здібностями та пристрастями, такими, як почуття, мовлення, стать, ласолобство, здатність мати нащадків (і не лише шляхом співжиття одне з одним задля продовження роду богів, а й шляхом співжиття з чоловіками та жінками задля породження нечистокровних богів і лише жителів неба, таких, як Вакх, Геркулес та інші), а ще гнівом, мстивістю та іншими пристрастями, притаманними живим істотам, а також виявам, до яких вони призводять, таким, як обман, крадіжка, перелюб, содомія та будь-який порок, який може вважатися наслідком влади або ж причиною задоволення, і

всіма пороками, що людьми сприймаються як спрямовані скорше проти закону, ніж проти честі.

Нарешті, до провіщень майбутнього (які, якщо вони природні, стають лише здогадками на основі досвіду минулого, але, якщо вони надприродні, тоді божественним одкровенням) ті самі творці язичницької релігії додали незліченну кількість інших марновірних засобів дізнатися про своє майбутнє, частково ґрунтуючи їх на минулому досвіді, частково на уявному одкровенні. Вони примусили людей повірити, що ті зможуть дізнатись про свою майбутню долю чи то з двозначних і безглузких відповідей жерців Дельф, Делоса, Аммона²⁹ та інших відомих оракулів, відповіді яких були навмисно двозначними, щоб не осоромитися ні в якому разі, або ж абсурдними внаслідок одурманюючого впливу випарів, які вельми часто бувають у сірчистих печерах, то з книг Сивіліних³⁰, окремі з яких (їхні пророцтва наподоб, можливо, Нострадамусових, бо наявні фрагменти, здається, є підробкою пізніших часів) були досить відомі за часів Римської республіки; чи то з безглузких висловлювань божевільних, яких вважали одержимими божественним духом і називали цю одержимість ентузіазмом, і саме таке віщування подій вважалось пророцтвом; також то з розташування зірок при народженні тих, про чию долю ворожили,— це називалось гороскопом і вважалось частиною астрології; чи то з власних надій та побоювань, і це називалось передчуттям, або провіщенням; чи то з віщувальних відьом, які твердили, ніби вони спілкуються із мертвими, і це називалось некромантією, заклинанням і чаклунством, а насправді було лише шахрайством і навмисним пройдисвітством; чи то за випадковим польотом чи за годуванням птахів, що називалось авгурією; чи то за нутрощами принесених у жертву тварин, що називалось аруспіцією (aruspicina), чи то за снами, за карканням воронів або щебетанням птахів чи то за рисами обличчя, що називалось метопоскопією; чи то гаданням по лініях руки, за випадковими словами, що називалось провіщенням (omina) от чи то за появою чудовиськ або незвичайних явищ, таких, як затемнення, комети, рідкісні метеори, землетруси, повені, дивні випадки народження, які вони називали поганими ознаками (portenta і ostenta), вважаючи, що ці явища віщують або передрікають наближення якихось великих нещасть; то шляхом простої лотереї, підрахунком дірок у ґратах, вивудженням віршів у Гомера та Вергілія, та безлічі інших

подібних марновірних уявлень. Відтак бачимо, як легко можна примусити людей вірити в усе, що кажуть ті, хто має їхню довіру і хто вмів тихо та спритно використати людський страх та невігластво.

Наміри творців язичницької релігії. Ось чому перші засновники та законодавці держав серед язичників, чиею єдиною метою було утримувати людей в покорі та мирі, скрізь піклувалися, по-перше, щоб втовкмачити в їхні голови віру в те, що настанови, які вони дають людям стосовно релігії, ні в якому разі не можна вважати за їхній власний винахід, але що вони продиктовані якимось богом або іншим духом, інакше кажучи, переконати народ у своїй природній вищості за простих смертних, з тим щоб їхні закони могли бути легше сприйняті. Так, наприклад, Нума Помпілій стверджував, що отримав встановлені ним серед римлян церемонії від німфи Егерії, а перший цар і засновник царства Перу³¹ оголошував, ніби він сам і його дружина – діти Сонця, а Магомет, з метою встановити свою нову релігію, твердив, ніби він мав спілкування зі Святим Духом у вигляді голуба. По-друге, їхньою турботою було примусити людей повірити, ніби саме ті речі неприємні для богів, які заборонені законами. По-третє, вони намагалися встановити церемонії, молебні, жертвоприношення та свята, щоб люди вірили в те, що гнів богів можна заспокоїти і що невдача у війні, великі епідемії, землетруси та особисті біди кожної людини йдуть від гніву богів, а цей гнів – від зневажливого ставлення до їх культу й від того, що призабули або переплутали щось у якомусь пункті встановлених церемоній. І хоча у давніх римлян людям не заборонялось відкидати те, що написано в поетів про страждання та радості після цього життя, і ті, хто мали велику владу й вагу в державі, в своїх публічних виступах відкрито це висміювали, однак віра поетів завжди припадала римлянам ближче до серця, ніж протилежні їй погляди.

Цими та подібними приписами язичницькі законодавці відповідно до своєї мети (якою був мир у державі) досягли того, що народ, покладаючи всю вину за свої нещастя на власне нехтування церемоніями, або на неправильне їх виконання, або на власне непідкоряння законам, був якнайменше схильним повставати проти своїх правителів. І, втішаючись пишністю та розвагами свят та публічних ігор, які влаштовувалися на честь богів, він не потребував нічого, крім хліба, щоб не виявляти

невдоволення, ремства чи обурення проти держави. Ось чому римляни, які захопили більшу частину відомого тоді світу, нітрохи не вагаючись, допускали будь-яку релігію в самому місті Римі, якщо тільки вона не мала в собі чогось, що суперечило б цивільному правлінню, і ми ніде не знаходимо вказівок про те, щоб якась релігія була там заборонена, за винятком релігії євреїв, котрі (будучи особливим Царством Божим) вважали незаконним коритися будь-якому смертному цареві чи якій-небудь державі. Отже, ви бачите, яким чином релігія язичників складала частину їхньої політики.

Істинна релігія і закони Царства Божого є одне й те саме. Але там, де Бог сам, надприродним Одкровенням, заснував релігію, він також утворив для себе особливе Царство і дав закони, які визначають, якою має бути поведінка людей не лише щодо Нього, а й стосовно один одного; оскільки у Царстві Божому політика і цивільні закони це частини релігії, то тут немає місця розрізненню між цивільною і духовною владою. Бог, правда, є царем усієї землі, однак він може при цьому бути і царем особливого й обраного народу. В цьому не більше протиріччя, ніж у тому, що той, хто має загальне командування над усією армією, водночас може мати власний окремий полк чи роту. Бог є царем усієї землі завдяки своїй владі, проте царем свого обраного народу він є завдяки договору. Втім, для ширшої розмови про Царство Боже, як про обумовлене природою, так і про обумовлене договором, я визначив у цьому викладі інше місце.

Причини змін у релігії. З того, як розповсюджується релігія, неважко зрозуміти причини її розкладу на свої першопочаткові зерна, або принципи, що виступали лише уявленнями про божество, про невидимі сили та про надприродне. Ці зерна ніколи не можуть бути викорінені з людської природи такою мірою, щоб знов і знов не пускати з себе паростків нових релігій, завдяки обробці їх такими людьми, які мають для цього відповідну репутацію.

Бо оскільки, як ми бачимо, будь-яка сформована релігія ґрунтується спочатку на вірі багатьох людей в одну якусь особу, котру вони вважають не лише мудрою людиною, яка намагається зробити їх щасливими, а й святою, котрій сам Бог у надприродний спосіб звіщає свою Волю, то з цього випливає, що у тому разі, коли почнуть виникати сумніви чи то в мудрості тих, хто

керує релігією, чи то в їхній щирості та любові до народу, або якщо вони виявлять свою нездатність продемонструвати який-небудь вірогідний доказ божественного Одкровення, тоді й релігія, яку вони бажають підтримати, так само стане викликати сумнів і (за відсутності страху державного меча) її почнуть заперечувати й відкидати.

Позбавлення віри через суперечливі догмати. Людина, яка засновує релігію чи додає щось до вже сформованої релігії, позбавляється репутації мудрої людини, коли вона наказує вірити в протилежні догмати, бо не можуть бути правильними обидві частини суперечливого положення, ось чому наказ вірити в них є доказом невігластва їхнього автора й дискредитує все, що той пропонує нібито на підставі надприродного одкровення, хоча одкровення й насправді може мати в собі щось, що перевищує людське розуміння, але ж не може мати нічого, що суперечило б здоровому глуздові.

Через вчинки, що суперечать релігії, яку самі ж порушники встановили. Репутацію щирості втрачають тоді, коли роблять чи висловлюють такі речі, які здаються ознаками того, що ті, хто так чинить чи говорить, самі не вірять у те, у що примушують вірити інших. Всі подібні вчинки та висловлювання називаються скандальними, бо вони по суті – камені спотикання, які примушують людей спотикатись на шляху релігії. Такими є несправедливість, жорстокість, осквернення, зажерливість й ласолобство. Бо справді, хто зможе повірити, ніби той, хто зазвичай чинить речі, які мають таке коріння, сам вірить у те, що треба боятися невидимої сили, якою він лякає інших людей за менші огріхи?

Репутацію людинолюбця подібні люди втрачають, коли розкриті їхні особисті цілі, тобто якщо віра, якої вони вимагають від інших, веде, або здається, що веде, до придбання влади, багатства, почестей або ж гарантованого задоволення лише і виключно для самого себе. Бо вважається, що врожай, з якого люди мають зиск, вони збирають для себе, а не з любові до інших.

Потреба в підтвердженні чудесами. Нарешті, свідченням, яке людина може навести на користь свого божественного покликання, може бути лише творення чудес, або пророцтво, що збулося (що теж чудо), або надзвичайне щастя. Ось чому, коли до пунктів релігії, які були набуті від тих, хто здійснював такі чуда,

додаються інші пункти людьми, які не підтверджують свого покликання якимось чудом, то до цих пунктів отримують не більше довіри, ніж те, що було нав'язано їхнім авторам звичаєм та законами тих місць, де вони виховувались. Бо подібно до того як розсудливі люди вимагають стосовно природних речей природних ознак та доказів, так само і стосовно надприродних речей, перш ніж погодитися внутрішньо й всім серцем, вони вимагають ознак надприродних (якими є чуда).

Усі наведені причини ослаблення людської віри вочевидь проявляються в деяких прикладах. По-перше, ми маємо приклад дітей Ізраїлю, котрі, коли Мойсей, який підтвердив їм своє покликання чудами й щасливим виведенням їх із Єгипту, був відсутній лише впродовж 40 днів, відступили від служіння істинному Богу, якого він їм відкрив, і, встановивши (2 М 32.1, 2) золотого тільця як свого бога, знову впали в ідолянство єгиптян, від яких їх нещодавно було визволено. І знову, після того як *Мойсей, Аарон, Ісус Навин* і те покоління, яке бачило великі діла Бога в Ізраїлі (Суд.2,11.), померли, постало інше покоління, яке й служило *Ваалові*. Отже, коли зникли чуда, зникла й віра.

І знову, коли сини *Самуїла* (1 Цар. 8.3), яких їхній батько поставив суддями у *Вірсаві*, почали брати хабарі і судити не по справедливості, народ Ізраїлю не захотів більше мати Бога своїм царем на засадах інших, аніж ті, на яких він був царем в інших народів, і тому почав вимагати від *Самуїла* вибрати їм царя, як то водилось в інших народів. Отже, коли зникла справедливість, зникла й віра – тією мірою, якою євреї усунули Бога від царювання над ними.

І якщо в часи заснування християнської релігії оракули перестали існувати в усіх частинах Римської імперії, і кількість християн завдяки проповідям апостолів та євангелістів дивовижно зростала щоденно і повсюди, то велика частина цього успіху може цілком виправдано бути приписана тій зневазі, яку накликали на себе тогочасні язичницькі жерці своєю розпустою, жадобою та фіглярством перед державцями. Так само й, зокрема, з тієї самої причини в *Англії* та багатьох інших частинах християнського світу було скасовано релігію *римської* церкви, оскільки занепад пастирського благочестя призвів до занепаду віри в народі. А частково це було спричинене введенням схоластами в релігію філософії та вчення *Арістотеля*: через це постало стільки протиріч і абсурдів, що за це церковники одразу

здобули репутацію водночас невігласів і завзятих шахраїв, що схилило народ повстати проти них, або всупереч волі своїх правителів, як то було у Франції та Голландії, або за їхньою волею, як то було в Англії²².

Нарешті, серед пунктів, оголошених римською церквою необхідними передумовами спасіння, вельми багато таких, що явно націлені на надання переваг папі та його духовним підданам, які мешкають на територіях інших християнських державців, що, якби не взаємне суперництво тих владарів, вони б змогли без війни та заворушень вигнати зі своїх земель будь-яку іноземну владу і зробили б це так легко, як це було зроблено в Англії. Бо хто ж не бачить, хто отримує зиск із віри у те, ніби король не має свою владу від Христа в тому разі, коли його не коронував єпископ? Що король, якщо він священник, не може одружитися? Що питання про те, чи народився принц у законному шлюбі, чи ні, має вирішуватися владою у Римі? Що піддані можуть бути звільнені від вірності своєму королю, якщо судом у Римі цей король визнаний єретиком? Що король може бути без будь-якої причини усунутий від престолу папою (як Хільперік Французький папою Захарієм) і його королівство буде віддано одному з його підданих³³? Що усі священники й ченці в будь-якій країні мають бути виведені з-під юрисдикції свого короля, коли мова йде про кримінальні справи? Або хто ж не бачить, до кого надходять доходи від сплати за приватні меси та від спокутних пожертвувань? Достатньо й інших ознак особистої зацікавленості, аби умертвити найживішу віру, якщо (як я сказав) цивільні владні установи та звичаї підтримують її не більше, ніж будь-яку думку, яку вони мають про святість, мудрість і чесність своїх учителів. Отже, всі на світі зміни в релігії я можу приписати одній і тій самій причині, а саме незадовільному стану священників, і не лише католицьких, а й священників тієї церкви, яка допустила найбільше реформації³⁴.

РОЗДІЛ XIII

Про природний стан людства в його стосунку до щастя і злиднів людей

Люди за природою рівні. Природа зробила людей рівними у здібностях тіла і розуму, і якщо навіть інколи і знайдеться хтось,

тілом набагато міцніший або розумом швидший за всіх інших, усе ж таки на загал ця відмінність однієї людини від іншої не настільки значна, щоб одна якась людина могла на цій підставі претендувати на якесь благо для себе, на яке так само не могла б претендувати й інша людина. Бо щодо міці тіла, то в найслабшого достатньо сили, аби вбити найсильнішого, чи то завдяки таємній махінації, чи то об'єднавшись із тими, кому загрожує така сама небезпека, як і йому.

Щодо можливостей розуму (я залишаю осторонь мистецтва, що ґрунтуються на словах, і особливо вміння висновувати загальні й безпомилні правила, які зветься наукою, – такими правилами мало хто володіє, та й то стосовно небагатьох речей, бо правила ці власне не природні здібності, дані нам від народження, і ми не набуваємо їх (як розсудливість), спостерігаючи щось інше, то тут я знаходжу між людьми навіть більшу рівність, аніж рівність у силі. Бо тут розсудливість – то лише досвід, якого в однаковий період часу рівною мірою набувають всі люди щодо всього того, чим вони рівною мірою займаються. Що, можливо, робить таку рівність невірогідною, – то лише марнославні перебільшення власної мудрості, притаманне майже всім, хто думає, що йому даровано мудрості більше, ніж простим смертним, тобто ніж усім іншим людям, крім них самих та ще декількох, котрих вони схвалюють через їхню славу або як своїх однодумців. Адже така природа людей, які, хоча й можуть визнавати за багатьма іншими людьми більшу кмітливість, чи красномовність, чи вченість, усе ж навряд чи здатні повірити в існування багатьох рівних їм за мудрістю людей. Бо власний розум вони бачать зблизька, а розум інших – на відстані. Це, однак, доводить, що люди в цьому скорше рівні, ніж нерівні. Бо немає кращого доказу рівномірного розподілу якоїсь речі поміж людьми, ніж те, що кожна людина задоволена власною долею.

Рівність викликає взаємну недовіру. Рівні здібності зумовлюють рівні надії на досягнення цілей. Ось чому, якщо двоє бажають одну й ту саму річ, володіти якою вони вдвох не можуть, вони стають ворогами і на шляху до своєї мети (якою передовсім є самозбереження і лише іноді – насолода) намагаються знищити або підкорити один одного. Звідси виходить, що туди, де будь-який загарбник нічого не має боятися більше, ніж влади іншої людини, туди, де хтось щось садить, сіє, будує або ж володіє зручною місциною, інші, як того і слід чекати, можуть заявитися

гуртом, аби відібрати в нього не тільки плоди його праці, але й життя чи свободу. І тому загарбник перебуває у такій самій небезпеці, як інші.

Взаємна недовіра – війну. І через цю невпевненість одне в одному ніхто немає розумнішого засобу охоронити себе, ніж запобіжними заходами, тобто силою та хитрістю, утримувати у покорі тих, кого можна, доти, доки не побачить він іншої влади, достатньо потужної, щоб становити для нього небезпеку. Ці заходи не виходять за межі необхідних для самозбереження і зазвичай вважаються припустимими. Але оскільки серед людей є такі, хто відчуває задоволення від споглядання своєї влади під час завойовницьких дій і хто продовжує ці дії далі, ніж того вимагає власна безпека, то й інші, котрі в іншому разі залюбки терпіли б помірні утиски, виявляється, не в змозі довго протриматись, лише захищаючись і не посилюючи свою владу шляхом завоювань. Звідси випливає, що таке збільшення влади над людьми, як необхідне для самозбереження людини, має бути для неї припустимим.

До того ж люди не відчувають ніякого задоволення (а, навпаки, велику гіркоту), перебуваючи у суспільстві, де немає влади, здатної всіх примусити тремтіти перед собою. Бо кожен бажає, аби товариш цінував його так само високо, як високо цінує себе він сам. Тому за будь-який вияв презирства до себе чи недостатнє поцінування людина, природно, намагається в міру своєї хоробрості (якої там, де немає загальної влади, що усіх тримала б у спокої, вистачить для знищення один одного) примусити до більшої до себе поваги тих, хто її ображає, за допомогою покарання, а інших – за допомогою взірця.

Отже, ми знаходимо в природі людини три головні причини для сутички: по-перше, суперництво; по-друге, невпевненість; по-третє, прагнення слави.

Перша причина змушує людей нападати одне на одного задля наживи, друга – заради безпеки, третя – задля репутації. За наявності першої причини люди використовують насильство, аби стати господарями над іншими людьми, їхніми дружинами, дітьми та худобою; за наявності другої – щоб захистити себе; за наявності третьої – через такі дрібниці, як слово, усмішка, інакша думка та будь-який інший вияв недооцінки, які чи то безпосередньо торкаються їхньої особи, чи то спрямовані на

адресу їхніх родичів, друзів, їхнього народу, віросповідання (profession) або імені.

Поза громадянським станом – завжди війна. Звідси очевидно, що впродовж того часу, коли люди живуть без загальної влади, яка б усіх тримала у страху, вони перебувають у становищі, яке називається війною, і це війна всіх проти всіх. Бо *війна* полягає не лише у битві чи бойовій дії, а й у проміжку часу, коли дається достатньо знаки воля до змагання у битві. Ось чому поняття *часу* треба розглядати як таке, що належить природі війни, так само як воно належить природі погоди. Бо так само як природа сльоти полягає не в одній чи двох зливах, а у вірогідності цього впродовж багатьох днів поспіль, так само і природа війни полягає не в боях як таких, а у ситуації, про яку відомо, що вона веде до неї впродовж часу, коли немає впевненості у зворотному. Решта часу *є мир*.

Незручності такої війни. Ось чому все, що характерно для воєнного часу, коли кожен стає ворогом кожного, характерно і для того часу, коли люди живуть, не маючи жодних інших гарантій своєї безпеки, крім тієї, яку їм надає їхня власна сила та винахідливість. У такому становищі немає місця для працелюбства, бо плоди його непевні: і внаслідок цього немає ні землеробства, ні мореплавства, ні торгівлі заморськими товарами, ні зручних будівель, ні засобів руху та переміщення речей, що вимагають великої сили, ні знання земної поверхні, ні врахування часу, ні мистецтв, ні письма, ні суспільства, а найгірше понад усе це – постійний страх і небезпека насильницької смерті, і життя людини – самотнє, бідне, безпросвітне, тупе й коротке.

Декому, хто не зважив добре цих речей, може видатися дивним, що природа може так роз'єднувати людей і робити їх схильними нападати одне на одного та знищувати одне одного; і отже, можливо, не довіряючи цьому висновку, зробленому на основі пристрастей, він побажає підтвердження його досвідом. Нехай тоді він сам порозмірковує над тим, навіщо він озброюється під час подорожі і чому бажає в цей час мати добрий супровід, і чому, йдучи спати, він замикає двері, і навіть перебуваючи вдома, замикає скрині, і все це він робить, знаючи про те, що існують закони й озброєні представники влади, готові помститися за будь-яку завдану йому шкоду. Якої ж він думки про своїх підлеглих – коли скаче озброєний на коні, про своїх співгромадян – коли замикає свої двері, і про власних дітей і слуг

— коли замикає свої скрині? Чи не так само він звинувачує тоді людство своїми діями, як я це роблю своїми словами? Але ніхто з нас не звинувачує людську природу як таку. Бажання та інші людські пристрасті самі собою не гріховні. Гріхом не можуть вважатись і дії, що випливають із цих пристрастей, доки люди не знають закону, що ті дії забороняє; а закону вони не можуть знати доти, доки його не буде створено, а жоден закон не може бути створений, доки люди не дійдуть згоди щодо тієї особи, яка цей закон буде створювати.

Хтось може подумати, що ніколи не було ні такого часу, ні такої війни, як то я зобразив, та й сам я гадаю, що загалом, по всьому світові, такого не було; але багато є місць, де люди і зараз живуть саме так. Наприклад, дикуни у багатьох місцях Америки, за винятком управління маленькими сім'ями, де злагода залежить від природних прагнень, зовсім не мають уряду; і живуть вони зараз у такому звірстві, про яке я говорив раніше. В будь-якому випадку судити про життя людей там, де немає загальної влади, яка вселяє в них жах, можна на підставі того способу життя, до якого люди, що в минулому жили під владою мирного уряду, опускаються під час громадянської війни.

І хоча ніколи не було такого часу, коли приватні особи перебували у стані війни між собою, королі та особи, що мають верховну владу, через свою незагежність в усі часи перебувають у стані постійних ревнощів й у стані та позиції гладіаторів, спрямувавши свою зброю, себто форти, гарнізони й гармати на кордонах своїх королівств, і спостережливе око, себто постійних шпигунів у сусідніх країнах, одне на одного; і це є стан війни. Але через те що вони завдяки цьому станові підтримують працелюбство своїх підданих, цей стан не призводить до того лиха, яким супроводжується свобода приватних осіб.

У такій війні ніщо не є несправедливим. Стосовно цієї війни всіх проти всіх можна зробити також висновок, що в ній ніщо не може бути несправедливим. Для понять правильного і неправильного, справедливості і несправедливості тут немає місця. Там, де немає загальної влади, немає закону, а там, де немає закону, немає несправедливості. Сила й підступність є на війні двома головними чеснотами. Справедливість і несправедливість не є здібностями ні тіла, ні розуму. У разі, якби вони такими були, то могли б належати в цьому світі й усамітненій людині, так само як їй належать почуття і пристрасті. Але

справедливість і несправедливість суть якості людей, які живуть у суспільстві, а не самотою. Це також наслідок стану відсутності власності, володіння, відсутності чіткого розрізнення між *моїм* і *твоїм*, коли кожен має лише те, що він в змозі здобути, і настільки довго, наскільки зможе його утримати. Отже, вже достатньо сказано про це лихе становище, в яке людина поставлена за природного стану, хоча їй і надано можливість із нього вийти почасти завдяки пристрастям, а почасти – розуму.

Пристрасті, які схиляють людей до миру. Пристрасті, які роблять людей схильними до миру, це страх смерті, бажання речей, необхідних для зручного життя, і надія отримати їх завдяки своєму працелюбству. А розум підказує умови миру, на основі яких люди можуть досягти угоди. Ці умови – власне те, що інакше називається законами природи, про які я буду говорити детальніше в наступних двох розділах.

РОЗДІЛ XIV

Про перший і другий природні закони та про договори

Що таке природне право. Природне право (*the right of nature*), яке письменники загалом називають *jus naturale*, – це свобода, яку кожна людина має, аби використовувати свою владу на власний розсуд задля збереження власної природи, себто власного життя, і, отже, це свобода робити все, що згідно з власною думкою і розумом (*reason*) людина вважатиме за найдоцільніший засіб для досягнення своєї мети.

Що таке свобода. Під свободою, згідно з точним значенням цього слова, розуміється відсутність зовнішніх перешкод, які часто можуть відбирати в людини частину її влади робити те, що вона бажала б, але не можуть завадити їй використовувати владу, що в неї залишилась, на власний розсуд та як їй підказує розум.

Що таке природний закон. Природний закон (*a law of nature*), *lex naturalis*, – це настанова або винайдене розумом загальне правило, яким людині забороняється робити те, що виступає руйнівним для її життя, або те, що відбирає в неї засоби для його збереження, і нехтувати тим, що, на її думку, найкраще гарантує її безпеку.

Відмінність між правом і законом. Хоча ті, хто висловлюється з цього предмета, змішують *jus* і *lex*, право і закон,

їх треба розрізняти, тому що право полягає в свободі діяти або утримуватись від дії, тоді як закон визначає і зобов'язує до того або до іншого: так що закон і право розрізняються між собою настільки, наскільки розрізняються зобов'язання і свобода, що за своєю суттю несумісні в одній і тій самій речі.

У природному стані кожен має право на все. З того, що стан людини (як це було заявлено у попередньому розділі) є станом війни всіх проти всіх, коли кожен керується власним розумом, і немає нічого, чого б він не міг використати задля збереження життя як засіб проти ворогів, виходить, що в такому стані кожен має право на все, навіть на тіло іншого. І, таким чином, доки це право кожного на все триває, ні в кого (яким би сильним чи мудрим він не був) немає гарантії, що він проживе стільки, скільки за природою має жити людина. Отже, засада, або загальне правило, розуму в тому, *що кожен мусить добиватися миру доти, доки він має надію досягти його, а коли він не може досягти миру, він може шукати й використовувати всі засоби і переваги війни.*

Основний природний закон – прагнення миру. Перша частина цього правила містить перший і основний природний закон, який закликає: слід прагнути миру і дотримуватись його. Друга частина – це зміст природного права, яке зводиться до права захищати себе усіма можливими засобами.

Другий природний закон. Договір на шляху до миру. З цього основного природного закону, який наказує людям прагнути миру, випливає другий закон, згідно з яким людина мусить погодитись, якщо на це згодні й інші, тією мірою, якою вона вважає це необхідним заради миру і захисту себе, відмовитись від свого права на всі речі її задовольнитися тією мірою свободи у ставленні до інших людей, яку б вона визнала за іншими людьми стосовно себе. Бо доки кожен утримує за собою право робити все, що він забажає, доти всі люди перебувають у стані війни. Але якщо інші люди не відмовляться, як і він, від свого права, тоді ні в кого немає причини (reason) його позбутись: бо це скорше означало б виставляти себе як здобич (чого ніхто не зобов'язаний робити), аніж виражало його схильність до миру. Саме таким є закон Євангелії: *Все, що бажаєте ви, щоб інші вам чинили, те ви чиніть їм*³⁵. І це є закон для всіх людей: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*³⁶.

Що таке зречення права. Що таке перенесення права. Zobов'язання. Обов'язок. Відмовитися від людського права на будь-яку річ, – отже, позбутися свободи перешкоджати іншому користатися вигодою від свого права на те ж саме. Бо той, хто зрікається і відступається від свого права, не надає комусь іншому права, якого той не мав раніше, тому що немає нічого, на що кожен за природою не мав би права, – він лише сходить з його шляху, на якому той може використовувати своє природжене право, не чинить йому перешкод, але й не позбавляє його від перешкод, які чинять йому інші. Отже, вигода, яку отримує одна людина від зменшення права іншої людини, полягає лише в зменшенні перешкод на шляху використання власного природженого права.

Несправедливість. Від права відмовляються або простим зреченням його, або перенесенням його на іншу людину. Простим зреченням відмовляються від права тоді, коли той, хто відмовляється, не переймається тим, до кого перейде благо цього права.

Відмовляються *перенесенням* тоді, коли той, хто відмовляється, бажає, щоби благо перейшло певній особі чи особам. А коли вже людина так чи інакше відмовилася від свого права або комусь його надала, тоді кажуть, що вона *зобов'язана* не перешкоджати тим, кому вона надала чи віддала це право, користуватися його благом і що вона *повинна*, що це її *обов'язок* – не скасовувати власний добровільний акт, і що такого роду протидія стає *несправедливістю*, *неправомірністю* (*injuri*), оскільки то є *sine jure*, – бо права свого ця людина перед тим зреклася або перенесла його на іншу людину.

Несправедливість. Отже, поняття *неправомірність* чи *несправедливість* у звичайних мирних спорах означає щось подібне до того, що в диспутах схоластів називається *абсурдом*. Бо подібно до того, як у цих диспутах суперечити тому, що стверджувалось раніше, називається абсурдом, так само в світі несправедливістю й неправомірністю називається добровільне знищення того, що спочатку добровільно ж і створювали. Просте зречення або перенесення людиною свого права здійснюється шляхом відповідної декларації або означенням – тобто за допомогою певного добровільного і досить ясного знаку чи знаків, – того, що вона зрікається свого права чи переносить його, або вже зреклася чи перенесла його на того, хто це право приймає. Цими

знаками є або лише слова, або лише дії, або (як то найчастіше й буває) і слова і дії. І це ті зобов'язання, якими люди пов'язують та зобов'язують себе, і сила цих зобов'язань – не у їхній власній природі (бо ніщо не порушується з такою легкістю, як людське слово), а в страху перед тим злом, яке неминуче викличе їх порушення.

Не всі права можуть бути відчужені. Якими б не були обставини, за яких людина переносить своє право чи зрікається його, вона це робить або з огляду на якесь певне право, яке натомість переноситься на неї, або заради якогось іншого блага, яке вона таким чином сподівається набути. Бо ця дія добровільна, а мета добровільних дій кожної людини – отримання *для себе* певного блага. Ось чому існують певні права, щодо яких жодні слова чи будь-які інші знаки їхнього власника не можна розуміти так, ніби він від цих прав відмовляється або переносить їх на когось іншого. По-перше, людина не може відмовитися від права опору тим, хто атакує із застосуванням сили, аби відібрати в неї життя, бо неможливо уявити, аби людина в такий спосіб могла бажати для себе якогось блага. Те ж саме можна сказати і стосовно випадку, коли мета нападу поранити, закувати у кайдани або ув'язнити, – як з огляду на те, що терпляче перенесення цього насильства не принесе тієї вигоди, яку несе із собою терпляче ставлення до страждань когось іншого, хто зазнав поранень або перебуває в ув'язненні, так і тому, що ніхто не в змозі сказати, бачачи, як до нього застосовується насильство, чи мають на меті його вбити, чи ні. Зрештою, мотив і мета, заради яких це зречення і перенесення права застосовуються, криються у гарантуванні безпеки людської особи, тобто у збереженні життя людини, і в таких засобах його збереження, за яких життя не було б важким. Ось чому, якщо здається, ніби хтось словами чи іншими знаками відмовляється від мети, заради якої ці знаки запроваджені, то не слід думати, ніби він це й мав на увазі, і що саме такою була його воля, бо треба ж розуміти, що він просто не знав, як його слова чи дії можуть бути витлумачені.

Знаки, що виражають договір безпосередньо. Взаємне перенесення права люди зветь *договором* (contract).

Існує різниця між перенесенням права на річ і перенесенням або передачею, тобто віддаванням, самої речі. Бо річ може бути віддана разом із перекладанням права на цю річ, як, наприклад,

при купівлі та продажу за наявні гроші або при обміні товарів чи землі, і може бути віддана через певний час.

Що таке договір. Може бути так, що одна з договірних сторін передає річ, надати яку вона має за договором, і дозволяє іншій стороні виконати свою частину договору пізніше, у визначений термін, і бути впродовж цього часу боржником, – тоді участь першої сторони у такому договорі називається *угодою* (covenant), або ж обидві сторони можуть домовитись одразу про те, щоби виконати договір пізніше. І в тому, і в іншому випадку зобов'язання боржника, тобто того, хто має виконати свою частину договору пізніше, називається *дотриманням обіцянки*, або *вірністю*, а недотримання (якщо воно навмисне) ним свого зобов'язання називається *порушенням вірності*.

Дар, що надається завдяки словам, які стосуються теперішнього або минулого. Коли перенесення права не взаємне, тобто коли це робить лише одна сторона, надіючись таким чином на дружбу або послугу від іншої сторони або від її друзів, або ж розраховуючи набути репутацію милосердної й великодушної людини, або зняти з душі біль співчуття, або сподіваючись на небесну винагороду, така позиція означає не договір, а *дар*, *добровільний дар*, *милість* – це все одне й те саме.

Знаки, що виражають договір безпосередньо. Договір може бути виражено знаками або безпосередньо, за умовиводом. Безпосередньо його виражають словами, значення яких зрозуміле. Такі слова можуть стосуватися *теперішнього* чи *минулого*, наприклад: *я даю*, *я дарую*, *я дав*, *я подарував*, *я бажаю*, *щоб це належало вам*, або ж до майбутнього, наприклад: *я дам*, *я подарую*, – в цьому разі вони зветься *обіцянкою*.

Знаки, що виражають договір за умовиводом. Знаками договору за умовиводом стають іноді слова, іноді мовчання, іноді дії, іноді утримання від дій, а загалом все те, що достатньою мірою виявляє волю договірної сторони.

Дар, що надається завдяки словам, які стосуються теперішнього або минулого. Самі слова, якщо вони стосуються майбутнього і містять у собі голу обіцянку, – недостатній знак добровільного дару і тому не зобов'язують. Бо якщо вони стосуються майбутнього, як, наприклад: *завтра я дам*, – то це знак того, що я не дав, і, отже, знак того, що моє право ще не передане, натомість залишається за мною, доки я передам його за допомогою якоїсь іншої дії. Але якщо слова стосуються тепе-

рішнього або минулого, як наприклад: *я дав або даю, щоб вручити завтра*, тоді моє завтрашнє право вже віддане сьогодні – і це в силу самих лише слів, хоча б і не було іншого доказу моєї волі. І є велика різниця в значенні таких слів: *volo hoc tuium esse cras* і *cras dabo*, тобто між *я бажаю, щоб це було твоїм завтра* і *я дам це тобі завтра, бо я бажаю* (i will) у першому виразі означає дію волі теперішньої, а в другому – обіцянку дії волі майбутньої, і, таким чином, слова в першому виразі, стосуючись теперішнього, переносять майбутнє право, а в другому виразі, стосуючись майбутнього, нічого не переносять³⁷. Але коли б, окрім слів, тут були ще інші знаки стосовно волі перенести право, тоді, хоча цей дар добровільний, усе ж таки можна було б вважати, що право переноситься словами, які стосуються майбутнього. Так, наприклад, якщо хтось пропонує приз тому, хто перший прийде до фінішу у змаганні, то цей дар – добровільний, і хоча слова тут стосуються майбутнього, все-таки право переходить, бо якби ця людина не надавала своїм словам такого значення, то вона не спонукала б людей до забігу.

Знаками договору є слова, що стосуються як минулого й теперішнього, так і майбутнього. У договорах право переходить не лише тоді, коли слова стосуються теперішнього чи минулого часу, а й тоді, коли вони стосуються майбутнього, тому що будь-яка угода – це взаємне перекладання або обмін правами. Ось чому треба вважати, що той, хто ще тільки обіцяє, – через те, що він уже отримав вигоду, заради якої дає обіцянку, – справді має намір своє право передати, бо в разі, якби він не хотів, щоб слова його зрозуміли таким чином, інша сторона не виконувала б першою своєї частини договору. І тому при купівлі, продажу та інших діях договору обіцянка дорівнює угоді, а отже, є зобов'язуючою (obligatory).

Що таке заслуга. Про того, хто першим виконує свою частину договору, кажуть, що він *заслуговує* на те, що він мусить отримати від другої сторони як *належне*. Так само, коли приз, який має бути вручений лише тому, хто переможе, пропонується багатьом, або коли гроші, розкидані серед багатьох, дістаються тим, хто їх схопить, то хоча це – добровільний дар, проте оскільки виграти його або схопити означає його *заслужити*, то мають його як *належне*. Бо право в цьому випадку переноситься актом пропонування призу і кидання грошей, хоча того, на кого воно переноситься, може визначати лише результат змагання.

Однак між цими двома видами заслуги існує та різниця, що за договором я заслуговую суто в силу своєї влади і зобов'язань іншої сторони, а у випадку добровільного дару я в змозі заслужити лише завдяки доброті дарувальника. За договором я заслуговую на те, щоб друга сторона віддала своє право, у випадку ж дару я заслуговую не на те, щоб дарувальник віддав своє право, а лише на те, що коли він його віддає, воно скорше має належати мені, ніж комусь іншому. І в цьому, як я гадаю, полягає значення того розрізнення, яке роблять схоласти між *meritum congrui* і *meritum condigni* (винагорода згідно з договором і винагорода в силу достоїнства). Бо оскільки всемогутній Бог обіцяв рай тим із (засліплених плотськими бажаннями) людей, які зможуть пройти цим світом відповідно з Його настановами та в межах, Ним приписаних, то, як кажуть схоласти, той, хто буде так іти, заслужить рай *ex congruo* (згідно з договором). Але оскільки ніхто не є таким праведним і не має в собі якоїсь іншої якості, щоб міг він вимагати права на рай, то потрапити до раю він може лишень із Милості Божої, і тому, кажуть вони, ніхто не може заслужити раю *ex condigno* (в силу достоїнства). Ось таким, на мою думку, є значення цього розрізнення. Однак через те, що диспутанти згоджуються зі значенням своїх штучних термінів не довше, аніж це їм вигідно, я не буду стверджувати нічого стосовно цього значення і скажу лише, що коли дар дається невизначено, як приз, за який треба змагатися, то всяк, хто його виграє, заслуговує на цей приз і може вимагати його як належне.

Коли угоди, засновані на взаємній довірі, недійсні. Якщо укладено угоду, умови якої жодна зі сторін не виконує негайно, але вони довіряють одна одній, то в природному стані (який є станом війни всіх проти всіх) при появі в однієї зі сторін якоїсь виправданої підозри угода стає недійсною. Але якщо над обома сторонами існує певна загальна влада, здатна, маючи право і силу, примусити їх її виконувати, то ця угода не є недійсною. Бо в того, хто перший виконує свою частину угоди, немає гарантії того, що інший потім виконає свою, тому що словесні зобов'язання занадто слабкі для того, щоб приборкати людські амбіції, користолцобство, гнів та інші пристрасті там, де немає страху перед насильницькою владою, існування якої, однак, навряд чи можливе за природного стану, коли всі люди рівні й самі складають собі звіт про вагомість підстав для побоювань. Ось чому той, хто перший виконує свої зобов'язання, лише віддає

себе до рук свого ворога, вступаючи, таким чином, у протиріччя із правом (якого він ніколи не може віддати) захищати своє життя і засоби його підтримання.

Але у громадянському становищі, коли є влада, настановлена для приборкання тих, хто інакше порушив би своє слово, таке побоювання безпідставне, а відтак той, хто мусить першим виконувати свою частину угоди, зобов'язаний це робити.

Причиною остраху, який робить таку угоду недійсною, завжди мусить бути щось, що виникає після укладення угоди, наприклад, якийсь новий факт чи інше виявлення волі не виконувати її. В іншому разі ця причина не може зробити угоду недійсною, бо те, що не заважає людині обіцяти, не може бути визнане як перешкода для виконання обіцяного.

Право на мету містить у собі право на засіб. Той, хто переносить яке-небудь право, переносить також, наскільки це в його владі, і засоби користування цим правом. Так, вважається, що той, хто передає землю, передає також і трави, і все, що на ній росте. Й не може той, хто продає млина, відвернути річку, яка приводить його в рух. А тих, хто дає комусь у його суверенне розпорядження право керувати, треба розуміти так, що вони дають йому право збирати гроші на утримання війська і право призначати суддів для відправлення правосуддя.

Угоди з тваринами неможливі. Укладати угоди з дикими тваринами неможливо, бо, не розуміючи нашої мови, вони не розуміють і не приймають ніякого перенесення права. не можуть також вони самі перекладати ніяке право на інших, – а без взаємного отримання немає угоди.

Угода з Богом неможлива без особливого Одкровення. Укладати угоду з Богом неможливо інакше, ніж за посередництва тих, до кого Бог говорить чи то шляхом надприродного Одкровення, чи то через Його намісників, котрі правлять з Його настанови і від Його імені. Бо інакше ми не знаємо, чи Він приймає наші умови, чи ні. Ось чому ті, хто клянуться у чомусь, що суперечить природному закону, клянуться даремно, оскільки виконання такої обіцянки було б несправедливим. Якщо ж обіцяють щось, заповідане природним законом, то джерелом зобов'язання стає не обіцянка, а лишень цей закон.

Не може бути угоди про те, що неможливе в майбутньому. Предметом, або змістом, угоди завжди виступає щось виважене (бо угода – акт волі, себто акт, і останній акт, обмірковування), і

тому завжди розуміється як щось таке, що станеться в майбутньому і що визнається як можливе для виконання тим, хто укладає угоду.

Ось чому обіцяти наперед неможливу річ не є угодою. Але якщо тільки згодом виявиться неможливість того, що раніше вважалося за можливе, то угода залишається дійсною і зобов'язує хоча й не до здійснення самої узгодженої речі, але до відшкодування її грошового еквівалента, або, якщо і це неможливо, – до добросчесної спроби виконати настільки, наскільки це можливо, бо не можна зобов'язати людину до більшого.

Як угоди втрачають чинність. Є два шляхи звільнення людей від їхніх угод: виконання або пробачення. Бо виконання – природний кінець зобов'язання, а пробачення – це відновлення свободи, виступаючи перенесенням того права, в якому полягало зобов'язання.

Вимушені під впливом страху угоди – дійсні. Угоди, укладені під впливом страху, за природного стану виступають як обов'язкові. Наприклад, якщо я укладаю угоду з ворогом про сплату викупу або про службу в обмін на власне життя, то я пов'язаний цією угодою. Бо це договір, в якому один отримує благо життя, а інший має отримати за це гроші або службу, а отже, там, де ніякий інший закон (як то буває у природному стані) не забороняє виконання цієї угоди, вона дійсна. Тому військовополонені, яким повірили на слово, що вони сплатять викуп, зобов'язані сплатити його. А якщо якийсь слабкий державець уклав під впливом страху не вигідний мир із сильнішим, то він зобов'язаний його дотримуватись, якщо (як було сказано раніше) не з'явиться якась нова і суттєва причина боятися того, що знову почнеться війна. І якщо я навіть у державі змушений, підкоряючись силі, обіцяти якомусь розбійнику гроші як викуп за своє життя, я зобов'язаний сплатити їх йому – аж доки цивільний закон не звільнить мене від цього зобов'язання. Бо все, що я можу на законних підставах робити без зобов'язання, я можу законним чином робити і під впливом страху. А угода, укладена на законних підставах, не може бути законним чином порушена.

Більш рання угода з одним робить недійсною більш пізню з іншим. Більш рання угода робить недійсною більш пізню. Бо той, хто сьогодні передав своє право одній людині, не може завтра передати його іншій, а отже, більш пізня обіцянка не передає права, вона є порожнім звуком.

Угода людей, яка не захищає їх, є недійсною. Угода, яка зобов'язує мене не захищати себе від насильства, завжди недійсна. Бо (як показав я раніше) ніхто не може перенести або відмовитись від свого права рятувати себе від смерті, калічення та ув'язнення (уникнення яких є єдиною метою відмови від будь-якого права або зрікання його), тим-то обіцянка не чинити опір насильству не може переносити ніякого права з огляду на будь-яку угоду й не є зобов'язуючою. Бо хоча людина може укласти таку угоду: *якщо я не зроблю цього чи того, вбий мене*, вона не може укласти такої: *якщо я не зроблю цього чи того, я не буду чинити вам опору, коли ви прийдете мене вбити*. Бо людина за природою скорше обирає менше зло, яким є загроза смерті під час опору, ніж більше, яким є певна й негайна смерть у разі відсутності опору. Істинність цієї засади підтверджують усі люди тим, що вони ведуть злочинців на страту чи до в'язниці в оточенні озброєних людей, попри те, що ці злочинці погоджуються із законом, згідно з яким їх засуджено.

Ніхто не зобов'язаний звинувачувати себе. Угода, яка зобов'язує людину звинувачувати себе без упевненості в помилуванні, також недійсна. Бо за природного стану, коли кожен є суддею, немає місця для звинувачення, а в громадянському стані (state) жодна людина не зобов'язана не чинити опір звинуваченню, за яким настає покарання, себто насильства. Те ж саме справедливо й стосовно звинувачення близьких, чиє засудження стає для людини нещастям, як, наприклад, звинувачення батька, дружини або благодійника. Бо свідчення людини при цьому, якщо вони не даються добровільно, вважаються, зрозуміло, упередженими, а отже, не повинні братись до уваги, а там, де свідченням людини немає довіри, вона не зобов'язана його давати. Так само звинувачення, дані під тортурами, не повинні вважатись вирішальними свідченнями. Бо тортури повинні використовуватись лише як засіб для розгадки й висвітлення подальшого розслідування й пошуку істини, але той, кого допитують, зізнається, аби полегшити свої страждання, а не для того, щоб надати свідчення тим, хто його допитує, і тому ось такі зізнання не заслуговують на довіру як вичерпні свідчення, а те, що людина, показуючи правдиво чи фальшиво, уникає тортур, то вона робить це за правом збереження власного життя.

Мета клятви. Оскільки сила слів (як я зазначав раніше) занадто слабка, аби примусити людей виконувати свої угоди, то в

людській природі існує лише два доступних уяві засоби посилити її. По-перше, страх людини щодо наслідків порушення нею свого слова; по-друге, бажання слави чи гордість, яка виявляє себе відсутністю в людини навіть потреби порушувати своє слово. Але в цьому разі треба говорити про шляхетність, яка зустрічається так рідко, що на неї навряд чи можна очікувати, особливо в тих, хто женеться за багатством, владою або тілесними втіхами, а такі становлять більшу частину людства. Пристрастю, на яку можна покластися, є страх, що має два вельми загальні об'єкти. Перший з них – влада невидимих духів, другий – влада тих, кому порушення обіцянки завдасть шкоди. Хоча перший з двох об'єктів страху сильніший, все ж таки страх перед останнім загалом більший. Страх перед першим об'єктом присутній у кожній людині, в її релігії, яка вже займає певне місце в природі людини до появи громадянського суспільства. Другий об'єкт такого місця не займає чи займає його недостатньо, щоб примусити людей дотримуватись їхніх обіцянок, бо у природному стані нерівність сил може бути визначена лише підсумком сутички. Так що до часів громадянського суспільства або в часи, коли воно переривається війною, ніщо не може посилити укладеної мирної угоди, – проти спокус користолюбства, честолюбства, сластолюбства або іншого сильного бажання, – крім страху перед тією невидимою силою, котрій усі люди поклоняються як Богу і перед якою відчувають страх як перед месником, що помщається їм за їхню підступність. Тому все, що можуть зробити двоє людей, не підлеглих цивільній владі, то це примусити одне одного заприсягатися Богом, якого вони бояться.

Форма присяги. *Присяга ця є мовною формою, яка додається до обіцянки і якою той, хто обіцяє, означає, що в разі, якщо він не виконає свою обіцянку, він зрікається милості свого Бога або закликає на себе Його помсту.* Такою була язичницька форма клятви: *тоді нехай уб'є мене Юпітер, як я вбиваю цього звіра.* Такою є наша форма: *я зроблю те і те, допоможи мені, Боже.* І кожен супроводжує свою клятву обрядами та церемоніями, які використовуються в його релігії, – задля більшого страху перед віроломством.

Присяга може бути лише іменем Бога. Звідси ясно, що присяга, яка дається за будь-якою іншою формою чи обрядом, аніж форма чи обряд того, хто присягає, є порожнім звуком і взагалі не присяга, і що не можна присягатися будь-якою річчю,

яку той, хто присягається, не вважає Богом. Бо хоча люди іноді присягалися своїми царями – через страх або задля підлабузництва, – однак вони хотіли дати цим зрозуміти, що надають їм божественних почесей. А присягатися без потреби іменем Божим є лише профанацією Його імені, присягатися ж чимось іншим, як то люди роблять у простій розмові, – то не присяга, а лише нечестива звичка, набута через велику запальність у розмові.

Присяга нічого не додає до зобов'язання. Ясно також, що присяга нічого не додає до зобов'язання. Бо угода, якщо вона законна, зобов'язує перед Богом, – без присяги так само, як і з нею, – а якщо вона незаконна, то не зобов'язує зовсім, хоч би вона і підкріплювалася присягою.

РОЗДІЛ XV

Про інші природні закони

Третій природний закон – справедливість Із природного закону, яким ми зобов'язані переносити на іншого такі права, збереження яких перешкоджає миру серед людей, випливає третій закон, а саме: *люди дотримуються укладених ними угод*. Без цього угоди не дійсні і є лише порожніми словами, а позаяк залишається право всіх на все, то ми й залишаємось у стані війни.

Що таке справедливість і несправедливість. І цей природний закон містить у собі джерело й початок *справедливості*. Бо у випадку, коли не було попередньо укладено угоду, не було перенесене й право, і кожен має право на все, й ніяка дія, отже, не може бути несправедливою. Але коли угоду укладено, розривати її *несправедливо*. Під визначенням *несправедливість* слід розуміти не що інше, як *невиконання угоди*. А все, що не є несправедливим, є *справедливим*.

Справедливість і власність починаються із заснування держави. Проте оскільки угоди, засновані на взаємній довірі (як було сказано у попередньому розділі), недійсні тоді, коли існує загроза невиконання угоди однією із сторін, то, хоча справедливість починається з укладання угод, все ж таки у даному випадку немає фактично ніякої несправедливості доти, доки причину такого побоювання не буде усунено, а це, доки люди перебувають у природному стані війни, не може здійснитись. Ось

чому, перш ніж слова *справедливе* та *несправедливе* можуть означитись, повинна бути якась примусова влада, яка завдяки страху перед покаранням більшим, ніж користь, очікувана людьми від порушення своєї угоди, присилувала б їх рівною мірою до виконання своїх угод й утвердила власність, яку люди за взаємним договором отримують як компенсацію за те універсальне право, якого вони зрікаються. Така влада може з'явитись завдяки заснуванню держави. До нашого висновку можна дійти також, спираючись на визначення справедливості, яке дали схоласти. Вони твердять, що *справедливість* – це постійна воля давати кожній людині її власне. Тому там, де немає власного, тобто де немає власності, нема й справедливості; а там, де не встановлена примусова влада, тобто де відсутня держава, – там нема й власності, й усі мають право на все. Ось чому там, де нема держави, ніщо не може бути несправедливим. Отже, природа справедливості полягає в дотриманні дійсних угод, але дійсність угод починається лише з настановленням цивільної влади, достатньої для того, аби примусити людей дотримуватися своїх угод, і це також початок власності.

Справедливість не суперечить розуму. Безумний³⁸ казав у душі своїй, що немає такої речі, як справедливість, а іноді казав це також вголос, серйозно наполягаючи, що оскільки всі мають турбуватися про самозбереження та про задоволення своїх потреб, то немає причини, чому б кожен не міг робити те, що, на його думку, веде до цієї мети, а тому укладання чи неукладання, дотримання чи недотримання угод однаково не суперечить розуму, якщо тільки це сприяє чийомусь благу. Безумний при цьому не заперечує, що угоди існують і що вони іноді порушуються, а іноді дотримуються, і що таке порушення угод може бути назване несправедливістю, а дотримання їх – справедливістю, але він запитує, чи не може несправедливість, якщо не враховувати страх Божий (бо той самий безумний сказав у серці своєму, що Бога немає), іноді перебувати у злагоді з розумом, який диктує кожній людині, що для неї є благом, а особливо тоді, коли ця несправедливість веде людину до блага, завдяки якому та опиняється у становищі, коли може знехтувати не лише осудом та наріканнями інших людей, а також і їхньою владою. Царство добувається насильством. Але що, якби його можна було добути несправедливим насильством? Чи не буде нерозумним надбати царство в такий спосіб, якщо це можна зробити без жодної шкоди

для себе? А якщо це не суперечить розуму, отже, не суперечить і справедливості, бо інакше справедливість не могла б бути визнана добром. За таких міркувань увінчана успіхом підступність отримала назву чесноти, і дехто, вважаючи в усіх інших речах віроломство неприпустимим, допускав його, коли мова йшла про здобуття царства. А язичники, вірячи, що Сатурн був скинутий своїм сином Юпітером, вірили, одначе, й у те, що той самий Юпітер виступає месником за несправедливість; це нагадує певний закон, вміщений у Коментарях Коука до Літлтона, в яких він каже, що, якщо законний спадкоємець корони викритий у зраді, він все одно має бути посаджений на престол й *eo instante* (цим миттєво) його звинувачення скасовується. Дехто намагатиметься вивести з наведених зразків висновок, що коли незаперечний спадкоємець якого-небудь царства вб'є того, хто володіє цим царством, хоча б то навіть був його батько, вчинок цей може бути названий несправедливістю або ж будь-як інакше за бажанням, проте ніколи не суперечитиме розуму, оскільки ми бачимо, що всі довільні дії людей мають на меті досягнення ними блага для себе, і ті дії людей є найрозумнішими, які найбільше сприяють цій меті. Цей спосіб міркування, хоча і видається логічним, все ж таки хибний.

Адже, якщо немає впевненості у тому, що якась зі сторін своєї обіцянки виконає, й немає цивільної влади, поставленої над сторонами, що дають обіцянку, там мова йде не про взаємні обіцянки, – бо ж такого роду обіцянки не є угодами, – а про те, що в разі, якщо одна з цих сторін уже виконала свою обіцянку або є влада, здатна її до цього примусити, то буде чи не буде суперечити розуму, тобто користі іншої сторони, виконання нею своєї обіцянки. І я кажу, що виконання своєї обіцянки не суперечить розуму. Щоб переконатися в цьому, треба зважити, по-перше, що коли людина щось чинить, не звертаючи уваги на те, що, згідно з усіма передбаченнями й розрахунками, це призведе її до загибелі, то навіть якщо якийсь несподіваний для цієї людини випадок оберне врешті-решт все їй на користь, її вчинок все одно не можна назвати розумним і мудрим. По-друге, треба мати на увазі, що у стані війни, в якому через відсутність загальної влади, яка б тримала всіх у страху, кожен є ворогом кожного, жодна людина не може сподіватися захистити себе від знищення завдяки власній силі чи розуму, без допомоги спільників, і кожен очікує від спілки такого ж захисту, як і будь-

хто інший. Ось чому той, хто оголошує за розумне обдурювати тих, хто йому допомагає, не може розумним чином розраховувати на інші засоби безпеки, крім власних сил. Тому той, хто порушує угоду і, таким чином, декларує свій вчинок розумним, не може бути прийнятий до жодної спільноти, створеної заради миру та самозахисту, хіба що лише через помилку тих, хто його приймає, і може утриматись у ньому, тільки якщо вони не бачать небезпечності своєї помилки. Однак на такі помилки людина не може розумно розраховувати як на засоби своєї безпеки, і тому, якщо її не приймуть до спільноти чи викинуть із неї, вона загине. А якщо така людина й живе в спільноті, то лише завдяки помилкам інших людей, які вона не може передбачити й на які не може розраховувати. Отже, той, хто порушує угоду, чинить проти розумної основи своєї безпеки, оскільки його загибелі не сприяють лише ті, хто не знає, що є для них благом.

Стосовно ж думки про те, що можна вказаним шляхом забезпечити собі вічне блаженство на небесах, то вона легковажна, бо щоб досягти цієї мети, можливий лише один шлях, і це шлях не порушень, а дотримання угод.

Що ж до думки про захоплення верховної влади завдяки повстанню, то очевидно, що така спроба суперечить розуму, бо хоча вона й може увінчатись успіхом, але нерозумно наперед сподіватись на таке; навпаки, скорше слід очікувати зворотного, до того ж успішне досягнення мети таким шляхом спокушає інших робити так само. Справедливість, тобто дотримання угод, – це правило розуму, згідно з яким нам забороняється робити будь-яку річ, руйнівну для нашого життя, і з цього випливає, що справедливість – природний закон.

Дехто йде ще далі, твердячи, що природний закон полягає не в тих правилах, які сприяють збереженню земного життя людини, а в тих, які ведуть до досягнення вічного блаженства після смерті, чому, як вони вважають, може сприяти й порушення угоди, і тому воно справедливе і розумне (такими є ті, хто вважає гідною справою вбивство, повалення чи повстання проти встановленої над ними за їхньою ж згодою верховної влади. Але позаяк ми не маємо природного знання про становище, в якому перебуває людина після смерті, і ще менше про віддяку, яку матиме в цьому становищі віроломство, а лише беремо на віру твердження людей про те, що вони знають про це становище надприродним шляхом або що вони знають декого, хто знає тих, хто, у свою чергу, знає

тих, хто має таке надприродне знання, то віроломство не може бути назване настановою розуму або природи.

Вади людей не можуть бути підставою для розірвання укладених з ними угод. Інші ж, хто погоджується з думкою, що дотримання вірності – природний закон, роблять, проте, виняток щодо певних осіб, наприклад еретиків, і тих, хто не виконує своїх угод стосовно інших. І це також суперечить розуму. Бо якщо будь-яка вада (fault) людини – це достатня підстава для скасування укладеної нами з нею угоди, то сама вада мала б вважатися достатньою перешкодою для самого укладання цієї угоди.

Що таке справедливість людей і справедливість учинків. Найменування *справедливе* та *несправедливе* стосовно людей означають одне, щодо вчинків – інше. Стосовно людей вони означають відповідність чи невідповідність їхнього характеру розумові. Але щодо вчинків вони означають відповідність чи невідповідність розуму не характеру або способові життя, а окремих учинків. Справедливою людиною, отже, є той, хто піклується якнайбільше про те, щоб усі його вчинки були справедливими, а несправедлива людина та, яка цим нехтує. Втім, до таких людей у нашій мові частіше застосовуються найменування *чесний* і *безчесний*, аніж *справедливий* і *несправедливий*, хоча значення тут одне й те саме. Отже, чесна людина не втрачає цього звання через один чи декілька несправедливих учинків, зумовлених раптовою пристрастю чи нерозумінням якихось речей або осіб, а безчесна людина не перестає бути такою внаслідок тих учинків, які вона здійснює чи яких уникає через острах, бо її воля визначається не почуттям справедливості, а вірогідною користю, якої вона прагне досягти завдяки способу своїх дій. Відтінку справедливості людським учинкам надає певне благородство та галантна мужність (що рідко зустрічаються), завдяки яким людина не бажає бути зобов'язаною благами свого життя хитрості чи порушенню обіцянки. Ця справедливість характеру і є тим, що мають на увазі, коли називають справедливість чеснотою, а несправедливість – вадою.

Але справедливість учинків визначає людей не як справедливих, а як *невинних*, а несправедливість учинків (яка називається також правопорушенням) – усього лише як *винних*.

Справедливість характеру і справедливість учинків. Відтак несправедливість характеру – це налаштованість, схильність до правопорушення, яка є несправедливістю ще до

переходу у вчинок і незалежно від того, чи наявне правопорушення стосовно якоїсь окремої особи. Але несправедливість вчинку (тобто правопорушення) передбачає наявність окремої особи, стосовно якої скоєно правопорушення, а саме наявність особи, з якою було укладено угоду. Ось чому часто так буває, що правопорушення скоєно стосовно однієї людини, тимчасом як матеріальної шкоди завдано іншій. Тобто, наприклад, коли господар наказує своєму слугі дати гроші якомусь подорожньому, а наказ цей не виконується, то правопорушення скоєно стосовно господаря, якому слуга перед тим зобов'язався коритись, але матеріальних збитків зазнав цей подорожній, стосовно якого в слуги не було ніяких зобов'язань, отже, він не міг скоїти проти нього ніякого правопорушення. Так само й у державах приватні особи можуть прощати один одному свої борги, але не розбої чи інші насильства, від яких вони зазнають матеріальної шкоди, бо невиклата боргу – правопорушення проти них самих, а розбій і насильство – це правопорушення стосовно особи держави.

Усе, що зроблено стосовно когось за його згодою, не може бути правопорушенням. Все, що діється стосовно якоїсь людини згідно з її власною волею, ясно означеною для того, хто це чинить, не стає щодо цієї людини правопорушенням. Бо якщо той, хто чинить, не зрієся за попереднім погодженням свого обумовленого раніше права робити те, що бажане для іншого, то й немає ніякого порушення угоди, а відтак і ніякого правопорушення. Якщо ж таке погодження наявне, тоді ясно виражена воля іншого, щоб бажане для нього було зроблене, звільняє того, хто чинить, від укладеної ним угоди, і тому в даному випадку немає ніякого правопорушення.

Справедливість комутативна й дистрибутивна. Справедливість учинків деякі автори поділяють на *комутативну* й *дистрибутивну*³⁹. Вони кажуть, що перша виражається арифметичною пропорцією, а друга – геометричною. Комутативна справедливість, на їхню думку, полягає у врівноваженні цінностей речей, що є об'єктами договору, а дистрибутивна – в наділенні рівним благом людей з рівними заслугами. З цього випливає, що було б несправедливістю продавати дорожче, ніж ми купуємо, або давати людині більше, ніж вона заслуговує. Вартість усіх речей, що є об'єктами договору, вимірюється прагненням суб'єктів договору. Тому справедливою ціною є та,

яку вони згодні дати. А заслуга (крім тієї, яка виникає через угоду, коли виконання однією стороною своєї частки заслуговує на виконання своєї частки іншою стороною, і яка підпадає під категорію комутативної, а не дистрибутивної справедливості) не винагороджується за справедливістю, а лише за принципом милості. Ось чому це розрізнення в тому смислі, в якому його зазвичай тлумачать, є хибним. Власне кажучи, комутативна справедливість – це справедливість контрагента, тобто виконання ним угоди на предмет купівлі та продажу, наймання та здавання в оренду, позички та позики, обміну, бартеру та інших актів договору.

А дистрибутивна справедливість – справедливість арбітра, тобто акт визначення того, що є справедливим. Якщо арбітр (уповноважений довірою тих, хто зробив його арбітром) виконує те, що йому доручили робити, то кажуть, що він віддає кожному належне, і це є насправді справедливий розподіл, і він може бути названий (хоча й неточно) дистрибутивною справедливістю, а влучніше – безсторонністю, котра, як це буде показано в належному місці, також є природним законом.

Четвертий природний закон – вдячність. Якщо справедливість обумовлена попередньою угодою, то *вдячність* обумовлена попередньою милістю, тобто попереднім даром, – і це є четвертий природний закон, який може бути подано у такій формі: *той, хто отримує благо, яке йому надають лише з милості, прагне, щоб у того, хто дає це благо, не було розумної причини каятися в своїй доброті.* Бо ніхто нічого не дає без наміру отримати благо для себе. По суті дар – діяння добровільне, а метою всіх добровільних діянь людини є отримання блага для себе. І якщо люди побачать себе обманутими в цьому, то зникнуть всі підстави для благовоління чи довіри, а відтак зникне всіляка взаємодопомога, не буде примирення між людьми, й вони, таким чином, будуть і далі залишатися у стані *війни*, що суперечить першому й основному природному закону, який заповідає людям *прагнути миру*. Порушення цього закону називається *невдячністю* і має такий стосунок до милості, який несправедливість має до зобов'язання за угодою.

П'ятий закон – взаємна поступливість або люб'язність. П'ятий природний закон – закон *люб'язності*, а саме: *кожна людина намагається пристосуватися до всіх інших.* Щоб зрозуміти цей закон, слід взяти до уваги, що залежно від

розмаїття їх схильностей люди неоднаково пристосовані до життя в суспільстві, і в цьому вони чимось подібні до купи каміння, зібраного для зведення якоїсь будівлі. Бо подібно до того як будівельники викидають камінь, що через свою шерехатість та неправильність форми забирає в інших каменів більше простору, ніж займає сам, і через свою твердість не може бути зроблений гладеньким, перешкоджаючи цим будівництву, так само має бути вилучена із суспільства й людина, яка внаслідок своєї шорсткості намагається утримати для себе те, що для неї надлишкове, а для інших — необхідне, і котра через непоступливість своїх пристрастей не може бути виправленою. І справді, оскільки кожна людина, не лише за правом, а також і в силу природної необхідності, мусить докладати всіх зусиль для добування всього необхідного для її збереження, то той, хто заради надмірних для нього речей протидіятиме цьому, стає винуватцем війни, до якої призведе його протидія, отже, чинитиме всупереч основному природному закону, що заповідає *прагнути миру*. Ті, хто дотримується цього закону, можуть бути названі законослухняними (*sociable*), — римляни називають їх *commodi*, а супротивники — *упертими, норовистими, нечемними*.

Шостий закон — здатність прощати образи. Шостий природний закон такий: *за наявності гарантії стосовно майбутнього людина повинна прощати колишні кривди тим, хто, виявляючи розкаяння, бажає цього*. Бо прощення — це дарування миру. Й хоча мир, дарований впертим ворогам, є не мир, а страх, проте не дарувати миру тим, хто надає гарантію стосовно майбутнього, означає відразу до миру, а отже, суперечить природному закону.

Сьомий закон: *помщаючись, люди керуються лише майбутнім благом*. Сьомий закон наголошує, що, *помщаючись* (тобто при віддаванні злом за зло), *люди мусять зважати не на обсяг скоєного зла, а на величину того блага, яке має настати вслід за помстою*. Цим законом нам забороняється накладати покарання з будь-якою іншою метою, окрім виправлення злочинця або попередження інших. Бо цей закон впливає з попереднього, який заповідає прощати за наявності гарантії стосовно майбутнього. Крім того, помста, яка не стає попереджувальним прикладом, тобто від якої не можна сподіватись ніякої користі в майбутньому, стає безцільним тріумфом чи торжеством з приводу шкоди, завданої іншому (бо

мета – це завжди щось майбутнє), відтак безцільне торжество є вихваланням і суперечить розуму, а заподіяння шкоди, не відповідної розуму, веде до війни, отже, суперечить природному закону і зазвичай іменується *жорстокістю*.

Восьмий закон – проти образи. Власне через те, що будь-який вияв ненависті чи зневаги провокує боротьбу, оскільки більшість людей в таких випадках охоче ризикують своїм життям, аніж залишаються невідомцями, то ми можемо на восьмому місці поставити як природний закон таку настанову: *ніхто не повинен ані ділом, ані словом, ані виразом обличчя, ані жестом виявляти ненависть чи зневагу до іншого*. Порушення цього закону загалом називається *образою*.

Дев'ятий закон – проти погордливості. Питання про те, хто є кращою людиною, не має місця за природного стану, коли (як було показано раніше) всі люди є рівними. Теперішня нерівність була введена цивільними законами. Я знаю, що *Арістотель* у першій книзі своєї «Політики»⁴⁰ виводить за основу своєї доктрини те, що дехто з людей призначений самою природою керувати, саме наймудріші (до яких він зараховував і себе як філософа), інші – для служби (маючи на увазі сильних тілом, але, на противагу йому, не філософів), так ніби поділ на господарів та слуг було запроваджено не згодою людей, а різницею в розумі (*wit*), проти чого свідчить не лише розум, а й досвід. Адже небагато знайдеться таких дурнів, які забажали б радше бути керованими, ніж керувати самим; і ті, хто вважає себе мудрим, не завжди, не часто й майже ніколи не здобувають перемоги у боротьбі з тими, хто не довіряє власній мудрості. Тож якщо природа зробила людей рівними, ця рівність має бути визнаною, якщо ж вона зробила їх нерівними, то все одно, через те що люди, які вважають себе рівними, не погодяться на встановлення миру інакше, ніж як на рівних умовах, то така рівність повинна бути визнана. Ось чому дев'ятим природним законом я встановлюю, що *кожна людина мусить визнати інших рівними собі за природою*. Порушення цієї настанови означає *погордливість*.

Десятий закон – проти зарозумілості. З цього закону випливає інший, а саме *укладаючи мирний договір, жодна людина не повинна вимагати надання їй будь-якого права, яке б вона не погодилась надати будь-якій іншій людині*. Так само як усім людям, які шукають миру, потрібно зречтися певних природних прав, тобто відмовитися від свободи робити все, що вони

забажають, так само для життя людини конче потрібно зберегти деякі права, наприклад право керувати своїм власним тілом, користуватися повітрям, водою, рухом, шляхами задля пересування з місця на місце та всіма іншими речами, без яких жодна людина не може жити або не може жити добре. Якщо в цьому випадку, тобто укладаючи мир, люди вимагають для себе того, чого вони не бажали б надати іншим, то вони чинять проти попереднього закону, який вимагає визнавати природну рівність, а отже, вони також чинять проти природного закону. Ті, хто дотримується цього закону, називаються *скромними*, а порушники – *зарозумілими*. Греки називали порушення цього закону *плеовеџіа*, тобто бажанням мати більше, ніж належить.

Одинадцятий закон – неупередженість. Так само, якщо людина уповноважена бути суддею в спорі між двома людьми, то природний закон настановляє, щоб вона розсудила їх неупереджено. Бо без цього спори між людьми можуть бути розв'язані лише війною. Тому той, хто судить упереджено, робить все від нього залежне, щоб відтрити людей від використання суддів та арбітрів, відтак (всупереч фундаментальному природному закону) спричиняє війну.

Дотримання цього закону про рівний розподіл і віддання кожному належного за його розумом називається *неупередженістю* і є (як мовилось раніше) дистрибутивною справедливістю, а порушення його – *упередженістю*, *προσωποληψία*.

Дванадцятий закон – про рівне використання спільних речей. А з цього впливає інший закон: *неподільні речі мають, якщо це можливо, використовуватися спільно і, якщо кількість речей це дозволяє, – без обмежень, в іншому ж разі – пропорційно кількості тих, хто має право.* Бо інакше розподіл нерівномірний та упереджений.

Тринадцятий закон – про жереб. Але існують певні речі, які не можуть ані бути розділені, ані використовуватися гуртом. У цьому разі природний закон, що застерігає від упередженості, вимагає, щоб право володіння в цілому, або, інакше (якщо встановлюється почергове використання), першочергове володіння, визначалося жеребкуванням. Бо рівний розподіл вимагається природним законом, й інших засобів рівного розподілу неможливо уявити.

Чотирнадцятий закон – про первородство й перше володіння. Жереб буває двох видів – встановлений і природний

Встановлений – це той, що встановлюється за згодою сторін; природний же – це або *первородство* (яке греки називають *κλήρονομία*, що означає *даний за жеребом*), або *перше володіння*.

Ось чому ті речі, які не можуть бути ні розділені, ні використовуватися спільно, повинні бути присуджені першому власникові, а в деяких випадках – первонародженому, як набуті за жеребом.

П'ятнадцятий закон – про посередників. *Те, що всім людям, які с посередниками миру, має бути надана гарантія недоторканності, також природний закон, який передбачає мир як мету, застерігає посередництво як засіб, а засобом для посередництва є гарантія недоторканності.*

Шістнадцятий закон – про підлеглість арбітражу. Але оскільки навіть при найбільшому бажанні людей дотримуватись цих законів все ж таки можуть виникнути питання стосовно дій якоїсь людини: по-перше, чи закінчена така дія, чи ні, а по-друге (якщо закінчена), чи була ця дія протизаконною, чи ні, з яких перше – це питання *про факт*, а друге – питання *про право*. Тому, якщо зацікавлені сторони не погоджуються взаємно підкоритись присудові третьої сторони, – їм далеко до миру, як ніколи. Цей третій, присудові якого вони підкоряються, іменується *арбітром*. Відтак природний закон встановлює, що *сторони спору мусять підпорядкувати своє право рішенню арбітра*.

Сімнадцятий закон – про те, що ніхто не може бути суддею самому собі. Оскільки припускаємо, що кожна людина робить усе заради своєї вигоди, то ніхто не може бути справжнім арбітром у власній справі. А якби навіть один із сперечальників був придатний для цього як ніхто інший, усе ж таки неупередженість вимагає надати обом сторонам рівних вигод, і якщо одній стороні дозволяється бути суддею, то й іншій це треба також дозволити, і, таким чином, спір, тобто причина війни, залишається, – а це проти природного закону.

Вісімнадцятий закон: ніхто не може бути суддею в справі, стосовно якої він, в силу природних причин, упереджений. З тієї самої причини в жодній справі не можна ставити арбітром того, хто явно отримує більшу користь, честь чи задоволення від перемоги однієї зі сторін – бо, виходить, він бере хабара (хоч би не по своїй волі), й ніхто не може бути зобов'язаний довіряти йому. Таким чином, і в цьому разі залишалися б у силі спір і стан війни всупереч природному закону.

Дев'ятнадцятий закон – про свідків. Щодо суперечки про *факт*, коли суддя не повинен довіряти одній стороні не більше, ніж іншій, то він (якщо немає інших аргументів) повинен довіряти третій особі, або третій і четвертій, або більшій кількості осіб, бо інакше питання лишилося б нерозв'язаним і було б віддане на розсуд сили всупереч природному закону.

Правило, яке полегшує розгляд природних законів. Такими є природні закони, що визначають мир як засіб збереження людей у масі і стосуються лише вчення про громадянське суспільство. Існують також інші речі, що ведуть до загибелі окремих людей, наприклад пияцтво та інші вияви нестриманості. Їх, таким чином, також можна зарахувати до речей, заборонених природним законом. Але говорити про них немає потреби, та й не зовсім доречно було б тут це робити.

І хоча, можливо, весь попередній виклад здається вельми тонкою дедукцією природних законів, щоб за нею могли слідкувати усі люди, більшість з яких надміру зайняті добуванням їжі, а меншість надто недбайливі, щоб зрозуміти таку дедукцію, та все ж, щоб ніхто не міг виправдатись незнанням цих законів, їх було зведено до одного легкого загального правила, зрозумілого навіть для людини із вкрай слабкими здібностями. Ось це правило: *не чини іншому того, чого б ти не хотів, щоб було вчинено тобі.* Воно демонструє навіть найбездарнішій людині, що стосовно природних законів їй треба пам'ятати лише одне: коли вона зважуватиме дії інших людей і власні, й перші здадуться занадто важкими, – їх треба покласти на іншу шальку терезів, а свої дії – на їхнє місце, щоб власні пристрасті та самолюбство не могли нічого додати до ваги дій інших людей. І тоді, засвоївши це правило, людина переконається в розумності всіх природних законів.

Природні закони завжди зобов'язують совість, але ефективні лише там, де гарантовані. Природні закони зобов'язують *in foro interno*, тобто зобов'язують бажати, щоб вони здійснилися, але вони не завжди зобов'язують *in foro externo*, тобто – до втілення їх у життя. Якби скромний та м'який виконував усі обіцянки в такий час і в такому місці, де ніхто інший цього не робить, то став би здобиччю для інших і сам собі з певністю підготував би загибель, – що суперечить основним засадам усіх природних законів, які схиляють до збереження життя. З іншого боку, той, хто, маючи достатні гарантії, що інші будуть

виконувати ці закони стосовно нього, сам їх не дотримується, шукає не миру, а війни, а значить – насильницького знищення своєї природи.

Будь-який закон, що зобов'язує *in foro interno*, може бути порушений не лише дією, яка суперечить цьому законові, а й дією, яка йому відповідає, – в тому випадку, коли людина вважає, що ця дія суперечить закону. Бо хоча дії цієї людини наразі відповідають закону, але намір її спрямований проти нього, і це при зобов'язанні *in foro interno* є порушенням.

Природні закони – вічні. Природні закони – незмінні і вічні. Бо несправедливість, невдячність, зарозумілість, погорда, нещирість, упередженість і таке інше ніколи не стануть законними. Бо не може ніколи такого бути, щоб війна зберігала життя, а мир знищував його.

Їх легко дотримуватися. Оскільки ці закони зобов'язують лише до бажання й зусилля, – я маю на увазі непідробні й постійні зусилля. – їх легко дотримуватися. Бо там, де закони не вимагають нічого, крім зусилля, там той, хто докладає зусилля для їх виконання, – виконує їх, а той, хто виконує закон, – справедливий.

Наука про ці закони є істинною моральною філософією. Наука про вищеназвані закони є істинною і єдиною моральною філософією. Бо моральна філософія – то не що інше, як наука про *добро* і *зло* – у спілкуванні і в людському суспільстві. *Добро* і *зло* – суть назви, що позначають бнаші прихильності та відрази, які різняться залежно від відмінності людських характерів, звичаїв і вчень. Різні люди відмінні одне від одного своїми судженнями не лише стосовно відчуттів, тобто стосовно того, що приємне і що неприємне для смаку, нюху, слуху, дотику та зору, а також і в тому що відповідає чи не відповідає розуму в діях людей. До того ж, одна й та сама людина у різні часи буває різною і в один час може вихвалити, тобто називати добром, те, що в інший час вона гудить і називає злом. Звідси виникають диспути, спори і, врешті-решт, – війна. Ось чому доки людина перебуває у природному стані (який є станом війни), доти її особисті прагнення лишаються мірилом добра і зла. Внаслідок цього всі люди погоджуються з тим, що мир є добро, а тому добром, себто моральними чеснотами, є також шляхи та засоби миру, якими (як я показав раніше) є *справедливість*, *вдячність*, *скромність*, *неупередженість*, *прощення* та інші природні закони, а

протилежні до них якості – суть *вади*, тобто зло. Наукою про чесноти і пороки виступає моральна філософія. Ось чому істинне вчення про природні закони є істинною моральною філософією. Однак філософи-моралісти, хоча й визнають зазначені чесноти й пороки, та все ж таки не бачать, чому перші хороші, не розуміючи, що чесноти слід прославляти як засоби для мирного, товариського та зручного життя, розглядаючи їх просто як помірні пристрасті – так, ніби не в причині, а в ступені відваги полягає мужність, або ніби не в причині, а в розмірі дару полягає щедрість.

Настанови розуму люди зазвичай називають законами, хоча це неправильно, бо то – лише висновки чи теореми стосовно питань збереження й захисту людей, тоді як закон, власне, означає слово того, хто по праву наказує іншим. Однак якщо ми розглядаємо ці теореми як донесені до нас Словом Бога, який по праву панує над усім, – тоді вони слушно називаються законами.

РОЗДІЛ XVI

Про осіб, довіртелів та уособлювані речі

Що таке *особа*. *Особа* – це людина, чиї слова чи дії розглядаються або як її власні, або як такі, що репрезентують слова чи дії якоїсь іншої людини або якоїсь іншої речі, котрим їх приписують воістинно або за посередництвом фікції.

Особа природна і штучна. Коли слова чи дії людини розглядаються як її власні, тоді вона називається *природною особою*. Коли ж за ними уявляються слова або дії іншої людини, тоді вона є *вигаданою* або *штучною особою*.

Звідки походить слово особа. Слово *особа* (*person*) – латинське, натомість греки мають *πρόσωπον*, що означає *обличчя*, так само як *persona* латиною означає *вбрання* чи *зовнішній вигляд* людини, зображуваної на сцені, а іноді окрему частину цього вбрання, яка закриває обличчя, наприклад маску. З театральної сцени цю назву було перенесено на будь-кого, хто представляв промову та дію як у судилищах, так і в театрах. Отже, *особа* є те ж саме, що *дійова особа* (*actor*) як на сцені, так і життєвому повсякденні, а *уособлювати* означає *діяти*, або *представляти* себе чи когось іншого, а про того, хто діє за іншого, кажуть, що він втілює його особу, або діє від його імені (в цьому сенсі

використовує це слово Цицерон, коли каже: «Unus sustineo tres Personas: Mei, Adversarii et Judicis» – «Я ношу три особи: мою власну, мого супротивника і судді») і називається в різних випадках по-різному: *представник, заступник, намісник, повірений, депутат, прокуратор* тощо.

Представник, довіритель, повноваження. Щодо штучних осіб, то слова та дії деяких з них визнаються за свої тими, кого вони представляють. І тоді особа є *представником*, а той, хто визнає її слова та дії. – її *довірителем*. У цьому випадку представник діє *згідно з повноваженнями*. Бо довіритель стосовно дій виступає так само як власник, а латиною *dominus*, грецькою *κύριος*, стосовно майна та власності. І так само як право володіння називається *владою*, право чинити якусь дію називається *повноваженням* (authority). Отже, під повноваженнями завжди розуміється право чинити якийсь акт, а чинити *згідно з повноваженнями* означає діяти за дорученням або з дозволу того, кому це право належить.

Угода згідно з повноваженням зв'язує довірителя. Виходить, коли представник укладає угоду згідно з повноваженням, то цим він зобов'язує довірителя не менше, ніж коли б останній сам уклав цю угоду, і не меншою мірою пов'язує його з усіма наслідками, що з неї випливають. Таким чином, все, що було сказано раніше (в розділі XIV) про природу угод, укладених двома людьми безпосередньо між собою, справедливо також і тоді, коли ці угоди укладено їхніми представниками чи довіреними особами, які мають від них повноваження, але лише настільки, наскільки широкі ці повноваження.

Тому той, хто укладає угоду з чийось представником, не знаючи, які його повноваження, робить це на свій страх і ризик. Бо нікого не зобов'язує угода, на яку він не давав згоди, а отже, угода, укладена всупереч даним ним повноваженням або понад дані ним повноваження.

Але не представника. Якщо представник за велінням довірителя чинить щось проти природного закону, то, в разі укладення попередньої угоди про підлеглисть з боку представника, порушником природного закону виступає не представник, а довіритель, бо хоча ця дія суперечить природному закону, однак не представник за неї відповідає; навпаки, відмова від її здійснення порушує природний закон, який забороняє порушувати угоду.

Повноваження пред'являє довіритель. Якщо хтось укладає угоду з довірительом за посередництва представника, не знаючи обсягу повноважень останнього, і покладається лише на його слово, то в тому разі, якщо на свій запит на адресу довірителя щодо меж повноважень представника він не отримав ясної відповіді, то він перестає бути зобов'язаним. Бо угода, укладена з довірительом без його підтвердження, – недійсна. Але якщо той, хто укладає таку угоду, знав заздалегідь, що йому годі сподіватись на інше підтвердження, окрім як вірити на слово представникові, тоді ця угода дійсна, бо в цьому випадку представник стає довірительом. Отже, за наявності повноважень угода зобов'язує довірителя; якщо ж повноваження фіктивні, угода зобов'язує тільки представника, оскільки він сам стає на місце довірителя.

Неживі уособлювані речі. Існують певні речі, які не можуть бути уособлювані на підставі фікції. Неживі речі, такі як церква, шпиталь, міст, можуть бути уособлені ректором, начальником, доглядачем. Але неживі речі не можуть бути довірителями й тому не можуть надавати повноважень своїм представникам. Однак ці представники можуть бути уповноважені зберігати ці речі власниками або управителями цих речей, щоб підтримувати їх дієздатність. Ось чому такі речі не можуть представлятися до заснування якогось громадянського уряду.

Позбавлені розуму. Так само не можуть бути представлені опікунами чи кураторами позбавлені розуму діти, ідіоти та божевільні, але останні (доки триває їхня недоумкуватість) не можуть бути визнані відповідальними за свої дії до тих пір, доки вони не зможуть судити про них розумно (коли знову відновляться їхні розумові здібності). Однак упродовж їхнього божевілья той, хто має право керувати ними, може надати повноваження опікунові. Але це знову-таки може статися лише за громадянського стану, бо до його виникнення не може бути влади над особами.

Фальшиві боги. Ідол, або просто якийсь витвір уяви, може бути уособлюваний, як то наприклад, язичницькі боги мали своїх представників в особі призначених державою служителів культу і мали володіння, майно і права, надані й пожертвовані їм людьми. Але ідоли не можуть бути довірителями, бо ідол – то ніщо. Повноваження служителям культів надавала держава, і тому до

запровадження цивільного правління язичницькі боги не могли мати представників.

Істинний Бог. Істинний Бог може мати представників. Першим таким представником був *Мойсей*, котрий правив ізраїльтянами (які були не його, а Божими людьми), не від власного імені заявляючи: *Нос dicit Moses, Так сказав Мойсей*, а від імені Бога: *Нос dicit Dominus, Так сказав Господь*. Другим був Син Людський, Його власний Син, наш благословенний Спаситель *Ісус Христос*, який прийшов не від себе, а як посланець свого Отця, щоб наставити євреїв і ввести всі народи у Царство свого Отця. Третім був Дух Святий, що промовляв і діяв через апостолів і прийшов не від себе, а був посланий від Отця й Сина в день П'ятидесятниці.

Коли маса людей виступає як одна особа. Маса людей стає однією особою тоді, коли вони представлені однією людиною чи однією особою, якщо на це представництво є згода кожного з маси зокрема, бо *єдність* особи зумовлюється *єдністю* представника, а не *єдністю* представлених. І тільки представник є носієм особи, і саме єдиної особи, а стосовно багатьох *єдність* можна розуміти лише так і не інакше.

Кожен з них є довіритель. А через те що сукупність багатьох – це не *один*, а *численні*, то в цьому випадку слід говорити не про одного, а про багатьох довірительів щодо того, що представник говорить або робить від їхнього імені. Спільному представникові кожен окремо від себе надає повноваження, і якщо це необмежені повноваження, то за кожним визнаються всі дії представника. Якщо ж довірительі обмежують свого представника стосовно об'єкта і меж повноважень, то нікому з довірительів не належить понад те, що вони доручили йому.

Представником може бути багато людей, перетворених на одну особу завдяки більшості голосів. Коли ж представництво складається з багатьох людей, голос більшості повинен розглядатись як голос їх усіх, бо якщо меншість щось (наприклад) схвалює, а більшість – заперечує, то голосів тих, хто заперечує, буде більш ніж достатньо для того, щоб покрити голоси «за», і, таким чином, надлишок голосів «проти» стає єдиним голосом представництва.

Представництво з парною кількістю голосів не приносить користі. Представництво, що складається з парної кількості людей, особливо коли їх кількість невелика, і якщо протилежні

голоси поділились порівну, часто буває німим і недієздатним. Хоча в деяких випадках рівномірний розподіл протилежних голосів може вирішити питання: наприклад, при звинуваченні чи виправданні рівний поділ голосів суддів виправдовує вже тим, що не звинувачує. І не може бути навпаки – тобто так, щоб невинувачення стало звинуваченням. Бо коли слухається якась справа, не звинуватити означає виправдати, але сказати, що невинувачення є звинуваченням, буде неправильно. Те саме відбувається й тоді, коли розглядається питання про те, чи виконувати вирок негайно, чи відстрочити його на деякий час. Бо коли голоси розподіляються порівну, відсутність постанови про виконання вироку є постановою про його відстрочку.

Негативне голосування. Коли ж є непарна кількість голосів, наприклад три чи більше (людей або зібрань), з яких кожна одиниця має право своїм негативним голосуванням анулювати результат ухвального голосування всіх інших, то таке число не є представництвом. Бо через несхожість думок та інтересів людей таке представництво часто, і то у випадках, що можуть мати дуже поважні наслідки, стає німою особою, багато в чому неспроможною, зокрема, керувати масою людей, особливо під час війни.

Відповідальними за дії інших бувають люди двох типів. Перші – це довірители, котрі, згідно з моїм попереднім визначенням, просто визнають своїми дії інших осіб. Другі – це ті, хто визнає своїми дії чи угоди, укладені іншою людиною, умовно, тобто вони зобов'язуються виконати зобов'язання, взяті на себе іншим, якщо останній їх не виконає або не виконає у визначений термін. Такі умовно відповідальні особи називаються звичайно ручителями, латиною *fidejussores*⁵⁸ та *sponsores*⁵⁹, а, зокрема, якщо йдеться про зобов'язання сплатити борги іншого, – *praedes*⁶⁰, коли ж йдеться про те, щоб постати перед судом чи магістратом, – *vades*⁶¹.

Частина II

ПРО ДЕРЖАВУ

РОЗДІЛ XVII

Про причини, походження і визначення держави

Мета держави – головним чином забезпечити безпеку. Кінцевою причиною, метою чи наміром людей (котрі за своєю природою люблять свободу і панування над іншими), при накладенні на себе пут, що зв'язують нас, коли ми живемо в державі, є турбота про самозбереження і водночас про життєвий добробут. Тобто, встановлюючи державу, люди керуються прагненням позбавитись од лиховщини війни, яка є (як було висвітлено в розділі XIII) непоборним наслідком природних пристрастей людей там, де немає видимої влади, яка острашує їх і загрожує покаранням та примушує виконувати домовленості й дотримуватись природних законів, викладених у XIV і XV розділах.

Яка не забезпечується природними законами. І справді, природні закони (себто *справедливість, неупередженість, скромність, милосердя і таке ставлення до інших, якого б ми бажали задля себе*), власне самі, без страху перед якоюсь силою, що примушує дотримуватись їх, стають супроти природних пристрастей, які штовхають нас до упередженості, гордості, помсти тощо. А домовленості без меча – це лише слова, які не в змозі забезпечити людині безпеку. Ось чому, попри наявність природних законів (яких кожна людина дотримується, якщо бажає їх дотримуватись, якщо вона має можливість робити це без якоїсь загрози для себе), кожен буде і може законно застосовувати свою фізичну силу і змогу, аби убезпечити себе серед людей, якщо немає встановленої влади або влади, достатньо сильної задля нашого убезпечення. І скрізь, де люди жили невеликими осередками, вони грабували один одного; це вважалося настільки сумісним із природними законами, що в міру награваного людині відмірялося й поваги. У цих справах люди не визнавали інших законів, окрім законів честі, тобто вони

утримувались од жорстокості, не забираючи чуже життя і знаряддя для обробітку землі. Як раніше маленькі сім'ї, так само й тепер міста і королівства, ці великі роди заради власної безпеки розширюють свої володіння під різними приводами: щоб уникнути небезпеки, зі страху бути завойованим або надати завойовникові допомогу. При цьому вони докладають зусиль задля підкорення й ослаблення своїх сусідів завдяки силі чи таємним махінаціям, і, оскільки інших гарантій безпеки нема, вони чинять цілком справедливо, і віками їхні діяння прославляються у народі.

А також об'єднанням невеликої кількості людей або родин. Гарантією безпеки не може бути також об'єднання невеликої кількості людей, адже й незначне поповнення тієї чи іншої сторони надає їй такої великої переваги у фізичній силі, що цілком забезпечує їй перемогу і тому заохочує до завоювань. Кількість сил, яким ми можемо довірити свою безпеку, визначається не числом, а співвідношенням цих сил із ворожими; в такому разі для нашої безпеки достатньо, якщо надлишок сил у ворога не надто великий і він не може визначити долю війни і спонукати супротивника до нападу.

Ні великою кількістю людей, кожне з яких керується особистими міркуваннями. Нехай буде скільки завгодно людей, але якщо кожне із них керуватиметься лише особистими міркуваннями і прагненнями, то таке суспільство не може сподіватися на вбереження і захист ні від спільного ворога, ні від несправедливості, завданої в його межах один одному. Оскільки, маючи суперечливі погляди на те, як краще використати і застосувати свої сили, вони не допомагають, а заважають один одному і взаємною протидією зводять свої зусилля нанівець, то їх не лише може легко підкорити нечисленний, але згуртованіший ворог, а й за відсутності спільного ворога вони ведуть між собою війну за особисті інтереси. Справді, якби ми могли припустити, що більша частина людей згодна дотримуватися справедливості та інших природних законів за відсутності влади, якої вони бояться, то ми так само могли б припустити подібне стосовно всього людського роду, і тоді не виникало б, не було б потреби у цивільному правлінні чи державі, адже тоді існував би світ без упокорення.

Що час від часу повторюється. Задля безпеки, яку люди бажали б мати за свого життя, недостатньо, щоб їх спрямовувала і

керувала ними єдина воля впродовж певного часу, наприклад однієї битви чи війни. Адже, хоч вони і перемагають завдяки своїм одноставним зусиллям супроти іноземного ворога, однак потім, за відсутності спільного ворога або коли одна партія вважає ворогом того, кого інша вважає другом, вони, через розбіжність своїх інтересів, неодмінно мають роз'єднатись і знову розпочати міжусобну війну.

Чому деякі істоти, попри те, що у них немає розуму і мовлення, живуть в спільноті без якоїсь примусової влади. Деякі живі істоти, як, наприклад, бджоли чи мурахи, живуть дружньо між собою (тому Арістотель і визнав їх за суспільних створінь), хоча всі вони керуються лише своїми особистими судженнями і прагненнями і не здатні завдяки мові повідомити одна одну, що саме вважають корисним для загального блага. Тому хтось, очевидно, захоче дізнатися, чому рід людський не може жити так само? Я відповідаю:

По-перше, люди безперервно конкурують між собою, домагаючись пошани і чинів, що вказаним істотам не властиве і через що серед людей виникають заздрість і ненависть, а як наслідок – і війна, чого між тими не буває.

По-друге, серед вказаних істот загальне благо збігається з благом кожного індивідуума, і, маючи природну схильність піклуватися про своє особисте благо, вони таким чином створюють загальне благо. Людині ж, самозадоволення якої полягає у порівнянні себе з іншими людьми, може бути до смаку лише те, що підносить її над рештою.

По-третє, вказані істоти, не маючи (як люди) розуму, не здатні бачити якісь помилки в управлінні їхніми спільними справами, в той час як серед людей є багато таких, котрі вважають себе мудрішими й здібнішими до управління справами громади за інших і тому прагнуть реформувати й оновити устрій держави: одні – одним шляхом, інші – іншим, – і цим викликають у державі безлад і громадянську війну.

По-четверте, хоча вказані істоти і здатні певною мірою користуватися своїм голосом, аби повідомити одне одного про свої бажання і пристрасті, вони однак позбавлені того мистецтва слова, завдяки якому деякі люди вміють видавати добро за зло, а зло за добро, і перебільшувати чи применшувати за власним бажанням видимі розміри добра і зла, вносячи занепокоєння в душі людей і бентежачи їх.

По-п'яте, нерозумні істоти не розрізняють *неправомірність* і *матеріальні збитки* і тому, допоки їм добре, вони живуть мирно зі своїми спільниками, в той час як людина стає неспокійною саме тоді, коли їй живеться найкраще, оскільки тоді вона любить демонструвати свою мудрість і контролювати дії тих, хто править громадою.

Нарешті, узгодженість вказаних істот зумовлена природою, узгодженість же людей – домовленістю, тобто чимось штучним. Ось чому зовсім не дивно, що для того, аби забезпечити цій узгодженості сталість і довготривалість, необхідно ще дещо (окрім домовленості), а саме загальна влада, що тримає людей у страху і спрямовує їхні дії до загального блага.

Походження держави. Така спільна влада, яка була б здатна захистити людей від вторгнення чужинців і від несправедливостей, завдаваних одне одному, і таким чином забезпечити їм умови, за яких вони могли б годуватися від рук своїх і від плодів землі й жити в достатку, може виникнути лише в один спосіб, а саме шляхом зосередження всієї влади і сили в руках однієї особи чи зібрання людей, яке більшістю голосів могло б звести волю всіх громадян водно. Інакше кажучи, для встановлення загальної влади необхідно, щоб люди призначили одну особу чи зібрання людей, які б їх представляли; щоб кожна людина вважала себе довірительом усього, що носій загальної особи буде робити сам чи примусить робити інших задля збереження миру і безпеки, і визнала себе відповідальною за це; щоб кожен підкорив свою волю і судження волі й судженням повірника загалу. Це є більше, ніж згода чи однастайність. Це реальна єдність, втілена в одній особі за домовленістю, укладеною людьми між собою так само, як коли б кожна людина сказала іншій: *я вповноважую цю особу чи це зібрання людей і передаю йому право управляти собою за умови, що ти таким же чином передаси йому своє право і схвалиш усі його дії*. Якщо це відбулося, то множина людей, об'єднаних в одній особі, називається державою (латиною – *civitas*). Так народжується той великий Левіафан, або точніше (висловлюючись шанобливіше), той *смертний бог*, якому ми, перебуваючи під владою *безсмертного Бога*, завдячуємо своїм миром і захистом. Адже завдяки повноваженням, якими наділила їх кожна окрема людина у державі, вказана особа чи зібрання людей користуються такою величезною, зосередженою у них силою і владою, що страх, який

ця сила і влада викликають, робить цю особу чи це зібрання людей здатними спрямовувати волю всіх людей до внутрішнього миру і до взаємної допомоги у боротьбі проти спільних ворогів. В цій людині чи зібранні осіб полягає сутність держави, яка потребує ось якого визначення: держава – це *єдина особа, відповідальною за дії якої зробила себе шляхом взаємного договору множина людей, аби ця особа могла використовувати всю їхню могутність і можливості так, як вважає за потрібне задля їхньої злагоди і загального захисту.*

Що таке суверен і підданий. Той, хто є уособленням загалу, називається *сувереном*, і про нього говорять, що він має *верховну владу*, а всякий інший є його *підданий*.

Існує два шляхи здобуття верховної влади. Один шлях – це фізична сила, наприклад, коли хтось примушує своїх дітей коритися своїй владі, погрожуючи покарати їх у разі відмови, або розпочинає війну і підпорядковує своїй волі ворогів, даруючи їм по тому життя. Інший шлях – це добровільна домовленість людей підкоритися одній особі чи зібранню людей з надією, що ця особа чи це зібрання зможе захистити їх від усіх інших. Таку державу можна назвати політичною державою або державою заснованою, а державу, що постає у перший спосіб, – державою набутою.

Насамперед я вестиму мову про державу засновану.

РОЗДІЛ XVIII

Про права суверенів, що їх вони отримують при заснуванні держави

Що означає заснування держави. *Ми говоримо, що державу засновано, якщо множина людей домовляється і укладає договір кожного з кожним у тому, що заради миру між ними і захисту від інших кожен визнаватиме своїми усі дії і міркування тієї людини чи зібрання людей, котрому більшість дає право представляти усіх (тобто бути їхнім представником) незалежно від того, голосував він за чи проти них¹.*

Наслідки такого заснування. З факту заснування держави випливають усі *права і можливості* тих, кому за домовленістю народного зібрання передано верховну владу.

1. Піддані не можуть змінити форму правління. По-перше, оскільки народ уклав договір, то слід розуміти, що він не

зобов'язаний якоюсь попередньою домовленістю до чогось, що суперечило б даній домовленості. Отже, ті, хто вже заснував державу і за домовленістю зобов'язав себе визнавати своїми дії і судження одного, не можуть без його дозволу правомірно укладати між собою нову домовленість, згідно з якою вони зобов'язалися б у чомусь користися іншому. Тому піддані монарха не можуть без його дозволу скинути монархію і повернутись до хаосу роз'єданого натовпу або перенести свої повноваження з того, хто є їхнім представником, на іншу людину чи інше зібрання людей, оскільки вони зобов'язались кожен перед кожним визнавати саме його дії своїми і вважати себе відповідальними за все, що їхній суверен буде чи вважатиме за доцільне робити, і таким чином, якби хоча б одна людина не дала своєї згоди, то решта порушили б свої зобов'язання щодо нього, що є несправедливим, оскільки ж, окрім того, кожен із них віддав верховну владу носію їхньої особи, то, скидаючи його, вони забирають у нього те, що належить йому по праву, а це знову-таки несправедливість. Окрім того, якби той, хто зазіхає на владу свого суверена, був убитий чи зазнав кари за цю спробу, то цей покараний був би сам винуватцем свого покарання згідно із зобов'язанням, яке він узяв на себе при заснуванні держави: визнавати за похідне від нього самого все, що його суверен буде робити. А оскільки для будь-кого несправедливим є чинити щось, за що він, за власним визнанням, має бути покараний, то замах на права суверена вже на цій підставі є несправедливістю. А якщо деякі люди, виправдовуючи непокору своїм суверенам, послалились на новий договір, укладений не з людьми, а з Богом, то й це неправильно, оскільки договір з Богом можна укласти лише за посередництва особи, яка представляє Особу Бога, а ним може бути лише намісник Бога, який має верховну владу під владарюванням Бога. Однак це посилення на договір із Богом – настільки очевидна неправда навіть перед власною совістю тих людей, що вона не лише є несправедливим вчинком, а й свідчить про низький і немужній характер.

2. *Верховна влада не може бути втрачена.* По-друге, оскільки право представляти всіх учасників договору надане тому, кого вони роблять сувереном шляхом договору, укладеного тільки одне з одним, а не сувереном із кимось із них, то порушення договору не може йти від суверена і, отже, ніхто з його підданих не може бути звільнений від підданства під тим

приводом, що суверен порушив якісь зобов'язання. Те, що той, хто став сувереном, не укладає попередньої домовленості зі своїми підданими, – очевидно, адже він мав би укласти договір або з усім гуртом як однією стороною домовленості, або ж кілька договорів з кожною людиною окремо.

Однак укласти договір з усім гуртом як із єдиним цілим неможливо, адже до заснування держави цей гурт не є єдиною особою, а якщо він уклав багато окремих договорів відповідно до кількості людей, в цьому гурті, то ці договори, після того, як він здобуде верховну владу, стають недійсними, оскільки будь-який акт, що на нього який-небудь представник цієї групи може вказати як на порушення договору, є актом суверена й усіх інших, через те що його здійснено від особи і по праву кожного з них зокрема.

Окрім того, якщо хто-небудь один або група людей стверджують, що суверен порушив договір, який він уклав при заснуванні держави, а інші – чи хтось із його підданих, чи сам суверен – стверджують, що ніякого порушення не було, то в цьому випадку не існує судді для розв'язання цієї суперечки, і ми знову, таким чином, відкинуті назад до права меча і знову кожна людина отримує право захищатися власною фізичною силою, а це суперечить тій меті, яку поставили люди при заснуванні держави. Тому марною виявляється спроба надати кому-небудь верховну владу на підставі попередньої домовленості. Думка, що будь-який монарх отримує свою владу на підставі домовленості, тобто на відомих умовах, впливає з нерозуміння тієї простої істини, що домовленості – це є тільки слова і струси повітря і вони мають силу зобов'язувати, стримувати, обмежувати і захищати людину лише тому, що їм допомагає державний меч, тобто не зв'язані руки тієї людини чи зібрання людей, які мають верховну владу і чий дії санкціоновані всіма підданими і виконувані силами всіх підданих, об'єднаних в особі суверена. Проте, коли зібрання людей стало сувереном, тоді ніхто не припускає, що такий договір міг відбутись у разі заснування цієї держави, бо ж хто скаже таку дурницю, що, наприклад, народ Риму уклав домовленість з римськими підданими про те, що він буде утримувати верховну владу на таких-то умовах, при порушенні яких римські піддані мають право скинути владу римського народу. Але люди не помічають, що те, що є правильним стосовно народного правління, правильне також і стосовно

монархії. Це впливає з честолюбства деяких людей, більш прихильних до правління зібрання, в якому вони сподіваються брати участь, ніж до монархії, за якої вони не мають жодної надії на участь у правлінні.

3. Ніхто не може, не порушуючи справедливості, виступати проти настановлення суверена, якого проголосила більшість. По-третє, якщо більшість схвальним голосуванням назвала кого-небудь сувереном, то незадоволений цим рішенням все ж повинен після з'ясування вказаного результату погодитись із рештою, тобто визнати правомірність усіх майбутніх дій суверена, або ж інші матимуть право знищити його. Адже якщо він добровільно погодився на договір із зібранням, то він тим самим у цілком зрозумілій формі оголосив про свій намір (і цим мовчки взяв на себе зобов'язання) коритися всьому тому, що ухвалить більшість. І тому, якщо він відмовляється коритись чи виступає проти якогось рішення більшості, то порушує свій договір і чинить несправедливо. Та й незалежно від того, пристав він на домовленість з усіма чи ні, давав згоду чи ні, він повинен або скоритися їхнім рішенням, або й далі залишатись у стані війни, коли будь-хто, не порушуючи справедливості, може вбити його.

4. Піддані не можуть засуджувати дії суверена. Оскільки у зв'язку із заснуванням держави кожен підданий несе відповідальність за всі дії і судження настановленого суверена, то жодні дії останнього не можуть бути неправомірними щодо будь-кого з його підданих і ніхто з них не може звинуватити його у несправедливості. Адже якщо хтось робить те, на що вповноважений іншим, то він не може чинити неправомірно супроти того, хто його уповноважив. При заснуванні ж держави кожна окрема людина є довірцем всього, що суверен робить, а отже, той, хто скаржиться на несправедливість суверена, скаржиться таким чином на те, що вдіяв сам, і тому має звинувачувати лише самого себе. Та й себе він звинувачувати не повинен, бо неможливо чинити несправедливо стосовно самого себе. Справді, люди, наділені верховною владою, можуть чинити упереджено, але ж не несправедливо і беззаконно у власному сенсі слова.

5. Жодного суверена не можуть покарати його піддані. Поп'яте, як висновок зі шойно сказаного, жодна людина, наділена верховною владою, не може бути справедливо страчена чи покарана в якийсь інший спосіб будь-ким з її підданих. Адже

кожен підданий, як ми побачили, несе відповідальність за дії свого суверена. Тому, караючи суверена, підданий карає іншого за свої власні дії.

б. Суверен – це суддя в усіх питаннях, що стосуються всього необхідного для миру і захисту своїх підданих. І оскільки метою організації верховної влади є мир і спільний захист, а право на мету передбачає також і право на засоби її досягнення, то до прав людини чи зібрання людей, наділених верховною владою, включається також право бути суддею в справах миру і захисту, а також у справах того, що саме перешкоджає їхній реалізації. Суверен, отже, має право робити те, що він вважає за потрібне для збереження миру і безпеки, запобігаючи розбратові всередині й нападкові іззовні, а коли мир і безпеку уже втрачено, зробити все необхідне для їх відновлення.

І суддя щодо того, яким доктринам слід їх навчати. І тому, по-шосте, верховна влада компетентна судити, які уявлення і вчення перешкоджають, а які сприяють встановленню миру, і, відповідно, в яких випадках, в яких межах і яким людям може бути надане право звертатися до народних мас і хто має розглядати доктрини усіх книг, перш ніж вони будуть видані[№]. Адже дії людей зумовлені їхніми думками, і в належному управлінні думками полягає належне управління діями людей з метою утвердження серед них миру і злагоди. І хоча єдиним критерієм вчення має бути істина, проте це не суперечить тому, щоб вчення також були регульовані з огляду на те, як вони ставляться до справи миру. Бо вчення, яке протидіє мирсві, не може бути більш істинним, ніж мир і згода – бути спрямованими проти природного закону. Отож у державі, де через недбалість або невміння правителів чи вчителів з часом з'явилися і поширилися хибні вчення, протилежні істини, можуть у такому випадку виявитись шкідливими. Однак варто додати, що одне лише раптове вторгнення якоїсь нової істини ще ніколи не підривало миру. Це вторгнення може тільки знову відновити війну, яка непомітно тліла. Адже люди, якими настільки недбало керують, що вони наважуються взятися за зброю для захисту чи утвердження якогось переконання, ще перебувають у стані війни, і цей їхній стан не є миром, а лише тимчасовим зупиненням воєнних дій через страх одного перед одним. І живуть вони, ніби постійно готуючись до воєнних дій. Саме тому до компетенції суверена входить бути суддею або призначати всіх суддів думок і

вчень, а це необхідно для миру і запобігання розбратові та громадянській війні.

7. Право встановлювати правила, завдяки яким кожен підданий розумітиме, що саме становить його власність, яку ніхто інший не може, не порушивши справедливості, відняти у нього. Верховній владі належить і право встановлювати правила, що визначають, якими благами кожна людина може користуватись і що вільна чинити, не наражаючись при цьому на спротив своїх співгромадян. І саме це люди називають правом на власність. Бо до настановлення верховної влади (як уже було показано) всі люди мали право на все, а таке право обов'язково призводило до війни, і тому це право на власність, що необхідне заради миру і залежне від настановлення верховної влади, є актом цієї влади, що має на меті досягнення громадянського миру. Ці правила про власність (про моє і твоє), про добре, зле, закономірне і незакономірне в людських діях є цивільними законами, тобто особливими законами кожної окремої держави, хоча сам термін *цивільний закон* пов'язують на сьогодні із давніми цивільними законами Риму, закони якого, оперті на зверхність над більшою частиною тодішнього світу, були там цивільними законами.

8. Суверенові також належить судова влада і право розв'язувати суперечки. По-восьме, складовою частиною верховної влади є право юрисдикції, тобто право розгляду і розв'язання усіх суперечок, які можуть виникнути навколо закону, як цивільного, так і природного, або щодо певного факту. Адже без розв'язання суперечок не може існувати захист підданого від кривд з боку іншого. Без такого розв'язання спорів пустим звуком будуть закони про моє і твоє, і за кожною людиною, з огляду на її природне і необхідне прагнення до самозбереження, залишається право захищатись власною фізичною силою, тобто залишається і стан війни, який суперечить тій меті, заради якої засновується кожна держава.

9. І право оголошення війни і укладення миру, залежно від того, що він вважатиме доцільнішим. По-дев'яте, до компетенції верховної влади входить право оголошення війни і укладення миру з іншими народами і державами, тобто право визначати, що нагально необхідно для загального блага й які сили належить зібрати, озброїти й оплатити з цією метою, а також які кошти мають бути стягнені з підданих на відшкодування

видатків. І справді, захист кожного народу гарантують його збройні сили, а сила армії – в об'єднанні її під єдиним командуванням, яке з цієї причини належить суверену, бо саме лише право командувати *збройними силами* без якогось іншого настановлення робить сувереном того, кому належить це право. І через це, хто б не був генералом армії, особа, яка володіє верховною владою, завжди є генералісімусом.

10. І право вибору всіх радників і міністрів, як цивільних, так і військових. По-десяте, до повноважень верховної влади належить право вибору всіх радників, міністрів, посадових осіб і чиновників, як цивільних, так і військових. Оскільки ми бачили, що метою організації верховної влади є забезпечення загального миру і захисту, то звідси випливає, що суверен владний використовувати ті засоби, які він вважатиме найбільш доцільними.

11. І право нагороджувати і карати на його розсуд (якщо воно раніше не визначено в іншому законі). По-одинадцять, суверену надається право нагороджувати багатством і почестями, а також застосовувати тілесні і грошові покарання, як і кару безчестям, до всякого підданого згідно з законом, ухваленим ним раніше. Якщо ж такого закону не було, то суверен має право нагороджувати і карати так, як він вважатиме за належне, аби заохотити людей до служіння державі і втримати їх від завдань їй шкоди.

12. І право визначення почесних титулів і табеля про ранги. І нарешті, зважаючи на те, наскільки висока самооцінка природно властива людям, якої поваги вони вимагають від решти і як низько оцінюють інших людей і що через це між ними постійно виникає суперництво, розбрат, змови і, зрештою, війна, яка призводить до взаємного винищення і ослаблення їхнього опору спільному ворогові, то необхідно, щоб існували закони про почесні і встановлена державою градація цінності людей, які зробили або здатні зробити послугу державі, і щоб та чи та людина була владна втілити ці закони у життя. Але ми вже показали, що верховна влада має не лише право розпоряджатись військами держави, але й право судового розгляду всіх спорів. Тому суверенові також належить право роздавати почесні титули і визначати те становище, яке кожна людина має займати у суспільстві, і ті вияви поваги, якими мають вшановувати піддані один одного під час публічних і приватних зустрічей.

Ці права неподільні. Саме ці права формують сутність верховної влади і є ознаками, що дають змогу кожному відрізнити людину чи зібрання, наділені верховною владою. Бо ці права неможливо передати і відокремити одне від одного. Право карбувати монету, розпоряджатися майном і особою неповнолітніх спадкоємців, право на переваги в закупівлі на ринках і всі інші уставні прерогативи суверен може перенести на будь-кого, не завдаючи шкоди своєму праву на захист підданих. Якщо ж суверен переноситиме на іншого право розпоряджатися військами, то збереження за собою права на судову владу втрачатиме сенс, оскільки він буде безсилий втілити ці закони на практиці; а якщо він поступається кому-небудь своїм правом збирати податки, то пустим залишається його право розпоряджатися збройними силами; або ж якщо він відмовляється від права скеровувати ті чи ті доктрини, то страх перед духами може штовхнути людей до повстання.

Отже, розглядаючи будь-яке з названих прав, ми побачимо, що, втративши одне право, хоч і втримуючи інші, не можна ефективно зберігати мир і справедливість, які є метою заснування всіх держав. Саме цей поділ мають на увазі, коли говорять, що *царство, розділене в самому собі, не може зберегтися*², адже якщо не буде такого попереднього поділу, воно ніколи не розпадеться на дві ворогуючі між собою армії. Якби раніше більшість населення Англії не вважала, що вказані права поділені між королем, лордами і палатою громад, то народ ніколи б не роз'єднався і все не закінчилося б громадянською війною – спочатку через політичні розбіжності, а потім через розбіжності в питанні свободи релігії. Ця громадянська війна стала для людей таким уроком про верховні права, що тепер (в Англії) знайдеться небагато таких, які не помічають, що ці права невіддільні одне від одного і будуть визнані такими при найближчому відновленні миру й визнаватимуться, допоки не забудеться пережите лихо, але не довше, хіба що простий люд стане освіченішим, ніж він був дотепер.

Жодне передання прав суверена неможливе без прямого зречення верховної влади. Оскільки ці права є суттєвими і неподільними, то очевидно, що в якій би формі суверен не передав би кому-небудь якесь зі своїх прав, ця передача недійсна, якщо тільки при цьому не було прямого зречення верховної влади і якщо той, кому передано право, і надалі продовжує називати

сувереном того, хто йому право пожалував. Бо якщо суверен пожалував все, що може, а ми повертаємо йому його ж верховну владу, то всі його права, неподільні між собою і невіддільні від верховної влади, поновлюються.

Влада і честь підданих зникають у присутності верховної влади. Оскільки ця величезна сфера компетенції неподільна і невіддільна від верховної влади, то необґрунтованою є думка тих, які так говорять про суверенних королів: хоча вони *singulis majores*, тобто мають владу більшу, ніж будь-який з їхніх підданих окремо, проте вони *universis minores*, цебто мають меншу владу, ніж усі їхні піддані разом. І справді, якщо під словами *усі піддані разом* розуміємо не колектив як єдину особу, то *всі разом* означає те саме, що і кожен окремо, і ця розмова не має сенсу. Якщо ж *всі піддані разом* розуміються як одна особа (носієм якої виступає суверен), тоді влада всіх ототожнюється з владою суверена, і відтак наведена думка знову-таки безглузда. Абсурдність твердження його автори добре помічають там, де верховна влада належить народному зібранню, але вони не бачать його там, де вона належить монарху, і, попри все це, верховна влада не змінюється, незалежно від того, кому вона належить.

І влада, і честь суверена мають бути більшими за владу і честь будь-якого або й усіх його підданих. Адже верховна влада – це джерело всіх почесностей. Гідність лорда, герцога і принца є творіннями її рук. Так само як слуги біля свого пана, так і піддані в присутності суверена – всі рівні й позбавлені будь-якого пошанування. І хоча, поза полем зору суверена, одні з них визнають себе вищими за рангом, інші – нижчими, але в його присутності всі вони – не більше як зоря в присутності сонця.

Верховна влада згубна меншою мірою, ніж її відсутність, і шкода виникає тоді, коли більшість важко кориться меншості. Однак тут можуть виникнути заперечення, що становище підданих, які змушені покійно задовольняти примхи і згубні пристрасті тих, у кого в руках така необмежена влада, просто жалюгідне. І, як правило, буває, що ті, хто живе під владою монарха, вважають, що їхнє жалюгідне становище – це наслідок монархії, а ті люди, які живуть під владою демократії чи іншого верховного зібрання, пов'язують всі незручності з цією формою держави, в той час як влада, якщо вона настільки досконала, щоб надати своїм підданим захист, однакова в усіх її формах. Ті, хто жаліється на вказані обмеження, не беруть до уваги, що

становище людини завжди передбачає ті чи ті незручності і що найбільші утиски, яких іноді зазнає народ за тієї чи іншої форми правління, ледь відчутні порівняно з тими бідуваннями і жахливими нещастями, які супроводжують громадянську війну, або з тим розгнuzданим становищем безвладдя, коли люди не зважають на закони і не визнають над собою ніякої примусової влади, що утримувала б їх від грабунку і помсти. Ці люди не беруть також до уваги й те, що найбільші утиски, яких зазнає підданий від верховних правителів, впливають не з того, що вони, правителі, прагнуть для себе насолоди чи зиску від розорення й ослаблення своїх підданих, чия сила складає їхню власну силу і славу, а зумовлені тим, що вперта скупість самих підданих, які неохоче йдуть на матеріальні жертви задля власного захисту, штовхає їхніх правителів до того, щоб витягти з них усе можливе в мирний час, аби у випадку крайньої чи раптової необхідності мати засоби для організації опору чи перемоги над своїми ворогами. Бо всі люди від природи оснащені тими чудовими збільшувальними скельцями (тобто пристрастями і самолюбством), через які кожна щонайменша відплата здається їм величезною кривдою, і позбавлені підзорних труб (тобто моралі і громадянської науки), за допомогою яких можна з великої відстані побачити те лихо, яке їм загрожує і якому без таких відплат не можна запобігти.

РОЗДІЛ ХІХ

Про різні види держав, які може бути засновано, та про спадковість верховної влади

Різних форм держави може бути тільки три. Відмінність між державами полягає у відмінності між суверенами або особами, які представляють усіх і кожного з маси людей. А оскільки верховна влада може належати або одній людині, або зібранню великого числа людей, а в цьому зібранні можуть брати участь або кожний, або лише вибрані, відмінні від інших люди, то звідси очевидно, що можуть існувати лише три види держав. Бо представником держави має бути або одна людина, або більше число людей, а це – збори або всіх, або тільки частини. Якщо представником є одна людина, тоді держава – *монархія*; якщо збори всіх, хто хоче брати участь, тоді це *демократія*, або

народовладдя; а якщо верховна влада належить зібранню лише частини громадян, тоді це *аристократія*. Інших видів держави не може бути, оскільки верховну владу (неподільність якої я показав) мають або один, або багато людей, або усі разом.

Тиранія і олігархія – це лише різні назви монархії і аристократії. У книгах з історії і політики ми знаходимо й інші назви форм правління, такі як тиранія й олігархія. Проте це є не назви інших форм правління, а вияв осуду перелічених форм. Справді, ті, хто зазнав образ за *монархії*, називають її *тиранією*, а незадоволені *аристократією* називають її *олігархією*. Так само ті, кому було заподіяно прикрість за *демократії*, називають її *анархією* (що означає відсутність уряду), і проте ніхто, гадаю, не вважатиме, що безвладдя – це якась нова форма правління. Але на тій же підставі не варто думати, що правління має одну форму, коли воно нам подобається, й іншу, коли воно нам не подобається або коли ми піддаємось утискам з боку правителів³.

Другорядне представництво поряд із сувереном небезпечне. Очевидно, що люди, які мають абсолютну свободу, можуть, якщо це їм до вподоби, надати повноваження представляти кожного з них і одній людині, і певному зібранню людей, а отже, вони, якщо вважають це за корисне, можуть пристати на підданство монархові так само абсолютно, як і будь-якому іншому представникові. Тому там, де верховна влада вже організована, може бути засноване й інше представництво того ж народу лише для окремих приватних цілей. обмежених сувереном. Інакше це означало б, що поставлені два суверени і що кожну людину представляють дві уповноважені особи, а це у випадку їхньої взаємної незгоди обов'язково призвело б до поділу тієї влади, яка (якщо люди хочуть жити у мирі) повинна бути неподільною, і цим призвело б людей до війни, тобто до протилежного тій меті, задля якої встановлюється будь-яка верховна влада. І так само, як було б безглуздо думати про наділене верховною владою зібрання, що в тому разі, якщо воно захооче підвладний йому народ висувати депутатів із правом робити презентації і висловлювати побажання, то тим самим вважає абсолютним представництвом народу не себе, а цих депутатів, так само безглуздо припускати подібне і щодо монархії. І я не розумію, чому ця очевидна істина настільки мало бралась до уваги донедавна, що за монархії людина, яка володіла верховною владою, нащадок роду, носій верховної влади

впродовж 600 років, людина, яку лишень одну називали сувереном, що його кожен із його підданих титулував величністю і беззастережно визнавав королем, — що цю людину, попри все зазначене, його піддані ніколи не визнавали своїм *представником*, і це ім'я за обопільним схваленням ставало титулом тих людей, які за його наказом були послані народом, щоб викласти суверенові народні побажання і дати йому (якщо він дозволить) пораду⁴. Ця обставина може стати для вірних і абсолютних представників народу нагадуванням про те, що їм необхідно просвітити людей щодо природи вказаного звання і що вони повинні остерігатися, аби не допускати якогось іншого загального представництва з якогось приводу, якщо вони хочуть виконати покладені на них завдання.

Порівняння монархії з верховною асамблеєю. Відмінність між цими трьома видами держави полягає не у відмінності влади, а у відмінності корисності, або здатності кожної з них досягти тієї мети, задля якої вони створені, а саме встановити мир і забезпечити безпеку народу. І, порівнюючи монархію з двома іншими видами правління, ми зазначимо таке.

По-перше, будь-який носій особи народу або член зібрання, яке є таким носієм, — це одночасно і носій своєї власної природної особи. Тому, як би старанно така людина, особа політична, не піклувалась про забезпечення загального блага, вона, однак, більшою чи меншою мірою опікується і про забезпечення свого власного блага, блага своєї сім'ї, родичів і друзів, і, якщо загальні інтереси стикаються з його особистими інтересами, він у більшості випадків надасть перевагу власним, адже людські пристрасті, як правило, бувають сильнішими за їхній розум. Тому загальні інтереси найчастіше виграють там, де вони найбільше збігаються з приватними інтересами. Саме такий збіг наявний за монархії. Багатство, могутність і слава монарха зумовлені багатством, силою і репутацією його підданих. Адже жоден король не може бути ні багатим, ні прославленим, ні убезпеченим, якщо його піддані бідують, зазнають принижень або занадто ослаблені бідністю чи міжусобицями, аби вистояти у війні з їхніми ворогами. За демократії ж чи аристократії особистий добробут продажних або честолюбних осіб забезпечується не так суспільним розквітом, як найчастіше підступною порадою, зрадою або громадянською війною.

По-друге, монарх може отримати пораду від кого завгодно, коли і де йому завгодно, а отже, він може вислухати думки інших людей, обізнаних з обговорюваним питанням, незалежно від їхнього рангу і звання, і настільки завчасно стосовно моменту дії і настільки таємно, наскільки він вважатиме за потрібне. Коли ж верховне зібрання потребує поради, то до нього допускаються лише ті, хто має на це право від самого початку, а це переважно люди, які більше знаються на тому, як отримати багатство, ніж на тому, як отримати знання. Окрім того, вони дають свої поради в довгих промовах, які здатні спонукати і таки спонукають людей до дій, але не здатні керувати їхніми діями. Бо вогонь пристрастей ніколи не просвітлює *розум*, а навпаки, затьмарює його, та й ніколи і ніде порада, прийнята на зібранні, через численність його складу не може залишитись таємницею.

По-третє, рішення, прийняті монархом, бувають непостійними лише тією мірою, якою це властиво людській природі, а рішення зібрань можуть бути змінені ще й внаслідок чисельності їхнього складу. Бо варто лише, щоб кілька членів, які вважають за потрібне відстоювати колись прийняте рішення, не з'явилися на зборах (а це може відбутись і через піклування за власну безпеку, через недбалість або випадкові перешкоди) або вчасно з'явилися ті, хто притримується протилежного погляду, і тоді все, що було вирішене вчора, сьогодні буде анульоване.

По-четверте, монарх не може, керуючись заздрістю чи користолобством, розходитись із самим собою у поглядах, а зібрання може, причому настільки різко, щоб довести справу до громадянської війни.

По-п'яте, за монархії існує та незручність, що якийсь підданий з волі однієї людини може позбутись власності задля збагачення якогось фаворита або підлесника. І я визнаю, що це – велика і неминуча незручність. Однак подібне може відбутись і там, де влада належить верховному зібранню, оскільки влада такого зібрання дорівнює владі монархів; його члени можуть дослухатись до лихих порад і бути введеними в оману ораторами, так само як монарх підлесниками, і взаємними лестошами взаємно заохочувати один в одному корисливість і честолюбство. В той час як монархи мають небагато фаворитів і можуть опікуватись лише своїми родичами, фаворити зібрання численні, а родичів члени зібрання мають набагато більше, ніж будь-який монарх. Окрім того, не існує такого фаворита монарха, який не

умів би однаковою мірою і допомагати своїм друзям, і шкодити ворогам, а оратори, тобто фаворити верховного зібрання, хоча й мають велику владу шкодити, проте для порятунку наділені дуже малою владою, бо (такою є людська природа) звинувачення потребує меншого красномовства, ніж виправдання, і вирок уявляється нам більш сумісним із принципом правосуддя, ніж виправдання.

По-шосте, однією з вад монархії є те, що верховну владу в ній може отримати у спадок неповнолітній або такий, хто не може розрізнити добро і зло, і вада полягає в тому, що його влада повинна бути передана в руки іншій людині або зібранню людей, які, стаючи таким чином кураторами чи регентами, управлятимуть за його правом і від його імені. Проте сказати, що надання права на здійснення верховної влади одній людині або зібранню людей є вадю правління, означає сказати, що будь-який уряд є більшою незручністю, ніж хаос війни. Тому єдина небезпека, яка загрожує в цьому випадку, – це боротьба суперників-претендентів на таку почесну і вигідну посаду. Але для того, аби переконатись, що ця незручність впливає не з форми правління, яку ми називаємо монархією, слід звернути увагу на те, що попередній монарх повинен був визначити опікуна свого неповнолітнього наступника в зрозумілих словах заповіту або мовчазною санкцією звичаю, прийнятого в таких випадках. Тому ця незручність (якщо вона виникне) має бути пов'язана не з монархією, а з честолюбством і несправедливістю підданих, а це властивість усіх тих форм правління, де народ недостатньо обізнаний зі своїми обов'язками і правами верховної влади. Якщо ж припустити, що попередній монарх не залишив жодних вказівок щодо опікунства, то в цьому випадку чітке правило дає природний закон, а саме, що опікунство має бути передане тому, хто, природно, найбільш зацікавлений у збереженні влади неповнолітнього і не матиме ніякої користі з його смерті або обмеження його влади. І справді, оскільки, як ми бачимо, кожна людина за своєю природою шукає вигоди і підвищення, то передати неповнолітнього під владу людей, які можуть висунутись завдяки його смерті чи обмеженню його прав, це не опікунство, а зрада. Таким чином, передбачаються різні заходи, щоб запобігти обґрунтованим спорам з приводу того, хто має керувати державою, якщо на престол зійде малолітній спадкоємець; коли ж у цьому випадку все-таки виникають розбіж-

ності, які порушують суспільний мир, то це слід пов'язувати не з монархічною формою правління, а з честолюбством підданих і незнанням ними своїх обов'язків.

З іншого боку, кожна велика держава, в якій верховна влада належить численному зібранню, перебуває, вирішуючи питання війни і миру та складаючи закони, у стані, подібному до того, коли б верховна влада знаходилась у руках малолітнього. Бо як малолітній не здатен самостійно мислити, аби відхилити надану пораду, а тому змушений прийняти пораду тих або того, кому доручено його опікувати, так само і зібрання позбавлене свободи відхилити пораду більшості, незалежно від того, добра ця порада чи погана. І як малолітній потребує опікуна або покровителя, охоронця його особи і влади, так само і верховне зібрання (великих держав) в час значних небезпек і заворушень потребує *custodes libertatis*, тобто диктаторів або охоронців його влади⁵. Останні є, по суті, тимчасовими монархами, оскільки верховне зібрання передає їм всю повноту своєї влади на певний час, причому випадки узурпації влади (після закінчення встановленого терміну) з боку таких диктаторів бували частіше, ніж випадки узурпації влади малолітніх королів з боку протекторів, регентів або якихось інших опікунів.

Хоча існують, як я показав, лише три види верховної влади, а саме: монархія, де носієм верховної влади виступає одна людина; або демократія, де носієм верховної влади є загальні збори всіх громадян; або аристократія, де верховна влада належить зібранню певних осіб, яких було призначено або у якийсь інший спосіб виділено з народної маси, – проте людині, що буде розглядати окремі держави, колишні і ті, що існують у світі й досі, буде, мабуть, нелегко звести відповідні форми правління до наших трьох і вона скоріше вважатиме, що існують й інші форми, які є сумішшю цих трьох, наприклад, виборні королівства, де верховна влада надається королям на визначений термін, або королівства, де королі мають обмежену владу, хоча такі форми правління більшість письменників називає монархіями. Так само, якщо будь-яка народна чи аристократична держава, підкоривши ворожу країну, управляє нею за допомогою президента, намісника або якої-небудь іншої посадової особи, то з першого погляду може здатися, що така країна управляється демократично чи аристократично. Але це не так. Бо виборні королі не суверени, а міністри суверена; і королі з обмеженою владою так само не

суверени, а лише міністри тих, хто має верховну владу. Провінції ж, які підпорядковані демократичним або аристократичним державам, управляються не демократично чи аристократично, а монархічно.

І стосовно виборного короля варто, по-перше, зазначити таке. Якщо король, чия влада є прижиттєвою, як це на сьогодні ustaleno в багатьох місцях християнського світу, або обмежена кількома роками чи місяцями, навіподіб владі диктатора у римлян, – якщо такий король має право призначати свого наступника, то він уже не виборний король, а спадкоємний. Якщо ж той не владний вибрати собі наступника, тоді якась людина або відоме зібрання людей після його смерті можуть вибрати іншого, бо інакше держава занепадає і розпадається після смерті цього короля і повертається до стану війни. Отже, якщо відомо, хто саме владний призначити нового суверена після смерті виборного короля, то відомо також, хто саме був раніше носієм верховної влади, бо ніхто не має права віддавати те, чим він сам по праву не володіє і чого він не може правомірно закріплювати за собою, якщо вважатиме це для себе доцільним. Якщо ж немає нікого, хто міг би призначити наступника після смерті першого виборного короля, тоді останній має право і навіть зобов'язаний на основі природного закону сам призначити собі наступника, для того щоб утримати тих, хто довірив йому владу, від повернення до лиховщини громадянської війни. Отже, такий король після обрання стає абсолютним сувереном.

По-друге, король, влада якого обмежена, не вищий за того або тих, хто має право обмежувати цю владу, а той, хто не перевищує кого-небудь іншого, не є верховним, тобто не суверен. Тому верховна влада завжди була в руках того зібрання, яке мало право обмежувати короля, і, відповідно, формою правління в даному випадку є не монархія, а демократія чи аристократія, як ми бачимо це в давній Спарті, де царі мали привілей командувати своєю армією, але верховна влада належала *ефорам*.

По-третє, до того ж, коли римський народ управляв Юдеєю (наприклад) через намісника, Юдея, однак, через це не ставала демократією, оскільки юдеями не управляло зібрання, в якому хтось із них мав право участі; вона не була також і аристократією, адже юдеї не управлялись зібранням, до якого хтось із них міг бути обраний. Юдеями управляла особа, яка хоча і була для римлян народними зборами чи демократією, однак для народу

Юдеї, який не мав права участі в управлінні, була монархом. Бо якщо там, де народом управляє зібрання, яке він обрав сам зі свого ж середовища, форма правління називається демократією або аристократією, то там, де народом управляє зібрання, якого народ не обирає, ми маємо монархію – не владу однієї людини над іншою, а владу одного народу над іншим.

Про право наступництва. Оскільки матеріал усіх цих форм правління смертний, бо вмирають не лише монархи, але й цілі зібрання, то задля збереження миру серед людей необхідно, щоб, подібно до того, як було вжито заходів зі створення штучної людини, було вжито заходів і зі створення штучної вічності життя, без якої люди, керовані зібранням, повертались би у стан війни через кожне покоління, а люди, якими управляє одна людина, – одразу ж після смерті правителя. Ця штучна вічність – це те, що люди називають правом *наступництва*.

Не існує такої досконалої форми правління, за якої право визначати порядок наступництва не належало б правлячому суверену. Бо якщо це право належить якійсь особливій людині або окремому зібранню, то воно належить підданому, і суверен може за власним бажанням присвоїти його собі. Отже, вказане право в даному випадку належить суверенові. Якщо ж право визначати наступника надається не особливій людині, а новим виборам, то це означає розпад держави, і вказане право буде належати тому, хто привласнить його силою, а це суперечить наміру перших засновників держави, які бажали створити таким чином не тимчасову, а вічну гарантію безпеки.

За демократії все зібрання не може померти, бо не вимерла людська маса, яка управляє ним. Тому за цієї форми правління питання про право наступництва не існує.

Коли за аристократії помирає якийсь член верховного зібрання, то право вибрати іншого належить зібранню як суверенові, який має право вибирати своїх радників і чиновників. Адже те, що робить представник як уповноважений, робить і кожен з його підданих як довіритель. І хоча верховне зібрання може надати іншим право вибирати нових людей для поповнення свого корпусу, однак ці вибори здійснюватимуться на основі тих повноважень, які надало верховне зібрання, і останнє може це право повернути (якби народ цього вимагав).

Правлячий монарх розпоряджається успадкуванням престолу. Величезна складність щодо права наступництва

виникає за монархії. Ця складність пов'язана з тим, що з першого погляду здається незрозумілим, хто має право визначати спадкоємців, а часто і хто саме призначений спадкоємцем, бо обидва випадки вимагають здатності робити дуже чіткі висновки, а нею володіє не кожен. Стосовно питання, хто має визначити спадкоємця монарха, який володітиме верховною владою, тобто хто має визначити право наступництва (оскільки виборні королі і принци отримують верховну владу не у власність, а лише в користування), ми маємо зрозуміти, що право розпоряджатися наступництвом належить або правлячому суверену, або народній масі, яка розпалась на свої складові частини. Бо смерть того, хто отримав верховну владу у власність, залишає народну масу без суверена, тобто без жодного представника, в особі якого ця маса була б об'єднана, аби взагалі мати здатність до якихось дій. Ось чому ця маса не здатна вибирати нового монарха, адже кожна людина має у цьому випадку право податись у підданство до того, хто, як вона вважає, найбільш здатний захистити її, або, якщо вона може, захищати себе саму власним мечем. Але це – повернення до хаосу і стану війни усіх проти всіх, що суперечить тій цілі, заради якої вперше була встановлена монархія. Звідси очевидно, що при встановленні монархії право розпоряджатися успадкуванням престолу завжди передавалось на розсуд і волю правлячого монарха.

Що ж до питання, яке може іноді виникати, кого саме царюючий монарх призначив своїм наступником і спадкоємцем своєї влади, то його вирішує усне волевиявлення і заповіт монарха або якийсь інший мовчазний знак з його боку, достатній для з'ясування його волі.

Успадкування престолу, встановлене усно. Усне волевиявлення або заповіт зустрічаємо тоді, коли монарх за свого життя оголошує свою волю *viva voce* (усно) або письмово, як, наприклад, перші римські імператори оголошували, хто має бути їхніми спадкоємцями. Бо саме слово *спадкоємець* означає зовсім не дітей чи найближчих родичів людини, а того, стосовно кого людина певним чином оголошує, що вона бажала б мати його за спадкоємця свого майна. Тому, якщо монарх робить недвозначну усну або письмову заяву, що така-то людина буде його спадкоємцем, – ця людина після смерті попередника одразу ж вступає в права монарха.

Або за неконтрольованим звичаєм. Там же, де немає ні усного волевиявлення, ні заповіту, слід керуватися іншими природними знаками волі, одним з яких є звичай. І тому там, де існує звичай, що найближчий родич безумовно стає спадкоємцем, цей найближчий родич має право і на успадкування престолу, бо якби воля попереднього суверена була інша, він легко міг би оголосити про це за життя. Так само і там, де панує звичай, що право успадкування переймає найближчий родич за чоловічою лінією, це право належить найближчому з родичів-чоловіків. І так само слід було б дотримуватися звичаю, коли б він надавав перевагу жінкам. Адже якщо людина може своїм словом примусити відступити від якогось звичаю, але не вимовляє це слово, то це природна ознака його волі дотримуватись даного звичаю.

Або на підставі міркувань про природні схильності покійного монарха. Там же, де немає ні заповіту, ні відповідного звичаю, слід розуміти ось як: по-перше, що воля монарха така, щоб спосіб правління залишався монархічним, оскільки він сам схвалив цю форму своїм же правлінням; по-друге, щоб його власним нащадкам чоловічого чи жіночого роду була надана перевага над усіма іншими, бо, ймовірно, люди за своєю природою більше схильні висувати своїх дітей, ніж чужих, а зі своїх дітей вони більше схильні висувати чоловіків, аніж жінок, адже чоловіки, звичайно, більше за жінок пристосовані до діяльності, пов'язаної з працею і небезпекою; по-третє, що у разі відсутності нащадків монарх схильний віддати перевагу скорше братові, аніж сторонньому, ближчому за кров'ю – аніж далекому, бо завжди вважається, що ближчий родич ближчий і до серця, і очевидно, що найбільша слава завжди дістається людині як відблиск величі її найближчих родичів.

Розпорядження про передачу престолу хоч би й королю іншої нації не є незаконним. Можна, однак, заперечити, що право монарха розпоряджатися престолом на підставі договору чи заповіту може призвести до великого зла, бо монарх може продати чи подарувати своє право на правління чужинцю. А оскільки чужинці (тобто люди, які звикли до іншого правління і говорять іншою мовою), як правило, зневажають інших, то вказане право монарха може призвести до утиску його підданих, а це, безумовно, велике зло. Однак таке зло не конче пов'язане з правлінням чужинця, а є наслідком невміння правителів, які не

знають істинних правил політики. Саме тому римляни, які поширили свою владу на багато народів, як правило, усували таке зло, вважаючи, що це є необхідним для того, аби зробити своє правління найтерпимішим для підкорених народів. З цією метою вони надавали іноді цілим народам, а іноді вельможним людям кожного народу не лише права, а й звання римлян і багатьох з цих людей призначали до сенату і на інші високі посади навіть у самому Римі. Такою ж була і мета нашого наймудрішого короля – Якова, коли він прагнув об'єднати два свої королівства – Англію і Шотландію⁶. Якби він досяг цієї мети, то цим, ймовірно, запобіг би громадянській війні, яка в даний момент спустошує обидва ці королівства. Тому немає жодної шкоди для народу від права монарха розпоряджатися на свій розсуд престолом, хоча через помилки володарів це право іноді призводило до незручностей. На користь законності такого положення говорить і той аргумент, що будь-яка незручність, яка може виникнути внаслідок передачі королівства чужинцю, може виникнути і внаслідок шлюбів із чужинцями, оскільки на останніх в такому випадку може перейти право наступництва. Однак такі шлюби всі люди чомусь вважають законними.

РОЗДІЛ XX

Про батьківську і деспотичну владу

Набута держава. Набута держава – це держава, в якій верховна влада здобувається силою. А верховна влада здобувається силою, коли люди – кожен окремо чи всі разом – більшістю голосів під загрозою смерті або неволі беруть на себе відповідальність за всі дії тієї людини або зібрання, яке володіє їхнім життям і свободою.

У чому її відмінність від держави заснованої. Ця форма панування або верховної влади відрізняється від верховної влади в заснованій державі лише тим, що люди, які обирають свого суверена, роблять це через страх одного перед одним, а не через страх перед тим, кого вони наділяють верховною владою; в даному ж випадку вони пристають на підданство тому, кого вони бояться. В обох випадках спонукальним мотивом виступає страх, і це варто зауважити тим, хто вважає, що будь-які договори, укладені через страх смерті або насильства, недійсні. Якби ця

думка була правильною, тоді ніхто ні в якій державі не був би зобов'язаний до покори. Справедливо, що в державах, колись настановлених або придбаних, обіцянки, дані під страхом смерті або насильства, не є договорами і не мають ніякої зобов'язуючої сили, якщо обіцяне суперечить законам; але вони позбавлені зобов'язуючої сили не тому, що їх було дано під тиском страху, а тому, що той, хто обіцяє, не має права на те, що він обіцяє робити. Так само, якщо той, хто обіцяє, може на законній підставі виконати свою обіцянку і не робить цього, то його звільняє від зобов'язання не недійсність договору, а рішення суверена. В решті ж випадків усяка людина, котра на законній підставі обіцяє щось, чинить беззаконня, не виконуючи обіцяного. Але якщо суверен, виступаючи уповноваженим, звільняє обіцяючого від зобов'язання, тоді останній як довіритель може вважати себе вільним.

Права верховної влади рівні в обох випадках. Однак права і наслідки верховної влади в обох випадках рівні. Влада суверена, який придбав верховну владу силою, не може бути перенесена на іншого без його згоди; такий суверен не може бути позбавлений влади, звинувачений у несправедливості кимось зі своїх підданих, його не можуть покарати його власні піддані. Він суддя в усьому, необхідному для підтримання миру; він вирішує питання про вчення; він єдиний законодавець і верховний суддя в усіх спорах; він визначає час і привід для оголошення війни й укладення миру; йому належить право обирати посадових осіб, радників, воєначальників і всіх інших чиновників і виконавців, а також призначати нагороди, покарання, почесні і ранги. Підставою для цих прав і їхніх наслідків є ті ж міркування, які ми навели в попередньому розділі на користь аналогічних прав і наслідків верховної влади, заснованої через настановлення.

Як досягають батьківського панування. Панування можна набути двома шляхами: завдяки народженню і завдяки завоюванню. Право панування на підставі народження є право батька над своїми дітьми, і така влада називається батьківською. Але це право не випливає з факту народження в тому розумінні, що батько має зверхність над своїми дітьми, оскільки він народив їх; воно випливає зі згоди дітей, цілком зрозуміло вираженої в той чи той спосіб. Бо для народження Бог призначив чоловікові помічника, і завжди є двоє, що однаковою мірою є батьками. Якби зверхність над дітьми зумовлював акт народження, то вона

належала б обом рівною мірою і діти мали б однаково користися обом, а це неможливо, оскільки ніхто не може підлягати двом панам. А якщо деякі залишали це право лише за чоловіком як за вищою статтю, то вони в цьому помилялися. Адже відмінність у силі і розсудливості між чоловіком і жінкою не завжди є настільки виразною, щоб це право могло бути встановлене без війни. В державах цю суперечку вирішують цивільні закони, і здебільшого (якщо не завжди) рішення виносяться на користь батька, оскільки більшість держав було організовано батьками, а не матерями родин. Але зараз йдеться про той суто природний стан, коли немає ні законів про шлюб, ні законів, які стосуються виховання дітей, а є лише природні закони і природна схильність статей одне до одного і до дітей. У такому випадку питання про владу над дітьми батьки або регулюють між собою за допомогою договору, або не регулюють зовсім. Якщо ж вони укладають з цього приводу договір, то право отримує той, хто вказаний в договорі. Ми знаємо з історії, що амазонки уклали з чоловіками сусідніх країн, до яких вони вдавалися, аби забезпечити себе нащадками, договір, згідно з яким дітей чоловічої статі віддавали батьку, а жіночої – залишали матері. Відтак, влада над нащадками-жінками належала у них матері.

Або шляхом виховання. Якщо договір відсутній, то влада над дітьми має належати матері. І справді, за суто природного стану, коли немає законів про шлюб, неможливо дізнатись, хто був батьком, якщо немає відповідної заяви матері; тому право зверхності над дітьми залежить від її волі і, отже, є її правом. Оскільки ж ми бачимо, що над дитиною в ранні роки владна матір, тобто вона може годувати її або підкинути, то, якщо вона годує її, дитина зобов'язана матері своїм життям і має користися їй більшою мірою, ніж комусь іншому, і отже, матері належить зверхність над дитиною. Якщо ж мати підкидає свою дитину, а хтось інший її знаходить і годує, то зверхність належить йому, адже дитина зобов'язана користися тому, хто зберіг її життя. І справді, оскільки збереження життя є тією метою, задля якої одна людина іде в підданство до іншої, то вважається, що всяка людина обіцяє користися тому, хто володіє владою врятувати чи знищити її.

Або шляхом передачі підданства одним із батьків іншому. Якщо матір є підданою батька, то дитина знаходиться під батьківською владою, а якщо батько – підданий матері (це буває,

коли королева виходить за свого підданого), то дитина – підданий матері. Якщо чоловік і жінка, монархи різних королівств, мають дитину і визначають у договорі, хто матиме зверхність над нею, то це право набувається згідно з договором. За відсутності ж договору вирішення питання залежить від місця мешкання дитини, адже суверен кожної країни має зверхність над усіма її мешканцями.

Тому, хто має зверхність над дітьми, підлягають так само і діти цих дітей, і діти дітей цих дітей. Бо той, кому підлягає людська персона, має владу і над усім, що ця людина має, адже інакше зверхність – то пустий титул без будь-якого реального значення.

Право успадкування регулюють правила монархії. Право успадкування батьківської влади регульоване тими ж правилами, що й право успадкування монархії. А про них я вже достатньо говорив у попередньому розділі.

Як досягають деспотичного панування. Влада, набута внаслідок завоювання або перемоги у війні, – це влада, яку деякі письменники називають деспотичною, від слова *Δεσπότης*, що означає пан або господар; це влада пана над слугою. А переможець отримує цю владу в тому випадку, коли переможений, аби відвернути загрозу смертельного удару, у ясно виражених словах чи якомусь іншому вияві своєї волі дає згоду на те, щоб упродовж часу, доки йому зберігатиметься життя і фізична свобода, переможець міг використовувати це життя і свободу на свій розсуд. Лише після укладання такої домовленості, але не раніше, переможений стає слугою. І справді, під словом *слуга* (я залишаю граматикам сперечатися щодо того, чи слово *слуга* [servant] походить від дієслова *servire*, що означає служити, чи від слова *servare*, що означає зберігати, рятувати) розуміють не того полоненого, який перебуває у в'язниці або в кайданах, допоки той, хто його полонив або купив у того, хто полонив, не вирішить, що з ним робити, бо такі люди (яких називають, як правило, рабами) ні до чого не зобов'язані й мають повне право розбити свої ланцюги або в'язницю і вбити або взяти в полон свого господаря; а того полоненого, у якого залишається фізична свобода після його обіцянки не втікати і не чинити насильства над господарем, якій останній повірив.

Не шляхом перемоги, а через домовленість про покору. Тому право зверхності над переможеним надає не перемога, а

особиста згода переможеного, і його зобов'язання зумовлене не тим, що він переможений, тобто розбитий, взятий у полон або примушений до втечі, а тим, що він приходить і підкорюється переможцеві. Так само той факт, що ворог складає зброю, не зобов'язує переможця (якщо він не обіцяв зберегти йому життя) помилувати його за те, що він віддається на його розсуд, бо таке зобов'язання триває лише доти, доки він сам вважає це за потрібне.

А те, що люди роблять, коли просять (як це зараз називається) *змилюватись* (греки називали це *Zwurgia* – *взяти живими*), є виявом покірності і пропозицією оплатити збереження життя викупом або службою, аби уникнути в даний момент гніву переможця. Тому помилуваному не обіцяють зберегти життя, а лише відкласти вирішення питання про його життя і смерть, бо той, хто просить змилюватись, здається у полон не на умовах збереження йому життя, а на розсуд переможця. Збереження життя такому переможеному забезпечується лише тоді й служба його обов'язкова лише тоді, коли переможець дав йому фізичну свободу. Бо раби, які працюють у в'язницях або в кайданах, працюють не через обов'язок, а для того, щоб уникнути жорстокості наглядачів.

Влада господаря поширюється також на все те, що належить слугі, і господар може користуватись усім цим, коли йому забажається, тобто його влада охоплює майно слуги, його працю, слуг і дітей. Адже слуга одержує своє життя від господаря згідно з договором про покору, тобто договором, який зобов'язує слугу визнати себе відповідальним і вважати себе довірительом всього, що зробить господар. А якщо господар за непокірність убиває його або заковує в кайдани, або в якийсь інший спосіб карає його, то знаємо, що слуга сам уповноважив господаря на це і не може звинуватити його у несправедливості.

Загалом права і наслідки як батьківського, так і деспотичного панування рівні з правами і наслідками верховної влади в заснованій державі і мають те саме обґрунтування, яке було викладене в попередньому розділі. Таким чином, якби людина, монарх двох країн, одна з яких підлягає йому на підставі заснування за ухвалою загальних народних зборів, а інша – на підставі завоювання, тобто через те, що кожний окремий її мешканець заради того, щоб уникнути смерті або неволі, став його підданим, почав би вимагати від народу, підкореного на

підставі завоювання, більше, ніж від іншого народу, то цей акт свідчив би про незнання прав верховної влади. Адже суверен однаковою мірою абсолютний для обох своїх народів, бо інакше тут взагалі немає верховної влади, і кожна людина має право, якщо може, захищатися власним мечем, тобто в даному випадку виникає стан війни.

Різниця між сім'єю і царством. Зважаючи на це, очевидно, що сім'я, яка не виступає частиною якоїсь держави, – це, стосовно прав верховної влади, маленька монархія, незалежно від того, чи ця сім'я складається з людини і її дітей, чи з людини та її слуг, чи з людини та її дітей і слуг вкупі. У всіх цих випадках сувереном є батько чи господар. Проте сім'я не є власне державою, хіба що вона володіє завдяки своїй чисельності чи іншим сприятливим умовам такою силою, що не може бути підкорена без ризику війни. Бо там, де чисельність сім'ї надто мала, щоб захищатися своїми об'єднаними силами, кожен її член у хвилину небезпеки шукатиме на свій страх і ризик шляхи врятувати життя і або втече, або здасться у полон ворогові, залежно від того, що вважатиме найдоцільнішим для себе. Так само невелика військова частина, яку запопала зненацька ворожа армія, скорше складе зброю і проситиме милості або втече, ніж загине від меча. Цим достатньо сказано про права верховної влади, як я розумію їх на підставі роздумів і дедукції з природи, потреб і намірів людей, що утворюють держави і підкоряються монархам та зібранням, яких вони уповноважують владою з метою самозахисту.

Права монархії згідно зі Святим Письмом. Розгляньмо тепер, чого навчає нас із цього приводу Святе Письмо. Сини Ізраїлю говорять до Мойсея (2 М. 20, 19): *«Говори з нами ти, і ми послухаємо, а нехай не говорить із нами Бог, щоб ми не помирали»*. Це вираз абсолютної покори Мойсею. Стосовно прав царів сам Бог вустами Соломона говорить (1 Сам. 8. 11–17): *«Оце буде право царя, що царюватиме над вами; він візьме синів ваших і поставить собі в колесниці свої та серед їздців своїх, і вони будуть бігати перед колесницею його[...], і щоб орати орку його, і щоб жати жниво його, і щоб робити зброю військову його та колесничні приладдя його. А дочок ваших забере за мироварниць, і за кухарок, і за некарок. І він позабирає поля ваші, і виноградники ваші та кращі ваші оливки – і пороздає своїм слугам. А з вашого посіву та з ваших виноградників братиме*

десятину і даватиме своїм євнухам та своїм слугам. І він забере рабів ваших, і ваших невільниць, і найліпших ваших юнаків, і ваших ослів, – і буде вживати їх на роботу свою. Він братиме десятину з вашої отари, а ви станете йому за рабів». Це і є характеристика абсолютної влади, резюмована в останніх словах: «...ви станете йому за рабів». Далі, почувши, яку владу повинен мати їхній цар, народ, однак, погодився на це і сказав (I Сам. 8. 20): «І будемо ми, як усі люди, і буде нас судити наш цар. І він ходитиме перед нами, і провадитиме наші війни». Тут підтверджене право, яке мають суверени стосовно збройних сил і всіх видів юрисдикції, а це складає таку абсолютну владу, яку одна людина може перенести на іншу. Знову-таки, у молитві царя Соломона, зверненій до Бога, сказано (I Цар. 3. 9): «Дай же Своєму рабові серце розумне, щоб судити народ Твій, щоб розрізняти добре від злого». До компетенції суверена, таким чином, входить бути суддею і визначати правила розрізнення добра і зла, правила, що є законами.

Отже, суверенові належить законодавча влада. Цар Саул замахувався на життя Давида, однак, коли останньому випала нагода вбити Саула і слуги його хотіли це вчинити, Давид заборонив їм, сказавши (I Сам. 24. 7): «Борони мене, Господи, щоб зробити ту річ моему панові, Господньому помазанцеві». Стосовно покори слуг апостол Павло говорить (Кол. 3. 22): «Раби, – слухайтеся в усьому тілесних панів» і (вірш 20) «Діти, – будьте слухняні в усьому батькам» Цим вказується на безумовну покору підданих батьківському або деспотичному пануванню. Знову (Мт. 23. 2,3): «На сидінні Мойсесвім усілися книжники та фарисеї. Тож усе, що вони скажуть вам, – робіть і виконуйте». Тут ми також маємо безумовну покору. І апостол Павло (Тит. 3. 1): «Нагадуї їм, щоб слухали влади верховної та корилися їй». Ця покора знову-таки безумовна. Нарешті, наш Спаситель словами: «Кесарю кесаре» – визнає, що люди мають сплачувати податки, встановлені царями; і сам їх платив. Він підтверджує також, що достатньо царського слова для того, аби взяти будь-яку річ у будь-якого підданого, якщо це потрібно, і що цар сам вирішує, чи є така потреба. Бо сам Спаситель, як цар юдейський, наказав своїм учням взяти ослицю і осли і відвести їх до Єрусалима, сказавши (Мт. 21. 2, 3): «Ідіть у село, яке перед вами, і знайдете зараз ослицю прив'язану та з нею осли; відв'яжіть, і Мені приведіть їх. А як хто вам що скаже, відкажіть, що їх потребує

Господь, і він зараз пошле їх». Вони не будуть запитувати, чи є Його потреба достатньою і чи є Він суддею цієї потреби, а скоряться Волі Господа.

До цих цитат можна додати ще місце з книги Буття (1 М. 3. 5): «І станете ви, немов Боги, знаючи добро й зло», і вірш 11: «Хто сказав тобі, що ти нагий? Чи ти не їв з того дерева, що Я звелів був тобі, щоб ти з нього не їв?» Адже, оскільки пізнання добра і зла або юрисдикція з питань добра і зла, названі плодами дерева пізнання, були заборонені Адаму як випробування його покори, диявол, аби збудити честолюбство жінки, якій ці плоди вже здалися гарними, сказав їй, що, скуштувавши від цього дерева, вони будуть як боги, які знають добро і зло. І коли вони обидва скуштували від цього дерева, вони справді присвоїли собі функції Бога, а саме суддівство у справах добра і зла, але не набули цим новою здатністю розрізняти їх. І якщо сказано, що, скуштувавши від дерева пізнання, вони побачили свою наготу, то ніхто не тлумачив це місце в тому сенсі, що вони до цього часу були сліпі і не бачили власної шкіри. Смысл цього такий, що вони вперше побачили у своїй наготі (створити їх в якій була Воля Божа) непристойність і, засоромившись, мовчки осуджували самого Бога. І після цього Бог говорить «*хіба ти скуштував*» і т. д., бажаючи цим сказати: хіба ти, хто зобов'язаний коритися Мені, насмілюєшся бути суддею Моїх велінь? Цим ясно (хоча й алегорично) визначено, що піддані не мають права осуджувати або оскаржувати веління тих, хто має право наказувати.

Влада суверена в державі повинна бути абсолютною. Таким чином, докази розуму і Святе Письмо ясно свідчать, на мою думку, що верховна влада незалежно від того, чи належить вона одній людині, як у монархії, чи зібранню людей, як в народних, так і в аристократичних державах, настільки широка, наскільки це можна собі уявити. І хоча люди можуть уявити, що така необмежена влада призводитиме до багатьох небажаних наслідків, однак відсутність цієї влади, а саме безперервна війна всіх супроти всіх, спричиняє набагато гірші наслідки. Людина в цьому житті ніколи не уникне негараздів, але найбільші негаразди, що стаються в державі, завжди впливають з непокори підданих, з порушення договорів, від яких держави беруть свій початок. А якщо хто-небудь, вважаючи, що верховна влада надмірно широка, забажає обмежити її, то він повинен буде

підкоритися тій владі, яка може її обмежити, тобто визнати над собою більшу владу.

Найсерйозніше заперечення проти розвинутих нами поглядів висувається, коли люди запитують, керуючись практичними поглядами: де і коли така влада була визнана підданими? Але цих людей можна, в свою чергу, запитати: коли і де було королівство, яке впродовж тривалого часу не знало бунтів і громадянської війни? У тих народів, чії держави існували довго і були зруйновані лише зовнішньою війною, піддані ніколи не оскаржували прав верховної влади. Однак не варто надто зважати на практичні докази, висунуті людьми, котрі не дослідили ґрунтовно і не зважили точно причини створення і сутність держав і щоденно страждають від лих, що випливають із незнання цих причин і цієї сутності. Бо якби навіть в усіх куточках земної кулі люди зводили свої будинки на піску, то з цього не можна було б зробити висновок, що саме так і варто будувати. Мистецтво створення і збереження держав, як арифметика і геометрія, засноване на визначених правилах, а не лише на практиці (як гра в теніс). Для пошуку цих правил бідним людям бракує часу, а тим, хто має час, досі бракувало допитливості й методики.

РОЗДІЛ XXI

Про свободу підданих

Що таке свобода. Свобода означає відсутність опору (під опором я розумію зовнішні перешкоди рухові), і це поняття можна застосовувати до нерозумних створінь і неживих предметів і такою ж мірою, як до розумних істот. Бо якщо щонебудь так зв'язане або оточене, що може рухатися лише всередині визначеного простору, обмеженого опором якогонебудь зовнішнього тіла, то ми говоримо, що це *щось* не має свободи рухатися далі. Так само про живі істоти, допоки вони замкнені або стримуються стінами чи ланцюгами, а також про воду, яка утримується берегами або посудом й інакше б залила великий обшир, ми звичайно говоримо, що вони не мають свободи рухатися так, як рухались би без цих зовнішніх перешкод. Але якщо перешкода рухові пов'язана з будовою самої речі, наприклад, коли камінь знаходиться в стані спокою або коли

людина прикута хворобою до ліжка, тоді ми зазвичай говоримо, що ця річ позбавлена не свободи, а здатності рухатися.

Що означає бути вільною людиною. Відповідно до власного і загальноприйнятого значення слова, *вільна людина* – це та, котрій ніщо не перешкоджає робити бажане, бо за своїми фізичними і розумовими здібностями вона здатна це робити. Але застосовувати слово *свобода* до речей, які не є тілами, – це зловживання словом, адже те, що не має здатності рухатися, не може зустрічати опору. Тому, коли (наприклад) кажуть, що дорога вільна, мають на увазі свободу не дороги, а тих людей, які по ній рухаються без перешкод. А коли ми говоримо *вільний дар*, то розуміємо не свободу подарунка, а свободу того, хто дарує, не будучи примушеним до цього яким-небудь законом або договором. Так само, коли ми *вільно говоримо*, то це свобода не голосу чи вимови, а людини, яку жоден закон не зобов'язує говорити інакше, ніж вона говорить. Нарешті, з використання слів *свобода наміру* можна зробити висновок не про свободу волі, бажання або схильності, а лише про свободу людини, яка полягає в тому, що вона не зустрічає перешкод до здійснення того, до чого її валять воля, бажання і схильність.

Страх і свобода сумісні. Страх і свобода сумісні. Наприклад, коли людина зі страху, що корабель потоне, кидає всі свої речі в море, то вона все-таки робить це цілком добровільно і може від цього утриматись, якщо забажає. Отже, це є дії вільної людини. Так само, якщо людина сплачує свої борги, як то буває, лише через страх потрапити до в'язниці, то це дії вільної людини, адже ніщо не перешкоджає їй відмовитися їх сплатити. Як правило, все, що чинять люди в державах зі страху перед законами, це дії, від яких вони з власної волі можуть утриматись.

Свобода і необхідність сумісні. Свобода і необхідність сумісні. Вода річки, наприклад, має не лише свободу, а й необхідність текти по річищу. Таке ж поєднання присутнє в діях, вчинених людьми добровільно. І справді, якщо добровільні дії впливають із волі людей, то вони впливають зі свободи, але оскільки кожен акт людської волі, всяке бажання і схильність впливають із якоїсь причини, а ця причина – з іншої в цілісному ланцюзі (перша ланка якого знаходиться в руках Бога – найпершої з усіх причин), то вони впливають з необхідності. Таким чином, для кожного, хто міг би побачити зв'язок цих причин, необхідність усіх довільних дій людини була б

очевидною. І тому Бог, який бачить усе і має все у своєму розпорядженні, бачить також, що свободу людини, коли вона робить щось за своїм бажанням, супроводжує необхідність робити не більше і не менше, ніж бажає Бог. Бо хоча люди можуть робити чимало такого, чого Бог не велів їм чинити і за що Він тому не несе відповідальності, проте вони не можуть мати ні пристрастей, ні схильності до того, що не було б спричинене Волею Божою. І якщо Воля Божа не забезпечила необхідності людської волі і, отже, усього, що залежить від цієї волі, людська свобода суперечила б і перешкоджала всемогутності і свободі Бога. Цим сказано достатньо (для нашої мети) про ту єдину природну свободу, яку розуміють під власне свободою.

Штучні тенета, або домовленості. Але так само, як люди з метою досягнення миру і самозбереження, що обумовлюється ним, створили штучну людину, яку ми називаємо *державою*, так само вони створили штучні ланцюги, названі *цивільними законами*, й ті ланцюги вони самі взаємними домовленостями приєднали до вуст тієї людини чи зібрання, яких вони наділили верховною владою, а інший – до власних вух. Ці тенета, слабкі за своєю природою, можуть, проте, бути виготовлені такими, щоб триматися за рахунок небезпеки, а не тому, що їх важко розірвати.

Свобода підданих полягає в свободі робити те, що не означено у договорі з владою. Лише в зв'язку з цими зв'язками я буду говорити тепер про свободу підданих. Дійсно, оскільки ми бачимо, що немає в світі такої держави, де було б вироблено достатньо правил для врегулювання всіх дій і слів людей (бо це неможливо), то з цього обов'язково випливає, що в межах різних дій, про які правила мовчать, люди мають свободу робити на власний розсуд те, що їм найвигідніше. Бо якщо під свободою у власному значенні ми будемо розуміти фізичну свободу, тобто свободу від пут і в'язниць, то було б нісенітницею, аби люди, як це часто буває, вимагали тієї свободи, якою вони і так явно користуються. З іншого боку, якщо під свободою ми стали б розуміти свободу від законів, то було б не меншою нісенітницею, аби люди вимагали для себе, як вони це часто роблять, такої свободи, за якої всі інші люди могли б стати господарями їхнього життя. Однак, як це не безглуздо, вони саме цього вимагають, не знаючи, що закони безсилі захистити їх, якщо їм не допомагає меч в руках одного чи багатьох людей, щоб змусити виконувати

закони. Свобода підданих тому й означає лише таке наповнення, яке суверен при врегулюванні їхніх дій обійшов мовчанням, як-от свобода купувати і продавати та укладати в інший спосіб домовленості одне з одним, вибирати своє місцеперебування, їжу, спосіб життя, виховувати дітей як забажають і т. ін.

Свобода підданого сумісна з необмеженою владою суверена. Однак не варто розуміти нас так, мовби цією свободою скасовується або обмежується влада суверена над життям і смертю його підданих. Адже вже було з'ясовано, що все, що верховний представник не зробив би стосовно підданого і під будь-яким приводом, не може вважатися власне несправедливістю або беззаконням, оскільки кожен підданий є винуватцем будь-якого акту суверена. Суверен, таким чином, має право робити все і обмежений лише тим, що, оскільки він сам підданий Бога, то зобов'язаний дотримуватися природних законів. Через це може статися і часто стається в державах, що підданий за наказом верховної влади підлягає страті, але ні він, ні суверен не чинять несправедливості один одному, як, наприклад, коли Ієфтах приніс у жертву свою доньку⁷. В цьому і подібних випадках той, хто так вмирає, мав свободу вчинити те, за що його все-таки без усякої несправедливості страчують. Те саме відбувається в суверенній державі, коли страчують безвинного підданого. Бо, хоча подібні дії (як, наприклад, вбивство Урії Давидом⁸) несправедливі і тому розходяться з природним законом, беззаконня в наведеному випадку було здійснене лише стосовно Бога, а не стосовно Урії. Не стосовно Урії, оскільки Давид дістав право робити те, що йому завгодно, від самого Урії, і, однак, стосовно Бога, адже Давид був підданим Бога і природний закон забороняв йому чинити будь-яку несправедливість. Цю різницю ясно підтвердив і сам Давид, коли він у каятті звернувся до Бога: *«Проти Тебе одного я вчинив гріх»*. Так само, коли афіняни виганяли на десять років найвпливовіших громадян своєї держави, вони не думали, що діють незаконно, ніколи не запитували, який злочин учинив гнаний, а лише чим він може бути для них небезпечний. Навіть більше, вони вирішували питання про вигнання людини, самі не знаючи, якої саме, бо кожен приносив на ринкову площу раковину устриці з ім'ям того, кого вони вважали за потрібне вигнати, не висуваючи проти нього жодного конкретного звинувачення, і вигнанцем одного разу був Аристид⁹ за його репутацію справедливої людини, а іншого – грубий блазень

Гіпербола за його жарти. І однак ніхто не скаже, що суверенний народ Афін не мав права проганяти їх або що афінянин не вільний жартувати чи бути справедливим.

Свобода, яку прославляють письменники, – це свобода не приватних осіб, а суверенів. Та свобода, про яку так часто і з такою повагою мовиться в історичних і філософських працях давніх греків і римлян, а також у творах і роздумах тих, котрі запозичили у них всі свої політичні знання, – це свобода не приватних осіб, а держави, свобода, ідентична тій, яку мала б кожна людина в тому випадку, якби не існувало ні цивільних законів, ні держави. Бо, так само як серед людей, що не визнають ніякої влади, виникає безперервна війна кожного проти свого сусіда, не існує ні спадку, який можна було б передати синові або чекати від батька, ні власності на рухоме і нерухоме майно, і ніякої гарантії безпеки, а існує повна і абсолютна свобода кожної приватної особи, – так само і серед незалежних одна від одної держав кожна абсолютно вільна робити те, що вона (тобто та людина або зібрання, яке її представляє) вважає найдоцільнішим для свого блага.

З цієї причини вони і живуть у стані безперервної війни й постійної готовності до сутички, про що свідчать укріплені кордони і гармати, спрямовані проти сусідів. Афіняни і римляни були вільними, тобто вільними державами; це означає не те, що якісь приватні особи мали там свободу чинити опір своїм представникам, а те, що їхні представники були вільні опиратися іншим народам або завойовувати їх. На вежах міста Лука написано в наші дні великими літерами слово LIBERTAS, однак ніхто не може зробити з цього висновку, що людина тут має більше свободи або імунітет від служби державі, ніж у Константинополі. Свобода однакова як у монархічній, так і в демократичній державі.

Однак людей легко вводять в оману спокусливе ім'я свободи, і вони, за браком здатності розрізняти, помилково приймають за власне природжене і успадковане право те, що є лише правом держави. А коли така помилка підкріплюється авторитетом тих, чії твори з цього питання мають високу репутацію, не дивно, що це призводить до бунту і державного перевороту. В західних країнах звично запозичувати думки щодо заснування і прав держави у Арістотеля, Цицерона та інших греків і римлян, які, живучи в демократичних державах, не виводили ці права з

принципів природи, а переносили їх у свої книги з досвіду власних демократичних держав¹⁰, навіподіб тому, як граматика створювали правила мови на основі сучасної їм практики, а правила віршування – на основі поем Гомера і Вергілія. І оскільки афінян навчали (щоб утримати їх від прагнення змінити форму правління), що вони вільні люди і що всі, хто живе у монархії, – раби, то Арістотель пише в своїй «Політиці» (книга 6, розділ 2): *«Демократія передбачає свободу, бо вважається загальноприйнятим, що ніхто не є вільним за іншої форми правління»*. І так само, як Арістотель виходив з практичного досвіду Афіньської республіки, Цицерон та інші письменники базували свої вчення на думках римлян, яким прищеплювалась ненависть до монархії спочатку тими, котрі скинули свого суверена і поділили між собою верховну владу над Римом, а потім їхніми наступниками. Читаючи грецьких і латинських авторів з дитинства, люди звикли прихильно ставитись (під оманливою личиною свободи) до бунтів і безпутнього контролю над своїми суверенами, а потім і до контролю над цими контролерами, внаслідок чого було пролито стільки крові, що я маю право стверджувати: ніщо і ніколи не купувалось такою дорогою ціною, як вивчення західними країнами грецької мови і латини.

Як можна визначити свободу підданих. Звертаючись тепер до окремих сторін істинної свободи підданого, тобто до питання про те, в яких випадках підданий може, не вдаючись до беззаконня, зневажити накази суверена, ми маємо розглянути, від яких прав ми відмовляємось, коли засновуємо державу, або (що практично те саме) якої свободи зрікаємося, беручи на себе відповідальність за всі (без виключення) дії людини або зібрання, що їх ми зробили своїми суверенами. Бо в акті нашої *підлеглості* містяться однаковою мірою як наше *зобов'язання*, так і наша *свобода*, і останні мають бути виведені з цього акту. Оскільки всі люди від природи однаково вільні, то будь-яке зобов'язання людини може впливати лише з її власної дії. А оскільки підставою для цих висновків є або певні слова: «Я визнаю своїми всі його дії», або намір того, хто підкорює себе владі (а цей намір належить вивести з тієї мети, заради якої він підкорюється), то зобов'язання і свобода підданого мають бути виведені або з цих слів (чи з інших рівнозначних), або ж із мети встановлення

верховної влади, яка полягає в досягненні внутрішнього миру між підданими і в захисті їх від спільного ворога.

Піддані вільні захищати своє життя навіть від тих, хто посягає на нього на законній підставі. Оскільки ми з цього передусім бачимо, що верховна влада в засновуваній державі організовується на підставі домовленості кожного з кожним, а верховна влада в набутій державі – шляхом домовленості між переможеними і переможцями або між дитиною і батьком, то очевидно, що кожен підданий має свободу стосовно всього, право на що не може бути відчужене домовленістю. Я вже показав у розділі XIV, що домовленості, які зобов'язують людину не захищати власне життя, недійсні.

Вони не зобов'язані завдавати собі пошкоджень. Тому: якщо суверен наказує людині (хоча б і справедливо засудженій) вбити, поранити, або покалічити себе, або не опиратися замаху на неї, або утриматись від їжі, користування повітрям, вживання ліків або чогось такого, без чого вона не може жити, то така людина вільна не коритись;

якщо будь-яку людину допитує суверен або хтось інший від його імені з приводу вчиненого нею злочину (не обіцяючи прощення), то вона не зобов'язана признатися у цьому, бо (як я показав у тому ж розділі) ніякий договір не може зобов'язати людину звинувачувати саму себе.

Окрім того, визнання підданим прав верховної влади міститься в таких словах: «Я визнаю своїми або беру на себе відповідальність за всі його дії». Цими словами підданий аж ніяк не обмежує своєї первинної свободи, адже, дозволяючи суверенові вбити мене, я цим не зобов'язуюся вбити самого себе за його наказом. Одна справа сказати: «Вбий мене або мого товариша, якщо тобі завгодно», інша справа сказати: «Я маю намір вбити себе або мого товариша». Звідси випливає, що ніхто не зобов'язаний на підставі вказаних слів убити себе або іншу людину. Отже, покладений іноді на людину обов'язок виконувати за наказом суверена небезпечну або принизливу службу, випливає не з тих слів, які є актом підкорення, а з наміру, що має бути виведений з мети цього акту. Тому якщо наша відмова коритись у вказаному випадку не підриває тієї мети, задля якої було встановлено верховну владу, то ми вільні відмовитись, інакше – ми не вільні.

Навіть і на війні, якщо вони добровільно не зобов'язались воювати. На цій підставі солдат, якому дано наказ воювати з ворогом, може в деяких випадках, не вдаючись до беззаконня, відмовитись, хоча суверен має право покарати його за цю відмову. Це можливо, наприклад, тоді, коли солдат ставить замість себе іншого достатньо сильного солдата, бо в цьому випадку немає ухиляння від служби. Те саме має бути дозволено людям, боязким від природи, не лише жінкам (від яких ніхто не сподівається виконання таких небезпечних обов'язків), а й чоловікам, які мають баб'ячу мужність. Коли армії зустрічаються у поєдинку, буває, що одна або обидві сторони залишають поле бою, однак, якщо причина цього не зрада, а страх, то це вважається не беззаконням, а ганьбою. На тій же підставі ухиляння від участі в битві не беззаконня, а боягузтво. Однак той, хто сам вступає у рекрути або бере завдаток, не може посилатись на природну боязливість і зобов'язаний не лише брати участь у битві, а й не втікати без дозволу свого начальника. А коли захист держави вимагає допомоги всіх, хто може тримати зброю, кожен зобов'язаний брати участь у ній. Бо інакше настановлення держави, якої громадяни не мають бажання або мужності заснувати, виявляється даремним.

Ніхто не має свободи опиратися державному мечу з метою захисту іншої людини, винної чи невинної, бо така свобода позбавляє суверена можливості захищати нас і руйнує таким чином саму сутність правління. А якщо велика маса людей уже спільно вчинила неправильний опір верховній владі або вчинила кримінальний злочин, за який на кожного з них очікує страта, то хіба не вільні вони в цьому випадку об'єднатись для взаємної допомоги і захисту? Звичайно, вільні, адже вони лише захищають своє життя, а на це винний має таке ж право, як і невинний. Їхнє попереднє порушення свого обов'язку було і справді незаконним, але наступне застосування зброї хоча і має на меті підтримати те, що вони зробили, однак не є новим незаконним актом. Коли зброя використовується лише з метою самозахисту, це цілком законірно. Але якщо деяким із них пропонується прощення, то це відбирає у тих, кому це пропонується, привід до самозахисту і робить незаконною їхню впертість у сприянні й підтримці та захисті решти.

Найбільша свобода підданих впливає з того, про що в законі не сказано. Стосовно ж решти свобод, то вони

впливають з того, про що в законі не сказано. Все, стосовно чого суверен не визначив ніяких правил, підданий вільний робити або не робити на власний розсуд. І такої свободи в одних місцях і в одні часи буває більше, а в інших місцях і в інші часи – менше, залежно від того, наскільки доцільним це вважають ті, хто має верховну владу. Наприклад, був час, коли в Англії людина мала право насильно заволодіти своїм земельним наділом або забрати його в іншого. Але надалі ця свобода насильницького захоплення була скасована статутом, прийнятим (королем) у парламенті. Або, наприклад, в деяких частинах світу чоловіки мають право мати багату дружину, в інших же така свобода не допускається.

Якщо підданий вступає у суперечку із сувереном з приводу боргу, права на володіння нерухомим або рухомим майном, або з приводу якої-небудь служби, що від нього вимагається, або з приводу якогось покарання, фізичного чи грошового, і якщо все це ґрунтується на виданому раніше законі, то підданий так само вільний добиватися свого права, мовби позивався з іншим підданим, і він може обстоювати своє право перед суддями, яких призначив суверен. Оскільки ми бачимо, що суверен висуває свої вимоги на підставі раніше виданого закону, а не на підставі своєї влади, то цим він оголошує, що вимагає не більше, ніж виявиться обов'язковим за законом. Тому домагання підданого не розходяться з волею суверена, і, отже, підданий вправі вимагати, щоб його справу слухали і вирішували відповідно до цього закону. Однак, якщо суверен вимагає або бере щось на підставі своєї влади, то такі випадки не підлягають оскарженню. Адже все, що суверен робить на підставі своєї влади, він робить на підставі тих повноважень, які надав йому кожен його підданий, і, отже, той, хто скаржиться на свого суверена, скаржиться на самого себе.

Коли монарх або верховне зібрання жалує всім або деяким своїм підданим таку свободу, яка позбавляє суверена здатності дбати про їхню безпеку, то, якщо при цьому суверен не відмовився прямо від своєї влади або не переніс її на когось іншого, пожалування не дійсне. Адже оскільки він міг би, відкрито (якби на це була його воля) і ясно висловлюючись, відмовитись і не зробив цього, то звідси можна зробити висновок, що це пожалування не було його волею, а впливало з нерозуміння суперечностей між такою свободою і верховною владою. Тому верховна влада залишається, і, отже, залишаються всі ті права, без яких неможливе здійснення верховної влади, а

саме: право оголошення війни і укладання миру, право юрисдикції, призначення чиновників і радників, збирання податків і решта прав, вказаних у розділі XVIII.

В яких випадках піддані звільняються від покори суверенові. Обов'язки підданих щодо суверена вважаються дійсними лише впродовж того часу, і не довше, доки суверен здатний захищати їх. Бо природне право людей захищати себе, коли ніхто інший не в змозі їх захистити, не може бути скасоване жодним договором. Суверенна влада – це душа держави, і якщо ця душа залишає тіло, то члени не отримують від нього жодних рухів. Метою підкорення є захист, і тому, у чому людина бачить свій власний захист – чи це її власний меч, чи меч іншого, – вона від природи схильна коритися і прагне його підтримати. Хоча верховна влада, згідно з наміром тих, хто її настановляє, має бути безсмертною, однак за своєю природою вона не лише вразлива до насильницької смерті у зовнішній війні, але й через людське невігластво і пристрасті виношує в собі від моменту утворення зерна природної смерті або зерна розпаду через внутрішні чвари.

У випадку поневолення. Якщо підданого взято в полон на війні або якщо він сам чи його засоби існування знаходяться під вартою ворога і йому дарується життя і фізична свобода за умови, що він стане підданим переможця, то підданий вільний пристати на ці умови, а прийнявши їх, він стає підданим того, хто його полонив, оскільки він не має іншого шляху зберегти своє життя. Те саме відбувається, якщо кого-небудь заарештовано в чужій країні і йому запропоновано свободу на таких же умовах. Але якщо людину утримують під вартою або в кайданах і фізична свобода йому не надається, то не можна вважати, що його зв'язує договір про підданство, і тому він має право використовувати всі доступні йому засоби для втечі.

У випадку, коли суверен відмовляється від влади за себе і за своїх спадкоємців. Якщо монарх відмовляється від верховної влади за себе і за своїх спадкоємців, то його піддані повертаються у стан абсолютної природної свободи, бо хоча легко встановити, хто його сини і найближчі родичі, однак від власної волі монарха залежить (як це було вказано в попередньому розділі), хто буде його спадкоємцем. Тому якщо монарх не бажає мати спадкоємця, то не існує ні верховної влади, ні підданства. Те саме відбувається, якщо монарх помер, не назвавши свого наступника, і неможливо також встановити, хто його родичі. Бо в цьому

випадку неможливо встановити наступника, і, отже, ніхто не зобов'язаний до підданства.

У випадку вигнання. Якщо монарх виганяє підданого, то останній, перебуваючи у вигнанні, не є підданим. Проте той, кого послано за кордон із певним дорученням або кому дозволено подорожувати, залишається підданим, але не на підставі своєї домовленості про підданство, а через договір між суверенами. Бо кожна людина, вступаючи на територію іншого володіння, зобов'язана коритися всім його законам, окрім того випадку, коли вона має особливий привілей завдяки дружбі між її сувереном і сувереном тієї країни, де вона тимчасово перебуває, або коли вона має спеціальний дозвіл зберегти старе підданство.

У випадку, коли сам суверен стає підданим іншого. Якщо переможений у війні монарх стає підданцем переможця, то його піддані звільняються від колишніх обов'язків і стають підданими переможця. Однак якщо переможеного монарха тримають у в'язниці або позбавляють фізичної свободи, то не можна вважати, що він відмовився від прав верховної влади, а тому його піддані зобов'язані коритися всій настановленій раніше владі, яка править не від свого імені, а від імені полоненого монарха. Оскільки його права залишаються у силі, то питання може поставати лише про адміністрацію, тобто про посадових осіб і чиновників. І якщо монарх не має можливості призначити їх, то вважається, що він схвалює всіх, кого призначив раніше.

РОЗДІЛ XXII

Про підвладні групи людей, політичні і приватні

Різні види груп людей. Виклавши свій погляд на виникнення, форми і владу держав, я маю намір надалі говорити про їхні частини. І передусім говоритиму про групи людей, які можна порівняти зі схожими частинами, або м'язами, природного тіла. Під *групою людей* я розумію певну кількість людей, яких об'єднує спільний інтерес або спільна справа. Деякі з цих груп називаються *впорядкованими*, інші – *невпорядкованими*. *Впорядкованими* називаються ті, в яких одна людина або зібрання людей виступають як представники всієї групи. Усі інші групи називаються *невпорядкованими*.

Серед упорядкованих груп деякі *абсолютні й незалежні*, оскільки підвладні тільки своїм представникам. Такими можуть бути лише держави, про що я вже говорив у попередніх п'яти розділах. Інші – залежні, тобто підвладні якійсь верховній владі, *чийми підданими* виступають як кожен член цих груп, так і їхні представники.

Серед підвладних груп деякі є *політичними*, а інші – *приватними*. *Політичні* (інакше їх називають політичними тілами і юридичними особами) – це групи людей, утворені на підставі повноважень, наданих їм верховною владою держави. *Приватні* – ті, які настановлені самими підданими або утворені на підставі повноважень, наданих чужоземною владою. Бо все, що в державі утворено на підставі повноважень, наданих чужоземною владою, не може мати публічно-правового характеру, а лише приватний.

Серед приватних груп деякі є *законними*, інші *проти-законними*. *Законні* – ті, які дозволені державою, решта – *проти-законні*. *Невпорядкованими* називаються ті групи, які, не маючи жодного представництва, існують лише як скупчення людей. Якщо воно не заборонене державою і не має поганих намірів (як, наприклад, скупчення народу на ринках, на публічних видовищах або з якогось іншого невинного приводу), то воно законне. Якщо ж це скупчення має погані наміри або (у випадку великого скупчення) наміри натовлу невідомі, то воно протизаконне.

У всіх політичних тілах влада представників обмежена. У політичних тілах влада представників завжди обмежена, причому її межі визначає верховна влада, адже необмежена влада – це абсолютний суверенітет. І в кожній державі суверен – абсолютний представник усіх своїх підданих. Тому будь-хто інший може бути представником частини цих підданих лише в межах дозволеного сувереном. Але дозволити політичному тілу підданих мати абсолютне представництво всіх їхніх інтересів і прагнень означало б поступитися відповідною частиною державної влади і розділити верховну владу, а це суперечить цілям підтримання миру серед підданих і їхнього захисту. Не можна припустити, що суверен має такий намір при всякому акті пожалування, якщо він одночасно з цим чітко і ясно не звільняє вказану частину підданих від їхнього підданства. Бо висловлювання суверена не визначає його волю, коли інше висловлювання є знаком протилежного. Це висловлювання –

скорше знак помилки і непорозуміння, до яких рід людський надто схильний.

Пізнання меж влади, яка надана представникові політичного тіла, може виходити з двох джерел. Перше – це грамота суверена; друге – державний закон.

Грамота. Справді, хоча заснування або набуття держави не вимагає ніякої грамоти, бо держави незалежні і влада державного представника не має інших меж, окрім тих, які визначені у неписаних природних законах, однак стосовно підвладних тіл існують такі різноманітні обмеження кола їхніх завдань, часу і місця, що їх неможливо запам'ятати без писаної грамоти і пізнати без такої жалуваної грамоти, яку могли б читати ті, кому це належить знати, і яка водночас була б скріплена або засвідчена печаткою чи іншими звичайними знаками вищого схвалення.

Закон. І оскільки не завжди легко і навіть не завжди можливо встановити такі межі в грамоті, то визначати, що може на законній підставі робити представник у всіх тих випадках, про які грамота замовчує, мають звичайні закони, спільні для всіх підданих.

Якщо представником є одна людина, то її недозволені дії – тільки її власні дії. Тому якщо представник політичного тіла там, де ним є одна людина, учинить щось, не дозволене ні в грамотах, ні в законах, це буде його власний акт, а не акт всього тіла або якогось іншого його члена, окрім нього. Бо за межами, визначеними у грамотах або законах, він не представляє нікого, окрім самого себе. Але те, що він чинить згідно з грамотами і законами, є дією кожного члена політичного тіла, бо підданий несе відповідальність за будь-який акт суверена, адже суверен є необмеженим уповноваженим своїх підданих, а акт того, хто не відступає від грамоти суверена, є актом суверена, і, отже, відповідальність за нього лежить на кожному члені тіла.

Якщо представником виступає зібрання, то його дії є діями лише тих, хто їх санкціонував. Якщо ж представником є загальні збори, то всяка постанова цих зборів, що суперечить грамотам або законам, є актом цього зібрання або політичного тіла, а також актом кожного члена цього зібрання, чий голос сприяв прийняттю постанови, але воно не є актом того члена зібрання, який був присутній на ньому і голосував проти або ж був відсутній, якщо лише він не подав свій голос через довірену особу. Постанова – це акт зібрання, оскільки вона прийнята

більшістю голосів, і, якщо ця постанова злочинна, зібрання може бути піддане покаранню, що відповідає його штучному характерові. Його, наприклад, можуть розпустити чи позбавити грамоти (а це для таких штучних або фіктивних тіл рівносильне смертній карі), або (якщо зібрання має спільний капітал) примусити сплатити грошовий штраф. Адже фізичній карі політичне тіло не може бути піддане за самою своєю природою. Члени ж зібрання, що не голосували за, не винні, оскільки зібрання не має права представляти когось у справах, не дозволених грамотою, і, отже, постанова зібрання не може бути поставлена їм у вину.

Якщо представником є одна людина і якщо вона домовилась про позику, то відповідальність за неї несе вона сама. Якщо представник політичного тіла там, де таке представництво є одноосібним, позичає гроші у сторонньої людини, тобто у того, хто не належить до цього тіла (оскільки обмеження позик є справою людської схильності, то немає необхідності, аби таке обмеження регулювали будь-які грамоти), то боржником є сам представник. Бо якби представник був уповноважений грамотою примушувати членів платити за його позиками, то він мав би над ними верховну владу. Тому або пожалувана грамота була б у цьому випадку недійсною як така, що заснована на непорозумінні і є недостатнім знаком волі суверена, який пожалував її, або ж, якби вона була підтверджена останнім, представник став би сувереном і цей випадок виходив би за межі нашого розгляду, адже ми ведемо зараз мову про підвладні тіла. Тому жоден член політичного тіла, окрім самого представника, не зобов'язаний сплачувати за такою позикою, бо на того, хто дає позику, не розповсюджується дія грамоти і він не належить до даного політичного тіла, тому вважає своїм боржником лише тих, хто зобов'язався йому, а, бачачи, що представник може зобов'язати самого себе і нікого іншого, вважає своїм боржником лише його. Тому він має платити або зі спільної каси (якщо така є), або (якщо її немає) із власних коштів.

Те саме відбувається, коли представник став боржником на підставі договору або штрафу.

Якщо ж представником є зібрання, то відповідальними за борг вважаються лише ті, хто його санкціонував. Якщо ж представником є зібрання, а гроші належать сторонній особі, то за борг відповідають усі ті, і лише ті, хто голосував за позику чи

укладання договору, що обумовлює цей борг, або за ті дії, за які накладений штраф, оскільки кожен, хто голосував за будь-що з наведеного, зобов'язав себе до сплати. Бо людина, відповідаючи за укладання позики, зобов'язана сплатити навіть усе позичене, хоча її звільняє від цього обов'язку сплата боргу іншою людиною.

Якщо борг належить одному із членів зібрання, то політичне тіло зобов'язане платити йому. Однак, якщо борг належить якомусь членові зібрання, то воно зобов'язане платити лише зі спільної каси (якщо така є). Якщо позичальник, маючи свободу голосу, висловлюється на користь укладання договору про позику, то він висловлюється і за її сплату. Якщо ж він голосував на зібранні проти позики або був відсутній на обговоренні цього питання, то, надаючи позику, він анулює своє попереднє голосування і голосує тепер за позику, а це зобов'язує його до сплати, і він таким чином стає водночас і позичальником, і боржником і, отже, не може вимагати повернення боргу від будь-кого окремо, а лише зі спільної каси. Якщо ж ця каса порожня, наш позичальник ні на кого не може подати позов і має докоряти лише самому собі за те, що, обізнаний зі справами зібрання та станом його коштів, він, проте, через власну дурість позичив йому гроші.

Протест проти рішень політичних тіл іноді буває цілком законним, але ніколи не може бути законним протест проти верховної влади. З усього сказаного стає очевидним, що в підвладних політичних тілах, які підлягають верховній владі, іноді не лише законно, а й доцільно, щоб окремі їхні члени відкрито виступали проти постанов представників зібрання і примушували вносити в протокол або в якийсь інший спосіб засвідчити їхню незгоду, бо інакше може виявитись, що вони зобов'язані сплачувати борги за договорами і відповідати за злочини, вчинені іншими людьми. Однак у зібранні, яке представляє верховну владу, немає місця такій свободі, оскільки, по-перше, той, хто протестує, заперечує своїм протестом верховну владу, а по-друге, все, що верховна влада велить підданому, виправдовується (проте не завжди з погляду Бога) цим повелінням, бо відповідальність за це несе кожен підданий.

Політичні тіла виконують функції управління провінціями, колоніями або містами. Різноманітність політичних тіл майже безмежна, адже вони відрізняються не лише щодо кола

завдань, задля яких вони утворені і які так само безмежно різноманітні, але й за часом, місцем і кількістю, що зазнають багатьох обмежень. Деякі з них утворені для здійснення управління. Передусім управління провінцією може бути доручене такому зібранню людей, в якому всі рішення мають ухвалюватись більшістю голосів, і тоді це зібрання є політичним тілом і його влада обмежена рямцями доручення. Слово *провінція* означає опіку або догляд за справами, які той, чийми справами вони є, доручає іншій людині, аби вона управляла ними в інтересах довірителя і під його верховним наглядом. Ось чому, якщо в одну державу входять різні країни, що мають відмінні закони або просторово віддалені одна від одної, то управління ними звичайно доручається різним особам, і такі країни, що управляються не сувереном, а за дорученням, називаються провінціями. Однак ми маємо окремі приклади, коли провінцією управляли збори, що знаходилися в ній самій. Римляни, верховна влада яких поширювалась на багато провінцій, управляли ними завжди через намісників і преторів, а не завдяки зібранням, як це було в Римі і в прилеглих до нього територіях. Так само коли Англія послала колоністів, щоб заснувати Вірджинію і Соммер-айленд, то, хоча управління цими колоніями було доручене зібранням у Лондоні, однак ці останні ніколи не доручали управляти від їхнього імені місцевому зібранню, а надсилали в кожену колонію губернатора. Справа в тому, що, хоча кожен бажає брати участь в управлінні там, де це можливо фізично, але там, де така безпосередня участь неможлива, люди за своєю природою схильні доручати управління своїми спільними справами скорше монархічній, ніж демократичній інституції. Це підтверджується також і тим, що коли люди, володіючи великим багатством, не бажають обтяжувати себе управлінням власними справами, вони доручають його скорше одному слугі, ніж зібранню своїх друзів або слуг. Але, як би не було фактично, однак ми можемо уявити, що управління провінцією або колонією доручено зібранню. У цьому разі я стверджую, що будь-який борг, зумовлений договором, що його уклало зібрання, і будь-яка протизаконна постанова цього зібрання є актом лише тих, хто голосував за цей договір або за цю постанову, а не тих, хто голосував проти або був відсутній. Підстави для такого твердження були викладені вище. Окрім того, я стверджую, що зібрання, яке знаходиться за межами тієї колонії, управління якою

в його руках, не може будь-де поза самою колонією здійснювати якісь права влади щодо самих жителів цієї колонії або їхнього майна. Отже, воно не може за межами колонії затримувати когонебудь з її жителів або накладати арешт на його майно за несплату боргу чи невиконання якогось іншого обов'язку, оскільки це зібрання не має ніякого права судочинства і ніяких повноважень поза колонією, якою воно управляє. У вказаному випадку цьому зібранню лишається тільки вдатися до тих засобів, які передбачені законами тієї країни, де перебуває відповідач або обвинувачуваний. І хоча зібрання має право накласти грошовий штраф на свого члена за порушення закону, який встановило зібрання, однак поза самою колонією воно не має права виконати вирок. Те, що сказано тут про права зібрання, якому доручено управляти провінцією або колонією, можна також застосовувати і щодо зібрання, якому доручено управляти містом, університетом, коледжем, церквою або взагалі якою-небудь групою людей.

Можна встановити як загальне правило: якщо член якогонебудь політичного тіла вважає, що був ним скривджений, то ця справа підсудна суверенові й тим, кого суверен визначив суддями для подібних випадків або для цього окремого випадку, але вона не підсудна самій корпорації, бо остання тоді є таким самим підданим, як і позивач. Інакше складається у зібранні, яке надає верховну владу. Бо якщо суверен не міг би бути тут суддею, хоча б і в своїй власній справі, то в нашому випадку не було б судді взагалі.

Політичні тіла для організації торгівлі. В політичних тілах, призначення яких полягає у щонайкращій організації зовнішньої торгівлі, найдоцільніша форма представництва – зібрання всіх їхніх членів, тобто така форма, за якої людина, що вкладає в цю торгівлю свої гроші, могла б при бажанні брати участь у всіх обговореннях і рішеннях тіла. Щоб пересвідчитись у правильності цього твердження, нам варто лише поміркувати над тим, навіщо, власне, купці, котрі мають можливість купувати і продавати, експортувати й імпортувати товари на власний розсуд, об'єднуються, однак, у корпорацію. Щоправда, лише деякі купці мають можливість навантажувати корабель тими товарами для експорту, які вони купують удома, або товарами для імпорту, які вони купують за кордоном, і тому вони змушені об'єднуватися в товариство, де кожен з них може долучатись до прибутків пропорційно до своїх внесків або взяти власний товар і продавати

те, що він експортує або імпортує, за ціною, яку він вважатиме за найприйнятнішу. Однак таке товариство не політичне тіло, оскільки воно не має спільного представника, який зобов'язав би членів цього товариства яким-небудь законом, окрім спільних для всіх підданих. Мета подібної корпорації криється у збільшенні прибутку завдяки монопольному праву на купівлю і продаж як удома, так і за кордоном. Отже, надати якій-небудь торговельній компанії права корпорації, або політичного тіла, означає надати їй подвійну монополію, а саме право бути монопольними покупцями і монопольними продавцями. Адже якщо якась торговельна компанія отримує права корпорації для певної країни, то тільки ця компанія може експортувати в цю країну товари, які користуються там попитом, але це означає, що компанія має право монопольної купівлі вдома і монопольного продажу за кордоном. Оскільки вдома лише один покупець, а за кордоном – лише один продавець, це забезпечує купцям подвійний прибуток, бо завдяки цьому вони вдома купують за найнижчою, а за кордоном продають за найвищою ціною. А для компанії-імпортера монопольні права виражаються в тому, що вона виступає єдиним закордонним покупцем тамтешніх товарів і єдиним продавцем цих товарів вдома, що знову-таки становить подвійний прибуток для її членів.

Одна частина цієї подвійної монополії не вигідна для місцевого населення, інша – для іноземного. Адже купці вдома завдяки своєму монопольному праву на експорт довільно встановлюють ціни на продукти сільського господарства і ремесла, а завдяки монополії на ввіз – ціни на іноземні товари, у яких є потреба; і те й те не вигідне для населення. Монопольно продаючи місцеві товари за кордоном і монопольно купуючи закордонні товари, вони, що є не вигідно тамтешньому населенню, завищують ціни на перші й занижують на другі. Бо там, де продавець лише один, товари дорожчі, а там, де є лише один покупець, – дешевші. Тому такі корпорації є саме монополіями, і були б дуже вигідні для держави, якби, об'єднавшись в єдине тіло на закордонних ринках, вони надавали б на ринках внутрішніх своїм членам свободу купувати і продавати за тією ціною, за якою вони можуть.

Оскільки мета тих торговельних тіл – не загальне благо тіла в цілому (їхню спільну касу в таких випадках складають лише відрахування від приватних внесків на будівництво і купівлю

кораблів, наймання й утримання екіпажів), а лише приватний зиск кожного її члена, то виникає підстава, аби кожен член тіла був обізнаний у власній справі, тобто щоб кожен був членом зібрання, яке владне керувати цією справою, і був ознайомлений зі звітністю. Ось чому представником такого тіла має бути таке зібрання, в нарадах якого за бажанням може брати участь кожен його член.

Якщо політичне тіло купців актом свого представницького зібрання бере на себе грошове зобов'язання щодо сторонньої особи, то кожен з його членів окремо відповідає за цей борг. Адже сторонню людину анітрохи не цікавлять приватні закони корпорації і вона розглядає всіх її членів як окремих людей, кожен із яких зобов'язаний сплатити борг, якщо його не виплатить хтось інший або не звільнить від сплати решту. Якщо ж борг належить кому-небудь із членів компанії, то кредитор стає і боржником на всю суму щодо самого себе і тому може вимагати сплати боргу лише зі спільної каси, якщо така є.

Якщо держава оподатковує тіло, то цей податок тяжіє над кожним членом пропорційно до суми його вкладів у компанію. Бо в такому разі немає іншої спільної каси, окрім тієї, яка складається з приватних внесків.

Якщо на тіло накладений грошовий штраф за який-небудь незаконний акт, то сплачувати його мають лише ті, завдяки чіім голосам було ухвалено рішення про цей акт або за сприяння яких він був здійснений. Бо ніхто з решти членів не вчинив ніякого іншого злочину, окрім того, що він належить до цього тіла. Але якщо це – злочин, то не його (бо тіло було утворене на підставі повноважень держави).

Якщо один із членів тіла став його боржником, то воно може подати на нього позов. Але і на майно, і на особистість боржника може бути накладений арешт лише на підставі наказу держави, а не корпорації. Бо якщо корпорація сама мала повноваження це робити, то вона була б спроможна визнати, що борг слід сплатити, а це означало б бути суддею у власній справі.

Політичне тіло, створюване для порад суверенові. Такі тіла, створювані для управління людьми або торгівлею, бувають постійними або тимчасовими на термін, визначений у грамоті. Але є тіла, час існування яких обмежується лише природою справ, якими вони опікуються. Наприклад, якщо суверенний монарх або верховне зібрання вважатиме, що корисно наказати

містам та іншим частинам їхньої території відрядити депутатів, аби вони повідомили суверена про становище і потреби підданих чи радились із ним, як із тим, хто уособлює всю країну, про видання хороших законів або про які-небудь інші справи, то такі депутати, для зібрання яких визначено певний час і місце, стають у цьому місці і в цей час політичним тілом, що представляє кожного підданого цієї держави. Однак зібрання таких депутатів виступає політичним тілом лише в питаннях, запропонованих їм тією людиною або зібранням, які іменем верховної влади скликали їх; а коли буде оголошено, що їм більше нема чого ні запропонувати для обговорення, ні дебатовати, то політичне тіло буде розпущене. Адже, якби вони були абсолютними представниками народу, тоді їхнє зібрання було б верховним зібранням і тоді існували б два верховні зібрання або два суверени над одним народом, що несумісне з його мирним існуванням. І тому там, де є суверен, окрім нього не може бути ніякого іншого абсолютного представництва народу. Що ж до меж, у яких таке тіло може представляти весь народ, то вони встановлюються тією грамотою, за якою депутати скликані. Бо народ не може обирати своїх депутатів для якихось інших цілей, ніж ті, що виражені в грамоті, адресованій йому сувереном.

Упорядковані приватні, законні тіла, як-от родина. Приватними впорядкованими і законними тілами є такі, що встановлені без якоїсь грамоти або інших письмових уповноважень, окрім законів, спільних для решти підданих. Вони вважаються впорядкованими, оскільки їхні члени об'єднані в одній особі – представникові. Такими є, наприклад, ті, де всією родиною керує батько або господар. Бо він зобов'язує своїх дітей і слуг лише в дозволених законом межах, але не більше, оскільки ніхто із вказаних підлеглих не зобов'язаний коритися в тих справах, які забороняються законом. У решті справ вони впродовж того часу, доки перебувають під домашнім правлінням, піддані лише своїм батькам і господарям як безпосереднім суверенам. Адже оскільки батько і господар були до заснування держави абсолютними суверенами в своїх сім'ях, то після заснування держави вони втратили від своєї влади не більше, ніж те, що відняв у них закон держави.

Приватні впорядковані, але протизаконні тіла. Приватними впорядкованими, але протизаконними тілами є такі, члени яких об'єднані в одній особі – представникові, але які не

легалізовані державою. Такі, наприклад, корпорації жебраків, злодіїв, циган, утворені з метою краще організувати свій промисел: жебрацтво і злочинство, а також корпорації інспірованих з-за кордону людей, які об'єднуються в тій чи тій державі для полегшення пропаганди вчень та для утворення партій, що підривають державну владу.

Невпорядковані групи людей, як-от приватні ліги. Невпорядковані групи людей, які по суті є лише лігами, а іноді просто скупченнями людей, що об'єднані не для якоїсь-небудь визначеної мети і зв'язані не взаємними зобов'язаннями, а лише схожістю бажань і схильностей, – такі групи стають законними або незаконними, залежно від законності чи незаконності мети кожного окремого їх учасника, а ця мета має бути виявлена в кожному окремому випадку.

Ліги підданих (адже ліги, як правило, організуються з метою взаємного захисту) у більшості випадків не потрібні у державі (яка, власне, є лігою всіх підданих) і приховують в собі протизаконні цілі. Тому вони протизаконні і звичайно вважаються крामольними та просякнутими змовою. Справді, оскільки ліга – це об'єднання людей за домовленістю, то, якщо одна людина або зібрання не в силі примушувати тих, хто домовляється, виконувати свої зобов'язання (як це буває за природного становища), ліга дієздатна лише доти, доки не виникає обґрунтований привід для взаємної недовіри. Тому ліги держав, над якими не встановлена ніяка людська влада, що може тримати їх у страху, є не лише законними, а й корисними впродовж часу свого існування. Однак ліги підданих в одній державі, де справедливі вимоги всякого підданого може задовольнити верховна влада, не є необхідними для підтримання миру і справедливості і, якщо вони переслідують погані цілі або якщо їхні цілі не відомі державі, – протизаконні. Бо всяке об'єднання сил приватних осіб незаконне, якщо воно має погані цілі; якщо ж наміри невідомі, то вони небезпечні для держави, і те, що їх утаємничують, – незаконно.

Тасмні інтриги. Якщо верховна влада належить численному зібранню, а кілька його членів, не маючи на це повноважень, підмовляють частину зібрання прибрати до своїх рук керівництво рештою, то це – кривола і злочинна змова, злісне розбещення зібрання задля своїх особистих інтересів. Але якщо той, чийо приватну справу обговорюють і вирішують у зібранні,

намагається прихилити на свій бік якомога більше його членів, то він не чинить ніякого злочину, бо в цьому випадку він не виступає частиною зібрання. І якщо навіть він повертає до себе членів зібрання підкупом, це все-таки не злочин (якщо тільки це не заборонено певним законом). Адже іноді (така вже людська натура) неможливо домогтися справедливості без підкупу, і кожна людина може вважати свою справу законною, поки її не порушили і не вирішили через суд.

Міжусобиці. Якщо приватна особа в державі утримує більше слуг, ніж цього вимагає управління її майном і та законна справа, заради якої вона їх використовує, то це змова і злочин. Адже, перебуваючи під захистом держави, підданому не потрібно захищатися власними силами. А оскільки у народів, не зовсім цивілізованих, численні родини жили в безперервній ворожнечі і нападали одна на одну, залучаючи власну челядь, то цілком очевидно, що вони діяли злочинно або ж у них не було держави.

Змови. І змови на користь родичів, і змови заради панування тієї чи іншої релігії (наприклад, змови папістів, протестантів і т. п.), або змови станів (наприклад, змови патриціїв і плебеїв у Давньому Римі та аристократичних і демократичних партій в Давній Греції) незаконні, бо всі вони суперечать інтересам миру та безпеки народу та виривають меч із рук суверена.

Скупчення народу є невпорядкованою групою людей, законність або незаконність якої залежить від причини її виникнення і кількості тих, хто зібрався. Якщо причина законна і очевидна, то скупчення законне. Як, наприклад, звичайне скупчення людей у церкві або на масових видовищах, якщо кількість цих людей не виходить за звичні межі, бо, коли кількість тих, хто зібрався, занадто велика, то причина незрозуміла, і, отже, кожен, хто не може докладно і зрозуміло пояснити мотиви свого перебування в натовпі, має вважатися таким, що переслідує протизаконні та бунтівні цілі. Можна вважати, що коли тисяча людей складають спільну петицію, що має бути подана судді або посадовій особі, це цілком законно, однак якщо тисяча людей піде подавати її, то це вже – бунтівне зібрання, бо для цього достатньо й однієї людини чи двох. Однак у подібних випадках зібрання робить незаконним не якась визначена кількість людей, а така їх кількість, яку представники влади не в змозі приборкати або передати до рук правосуддя.

Якщо незвично велика кількість людей збирається, аби звинуватити кого-небудь, то таке зібрання є незаконним безладдям, бо вони можуть подати свою скаргу посадовцю через одну або небагатьох осіб. Такий випадок був з апостолом Павлом в Ефесі, коли Дмитро і величезна кількість інших людей привели двох попутників Павла до посадової особи та й стали кричати в один голос: «Велика Артемідо Ефеська!», закликаючи в такий спосіб до правосуддя, оскаржуючи звинувачуваних за те, що вони проповідували в народі вчення, які суперечать їхній релігії і завдають збитків ремеслу. Привід до звинувачення, з огляду на закони цього народу, був справедливим, однак зібрання було визнано незаконним, і доглядач за порядком докоряв тим, хто зібрався, такими словами (Дії, ХІХ, 38–40): *«Отож, як Дмитро та його ремісники мають справу на кого, то суди є на ринку й проконсули, – один одного хай позивають. А коли чогось іншого допоминається, то те вирішиться на законній зібранні. Бо ось є небезпека, що нас за сьогоднішній розрух оскаржити можуть, і немає жодної причини, якою могли б виправдати це зборище»*. Доглядач за порядком називає зібрання, для якого люди не можуть навести достатніх підстав, розрухом. І цим вичерпується все, що я можу сказати про групи та зібрання людей, які можуть бути порівняні (як я сказав) зі схожими частинами людського тіла: законні – з м'язами, незаконні – з пухлинами, жовчю і наривами, спричиненими накопиченням шкідливої рідини.

РОЗДІЛ ХХІІІ

Про державних службовців верховної влади

У попередньому розділі я говорив про загальні частини держави. В цьому розділі я говоритиму про частини основні, якими суть державні службовці.

Хто є державним службовцем. Державний службовець – це той, кому суверен (монарх чи зібрання) доручає певне коло справ і уповноважує представляти в ньому особу держави. Оскільки ж кожна людина або зібрання, яке має верховну владу, становлять дві особи, або (як частіше кажуть) грають дві ролі: одну – природну, а іншу – політичну (наприклад, монарх уособлює не лише державу, а й людину, а верховне зібрання уособлює не лише державу, а й зібрання), то державними службовцями є не ті, що

служать носію верховної влади в його природній ролі, а лише ті, хто служить суверенові в управлінні державними справами. Тому в аристократіях і демократіях державними службовцями не бувають поліцейські, сержанти та інші чиновники, які чергують на зібраннях, забезпечують порядок їх проведення, а в монархіях – дворецькі, камердинери, скарбники та інші чиновники при дворі монарха.

Службовці для загального управління. Деяким державним службовцям доручається загальне управління або всією державою, або її частиною. Як службовці всією державою управляють протектори і регенти, яким попередник неповнолітнього короля доручає до настання його повноліття управління королівством. У цьому випадку кожен підданий зобов'язаний коритись такому протекторові, оскільки його розпорядження і повеління даватимуться від імені короля і не будуть несумісні з його верховною владою. Службовці ж, які управляють частиною держави або провінцією, – це губернатори, намісники, префекти або віце-королі, яким монарх або верховне зібрання доручає управління. І в цьому випадку кожен мешканець провінції зобов'язаний коритися всім наказам, які видано від імені суверена і які не завдають ніякої шкоди правам верховної влади. Бо всі права таких протекторів, віце-королів і губернаторів зумовлені волею суверена і ніяке дане їм доручення не може витлумачуватись як воля суверена перенести на них верховну владу, якщо тільки такий намір не виявлений ясно і недвозначно. Такі державні службовці подібні до нервів і сухожилків, що приводять у рух різні члени природного тіла.

Для спеціального управління, такого, наприклад, як управління господарством. Іншим службовцям підлягає спеціальна галузь управління, тобто їм доручено спеціальне коло справ у межах країни або за кордоном. Серед спеціальних галузей всередині країни на першому місці стоїть управління державним господарством. Державними службовцями є ті, хто має повноваження щодо *скарбниці*, тобто ті, кому доручено збирання, отримання податків, мита, земельних податків, оброків та інших державних надходжень, а також збирання, отримання і перевірка звітів за цими статтями. Службовцями вони вважаються тому, що служать особі-представнику і не можуть діяти всупереч його наказам і без його вповноважень; державними – тому, що вони служать йому в його політичній ролі.

Державними службовцями є, по-друге, й ті, кому надано повноваження стосовно *війська*, тобто ті, кому доручено охороняти зброю, форти і порти, або ті, кому доручено набирати *військових*, платити їм чи керувати ними, а також постачати усім необхідним для війни на суші й на морі. Проте солдат, який не належить до командного складу, хоча і воює за державу, не представляє з огляду на це державу, оскільки він не має перед ким її представляти. Бо кожен, хто командує, представляє особу держави лише перед тими, ким він командує.

Для навчання народу. Службовці верховної влади – це також ті, хто уповноважений навчати або робити інших здатними навчати людей їхніх обов'язків перед верховною владою і наставляти їх в тому, що справедливо і що несправедливо, аби схилити їх до порядного і мирного життя та протистояння ворогам держави. Службовці вони тому, що все роблять не за власним правом, а на підставі повноважень інших, а державні – тому, що роблять це (або мають робити) на підставі повноважень одного лише суверена. Лише монарх або верховне зібрання мають повноваження безпосередньо від Бога вчити й наставляти людей, і ніхто, окрім суверена, не отримує такої влади просто *Dei gratia*, тобто милістю самого Бога. Усі інші набувають її милістю і промислом Божим та їхніх суверенів, наприклад, в монархії *Dei gratia et regis* [Божою милістю і милістю монарха] або *Dei providentia et voluntate regis* [Божим провидінням і за дозволом монарха].

Для судочинства. Службовці й ті, кому доручено судочинство, бо в своєму суддівському кріслі вони представляють особу суверена і їхній вирок – це його вирок. І справді (як уже було вказано раніше), всі судові функції – суттєва частина верховної влади, і тому всі судді служать тому або тим, хто має верховну владу. Оскільки ж суперечки бувають двох видів, а саме щодо *фактів* і щодо *закону*, то одні судові рішення стосуються фактів, інші – законів; отже, в одному процесі може бути двоє суддів, один з яких вирішує проблему факту, а інший – проблему закону.

З приводу обох цих предметів може виникнути суперечка між однією зі сторін справи та суддею. А оскільки і сторони і суддя – піддані суверена, то неупереджено вирішити їхню суперечку мають люди, вибрані за взаємною згодою, бо ніхто не може бути суддею у власній справі. Але суверен уже вибраний суддею за

згодою їх обох, а тому він або сам має слухати і вирішувати цю справу, або ж має призначити суддею людину, прийнятну для обох сторін. Ця згода сторін виникає в різні способи. По-перше, якщо відповідач має дозвіл дати відвід тим суддям, котрі, як йому здається, зацікавлені в невігідному для нього рішенні (адже позивач уже обрав свого суддю), то ті, кому він не дасть відводу, стають суддями, на призначення яких він дав свою згоду. По-друге, якщо відповідач апелює до якогось іншого судді, то надалі апелювати він не може, бо його апеляція – це його вибір. По-третє, якщо він апелює до самого суверена і той особисто або через уповноважених, на яких погодяться обидві сторони, виносить вирок, то цей вирок остаточний, адже відповідача судили його власні судді, тобто він сам.

Розглядаючи особливості справедливої і мудрої організації правосуддя, я не можу не відзначити чудову організацію судів в Англії як у цивільних, так і в кримінальних справах. Під цивільними я розумію такі справи, в яких і позивач, і відповідач є підданими, а під кримінальними (їх називають також справами королівської лави) – такі, в яких позивачем виступає суверен. Оскільки існувало два стани людей, одні були лордами, інші – простолюдом, то лорди мали привілей, щоб їх судили в усіх кримінальних справах лише лорди і стільки, скільки їх схоче бути присутніми. І через те, що це вважалося милостивим привілеєм, лорди мали лише тих суддів, яких бажали. І в усіх справах кожен підданий (так само, як у цивільних справах лорди) мав за суддів людей з того графства, де знаходився об'єкт процесу, причому сторони могли дати відвід суддям, яких вони самі призначили, доки не домовлялись щодо дванадцяти чоловік, які й судили їх. Таким чином, позовна сторона, маючи бажаних їй суддів, не могла чимось заперечувати остаточний вирок. Ці державні особи, вповноважені верховною владою вчити і судити людей, є тими членами держави, яких можна порівняти відповідно з органами людського голосу в природному тілі.

Для виконання рішення. Державні службовці – це також ті, хто уповноважений сувереном опікуватись виконанням судових рішень, обнародувати розпорядження суверена, придушувати заворушення, арештовувати і ув'язнювати злочинців, а також здійснювати інші дії, мета яких – збереження миру. Бо всякі дії, які вони здійснюють на підставі таких повноважень, є діями

держави, і їхні функції відповідають функціям рук природного тіла.

Державні службовці за кордоном – це ті, хто представляє особу свого суверена в іноземних державах, – послы, кур'єри, агенти і герольди, яких посилають як довірених осіб для виконання державних справ.

Однак посланці, вповноважені якою-небудь приватною партією з держави, що переживає заворушення, хоча б їх і було прийнято, не виступають ні державними, ні приватними державними службовцями, бо жодна їхня дія не вповноважена державою. Приватною особою є й посол, якого правитель відправив, аби передати поздоровлення, висловити співчуття чи бути присутнім на певних урочистостях, бо він хоч і має державні повноваження, та саме доручення – приватне і дане йому в його природній ролі. Так само, якщо людину посилають до іншої держави з тасмною місією вивідати плани і сили цієї держави, то хоча вона й має державні повноваження і доручення, однак, оскільки ніхто не помічас в ній іншої особи, окрім її власної, вона є лише приватним службовцем, але все-таки службовцем держави, і її можна порівняти з оком у природному тілі. І ті, кого призначено приймати клопотання та інші повідомлення від людей, як вуха держави, є державними службовцями і представляють на цій посаді суверена.

Радники, які не виконують ніяких інших функцій, окрім надання порад, не є державними службовцями. Радник не виступає державною особою, так само як і державна рада, оскільки їй не відведено ні судових, ні командних функцій, а лише обов'язок давати поради суверенові, коли це вимагається, або пропонувати їх, коли того не вимагається. Адже зі своїми порадами радник звертається лише до суверена, чия особа не може бути за умови його власної присутності представлена йому кимось іншим. Але радники ніколи не мають інших функцій, судових або безпосереднього управління. Так, за монархії вони представляють монарха, передаючи його накази державним службовцям. За демократії рада або сенат пропонує народові як поради результати своїх обговорень. Однак коли вони призначають суддів, слухають судові справи або дають аудієнції послам, то роблять це як слуги народу. А за аристократії державна рада сама є верховним зібранням і дає поради лише самій собі.

РОЗДІЛ XXIV

**Про харчування держави
та про відтворення нею потомства**

Харчування держави забезпечується продуктами землі й моря. Харчування держави полягає в *достатку і розподілі* життєво необхідних *предметів*, у їх *варінні* або *приготуванні* і (коли вони готові) у *розсиланні* їх відповідними каналами для суспільного споживання.

Щодо достатку, то він природно обмежений тими продуктами [commodities] землі і моря (двох грудей нашої спільної матері), які Бог або дарує родові людському, або віддає за працю¹¹. Бо предмети цього харчування, що містяться у тваринах, рослинах і мінералах, Бог вільно поклав перед нами на поверхні або поблизу поверхні землі, так що потрібна тільки праця і старанність, аби їх отримати. В цьому сенсі достаток залежить лише (після Божої милості) від праці і старанності людини.

Ці предмети, які звичайно називаються товарами [commodities], бувають частково *місцевими* і частково *закордонними*. *Місцеві* – це ті, які є на території держави; *закордонні* – ті, що імпортуються ззовні. А оскільки немає такої території, підвладної одній державі (хіба що вона дуже велика), яка виробляла б усе необхідне для підтримання і руху всього тіла, і дуже мало таких, які б не виробляли якихось товарів з надлишком, то зайві товари, наявні в державі, перестають бути надлишковими, а заступають собою ті, яких бракує, завдяки ввезенню тих товарів, які можна отримати за кордоном або в обмін на інші товари, або шляхом справедливої війни, або в обмін на працю. Людська праця також є товаром, що його можна з користю обміняти так само, як будь-яку іншу річ. І були держави, які, володіючи територією не більшою, ніж була необхідна для поселень, не лише зберегли, а й збільшили свою владу, почасти за рахунок торгівлі, а почасти завдяки продажу промислових товарів, сировину для яких ввозили з інших місць.

І право розподіляти їх. Розподіл предметів цього харчування є встановленням *мого, твого і його*, тобто, одним словом, *власності*, і він за всіх форм правління належить верховній владі. Бо там, де немає держави, виникає (як уже було вказано) безперервна війна кожної людини проти свого сусіда, а тому кожному належить лише те, що він захопив і утримує силою і що

не є ні *власність*, ні *спільність майна*, а *невизначеність*. Це настільки очевидно, що навіть Цицерон (палкий захисник свободи) в одній зі своїх промов пов'язує встановлення будь-якої власності з цивільним законом. «Відмовтесь одного разу від цивільного закону, – казав він, – або хоча б недбало його дотримуйтесь, і ніхто не буде певен, що він зможе отримати щонебудь у спадок від своїх предків або залишити своїм дітям». І в іншому місці: «Скасуйте цивільний закон, і ніхто не знатиме, що є його власним і що – чужим». Оскільки ми бачимо, що запровадження *власності* – це дія держави, яка все, що робить, може здійснювати лише через особу, що її представляє, то впровадження власності є актом одного лише суверена. І це давно було відомо людям, які називали *νόμος* (тобто *розподілом*) те, що ми називаємо законом, і визначали справедливість як *віддання кожному йому належного*.

Вся приватна власність на землю випливає первісно з прийнятого сувереном рішення про розподіл. Перший закон цього розподілу стосується розподілу самої землі. Цим законом суверен виділяє кожній людині певний наділ залежно від того, як саме він, а не який-небудь підданий чи яка-небудь кількість підданих, вважатиме це співвідносним зі справедливістю й загальним благом. Сини Ізраїлеві були державою в пустелі, але їм бракувало продуктів землі, аж поки вони не зародили землею обітованою. Надалі ця земля була поділена між ними не на їхній власний розсуд, а на розсуд первосвященника Елезара і їхнього вождя Ісуса Навина, який попри те, що євреїв було дванадцять колін, з яких потім утворилось тринадцять за рахунок поділу коліна Йосипа на два підколіна, дав усе-таки лише дванадцять наділів, позбавивши землі коліно левитів і призначивши їм десяту частину всіх плодів, що було довільним розподілом. І хоча народ, який завдяки війні оволодів чужою територією, не завжди винищує її прадавніх мешканців (як це робили євреї), а залишає багатьом, або й більшості з них, чи й усім їхні володіння, однак зрозуміло, що після завоювання старе населення захопленої території володіє своїми землями мовби на підставі розподілу, який зробив переможець. Так, мешканці Англії отримали свої землі від Вільгельма Завойовника¹².

Власність підданого виключає право користування нею іншим підданим, але не сувереном. Відтак ми можемо зробити висновок, що право власності підданого на свої землі полягає у

праві виключити решту підданих з користування ними, але у праві відмовити своєму суверенові, незалежно від того, чи він є зібранням, а чи монархом. Оскільки ми приймаємо, що все, що робить суверен, тобто держава (яку він уособлює), він робить в інтересах загального миру і безпеки, то ми маємо прийняти й те, що розподіл землі він здійснює з тією ж метою. Отже, будь-який розподіл, здійснений сувереном на шкоду інтересам миру і безпеки, суперечить волі кожного підданого, який довірив його сумлінню та на його розсуд захист свого миру і безпеки, і тому, згідно з волею кожного підданого, має вважатися недійсним. Монарх або велика частина верховного зібрання може, отже, для задоволення своїх пристрастей і проти власного сумління наказати чимало такого, що є віроломством і порушенням природного закону, але цього недостатньо, аби дозволити підданому оголосити війну суверенові, чи звинуватити його в несправедливості, чи у той або інший спосіб лихословити на його адресу, адже піддані вповноважили свого суверена на всі дії, і тим, що наділили його верховною владою, визнали ці дії своїми. Але те, в яких випадках веління суверенів суперечать справедливості й природному законові, належить розглянути пізніше, в іншому місці.

Держава не має померти. Можна було б подумати, що при розподілі землі саме держава може утримати для себе деяку частину, володіти нею і обробляти її через своїх представників і що ця частина може бути досить великою, щоб покрити всі видатки, яких обов'язково вимагає забезпечення загального миру і захисту. Це було б правильно, якби можливо було уявити собі якого-небудь представника, вільного від людських пристрастей і вад. Однак, зважаючи на людську природу, виділення державних земель або встановлення якихось певних джерел доходів для держави намарне і спричиняє розпад верховної влади та повернення до природного стану війни, одразу після того, як верховна влада потрапляє до рук монарха або зібрання, які або занадто недбалі у витрачанні коштів, або надміру тяжіють до використання державної каси, аби втягнути країну у війну, що довго триватиме і дорого обійдеться. Держави не можуть існувати на пайку. Оскільки ми бачимо, що видатки держави залежать не від її власного апетиту, а від зовнішніх обставин і від становища її сусідів, то стає зрозумілим, що розміри державного багатства можуть бути обмежені лише тими рамками, яких вимагають дані

обставини. І якщо Вільгельм Завойовник резервував в Англії різні землі для власного використання (окрім лісів і місць для полювання, для його розваги або з метою збереження лісів), а також різні сервітути¹³ на землях, які він роздав своїм підданам, то вони, очевидно, були резервовані не для державних цілей, а для задоволення його власних потреб. Адже сам Вільгельм Завойовник і його наступники при цьому обкладали довільними податками всі землі своїх підданих, якщо вважали це за необхідне. Або якщо ці державні землі і сервітути були встановлені як джерело доходів, достатнє для покриття всіх видатків держави, то це встановлення не досягло своєї мети, бо (як засвідчили наступні побори) джерело виявилось недостатнім, і ці землі та сервітути (як показують недавні незначні прибутки корони) відчужувались і зменшувались. Тому не варто виділяти для держави землі, які вона може продати або подарувати і дійсно продає і дарує, якщо це робить її представник.

Місця та об'єкти зовнішньої торгівлі залежать від розподілу суверена. Суверену належить не тільки розподіляти землю у країні, а й вказувати, де і якими товарами піддані можуть торгувати за кордоном. Бо якби приватним особам було дозволено діяти на свій власний розсуд, то деякі з них, спокушені перспективою баришів, могли б завдати шкоди або державі, постачаючи ворогові необхідні йому продукти, або самим собі, завозячи такі речі, які хоч і задовольняють людські потреби, однак шкідливі або принаймні не вигідні для них. І тому тільки держава (тобто суверен) має визначати місця та об'єкти іноземної торгівлі, дозволяючи одні і забороняючи інші.

Закони про передачу власності – також справа суверена. Оскільки ми далі бачимо, що для підтримки держави недостатньо того, щоб кожна людина мала власну ділянку землі чи деяку кількість товарів або була наділена природною здатністю до якого-небудь корисного ремесла, і що немає в світі такого ремесла, яке не було б необхідним для життя або для добробуту кожної людини, то потрібно, щоб люди розподіляли те, що можуть зберегти, і взаємно переносили власність один на одного шляхом обміну і взаємних договорів. Тому справа держави (тобто суверена) визначати, в якій формі різні договори між підданими (такі як купівля, продаж, обмін, борг, позика, здача чи взяття в оренду) мають бути укладені і за яких слів і знаків вони мають вважатися дійсними. І цим достатньо сказано, враховуючи

завдання всього трактату, про предмети харчування і їх розподіл між різними членами держави.

Гроші – кров держави. Під травленням я розумію перетворення тих продуктів, які не споживаються в даний момент і зберігаються для споживання у майбутньому, в деякі речі, що рівні їм за цінністю і водночас настільки легко переносяться, що не перешкоджають пересуванню людей з місця на місце, аби людина, де б вона не перебувала, могла харчуватися саме так, як того вимагає дане місце. Такими речами є золото, срібло і гроші. Бо золото і срібло, які високо цінуються майже в усіх країнах світу, – зручне мірило цінності всіх речей у відносинах між народами, а гроші (хоч би з якого матеріалу суверен держави їх карбував) – достатнє мірило цінностей всіх речей у відносинах між підданими даної держави. За допомогою цих мірил всі товари, рухомі і нерухомі, набувають здатності супроводжувати людину до людини всередині держави і своїм проходженням живлять кожну частину держави, тобто це травлення є ніби кровотворенням держави. Адже природна кров утворюється таким самим чином із продуктів землі і, циркулюючи, живить кожний член людського тіла.

А оскільки срібло й золото набули своєї цінності від їхнього матеріалу, то вони мають, по-перше, той привілей, що їхня цінність не може бути змінена владою однієї або кількох держав, бо вони – спільне мірило для всіх країн. Вартість же грошей, виготовлених із неблагородних металів, легко може бути підвищена або знижена. По-друге, срібло й золото роблять державу здатною пересувати свої армії і, якщо потрібно, вести війну на чужій території і можуть постачати їстівними припасами не лише мандрівників, а й цілі армії. Монета ж, яка має значення не завдяки її матеріалові, а через її місцеве карбування, не може переходити з країни в країну, а обертається лише всередині країни, причому і тут на неї можуть вплинути зміни законів, так що її вартість може бути знижена часто на шкоду тим, хто нею володіє.

Канали і шляхи, по яких держава використовує гроші. Канали і шляхи, по яких гроші передаються для державного використання, бувають двох видів. Одними гроші передаються до державної скарбниці, другими їх передають із скарбниці для державних видатків. Каналами і речниками першого виду виступають збирачі податків і скарбники; другого – знову-таки

скарбники і чиновники, призначені для здійснення оплати різних державних і приватних службовців. І в цьому штучна людина зберігає свою схожість із природною, чії вени, отримуючи кров від різних частин тіла, спрямовують її до серця, яке, переробивши, повертає її, забезпечуючи цим життя і можливість рухатись усім членам людського тіла.

Діти держави – колонії. Потомство, або діти держави, – це те, що ми називаємо *колоніями*, тобто групи людей, яких держава відправила під проводом начальника або губернатора для заселення чужої країни, раніше не заселеної або такої, що втратила своє населення внаслідок війни. А коли колонія облаштується, то поселенці або звільняються від підданства суверену, який їх відправив, і утворюють самостійну державу (це практикувалось багатьма державами у давнину) – в такому випадку держава, з якої вони прибули, називається метрополією, або матір'ю, і вимагає від них не більше, ніж батьки вимагають від дітей, яких вони звільняють від свого контролю і влади, тобто поваги і дружби, – або ж вони, як колонії Риму, залишаються об'єднаними зі своїми метрополіями і тоді є не самостійними державами, а лише провінціями й частинами держави, що їх послала. Так що права колоній (за винятком обов'язку поважати метрополію і бути її союзницями) повністю визначаються тією грамотою, якою суверен уповноважив перших переселенців.

РОЗДІЛ XXV

Про пораду

Що таке порада. До яких хибних суджень про природу речей призводить звичайне нестійке слововживання, найкраще помітно з частого плутання порад і наказів через властиву їм імперативну форму вираження і в багатьох інших випадках. Бо слова *роби це* – то не лише слова того, хто наказує, але й того, хто дає пораду або умовляє. Щоправда, там, де помітно, хто саме каже або кому саме адресована мова і з якого приводу, тільки дехто не зауважить, що це зовсім різні речі, і не зможуть їх розрізнити. Однак, зустрічаючи ці фрази в людській писанині, люди через нездатність або небажання заглиблюватись у розгляд обставин справи часто помилково сприймають вказівки порадника за розпорядження тих, хто наказує, а часто навпаки, залежно від того, чи

узгоджується те чи те тлумачення з висновками, які вони хочуть зробити, або з діями, які вони схвалюють. Аби уникнути таких непорозумінь і встановити точне значення слів *наказ, порада* і *умовляння*, я визначаю їх таким чином.

Відмінність між наказом і порадою. *Наказ* маємо там, де людина каже *роби це* або *не роби цього*, обгрутовуючи це лише тим, що така її воля. Звідси зрозуміло, що той, хто наказує, переслідує цим свої інтереси. Бо підставою для його наказу є лише його воля, а істинним об'єктом людської волі є певне благо для себе.

Пораду маємо там, де людина говорить *роби* або *не роби цього*, обгрутовуючи свої слова користю, яку матиме від їхнього виконання той, до кого говорять. Звідси очевидно, що той, хто дає пораду, твердить (якими б не були його наміри), що він робить це через бажання добра тому, кому він її дає.

Тому наказ відрізняється від поради тим, що має на меті власне благо, а порада – благо іншої людини. Звідси впливає й інша відмінність, а саме що людина може бути зобов'язана робити те, що їй наказують, як, наприклад, в тому випадку, коли вона уклала договір про послух, але не зобов'язана робити те, що їй радять, бо невиконання поради може зашкодити лише їй самій. Якби ж вона зобов'язалася договором дотримуватися поради, тоді порада набула б форми наказу. І третя відмінність між ними полягає в тому, що ніхто не може домагатися права бути порадником іншого, бо з цього він не може винести ніякої користі для себе. Зазіхання ж на право давати поради іншому виявляють бажання знати його наміри або отримати якесь інше благо для себе, а це (як я вже казав раніше) є істинним об'єктом волі кожної людини.

Природі поради властиво й те, що, якою б вона не була, той, хто її просить, не може звинувачувати або карати за неї радника. Бо просити поради в кого-небудь означає дозволити йому дати таку пораду, яку він вважатиме найкращою. І отже, той, хто дає пораду своєму суверенові (монархові чи зібранню) на його прохання, не може бути за неї справедливо покараний, незалежно від того, узгоджується чи не узгоджується ця порада з думкою більшої частини зборів з обговорюваного питання. Бо якщо думка зборів може бути з'ясована до завершення дебатів, то зібрання не проситиме і не вислуховуватиме додаткових порад, оскільки думка зборів, вироблена під час дебатів, – це кінець обговорення.

І взагалі той, хто вимагає поради, сам є її винуватцем і не може покарати за неї, а те, чого не може суверен, не може і ніхто інший. Однак, якщо один підданий радить іншому робити щось протизаконне, то держава має його покарати, незалежно від того, чи впливає його порада з поганого наміру чи лише з незнання законів, бо це незнання не є виправданням там, де кожна людина зобов'язана знати закони, яким вона кориться.

Що таке умовляння і відмовляння. Умовляння і відмовляння – це порада, яка супроводжується такими знаками, що виявляють у поради палке бажання, аби цієї поради дотримались, або, коротко кажучи, *наполегливо нав'язувана порада*. І справді, той, хто наставляє, не зважає наслідків такої поради і не зобов'язує себе суворими правилами істинного міркування, а заохочує того, кому радить, до дії, як і той, хто відмовляє, його від дії утримує. Тому такі поради пристосовують свою мову і аргументи до звичайних пристрастей і думок людей і користуються порівняннями, метафорами, прикладами та іншими ораторськими прийомами, аби переконати своїх слухачів, що виконання їхньої поради корисне, почесне і справедливе.

Відтак можна зробити висновок, по-перше, що умовляння й відмовляння спрямовані на благо того, хто дає пораду, а не того, хто її просить, а це суперечить обов'язку поради, який (згідно з визначенням поняття *порада*) має зважати не на свої інтереси, а на інтереси того, кому він радить, а те, що він своєю порадою переслідує власні інтереси, стає цілком зрозумілим з довгого і наполегливого звертання або з тієї вправної форми, в яку вбирається його мова. Оскільки про це його не просять, отже, він робить це, спираючись на свої власні міркування, то це спрямовано головним чином до його власної вигоди і лише випадково до вигоди того, кому він дає пораду, або ж зовсім не задля його вигоди.

По-друге, що умовляння і відмовляння доречні лише там, де людина звертається з промовою до натовпу, бо, коли промова звернена до одного слухача, останній може перервати її або піддати аргументи більш ретельному розгляду, ніж це може зробити натовп. Через численність натовпу ніхто з нього не може вступити в суперечку або діалог з оратором, який говорить одночасно з усіма.

По-третє, що ті, хто вмовляє і відмовляє, коли їх просять дати пораду, є продажними порадиниками, яких немовби підкупує

їхній власний інтерес. Адже якою б доброю не була порада, однак той, хто її дає, виглядає добрим порадником не більшою мірою, ніж справедливим той суддя, який ухвалює справедливе рішення за плату. Але там, де людина має право наказувати, як, наприклад, батько в своїй родині або полководець в армії, умовляння й застерігання не лише законні, але й необхідні та доречні. Втім, тоді вони по суті є не порадами, а наказами, хоча за формою – настановами, бо там, де накази мають спонукати до важкої роботи, іноді необхідність і завжди людяність вимагають, аби вони були підсолоджені підбадьорюванням і виражені радше в тоні і формі порад, аніж суворою мовою команди.

Приклади відмінностей між наказом і порадою ми можемо взяти з мовних форм, які виражають їх у Святому Письмі. *«Хай не буде тобі інших богів передо Мною»; «Не створи собі різьби і всякої подоби»; «Не призывай імені Господа, Бога твого надаремно»; «Пам'ятай день суботній, щоб святити його»; «Шануй свого батька та матір свою»; «Не вбивай»; «Не кради»* і т. д. – це накази, бо основа нашого обов'язку виконувати їх є Волею Бога, нашого царя, якому ми зобов'язані коритися. Але ці слова: *«продай все, що маєш», «віддай майно бідним і йди за мною»* – поради, бо підставою, на якій ми маємо так чинити, є наше власне благо, а саме те, що ми цим отримуємо *багатство на небі*. Слова *«підійть у селище, яке прямо перед вами, і одразу знайдіть прив'язану ослицю і молодого віслюка з нею; відв'язавши їх, приведіть до Мене»* – це наказ, бо підставою для них є Воля Господа, але слова *«покайтеся і хрестіться в ім'я Ісуса»* – порада, адже підставою того, чому ми маємо так діяти, є не благо Бога всемогутнього, який залишався б царем, якби ми не бунтували проти нього, а наше власне благо, оскільки у нас немає іншого способу уникнути покарання, яке загрожує нам за наші гріхи.

Відмінність між вдатними і невдатними порадами. Так само як ми щойно вивели відмінність між порадою і наказом з природи поради, що визначається тим благом або шкодою, які вони принесуть тому, кому дається порада, і невідворотних або можливих наслідків пропонованих йому дій, так само може бути виведена з цієї природи відмінність між *вдатними і невдатними* порадами. Оскільки досвід – лише запам'ятовування наслідків тих аналогічних дій, які вже спостерігались раніше, а порада – лише та промова, за допомогою якої цей досвід передається

іншим, то переваги і недоліки поради – це те ж саме, що переваги і недоліки інтелекту. А стосовно особи держави його радники виконують функції пам'яті і мислення. Однак поряд з цією подібністю держави і природної людини існує також дуже важлива відмінність між ними, яка полягає в тому, що природна людина набуває свого досвіду від природних об'єктів відчуттів, які діють на неї, не збуджуючи якихось пристрастей або її власного інтересу, в той час як ті, хто дає пораду представникові держави, можуть мати і часто мають свої особисті цілі і пристрасті, що роблять їхні поради завжди підозрілими і часто зрадницькими. Саме тому ми можемо визначити першу умову хорошого радника: *щоб його цілі й інтереси не були несумісними з цілями й інтересами того, кому він дає пораду.*

По-друге, оскільки обов'язок радника під час обговорення якої-небудь дії – вказати на її наслідки так, аби той, кому дається порада, був правдиво і зрозуміло інформований, то радник має надати своїй пораді такої форми, яка виявила б істину з найбільшою очевидністю, тобто він має додати до цієї поради такі вагомі аргументи і викласти її такою виразною і точною мовою, і водночас настільки стисло, як цього вимагають інтереси ясності. Тому *обов'язку радника не відповідають необдумані і незрозумілі висновки* (такі, що базуються на прикладах і авторитеті книг і є не доказами стосовно добра і зла, а лише констатацією фактів або думок), *темні, плутані і двозначні вислови, а також всі метафоричні звороти, які мають на меті розпалити пристрасті* (бо такі аргументи і вислови можуть лише обманути або привести того, кому ми радимо, до цілей, відмінних від його власних).

По-третє, оскільки уміння давати поради ґрунтується на досвіді і тривалому навчанні і не можна уявити, щоб хто-небудь мав досвід в усіх тих справах, знання яких необхідне для управління великою державою, то *людина може вважатися добрим радником лише в таких справах, в яких вона не тільки добре обізнана, але й про які багато думала і які багато разів зважувала.* Оскільки ми бачимо, що завдання держави полягає в забезпеченні для народу внутрішнього миру й захисті від зовнішнього нападу, то це завдання вимагає глибокого знання людських нахилів, прав уряду і природи справедливості, законів, правосуддя і честі, а такі знання не можна отримати, не навчаючись. Але це завдання вимагає також знання сили, засобів і

місцевих умов як своєї країни, так і сусідніх, а також схильностей та намірів усіх народів, з якими може виникнути вороже зіткнення, а це знання знову-таки можна набути лише з багатого досвіду. І не тільки вся сукупність цих знань, але і кожне з них окремо передбачає певний вік і спостереження літньої людини, а також надзвичайну старанність. Властивість розуму, необхідна для того, аби давати поради, – це, як я вже вказував раніше (в розділі VIII), здатність міркувати. А відмінність щодо цього серед людей впливає з відмінності у вихованні, бо одних людей виховання пристосовує до вивчення однієї галузі знань або однієї справи, інших – до іншої. Коли для виконання якої-небудь справи існують безпомилкові правила (як-от для створення машин і споруд – правила геометрії), тоді цінність всього світового досвіду не може бути порівняна з цінністю поради того, хто вивчив і відкрив ці правила. Але там, де таких правил немає, найкраще може судити про якесь коло питань і, відповідно, є найкращим радником той, хто має найбільший досвід у цій галузі.

По-четверте, для того щоб уміти радити державі в справах, які стосуються іншої держави, *необхідно бути ознайомленим з усіма даними і документами, що надходять з цієї країни, а також з усіма трактатами й іншими політичними договорами, укладеними між своєю та іншою державою, а про наявність таких знань у людини може судити лише представник держави.* Відтак бачимо, що ті, кого не закликано до ради, не можуть дати хорошої поради в таких випадках.

По-п'яте, за однакової кількості радників людина отримає кращу раду, вислухавши кожного окремо, ніж усіх разом. По-перше, слухаючи їх окремо, ви маєте раду кожного з них, в той час як на зборах багато хто дає свою раду шляхом *так* або *ні*, або руками і ногами, ними рухає не їхня власна думка, а красномовство інших, або страх образити своєю незгодою деяких ораторів чи все зібрання, або страх видатися таким, що гірше розуміє справу, ніж ті, хто аплодував протилежній думці. По-друге, в багатолюдних зборах не може не бути таких людей, чий інтереси супротивні інтересам держави, і оскільки ці інтереси надихають їх, а це натхнення робить їх красномовними, то своїм красномовством вони навіюють свою раду кожному. Бо пристрасті роз'єднаних людей помірні, як жар однієї голівешки; у зібранні ж вони є ніби багато голівешок, що займаються одна

від одної (особливо коли вони розпалюють один одного промовами), аби підпалити державу під приводом допомоги їй порадою. По-третє, слухаючи кожну людину окремо, ми можемо перебивати її і заперечувати їй, випробовуючи таким чином (якщо це необхідно) доречність її аргументів та обґрунтування її поради, а в зібранні цього зробити неможливо, бо там людина (при розгляді будь-якого складного питання) буває радше вражена і засліплена розмаїттям промов про те, що її цікавить, ніж інформована про той шлях, яким їй належить йти. Окрім того, на зібранні, скликаному для поради, обов'язково знайдуться такі, хто з честолюбства хоче вважатися красномовним і обізнаним у політиці і дає свою пораду, зважаючи не на інтереси справи, запропонованої до обговорення, а з бажання зірвати оплески своїми барвистими промовами, пересипаними цитатами з різних авторів, а це з їхнього боку щонайменше зухвало, бо цим вони забирають час у серйозного обговорення, а уникнути цього можна досить легко, радячись у вузькому колі. По-четверте, при обговоренні справ, які слід зберігати в таємниці (такими є багато державних справ), поради багатьох, а особливо в зібранні, небезпечні. Тому велелюдні зібрання змушені передавати такі справи більш вузьким зібранням осіб, які найбільш обізнані в цих питаннях і у відданості яких можна бути впевненим.

На завершення ми запитаємо: хіба знайдеться де-небудь настільки палкий прихильник порад великого зібрання, що він став би просити у нього поради або користуватись такою порадою тоді, коли мова йде про одруження дітей, про те, як розпорядитися своїми землями, про своє господарювання, про управління своїм особистим маєтком, особливо в тому випадку, коли серед членів такого зібрання є його недобррозичливіці? Людина, яка вирішує свої справи, спираючись на багатьох мудрих порадників, радячись із кожним окремо з тих питань, в яких відповідний порадник найкомпетентніший, діє наймудріше і схожа на того, хто, граючи в теніс, користується допомогою здібних порадників, розставлених у належних місцях. Найкраще ж чинить також той, хто використовує виключно свій власний розум, як в тенісі той, хто зовсім не вдається до підтримки помічників. Але той, хто шукає поради в своїх справах у зібрань, рішення яких залежить від згоди більшості, і це рішення часто гальмується (через заздрість або корисливість) незгодною частиною, діє найгірше. Така людина схожа на гравця, якого

везуть до м'яча хоч і хороші гравці, але на тачці або на чомусь іншому, що саме по собі важко й уповільнюється ще й розходженням у думках і неузгодженими зусиллями тих, хто її тягне, причому уповільнюється тим більше, чим більша кількість людей докладає до цього рук, а найбільше тоді, коли серед них є один або кілька, які бажають, щоб гравець програв. І хоча правильно, що багато очей бачать краще, ніж одне, однак це можна застосувати до багатьох порадників лише в тому випадку, коли остаточне рішення залежить від однієї людини. За відсутності цієї умови відбувається навпаки. Бо багато очей бачать одну й ту саму річ по-різному і схильні дивитися в бік своєї власної вигоди. Ось чому стрільці, не бажаючи промахнутися, приглядаються, правда, обома очима, але прицілюються лише одним. І саме тому великі демократичні держави завжди спирались не на відкриті наради зібрань, а їх об'єднував спільний ворог, або популярність якоїсь їхньої видатної людини, або якась нечисленна рада, або взаємний страх перед змовами. Що ж до маленьких держав, як демократичних, так і монархічних, то ніяка людська мудрість не може їх зберегти довше, ніж продовжується взаємна заздрість їхніх могутніх сусідів.

РОЗДІЛ XXVI

Про цивільні закони

Що таке цивільний закон. *Цивільні закони*, як я розумію, – це закони, яких люди зобов'язані дотримуватися не як члени тієї чи тієї конкретної держави, а як члени держави взагалі. Бо локальні закони належить знати всім, хто вивчає закони окремих країн, але цивільний закон взагалі слід знати кожному. Давнє право Рима називалось *цивільним правом*⁴⁴ від слова *civitas*, яке означає державу. І країни, які вийшли з-під влади Римської імперії і римського права, все ж таки дотримувались придатних для них засад цього права, називаючи його, на відміну від своїх власних законів, цивільним правом. Але я наміряюсь говорити не про це, а вважаю своїм завданням висвітлити не якісь місцеві права, а подумати над тим, що таке право взагалі, як це робили Платон, Арістотель, Цицерон й інші мислителі, котрі право спеціально не вивчали.

Передусім очевидно, що закон взагалі – це не порада, а наказ, але не наказ будь-якої людини комусь іншому, а лише наказ особи, адресований тому, хто раніше зобов'язався коритися цій особі. В терміні ж *цивільний закон* додано лише ім'я того, хто наказує, тобто *persona civitatis* – державна особа.

Відповідно до цього я визначаю цивільне право так. *Цивільне право для кожного підданого – це ті правила, які держава усно, письмово або на підставі інших достатньо зрозумілих знаків своєї волі приписала йому, аби він користувався ними для розрізнення правильного і неправильного, тобто того, що узгоджується, і того, що не узгоджується з правилами.*

У цьому визначенні немає нічого такого, що не сприймалося б з першого погляду. Бо кожна людина бачить, що деякі закони адресовані всім підданим взагалі, деякі – певним провінціям, деякі – певним професіям, а ще інші – певним людям, і тому вони стають законами саме для тієї групи людей, якій адресовано наказ. Так само очевидно, що закони – це правила, які визначають, що справедливо й несправедливо, бо несправедливим вважається лише те, що суперечить будь-якому закону. Очевидно також, що ніхто, окрім держави, не може видавати закони, бо ми підлегли лише державі, й відтак державні накази мають бути достатньо означеними, аби людина знала, чого вона мусить дотримуватися. І тому все, що впливає з цього визначення, має вважатися правильним. Отже, я роблю з нього такі висновки.

Суверен є законодавцем. 1. В усіх державах законодавцем виступає тільки суверен, чи то він одна людина, як у монархії, чи зібрання людей, як у демократії або аристократії. Бо законодавець – це той, хто видає закон. І лише держава забезпечує дотримання тих правил, які ми називаємо законом. Тому законодавцем виступає держава. Але держава є особою і здатна щось робити лише через свого представника (тобто суверена), а тому єдиним законодавцем виступає суверен. На тій же підставі ніхто, окрім суверена, не може скасовувати виданий закон, бо закон може бути скасований тільки іншим законом, що припиняє виконання попереднього.

І сам він не підлягає цивільним законам. 2. Суверен держави, чи представлений він однією людиною, а чи зібранням, не підлягає цивільним законам. І справді, маючи владу видавати і скасовувати закони, суверен може, якщо забажає, не підкоритися

їм, скасувавши закони, що заважають йому, і видавши нові, а отже, він уже наперед вільний. Бо той вільний, хто може стати вільним коли завгодно: людина не може бути зобов'язаною самій собі, оскільки той, хто зобов'язує, здатен і звільнити від свого зобов'язання, а тому мати зобов'язання тільки щодо самого себе означає не мати їх взагалі.

Практика набуває сили закону не через тривалість часу, а через згоду суверена. 3. Якщо тривала практика набуває сили закону, то цю силу зумовлює не тривалість часу, а воля суверена, виражена в його мовчанні (бо мовчання іноді є знаком згоди), і ця практика є законом лише доти, доки суверен мовчить. Тому якщо суверен забажає, щоб яке-небудь правове питання вирішувалось не згідно з його теперішньою волею, а на підставі раніше виданих законів, то тривалість дотримуваного звичаю не стає підставою для того, аби зменшити його права, і питання належить вирішувати, спираючись на справедливість, адже з давніх-давен безконтрольно чиняться несправедливі позови і виносяться неправильні рішення. Наші юристи вважають, що законами є лише мудрі звичаї, а погані звичаї мають бути скасовані. Але судити про те, що є мудрим і що належить скасувати, — це справа автора законів, тобто верховного зібрання або монарха.

Природний і цивільний закони збігаються за змістом. 4. Природний і цивільний закони збігаються за змістом і однаково за обсягом. Адже природні закони, що полягають у неупередженості, справедливості, вдячності та в інших моральних якостях, які з цього випливають (як я вже вказав раніше, наприкінці XV розділу), це не власне закони, а лише якості, що схиляють людей до миру і покори. І лише після заснування держави, а не раніше, вони стають дійсно законом, оскільки тоді вони переходять у накази, адже верховна влада зобов'язує людей коритися їм. Справа в тому, що через відмінності між різними людьми тільки державні накази можуть визначити, що таке неупередженість, справедливість і чеснота, і зробити всі ці правила поведінки обов'язковими, як також тільки держава може встановити покари за їх порушення, і тому такі накази є цивільними законами. З цієї причини в усіх державах світу природний закон становить частину цивільного. В свою чергу, цивільний закон також є частиною приписів природи, бо справедливість, тобто дотримання договорів і віддання кожному того, що йому належить, — то припис природного закону. Але

кожен підданий держави за договором зобов'язався коритися цивільному закону (за взаємним договором громадян, коли вони зібралися з метою обрати спільного представника, або взаємним договором кожного підданого з представником, коли, підкорені мечем, вони обіцяють коритися, щоб зберегти своє життя), і тому покора цивільному закону – також частина природного закону. Цивільний і природний закони – не окремі види, а окремі частини закону, одна з яких (писана частина) називається цивільним, а інша (неписана) – природним. Утім, цивільний закон може урізати і обмежити природне право, тобто природну свободу людини; що більше, таке обмеження – це єдина мета видання законів, оскільки без цього жоден мир неможливий. Закон було принесено у світ лише для того, щоб обмежити природну свободу окремих людей, аби вони не шкодили, а допомагали один одному і об'єднувалися проти спільного ворога.

Закони провінції створює не звичай, а влада суверена. 5. Якщо суверен однієї держави підкорив народ, який раніше жив під владою писаних законів, і продовжує управляти підкореними на їх підставі, то вони стають цивільними законами переможця, а не законами підкореної держави. Бо законодавець не той, чиєю владою було вперше видано закон, а той, за чиєю волею він залишається законом. Тому якщо в межах однієї держави існують різні провінції і ці провінції мають різні закони, що їх звичайно називають звичаями цих провінцій, то це варто розуміти не так, начебто такі звичаї залишаються чинними завдяки своїй давності, а так, що вони в давнину були писаними законами або їх якимось іншим способом було оголошено постановами і ухвалами суверенів цих провінцій і що вони зараз є законами не тому, що освячені часом, а на підставі постанов теперішніх суверенів. Але якщо який-небудь неписаний закон однаково застосовується в усіх провінціях певної держави і через цю практику не чиниться нічого несправедливого, то такий закон є нічим іншим, як природним законом, який однаково зобов'язує весь рід людський.

Деякі безглузді думки правників щодо видання законів. 6. Оскільки ми бачимо, що всі закони, писані і неписані, набувають авторитету і сили від волі держави, тобто від волі її представника (в монархії – монарха, в інших державах – верховного зібрання), то дивує поява таких думок, які трапляються в різних державах і працях видатних правників, котрі безпосередньо або логічно визнають законодавчу владу залежною від

приватних осіб або від підлеглих суддів. Таким, наприклад, є твердження, що *право контролювати звичайне право належить лише парламентові*, – твердження, що відповідає дійсності тільки там, де парламент має верховну владу і може бути скликаний або розпущений виключно за своїм власним рішенням. Адже, якщо хто-небудь має право розпустити його, тоді він же має і право його контролювати, а отже, контролювати його контроль. І якщо парламент такого права не, то все право контролювати закони належить не парламенту, а королю в парламенті. А якби парламент там, де він є сувереном, скликав би для обговорення будь-якого питання найчисленніше зібрання з представників підвладних йому провінцій і якби навіть це зібрання складалося з найрозумніших людей, то все-таки ніхто не повірить, що сам факт скликання такого зібрання наділив їх законодавчою владою. Таким самим виглядає твердження про те, що два державні мечі – це *сила і юстиція, причому перша знаходиться в руках короля, а другу передано в руки парламенту*, так неначе могла б існувати держава, сила якої знаходиться в руках, якими юстиція не владна управляти.

7. Наші правники погоджуються з тим, що закон ніколи не може суперечити розуму і що закон – це не буква (тобто будь-яка конструкція закону), а лише те, що відповідає намірові законодавця. І це правильно. Питання тільки в тому, чим розумові має відповідати закон. Цим розумом не може бути розум будь-якої людини, бо тоді закони так само часто суперечили б один одному, як і різні схоластичні доктрини; цим розумом не може бути також (як вважає Ед. Кок) *штучна досконалість розуму, якої досягнуто шляхом тривалого навчання, спостереження і досвіду*. Адже буває так, що тривале навчання примножує і утворює помилкові думки, а якщо люди будують щось на хибних підвалинах, то, чим більше вони збудують, тим сильнішим буде розвал, а думки і рішення тих, хто вивчає і спостерігає впродовж однакового проміжку часу і однаково старанно, бувають і мають залишатися суперечливими. Тому закон встановлюється не *ius prudentia* [правовим знанням] або мудрістю підлеглих суддів, а розумом і наказом нашої штучної людини – держави. І оскільки держава в особі свого представника є однією особою, то протиріччям у законах виникнути нелегко, а якщо вони й виникають, то знову-таки розум може шляхом тлумачення і змін усунути їх. В усіх судах судить суверен (який є

державною особою). Підлеглий суддя зобов'язаний прийняти до уваги мотив, що спонукав його суверена видати такий закон, аби узгодити своє рішення з ним, але тоді це рішення суверена. Інакше – це його власне, а тому й неправильне рішення.

Закон є законом лише для тих, хто здатний його розуміти.

8. Через те що закон – це наказ, а наказ полягає у волевиявленні, або вияві в усній, письмовій або якій-небудь іншій формі волі того, хто наказує, ми можемо зробити висновок, що наказ держави – закон лише для тих, хто здатний його зрозуміти. Для ідіотів, дітей і божевільних не існує закону, так само як і для звірів, і до них не можна застосувати поняття *справедливості* і *несправедливості*, бо вони ніколи не були здатні укласти угоду або розуміти ті наслідки, які з неї впливатимуть, і, отже, ніколи не зобов'язувалися вважати своїми дії суверена, як це мають робити ті, хто встановлює для себе державу. І так само, як недотримання законів не ставиться у провину людям, яких природа або випадок позбавили можливості пізнавати закони взагалі, так само і не слід звинувачувати у недотриманні закону ту людину, яку певний випадок, що стався не з її вини, позбавив здатності пізнати його, бо, власне кажучи, цей закон не є законом для неї. Тому в цьому місці необхідно розглянути докази і ознаки, достатні для того, щоб за їх допомогою встановити, яким буває закон, тобто воля суверена як за монархій, так і за інших форм правління.

Всі неписані закони – природні закони. І перш за все якщо це закон, який зобов'язує всіх підданих без винятку і який залишається неписаним і не опублікований в іншій формі для оприлюднення в цих місцях, то це природний закон. Адже все, що люди зобов'язані знати як закон не зі слів інших, а кожний з власного розуміння, має узгоджуватися з розумом усіх людей, а таким не може бути жоден інший закон, окрім природного. Відтак природні закони не потребують ніякої публікації чи оголошення, бо полягають в одному загальновизнаному положенні: *не роби іншому того, що ти вважав би нерозумним з боку іншого стосовно тебе самого.*

По-друге, якщо є закон, що зобов'язує дотримуватись його лише людей певного суспільного становища або одну приватну особу і залишається неопублікованим ні в усній, ні в письмовій формі, то це також природний закон, і його можна пізнати, використовуючи ті ж прикмети і ознаки, що відрізняють цих

людей від інших підданих. Адже закон, не написаний і не оприлюднений в якій-небудь формі тим, хто його встановлює, може сприйняти розум лише тієї людини, яка зобов'язана йому коритися, і тому він не тільки цивільний, а й природний закон. Наприклад, якщо суверен призначає якого-небудь державного службовця, не даючи йому жодних інструкцій про те, що йому слід робити, то ця посадова особа повинна брати ці інструкції з настанов власного розуму. Так, якщо суверен призначає когонебудь суддею, то останній має зіставляти своє рішення з тим, що вважає мудрим його суверен; а оскільки передбачається, що суверен завжди прагне справедливості, то і суддя має прагнути до того ж на підставі закону. А якщо суверен призначає посла, то посол (стосовно всього, що не зазначене в письмових інструкціях) має керуватися тим, що, як йому підказує розум, найбільш сприяє інтересам його суверена. І так щодо всіх інших службовців верховної влади, державних і приватних. Всі ці інструкції природного розуму можуть бути виражені одним словом *вірність*, яка є складовою частиною природної справедливості.

Суттєвою ознакою усіх інших законів, окрім природних, є те, що до відома кожної людини, яка буде зобов'язана коритися їм, вони доводяться або усно, або письмово, або в якийсь інший спосіб, який неодмінно походить від верховної влади. Адже волю іншого можна знати або з його слів і дій, або вгадати за його намірами і цілями. А останні в особі держави завжди повинні бути погодженими з розумом і справедливістю. В давні часи, коли писемність ще не була загальнозживана, закони часто складались у віршованій формі, аби простий народ, маючи насолоду від їх співу і декламування, міг легше їх запам'ятовувати. З тієї ж причини Соломон радить чоловіку прив'язати Десять Заповідей (Пр. 7.3) на десяти пальцях своїх. А Мойсей наказує народу Ізраїлю навчати дітей своїх тим законам, які він дав їм в час відновлення Заповіту (5 М.11.19), говорячи про них, і коли вони сидітимуть у домі своїм, і коли ходитимуть дорогою, і коли лягатимуть, і коли вставатимуть, і понаписувати їх на одвірках дому свого і на брамах своїх, і (5 М.31.12) збирати той народ, чоловіків і жінок, і дітей, щоб вони чули.

Ніщо не є законом, якщо законодавець невідомий. Але й того, щоб закони були написані та оприлюднені, недостатньо. Ще мають бути виразні ознаки того, що вони походять від волі суверена. Бо приватні особи, які мають або уявляють, що мають

достатньо сил, аби забезпечити свої несправедливі наміри і здійснити власні честолюбні задуми, можуть видати за закон усе, що забажають, без дозволу законодавчої влади. Ось чому, окрім оголошення закону, потрібні ще вичерпні посилення на його автора і правову силу. Передбачається, що автор, або законодавець, у будь-якій державі відомий, адже ним є суверен, що був настановлений зі згоди кожного і тому кожному відомий. І хоча невігластво й легковажність людей у більшості випадків такі, що, коли стерся спогад про перше настановлення їхньої держави, вони вже більше не думають про те, чия влада забезпечує їм захист проти ворогів, опікується їхньою промисловістю і відновлює їх у правах, коли їх хто-небудь порушив. Та варто лише кому-небудь задуматись, — і для нього це уже не буде питанням, незнання ж того, де знаходиться верховна влада, ні для кого не може бути виправданням. І приписом природного розуму, а отже, очевидним природним законом виступає те, що ніхто не повинен послаблювати цю владу, захисту якої від інших він сам вимагав або свідомо прийняв. Тому (у чому б не переконували нас погані люди) людина лише зі своєї власної вини може не знати суверена. Важко фактично встановити, що даний закон походить від суверена. Це усувається знанням державних кодексів, рад, служителів і печаток, за допомогою яких закони достатньою мірою засвідчуються.

Відмінність між засвідченням і правомірністю. Я кажу *засвідчуються*, але не *набувають правової сили*, бо засвідчення — це лише свідоцтво і запис. Правова ж сила закону полягає саме в тому, що він є наказом суверена.

Закон засвідчує лише спеціальний суддя. Тому якщо у людини виникає питання про правопорушення, що стосується природного закону, тобто загального права справедливості, то достатнім засвідченням у цьому окремому випадку є рішення судді, якого вповноважено ухвалювати рішення у таких випадках. Бо хоча порада людини, котра вивчає право, корисна для того, аби уникнути суперечок, проте це лише порада. А суддя, вислухавши справу, має сказати людям, що є законом.

Державні кодекси. Але якщо виникає питання про правопорушення або злочин, який стосується писаного права, то будь-яка людина, перш аніж учинити таке правопорушення або злочин, має (якщо бажає), сама або через інших поцікавившись кодексами, бути достатньо інформованою про те, чи є це

правопорушенням, чи ні. Крім того, будь-яка людина в подібних випадках зобов'язана зробити це, оскільки, коли вона має сумнів щодо законності або протизаконності дій, які збирається вчинити, і може при бажанні дізнатися про це, то здійснення акту протизаконне. Таким же чином якщо людина вважає себе ображеною у випадку, який уже визначений писаним правом, з яким він може сам або через інших ознайомитися, аби керуватися ним, і якщо ця людина не ознайомила з кодексом і подала скаргу, то вона чинить неправильно і виявляє радше бажання допікати іншим людям, аніж домагатися правди.

Письмові патенти і державна печатка. Якщо у кого-небудь виникає сумнів щодо свого обов'язку коритися якійсь посадовій особі, то для того, щоб переконатися в її повноваженнях, достатньо, аби той, хто сумнівається, побачив патент цієї особи, засвідчений державною печаткою, і заслухав його зміст, або ж, при бажанні, в якийсь інший спосіб був поінформований щодо питання, яке у нього виникло. Адже будь-яка людина зобов'язана докласти усіх зусиль, щоб ознайомитись із тими писаними законами, які можуть стосуватися її майбутніх дій.

Тлумачення закону залежить від верховної влади. Коли законодавець відомий і закони доведені до загального відома письмово або переконанням природного розуму, то все-таки для того, щоб зробити ці закони обов'язковими, вимагається ще одна суттєва умова. Природа закону полягає не в його букві, а в його значенні, тобто в його автентичному тлумаченні (такому, що має виявити думку законодавця). Тому тлумачення всіх законів залежить від верховної влади, і тлумачити закон можуть лише ті, кого призначить для цього суверен (що йому одному підданий зобов'язаний коритися). Бо інакше спритний тлумач може надати законові змісту, протилежного тому, що вклав у нього суверен, і, таким чином, законодавцем став би сам тлумач.

Усі закони потребують тлумачення. Всі закони, писані і неписані, потребують тлумачення. Бо хоча неписаний природний закон легко доступний розумінню тих, хто постійно використовує свій природний розум, і тому цей закон не передбачає жодного виправдання для його порушників, однак, оскільки є дуже мало людей або, можливо, навіть нікого, кого б у деяких випадках не засліплювало самолюбство або інша пристрасть, то природний закон сьогодні став найтемнішим серед усіх законів і тому найбільше потребує здібних тлумачів. Розуміння писаних законів

може бути неправильне, якщо вони стислі, через різне значення одного чи двох слів; якщо ж вони надто докладні, то відмінне значення багатьох слів тим паче затемнює їх. Таким чином, писані закони, незалежно від того, чи їх сформульовано в небагатьох, чи в багатьох словах, не можна зрозуміти без досконалого знання кінцевих причин, через які їх складено, а таким знанням володіє лише законодавець. Тому для законодавця не існує нерозв'язних ускладнень у законі. Бо він ці ускладнення вирішує або відшуковуючи мету закону, або ж утверджуючи замість цієї мети свою волю (як це зробив Олександр, розрубавши своїм мечем Гордіїв вузол¹⁵), а цього ніякий інший тлумач не може робити.

Правильне тлумачення закону не можна взяти у різних письменників. Тлумачення природних законів у державі не можна взяти із книг з моральної філософії. Авторитет письменників, які не мають державних повноважень, не робить їхніх думок законами, якими б правильними ці думки не були. Те, що я писав у цьому трактаті про моральні якості і про їх необхідність для встановлення і підтримки миру, на сьогодні є законом не тому, що представляє собою очевидну істину, а тому, що становить в усіх державах частину цивільного права. Хоча це ґрунтується на природному розумі, однак законом стає на підставі постанов верховної влади. Інакше великою помилкою було б назвати природні закони неписаними. І такі помилки зустрічаються в багатьох видрукуваних книгах, де автори так часто суперечать один одному і самим собі.

Тлумачем закону є суддя, який оголошує вирок *viva voce* [вголос] в кожному окремому випадку. Тлумаченням природного закону стає вирок судді, якого верховна влада призначила для розгляду і вирішення спорів, що мають розв'язуватися на підставі цього закону, і тлумачення це полягає в застосуванні вказаного закону до даного випадку. І справді, в акті правосуддя суддя лише розглядає, чи відповідає вимога позовника природному розумові і справедливості, і тому його постанова є тлумаченням природного закону. Це тлумачення правильне не тому, що воно є особистим рішенням судді, а тому, що це рішення він виносить на підставі повноважень, які йому надав суверен, і через це воно стає рішенням суверена, і в даний момент законом для сторін, що судяться.

Вирок судді не примушує його чи іншого суддю виносити такий самий вирок у подібному випадку надалі. Але оскільки немає ні підлеглого судді, ні суверена, які не могли б помилятися у своїх судженнях про справедливість, то, якщо суддя пізніше в іншому аналогічному випадку вважатиме за більш відповідне справедливості винести протилежне рішення, він зобов'язаний це зробити. Бо помилка людини не стає для неї законом і не зобов'язує наполягати на ній. Така помилка (на тій же підставі) не стає законом також для інших суддів, хоча б вони присягою зобов'язалися дотримуватись її. Бо хоча стосовно законів, які можуть бути змінені, неправильне рішення, винесене на підставі повноважень суверена і з його відома та схвалення, стає новим законом для тих випадків, які в усіх своїх деталях збігаються з випадком, з приводу якого винесене вказане рішення, однак, щодо незмінних законів, якими є природні, такі неправильні рішення не стають законами на весь подальший час ні для того ж самого, ні для інших суддів. Володарі змінюють один одного, і один суддя йде, а інший приходить; більше того, небо і земля можуть зникнути, але не зникне жодний пункт природного закону, адже це є вічний Божий закон. Тому всі рішення попередніх суддів, які будь-коли виносилися, не можуть стати законом, якщо вони суперечать природному праву, і ніякі судові прецеденти не можуть робити законним нерозумне рішення або звільнити даного суддю від клопоту докопатись того, що справедливо (у випадку, який йому належить вирішити), з погляду принципів власного природного розуму. Наприклад, природному закону суперечить *карати невинного*. А невинний той, кого виправдав суд і кого таким визнав суддя. І ось уявимо такий випадок: людину звинувачують у кримінальному злочині, і вона, знаючи, що у неї є впливовий і злісний ворог і що судді часто бувають підкуплені й упереджені, переховується від суду через страх перед результатом судового процесу; через деякий час людину цю заарештовують і віддають під суд. На суді вона переконливо доводить свою невинність в інкримінованому злочині, і її виправдовують, але все-таки засуджують до конфіскації майна. В цьому випадку ми маємо перед собою засудження очевидно невинної людини. Тому я кажу, що немає такого місця у світі, де б таке рішення могло вважатися тлумаченням природного закону або отримало силу закону внаслідок того, що такі прецеденти мали місце в минулому. Бо той, хто судив так

уперше, судив неправильно, і жодне несправедливе рішення не може бути зразком для наступних суддів. Писаний закон може заборонити невинним людям переховуватись від суду, і вони можуть бути покарані за ухилення від суду. Але презюмувати винність на підставі втечі через страх перед незаконним засудженням, після того як суд виправдав людину в інкримінованому їй злочині, суперечить природі презумпції¹⁶, якій немає місця після винесення рішення суду. Однак таку презумпцію припускає один великий знавець англійського звичаєвого права. «Якщо невинна людина, – каже він, – звинувачена в якому-небудь тяжкому злочині і через страх бути засудженою переховується, то хоча б суд виправдав у висунутому їй звинуваченні, однак, якщо буде встановлено, що вона втекла внаслідок цього звинувачення, то вона, попри її невинність, має бути засуджена до конфіскації всього її рухомого і нерухомого майна і до позбавлення майнових прав і посад. Бо стосовно конфіскації закон не допускає ніякого доказу проти юридичної презумпції, яка обґрунтовується втечею». Ви бачите тут, що невинна людина, виправдана судом, попри її невинність (якщо писаний закон не заборонив їй втікати), встановлену судовим рішенням, засуджується до позбавлення всього майна на підставі юридичної презумпції. Якщо закон базує на її втечі презумпцію вчинення нею кримінального злочину, то вирок мав би відповідати природі інкримінованого злочину. Якщо ж презумпція стосується не факту здійснення злочину, то за що ж людина має бути позбавлена свого майна? Тому таке положення не є законом Англії і такий вирок заснований не на презумпції закону, а на презумпції суддів. Не відповідає законіві й твердження, нібито неприпустимі докази проти юридичної презумпції. Навпаки, відмова будь-яких суддів, верховних і підлеглих, вислуховувати докази – це відмова у правосудді. Бо хоча вирок таких суддів і може виявитися справедливим, однак судді, що засуджують, не вислухавши наданих доказів, несправедливі, і їхня презумпція – лише упередженість, з якою жоден суддя не має братися за вирішення справи, скільки б не було прецедентів і прикладів, на які він міг би посилатися. Можна було б навести багато подібних прикладів, де люди судять хибно через довіру до прецедентів. Однак, було вже достатньо висвітлено, що, хоча вирок судді становить закон для позовної сторони, проте він не є законом для судді, який замінить його на цій посаді.

Так само, коли постає питання про зміст писаного закону, тлумачем закону є не той, хто пише коментарі до нього, адже коментарі зазнають неправильних тлумачень ще частіше, ніж текст, і тому потребують інших коментарів, так що їм не буде кінця. І тому якщо немає тлумача, якого на це вповноважив суверен і від тлумачень якого підлеглі судді не мають права відступити, то тлумачами можуть бути лише звичайні судді, в ролі яких вони і виступають у випадках неписаного закону, і їхні вироки є законами для сторін, що судяться, але ці вироки не зобов'язують інших суддів виносити подібні вироки в подібних випадках. Бо суддя може помилятися в тлумаченні навіть писаних законів, але помилка підлеглого судді не може змінити закону, загальної постанови суверена.

Відмінність між буквою і смыслом закону. У писаних законах люди звичайно розрізняють букву закону і його смисл, і якщо під буквою розуміти все, що може бути виведене з одних слів, то таке розрізнення цілком правильне. Адже майже всі слова або самі по собі, або через метафоричне вживання двозначні і можуть бути використані в різних значеннях, а закон має лише один зміст. Однак, якщо під буквою закону розуміти його буквальний зміст, тоді буква є те саме, що і смисл або намір закону, оскільки буквальний смисл – це той, який хотів вкласти законодавець у букву закону. Намір же законодавця, як вважається, завжди відповідає принципу справедливості, адже думати про суверена інакше було б для нього великою образою з боку судді. Тому якщо слова закону не дають достатніх вказівок для мудрого рішення, суддя має додатково керуватися природним законом, а якщо випадок занадто складний, то він зобов'язаний відкласти це рішення, поки отримає ширші повноваження. Наприклад, писаний закон встановлює, що людина, яку силою було викинуто з її дому, так само завдяки силі повинна повернутись назад. Але сталося так, що людина з власної нерозважливості залишила свій дім відчиненим і коли повернулась, її силою не впустили туди. Для даної ситуації спеціального закону немає. Але очевидно, що вона міститься в тому ж самому законі, бо інакше взагалі не було б можливості відновити таку людину в її правах, а це припущення суперечило б наміру законодавця. Інший приклад: слова закону наказують судді виносити рішення згідно з показаннями свідка. Але ось людину хибно звинувачують у злочині, причому сам суддя бачить, що цей

злочин учинив хтось інший, а не обвинувачуваний. У цьому випадку суддя не може ні дотримуватися букви закону і засудити людину, ні виправдати її всупереч показанням свідків, адже це було б проти букви закону. Тому суддя тут має звертатися до суверена з проханням призначити для цієї справи іншого суддю, а його самого залучити як свідка. Таким чином, неузгодженість, яка впливає з букви писаного закону, може бути для судді тією ниткою, що скеровує розкриття намірів закону, а це – його найкраща інтерпретація. Однак жодна неузгодженість, яка впливає з букви закону, не може узаконити рішення, що розходиться із самим законом. Адже кожен суддя поставлений для того, аби вирішувати, що є правом і що не є правом, а не для вирішення, що зручно і що незручно для держави.

Риси, що мають бути властиві судді. Здібності, якими має володіти хороший тлумач закону, тобто хороший суддя, і здібності, необхідні для адвоката, що повинен добре знати закони, не однакові. Адже, подібно до того, як суддя дізнається про факт лише із показань свідків, так само він зобов'язаний осягати закони лише з ухвал і постанов суверена, на які посилаються сторони або які повідомив йому той, хто має на це повноваження. І в судді немає необхідності заздалегідь вивчати справу, яка підлягає його рішенню. Адже те, що він має сказати стосовно факту, він довідається від свідків, а те, що він має сказати стосовно закону – в ході процесу від сторін, що судяться, і від того, хто має право тлумачити закон на місці. Лорди верхньої палати Англії були суддями і заслуховували та вирішували дуже багато складних справ, однак, мало хто з них знався на юриспруденції, і ще менше було серед них професійних юристів, і хоча вони й радилися з правниками, які з цією метою були призначені присутніми у верхній палаті, однак лише самі лорди мали повноваження виносити рішення. Так само і в звичайних судах суддями є дванадцять людей із громад [тобто присяжні], які ухвалюють рішення не лише щодо факту, але й щодо права, і виносять вироки на користь позивача або відповідача, тобто є суддями не лише факту, але також і права; а там, де мова йде про злочин, вони не тільки вирішують, чи було здійснено злочин, чи ні, але також сталось *умисне чи неумисне вбивство, зрада, напад* і т. п., а це рішення стосується вже юридичної сторони справи. Але оскільки не передбачено, щоб судді самі знали на законах, то при них знаходиться юрист,

якого вповноважено інформувати їх про юридичну сторону справи, що підлягає їхньому рішення. Однак, коли судді ухвалюють рішення, з яким не погоджується консультант, вони не підлягають за це покаранню, якщо не буде доведено, що вони виголосили це рішення супроти своєї совісті або що їх було підкуплено.

Якістю, що визначає суддю, або тлумача законів, за хорошого, є, по-перше, *ясне розуміння* основного природного закону, який зветься *справедливістю*. Оскільки таке розуміння залежить не від читання книг, а від власного природного розуму людини і від її уміння мислити, то воно передбачається у тих людей, які мають найбільше вільного часу і найбільш схильні розмірковувати над принципами справедливості. Другою якістю є *зневага до наомірного багатства і чинів*. Третьою якістю – *здатність терпляче і уважно вислуховувати і запам'ятовувати, обдумувати і використовувати почуте*.

Різні види законів. Розрізнення і розмежування законів відбувались по-різному, залежно від відмінності методик людей, які писали про них. Адже це розмежування залежить не від природи самих законів, а від мети письменника, і зумовлене його методом. У Зводі цивільного права Юстиніана¹⁷ ми знаходимо сім видів цивільних законів:

1. *Едикти, укази розпорядження принцепса*, тобто імператора, оскільки у нього була зосереджена вся влада народу. Чимось подібним є укази англійських королів.

2. *Декрети всього римського народу* (і сенату включно), прийняті з приводу пропозицій, які сенат ставив на голосування на народних зборах. Ці декрети були спочатку законами на підставі верховної влади, яка належала народу, і ті з них, які не були скасовані імператорами, залишилися законами в силу схвалення імператорською владою. Адже не варто випускати з уваги, що всі закони, які мають зобов'язуючу силу, стають законами завдяки авторитету того, хто владний скасувати їх. Дещо аналогічні цим законам є парламентські акти в Англії.

3. *Декрети народних зборів* (без сенату), прийняті з приводу пропозицій, що їх вносили на збори народні *трибуни*. Бо ті з цих декретів, які не були скасовані імператорами, залишилися законами завдяки авторитету імператорської влади. Дещо подібне до цих законів становлять постанови палати громад в Англії.

4. *Senatus consulta*, тобто *постанови сенату*, адже коли чисельність народу Риму занадто зросла і скликати збори стало незручно, імператори визнали за доцільне, аби люди керувалися постановами сенату, а не декретами народних зборів. Ці постанови до певної міри схожі на постанови Державної ради.

5. *Едикти преторів* і (в деяких випадках) *едилів*, які у чомусь схожі з головними суддями в судах Англії.

6. *Responsa prudentum*, тобто рішення і думки тих юристів, яким імператор надав право тлумачити закон і відповідати тим, хто буде просити їхньої поради з правових питань; постанови імператора зобов'язували суддів дотримуватися цих порад у своїх рішеннях. Ці рішення й думки були б чимось на зразок записів судових рішень в Англії, якби англійський закон зобов'язував інших суддів керуватися цими записами. Але в Англії судді звичаєвого права – це не власне судді, а *juris consulti*, в яких судді (тобто лорди або дванадцять присяжних) питають поради з правових питань.

7. Законами є також *нетисані звичаї* (які за своєю природою лише імітація закону), якщо є мовчазна згода імператора зберегти їх і якщо вони не суперечать природному закону.

Окрім того, закони поділяються на *природні* і *позитивні*. *Природними* є ті, які існували споконвіків, їх називають не тільки *природними*, а й *моральними* законами. Ці закони містять такі чесноти, як справедливість, неупередженість, і всі ті душевні якості, які схиляють людину до миру і милосердя, про що я вже говорив у XIV і XV розділах.

Позитивні закони не існували одвічно, а стали законами завдяки волі тих, хто мав верховну владу над іншими, і вони або існують у письмовій формі, або доведені до відома людей у якійсь іншій формі, що зрозуміло виражає волю законодавця.

Інший поділ законів. Позитивні закони в свою чергу поділяються на *людські* і *Божі*; серед людських позитивних одні *розподільчі*, інші – *каральні*. *Розподільчі* визначають права підданих, оголошуючи кожній людині, яким чином вона отримує і зберігає власність на землю або рухоме майно і право або свободу подати позов; ці закони адресовані всім підданим. *Каральні* закони оголошують, які покарання мають бути накладені на порушників закону; вони адресовані посадовим особам і тим, хто виконує вироки. Бо хоч кожна людина має знати про покарання, що заздалегідь встановлені за її

правопорушення, але все-таки повеління адресоване не злочинцю (від якого не можна очікувати, що він чесно покарає самого себе), а посадовим особам, яких приставлено наглядати за виконанням покарання. Каральні закони, як і розподільчі, здебільшого є писаними законами; їх часто називають вироками, адже всі закони – це загальні вироки або постанови законодавця, так само як будь-яке приватне судове рішення є законом для того, чия справа розглядалася.

Божі позитивні закони і як можна про них дізнатися.
Божими позитивними законами (оскільки природні закони вічні й універсальні, вони – Божі) вважаються такі, що їх, як Божі Заповіді (не одвічні, не універсально адресовані всім людям, а виключно певному народові або певним особам), оголошують законами люди, котрих Бог уповноважив оголосити їх. Однак за якими ознаками можна дізнатися, що людина, яка оголошує позитивні закони Бога, має від Бога повноваження? Бог може надприродним шляхом наказати людині, щоб вона сповістила закони іншим людям. Але оскільки із сутністю Закону пов'язано, що той, хто кориться йому, має бути впевнений у повноваженнях людини, яка його проголошує, а в повноваженнях, даних Богом, ми природним шляхом переконатися не можемо, то виникає питання: *як може людина без надприродного Одкровення бути впевненою в Одкровенні, яке отримує від того, хто сповіщає закони, і як вона може бути зобов'язана коритися їм?* Щодо першого питання (як може людина без Одкровення, яке сама отримала, переконатись у дійсності Одкровення, яке отримав інший?), то очевидно, що це неможливо. Адже хоча людину можуть спонукати до віри в таке Одкровення чудеса, що їх в неї на очах робить та людина, або незвичайна святість життя останньої, або її незвичайна мудрість, чи незвичайна вдатливість в усіх її справах як знак того, що Бог до неї незвичайно милостивий, однак це не є достеменним свідченням особливого Одкровення. Чудеса незбагненні, але те, що незбагненне для одного, може збагнути інший. Святість може бути удаваною, а видимі удачі в цьому світі Бог найчастіше посилає звичайним і природним шляхом. І тому жодна людина не може шляхом природного розуму безпомилково дізнатися, чи мав хто-небудь інший надприродне Одкровення Божої волі. Людина може лише вірити в це, причому її віра посилюватиметься чи слабшатиме залежно від більшої чи меншої доказовості цих ознак.

Але що стосується другого питання (як людина може бути зобов'язана коритися вказаним законам?), то на нього неважко відповісти. Бо якщо сповіщений закон не розходиться з природним (який є, певна річ, Божим Законом) і людина згодна коритись йому, то цим своїм актом вона зобов'язує себе; я кажу зобов'язує себе *коритися* йому, але не вірити в нього, адже віра і таємні помисли людини не підвладні наказам, а вселяються Богом природним або надприродним шляхом. Віра в надприродний закон – не виконання цього закону, а лише згода з ним, і ця віра з нашого боку – це не виконання обов'язку перед Богом, а дарунок, який Бог вільно дає тому, кому забажає, так само як безвір'я – це не порушення якого-небудь Його Закону, а відкидання їх усіх, за винятком природних. Однак те, про що я говорю, стане більш зрозумілим, якщо підсилю це прикладами і свідченням Святого Письма. Заповіт, який Бог дав Авраму (надприродним шляхом), був таким: *«Мій Заповіт, що його виконувати будете, поміж Мною й поміж вами, і поміж потомством твоїм по тобі»* (1 М. 17.7)¹⁰. Нашадки Аврама не мали цього Одкровення, і взагалі ще не існували, а проте, вони є учасниками Заповіту і зобов'язані коритися тому, що Аврам оповістить їм як Божий Закон, а це могло бути обумовлено лише їхнім обов'язком коритися своїм батькам, які (якщо і не підвладні ніякій іншій земній владі, як у даному випадку Аврам) мають верховну владу над своїми дітьми і слугами. Знову-таки, коли Бог говорить Авраму: *«В тобі благословляться всі народи землі, бо я знаю, що ти заповіси дітям твоїм і дому своєму після тебе іти шляхом Господнім, творячи правду і суд»*, то зрозуміло, що покора його сім'ї, яка не мала Одкровення, була зумовлена її попереднім зобов'язанням коритися своєму суверенові. На гору Сінай зійшов лише один Мойсей, аби говорити з Богом, народу під страхом смерті було заборонено наблизитися до цього місця, а проте він був зобов'язаний коритися всьому тому, що Мойсей оголосив йому як Божий Закон. На якій же іншій підставі, якщо не на підставі їхньої власної покори, сини Ізраїлю говорять Мойсею: *«Говори з нами ти, і ми послухаємо тебе, а нехай не говорить із нами Бог, щоб ми не помиралі»* (2 М. 20.19). Ці дві цитати ясно показують, що в державі підданий, який особисто не мав ясного і безумовного Одкровення Волі Бога, зобов'язаний коритися як такому постановам держави. Бо якби люди отримали свободу вважати Божими заповідями свої сновидіння і фантазії приватних

осіб, то навряд чи знайшлося б дві людини, які досягли між собою згоди в тому, що саме є Божою заповіддю, і всяка людина зневажливо ставилася б до постанов держави, порівнюючи їх з цими уявними заповідями. Тому я роблю висновок, що в усіх випадках, які не суперечать моральному (тобто природному) закону, всі піддані мають коритися як Божим тим законам, що їх такими оголосять державні закони. Це підказує також і здоровий глузд будь-якої людини. Адже все, що не йде всупереч природному закону, може бути оголошено законом від імені тих, хто має верховну владу, і тому немає жодної підстави для того, аби люди меншою мірою зобов'язувалися б ним, ніж коли його оголошено від імені Бога. Та й немає в світі такого місця, де людям дозволялося б визнавати якісь інші Божі заповіді окрім тих, які такими оголосила держава. Християнські держави карають відступників від християнської релігії, а решта держав карає тих, хто встановлює релігію, заборонену ними. Адже в усьому, що не врегульовано державою, справедливість (яка є природним законом і тому одвічним законом Бога) вимагає, щоб кожна людина могла користуватися свободою рівною мірою.

І ще один поділ законів. Існує ще й інший поділ законів – на основні й неосновні. Але в жодного автора я не зміг знайти визначення того, що означає основний закон. І однак такий поділ може мати сенс.

Що таке основний закон. І справді, основним законом у кожній державі є такий, в разі скасування якого держава, подібно до будівлі, підвалини якої зруйновано, має впасти і остаточно розвалитися. Тому основним законом {fundamental law} є той, на підставі якого піддані зобов'язані підтримувати всяку владу, що дана суверену – монархові чи верховному зібранню, і без якої держава не може встояти. Такими законами, наприклад, є право оголошення війни і укладення миру, судова влада, право призначати посадових осіб і право суверена робити все, що він вважатиме за потрібне для інтересів держави. Неосновним є той закон, скасування якого не викликає розпаду держави, наприклад, закон про позови між підданими. Цим про поділ законів сказано достатньо.

Відмінність між законом і правом. Навіть у найбільш учених авторів я знаходжу, що для позначення одного й того ж поняття вони вживають слова *lex civilis* і *jus civile*, тобто [цивільний] закон і цивільне право, чого, однак, не варто робити.

Адже право – це свобода, саме та свобода, яку залишає нам цивільний закон. Цивільний же закон є зобов'язанням і забирає в нас ту свободу, яку надав природний закон. Природа дає кожній людині право убезпечити себе власними силами і для того, аби випередити напад, самому напасти на підозрілого сусіда. Цивільний же закон позбавляє нас цієї свободи в усіх тих випадках, коли захист закону забезпечує безпеку. Таким чином, між *lex* [законом] і *jus* [правом] існує така ж відмінність, які між зобов'язанням і свободою.

І між законом та хартією. Так само вживаються в однаковому значенні слова *закони* і *хартії*. Однак хартії – це дарунки суверена, і не закони, а витяги з них. Формулою закону є *jubeo, injungo* – я наказую, я приписую; формула ж хартії – *dedi, concessi* – я дав, я пожалував, але закон не нав'язує людині те, що їй дарується або жалується. Закон можуть видати, аби зобов'язати ним усіх підданих держави; свобода ж, або хартія, дається одній людині або деякій частині народу. Адже сказати, що весь народ держави має свободу стосовно якого-небудь пункту, – це те ж саме, що сказати, ніби стосовно цього пункту не було видано ніякого закону або, якщо такий закон був виданий, то його нині скасовано.

РОЗДІЛ XXVIII

Про злочини, виправдання та обставини, що пом'якшують провину

Що таке гріх. Гріх – не лише порушення закону, а й вияв зневаги до законодавця, бо така зневага – порушення усіх законів одразу. Тому гріх може полягати не лише в здійсненні вчинку або у висловлюваннях, заборонених законом, або в невиконанні того, що наказує закон, але також у намірі порушити закон. Адже намір порушити закон деякою мірою є зневагою до того, хто має право вимагати його виконання. Тішити себе уявним володінням майном іншої людини, його слугами або дружиною, не маючи наміру відібрати їх у нього силою або хитрістю, не є порушенням закону, який говорить *не жадай*, так само як не гріх, якщо людині приємно уявляти або мріяти про смерть того, за чийого життя вона може сподіватися лише шкоди і прикростей для себе, а гріх є лише рішення вчинити якусь дію, що може призвести до

здійснення такої мрії. Адже тішитися уявленням того, що принесло б задоволення, якби було реальним, – то пристрасть, настільки властива природі людини і всякої іншої живої істоти, що вважати це за гріх означало б вважати за гріх саме існування людини як людини. На підставі таких міркувань я думаю, що ті, хто стверджує, що перші порухи душі (хоча й стримані богобоязливістю) є гріхом, занадто суворі щодо самих себе й інших. Однак я визнаю, що краще помилятися в цьому напрямку, ніж у протилежному.

Що таке злочин. Злочин – це гріх, який полягає в учиненні (словом і ділом) того, що заборонено законом, або в невиконанні того, що він велить. Таким чином, будь-який злочин – гріх, але не всякий гріх – злочин. Намір украсти або вбити гріховний, навіть якщо цей намір ніколи не виявився ні на словах, ні на ділі, адже Бог, який знає думки людини, може поставити їй це за провину. Однак, допоки такий намір не був виявлений яким-небудь вчинком або словом, за наявності яких він міг би стати об'єктом розбору земного судді, його не називають злочином. Подібне розрізнення робили і греки між словами *αμαρτια* і *εγκλημα*, або *aitia*, перше з яких (що перекладається як *гріх*) означає всяке відхилення від закону, а два останніх (які перекладаються як *злочин*) означають лише такий гріх, в якому одна людина може звинуватити іншу. Але в намірах, що ніколи не були виражені в якійсь зовнішній дії, ніхто нікого не може звинуватити. Так само і римляни позначали словом *peccatum*, що означає *гріх*, різного роду відхилення від закону, а під *crimen* (яке вони утворювали від слова *cerno*, що означає *виявляю*) вони розуміли тільки такі гріхи, які можуть бути розкриті перед очима суддів і тому не є одними лише намірами.

Там, де немає цивільного права, немає і злочинів. Зі змальованого відношення гріха до закону і злочину до цивільних законів можна зробити такий висновок. По-перше, що там, де припиняється закон, припиняється і гріх. Однак оскільки природний закон вічний, то порушення договорів, невдячність, зарозумілість і всі діяння, що розходяться з яким-небудь моральним принципом, ніколи не перестануть бути гріхом. По-друге, що зі скасуванням цивільних законів припиняють своє існування злочини. Дійсно, оскільки після скасування цивільних законів залишаються лише природні закони, то жодна людина не може звинуватити у чомусь іншу. Бо в цьому випадку кожен

суддя сам собі і може бути звинувачений лише власною совістю й виправдати себе на підставі чистоти своїх намірів. Тому якщо цей намір чесний, його вчинок не гріховний. У протилежному випадку його вчинок – гріх, але не злочин. По-третє, якщо перестає існувати верховна влада, перестають також існувати і злочини. Бо там, де немає такої влади, немає і захисту закону, і тому кожен має право захищатися власними силами. Адже не можна припустити, щоб при настановленні верховної влади хтось зрікся свого права на збереження власного життя, що заради його збереження і настановлена верховна влада. Але це стосується лише тих, хто не брав участі в поваленні влади, яка захищає їх. Адже таке повалення було б злочином від самого початку.

Незнання природного закону ні для кого не може бути виправданням. Джерелом всякого злочину буває або брак розуміння, або яка-небудь помилка в міркуванні, або несподівана сила пристрастей. Брак розуміння – це *незнання*. Помилка в міркуванні є *помилковою думкою*. Незнання знов-таки може бути трьох видів: *незнання закону*, *незнання суверена*, *незнання покарання*. Незнання природного закону ні для кого не може бути виправданням. Адже вважається, що всяка розумово зріла людина знає, що вона не повинна робити іншому того, чого не бажала б для себе. Тому, хоч би до якої країни людина потрапила, вона чинить злочин, коли робить щось таке, що суперечить законам цієї країни. Якщо людина приїздить у нашу країну з Індії і переконує тут людей прийняти нову релігію або вчить їх чому-небудь такому, що веде до непокори законам нашої країни, то, хоч як би вона була переконана в істинності свого вчення, ця людина чинить злочин і може бути цілком справедливо покарана за нього, і не лише тому, що її вчення хибне, але також і тому, що вона робить те, чого не схвалила б в іншому, а саме в тому, хто прибув би до її країни і намагався б там змінити релігію. Проте незнання цивільного закону може виправдовувати людину в чужій країні, допоки їй не оголосили цей закон, адже до того цивільний закон не має для неї зобов'язуючої сили.

Незнання цивільного закону іноді може бути виправданням. Так само, якщо в країні цивільний закон оголошено у не настільки зрозумілій формі, щоб кожен при бажанні міг знати його, або сам вчинок не суперечить природному законові, то незнання цивільного закону служить

достатнім виправданням. В інших випадках незнання цивільного закону не виправдовує.

Незнання суверена – не виправдання. Якщо людина не знає суверена в своїй власній країні, це не виправдовує її, оскільки вона зобов'язана знати владу, яка її захищає.

Незнання [норми] про покарання – не виправдання. Не знати про покарання там, де закон оприлюднено, ні для кого не є виправданням. Адже, порушуючи закон, який за відсутності страху перед покаранням був би не законом, а марним словом, людина тим самим визнає покарання, хоча й не знає, яке воно, оскільки той, хто добровільно вчиняє якесь діяння, визнає й усі ті наслідки, що вочевидь із цього діяння випливають. Покарання не є очевидним наслідком порушення законів в усіх державах. Таким чином, якщо це покарання вже визначено законом, правопорушник підлягає цьому покаранню; якщо ж воно не визначене, то він підлягає довільному покаранню. Адже справедливо, щоб той, хто вчиняє правопорушення, керуючись лише власною волею, отримав би покарання, яке залежало б лише від волі того, чий закон при цьому порушено.

Покарання, які встановлено до вчинення діяння, виключають суворіші. Якщо ж покарання вказується в законі поряд зі злочином, або це покарання звичайно застосовувалось у подібних випадках, то злочинця не може бути покарано суворіше. Адже якщо покарання заздалегідь відоме і недостатньо сильне, аби утримати людей від вчинків, то воно стає підбурюванням, оскільки, зваживши вигоди від порушення і пов'язане з покаранням зло, люди через природну необхідність обирають те, що вважають найвигіднішим. Ось чому, якщо на них накладається кара, більша за визначену законом, або та, якій підлягали інші люди за подібні злочини, то закон, отже, спокусив їх і увів в оману.

Діяння не стає злочином, якщо закон було видано після його вчинення. Закон, виданий після вчинення діяння, не робить це діяння злочинним. Бо якщо воно порушує природний закон, то це означає, що закон існував до його вчинення; позитивний же закон не може бути відомий до його видання і, отже, не має зобов'язуючої сили. Якщо ж закон, який забороняє вказане діяння, був виданий до його вчинення, але покарання, яке за нього належить, встановлене після вчинення, то правопорушник підлягає покаранню, встановленому після вчинення діяння, якщо

тільки до цього закон або практика не визначили менше покарання. Підстави для цього твердження було викладено раніше.

Причинами злочинів є хибні принципи щодо права і не-права. Неправильні міркування (тобто помилки), що схиляють людей до порушення законів, бувають трьох видів. По-перше, пропозиції, в основу яких покладено хибні принципи. Так, наприклад, на підставі того, що скрізь і завжди незаконні діяння санкціонувалися завдяки силі й перемогам їхніх вершителей і що можновладці часто рвали павутину законів, причому злочинцями вважалися тільки найслабші порушники законів, тобто ті, хто не досягав успіху в своїх протизаконних починаннях, – на підставі цих фактів люди встановлюють такі принципи і засновки: *справедливість – лише порожній звук; все, що людина може здобути своїм завзяттям і відвагою, належить їй; практика всіх народів не може бути несправедливою; приклади минулих часів є достатньою підставою для того, щоб діяти так і надалі, і багато подібного.* Якщо такі принципи визнаються, то ніяке діяння саме по собі не може бути злочином, але має стати таким не за законом, а залежно від успіху того, хто його чинить, а одне й те ж діяння може бути морально позитивним або негативним залежно від бажання долі, відтак те, що Марій зробить злочином, Сулла перетворить на заслугу, а Цезар (за наявності тих самих законів) знову оберне на злочин – а це безупинне порушення миру в державі.

Лжевчителі, які неправильно тлумачать природні закони. По-друге, неправильні міркування, нав'язані лжевчителями, які або неправильно тлумачать природні закони, надаючи їм смислу, що суперечить цивільному праву, або видають за закони власні вигадки чи традиції минулих часів, несумісні з обов'язками підданого.

І хибні висновки з істинних принципів, які роблять вчителі. По-третє, помилкові висновки з правильних принципів, як це звичайно трапляється з людьми, які поспішають з висновками і ухвалою практичних рішень. Це ті, хто, з одного боку, надто високої думки про свої розумові здібності, а з іншого – вважають, що такі речі вимагають не часу і вивчення, а лише звичайного досвіду і здорового глузду, чого жодна людина не вважає себе позбавленою, в той час як пізнати правомірне і неправомірне дуже важко, і ніхто не може претендувати на таке

знання без тривалого й інтенсивного вивчення. Жодне з цих неправильних міркувань не виступає підставою для того, аби виправдати у злочині людину (хоча деякі з них можуть бути обставиною, що пом'якшує провину), яка претендує на управління власними справами, і ще менше ту, яка обіймає державну посаду, адже всі такі люди претендують на ту помисливість, на відсутність якої вони посилалися б як на підставу для свого виправдання.

Пристрасті людські. Однією з пристрастей, які найчастіше спричиняють злочин, є марнославство, або нерозумна переоцінка власної особи, буцімто відмінність в цінності серед людей – це результат їхнього розуму, або багатства, або крові, або якої-небудь іншої природної якості, а не залежить від волі тих, хто має верховну владу. Марнославство народжує у таких людей припущення, що покарання, які встановлюються законами і звичайно поширюються на всіх підданих, не можуть бути застосовані до них так само суворо, як їх застосовують до бідних, темних і простих людей, загальна назва яких – *чернь*.

Припущення, що їх врятує багатство. Тому, як правило, люди, які хизуються своїм багатством, сміливо скоюють злочини, гадаючи, що вони зможуть уникнути кари, підкупивши державну юстицію або отримавши прощення за гроші чи інші форми винагороди.

І друзі. А люди, які мають багато могутніх родичів або здобули популярність і певну репутацію серед загалу, наважуються порушувати закони, маючи надію, що їм вдасться натиснути на ту владу, якій належить опікуватися виконанням законів.

І власна мудрість. А люди, які тішаються високою і хибною думкою про власну мудрість, беруть на себе сміливість засуджувати дії влади, ставити під сумнів її авторитет і своїми публічними виступами ламати закони, аби злочином вважалось лише те, що для них вигідно таким вважати. Ці ж люди бувають іноді схильні до таких злочинів, які полягають у підступності та обмані своїх сусідів, адже вони вважають, що їхні помисли занадто хитромудрі, щоб їх можна було розкрити. Це, кажу я, наслідок їхнього хибного уявлення про свою мудрість, адже серед призвідників державного заворушення (яке ніколи не обходиться без громадянської війни) дуже мало тих, хто живе досить довго, щоб побачити здійснення своїх цілей, отож зиск, що впливає з

цих злочинів, отримують нападки і ті люди, які найменше б його бажали; це доводить, що призвідники не були такими мудрими, як себе вважали. А ті, хто обманює, гадаючи, що їх обманів не помітять, обманюють, як правило, себе, адже та темрява, яка, як вони гадають, огортає їх, – це лише їхня власна полуда, і вони не розумніші за дітей, які вважають усе схованим, якщо вони заплющили очі.

Всі марнославні люди, як правило, якщо тільки вони водночас не боязкі, схильні до гніву, оскільки вони більше за інших схильні розглядати звичайну вільність у тоні розмови як вияв зневаги до них. Дуже мало знайдеться таких злочинів, причиною яких не був би гнів.

Ненависть, хтивість, корисливість – причини злочинів. Що ж до злочинів, до яких можуть призвести такі пристрасті, як ненависть, хтивість, марнославство і користолоубство, то вони для кожної людини завдяки її власному досвіду і міркуванням настільки очевидні, що говорити про це немає потреби; зауважимо лише, що ці пристрасті такою мірою властиві природі людини і всіх інших живих істот, що їхні наслідки можна усунути лише незвичайним напруженням розумових здібностей або постійною суворістю покарання за них. Адже те, що людина ненавидить, безперервно і неминуче тривожить її, отож вона має або набратися терплячкк, або звільнитись від цієї тривоги, усунувши її причини. Виконати першу умову важко; виконати другу в багатьох випадках неможливо, не порушуючи якогось закону. Марнославство і користолоубство – це також пристрасті, що повсякчас тиснуть на людину, в той час як розум не завжди допомагає опиратись їм. Тому, коли у людини виникає надія на безкарність, тоді виявляються всі наслідки цих пристрастей. Що ж до хтивості, то ця пристрасть хоч і нетривка, та проте досить сильна, аби переважити страх перед легкими чи невідомими покараннями.

Страх іноді буває причиною злочинів, приміром, тоді, коли людині здається, що їй загрожує небезпека бути вбитою або зазнати тілесних ушкоджень. Найменше серед усіх пристрастей схиляє людину до порушення закону страх. Ба більше, тільки страх (якщо йдеться про благородні натури) примушує людей дотримуватися законів у тих випадках, коли їх порушення обіцяє людині користь або задоволення. І все-таки у багатьох випадках злочин може бути вчинено під впливом страху.

І справді, не всякий страх виправдовує ті дії, які породжує, а лише страх тілесного ушкодження, який ми називаємо *фізичним страхом*, і тільки у випадку, коли людина не бачить іншого засобу звільнитися від цього страху, окрім дій. Людина, на яку напали, боїться бути вбитою і не бачить іншого шляху уникнути смерті, ніж поранити нападника. І якщо в цьому випадку людина смертельно поранила того, хто напав, то це не злочин. Адже ніхто не передбачав, що фактом заснування держави вона відмовилась від права захищати своє життя і тіло в тих випадках, коли закон не може вчасно прийти їй на допомогу. Але вбити людину тому, що з її дій або погроз я можу зробити висновок, що вона вб'є мене при першій же нагоді, маючи при цьому достатньо часу і засобів, аби скористатися захистом верховної влади, – злочин. Або інший випадок. Людина чує на свою адресу кілька образливих слів або зазнає незначної образи, за що законодавці не встановили ніякого покарання, вважаючи, що людині зі здоровим глуздом не гідно звертати на них увагу, і боїться, що, не помстившись за образу, вона накличе на себе зневагу і, отже, буде зазнавати таких образ і з боку інших; і ось, аби уникнути цього, вона порушує закон і, щоб нікому більше не кортіло, помщається. Це – злочин. Бо шкода в такому випадку була не фізичною, а надуманою і настільки незначною, що людина світська чи певна своєї мужності не може звертати на неї увагу, хоча на підставі звичаю, заведеного кілька років тому в цьому куточку світу, такі дрібні образи стали зачіпати молодих і дурноголових людей.

Так само людина може боятися духів через власну забобонність чи довіру до розповідей про дивні сни і видіння інших людей, і при цьому може повірити у те, що ці духи зашкодять їй, якщо вона вчинить або не вчинить того, що приписує або забороняє закон. І ось, якщо ця людина вчинила певне порушення закону, то воно не може бути виправдане страхом і є злочином. Справді, сновидіння (як я показав це раніше, в II розділі) за своєю природою є лише відлунням тих чуттєвих вражень, отриманих наяву. А коли людина з якоїсь причини не впевнена в тому, що вона спала, то сни уявляються їй реальними видіннями. Тому той, хто дозволяє собі порушити закони на підставі власного або чужого сну, на підставі уявного видіння або уявлення про силу небесних духів, що не допускається державою, заперечує природний закон, – а це вже є певним злочином, – і йде за примарами своєї або чужої уяви,

причому вона ніколи не може знати, означають ці примари щонебудь чи ні, так само чи говорить правду чи бреше той, хто розповідає їй свої сни. Якби кожний був вільний так чинити (а якби хоча б одна людина мала таку свободу, то на підставі природного закону цю свободу мали б надавати будь-кому), нікого не можна було б примусити дотримуватися законів, і, таким чином, всі держави розпалися б.

Не всі злочини однакові. З цієї відмінності між джерелами злочинів випливає, що не всі злочини однакові (як це стверджували давні стоїки). Можливе не лише *виправдання*, завдяки якому те, що здавалося злочином, зовсім не виявляється ним, але також і *обставини, що пом'якшують провину*, завдяки яким злочин, що здавався значним, меншає. Бо хоча всі злочини однаково заслуговують називатись беззаконням, подібно до того, як всяке відхилення від прямої лінії однаково заслуговує називатись кривизною, як правильно помітили стоїки, однак із цього не випливає, що всі злочини – це однакове беззаконня, так само як з поняття кривизни не випливає, що всі криві лінії є однаково криві. Цього й не догледіли стоїки, які вважали, що вбити курку і вчинити батьковбивство – це однаково великі злочини проти закону¹⁸.

Повне виправдання. Цілком виправдовує дію і позбавляє її характеру злочину лише те, що водночас позбавляє закон зобов'язуючої сили, адже протизаконна дія, вчинена тим, хто зобов'язаний коритися даному закону, – ніщо інше, як злочин.

Неспроможність знати закон стає підставою для повного виправдання. Адже той закон, знати який не може людина, не має для неї зобов'язуючої сили. Проте недостатнє зусилля задля того, щоб дізнатись про закон, не може розглядатися як відсутність можливості, і не слід думати, що людина, яка вважає себе достатньо розумною, аби бути спроможною управляти власними справами, позбавлена можливості знати природні закони, бо розум, на який вона претендує, може ці закони пізнати. Тільки дітям і божевільним не ставиться у провину злочин супроти природного закону.

Коли людина не з власної волі перебуває в полоні або у владі ворога (а вона підвладна ворогові тоді, коли у владі останнього перебуває її особа або її засоби до існування), тоді закон втрачає щодо неї будь-яку зобов'язуючу силу, оскільки вона змушена коритися ворогові або померти, і, отже, така покора не злочин,

адже нікого не зобов'язують (якщо захист закону відсутній) не захищати себе всіма доступними засобами.

Якщо людина під загрозою смерті вимушена вчинити щось протизаконне, то вона абсолютно невинна, адже ніхто не зобов'язаний відмовлятися від самозбереження. І навіть якби ми припустили, що такий закон обов'язковий, то людина все-таки міркувала б так: якщо я не зроблю цього, я помру одразу, якщо ж я зроблю це, то помру згодом, отже, вчинивши це, я виграю час для життя. Тобто природа примушує її так робити.

Якщо людина не має харчів або якихось інших речей, необхідних для життя, і може зберегти себе, лише учинивши протизаконну дію, як, наприклад, коли великий голод штовхає її грабувати або красти їстівні припаси, які вона не може отримати за гроші чи жебракуючи, або якщо для захисту свого життя людина забирає в іншого меч, то це з причин, вказаних вище, не можна визнати її провинною.

Виправдання виконавця. Окрім того, коли протизаконне діяння вчинено за уповноваженням іншої людини, то це повноваження виправдовує виконавця, бо ніхто не повинен звинувачувати іншого у своєму власному діянні, коли той є лишень його знаряддям, але цей протизаконний вчинок залишається злочином щодо третьої особи, яка постраждала від нього, бо, з огляду на порушення закону, обидва – і підбурювач, і виконавець – є злочинцями. Звідси випливає, що якщо особа або зібрання, які мають верховну владу, наказують вчинити те, що порушує раніше виданий закон, то виконавця не можна звинувачувати у цій дії. Адже суверен не може справедливо засудити цю дію, оскільки сам стає її винуватцем. А те, що не може бути по праву засуджене сувереном, не може бути й покаране кимось іншим. Окрім того, якщо суверен наказує чинити щось всупереч його колишньому закону, то це повеління скасовує закон для даного одиничного факту.

Якщо особа або зібрання, які мають верховну владу, відмовляються від якого-небудь права, суттєвого для верховної влади, і завдяки цьому піддані отримують свободу, що несумісна з верховною владою, тобто із самим існуванням держави, і на підставі цієї пожалуваної свободи підданий відмовляється коритися суверенові у чомусь, що суперечить цій свободі, то все-таки це є гріхом і порушенням вірнопідданського обов'язку. Адже підданий зобов'язаний знати, що саме несумісне з

верховною владою, оскільки вона була організована з його власної згоди і для його захисту, і що свобода, несумісна з верховною владою, могла бути пожалувана лише внаслідок того, що її шкідливі наслідки не були передбачені. Якщо ж підданий, окрім того, що не підкоряється, ще й чинить опір посадовій особі у впровадженні вказаного поведіння в життя, – тоді це вже злочин: адже підданий міг би здобути своє право скаргю, без порушення миру.

Злочин має різні ступені, які вимірюються, по-перше, зловмисністю джерела або причини, по-друге, заразливістю прикладу, по-третє, шкідливістю наслідків, по-четверте, обставинами часу, місця і осіб.

Покладання на власну силу при опорі виконавцеві закону збільшує злочин. Одна й та сама протизаконна дія є більшим злочином, коли вона впливає з того, що людина, покладаючись на свою силу, багатство і друзів, чинить опір виконавцям закону, ніж тоді, коли це впливає з надії не бути розкритим або переховатися. Адже надія уникнути покарання, застосовуючи силу, – це коріння, з якого в усі часи і за всяких спокус виростає зневага до всіх законів, тоді як в останньому випадку усвідомлення небезпеки, що спонукає людину до втечі, робить її слухнянішою в майбутньому. Злочин, скоєний свідомо, – це більший злочин, аніж той, який впливає з хибного переконання в його законності. Бо хто свідомо скоює протизаконну дію, той покладається на свою фізичну або іншу силу, а це надає йому сміливості чинити такі самі злочини і в майбутньому, тоді як той, хто скоює злочин помилково, переконавшись у своїй помилці, стає законслухняним.

Довіра до поганих вчителів пом'якшує провину. Той, чия помилка впливає з довіри до авторитету вчителя або тлумача законів, якого вповноважила держава, винний менше за того, чия помилка впливає з непохитної впевненості у тому, що його принципи і міркування правильні, адже того, чого навчає людина, вповноважена на це державою, навчає і сама держава, і думка такого вчителя подібна до закону; тому авторитет цього вчителя або тлумача закону є підставою для повного виправдання в усіх злочинах, які не містять у собі заперечення верховної влади і не стають порушенням очевидного закону, тоді як той, хто керується в своїх діях власними думками, тримається непохитно або падає, залежно від того, правильні чи помилкові його думки.

Приклади безкарності пом'якшують провину. Та сама дія буде більшим злочином, якщо до цього інші люди незмінно каралися за подібні дії, ніж тоді, коли вони в багатьох випадках залишалися непокараними. Бо такі приклади дають надію на безкарність, яку сам суверен вселяє правопорушникові. І оскільки той, хто вселяє людині надію на безкарність, яка заохочує її до злочину, сам стає співучасником, то у нього немає підстав звальювати всю провину за цей злочин на безпосереднього порушника.

Заздалегідь обдуманий намір збільшує провину. Злочин, який випливає з раптової пристрасті, не такий значний, ніж той, що заздалегідь обдуманий. Бо в першому випадку обставиною, що пом'якшує провину, виступає загальна слабкість людської природи. А хто вчинив злочин за наперед виваженим наміром, той холоднокровно виважив закон, покарання і наслідки злочину для людського суспільства і всім цим знехтував, поставивши вище за все власний намір. Але раптовість пристрасті не є достатньою підставою для повного виправдання, адже час, що пройшов від моменту першого знайомства із законом до скоєння злочину, має враховуватись як час обдумування, оскільки правопорушник повинен був, міркуючи над законами, побороти згубність своїх пристрастей.

Якщо закон об'явлено і старанно прочитано й роз'яснено всьому народові, то всяке діяння на його порушення – більший злочин, ніж коли люди позбавлені такої настанови і змушені самі довідуватися про зміст закону, що створює їм труднощі і непевність, примушує їх припиняти свої звичні заняття й звертатись до приватних осіб. Адже в цьому випадку частина провини відпадає завдяки дуже поширеній необізнаності із законом, в першому ж випадку маємо недбалість, яка не вільна від елемента зневаги до верховної влади.

Мовчазне схвалення суверена пом'якшує провину. Діяння, які чітко виражений закон засуджує, а законодавець цілком очевидними виявами своєї волі мовчазно схвалює, – менший злочин, аніж ті самі діяння, коли їх засуджено як законом, так і законодавцем. Оскільки ми знаємо, що воля законодавця – закон, то в першому випадку маємо два закони, які суперечать один одному, – обставина, що служила б повним виправданням, якби люди зобов'язалися судити, що саме схвалює законодавець, не за його чітко вираженим повелінням, а за іншими ознаками. Але

оскільки в даному випадку покарання передбачається не лише за порушення закону, а й за його виконання, то законодавець сам виступає частково причиною правопорушення і тому не може звалити всю провину за злочин на правопорушника. Наприклад, закон забороняє дуелі, і вони караються як кримінальний злочин. З іншого боку, людину, яка не приймає виклик на дуель, піддають глибокій зневазі й іноді сам суверен вважає її негідною займати яку-небудь відповідальну посаду або отримати військове підвищення. Якщо, з огляду на це, людина приймає виклик на дуель, вважаючи, що всі люди законно прагнуть, аби можновладці мали про них хорошу думку, то справедливо не карати її суворо, оскільки частина провини вочевидь лежить і на тому, хто карає. Я кажу це не через те, що бажаю свободи особистої помсти або іншої форми непокори, а дбаючи про те, аби правителі не заохочували непрямо того, що ними прямо заборонено. Приклади монархів впливають і завжди впливали на дії тих, хто на власні очі ці приклади бачив, набагато сильніше, ніж самі закони. І хоча наш обов'язок – робити не те, що чинять монархи, а лише те, що монархи говорять, цей обов'язок не буде виконано ніколи, допоки Бог не побажає зробити людям незвичайну і надприродну ласку, вселивши в них схильність дотримуватися цього правила.

Порівняння злочинів за їхніми наслідками. Якщо ми наразі порівнюємо злочини за мірою шкідливості їхніх наслідків, то, поперше, одна й та сама дія є більшим злочином, якщо вона завдає шкоди багатьом, ніж коли вона шкодить небагатьом. Тому, коли яка-небудь дія завдає шкоди не лише нині, але й у майбутньому, то вона більший злочин, аніж коли вона шкодить лише тепер. Адже перший злочин є плодovitим, породжуючи дедалі більше шкоди, останній же злочин – безплідний. Викладати вчення, що суперечать встановленій у державі релігії, – більший злочин з боку вповноваженого державою проповідника, ніж з боку приватної особи. Те саме розрізнення робиться у випадках негідного і розпусного способу життя або скоєння негідного вчинку. Так само поширення якоїсь думки або здійснення якоїсь дії, що призводить до послаблення верховної влади, – це більший злочин, коли правопорушник – професор права, ніж коли ним виявляється пересічна людина. Так само один і той самий протизаконний акт – більший злочин, якщо його скоює людина, котра має славу мудрої, через що багато хто дотримується її

порад і наслідуює її дії, ніж якщо той самий протизаконний акт здійснила звичайна людина. Бо перший не лише чинить злочин, а й пропонує його як закон усім іншим людям. І взагалі, всі злочини збільшуються залежно від викликаного ними скандалу, тобто залежно від того, наскільки вони стають каменем спотикання для слабких людей, які дивляться не стільки на той шлях, що на нього ступають, скільки на те світло, яке несуть перед ними інші.

Laesa majestas [державна зрада]. Так само діяння проти сучасного стану держави – важчі злочини, ніж такі ж діяння проти приватних осіб, адже в першому випадку шкода поширюється на всіх. До таких діянь належать: повідомлення ворога про стан військових сил держави, всілякі замаху на представників держави, хай це монарх чи зібрання, та спроби словом або ділом зменшити авторитет суверена тепер або в майбутньому. Такі злочини римляни позначали поняттям *crimina laesae majestatis* [злочин зневаги до величності], і полягають вони в намірі або діях, що суперечать основному закону.

Хабарництво і лжесвідчення. Важчі також злочини, що підривають дію судових рішень, аніж образи, завдані одній або кільком особам. Наприклад, брати гроші за те, щоб винести несправедливе судові рішення, або неправдиво свідчити на суді злочинніше, ніж надурити людину на таку ж або більшу суму, адже в першому випадку не просто вчиняється беззаконня щодо того, хто постраждав від такого вироку, але й стають непотрібними судові рішення, перетворюючись лише на знаряддя сили й особистої помсти.

Розкрадання. Грабувати чи розкрадати державну скарбницю або державні прибутки – тяжчий злочин, ніж грабувати і дурити приватну особу, адже грабувати державу означає грабувати одразу багатьох.

Підробка і обман держави. Узурпувати державну посаду шляхом обману, підробляти державні печатки або монети злочинніше, ніж з метою обману видавати себе за яку-небудь приватну особу або підробляти її печатку, адже обман держави є завдання шкоди багатьом.

Порівняння злочинів проти приватних осіб. Найбільшим злочином серед протизаконних дій, спрямованих проти приватних осіб, є той, шкода від якого, згідно із загальною думкою людей, більш відчутна.

І тому протизаконне вбивство – більший злочин, аніж будь-яке інше ушкодження, за якого життя зберігається.

Убивство, що супроводжується тортурами, – більший злочин, ніж звичайне вбивство.

Покалічити – більший злочин, ніж пограбувати.

Викрасти майно, погрожуючи вбити або покалічити власника, – більший злочин, ніж таємне викрадення.

Таємне викрадення – більший злочин, ніж викрадення майна зі згоди його власника, отриманої обманом.

Згвалтувати жінку – більший злочин, ніж спокусити її лестошами.

Спокусити заміжню жінку – більший злочин, ніж спокусити незаміжню.

Бо такою є загальна оцінка, хоча деякі люди більше, інші – менш чутливі у сприйманні одного й того ж злочину. Однак закон рахується не з особистими відмінностями, а із загальною схильністю людського роду.

Тому образи словом або жестом, якщо вони не завдають іншої шкоди, окрім безпосередньої прикрасності тому, на чий адресу ці образливі слова або жести спрямовані, – закони римлян і греків, а також закони інших, як давніх, так і нових держав, не вважали за злочини, бо відповідні законодавці вважали, що справжня причина засмучення того, кого образили, полягає не в самій образі (яка не має вражати людей, що знають собі ціну), а в його власній слабкодухості.

Злочини проти приватних осіб так само збільшуються обставинами, що стосуються осіб, часу і місця. Вбити батька – більший злочин, ніж убити чужу людину, оскільки батька слід поважати як суверена (хоча він поступився своєю владою цивільному закону), яким він був за природного стану. А обікрати неможливого більший злочин, аніж обікрати багатія, адже для бідака ця шкода відчутніша.

Злочин на місці, яке відведено для богослужіння, й під час богослужіння серйозніший за такий самий злочин, вчинений в інший час і в іншому місці, адже перше впливає з більшої зневаги до закону.

Можна було б навести багато інших обставин, які обтяжують і пом'якшують провину, але і з тих прикладів, які я навів, кожній людині зрозуміло, як визначити міру злочину будь-якої проти-законної дії.

Що таке державний злочин. Нарешті, оскільки майже в усіх злочинах потерпілою стороною є не тільки окремі приватні особи, а й держава, то, якщо звинувачення в якомусь злочині висувається від імені держави, то цей злочин називають державним; якщо ж звинувачення в тому самому злочині висувається від імені приватної особи, то цей злочин називають приватним злочином, і звинувачення відповідно до цього називається державним звинуваченням – *judicia publica*, звинуваченням корони, або приватним звинуваченням. Так, наприклад, якщо в убивстві звинувачує приватна особа, то звинувачення називається приватним звинуваченням; якщо ж звинувачує суверен, звинувачення називається державним.

РОЗДІЛ XXVIII

Про покарання і винагороди

Визначення. Покарання – це зло, завдане державною владою тому, хто, зробивши або не зробивши певний вчинок, вчинив, на думку тієї ж влади, правопорушення, причому це зло завдається з метою більше схилити волю людей до покори.

Звідки випливає право. Перш ніж щось висувати з цього визначення, слід відповісти на одне надзвичайно важливе питання, а саме: звідки з'явилися право або влада карати в будь-якому випадку? Адже, як було сказано раніше, ніхто не може бути зобов'язаний договором не чинити опір насильству, і, отже, не можна припустити, щоб хто-небудь дав іншому право чинити проти нього насильство. При утворенні держави кожен відмовляється від права захищати іншого, але не від права самозахисту. Кожна людина також зобов'язується при утворенні держави сприяти суверенові, коли той карає іншого, але не тоді, коли він хоче покарати її саму. Але договір підданого про допомогу суверенові в заподіянні шкоди іншому не переносить на суверена права карати, якщо сам підданий, який укладає договір, не має на це права. Звідси зрозуміло, що право держави (тобто того або тих, хто її представляє) карати не ґрунтується на певній поступці або дарунку підданих. Але я вже показав раніше, що до утворення держави кожна людина мала право на все, а також право робити все те, що вважала за необхідне для самозбереження, наприклад, підкорити, покалічити і вбити будь-

яку людину, якщо це необхідно для вказаної мети. В цьому і полягає основа того права карати, яке практикується в кожній державі. Бо піддані не надають суверенові цього права, але вже тим, що складають перед ним свої права, розширюють його можливості використати своє право так, як він вважає за потрібне задля збереження їх усіх. Таким чином, вказане право не надане було суверенові, а лише залишене йому, і тільки йому, і (не торкаючись меж, які ставить йому природний закон) в такому ж вигляді, в якому воно існувало в природному стані і в стані війни кожного проти своїх сусідів.

Ні шкода, завдана приватними особами, ні особиста помста не називаються покаранням. З визначення покарання я роблю висновок, по-перше, що ні особисту помсту, ні шкоду, завдану приватними особами, не можна назвати власне покараннями, оскільки вони не впливають з державної влади.

Ні відмова у просуванні. По-друге, відсутність уваги до підданого з боку держави і непросування його по службі – не покарання, адже все це не завдає людині якого-небудь нового зла; вона лише залишається в тому ж стані, в якому перебувала раніше.

Ні зло, заподіяне без судового вироку. По-третє, зло, заподіяне за державними повноваженнями без попереднього судового вироку, може називатися не покаранням, а лише ворожим актом, адже вчинок, за який людину карають, судові рішення має попередньо кваліфікувати як правопорушення.

Ні зло, заподіяне узурпатором влади. По-четверте, зло, заподіяне незаконною владою на підставі рішення суддів, не вповноважених сувереном, – то не покарання, а лише ворожий акт, бо осуджена особа не взяла на себе відповідальності за дії цієї влади, і тому вони не стають актами державної влади.

Ні зло, заподіяне безвідносно до майбутньої мети. По-п'яте, зло, заподіяне без наміру або можливості прихилити правопорушника чи, за його прикладом, інших людей до покори законам, є не покаранням, а тільки ворожим заходом, бо без такої мети ніяке заподіяне зло не можна затаврувати покарою.

Ні зло від природного перебігу речей. По-шосте, там, де окремі дії через природний перебіг речей спричиняють згубні наслідки для діючої особи, наприклад, коли людина, вчиняючи замах на іншу, вбита чи поранена сама або коли людина захворює під час здійснення якогось протизаконного акту, то хоча й можна

сказати, що це зло заподіяв Бог – творець природи, а тому воно є покаранням Божим, але його не можна назвати людським покаранням, адже вчинила його не людська влада.

Якщо шкода від покарання виявляється меншою, ніж користь від злочину, то це не покарання. По-сьоме, якщо заподіяне злочинцю зло поступається благу чи задоволенню, що природно пов'язане зі злочиним, то це зло не підпадає під визначення покарання, а скорше стає ціною, сплаченою за злочин, або викупом за нього. Бо природа покарання має за мету схилити людей до покори законам, і ця мета (якщо користь від правопорушення перевищує зло від покарання) не досягається, тож покарання має протилежну дію.

Якщо міра покарання визначена у законі, то заподіяння більшої шкоди – це не покарання, а ворожа дія. По-восьме, якщо покарання за типовий злочин визначено і передбачено самим законом, а людину, винну в цьому злочині, піддано надмірному покаранню, то надлишок той – не кара, а ворожа дія. Оскільки ми бачимо, що мета покарання не помститись, а застерегти, а страх перед невідомою більшою покарою в даному випадку безпідставний, з огляду на те, що в законі визначено м'якше покарання, то непередбачений надлишок не визнається частиною покарання. Але там, де закон зовсім не визначає покарання, будь-яке завдане зло має природу покарання. Адже на того, хто наважується на правопорушення, покарання за яке не визначене законом, чекає невизначене. тобто довільне покарання.

Шкода, заподіяна за діяння, скоєні до видання закону, не є покаранням. По-дев'яте, зло, заподіяне за діяння, скоєні до видання закону, який ці діяння забороняє, – не покарання, а зловмисна дія. Адже до того, як закон видано, порушити його неможливо. Покарання ж передбачає, що вчинені дії суд визначає як правопорушення. Тому зло, завдане за діяння, вчинені до видання закону, що забороняє їх, – не покарання, а ворожий акт.

Представник держави не підлягає покаранню. По-десяте, шкода, завдана представникові держави, – не покарання, а ворожий акт. Адже істотною особливістю покарання є те, що воно є злом, що його завдає публічна влада, яка є владою самого лишень представника держави.

Бунтарям завдають шкоди не по праву покарання, а по праву війни. Нарешті, зло, завдане запеклому ворогові держави, не відповідає поняттю покарання, оскільки такі вороги держави

або ніколи не корилися закону і тому не можуть його порушити, або, якщо вони були раніше в покорі, а потім оголосили, що не мають далі наміру коритися законові, то цією заявою вони унеможливили для себе його порушення. Ось чому всяке зло, заподіяне таким ворогам держави, належить розглядати як ворожу дію. Однак запеклого ворога держави справедливо можна піддати будь-якій розправі. Звідси випливає: якщо підданий буде ділом або словом умисно й із наперед обдуманим наміром підкопуватися під авторитет представника держави, то його по праву можна піддати будь-якій розправі, якої забажає представник держави (яке б покарання не було попередньо встановлене за зраду). Бо своєю відмовою у покорі закону він відкидає і встановлене законом покарання, а тому підлягає розправі, як ворог держави, тобто згідно з волею представника. Адже покарання, встановлені в законі, призначено для підданих, а не для ворогів, якими стають ті, хто, будучи підданими, своїми власними діями, умисним бунтом заперечують верховну владу.

Перший і найзагальніший поділ покарань – поділ їх на *Божі і людські*. Про перші я пізніше матиму привід говорити при більш слушній нагоді.

Людськими є такі покарання, які накладаються за наказом людини; це можуть бути або *тілесні* покарання, або *грошові*, або *безчестя*, або *ув'язнення*, або *вигнання*, або змішані, що складаються з названих вище.

Тілесне покарання. *Тілесне покарання* – те, якого зазнає безпосередньо тіло караного, згідно з наміром того, хто застосовує покарання. Такими, наприклад, є удари батогом, завдання поранень або позбавлення тих фізичних задовольень, яким той, кого карають, міг до цього законним шляхом віддаватися.

Страта. З-поміж тілесних покарань можна виділити *страту* і *менші* покарання. Страта буває або простою, або поєднаною з тортурами. Менші покарання – це удари батогом, поранення, накладання кайданів і завдання всякого іншого тілесного болю, за природою не смертельного. Адже якщо за покаранням настає смерть, що не входила в наміри того, хто карає, то покарання не слід розглядати як страту, хоча через непередбачену випадковість пошкодження виявилися смертельними, оскільки в цьому випадку смерть заподіяно не свідомо, а випадково.

Грошові покарання. *Грошові покарання* – позбавлення караного не тільки певної суми грошей, а й усякого нерухомого і

рухомого майна, яке звичайно купують і продають за гроші. Але в тому випадку, коли закон, що встановлює це покарання, ухвалено спеціально з метою зібрати гроші з його порушників – це, власне, не покарання, а ціна за привілеї або звільнення від закону, який забороняє дію не всім безумовно, а лише тим, хто не в змозі заплатити гроші.

Інша річ, коли закон є природним або є частиною релігії, бо в цьому випадку ми маємо не виняток із закону, а його порушення. Наприклад, там, де закон вимагає накласти грошове стягнення на тих, хто використовує ім'я Бога всує, сплата стягнення є не оплатою за дозвіл божитися, а покаранням за переступ непорушного закону. Так само якщо закон вимагає сплати певної суми грошей потерпілому, то це лише відшкодування завданих збитків, яке відміняє лише позов постраждалої сторони, але не злочин правопорушника.

Безчестя. *Безчестя* – це заподіяння ганебного зла або позбавлення блага, яке є в державі почесним. Адже є речі, почесні від природи, як, наприклад, вияв хоробрості, великодушності, фізичної сили, мудрості й інших фізичних і душевних якостей; інші ж почесними зробила держава, як-от ордени, титули, посади й інші особливі знаки милості суверена. Перші (хоча вони і можуть зникнути з природних причин або через випадковість) не може відібрати закон, тому втрата їх – не покарання. Останні ж може забрати державна влада, яка зробила їх почесними, – і позбавлення їх є покаранням у власному розумінні слова. Це, наприклад, позбавлення засуджених людей їхніх орденів, титулів і посад або оголошення, що вони не матимуть їх у майбутньому.

Ув'язнення. *Ув'язнення* наявне, коли державна влада позбавляє людину свободи. Таке позбавлення свободи буває у двох випадках. В одному випадку під варту беруть людину, проти якої висунуто звинувачення, в іншому – страждань зазнає людина засуджена. Перше не є покаранням, адже ніхто не може бути покараний до того, як його справу не буде заслухано в судовому порядку і його не буде оголошено винним. Тому будь-яке страждання, завдане незасудженій людині накладанням кайданів або яким-небудь обмеженням понад необхідне для забезпечення її охорони, суперечить природному закону.

У другому випадку маємо покарання, адже тут наявне зло, завдане верховною владою за те, що ця сама влада визнала порушенням закону. Під словом *ув'язнення* я розумію будь-яке

обмеження свободи пересування, завдане зовнішньою перешкодою, чи це будівля, що її звичайно називають в'язницею, чи острів, куди люди, як кажуть, заслані, чи місце примусових робіт (наприклад, у старі часи людей засуджували до примусових робіт у каменярнях, а нині – до робіт на галерах), чи ланцюги, чи якась подібна перешкода.

Вигнання. *Вигнання* – це коли людину за якийсь злочин примушують залишити межі держави або якоїсь її частини без права на повернення впродовж визначеного часу або назавжди. Сама по собі, без інших супутніх обставин, така міра не покарання, а скорше втеча або наказ держави уникнути покарання шляхом втечі. Цицерон стверджує, що в місті Римі подібне покарання ніколи не встановлювалося, і називає це рятуванням людей, яким загрожує небезпека. Бо якщо вигнанцю дозволено користуватися своїм майном і прибутками від своїх земель, то лишень переміна повітря не є покаранням. Така міра спрямована не на благо держави (а всі покарання встановлюються з цією метою, тобто для того, аби спрямувати волю людей до дотримання закону), а часто навіть на шкоду їй. Адже вигнана людина, переставши бути членом держави, що вигнала її, стає її законним ворогом. Якщо ж поряд із вигнанням вона позбавляється своїх земельних володінь або майна, тоді покарання полягає не у вигнанні, а має належати до видів грошового покарання.

Покарання невинних підданих суперечить природному закону. Всяке покарання невинних підданих, значне чи дрібне, суперечить природному законові. Адже покарання можна накласти лише за правопорушення. Тому покарання невинного – це передусім порушення того природного закону, який забороняє всім людям керуватися в своїй помсті чимось іншим, окрім якогось майбутнього блага, а покарання невинного не може принести державі ніякої користі. Таке покарання суперечить, по-друге, природному законові, який забороняє невдячність. Оскільки всяка верховна влада, як ми знаємо, надається спочатку зі згоди кожного підданого, аби він отримував від цієї верховної влади захист впродовж усього часу, доки коритиметься її повелінням, то покарання невинного стає відплатою злом за добро. Таке покарання, по-третє, є порушенням природного закону, який приписує бути справедливим, тобто віддавати кожному належне, чому суперечить покарання невинного.

Але зло, завдане невинному на війні, не суперечить цьому закону. Однак заподіяння будь-якого зла невинній людині, яка не є підданим, не стає порушенням природного закону, якщо того вимагають інтереси держави і не порушується раніше укладений договір. Адже всі люди, які не є підданими, – вороги, або ж перестали бути ними згідно з попереднім договором. Супроти ворогів, якщо держава вважає їх здатними завдати їй шкоди, первісне природне право дозволяє вести війну, в якій меч не розбирає, а переможець, як і в давнину, не бачить різниці між винним і невинним і милує лише тоді, коли це може принести користь його власному народові.

Як і зло, вчинене тим, хто збурих заколот. На тій же підставі і стосовно підданих, які умисно підкопуються під авторитет заснованої держави, помста держави законно поширюється не лише на їхніх батьків, а й на третє і четверте покоління, які ще не існують і, отже, не можуть бути винні в злочині, за який їх карають. Бо природа цього злочину полягає у відмові від підданства, а це повернення до стану війни, що його звичайно називають бунтом; і ті, хто скоює такі злочини, підлягають розправі не як піддані, а як вороги, адже бунт є лише поновленням стану війни.

Винагорода є або платнею, або нагородою. Винагорода буває або у вигляді дарунку, або за договором. Винагорода за договором називається платнею, або заробітною платою, і є благом, належним за зроблену або обіцяну послугу. Якщо ж ця винагорода отримується як дарунок, то вона благо, що виникає з ласки тих, хто це благо дарує, і має на меті заохочувати людей до надання послуг тим, хто дарує, або дати людям можливість робити такі послуги. І тому якщо суверен призначає платню за виконання якої-небудь державної посади, то той, хто отримує цю платню, юридично зобов'язаний виконувати передбачені обов'язки; в іншому разі він зобов'язаний просто з поваги бути влячним і докласти зусиль, щоб віддячити за виявлену пошану. Адже люди хоч і не мають ніякої законної можливості відмовитися, коли суверен наказує їм кинути власні справи і служити державі без винагороди, або платні, проте їх не зобов'язує до цього ні природний закон, ані заснування держави, за винятком того випадку, коли відповідні державні функції не можуть бути виконані в інший спосіб. Бо ж передбачається, що суверен може використати всі кошти своїх підданих так само, як

будь-який вояк може вимагати за свою військову службу належну йому винагороду.

Блага, надані через страх, не стають винагородою. Блага, які суверен дарує підданому через страх, що той може завдати шкоди державі, не стають винагородою у власному сенсі, бо вони не є сплатою згідно з попереднім договором, якого в даному випадку й не могло бути, оскільки кожна людина і без такого договору зобов'язана не шкодити державі. Але ці блага також і не ласка, бо їх вирвано страхом, який не може бути притаманним верховній владі. Тому ці надані блага скорше пожертви, які суверен (особисто, а не як представник держави) приносить, аби задобрити тих невдоволених, яких він вважає могутнішими за себе, і такі надані блага заохочують не до покори, а навпаки, до подальших і більших домагань.

Платня постійна і випадкова. При цьому в деяких випадках платня буває твердою і її отримують із державної скарбниці, а в інших випадках вона невизначена й випадкова і залежить від виконання тих обов'язків, за які її призначено. Останнє іноді шкодить державі, наприклад, у судових органах, адже, якщо платня суддів і судових службовців визначається кількістю розглянутих справ, обов'язково виникають дві незручності. Такий стан, по-перше, збільшує кількість позовів, адже що більше справ, то більша платня, а по-друге, він призводить до суперечок про підсудність, оскільки кожна судова інстанція перетягує до себе якомога більше справ. Однак у виконавчих органах таких незручностей не існує, бо ці органи не можуть власними силами збільшити коло своїх справ. І цим достатньо сказано про покарання і винагороди, які, мовби ті нерви і сухожилки, надають руху членам і суглобам держави.

Дотепер я змальовував природу людини, чия гордість та інші пристрасті змусили її до покори державі, і водночас велику владу її володаря, якого я порівнював з *Левіафаном*, узявши це порівняння з останніх двох віршів 41 розділу книги Йова, де Бог, оповідаючи про велику силу Левіафана, називає його царем над усіма синами гордості. *«Немає подоби йому на землі, він безстрашним створений, він бачить усе, що високе, він цар над усім пишним звір'ям!»* Але оскільки цей Левіафан смертний і підлягає тлінню, як і всі інші земні істоти, й оскільки на небесах (хоча не на землі) існує той, кого він мусить боятись і чийм законам він має коритися, то в наступних розділах я говоритиму

про його хвороби, про те, від чого він помирає, і про ті природні закони, яким він має коритися.

РОЗДІЛ XXIX

Про те, що послаблює державу або призводить до її розпаду

Розпад держав через їх недосконале заснування. Хоча ніщо зі створеного смертними не може бути безсмертним, однак якби люди керувалися тим розумом, на володіння яким вони претендують, їхні держави могли б бути принаймні застраховані від смерті через внутрішні хвороби. Бо за своєю природою такі інститути покликані жити так само довго, як і людський рід, або як природні закони, або як сама справедливість, що дає їм життя. Коли ж держави занепадають не внаслідок зовнішнього насильства, а через внутрішні міжусобиці, то люди винні в цьому не тому, що вони *material*, з якого складено держави, а тому, що вони *творці* і розпорядники останніх. Адже коли люди, втомившись нарешті від безладних зіткнень і взаємної різанини, від усієї душі бажають припасуватися один до одного, щоб разом утворити міцну і довговічну споруду з людського матеріалу, то внаслідок невміння людей створити справедливі закони, щоб узгодити з ними свої діяння, а також через брак сумирності і терпіння, аби миритися з усуненням жорстких і грубих сторін їхньої колишньої безмежної свободи, неможливо без допомоги дуже здібного архітектора збудувати щось інше, окрім хисткої будівлі, яка, ледве переживши самих будівників, неминуче впаде на голови їхнім нащадкам¹⁹.

Тому я вважаю, що серед *недуг* держави на першому місці стоять ті, які виникають через недосконале її заснування й аналогічні хворобам природного тіла, що впливають з ненормального зародку.

Недостатність абсолютної влади. Одна з цих недуг та, що людина, домігшись королівства, задовольняється іноді меншою владою, ніж та, яка необхідна задля збереження миру і захисту держави. З цього випливає ось що: коли такому королю доводиться в інтересах державної безпеки використовувати й ті права, від яких він відмовився, то це має вигляд незаконної дії з його боку, яка спонукає величезну кількість людей (за наявності

належного приводу) до збурення. Так само тіла дітей, народжених від хворих батьків, або приречені на передчасну смерть, або ж погані наслідки їх ненормального зачаття відбиваються на них розлиттям жовчі і болючими наростами.

А коли королі відмовляються від деяких своїх невід'ємних прав, то це не завжди відбувається (хоча іноді й може відбутися) через незнання того, що саме необхідно для посади, яку вони приймають: часто це робиться з надією на те, що вони зможуть повернути ці права, шойно забажають. У цьому вони помиляються, адже ті, хто примусить їх дотриматися своєї обіцянки, зможуть знайти підтримку проти них в іноземних державах, які задля добробуту власних підданих рідко пропускають нагоду послабити сусідні держави. Так, наприклад, архієпископа Кентерберійського Тому Бекета підтримав проти Генріха II папа, бо підпорядкування кліру державі було скасовано Вільгельмом Завойовником, який, вступаючи на престол, присягнув не обмежувати свободу церкви. Так само й баронів, чия влада за Вільгельма Рудого (який завдяки їхній підтримці успадкував престол замість свого старшого брата) зросла так, що стала несумісна з правами верховної влади, підтримали французи під час повстання проти короля Іоанна²⁰.

І це відбувається не лише в монархіях. Бо, оскільки девізом давньоримської держави було: *сенат і народ Риму*, ні сенат, ні народ не мали повної влади, і це призвело передусім до бунтів Тиберія Гракха, Гая Гракха, Луція Сатурніна та інших, потім – до війни між сенатом і народом за Марія і Сулли, а потім знову за Помпея і Цезаря – до війни, що спричинили загибель їхньої демократії і встановлення монархії²¹.

Народ Афін обмежив себе лише в одному, а саме було заборонено під страхом смерті агітувати за поновлення війни за острів Саламін. Однак, якби Солон не удав із себе божевільного і з гримасами та в одязі божевільного не став би у віршах пропонувати людям, що зібралися навколо нього, поновити цю війну, афінський народ мав би перед самими ворітьми свого міста ворога, ладного у будь-яку хвилину напасти на нього²². На таку небезпеку наражаються або до таких хитрощів удаються всі держави, які в чомусь обмежують свою владу.

Приватні судження про добро і зло. Друге місце, я вважаю, посідають *хвороби* держави, спричинені отрутою бунтарських учень, одне з яких твердить, що *кожна окрема людина є суддею у*

вирішенні питання, які дії добрі і які погані. Це справедливо умов природного стану, коли немає цивільних законів, але наявне цивільне правління – у випадках, які не визначені законом. В усіх же інших випадках зрозуміло, що мірилом добра і зла є цивільний закон, а суддею – законодавець, який завжди представляє державу. Через це хибне вчення люди стають схильними дебатувати один з одним і обговорювати державні накази, а потім вже коритися або не коритися їм на їхній власний розсуд, а це призводить до заворушень і послаблює державу.

Совість може бути хибною. Інше учення, що суперечить цивільному суспільству, твердить: *усе, що людина робить проти своєї совісті, є гріхом.* Ця теза впливає з попередньої, згідно з якою кожна людина – суддя добра і зла, адже людська совість і міркування людини одне й те ж, і як міркування, так і совість можуть бути хибними. Тому хоча той, хто не підлягає жодним цивільним законам, чинить гріх в усіх тих випадках, коли робить що-небудь проти своєї совісті, адже він не має жодних інших правил, яких міг би дотримуватися, окрім свого власного розуму, – проте інша справа, коли людина живе в державі, адже закон – це совість держави, керуватися якою вона зобов'язалася. Інакше відмінності між сумліннями окремих людей, котрі є лише приватними думками, мали б збурити в державі сум'яття і кожен став би коритися верховній владі лише тоді, коли сам особисто схвалював би її повеління.

Удаване на надхнення. Звичайно навчали також тому, що *віра і святість здобувається не навчанням і роздумами, а надприродним надхненням, або навіюванням.* Якщо визнати, що це твердження правильне, то я не розумію, чому хтось повинен звітувати перед собою в своїй вірі, або чому кожен християнин не має бути також пророком, або чому хтось повинен у своїх діях керуватися законами своєї країни, а не власним надхненням. Таким чином, ми знову помиляємося, оголошуючи себе суддями добра і зла або роблячи суддями у таких справах тих, хто претендує на надприродне навіювання, а це має призвести до розкладу всякої цивільної влади. Віра ґрунтується на тому, що ми чуємо, а те, що саме ми чуємо, зумовлюють випадковості, які зводять нас із людьми, чию мову ми чуємо. Всі ці випадковості викликав до життя всемогутній Бог, однак вони не надприродні, а лише непомітні, бо до витворення будь-якого наслідку прилучається велика їх кількість. Віра і святість насправді не

дуже часто зустрічаються, однак вони не дива, а набуваються вихованням, дисципліною, самоконтролем та іншими природними засобами, за допомогою яких Бог творить їх у своєму обранцеві, коли вважає це за потрібне. Ці три думки, шкідливі для миру і для влади, поширилися в цій частині світу головним чином у промовах і книгах неосвічених теологів, які в'яжуть слова Святого Письма всупереч розуму, роблять усе, на що спроможні, аби змусити людей думати, ніби святість і природний розум – несумісні речі.

Думка про те, що суверен підлягає цивільним законам. Четверта думка, що суперечить природі держави, зводиться до того, що *той, хто має верховну владу, підлягає цивільним законам.* Дійсно, всі суверени підлягають природним законам, оскільки ці закони дав Бог і скасувати їх не може ні людина, ні держава. Але суверен не підлягає тим законам, які він сам, тобто держава, створює. І справді, підлягати законам означає бути підлеглим держави, тобто її верховного представника, а це для суверена означає підлягати самому собі, і це не підпорядкування законам, а свобода від них. Вказана хибна думка, ставлячи закони над сувереном, тим самим ставить над ним і суддю, а також владу, яка може його карати, але це означає створювати нового суверена, і на тій самій підставі – третього, аби карати другого, і так далі до нескінченності, а це має призвести до руйнування і розкладу держави.

Приписування підданам абсолютного права на власність. П'яте вчення, яке веде державу до розпаду, полягає у твердженні, що *кожна людина має абсолютне право власності на своє майно, яке виключає право суверена.* Кожна людина і справді має право власності, що виключає право якогось іншого підданого. Вона отримує на це право виключно від верховної влади, без захисту якої будь-хто інший мав би однакове з нею право на те ж саме майно. А якщо було б виключено і право суверена, то останній не міг би виконати покладених на нього обов'язків, а саме обов'язків захищати підданих від іноземних ворогів і від взаємних образ усередині країни, і, отже, держава припинила б своє існування.

І якщо право власності підданих не виключає права суверенного представника на їхнє майно, то ще менше виключається право суверена на повноваження, надані підданам, чи то суд, чи виконання вироку, коли відповідні посадові особи представляють самого суверена.

Вчення про подільність верховної влади. Існує шосте вчення, яке ясно і безпосередньо спрямоване проти сутності держави. Воно говорить: *верховна влада подільна*. Бо поділяти верховну владу означає руйнувати її, оскільки розділені влади взаємно знищують одна одну. І цьому вченню люди зобов'язані головним чином деяким професійним юристам, які прагнуть поставити людей у залежність від їхніх власних учень, а не від законодавчої влади.

Наслідування сусідніх народів. Як і хибні вчення, приклади різних форм правління у сусідніх народів часто схиляють людей до зміни встановленого способу правління. Саме ця обставина спонукала єврейський народ відхилити Бога і вимагати від пророка Самуїла царя за зразком інших народів. Так само невеликі міста Греції безперервно підривалися заколотами аристократичних і демократичних партій. Майже в кожній державі одні бажали наслідувати лакедемонян, інші – афінян. І я не маю сумніву, що багато хто був радий спостерігати недавні збурення в Англії, спричинені бажанням уподібнитись Нідерландам, вважаючи, що для збільшення багатств країни не потрібно нічого, окрім як змінити, подібно до Нідерландів, форму правління. І справді, люди за самою своєю природою прагнуть змін. Тому якщо вони мають перед собою приклад сусідніх народів, які до того ж розбагатіли при цьому, то вони не можуть не дослухатися до них, хто підбурює їх до змін. І вони радіють, коли починається розбрат, хоча й засмучуються, коли безладдя занадто тривале, подібно до того, як нетерплячі люди, захворівши на коросту, роздирають себе нігтями, допоки біль не стає нестерпним.

Наслідування греків і римлян. Що ж до повстань, зокрема проти монархії, то одна з їх найпоширеніших причин – читання політичних та історичних книг давніх греків і римлян. Адже молодь та всі інші люди, яким бракує протиотрути поважного розуму, потрапивши під сильне і приємне враження від великих воєнних подвигів, що їх здійснили полководці цих народів, отримують водночас яскраве уявлення про все, що, окрім цього, зробили ці народи, і думають, що великий їхній поступ зумовлено не змаганням окремих людей, а демократичною формою правління. При цьому не беруть до уваги тих частих заколотів і громадянських воєн, до яких призводила недосконалість їхнього політичного устрою. Завдяки читанню таких книг, кажу я, люди

дійшли до вбивства своїх королів, оскільки грецькі і латинські письменники в своїх книгах і судженнях про політику оголошують законними і схвальними подібні дії, якщо тільки, перш ніж їх учинити, людина назве свою жертву тираном. Адже вони не говорять *regicide* – царевбивство законне, а говорять *tyrannicide* – тирановбивство законне. Завдяки цим книгам ті, хто живе під владою монарха, отримують уявлення, ніби піддані демократичної держави насолоджуються свободою, а в монархії всі піддані – раби. Я кажу, що таке уявлення складається у тих, хто живе під монархією, а не у тих, хто живе під владою демократичного уряду, бо останні не мають поживного ґрунту для такого уявлення. Коротко кажучи, я не можу собі уявити згубнішої для монархії речі, ніж дозвіл на публічне читання таких книг без застосування в цьому випадку корективів, які продумано розважливими знавцями і які можуть протидіяти отруті цих книг. Не вагаючись, я порівнюю цю отруту з укусом скаженого собаки, що породжує хворобу, яку лікарі називають *hydrophobia*, або *водобоязнь*. Адже, подібно до того, як такий укушений потерпає від постійної спраги, а все-таки боїться води і перебуває в такому стані, ніби отрута прагне перетворити його на собаку, так і монархія, яку раз укусили такі демократичні письменники, що постійно гарчать на цю форму правління, найбільше бажає мати сильного монарха і водночас через якусь *tyrannophobia*, або тиранобоязнь, страхається мати його.

Подібно до того, як були вчені, що вважали, ніби людина має три душі, так само існують вчені, які думають, що держава може мати більше однієї душі (тобто більше одного суверена), і встановлюють *верховенство* замість *суверенітету*, *канони* – замість *законів* і *духовну владу* – замість *цивільної*. Ці вчені оперують словами і різними визначеннями, які самі по собі нічого не означають і лише удають (своїм невіглаством), що тут у темряві, як деякі думають, невидимо блукає інше царство, мовби царство фей. Оскільки ми знаємо, що цивільна влада і влада держави одне й те ж і що верховенство і змога творити канони і надавати привілеї передбачає наявність держави, то з цього випливає, що там, де один є сувереном, а інший – верховним представником духовної влади, де один може видавати закони, а інший – канони, там обов'язково маємо дві держави над тими самими підданими, а це означає, що держава роздвоєна в самій собі і не може існувати. Адже, попри відмінність між *цивільним* і

духовним, яка ні про що не говорить, тут наявні два царства, і кожен підданий підлягає двом володарям. І справді, оскільки ми бачимо, що *духовна* влада вимагає для себе права оголошувати, що є гріхом, і, отже, вимагає для себе права оголошувати, що є законом (оскільки гріх – це лише порушення закону), а, з іншого боку, *цивільна* влада вимагає права оголошувати, що таке закон, то всякий підданий змушений коритися двом володарям, причому обидва вимагають дотримуватися їхніх наказів як закону, – а це неможливо. Якщо ж існує лише одне царство, тоді або *цивільна влада*, яка є владою держави, має бути підкорена *духовній*, і тоді присутній лише *духовний* суверенітет, або ж *духовна влада* має підлягати *цивільній* владі, і тоді присутнє лише *цивільне верховенство*. Тому, коли обидві ці влади протистоять одна одній, держава наражається на велику небезпеку громадянської війни і розпаду, бо *цивільна* влада, більш очевидна і зрозуміла природному розуму, не може не перетягти на свій бік значну частину народу. З іншого ж боку, *духовна* влада, хоча вона й огорнена темрявою різноманітних схоластичних визначень і незрозумілих слів, однак, оскільки страх темряви і духів сильніший за будь-який інший страх, не може не мати на своєму боці партії, достатньої, аби спричинити збурення в державі, а іноді і зруйнувати її. І це хвороба, яку небезпідставно можна порівняти з епілепсією, або чорною неміччю (що її євреї приймають за відомий вид одержимості духом), в природному тілі. Бо так само як за цієї хвороби у голові з'являється неприродний дух, або подув, який паралізує коріння нервів і, насильно рухаючи ними, позбавляє їх рухів, які вони отримали б від мозку природним шляхом, спричиняючи сильні та безперервні рухи (які люди називають конвульсіями) частин тіла, так що людина, захоплена ними, падає, ніби втративши свідомість, іноді у воду, іноді у вогонь, – так само і в політичному тілі, коли *духовна* влада рухає членами держави завдяки страхові перед покаранням і надії на нагороду (які є нервами держави) не так, як ними рухала б *цивільна* влада (що є душею держави), і збиває з пантелику людський розум дивними і незрозумілими словами, то цим вона неминуче вносить сум'яття в голови і або насильницьким шляхом придушує державу, або кидає її у вогонь громадянської війни.

Змішане правління. Іноді буває більше однієї душі і за суто громадянського правління. Наприклад, у тих випадках, коли

право збирання данини й податків (здатність живлення) залежить від рішення загального зібрання, право управління і командування (здатність руху) належить одній людині, а влада видавати закони (здатність мислити) залежить від випадкової згоди не лише цих двох сил, а й третьої. Такий стан наражає державу на небезпеку іноді через те, що відсутність порозуміння заважає видати хороші закони, але найчастіше внаслідок нестачі тієї їжі, яка необхідна для життя і руху. Бо хоча деякі люди і розуміють, що такий уряд – то не уряд, а держава, поділена між трьома партіями, і називають таку форму правління змішаною монархією, однак насправді в цьому випадку ми бачимо не одну незалежну державу, а три незалежні партії, не одну представницьку особу, а три. В Царстві Божому можуть існувати, не порушуючи єдності Бога, який царює, три незалежні особи; але там, де царюють люди, які можуть підпадати під вплив різних думок, це неможливо. Тому якщо король виступає носієм особи народу і загальне зібрання також виступає носієм особи народу, а інше зібрання є носієм особи частини народу, то перед нами не одна особа або не один суверен, а троє осіб і троє суверенів.

Я не знаю, з якою хворобою людського тіла можна точно порівняти вказаний ненормальний устрій держави. Але я бачив людину, в якій збоку виросла інша людина з власною головою, руками, грудьми і шлунком. Якби у цієї людини виросла з іншого боку ще одна людина, то порівняння з такою аномалією було б точним.

Нестача коштів. Дотепер я називав найсерйозніші і найнебезпечніші недуги держави. Бувають й інші, не настільки серйозні хвороби, які, однак, не варто замовчувати. Перша з них – труднощі зі стягненням коштів, необхідних для потреб держави, особливо коли насувається війна. Ці труднощі виникають з того уявлення, якого дотримується кожен підданий щодо свого права власності на землю і рухоме майно, а саме ніби це право виключає право суверена користуватися ними. Наслідком цього буває те, що верховна влада, яка передбачає потреби і безпеки для держави (побачивши, що приплив коштів до державної скарбниці через упертість народу припинився, тоді як мав би збільшитись), аби зустріти й запобігти небезпеці на самому початку, доки можна, скорочує свої витрати; коли ж надалі це стає неможливим, вона починає боротися з народом зброєю закону, щоб отримати невеликі суми, але оскільки цих сум

замало, то врешті-решт верховна влада вимушена або насильницьким шляхом зібрати всі необхідні їй кошти, або ж загинути. І якщо верховну владу часто змушують удаватися до цих крайніх заходів, вона або врешті-решт схиляє народ до потрібної покори, або ж держава має загинути. Цю хворобу ми можемо цілком обґрунтовано порівняти з лихоманкою, за якої тлусті частини тіла застигають або закупорюються якоюсь отруйною речовиною, внаслідок чого вени, які при нормальному стані організму підводять кров до серця, не отримують її (в належній кількості) від артерій. Результатом цього бувають в перший момент холодне стиснення і тремтіння членів, а потім гаряче й енергійне зусилля серця форсувати прохід крові. Але, перш ніж серце зможе зробити це, воно задовольняється освіжуючою дією тих речей, які тимчасово його охолоджують, доки (якщо організм достатньо сильний) воно не зламає упертості закупорених частин і не випарує отрути потом, або (якщо організм занадто слабкий) хворий помирає.

Монополії і зловживання у сфері державних відкупів. Окрім того, іноді виникає хвороба держави, схожа на плеврит. Це буває тоді, коли державні фінанси, залишивши річище, яким вони звичайно течуть, в надмірній кількості концентруються в руках однієї або небагатьох приватних осіб – монополістів або відкупників державних прибутків, подібно до того як при плевриті кров концентрується в грудній клітці, викликає тут запалення, яке супроводжується лихоманкою і гострим болем.

Популярність окремих осіб. Небезпечною хворобою також стає популярність могутніх підданих, якщо держава не має надійної запоруки їхньої вірності. Бо народом, який мав би наснажувати авторитет суверена, опановує нехоть до підкорення законам від покори через лестощі і славослів'я якогось честолюбця, щоб іти за ним, хоч моральних якостей і намірів його він не знає. Це звичайно загрожує більшою небезпекою за демократії, ніж за монархії, адже армія – це така сила і охоплює таку масу людей, що їй легко вселити віру в те, ніби вона є народом. Саме в такий спосіб Юлій Цезар, якого народ підтримував у боротьбі із сенатом, завоював любов своєї армії і став володарем над народом і сенатом. Цей спосіб дій популярних і честолюбних людей – очевидний заколот, і його можна порівняти з дією чарів.

Надмірні розміри одного міста, безліч корпорацій. Інша недуга держави – наявність у ній надто великого міста, якщо воно має можливість спорядити зі свого населення і за свій рахунок велику армію. Хворобою також стає наявність великої кількості корпорацій, що представляють собою ніби багато маленьких держав в надрах однієї великої, як хробаки у нутрощах живої людини.

Свобода висловлювання проти верховної влади. До цих хвороб можна додати свободу висловлюватися проти абсолютної влади, яка надається людям, що претендують на політичну мудрість. І хоча ці люди в переважній більшості вихідці з народних низів, однак, натхнені хибними вченнями, вони безперервними нападами на основні закони викликають у державі неспокій і подібні в цьому до тих маленьких черв'яків, яких лікарі називають *аскаридами*.

Ми можемо, продовжуючи, додати до хвороб держави: неуситиму *страгу* розширення своїх володінь, наслідками якої можуть бути невиліковні *рани*, отримані від ворогів; *пухлину* неасимільованих завоювань, які часто стають тягарем, і втратити їх менш небезпечно, ніж придбати, а також *летаргію* розпещеності і *марнотратство* бенкетів і непотрібних витрат.

Розпад держави. Нарешті, коли у війні (зовнішній чи внутрішній) вороги здобули впевнену перемогу, через що лояльність підданих більше не забезпечує їм ніякого захисту (бо воєнні сили держави залишили поле бою), тоді держава *розпадається*, і кожна людина вільна захищати себе у той спосіб, який підкаже їй власний розум. Бо суверен – душа держави, яка дає їй життя і рух, і, коли ця душа помирає, вона управляє частинами не більше, ніж управляє трупом людини душа, що його покинула (хоча і безсмертна). І, попри те, що право суверенного монарха не може бути анульоване актом іншого, все ж зобов'язання підданих можуть бути анульовані. Бо той, хто потребує захисту, може його шукати де завгодно, і якщо він його має, то зобов'язаний захищати свого захисника, допоки вистачить його сил (не влачучись до шахрайської відмовки, бупітмо він підкорився йому через страх). Якщо ж повалена влада зібрання, то його право згасає раз і назавжди, бо саме зібрання припинило своє існування і, отже, не може знову стати носієм верховної влади.

РОЗДІЛ XXX

Про обов'язки суверена

Забезпечення блага народу. *Обов'язки суверена* (чи це монарх, чи зібрання) визначає та мета, задля якої його було наділено верховною владою, а саме мета забезпечення *безпеки народу*, до чого він зобов'язався природним законом і за що відповідає перед Богом, творцем цього закону, і ні перед ким іншим. Але під забезпеченням безпеки розуміється не одне лише забезпечення безпеки простого існування, а й також забезпечення будь-якій людині всіх благ життя, які вона отримує законною працею, безпечною і нешкідливою для держави.

Шляхом просвіти і законів. Передбачається, що це завдання належить виконувати не піклуванням про окремих індивідуумів, понад те, щоб захищати їх від кривд, коли вони на них скаржаться, а загальними заходами, які полягають у просвіті народу шляхом навчання і прикладу, а також у виданні та використанні хороших законів, які окремі люди могли б застосовувати в обставинах свого життя.

Відмова від будь-якого з його істотних прав суперечить обов'язкам суверена. Так само як і тримати народ у невіданні щодо їхніх підвалин. Оскільки скасування істотних прав верховної влади (які я спеціально виклав у XVIII розділі) призвело б до розпаду держави і повернення кожної людини до стану і бідувань війни всіх проти всіх (а це було б найбільшим з усіх нещасть, які можуть спіткати її у житті), то обов'язок суверена -- утримати за собою ці права в повному обсязі. Отже, суверен діє передусім супроти обов'язку, поступаючись іншому або зрікаючись якого-небудь з цих прав. Бо той, хто відмовляється від засобів, що ведуть до певних цілей, тим самим відмовляється також і від цих цілей, а від засобів відмовляється той, хто, будучи сувереном, визнає свою підлеглість цивільним законам або відмовляється від права вищої юрисдикції, або від права особистою владою оголошувати війну і укладати мир, або від права визначати потреби держави, або від права збирати податки і набирати вояків, коли і скільки він вважатиме за потрібне, згідно з тим, як підказує йому його власна совість, або від права призначення воєнних і цивільних чиновників та посадових осіб, або від права призначення вчителів і від права визначати, які вчення відповідають, а які суперечать інтересам оборони, миру і

блага народу. Суверен, по-друге, діє проти свого обов'язку, коли залишає народ у незнанні або напівзнанні про основи і зміст цих суттєвих його прав, оскільки через це люди можуть піддатися спокусі і підбурюванню й чинити опір суверенові саме тоді, коли інтереси держави вимагатимуть використання і реалізації цих прав.

А основи цих прав слід старанно і правильно роз'яснювати тим більше, що ні цивільний закон, ні страх законного покарання не можуть їх підтримати. Адже цивільний закон, який заборонив би бунти (тобто будь-яку дію, що суперечить існуючим правам верховної влади), мав би (як цивільний закон) зобов'язуючу силу лише на підставі природного закону, який забороняє порушувати відданість. А якщо людям невідомий цей природний обов'язок, то вони не можуть знати і права суверена на укладання законів. Покарання ж вони приймають лише як ворожий акт, який прагнутимуть відвернути від себе ворожими діями зі свого боку, якщо вважають себе достатньо для цього сильними.

Протест проти тих, хто твердить, нібито абсолютна влада ґрунтується не на принципах розуму. Я чув, як дехто стверджував, що справедливість – просто слово без будь-якого змісту, і все, що людина може здобути силою або хитрістю, є (не лише в стані війни, але й у державі) її власністю. Хибність таких тверджень я вже показав. Так само існують люди, які стверджують, що ті істотні права, які роблять верховну владу абсолютною, не мають жодного підґрунтя і не можуть бути підкріплені жодними принципами розуму. Бо якби таке підґрунтя і такі принципи існували, їх можна було б знайти і в іншому місці, однак ми бачимо, що до цього часу не існувало держави, в якій ці права визнавалися б або в них була потреба. Ці люди міркують так само погано, як дикі племена Америки, – якби ті стали заперечувати існування якогось підґрунтя або принципів розуму, на підставі яких зведений будинок має бути настільки ж вічним, як і матеріал, з якого його зроблено, будуючи своє заперечення на тому, що вони, мовляв, ще не бачили настільки добре збудованої споруди. Час і людська працьовитість щодня народжують нове знання. І подібно до того, як лише багато часу по тому, як рід людський почав (хоча й погано) будувати, було винайдено мистецтво будувати добре, застосовуючи принципи розуму, винайдені працьовитими людьми, які довго вивчали природу матеріалів і різні впливи форми та пропорції, так само і багато

часу по тому, як люди почали створювати недосконалі і здатні знову поринати в хаос держави, можуть, завдяки старанним роздумам, бути знайдені такі принципи розуму, застосування яких зробило б існування держав тривалим (якщо вони не зазнають насильства іззовні). І це саме ті принципи, які я виклав у цьому трактаті, причому в даний момент мене мало цікавить, чи звернуть на ці принципи увагу ті, хто владний застосовувати їх практично, поставляться вони до них зі зневагою чи ні. Але якщо ми припустимо, що викладені мною принципи не є принципами розуму, то я принаймні певен, що вони є принципами, за якими стоїть авторитет Святого Письма, як я покажу це, коли говоритиму про царювання Бога (за посередництва Мойсея) над єврейським народом, його особливим народом відповідно до укладеного з ним Заповіту.

Протест проти думки про нездарність простого народу. Ще кажуть, що хоча ці принципи правильні, однак простий народ має недостатньо розумових здібностей, аби його було можливо просвітити з їх приводу. Я був би радий, якби багаті і могутні піддані якого-небудь королівства або ті, кого вважають найбільш ученими, виявилися б менш нездарними, ніж простий народ. Але всім відомо, що визнанню такого вчення перешкоджають не складності його змісту, а інтереси тих, хто має ними проігнорувати. Сильні люди насилу перетрапляють будь-що, схильне до встановлення влади, яка приборкала б їхні пристрасті, а вчені люди не миряться з ученням, яке викриває їхні помилки і цим зменшує їхній авторитет, тоді як уми простих людей, якщо вони не залежать від сильних і не сплутані думками вчених, є чистий папір, який може сприймати все, що державна влада на ньому зафіксує. Якщо цілим народам можна було вселити *впевненість* у істинності великих таїнств християнської релігії, які стоять вище людського розуму, а мільйонам людей вселити віру в те, що одне і те саме тіло може знаходитися одночасно в незліченних місцях, що суперечить розумові, то хіба не можуть люди, навчаючи і проповідуючи під заступництвом держави, змусити визнати вчення, яке такою мірою узгоджується з розумом, що кожній неупередженій людині варто лишень дослухатись до нього, аби ним проігнорувати? Тому я роблю висновок, що (поки суверен утримує всю повноту влади) утруднення з просвітою народу про істотні права верховної влади (які є природними і основними законами) можуть бути спричинені лише помилками самого

суверена або тих, кому він доручив управління державою. Отже, обов'язок суверена – примусити просвітити народ щодо тих прав; цього вимагає не лише його обов'язок, але й інтереси його блага і безпеки, бо лише в такий спосіб він може запобігти небезпеці, яка загрожує йому особисто від повстання.

Піддані мають розуміти, що зміна форми правління **непотрібна**. І (аби перейти до деталей) народ слід освічувати в тому, по-перше, що він не має захоплюватися формами правління сусідніх народів більше, ніж власною, і не має прагнути змін своєї форми правління (хоч би який добробут він спостерігав у народів з іншим управлінням). Бо добробут народу, яким управляє аристократичне або демократичне зібрання, зумовлює не форма правління, а слухняність і злагода підданих; і в монархії народ процвітає не тому, що право управляти ним належить одній людині, а тому що народ кориться цій людині. Усуньте в якійсь державі слухняність народу (а отже, і його внутрішню злагоду), – і він не лише не процвітатиме, а й невдовзі загине. Ті, хто своєю непокорюю мають намір лише реформувати державу, побачать, що цим вони її зруйнували, і, таким чином, виявляться на місці нерозумних дочок Пелея, які (за легендою), бажаючи омолодити свого старіючого батька, розрубали його, за порадою Медеї, на шматки і зварили разом з якимись дикими травами, але цим не зробили з нього нової людини. Це прагнення змінити усталену в державі форму правління є ніби порушенням першої заповіді Бога, яка говорить: *non habebis deos alienos* – хай не буде у тебе богів інших народів; а в іншому місці Бог каже про царів, що вони є боги.

І не віддавати переваги якій-небудь популярній особі перед сувереном. Варто, по-друге, навчати народ, що він не повинен настільки захоплюватися мужністю когось із співгромадян, хай би яким високим було його становище і якою яскравою була його слава в державі, або мужністю якого-небудь зібрання (за винятком верховного), аби при цьому шанувувати його і коритися йому так, як годиться робити лише суверенові, якого вони (в своїй особливій сфері компетенції) представляють, а також що він має піддаватися їхньому впливові лише тією мірою, якою вони втілюють вплив верховної влади. Адже неможливо собі уявити, щоб належно любив свій народ той суверен, який не ревнує його і терпить, коли народ, спокушений лестошами популярних людей, відмовляє йому у відданості, а це

відбувалося часто не тільки у таємній формі, а й відкрито, коли народ словами проповідників прокламував шлюбний союз із цими популярними людьми *in facie ecclesiae* [привселюдно] і проголошував його посеред вулиці. Це можна без перебільшень порівняти з порушенням другої з Десяти Божих Заповідей [не створи собі кумира].

І не сперечатися стосовно верховної влади. По-третє, з цього випливає, що народ має бути інформований про те, що неохвально відгукуватись про верховного представника (чи то одна людина, чи зібрання людей) – великий злочин, так само й розмірковувати і сперечатися про його владу або у той чи той спосіб нешанобливо вживати його ім'я, оскільки все це може принизити суверена в очах народу і похитнути покору народу (що в ній полягає спасіння держави), і це вчення є аналогією третій заповіді.

І мати час на вивчення свого обов'язку перед сувереном. По-четверте, з огляду на те, що народ не може навчатися цьому, а коли навчається, то не може запам'ятати, а за кілька поколінь навіть не знатиме, кому належить верховна влада, якщо не відкладатиме час від часу вбік свої звичайні заняття і не слухатиме тих, кого призначено його освічувати. Задля цього необхідно, аби були встановлені такі проміжки часу, коли народ міг би збиратися і (склавши молитви і подяку Богові – Царю царів) слухати повчання про свої обов'язки, а також читання і тлумачення позитивних законів, оскільки вони стосуються всіх підданих, і нагадування про ту владу, авторитет якої робить їх законами. Саме для цього євреї мали кожний сьомий день *суботнім*, коли їм читали і тлумачили закон, і урочистість його нагадувала їм, що їхнім царем є Бог, який, створивши світ за шість днів, на сьомий спочив. А відпочинок від всякої роботи нагадував їм, що царем їхнім є той Бог, який вивів їх з Єгипту, країни рабства, і відвів їм час, коли вони після урочистого богослужіння самі можуть насолоджуватися законним спокоєм. Таким чином, усю першу скрижаль Заповіту займає виклад змісту абсолютної влади Бога, не лише як Бога, а й як царя на підставі Заповіту, що його Він уклав (на відміну від інших народів) з євреями, і ця скрижаль Заповіту може вказувати всім суверенам на підставі їхнього договору з людьми, чому саме вони мають навчати своїх підданих.

І шанувати своїх батьків. А оскільки про початкову освіту дітей належить турбуватися їхнім батькам, то необхідно, аби діти, поки вони перебувають під батьківською опікою, слухалися їх, а також і потім, як цього вимагає обов'язок вдячності, визнавали б завдяки зовнішнім виявам уваги ті благодіяння, які вони отримали від виховання. Для цього дітей слід навчити, що спочатку батько кожної людини був також її сувереном, володарем, який мав владу над її життям і смертю, і хоча після встановлення держави батьки сімей зреклися цієї абсолютної влади, однак це ніколи не означало, що вони втратили право на ту повагу своїх дітей, яку заслужили турботами про їхнє виховання. І справді, встановлення суверенної влади зовсім не вимагало відмови від такого права; та й не було б у людей спонукальних мотивів, щоб мати дітей і дбати про їхнє утримання і виховання, якби вони надалі отримували від них не більше благодіянь, ніж від інших людей. І це узгоджується з п'ятою заповіддю.

І уникати вчинення незаконних дій. Кожен суверен зобов'язаний, окрім того, дбати, щоб народ навчали справедливості (принципу, який говорить, що не можна ні в кого забирати того, що йому належить), тобто щоб людям було прищеплено не відбирати у своїх сусідів насильно і хитрощами чого-небудь, що належить тим на підставі права, яке визнав суверен. Серед об'єктів права власності для людини найціннішими є її життя і тіло; далі для більшості людей важливе все, що стосується подружнього союзу, а потім — багатство і засоби існування. Тому слід навіювати людям, щоб вони через особисту помсту не чинили насильства над особою іншого, утримувалися від замаху на подружню честь і від насильного викрадання та шахрайського привласнення чужого майна. З тією ж метою необхідно показати людям наслідки суду, несправедливого через продажність суддів або свідків, які зводяться до того, що будь-яке поняття власності втрачається і правосуддя перестає справляти якийсь вплив. Усі ці принципи містяться в шостій, сьомій, восьмій і дев'ятій заповідях.

І робити все це відверто, від щирого серця. Нарешті, потрібно навчити людей, що не лише незаконні дії, а й наміри вчинити їх, хоч випадково й не реалізовані, — це беззаконня. Бо у порочності волі беззаконня криється так само, як і в злочинності діяння. Це і є зміст десятої заповіді та другої скрижалі, який резюмовано загалом у заповіді взаємної любові: *полюби*

ближнього свого, як самого себе, подібно до того як зміст першої скрижалі резюмовано у заповіді *любові до Бога*, якого євреї незадовго до цього поставили царем над собою.

Практика університетів. Стосовно ж засобів і шляхів донесення цих принципів до свідомості людей, то ми маємо дослідити, яким чином вкорінювалися у свідомість так багато поглядів, ворожих інтересам миру серед людського роду, незважаючи на те, що вони базуються на слабких і хибних принципах. Маю на увазі ті погляди, на яких я докладно зупинявся в попередньому розділі, а саме: нібито люди мають судити про те, що закономірно і що незаконірно, не на підставі самого закону, а за намовлянням своєї совісті, тобто на власний розсуд; нібито піддані чинять гріх, слухаючись повелінь держави, якщо вони самі попередньо не визнали цих повелінь закономірними; нібито право власності підданих на своє майно виключає зверхність держави над цим майном; нібито піддані мають право вбивати тих, кого вони називають тиранами; нібито верховна влада може бути поділена, – і таке інше, що може бути нав'язано людям у цей спосіб. Люди, яких бідність і корисливість змушують повністю заглиблюватись у свої промисли і працю, а з іншого боку, люди, яких надмір коштів або лінощі спонукають віддаватися чуттєвим насолодам (обидві ці категорії складають більшу частину людського роду), не маючи часу поринати у глибокі роздуми, що їх вимагає дослідження істини не лише в питаннях природного права, але й у всіх інших галузях знань, переймають розуміння свого обов'язку головним чином від теологів на кафедрі і частково від таких сусідів або знайомих, які, завдяки своєму вмінню говорити повільно і загальнодоступно, здаються їм мудрішими та обізнанішими в питаннях права і совісті, ніж вони самі. А теологи й інші претенденти на вченість отримують свої знання в університетах і правових школах або з книг, опублікованих видатними представниками цих шкіл і університетів. Відтак очевидно, що просвіта людей повністю залежить від правильної постановки навчання молоді в університетах. Але невже (може хтось запитати) університети Англії досі не навчилися цього робити? Чи ж ти надумав учити університети? Запитання серйозні. Однак щодо першого з них я, не вагаючись, відповідаю, що до кінця царювання Генріха VIII головним чином університети підтримували владу папи проти влади держави, і той факт, що багато вчень, спрямованих проти

верховної влади короля, підтримує стільки проповідників, юристів та інших людей, які отримали освіту в університетах, цілком очевидно свідчить про те, що хоча університети й не були авторами цих хибних доктрин, але вони не зуміли навчити своїх вихованців істинних теорій. Адже ті суперечливі погляди, які панують серед вихованців університетів, доводять, що їх навчено недостатньо, і не дивно, що вони зберегли смак того тонкого напою, яким їх напоїли проти цивільної влади. Що ж до другого запитання, то мені не личить, та й немає необхідності, відповідати *так* або *ні*. Бо кожен, хто бачить, що я роблю, легко може зрозуміти, що я думаю.

Безпека народу вимагає, далі, від того чи тих, хто має верховну владу, аби справедливість була дотримана однаковою мірою щодо людей всіх станів, тобто щоб як багаті та високопоставлені, так і бідні й непомітні люди мали однакову можливість знайти управу проти образ, яких вони зазнали, і шляхетна людина, вчиняючи насильство, ганьблячи або завдаючи якоїсь іншої кривди людині нижчого стану, мала б не більшу надію на безкарність, ніж людина нижчого стану, яка вчинила те саме щодо шляхетної людини. Адже в цьому полягає принцип безсторонності, що йому, як природному закону, суверен підлягає тією самою мірою, що й найменший з його підданих. Усяке порушення закону – злочин проти держави, але деякі є злочинами і проти приватних осіб. Ті злочини, які стосуються тільки держави, можуть отримати прощення без порушення принципу безсторонності, бо кожна людина вільна прощати завдані їй кривди на власний розсуд. Але кривди, завдані приватним особам, не можуть отримати справедливого прощення, якщо на це немає згоди скривдженого або якщо він лишився незадоволеним.

Нерівність підданих – це наслідок актів верховної влади, і тому нерівності не існує в присутності суверена, тобто в суді, так само, як не існує нерівності між королями та їхніми підданими в присутності Царя царів. Гідність можновладців слід оцінювати згідно з благодіяннями і допомогою, наданими ними простим людям, – або ж ця гідність нічого не варта. Насильство, утиски і образи, яких вони завдають, не пом'якшуються, а, навпаки, поглиблюються високим становищем цих осіб, бо вони найменше роблять це за потребою. Наслідки упередженості стосовно шляхетних людей розгортаються в такому порядку: безкарність

породжує нахабство, нахабство – ненависть, а ненависть – зусилля повалити всяке гнобляче і зухвале панство, хоч би й ціною загибелі держави.

Рівномірне оподаткування. До рівної справедливості належить також рівномірне оподаткування, рівність якого залежить не від рівності багатства, а від рівності боргу кожної людини державі за свій захист. Недостатньо, аби людина лише працювала для підтримання свого існування: вона мусить також в разі необхідності ставати на захист своєї праці. Люди мають або чинити так, як євреї при відновленні храму після повернення з полону, коли вони однією рукою будували, а в іншій тримали меча, або ж мають наймати інших, аби ті воювали за них. Адже податки, якими верховна влада обкладає людей, є не що інше, як належна сплата тим, котрі тримали державного меча для захисту людей, що займалися різними промислами і ремеслами. З огляду на те, що благо, яке кожен при цьому отримує, – це насолода життям, однаковою мірою цінне і для багатого, і для бідного, то і обов'язок бідного за захист його життя рівновеликий з обов'язком багатого, окрім тих випадків, коли багаті, маючи у себе на службі бідних, можуть бути боржниками не лише за себе, але й за багатьох інших. На підставі сказаного рівність обкладання має визначатися скорше рівністю споживання, ніж багатством тих осіб, які однаково споживають. Адже на якій підставі мав би бути більш обтяжений той, хто працює багато і, зберігаючи плоди своєї праці, мало споживає, ніж той, хто, живучи безтурботно, мало здобуває і витрачає все надбане, тоді як один отримує від держави захисту не більше, ніж інший? Коли податками обкладається те, що люди споживають, тоді кожен платить пропорційно до свого споживання і держава не зазнає збитків через марнотратність приватних осіб.

Державна благодійність. Якщо багато людей внаслідок невідворотних випадковостей втратили здатність підтримувати себе своєю працею, то вони не мають бути полишені на приватну благодійність, а найнеобхідніше для існування їм повинні забезпечити закони держави. Адже, подібно до того, як було б виявом жорстокості з чийогось боку відмовити в підтримці безпомічній людині, так само було б жорстокістю з боку суверена держави піддавати таких людей випадковостям непевної благодійності.

Запобігання неробству [idleness]. Інша річ – поводження з фізично дужими людьми, бо таких потрібно примусити до праці, а щоб ці люди не могли відмагатися відсутністю роботи, належить підтримувати різні промисли, як-от судноплавство, землеробство, рибальство, та усі галузі промисловості, які створюють попит на робочі руки. Якщо ж кількість бідних, але дужих людей продовжує зростати, то їх слід переселити у недостатньо заселені країни, де вони, однак, не повинні винищувати місцевих мешканців, а лише змусити їх потіснитися; самі переселенці не повинні розтягуватися на широкий простір, захоплюючи все, що знаходять, а кожен із них має вміло і старанно обробляти маленький шматочок землі, який би міг забезпечити йому прожиток у належний час. А коли увесь світ виявиться перенаселеним, то залишиться останній засіб – війна, що дбає про кожну людину, даючи їй перемогу або смерть.

Що таке хороші закони. Суверен має дбати про видання хороших законів. Але що таке хороший закон? Під хорошим законом я розумію справедливий закон, оскільки жоден закон не може бути несправедливим. Закон видає верховна влада, а все, що ця влада робить, вона робить на підставі повноважень і відповідальності кожного її підданого, а те, що відповідає волі всякої людини, ніхто не може вважати несправедливим. Із законами держави складається так само, як і з законами гри. Все, про що домовилися гравці, не є несправедливістю щодо будь-кого з них. Хороший закон – це той, який *необхідний для блага народу і водночас загальнозрозумілий.*

І необхідні. Річ у тім, що завдання законів (а вони є тільки правилами, які встановила верховна влада) полягає не в тому, щоб утримати людей від різних свавільних дій, а в тому, щоб спрямувати їхній рух так, аби вони не нашкодили самим собі власними неприборканими бажаннями, нерозважливістю і необережністю, так само як огорожі поставлено не для того, щоб зупинити мандрівників, а щоб не дати їм збитися з дороги. Тому непотрібний закон поганий, оскільки він не виконує істинне завдання закону. Можна було б подумати, що закон хороший, якщо він вигідний суверенові, хоча б він і не був потрібний народу, але це неправильно. Адже благо суверена не можна відокремити від блага народу. Слабкий той суверен, який має слабких підданих, і слабкий той народ, суверен якого не має влади, щоб управляти ним за своєю волею. Непотрібні закони –

то не хороші закони, а пастки задля збирання грошей, які зайві там, де права суверенної влади визнані, і недостатні для захисту народу там, де ці права не визнані.

І зрозумілі. Зрозумілість закону залежить не так від викладу власне закону, як від оголошення причин і мотивів його видання. Саме це показує нам намір законодавця, а коли намір відомий, тоді легше зрозуміти закон, викладений стисло, а не багатослівно. Бо всі слова можуть бути двозначні, тому нашарування слів також примножує двозначність. Багатослівний закон, окрім того, дає привід помилково припустити, нібито варто лишень старанно обійти букву закону, щоб не підпасти під його дію. І це є причиною багатьох непотрібних процесів. Бо уявляючи, як стисло укладалися закони в давні часи і як вони поступово ставали дедалі багатослівнішими, я ніби бачу перед собою змагання між авторами закону і сторонами, які судяться, коли перші намагаються обмежити останніх, а ті – обійти обмеження, причому мені здається, що перемога на боці сторін, які судяться. Тому до обов'язків законодавця (а ним у всякій державі буває верховний представник, чи це одна людина, чи зібрання) належить зробити очевидною мету закону, а сам закон сформулювати стисло, але якомога точніше і виразніше.

Покарання. До обов'язків суверена належить також правильне застосування покарень і правильний розподіл винагород. З огляду на те, що мета покарання – не помста і виливання гніву, а виправлення або самого злочинця, або інших людей залякуючим прикладом, то найбільш суворі покарання мають бути накладені за злочини, найнебезпечніші для держави. Такі, наприклад, злочини, що випливають із прагнення повалити встановлену форму правління; злочини, що виникають з неповаги до правосуддя; злочини, що збуджують обурення натовпу, і злочини, які, залишаючись без покарання, здаються діями, учиненими з дозволу верховної влади, а саме злочини синів, слуг або улюбленців представників верховної влади. Бо обурення, яке вони викликають у людей, обертається не лише проти виконавців злочину і підбурювачів, але і проти всякої влади, яку можуть запідозрити в тому, що вона заступається за них, як, наприклад, у випадку з Тарквінієм, якого за зухвалий вчинок одного з його синів вигнали з Риму, після чого і сама монархія була повалена²³. Стосовно ж злочинів, які випливають зі слабкості, як, наприклад, злочини, вчинені в запалі і роздратуванні, в панічному страху,

через бідність або незнання того, чи є ці дії великим злочином, чи ні, то щодо таких злочинів у багатьох випадках можливий вияв поблажливості, без будь-якої шкоди для держави. А там, де така поблажливість можлива, її диктує природний закон. У випадку бунту державі може принести користь, як залякуючий приклад, покарання тільки ватажків та ідейних натхненників, а не підбурених темних людей. Бути суворим щодо останніх означає карати невігластво, що в ньому значною мірою винен суверен, який не ужив заходів для того, аби вони були краще обізнані.

Нагороди. Так само до обов'язку суверена належить нагороджувати завжди так, щоб це мало для держави добродайні наслідки. Адже в цьому полягає користь від нагород і їх мета. І ця мета досягається лише в тому випадку, коли ті, хто добре, з якомога меншими витратами державних коштів служив державі, нагороджуються так щиро, що це і для інших створює стимул чесно і вірно служити державі й отримувати ті знання, які б дали їм змогу служити ще краще. Підкуп грошима або підвищення по службі якого-небудь популярного і честолюбного підданого, аби він поведився мирно і утримувався від шкідливої агітації серед народу, не має характеру винагороди (яку дають не за завдану у минулому шкоду, а за минулі заслуги) і є знаком не подяки, а страху, і наслідки його для держави не благочинні, а шкідливі. Така боротьба з честолюбством нагадує боротьбу Геркулеса з гідрою, яка мала багато голів і в якій замість кожної відрубаної голови виростали три нові. Так само і тут: варто лише втихомирити нагородами одну популярну людину, як (під впливом прикладу) з'являється багато інших, які чинять те саме зло з надією на подібне благо. Як усі галузі виробництва, так і погані заміри зростають, якщо наявний збут. Хоча громадянську війну іноді й можна відстрочити у такий спосіб, але її небезпека стає ще більшою, а розвал держави ще більш неминучим. Тому з обов'язком суверена, якому доручена безпека держави, несумісно нагороджувати тих, котрі з метою здобуття влади порушують мир своєї країни, і не протидіяти їм на початку їхньої злочинної діяльності, а коли небезпека ще невелика, ніж пізніше, коли небезпека стала більшою.

Порадники. Окрім усього сказаного, до обов'язків суверена належить також вибір хороших дорадників. Я маю на увазі таких, чиею порадою він має керуватися в управлінні державою. Бо слово *порада* [counsell] – по-латині *consilium*, перекручене

considium [засідання] – має широке значення й охоплює всяке зібрання людей, що засідають спільно і не лише обговорюють, що слід робити в майбутньому, а й чинять суд над фактами минулого і вирішують, які закони потрібні в теперішній час. Тут я використовую це слово тільки у першому значенні. У цьому разі про вибір ради не може йтися ні за демократії, ні за аристократії. Адже в таких державах дорадники є членами тієї особи, якій даються поради. Тому про вибір дорадників можна говорити лише в монархії. За цієї форми правління суверен не виконує свого обов'язку належно, якщо не прагне добирати дорадників, найздібніших з усякого погляду. Найздібнішими є ті порадники, які не мають найменшої вигоди від поганої поради і які найкраще обізнані в питаннях, що стосуються миру і захисту держави. Важко визначити, хто саме сподівається на вигоду для себе від заколоту в державі, однак існують ознаки, які дають привід для обгрунтованої підозри в цьому, а саме якщо люди, недостатньо багаті, аби покрити свої звичайні видатки, підлешуються до народу, співчуваючи йому в усіх його нерозумних скаргах та непоправних кривдах, а таке легко можуть помітити ті, кому це належить знати. Однак ще важче визначити, хто саме найкраще обізнаний у державних справах, а той, хто уміє це зробити, найменше потребує поради таких людей, адже, щоб уміти визначити того, хто знає правила певного мистецтва, необхідно добре володіти знанням самого мистецтва, оскільки ніхто не може бути впевненим, що правила іншого істинні, якщо він сам спочатку не навчився їх розуміти. Але найкраще свідчить про знання якого-небудь мистецтва багатолітнє і неодмінно успішне заняття ним. Уміння давати хорошу пораду не здобувається жеребом і не успадковується, тому сподіватися на хорошу пораду в державних справах від багатой і шляхетної людини можна не з більшою певністю, ніж складаючи план фортеці, хіба що ми думатимемо, що для вивчення політики не потрібно ніякого методу (як цього вимагає вивчення геометрії), а достатньо бути глядачем, що, однак, неправильно, бо з двох вказаних наук політика важча. Якщо в цій частині Європи певні особи отримали право успадковувати місце у вищій раді держави, то це перейшло до нас з епохи германських завоювань, коли чимало самостійних володарів об'єдналися, аби завоювати інші народи. А ці володарі не вступили б у конфедерацію без таких привілеїв, які в майбутньому відрізняли б їхніх нащадків від нащадків їхніх

підданих. Оскільки ці привілеї несумісні з правами верховної влади, то вказані особи можуть утримати їх лише з особливої ласки суверена. Але якби володарі почали наполягати на цих привілеях як на особистому праві, то вони неминуче повинні були поступово їх втратити і, врешті-решт, мати лише ті відзнаки, на які дають їм право їхні здібності.

Хоч би якими здібними були дорадники в певній справі, від них більше користі тоді, коли кожен дає свою пораду і обґрунтовує її окремо, ніж коли вони роблять це у промовах на зібранні, а також тоді, коли вони попередньо обдумують свою пораду, ніж коли говорять експромтом, оскільки в обох цих випадках вони мають більше часу, аби передбачити наслідки обговорюваної дії, і менш схильні до противенства заздрістю, суперництвом та іншими пристрастями, що впливають з відмінності поглядів.

Кращу пораду у справах, що стосуються не інших народів, а тих вигод і благ, які піддані можуть отримати завдяки законам, що регулюють внутрішні відносини в державі, можна дістати зі звичайних повідомлень і скарг людей від кожної провінції, які найкраще знають власні потреби, і тому на їхні вимоги, якщо тільки вони не хилять до зменшення прав верховної влади, належить звернути серйозну увагу, адже без цих істотних прав (як я вже часто говорив раніше) держава не може існувати взагалі.

Командири. Якщо головнокомандувач армії не має популярності, то армія не любитиме і боїтиметься його, і, отже, він не зуміє успішно виконувати свої обов'язки. Тому він має бути розумним, хоробрим, привітним, щедрим і удачливим, аби в армії про нього склалася думка, як про такого, який відповідає своєму призначенню і любить своїх вояків. Це і є популярність, вона породжує у вояків мужність і бажання домогтися його пошани і дозволяє генералові виявити суворість, якщо необхідно, при покаранні бунтівних або недбалих вояків. Але ця любов вояків (за відсутності запоруки надійності командира) небезпечна для верховної влади, особливо коли вона знаходиться в руках непопулярного зібрання. Тому безпека народу вимагає, щоб ті, кому суверен доручає свої армії, були водночас і хорошими полководцями і вірнопідданими.

Якщо ж суверен сам популярний, тобто шанований своїм народом, тоді популярність будь-кого з підданих не несе в собі ніякої небезпеки. Бо солдати ніколи не бувають настільки

несправедливими, щоб пристати на бік свого командира, хоча іноді вони виступають проти свого суверена, коли люблять не тільки самого командира, але і його справу. Тому ті, хто коли-небудь насильно скидав владу свого законного суверена, намагалися, перш ніж зайняти його місце, вигадати для себе якісь права на це, аби народу не було соромно прийняти їх. Мати очевидне право на верховну владу – настільки популярна якість, що тому, хто володіє нею, для завоювання сердець своїх підданих потрібно зовсім небагато: піддані мають переконатися в його вмінні управляти своєю сім'єю, а щодо ворогів – у його здатності розбити їхні армії. Бо найбільша і найактивніша частина роду людського ніколи до цього часу не була задоволена існуючим.

Щодо обов'язків одного суверена перед іншим, про які говорить та частина права, яку зазвичай називають *міжнародним правом*, мені не доводиться тут говорити нічого, оскільки міжнародне право і природне право – одне й те ж саме. Кожний суверен, турбуючись про безпеку свого народу, має те ж право, яке може мати будь-яка людина, дбаючи про власну безпеку. І той самий закон, який диктує людям, які не мають цивільного правління, що вони повинні робити і чого повинні уникати один щодо одного, диктує те ж саме державам, тобто сумлінню суверенних володарів і верховних зібрань, оскільки судилище природного права міститься винятково у совісті, де царює не людина, а Бог. А закони Бога (ті з них, що зобов'язують весь рід людський) як Бога – творця природи, є *природними*, а як того самого Бога – Царя царів, є *законами*. Однеж про Царство Бога як Царя царів і як царя окремого народу я говоритиму в наступній частині цього трактату.

РОЗДІЛ XXXI

Про Царство Бога через природу

Огляд наступних розділів. У попередній частині я довів, що природний стан, тобто стан абсолютної свободи, в якому перебувають люди, які не є ані суверенами, ані підданими, – це анархія і стан війни; що правила, якими люди керуються, аби уникнути цього стану, – це природні закони; що держава без верховної влади – це слово без змісту і не може існувати; що піддані зобов'язані коритись своїм суверенам в усьому, що не

суперечить законам Бога. Адже без цього людина, коли цивільна влада їй наказує що-небудь, не знає, чи суперечить цей наказ Божому закону, чи ні, і, таким чином, ображає велич Бога занадто далекосяжною громадянською покорою або через страх образити Бога порушує постанови держави. Щоб уникнути цих підводних каменів, необхідно знати, які вони, закони Бога. З огляду на те, що не можна знати закон, не знаючи про верховну владу, я в наступному розділі скажу дещо про *Царство Боже*.

Хто є підданим Царства Божого. *«Царює Господь, хай радіє земля»* (Пс. 96.1), – говорить співець псалмів, і далі (Пс. 98.1): *«Господь царює, – і народи тремтять, сидить на херувимах. – трясеться земля!»* Хочуть цього люди чи ні, але вони завжди мають коритися владі Божій. Заперечуючи існування Божого Промислу, люди можуть втратити свій душевний спокій, але не можуть скинути свого ярма. Проте називати царюванням що владу Бога, яка поширюється не лише на людину, а й на тварин, рослин і неживі предмети, можна тільки за умови метафоричного використання цього слова. Бо про царювання в справжньому значенні слова можна говорити тільки стосовно того, хто управляє своїми підданими за допомогою слів та обіцянок винагородити тих, хто коритиметься цим словам, і погроз покарати тих, хто не коритиметься. Тому підданими Царства Божого не виступають ані неживі предмети, ані нерозумні істоти, оскільки вони не тямлять ніяких правил; підданими цього Царства не можуть також бути атеїсти і люди, які вважають, що Бог не опікується людськими діями, адже вони не визнають ніяке слово Божим Словом, не мають надії на Його винагороду і не бояться Його погроз. А тому підданими Бога є лише ті, хто вірить, що існує Бог, який править світом, і дав правила, і встановив нагороди та покарання для людського роду. Решту належить вважати ворогами Бога.

Три види слів Божих: розум, одкровення, пророцтво. Для того, щоб управляти за допомогою слів, потрібно, аби такі слова були в зрозумілій формі оголошені, інакше вони не можуть бути законами, адже істотною властивістю закону є його достатнє і ясне обнародування, яке виключає будь-яку можливість виправдовуватися його незнанням. Таке обнародування людських законів можливе лише в одній визначеній формі, а саме у формі проголошення людським голосом. Господь же оголошує свої закони в три способи: навіянням *природного розуму, одкровенням*

і *голосом* якої-небудь людини, якій Бог, творячи дива, примушує рещту людей вірити. Звідси три види Слова Божого: *розумне, чуттєве і пророче*, яким відповідають три виду слуху: *істинний розум, надприродне чуття і віра*. Стосовно ж надприродного чуття, яке полягає в одкровенні і надхненні, то універсальні закони були дані не цим шляхом, оскільки в такій формі Бог говорить лише з окремими людьми, причому різним людям різне.

Подвійна форма Царства Божого: природна і пророча. Відповідно до відмінності між двома іншими видами Слова Божого – *розумним і пророчим* – Богові може бути приписана подвійна форма царства – *природна і пророча*. Природна, за якої він управляє тими представниками людського роду, які визнають Його провидіння на підставі нпавіяння істинного розуму, і пророча, за якої Він, обравши своїми підданими певний народ (євреїв), управляє ним, і тільки ним, за допомогою не лише природного розуму, але й позитивних законів, які надані цьому народу вустами Його святих пророків. Про природне царство Бога я маю намір говорити в цьому розділі.

Право Бога на верховну владу впливає з Його всемогутності. Природне право, за допомогою якого Бог царює над людьми і карає тих, хто порушує Його закони, слід виводити не з того факту, що Бог створив людей і нібито Бог вимагає покори як вияву вдячності за Його благодіяння, а з Його *непоборної могутності*. Я показав раніше, як верховна влада виникає з домовленості. Для того щоб показати, як така влада може виникнути з природи, залишається тільки розглянути, в якому випадку ця влада ніколи не уривається. Ми бачимо, що люди від природи мали право на все, отже, кожен із них мав право царювати над усіма іншими. Але оскільки це право не могло бути втілене самою лише силою, то безпека кожного вимагала, аби люди відмовилися від цього права і за спільною домовленістю поставили над собою людей, наділених верховною владою, які керували б ними і захищали їх. Та якби серед них з'явилася людина непоборної сили, то не було б жодної підстави для того, аби ця людина, завдяки своїй силі, не правила б ними і не захищала і себе, і їх на власний розсуд. Тому тим, чия сила непоборна, від природи властива влада над усіма людьми через перевагу їхньої сили, і, отже, саме ця сила зумовлює те, що царювання над людьми і право самовільно знищувати людей належить всемогутньому Богу, не як творцеві і милосердному, а

саме як всемогутньому. І хоча людина мала б бути покарана лише за гріх, оскільки під покаранням розуміється заподіяне за гріх страждання, та основою права завдавати страждань часто є не людський гріх, а могутність Господа.

Гріх не є причиною всякого лиха. Багато суперечок викликало у древніх запитання: чому погані люди часто процвітають, а праведні потерпають від лиха? Запитання це збігається з нашим запитанням: за яким принципом Бог розподіляє блага і злигодні земного життя? Питання це настільки складне, що воно похитнуло віру в Боже Провидіння не лише у простих людей, але й у філософів, що більше, навіть у святих. *«Поправді Бог добрий Ізраїлеві, Бог – для щиросердних!»* - каже Давид. – *А я, – мало не послизнулися ноги мої, мало не посковзнулися стопи мої, бо лихим я завидував, бачивши спокій безбожних»* (Пс. 72.1–3). А як гірко докоряє Богові Йов за численні нещастя, що звалилися на нього, попри його непорочність. У випадку з Йовом Бог сам вирішує це питання, керуючись не гріхом Йова, а своєю власною могутністю. Бо після того як друзі Йова з факту його страждань зробили висновок про його гріх, а він захищався, усвідомлюючи свою непорочність, Бог сам втрутився у суперечку і, пояснюючи нещастя, які впали на голову Йову, такими доказами своєї могутності, як (Йов. 38.4): *«Де ти був, коли землю основував я?»* і подібними, визнавав цим як непорочність Йова, так і хибність вчення його друзів. Цьому вченню відповідають слова нашого Спасителя, сказані про людину, сліпу від народження (Ів. 9.3): *«Не згрішив ані він, ні батьки його, а щоб діла Божі з'явилися на ньому»*. І хоча говориться, що *«смерть прийшла у світ через гріх»* (маючи цим на увазі, що, якби Адам не согрішив, він би не помер, тобто його душа ніколи б не страждала і не залишала його тіла), але з цього не випливає, що Бог не міг би по праву знищити його, навіть якби він і не вчинив гріх, як Він знищує інші живі істоти, які не можуть грішити.

Божі закони. Після сказаного про суверенність Бога, оскільки вона ґрунтується на самій природі, ми, передусім, маємо розглянути, чим є Божі закони, або навіяння природного розуму, які стосуються природних обов'язків однієї людини перед іншою або того пошанування, з яким ми природно мусимо ставитись до нашого божественного суверена. Перші – це власне ті природні закони, про які я вже говорив у XIV і XV розділах цього трактату,

а саме: безсторонність, справедливість, милосердя, смиренність та інші моральні якості. Тому нам залишається розглянути, які правила диктує людям їхній природний розум без другого Слова Божого про шанування і поклоніння величі Бога.

Що таке шанування і поклоніння. Шанування полягає у внутрішній думці і в уявленні про силу і доброту іншого, і, отже, шанувати Бога означає бути високої думки про Його силу і доброту. Зовнішні ознаки цієї думки, виражені в словах і діях людей, називаються *поклонінням*, яке складає частину того, що латиняни розуміли під словом *cultus*, бо точно і тверде значення слова *cultus* – праця, якої людина докладає до якоїсь речі з метою отримати якусь вигоду для себе. А ці речі, з яких ми отримуємо вигоду, або підвладні нам, і вигода, що її вони нам надають, природно випливає з праці, докладеної до них, або вони не підвладні нам і відплачують нам за працю так, як бажають самі. В першому випадку праця, докладена до землі, називається *культурою*, а виховання дітей називається *культивуванням* їхнього розуму. В другому випадку, коли воля людей має бути оброблена, згідно з нашою метою, не силою, а догодженням, це слово означає те ж саме, що і *упадання*, тобто завоювання прихильності добрими послугами, наприклад, похвалами, визнанням їхньої сили і всім тим, що може подобатися людям, від яких ми чекаємо вигоди. Це і є *поклоніння* у власному значенні слова. І в цьому ж значенні під *publicola* розуміється той, хто поклоняється народу, а під *cultus Dei* – поклоніння Богу.

Різні знаки шанування. Із внутрішнього шанування, що полягає в уявленні про силу і доброту, виникають три пристрасті: *любов*, що стосується доброти, *надія* і *страх*, що стосуються сили, а також три зовнішні форми поклоніння: *хвала*, *звеличення* і *благословення*. Об'єктом хвали стає доброта, об'єктом звеличення і благословення – сила і її наслідок – щастя. Хвала і звеличення виражаються і в словах, і в діях: у словах, коли ми говоримо, що людина добра або велика; в діях, коли ми дякуємо їй за її доброту і коримся її владі. Уявлення ж про щастя іншого може бути виражене лише словами.

Природні і довільні форми поклоніння. Деякі вияви шанування, виражені як атрибутами, так і діями, є такими за своєю природою, наприклад, атрибути *добрий*, *справедливий*, *щедрий* і т. п., а з дій – *молитви*, *подяки* і *покори*. Інші ж стали такими виявами внаслідок установлення або на підставі

людського звичаю, і за одних часів і в одних місцях – вони вважаються виявами поваги, за інших часів і в інших місцях – знаками зневаги, а ще за інших часів і в інших місцях вони нейтральні. Такі, наприклад, жести привітання, прохання і подяки, які за різних часів і в різних місцях різні. Перші – *природні*, другі – *довільні* форми поклоніння.

Поклоніння за приписом і добровільне. Довільні форми поклоніння бувають двох видів: іноді це *приписи*, іноді ж *добровільна* форма поклоніння. Поклоніння за приписом – коли цієї форми вимагає той, кому поклоняються; добровільна форма поклоніння – коли той, хто поклоняється, обирає її на свій розсуд. Якщо форму приписано, то поклоніння полягає не в словах і жестах, а в самому акті покори; якщо ж поклоніння вільне, то його форма залежить від думки того, хто бачить. Адже якщо тому, хто його бачить, здається, що слова і дії, за допомогою яких ми збираємося виявити повагу, смішні та образливі, то ці слова і дії не виражають поклоніння, оскільки не є ознаками поваги. А ознаками поваги вони не стають тому, що вони означають повагу не для того, хто її виказує, а для того, кому її вияляють, тобто для того, хто бачить її.

Поклоніння державне і приватне. Окрім того, поклоніння може бути *державним* і *приватним*. Державне – це поклоніння, яке здійснює держава з однієї особи, приватне – здійснене приватною особою. Державне поклоніння є вільним щодо держави в цілому, але не окремих осіб. Приватне вільне лише тоді, коли воно відбувається таємно. Якщо ж воно відбувається на очах у натовпу, то завжди зазнає деяких обмежень, які накладають на нього або закони, або суспільна думка, а це не сумісно з природою свободи.

Мета поклоніння. Поклоніння серед людей має за мету владу. Бо коли людина бачить, що іншого вшановують, то вона вважає його могутнім і охочіше кориться йому, і це збільшує владу останнього. Але у Бога немає таких цілей: поклоніння Йому диктує наш обов'язок, а у виборі форм цього поклоніння ми керуємося нашим розумінням тих правил віддання пошани, які розум диктує слабким людям, що величають сильніших з надією отримати від них якусь вигоду, через страх шкоди або на знак подяки за вже отримане від них благодіяння.

Атрибути вшанування Бога. Для того щоб ми могли знати, яке поклоніння Богу диктує нам природний розум, я почну з його

атрибутів. Передусім очевидно, що ми маємо приписати Богу існування, бо ніхто не може наміряться вшановувати того, кого він вважає неіснуючим.

По-друге, негідно говорили про Бога і заперечували Його існування ті філософи, які стверджували, що світ або душа світу є Бог. Адже під Богом ми розуміємо причину світу, а сказати, що світ є Бог, – означає сказати, що світ не має причини, тобто що Бога немає.

По-третє, сказати, що світ не був створений, а існує одвічно, – означає заперечувати існування Бога, адже те, що одвічне, не має причини.

По-четверте, ті, хто приписує Богові спочинок, заперечують Його турботу про людський рід і цим позбавляють Його поваги, адже такий погляд забирає у Бога людську любов до Нього і страх перед Ним, в яких – коріння поваги.

По-п'яте, сказати про Бога, що він *скінченний* у тих речах, які означають велич і могутність, – означає не шанувати Його. Якщо ми приписуємо Богові менше, ніж можемо, а скінченне менше від того, що ми можемо приписати (адже до скінченного легко можна додати ще), то це не засвідчує нашу волю шанувати Бога.

Тому приписувати Богові яку-небудь форму є виразом неповаги до Нього, адже будь-яка форма скінченна.

Сказати, що ми уявляємо собі Бога або маємо в нашому розумі *ідею* про Нього, – також неповага до Нього, бо все, що ми собі уявляємо, скінченне.

Не можна також приписувати Богові властивість *частини* або *цілого*, адже все це атрибути скінченних речей.

Не можна також сказати, що Бог перебуває в цьому чи в тому *місці*, оскільки все, що знаходиться в якому-небудь місці, обмежене і скінченне.

Не можна також говорити про Бога, що Він перебуває в *русі* або в *спокої*, бо обидва ці атрибути приписують Йому місцезнаходження.

Не можна також говорити, що існує більше одного Бога, адже це передбачає, що всі вони скінченні, оскільки не може бути більше одного нескінченного.

Не можна також приписувати Богу пристрасті (хіба що метафорично, маючи на увазі не самі пристрасті, а ефект від них), що мають характер засмучення, як-от *розкаяння*, *гнів*, *жаль*, або характер потреби, як-от *схильність*, *надія*, *бажання*, або характер

пасивної здатності, бо пристрасть є сила, обмежена чимось іншим.

Тому коли ми приписуємо Богові Волю, то не слід, за аналогією з людською волею, розуміти це як *розумову схильність*, а лише як силу, що може зробити все.

Так само не слід проводити мислені аналогії з людиною, коли ми приписуємо Богу *зір* та інші відчуття; і так само, коли ми приписуємо Йому *пізнання* або *розуміння*, адже для людини це означає лише хвилювання розуму, викликане зовнішніми речами, які тиснуть на органічні частини людського тіла, а це непорівнянно з Богом; оскільки ці речі залежать від природних причин, то їх не можна приписати Богу.

Кожен, хто хоче приписати Богові тільки те, що виправдовується природним розумом, має використовувати або такі негативні атрибути, як *нескінченний*, *вічний*, *неосяжний*, або найвищий ступінь, як *найвищий*, *найвеличніший* тощо, або неозначені слова, як *милолюбивий*, *справедливий*, *святий*, *творець*, причому вживати їх не в тому сенсі, щоб оголосити, яким є Бог (адже це означало б обмежити його рямцями нашої фантазії), а лише в тому сенсі, аби висловити перед Ним свою побожність і готовність коритись Йому, а це ознака смирення і бажання шанувати Його так, як ми спроможні. Бо для позначення нашого уявлення про Його природу існує лише одне ім'я, а саме *я є*, а для позначення Його ставлення до нас – лише ім'я *Бог*, в якому містяться поняття *Отець*, *Цар* і *Господь*.

Дії, що означають вшанування Бога. Що ж до дій, через які виражається пошанування Бога, то вони мають засвідчити намір вшанувати Бога, і це найзагальніше правило для розуму. Такими виявами пошанування стають передусім *молитви*. Адже вважається, що не гравери, які створюють зображення богів, роблять їх богами, а ті люди, які *моляться* їм.

По-друге, *молебні подяки*, які відрізняються від молитов лише тим, що молитви передують благодіянням, а молебні подяки йдуть за благодіянням, причому і ті й інші мають на меті визнати Бога винуватцем всіх благодіянь, як минулих, так і майбутніх.

По-третє, *дарунки*, тобто *посвята* і *жертвоприношення* (якщо їх приносять з найкращого, що людина має), оскільки вони є виразом подяки.

По-четверте, *присягання тільки іменем Бога*, бо цим виражається визнання того, що один лише Бог знає серце людини

і що ні розум, ні фізична сила людини не можуть захистити клятвopоpушників від помсти Бога.

По-п'яте, до видів пошанування Бога належить обережність у словах про Нього, бо це свідчить про страх перед Богом, а страх – визнання сили. Звідси випливає, що ім'я Бога не слід використовувати необачно та безцільно. Бо це те саме, що згадувати Його намарно. А не безцільно воно вживається лише у присязі, яку складають за наказом держави, щоб винести правильне судове рішення, або у присягах між державами з метою уникнення війни. Суперечки про єство Бога несумісні з Його шануванням. Адже вважається, що в цьому природному Царстві Бога не можна пізнати що-небудь в якийсь інший спосіб, аніж за допомогою природного розуму, тобто з принципів природного знання. А це знання настільки далеке від того, аби щось пояснити нам про Боже єство, що воно не може пояснити ні нашої власної природи, ні природи найдрібнішої живої істоти. І тому коли люди, керуючись принципами природного розуму, сперечаються про божественні атрибути, вони лише ганять Бога. Адже тим атрибутам, які ми приписуємо Богові, не мусимо надавати значення філософських істин, а повинні бачити в них лише вираз нашого наміру скласти Богові ту найвищу благочестиву данину, яку тільки можемо. Через нерозуміння цього і виникли ті томи, в яких містяться суперечки про Боже єство і які відбивають прагнення возвеличити не Бога, а наш власний розум й ученість, які стали лишень необдуманим і марним згадуванням Його імені.

По-шосте, щодо *молитов, молебних подяк, посвят і жертвоприношень* природний розум диктує, щоб кожна з цих форм вшанування Бога була найкращою в своєму роді і найкраще символізувала повагу, яку ми виявляємо. Так, наприклад, щоб молитви і молебні подяки були складені не з недбалих, легковажних і грубуватих, а красивих і добре складених слів і фраз. Бо інакше ми не віддамо Богу пошани повною мірою. Тому язичники діяли абсурдно, поклоняючись зображенням як богам, але те, що вони супроводжували своє богослужіння музикою, вокальною та інструментальною, було мудро. Так само відповідним розуму свідченням про намір славити Бога був той факт, що їхні жертвоприношення, дарунки й інші дії під час богослужіння виражали покору і нагадували про отримані благодіяння.

По-сьоме, розум переконає прославляти Бога не лише таємно, а й насамперед публічно і перед людьми, адже без цього (і це найважливіше для вшанування) втрачається можливість спонукати інших до Його прославляння.

Нарешті, найбільше поклоніння Богу – у покорі Його законам (тобто, в даному разі, природним законам). Бо якщо покора прийнятніша для Бога, ніж жертвоприношення, то нехтування Його Заповідями – найбільша для Нього образа. Ось такі закони щодо вшанування Бога, що їх розум диктує приватним особам.

Державний культ полягає в однотипності. З огляду на те, що держава – це єдина особа, вона повинна мати єдину форму культу, і це стається тоді, коли держава ухвалює, що культ належить здійснювати приватним особам публічно, а це і є державний культ, суттєвою особливістю якого є *однотипність*. Адже дії, вчинені різними людьми у різний спосіб, не можна назвати державним культом. Тому там, де дозволяються різні види культу, пов'язані з різними віросповіданнями окремих осіб, не існує державного культу і держава як така не має релігії взагалі.

Всі атрибути залежать від цивільних законів. Оскільки слова (а отже, і атрибути Бога) набувають свого значення за домовленістю й постановою людей, то повагу виражають ті атрибути, які люди спеціально для цього визначають. А все, що може зробити воля окремих осіб там, де немає іншого закону, окрім розуму, може зробити воля держави, виражена в цивільних законах. А оскільки воля і закони держави – то лише воля і закони того чи тих, хто має верховну владу, то звідси випливає, що атрибути, які суверен встановлює для прославлення Господа під час відправи, мають вважатися єдино відповідними вказаній меті і їх належить дотримуватись приватним особам під час відправлення ними державного культу.

Але не всі дії. Та оскільки не всі дії є ознаками в силу настановлення, а деякі суть природними ознаками: одні – поваги, інші – презирства, – то ці останні (тобто ті, які люди соромляться виявляти при поважних особах) людська влада не може зробити частиною культу, а перші (які полягають у пристойній, скромній і смиренній поведінці) не можна вилучити з культу. Але з огляду на те, що існує нескінченна кількість дій і жестів нейтрального характеру, то ті з них, які держава визначить як вияви поваги і частину культу для публічного і загального використання, піддані

мають прийняти і використовувати. А якщо сказано в Святому Письмі, що *«краще коритися Богу, ніж людям»*, то це стосується лише Царства Божого, оскільки його засновано на укладеному Заповіті, а не як природне Царство Боже.

Природні покарання. Після цього стислого викладу своїх думок про природне Царство Боже і про його природні закони я лише коротко торкнувся в цьому розділі питання про його природні покарання. Немає в цьому житті такого людського вчинку, який не був би початком довгого ланцюга наслідків, охопити який до кінця не дано жодній людині, хоч би якою великою була її здатність передбачення. В цьому ланцюзі є події приємні і неприємні, так пов'язані одна з одною, що той, хто робить що-небудь задля власного задоволення, має бути готовий прийняти також і пов'язані з тим страждання. Ці страждання – природна кара за дії, в ланцюзі наслідків яких зло переважає добро. Таким чином, ми бачимо, що нестриманість, природно, називається стражданням; необачність – невдачею; завдані кривди – насильством ворогів; гордість – загибеллю; боягузтво – утисками; недбалість монархів в управлінні державою – повстанням; повстання – кровопролиттям. Оскільки кара йде слідом за порушенням закону, то природні покари мають природно йти за порушенням природних законів, тому вони заступають їх як їхні природні, а не довільні наслідки.

Завершення другої частини. Цим ми завершили виклад нашого вчення про заснування держави, природу і права суверенів, а також про обов'язки підданих, оскільки воно випливає з принципів природного розуму. Тепер, коли я думаю про те, як відрізняється це вчення від практики більшої частини світу, особливо західних країн, що перейняли свої моральні вчення від Риму та Афін, а також коли я думаю про те, яке глибоке знання моральної філософії вимагається від осіб, наділених верховною владою, я майже схилився до думки, що ця моя праця така ж марна, як і «Держава» Платона. Бо він також вважав, що заворушення в державах і державні перевороти в результаті громадянських війн не зникнуть доти, поки суверенами не стануть філософи. Проте коли я, з іншого боку, подумаю, що наука про природне право – це єдина наука, яка необхідна суверенам і їхнім головним служителям, а стосовно математичних наук (вивчення яких відноситься до їхніх обов'язків Платон) їхні обов'язки мають простягатись не далі за те, щоб хорошими

законами заохочувати людей до їх вивчення; коли подумаю, окрім того, про те, що ні Платон, ні який-небудь інший філософ допоки не виклали систематично, достатньо повно і достатньо обґрунтовано всі теореми моральної філософії так, щоб люди могли навчитися, як належить управляти і як користися, -- коли подумаю про все це, то починаю плекати деяку надію, що рано чи пізно ця моя праця може потрапити до рук суверена, який самостійно, без допомоги заангажованого і заздрісного тлумача, продумає її (адже вона стисла і, сподіваюся, зрозуміла) і, підтримуючи всією силою своєї верховної влади широке вивчення цієї праці, перетворить абстрактні істини на корисну практику.

Частина III

ПРО ХРИСТИЯНСЬКУ ДЕРЖАВУ

РОЗДІЛ XXXII

Про принципи християнської політики

Слово Боже, донесене пророками, є головним принципом християнської політики. Досі я виводив права верховної влади та обов'язки підданих виключно з принципів природи, оскільки досвід довів, що вони істинні, або ж домовленість людей зробила їх такими, тобто я вивів їх з природи людей, яка нам знайома з власного досвіду та із загальноприйнятих визначень (тобто таких слів, які є істотними для всіх політичних міркувань). Але стосовно того, про що я говоритиму в найближчих розділах, а саме щодо природи і прав *християнської держави*, в якій багато що залежить від надприродного Одкровення Волі Божої, я в своїх міркуваннях ґрунтуватимусь не лише на природному, а й на пророчому Слові Божому.

Але не слід відмовлятися від природного розуму. А все ж ми не маємо зрікатись наших почуттів і досвіду, а також нашого природного розуму (який є, певна річ, Словом Божим). Адже всі ці здібності Бог дав нам, аби ми користувалися ними до другого Пришестя нашого Святого Спасителя. Тому їх належить не марнувати сліпою вірою, а використати задля справедливості, миру та істинної релігії. Бо хоча в Слові Божому багато такого, що стоїть понад розумом, тобто такого, що природний розум не може ні довести, ні спростувати, але в ньому немає нічого, що суперечило б розуму. А якщо є видимість такої суперечності, то причиною цього є або наше невміння тлумачити Слово Боже, або хибне наше міркування.

Ось чому, коли ми зустрічаємо у Святому Письмі що-небудь таке, що не можемо дослідити, то маємо розуміти його так, як це сказано, а не намагатися здобути з нього шляхом логічних операцій філософську істину про якісь незбагненні і не відповідні правилам природного знання таїнства. Бо з таїнствами нашої релігії складається так, як з лікарськими пігулками, цілюща дія

яких виявляється лише тоді, коли їх ковтають цілими. Якщо ж їх розжувати, то вони виходять геть, ніяк не подіявши.

Що означає підкорення розуму. Але, кажучи про підкорення нашого розуму, ми маємо на оці не підпорядкування наших розумових здібностей думці іншої людини, а лише те, що ми мусимо скорити свою волю там, де це для нас обов'язково. Адже змінити своє почуття, пам'ять, глузд, розум і думку ми не владні, оскільки вони завжди і обов'язково детермінуються тим, що ми бачимо, чуємо і про що ми думаємо, і тому не їх визначає наша воля, а вони визначають нашу волю. Ми тоді скоряємо наш глузд і розум, коли не перечимо, коли говоримо так, як нам законна влада наказує, і у відповідний спосіб живемо, одне слово, коли ми довіряємо і віримо тому, хто каже, коли б навіть розум наш не міг збагнути будь-що зі сказаного.

Яким чином Бог говорить з людьми. Якщо Бог говорить до людини, то це має бути або безпосередньо, або за посередництва людини, з якою Бог раніше говорив безпосередньо. Як Бог говорить з людиною безпосередньо, досить добре можуть розуміти ті, з ким Бог так говорив. Але важко, якщо не неможливо, зрозуміти, як у цьому можуть переконатися інші. Бо якщо людина говорить мені, що Бог говорив з нею у надприродний спосіб і безпосередньо, і я маю в цьому сумнів, то мені важко уявити, які докази він може висунути, аби примусити мене вірити цьому. Щоправда, коли це мій суверен, то він може зобов'язати мене до покори, в тому сенсі, щоб я ні ділом, ні словом не виказував, що не вірю йому, але не в тому сенсі, щоб я думав інакше, ніж підказує мій розум. А якщо мені говорить подібне людина, яка не має наді мною такої влади, тоді ніщо не може змусити мене ні вірити, ні коритися.

Бо коли хтось твердить, що Бог говорив йому у Святому Письмі, то це означає, що Бог говорив з ним не безпосередньо, а лише через пророків, апостолів або церкву, – так само як Він говорить до інших християн. Коли ж хтось твердить, що Бог говорив з ним уві сні, то це означає лише те, що йому снилося, ніби Бог говорив з ним. Таке твердження не може примусити до віри нікого, хто знає, що сновидіння мають здебільшого природні причини і можуть виникати з колишніх думок і що джерелом сновидінь, подібних до цих, є зарозумілість, нерозумна пиха і хибне уявлення про власну побожність або інші риси, якими людина, як вона вважає, заслужила милість незвичайного

одкровення. Якщо ж людина твердить, що бачила видіння або чула голос, то це означає, що їй це снилося, коли вона перебувала у стані між сном і неспанням, адже в таких випадках люди часто, не помітивши своєї дрімоти, природно приймають сні за видіння. А якщо людина твердить, що вона говорить на підставі надприродного надхнення, то це означає, що вона відчуває таке палке бажання говорити або таке піднесення у своїй власній думці, що не може вказати стосовно цього жодного природного і достатнього обґрунтування. Отож, хоча всемогутній Бог може говорити з людиною через сні, видіння, голос і надхнення, Він, проте, нікого не зобов'язує вірити тому, хто твердить, нібито Бог з ним у такий спосіб говорив, адже той, хто твердить це, може помилятися, ба навіть брехати.

За якими ознаками можна впізнати пророків. Як же в такому разі може знати той, кому Бог ніколи не відкривав своєї Волі безпосередньо (окрім як шляхом природного розуму), – як такій людині знати, коли вона має і коли не має слухатися Слова Божого, яке сповістила їй людина, що називає себе пророком? З 400 пророків, у яких цар Ізраїлю просив поради, чи слід йому йти війною на гілеадський Рамот (I Цар. 22), один тільки Михей виявився істинним. Пророк, якого було послано пророкувати при жертівнику, поставленому Єровоамом (I Цар. 13), хоча й був істинним пророком і довів у присутності Єровоама двома чудесами, що його справді послав Бог, був, однак, ошуканий іншим пророком – старцем, який нібито Словом Божим переконав його поїсти й погити з ним. Якщо один пророк ошукує іншого, то яким же шляхом, якщо не шляхом розуму, можна переконатися у Волі Божій? На це я відповідаю, керуючись Святим Письмом, що є дві ознаки, які в сукупності, але не кожна окремо, виявляють істинного пророка. Одна ознака – це творіння чудес, інша – не навчати іншої релігії, окрім уже встановленої. Взята ж окремо, жодна з них не є достатньою. *«Якщо повстане серед тебе пророк або сновидець, і дасть тобі ознаку або чудо, і збудеться та ознака й те чудо, що сказав він тобі, до того говорячи: «Ходімо ж за іншими богами, яких ти не знав, і будемо їм служити, то не слухайся слів того пророка або того і т. д. А пророк той або той сновидець нехай буде забитий, бо намовляв відступство від Господа, Бога вашого»* (5 М. 13.1–6). Ці слова говорять про дві речі. По-перше, що Бог не хоче, аби ми одні лишень дива приймали за доказ пророчого покликання, бо

вони в багатьох випадках тільки випробовують те, наскільки міцною є наша відданість Богу (як про це говориться у 3-му вірші). Бо дива, які творили єгипетські волхви, хоч і не були такими значними, як чудеса, творені Мойсеєм, однак були великими дивами. По-друге, що, якими б великими не були дива, однак якщо вони мають на меті спонукати до повстання проти короля або проти того, хто управляє від його імені, то того, хто творить такі дива, належить вважати посланим для випробування їхньої відданості. Бо слова ці: *«Відступити від Господа, Бога вашого»* рівнозначні тут словам: *«Відступити від царя вашого»*. Адже заповітом, укладеним біля підніжжя гори Сінай, вони зробили Бога своїм царем. І Бог управляв ними за посередництва одного Мойсея, бо тільки він говорив з Богом і час від часу сповіщав народові Його Заповіді. Так само і Христос-Спаситель, змусивши своїх учнів визнати Його за *Месію* (тобто за помазаника Божого, що Його Пришестя як їхнього царя євреї щоденно чекали і, однак, відкинули Його, коли Він прийшов), не забув застерегти їх від небезпеки чудес. *«Бо повстануть христии неправдиві, і неправдиві пророки, і будуть чинити великі ознаки та чуда, що звели б, коли можна, і вибраних»* (Мт. 24.24). З цього видно, що лжепророки можуть бути здатними творити чудеса, і ми не повинні прийняти їхнє вчення за Слово Боже. Апостол Павло, окрім того, говорив у Посланні до галатів, що *«якби й ми або Ангол із неба зачав благовістити вам не те, що ми вам благовістили, – нехай буде проклятий!»* (Гал. 1.8). Благовість Павла зводилася до того, що Христос – цар. Отже, цими словами апостол Павло оголошує анафему будь-якій проповіді проти влади встановленого царя. Бо в цьому посланні апостол Павло звертається до тих, хто завдяки його проповіді вже прийняв Ісуса як Христа, тобто як царя юдейського. Як творіння чудес без проповіді встановленого Богом вчення, так і проповідь істинного вчення без творіння чудес є недостатніми доказами безпосереднього Одкровення. Бо якщо людина, яка навчає не хибному вченню, стала б, не представляючи чудес, видавати себе за пророка, то її не слід приймати за того, за кого вона себе видає, як видно зі слів *«Повторення Закону»* (18.21, 22). Але можна тут запитати знову: якщо пророк провістив щось, то як ми можемо знати, збудеться воно чи ні? Адже він може провістити таке, що має справдитись через певний тривалий проміжок часу, довший за тривалість людського життя, або ж він може провістити

невизначено: що це, мовляв, здійсниться рано чи пізно; в таких випадках ця ознака пророка виявляється непотрібною, і тому чудеса, які зобов'язують нас визнати в комусь істинного пророка, має підтвердити безпосередня подія, а не така, яка має відбутися через довгий час по тому. Таким чином, зрозуміло, що проповідь встановленої Богом релігії і творіння очевидних чудес – єдині ознаки, за умови сукупності яких Святе Письмо приписує нам визнати відповідну людину істинним пророком, тобто людиною, яка отримала безпосереднє одкровення. Жодна з цих ознак, взята окремо, не є достатньою, аби зобов'язати кого-небудь слухатись людину, що видає себе за пророка.

Чудеса припинилися, пророків більше немає, і їхнє місце заступило Святе Письмо. З огляду на те, що чудеса тепер більше не творяться і, отже, ми не маємо ніякої ознаки, на підставі якої могли б перевірити удаване одкровення або навіяння з неба у приватної особи, то ми не зобов'язані дослухатись до якого-небудь вчення, що виходить за межі Святого Письма, що від часу нашого спасіння замінює пророцтво і достатньою мірою компенсує відсутність будь-яких інших пророцтв і з якого, за умови мудрого і наукового тлумачення та уважних висновків, можна вивести без будь-якого натхнення і надприродного навіяння всі правила і приписи, що вказують на наші обов'язки як перед Богом, так і перед людиною. З цього Святого Письма я і братиму принципи мого вчення про права тих, хто є верховними правителями християнських держав на землі, і про обов'язки християнських підданих перед своїми суверенами. З цією метою в наступному розділі я говоритиму про книги, авторів, цілі та авторитет Біблії.

РОЗДІЛ XXXIII

Про число, давність, цілі, авторитетність і тлумачів книг Святого Письма

Про книги Святого Письма. Під книгами Святого Письма розуміються ті книги, які мають бути *канонам*, інакше кажучи, правилами християнського життя. І оскільки всі правила життя, яких люди повинні на совість дотримуватись, є законами, то питання, про Святе Письмо є питанням про те, що є для всього християнства законом, як природним, так і цивільним. Бо хоч у

Святому Письмі й не визначено, які закони повинен встановлювати у своїх володіннях кожний християнський монарх, однак визначено, яких законів він встановлювати не повинен. Отже, оскільки я вже довів, що суверени є єдиними законодавцями у своїх володіннях, то тільки ті книги є канонічними (тобто є законом для кожного народу), які визначає для цього народу верховна влада. Це правда, що Бог є Сувереном всіх суверенів, і тому, коли Він звертається до будь-якого з підданих, то останній повинен Йому коритися, що б не велів йому всупереч цьому будь-хто із земних можновладців. Але питання полягає не в тому, чи необхідно коритись Богові, а в тому, коли і що саме сказав Бог, – а цього піддані, які не отримали надприродного Одкровення, дізнатися не можуть, хіба що через той природний розум, який підказує їм, що для здобуття миру і справедливості вони мають коритися владі своїх держав, інакше кажучи, їхніх законних суверенів. Відповідно до цього зобов'язання я можу визнати Святим Письмом тільки ті книги Старого Заповіту, які визнала таким *англійська* церква. Оскільки добре відомо, які це книги, то нема потреби наводити тут їх перелік. Це ті самі книги, що були визнані Святим *Єронімом*, який вважав решту книг, а саме Книгу Приповістей Соломонових, Книгу Еклезіястову, або Проповідника, Книгу Юдити, Книгу Товита, першу і другу Книги Макавеїв (хоча він бачив першу книгу давньоєврейською мовою) і третю та четверту Книги Ездри, *апокрифи*. *Йосип*, вчений *юдей*, що писав за часів імператора *Доміціана*, нарахував *двадцять дві* канонічні книги, узгодивши це число з кількістю літер у гебрійському алфавіті. Святий *Єронім* зробив так само, хоча вони здійснили це в різний спосіб. *Йосип* нараховує *п'ять Мойсеевих* книг, *тринадцять* книг пророків, які писали історію своїх часів (і наскільки вона узгоджується з писемними працями пророків, що містяться в Біблії, ми розглянемо тут далі), і *чотири* книги *гімнів* та моральних настанов. А Святий *Єронім* нараховує *п'ять Мойсеевих* книг, *вісім* книг *Пророків* та *дев'ять* інших священних книг, котрі він називає *агіографією* (*аґібурафа*). *Септуагінти*, тобто 70 вчених *юдейських* мужів, яких цар *египетський* *Птоломей* запросив, щоб вони переклали *юдейський* закон з *гебрійської*¹ на *грецьку* мову, залишили нам як Святе Письмо *гречиною* саме ті книги, які тепер прийняті *англійською* церквою.

Що ж до книг Нового Заповіту, то їхня канонічність однаково визнана всіма християнськими церквами та всіма християнськими сектами, які взагалі припускають канонізацію книг.

Їхня давність. Хто саме був серед найперших авторів різних книг Святого Письма, не є очевидним з будь-яких задовільних свідчень інших історичних творів (що може бути єдиним доказом реального факту); так само неможливо вивести це і з інших аргументів природного розуму. Адже розум служить лише для виведення істинності не факту, а висновку. Отже, те світло, на яке ми маємо орієнтуватись у розв'язанні цього питання, слід шукати у самих цих книгах. І хоча це світло не вказує нам авторів кожної з книг, але воно доволі корисне, бо дозволяє дізнатися про час, коли вони були написані.

П'ятикнижжя написано не Мойсеєм. По-перше, стосовно *П'ятикнижжя*. Те, що ці книги називаються книгами *Мойсея*, можна вважати доказом на користь того, що ці книги були написані *Мойсеєм*, не більшою мірою, ніж заголовки «Книга Єгошуї», «Книга Суддів», «Книга Рут» і «Книги Царів» можуть слугувати достатнім доказом на користь того, що їх написали *Єгошуя (Ісус Навин), Судді, Рут і Царі*. Адже в заголовках книг часто зазначають як автора, так і тему. Назва «*Історія Лівія*» позначає автора, але назва «*Історія Олександра*» позначає тему. В останній частині «*Повторення Закону*», у 6-му вірші ми читаємо про гроб *Мойсея*, що «*ніхто не знає гробу його аж до цього дня*», тобто до дня, коли були написані ці слова.

Звідси зрозуміло, що ці слова написані після його поховання. Адже дивно було б, якби, інтерпретуючи ці слова, ми казали, що *Мойсей* мовив про власний гроб (навіть якщо вважати це пророцтвом), що його не знайдено аж до того дня, коли він ще був живий. Але можна припустити, що якась інша людина написала лише останній розділ, а не все *П'ятикнижжя*. Тож давайте проаналізуємо уривок із Книги «*Буття*», розділ 12, вірш 6: «*І пройшов Аврам по Краю аж до місця Сихему, аж до дуба Мамре. А ханаанейнин тоді проживав у цьому Краї*», – це, очевидно, слова людини, яка писала, коли ханаанейнин вже не проживав у тім краї, а отже, їх писав не *Мойсей*, який помер раніше, ніж встиг увійти до нього. Подібним чином і в «*Числах*» (21.14) автор цитує іншу, давнішу книгу, під назвою «*Книга воєн Господніх*», в якій зафіксовані діяння *Мойсея* біля Червоного моря та потоків *Арнону*. Отже, цілком очевидно, що п'ять книг

Мойсея написані вже по його смерті, хоча й не зрозуміло, коли саме.

Але хоча *Мойсей* і не складав цих книг повністю і в тій формі, в якій ми їх зараз маємо, проте він написав усе те, що його авторству тут приписується, як-от всю ту Книгу Закону, що міститься, здається, в 11-му розділі «Повторення Закону» і в наступних розділах, аж до 27-го, – те, що юдеям було наказано написати на каменях при їхньому вході до краю *Ханаанського*. І Книгу Закону написав *Мойсей* сам (5 М. 31.9) і віддав її священикам і старшим *Ізраїлю*, щоб вони раз на сім років читали її перед усім народом *ізраїльським*, коли він збирається на свято Кучок. Це і є той Закон, про який Бог наказав, щоб царі *ізраїльські* (коли буде встановлено таку форму правління) зробили його копію з примірника, що знаходиться у священиків та левитів, і про який *Мойсей* наказав священикам і левитам, щоб вони поклали його біля ковчега Заповіту Господнього (5 М. 31.26), і це той самий Закон, що його було втрачено і через тривалий час знову знайдено *Хілкією* і надіслано до царя *Йосії*, котрий звелів читати його *ізраїльтянам* і відновив Заповіт між Богом і народом (2 Цар. 22.8; 23.1-3).

Книга *Єгошуї* написана після часів його правління. Те, що Книгу *Єгошуї* теж було написано, коли після *Ісуса Навина* пройшло вже багато часу, можна вивести з багатьох місць самої цієї книги. *Ісус Навин* поставив посеред *Йордану* дванадцять каменів – пам'ятник переходові народу *ізраїльського*. І про ці камені автор пише: «І вони там аж до дня цього» (Єг. 4.9), – а «до дня цього» – це вислів, який позначає, що від певної події пройшов тривалий час, який людська пам'ять точно визначити не може. Подібним чином, після слів Господа, що він зняв з народу *египетську* ганьбу, автор каже (Єг. 5.9): «І назвав те місце ім'ям: *Гітгал*, і так є аж до цього дня», – а казати так за часів *Ісуса Навина* було б недоречно. Подібним чином про назву долини *Ахор*, що походить від лиха, накликаного *Аханом* на *ізраїльський* табір, автор каже (Єг. 7.26), що ця назва залишилася «аж до цього дня», що могло бути сказано через багато часу по смерті *Ісуса Навина*. Подібні докази можна здобути з багатьох інших місць Книги *Єгошуї*, як-от із 8.29, 13.13, 14.14, 15.63.

Книги *Суддів* і *Рут* були написані через довгий час після полону. Те саме очевидно з таких же доводів і стосовно «Книги *Суддів*» (1.21, 26, 6.24, 10.4, 15.19, 17.6), і стосовно «Книги

Рут» (1.1), та особливо переконливим є той фрагмент «Книги Суддів» (18.30), де сказано, що Йонатан «*та сини його були священиками для Данового племені аж до дня виходу на вигнання того краю*».

Те саме про Книги Самуїла. «Книги Самуїлові» також були написані вже після того, як минулися його часи, що засвідчують такі місця: 1 Сам. 5.5, 7.13,15, 27.6 та 30.25, де після оповіді про те, як Давид присудив тим, хто охороняє обоз, таку ж саму частину здобичі, як і тим, хто б'ється, автор пише: «*І зробив він це за постанову та за звичай для Ізраїля, і він існує аж до цього дня*». І знов, коли Давид (незадоволений тим, що Господь убив Уззу, за те, що той простяг руку до Божого ковчега, щоб той не впав) назвав це місце *Перец-Узза*, то автор каже, що так воно зветься «*аж до цього дня*» (2 Сам. 6.8). Отже, виходить, що ця книга писалася, коли після Давида вже минуло багато часу.

Книги Царів і Хронік. Що стосується двох «Книг Царів» та двох «Книг Хронік», то, окрім місць, де згадуються пам'ятки, про які автор каже, що вони збереглися аж до його часів (як-от у 1 Цар. 9.13,21; 10.12; 12.19; 2 Цар. 2.22; 8.22; 10.27; 14.7; 16.6; 17.23,34,41; 1 Хр. 4.41; 5.26). Іншим переконливим аргументом на користь того, що вони були написані після *Вавилонського полону*², є те, що описана в них історія триває до часу полону. Адже зафіксовані факти завжди давніші за їхнього літописця і набагато давніші за ті книги, автори яких посилаються на цього літописця і цитують його, як це в різних місцях робиться в означених книгах, там, де читача відсилають до *Хронік Царів юдейських*, до *Хронік Царів ізраїльських*, до книг пророка *Самуїла*, пророка *Натана*, пророка *Огія*, до видінь *Йоїла*, до книг пророка *Шемаїя* та пророка *Овдія*.

Ездри та Неемії. Книги Ездри та Неемії, безперечно, були написані після повернення ізраїльтян з полону, бо в них зображено їх повернення, відбудова стін та будинків *Єрусалиму*, відновлення Завіту та визначення політики ізраїльтян.

Естер. Історію цариці *Естер* написано за часів полону, отже, автор, либонь, жив тоді або пізніше.

Йов. В «Книзі *Йова*» немає визначень часу її написання. І, хоча досить очевидно з книги пророка *Сзекія* (14.14) та послання апостола *Якова* (5.11), що й Яків не був вигаданою особою, все-таки здається, що сама ця книга є не історичною працею, а трактатом з питання, яке часто дискутувалося у давні

часи: чому грішники часто процвітають у цьому світі, а праведники зазнають страждань. Це тим ймовірніше, що увесь початок книги до 3-го вірша 3-го розділу, де починається скарга Йова, написано гебрійською прозою (за свідченням Святого Єроніма), а звідси до 6-го вірша останнього розділу – гекзаметром, а кінець останнього розділу – знову прозою. Таким чином, весь диспут написаний у віршованій формі, а проза додається лише як передмова на початку та епілог у кінці. Але віршована форма не є звичайним стилем для тих, хто або сам зазнає таких великих страждань, як зазнавав Йов, або приходять його втішити, як це робили його друзі. У філософії ж давніх часів (надто у моральній філософії) така форма була досить розповсюдженою.

Псалтир. «Псалми» написано здебільшого Давидом для хорového співу. До них додано деякі пісні Мойсея та інших святих, а деякі (як-от псалми 137 і 126) додані після повернення з полону, звідки також зрозуміло, що псалтир був укладений і набув сучасної форми після повернення юдеїв з Вавилону.

Притчі. «Притчі» становлять збірку мудрих і побожних висловлювань, що належать почасти Соломонові, почасти Агуру, сину Якеєвому, а почасти матері царя Лемуїла, і вважати їхнім укладачем Соломона можна не з більшою ймовірністю, ніж Агура чи матір Лемуїла. Так само ймовірно, що, хоча висловлювання належать їм, проте їх зібрано та об'єднано в одну книгу якоюсь іншою побожною людиною, що жила вже після них усіх.

Книга Екклезіястова та Пісня над піснями. Книги Екклесіяста та «Пісня над піснями» цілковито належать Соломонові, окрім заголовків або підписів. Бо слова «Книга Проповідника, сина Давидового, царя в Єрусалимі» або «Соломонова Пісня над піснями», здається, були написані просто для розрізнення, коли Книги Святого Письма було вміщено до єдиного кодексу законів, щоб людям було відоме не лише саме вчення, а і його автори.

Пророки. Найдавнішими з пророків є Софонія, Йона, Амос, Осія, Ісайя та Михей, що жили за часів Амазії та Азарії або Озії, – царів юдейських. Але Книга Йони не є, власне, записом його пророцтва (бо в ньому лишень кілька слів: «Ще сорок день, – і Ниневію буде зруйновано»), а історією або доповіддю про його нахабство та суперечки з Богом, який давав йому накази, отже, мало ймовірно, що він сам був автором; певніше, він – лише дійова особа. А Книгу Амоса складають пророцтва Амоса.

Сремія, Овдій, Наум та Авакум пророкували за царя *Йосії*.

Єзекііль, Даниїл, Огій та Захарій жили за часів полону.

Коли пророкували *Йоїл та Малахія*, з їхніх праць незрозуміло. Але з аналізу підписів або заголовків їхніх книг досить ясно, що все Святе Письмо Старого Заповіту в тій формі, яку ми маємо зараз, було викладене після повернення юдеїв з *авалонського* полону, але до часів *Птолемея Філадельфа*, який був ініціатором їх перекладу *грецькою* мовою, здійсненого сімдесятьма тлумачами, що їх йому для цього прислано з *Юдеї*. І якщо можна в цьому питанні довіряти книгам *апокрифів* (що рекомендовані нам церквою, хоча й не як канон, але як корисні для нас напутні книги), то Старий Заповіт довів до тієї викінченої форми, яку ми маємо нині, *Ездра*, що можуть засвідчити і слова його другої книги³ (14.21, 22 і далі), де, звертаючись до Бога, він каже: *«Твого закона спалено, і тепер ніхто не знає ні діянь Твоїх, ні справ, що розпочати треба. Та якщо я здобув Милість Твою, надішли до мене Духа Святого, і запишу я все, що було вдіяно в світі від самого початку, що було записано в Законі Твоєму, щоб люди бачили шляхи Твої, і щоб могли жити ті, хто житиме у дні останні»*. І у 45-му вірші: *«І коли виповнилося сорок днів, відбулося, що Всевишній промовив: «Перше, що написав ти, оприлюднюй відкрито, щоб гідні і негідні могли читати; але останні сімдесят — збережи, і можеш ти їх передати лише мудрим з народу»*. От і всі наші міркування стосовно часу написання книг Старого Заповіту.

Новий Заповіт. Всі автори Нового Заповіту жили в межах одного покоління після Вознесіння Христового, і всі вони, окрім Святого Павла і Святого Луки, бачили нашого Спасителя або були Його учнями; отже, все ними написане сягає в давнину часів апостолів. Але час, коли церква прийняла і визнала книги Нового Заповіту як їхні твори, є не таким вже й давнім. Адже як книги Старого Заповіту дійшли до нас не з більшої давнини, ніж часи *Ездри*, що під проводом Божого Духа відновив їх після втрати, так книги Нового Заповіту (примірників яких було небагато, і нелегко було зібрати їх в руках однієї приватної особи) не могли дійти до нас із більшої давнини, ніж часи, коли правителі церкви зібрали, схвалили та рекомендували їх нам як праці саме тих апостолів і учнів, під чийми іменами вони відомі. Перший перелік усіх книг, як Старого, так і Нового Заповітів, міститься в канонах апостолів, який вважається укладеним *Климентом I*, єпископом

Рима. Але оскільки це лише припущення і багато хто в цьому сумнівається, то ми кажемо, що, наскільки нам відомо, Біблію як Святе Письмо пророків та апостолів вперше було рекомендовано для всіх християнських церков на *Лаодікейському* соборі, який відбувся 364 р. після Вознесіння Христа. І хоч у ті часи деякі вчителі церкви стали до того честолюбними, що вважали імператорів, навіть християнських, не пастирями народу, а вівцями, а нехристиянських імператорів мали за вовків; хоча свої вчення вони намагалися подавати не як поради та повідомлення, що йдуть від проповідників, а як закони, що йдуть від абсолютних правителів; і хоч вони дійшли до того, що вважали усяку брехню, якщо тільки вона спонукала народ до більшого схиляння перед християнським вченням, справою побожною, – а проте я переконаний, що вони не фальсифікували Святого Письма, – хоча копії книг Нового Заповіту знаходилися виключно в руках у духівництва. Адже якби вони мали намір таке вчинити, то вони, либонь, зробили б ці книги більш сприятливими, ніж вони є, для своєї влади над християнськими правителями та над світською верховною владою. І тому я не бачу жодних причин сумніватися в тому, що Старий і Новий Заповіти, в тій редакції, в якій ми їх маємо, є істинними записами того, що казали пророки та апостоли. Те ж саме стосується, мабуть, і деяких із тих книжок, які називаються апокрифами, якщо вони залишилися поза канонам не через їхню невідповідність вченню, а лише через те, що їх не було знайдено гебрійською мовою. Бо після завоювання Азії Александром Великим залишилося дуже мало освічених юдеїв, які не знали б бездоганно грецької мови. Адже сімдесят тлумачів, які переклали Біблію гречиною, всі були євреями; і дотепер збереглися праці двох іудеїв – *Філона* та *Йосипа*, – написані ними чудовою грецькою мовою.

Їхня мета. Але канонічною книгу робить не автор, а авторитет церкви. І хоча ці книжки написані були різними людьми, все-таки ясно, що їхні автори були охоплені одним і тим самим Духом у спільному прагненні до однієї й тієї самої мети, яка полягає у звеличенні влади *Царства Божого, Отця, Сина і Святого Духа*. Бо Книга *«Буття»* виводить генеалогію Божого народу від створення світу до переселення в Єгипет. Інші чотири книги *Мойсея* містять оповіді про обрання Бога царем ізраїльтян і прийняття останніми законів, які Він призначив для управління ними. Книги *Ісуса Навина, Суддів, Рут* та *Самуїла* до часів *Саула*

описують діяння Божого народу до того часу, коли Він відкинув Боже ярмо і став вимагати собі царя, на зразок сусідніх народів. Решта історії Старого Заповіту передає послідовність поколінь у роду *Давида* до полону, бо з цього роду мав вийти відновник Царства Божого, цебто наш святий Спаситель, *Бог-Син*, чие Пришестя було передбачене у книгах пророків; за ними євангелісти описали Його життя та діяння і Його домагання Царства, доки Він жив на землі. Нарешті, Дії та Послання апостолів оголошують про Пришестя Бога, *Святого Духа* та про покладену на апостолів та їх наступників місію настановляти юдеїв і закликати язичників сповідувати віру Христа. Одне слово, історія і пророцтва Старого Заповіту та Євангелії і Послання Нового Заповіту мають одну й ту саму мету: повернути людей до покори Богові: 1) в особі *Мойсея* та первосвящеників, що були його спадкоємцями; 2) в особі *Христа*-чоловіка; 3) в особі *апостолів* та спадкоємців апостольської влади. Адже в різні часи ці три категорії людей представляли особу Бога: *Мойсей* та його наступники, первосвященики і царі юдейські – в епоху Старого Заповіту; сам *Христос* під час його земного життя, а *апостоли* та їх наступники – від дня Трійці (коли на них зійшов *Святий Дух*) і дотепер.

На чому ґрунтується авторитет Святого Письма. Найрізноманітніші секти християнської релігії завзято дискутували з такого питання: *звідки походить авторитет Святого Письма*; іноді це питання було сформульоване дещо інакше: *звідки ми знаємо, що Святе Письмо є Словом Божим, або чому ми в це віримо*. Складність розв'язання цього питання зумовлена головним чином некоректністю слів, якими воно формулюється. Бо всі вірять, що першим і вихідним натхненником їх книг Святого Письма є Бог, і, отже, спірність питання не в цьому. Зрозуміло, крім того, що ніхто не може знати, що це Слово Боже (хоча всі справжні християни в це вірять), за винятком тих осіб, кому Бог відкрив це надприродним чином, а тому неправильно порушувати питання про наше *знання* цього. Нарешті, коли порушується питання про нашу *віру*, то, оскільки одних людей підштовхують до віри одні підстави, а інших – інші, то не може бути і якоїсь загальної відповіді на це запитання. Правильно сформульоване запитання звучить так: *чия влада зробила Святе Письмо Законом?*

Його авторитет і тлумачення. Оскільки Святе Письмо не відрізняється від природних законів, то нема сумніву, що воно є Божим Законом і несе на собі печать свого авторитету, що зрозумілий кожному, хто має природний розум, але такий авторитет мають і всі інші моральні вчення, що узгіднені з розумом, приписи якого є законами не *встановленими*, а *вічними*.

Якщо сам Бог зробив біблійні заповіді законами, то вони мають характер писаних законів, які є законами лише для тих, кому Бог звістував їх настільки ясно, що ніхто з них не може виправдовуватися тим, що він, мовляв, не знав, що вони походять від Бога.

Отже, кому Бог не відкрив надприродним способом, що це Його Закони або що це Він послав їх Возвістителя, того не може зобов'язати до покори законам цим жоден інший авторитет, окрім того, чий постанови вже мають силу закону; цебто жоден інший авторитет, окрім авторитету держави, втіленого в суверені, який є єдиним носієм законодавчої влади. Якщо, знов-таки, силу закону книгам Святого Письма надає не законодавча влада держави, то це має бути якийсь інший авторитет, що походить від Бога, – чи то особистий, чи публічний. Якщо це особистий авторитет, то він зобов'язує лише того, кому особисто Бог зволів його відкрити. Бо якби кожна людина мала приймати за Божий Закон усе, що їй нав'язують під виглядом особистого натхнення або одкровення окремі особи (якщо мати на увазі, як багато людей через гординю і невігластво приймають свої сні, екстравагантні фантазії та божевілья за Одкровення Божого Духа; або фальшиво претендують на такі божественні одкровення з марносластва, всупереч власній совісті), то визнати якийсь божественний закон було б узагалі неможливо. Якщо це авторитет публічний, то він належить або *державі*, або *церкві*. Але церква, якщо вона становить єдину особу, є тим самим, що і держава християн; і ця особа називається *державою* тому, що вона складається з людей, об'єднаних в одній особі їхнього суверена, а *церквою* вона зветься тому, що складається з християн, об'єднаних в особі єдиного християнського суверена. Але якщо церква не є єдиною особою, то вона взагалі не має жодного авторитету; вона не може ні наказувати, ні вчиняти якихось інших дій; не може вона і мати владу або право на якісь дії, а також мати волю, розум і голос, – бо це все є якостями особи. Якщо ж усі наявні християни не об'єднані єдиною

державою, то вони не є єдиною особою, так само як не існує універсальної церкви, яка мала б владу над ними усіма. Отже, Святе Письмо не могла зробити законом універсальна церква. Або якщо така єдина держава існує, то всі християнські монархи та держави є приватними особами і підлягають суду, зміщенню і покаранню, які можуть здійснюватися універсальним сувереном всього християнства. Отже, питання про авторитет Святого Письма зводиться ось до чого: *чи є християнські монархи та верховні зібрання християнських держав абсолютними суверенами на своїх власних теренах, безпосередньо відповідальними перед Богом, або ж підлеглими якогось встановлюваного універсальною церквою намісника Христа, котрий може їх судити, засуджувати, усувати і карати на смерть, коли вважає це за доцільне або необхідне для загального блага?*

Цього питання не можна розв'язати без детальнішого розгляду того, що таке Царство Боже, після чого ми зможемо міркувати й про те, хто саме вповноважений тлумачити Святе Письмо. Адже той, хто має законну владу робити будь-який писаний твір законом, – має також і владу схвалювати його або не схвалювати.

РОЗДІЛ XXXIV

Про значення слів *дух*, *ангол* та *надхнення* у книгах Святого Письма

Про вживання у Святому Письмі слів *тіло* і *дух*. Оскільки основою будь-якого логічного міркування є сталі значення слів, що у викладеному нижче вченні нашому залежить не від бажання авторів (як це буває у природничих науках), і не від загального слововживання (як у простій розмові), а від того сенсу, який слова мають у Святому Письмі, то, перш ніж йти у своїх міркуваннях далі, мені необхідно, спираючись на Біблію, з'ясувати значення тих слів, які через свою двозначність могли б зробити мої висновки безглуздими і спірними. Почну зі слів *тіло* і *дух*, які мовою схоластів називаються субстанціями – тілесною та безтілесною.

Слово *тіло* у найпоширенішому сенсі означає те, що заповнює собою певний простір або уявне місце і не залежить від уяви, а є

реальною частиною того, що ми називаємо Всесвітом. Оскільки Всесвіт є сукупністю всіх тіл, то не існує жодної реальної частини його, яка не була б також тілом; так само, як жодна річ не є власне тілом, якщо вона не є водночас частиною цієї сукупності всіх тіл – Всесвіту. Крім того, оскільки тіла зазнають різноманітних змін, тобто можуть у різному вигляді поставати у відчуттях живих істот, – то їх називають субстанцією, цебто тим, що набуває всіляких випадкових і мінливих властивостей (accidents); іноді тіла можуть рухатись, а іноді перебувати у спокої, іноді здаються нашим відчуттям гарячими, а іноді – холодними, іноді такими за кольором, запахом, смаком чи звуком, а іноді – іншими. І все це розмаїття позірного, спричинене різноманітними впливами тіл на наші органи сприйняття, ми сприймаємо як зміни в тілах, що діють на нас, і називаємо їх *акциденціями* тіл. І відповідно до цього значення слова *субстанція* і *тіло* означають одне й те саме; отже, вираз «безтілесна субстанція» – сполучення слів, які при поєднанні взаємознищуються, як це було б, якби ми сказали «безтілесне тіло».

Але в розумінні простих людей тілом називають не весь Всесвіт, а тільки ті його частини, які можна сприйняти відчуттям дотику (тобто вони опираються прикладеній до них силі) або відчуттям зору, коли вони затуляють йому подальшу перспективу. Тому в мові простих людей повітря та повітряні субстанції звичайно називаються не тілами, а (кожного разу, коли люди відчувають їхню дію) вітром чи подихом, або (оскільки останнє перекладається латиною словом *spiritus*) *духами*. Наприклад, ту повітряну субстанцію, що, перебуваючи в тілі будь-якої живої істоти, надає їй змогу жити і рухатись, вони називають життєвими (*vital*), або тваринними (*animal*), духами. А щодо тих ідолів свідомості, які представляють для нас тіла там, де їх насправді немає, – як-от у дзеркалі, уві сні або у сприйнятті хворого розуму, – то вони є ніщо (як апостол казав загалом про всіх ідолів). Там, де здається, ніби вони є, вони є абсолютне ніщо, кажу я, і в самому мозку вони існують лише у вигляді хвилювання, спричиненого або дією об'єктів, або безладним збудженням наших органів сприйняття. І ось люди, надто зайняті іншими речами, а не пошуками їх причин, самі не знають, як їх називати, і тому легко переймають назви, запропоновані тими людьми, до чийх знань вони ставляться з пошаною, – дехто називає їх тілами і вважає, що вони складаються зі згущеного

надприродною силою повітря, бо вони постають перед зором як щось тілесне; ще дехто називає їх духами, бо відчуття дотику в тому місці, де вони з'являються, не виявляє жодного опору тискові пальців. Отже, у простому мовленні слово *дух* точно позначає або тонке, мінливе й невидиме тіло, або привида, або іншу примару, або ідола уяви. У метафоричному ж розумінні слово *дух* має багато значень. Іноді його вживають у розумінні орієнтації або схильності розуму; так, про схильність критикувати висловлювання інших людей ми кажемо *дух протиріччя*, про схильність до моральної неохайності – *нечистий дух*, про схильність до злості – *злий дух*, про схильність до тяжких дум – *похмурий дух*, а про схильність до праведності і служіння Богу – *Божий Дух*. Іноді ми вживаємо це слово, щоб позначити якусь визначну здатність, або надзвичайну пристрасть, або хворобу розуму; так, велику мудрість називають *духом мудрості*, а божевільних – *одержимими духом*.

Інших значень слова *дух* я ніде не знаходжу, і будь-яке місце в тексті, де жодне з цих значень не відповідає сенсові цього слова в тексті Святого Письма, виходить за межі людського розуміння, і наша віра в даному випадку походить не з нашої думки, а з покори, як, скажімо, в усіх тих місцях, де про Бога написано, що він є *Дух*; або де слова *Дух Божий* позначають самого Бога. Адже природа Бога – незбагненна, інакше кажучи, ми зовсім не розуміємо, який Він є; ми лише розуміємо, що Він існує. Тому ті атрибути, які ми Йому надаємо, вживаються не для того, щоб сповістити один одного, який Він є, і не для того, щоб передати нашу думку про Його природу, а для того, щоб висловити наше пристрасне бажання вшанувати Його тими іменами, які користуються найбільшою пошаною серед нас самих.

Слова *Дух Божий* вживаються у Святому Письмі іноді у значеннях *вітер* або *дихання*. У Книзі «Буття» (1.2) сказано: «*Дух Божий ширяє над поверхнею води*». Якщо тут слова *Дух Божий* означають самого Бога, тоді слово «ширяє» вживається щодо Бога, тобто виходить, що його атрибутом може бути рух, а отже, і місце, а це має якийсь сенс лише стосовно тіл, а не безтілесних субстанцій. Отже, це місце у Святому Письмі є вищим за наше розуміння, яке не може уявити собі, аби щось рухалося, не змінюючи місця і не маючи виміру; а все, що має виміри, є тілом. Однак сенс цих слів найкраще можна зрозуміти з іншого аналогічного місця (1 М. 8.1); там йдеться про час, коли землю

було вкрито водою, і Бог вирішив понизити її рівень, щоб знову відкрити сухий ґрунт, і це висловлено так: *«І Бог навів вітра на землю, – і вода заспокоїлась»*. В цьому місці під *духом* слід розуміти вітер (тобто повітря, або Дух, що рухається), який можна назвати *Духом Божим*, – бо це справа самого Бога.

По-друге, у значенні надзвичайний дар розуміння. У Книзі «Буття» (41.38) фараон називає мудрість Йосипа *Духом Божим*. Бо, після того як Йосип порадив йому знайти мудрого і розумного чоловіка й поставити його над землею єгипетською, фараон каже так: *«Чи знайдеться чоловік, як оцей, що Дух Божий у нім?»* І у Книзі «Вихід» (28.3) Бог каже: *«І ти скажеш усім мудросердим, що Я наповнив їх духом мудрости, і вони зроблять Ааронові шати для посвячення його, щоб був священником для Мене»*, де надзвичайне розуміння, нехай лишень у справі пошиття вбрання, будши Божим даром, називається *Духом Божим*. У тому самому значенні знаходимо це слово у книгах «Вихід» (31.3–6) та Ісаї (11.2, 3), де пророк каже про Месію: *«І спочине на Нім Дух Господній, – дух мудрости й розуму, дух поради й лицарства, дух пізнання та страху Господнього»*. Зрозуміло, що тут йдеться не про різних духів, а про різні надзвичайні якості, які подарує Йому Бог.

По-третє, у значенні надзвичайне поривання. У Книзі Суддів *Духом Божим* називається надзвичайне завзяття та відвага у справі захисту Божого народу. Скажімо, коли говориться про те, що цей дух спонукав Отнійла, Гедеона, Їфтаха та Самсона звільнити юдеїв від рабства (Суд. 3.10, 6.34, 11.29, 13.25, 14.6 та 19); і про Саула, коли той отримав звістку про нахабне ставлення аммонітян до мешканців гілеадського Явешу, а у Святому Письмі сказано (1 Сам. 11.6): *«І злинув Божий Дух на Саула, як слухав він ті слова, і дуже запалав його гнів (або, як сказано у латинському тексті, «його лють»)*». І тут, найімовірніше, мається на увазі не дух, а надзвичайне поривання покарати аммонітян за їхню жорстокість. Подібним же чином під *Духом Божим*, що зійшов на Саула, коли він був серед пророків, які славили Бога своїми піснями та музикою (1 Сам. 19.20), слід розуміти також не Духа, а несподіване й раптове поривання приєднатись до них у звершенні побожних справ.

По-четверте, у значенні дар провіщання за допомогою снів та видінь. Фальшивий пророк Седекія каже Михею (1 Цар. 22.24): *«Кудюю це перейшов Дух Господній від мене, щоб*

говорити з тобою?» Не можна вважати, що тут йдеться про Духа, адже Михей провістив результат битви царям ізраїльським та юдейським із власного видіння, а не зі слів Духа, що промовляв би в ньому.

Стосовно книг пророків нам також видається, що хоча вони й говорили Духом Божим, інакше кажучи, завдяки особливому дарові провіщання, проте їхнє знання майбутнього було зумовлене не наявністю Духа всередині них, а якимось надприродним сном чи видінням.

По-п'яте, у значенні життя. У Книзі «Буття» (2.7) сказано: *«І створив Господь Бог людину з пороку земного. І дихання життя вдихнув у ніздрі її, – і стала людина живою душею»*. Тут дихання життя, що його вдихнув у людину Бог, означає не лишень, що Бог дав людині життя. І (Йов 27.3): *«І як довго в мені ще душа моя, і дух Божий у ніздрях моїх»* означає тільки доки я живий. Так і слова у Книзі пророка Єзекїїля (Єз. 1.20) *«бо в колесах був дух істот»* означають, що колеса були живі. І слова (Єз. 2.2): *«І ввійшов в мене дух ... і звів мене на мої ноги»* означають: мої життєві сили відновилися, а не те, що в нього увійшов і оволодів тілом якийсь Дух чи якась безтілесна субстанція.

По-шосте, у значенні підкорення авторитету. В 11 розділі Книги «Числа», в 17-му вірші читаємо таке: *«і візьму (каже Бог) від Духа, що на тобі, і покладу на них, – і вони носитимуть із тобою тягара того народу»*, – тобто Він покладе Духа на сімдесятьох старших. Після цього двоє із сімдесяти почали пророкувати в таборі, і дехто скаржився на це, і Ісус Навин попросив Мойсея заборонити їм це робити, на що Мойсей не погодився. З цього уривку випливає, що Ісус не знав, що вони були вповноважені на такі дії і пророкували згідно з духом Мойсея, цебто силою Духа, або авторитету, підпорядкованого його власному.

Той самий сенс вкладений і в такі слова (5 М. 34.9): *«А Ісус, син Навинів, був повний духа мудрости, бо Мойсей поклав свої руки на нього»*, тобто тому, що Мойсей висвятив його для продовження тієї справи, яку розпочав він сам (а саме привести Божий народ до обіцяної землі), але смерть не дозволила йому довести цю справу до кінця.

Подібний сенс міститься і в таких словах (Рим. 8.9): *«А коли хто не має Христового духа, той не Його»*, де йдеться не про

Дух Христа, а про підпорядкування Його вченню. Так само у словах (1 Ів. 4.2): «*Духа Божого цим пізнавайте: кожен дух, який визнає, що Ісус Христос прийшов був у тілі, той від Бога*» йдеться про дух правдивого християнства, або визнання основного догмату християнської віри, а саме що *Ісус є Христос*, що не можна витлумачити як *Дух*.

Подібним чином і слова (Лк. 4.1): «*А Ісус, повний Духа (holy ghost) Святого*» (що в Мт. 4.1 та в Мр. 1.12 передано словами *Духа Святого (holy spirit)*), – можна зрозуміти як поривання звершити ту справу, для якої й послав Його Бог-Отець. Коли б ми тлумачили ці слова буквально, то це означало б, що сам Бог (бо ж наш Спаситель був Богом) був сповнений Бога, а це було б беззмістовно і безглуздо. Я не досліджую тут, як вийшло, що ми стали перекладати слово spirits словом *духи (ghosts)*, яке позначає щось таке, чого немає ні на небі, ані на землі, а що є виплодом людської уяви, але я кажу, що слово spirit у тексті Святого Письма позначає не це, а або власне реальну субстанцію, або, метафорично, – якусь надзвичайну здатність, а чи властивість розуму або тіла.

По-сьоме, у значенні *повітряні тіла*. Коли учні Христа побачили, що Він іде по морю (Мт. 14.26 та Мр. 6.49), то подумали, що це дух. Під останнім тут мається на увазі повітряне тіло, а не примара, бо в тексті сказано, що всі вони Його бачили, а цього не могло б бути, якби йшлося не про тіло, а про ілюзію сприйняття (адже такого обману сприйняття не буває відразу у багатьох людей, на відміну від споглядання звичайних тіл, а лише у окремих людей, оскільки у кожного виникають свої власні фантазії). Так само слід розуміти інше місце Святого Письма, де оповідається, що ті самі апостоли знову прийняли Христа за духа (Лк. 24.37), і так само за духа прийняли Святого Петра (Дії 12.15): коли його відпустили з в'язниці, то в це не повірили; але коли служниця сказала, що він стоїть при дверях, вони подумали, що це ангол; в даному випадку це слово або має означати безтілесну субстанцію, або ми повинні визнати, що самі апостоли дотримувались поширеної як серед язичників, так і серед юдеїв думки, що такі уявлення (не явища, а саме уявлення) були не вигаданими, а реальними, і такими, що існують незалежно від людської уяви. Такі видіння юдеї називають духами, або анголами, – добрими або злими, як греки називали їх демонами. І деякі з цих привидів можуть бути реальними і субстанційними,

цебто витонченими, тілами, які Бог на свій розсуд може творити за допомогою тієї самої сили, якою він створив усі речі, й використовувати їх як своїх служителів або вісників (тобто анголів) у незвичайний і надприродний спосіб, щоб звітувати Його Волю й виконувати її. Але коли Бог уже створив їх у такий спосіб, то вони суть субстанції, що мають виміри і займають простір і можуть пересуватися з місця на місце, – як це властиво для тіл. Тому вони не суть безтілесні духи, тобто Духи, що не перебувають у жодному місці, ніде, цебто такі, що здаються чимось, а насправді ніщо. Але якщо під тілесними у загально-вживаному значенні цього слова мати на увазі ті субстанції, які можуть сприйматися нашими зовнішніми відчуттями, тоді безтілесна субстанція є явище не уявне, а реальне, а саме тонка, невидима субстанція, яка, проте, має ті самі виміри, що й грубіші тіла.

Що таке ангол. Словом *ангол* позначається взагалі посланець, найчастіше посланець Бога. А словосполучення *посланець Бога* означає будь-яке явище, що сповіщає про Божу надзвичайну присутність, тобто воно є надзвичайним виявом Його влади, і найчастіше у вигляді сну чи видіння.

Щодо створення анголів, Святе Письмо не повідомляє нічого. Часто говориться, що вони є *духи*, але *духами*, – як у Святому Письмі, так і в простому мовленні, як серед юдеїв, так і серед язичників, – називають іноді тонкі тіла, як-от повітря, вітер, життєві і тваринні духи живих істот, а іноді – фантастичні образи снів і видінь, що не є реальними субстанціями і зникають разом зі сном чи видінням, у якому вони з'явилися. Хоча ці образи і не є реальними субстанціями, а лише акциденціями мозку, проте якщо Бог викликає їх надприродним чином, аби сповістити Свою Волю, то не буде недоречним називати їх *Божими посланцями*, цебто Його анголами.

Язичники зазвичай вважали образи своєї уяви за реально існуючі речі, а не за щось залежне від їхньої фантазії, і будували на цьому свою думку про демонів, добрих та злих, та називали їх, уявляючи їх реально існуючими та безтілесними, субстанціями, оскільки до них не можна доторкнутись руками. Так і юдеї, на тих самих підставах (і в Старому Заповіті немає нічого, що цьому суперечило б), майже всі (окрім секти саддукеїв) вважали, що ці образи (які Бог волів іноді створювати у фантазії людей для своїх намірів і які він через це назвав своїми анголами) є субстанціями,

що не залежать від уяви, а є незмінними створіннями Божими. При цьому тих із них, кого вони вважали прихильними до себе, вони вважали Божими анголами, а тих, що здавалися їм шкідливими, – злими анголами, або злими духами. До останніх вони відносили дух чаклуна, духи божевільних, сновид та епілептиків, бо всіх людей, уражених такими хворобами, вони мали за одержимих демонами.

Але якщо ми проаналізуємо ті місця зі Старого Заповіту, де є згадки про анголів, то виявимо, що в них під словом *ангол* можна розуміти здебільшого якийсь образ, викликаний (надприродним способом) в уяві, щоб засвідчити присутність Бога при виконанні якогось надприродного діяння. Тому і в інших місцях, – там, де про їхню природу не сказано нічого, – ми можемо розуміти це слово так само.

Справді, в Книзі «Буття» (16) зустрічаємо, що таке саме явище називається не лише анголом, а й Богом, – у тому місці, де істота, спочатку (вірш 7) названа Анголом Господнім, у 10-му вірші промовляє до Агари: «*Сильно розмножу потомство твоє*», – тобто промовляє від Особи Бога. До того ж це явління постало перед Агарою не зримим образом, а голосом. Звідки зрозуміло, що слово *ангол* позначає тут не що інше, як Самого Бога, котрий зробив так, щоб Агара чула з неба голос, надприродність якого свідчила про особливу присутність Бога в тій ситуації. Чому б тоді не вважати анголів, які постали перед Лотом і яких названо (1 М. 19.12) людьми і до яких, хоча було їх двоє, Лот (вірш 18) звертається як до однієї особи, при цьому лише до тієї однієї, яка є Богом (адже читаємо: «*А Лот їм відказав: Ні ж бо, Господи!*»), – чому б не вважати, що ці анголи були образами, що надприродним чином виникли в уяві людей, подібно до того, як у попередньому прикладі під анголом мався на увазі уявний голос? Коли ангол звернувся з небес до Авраама, щоб зупинити його руку (1 М. 22.11), яка вже була готова вбити Ісака, то перед Авраамом був не зоровий образ, а тільки голос, і все-таки його досить доречно названо посланцем, або анголом, Божим, бо він надприродним чином звістував Волю Божу. І немає потреби завдавати собі клопоту, вигадуючи якихось довговічних духів. Анголи, побачені Яковом на драбині, що діставала неба (1 М. 28.12), були видінням уві сні, отже, тільки уявою і сном, та, оскільки це були надприродні видіння та ознака особливої присутності Бога, то їх доречно було названо *анголами*. Так само

слід розуміти і той фрагмент (1 М. 31.11), де Яків каже: «І сказав мені Ангол у сні...» Адже явління, що постають перед людиною уві сні, всі називають сном, незалежно від того чи є цей сон природний, чи надприродний. А той, кого Яків називає анголом, був сам Бог, адже той самий ангол каже (13 вірш): «Я Бог Бет-Елу».

Так само (2 М. 14.19) і той ангол, що йшов перед ізраїльським табором до Червоного моря, а потім опинився позаду нього, був (вірш 19) самим Господом; і він з'явився не в образі вродливого чоловіка, а у вигляді стовпа хмари (вдень), і стовпа вогню (вночі), і все-таки цей стовп був і видінням, і анголом, що був обіцяний Мойсеєві (2 М. 14.19) як провідар для його табору. Адже сказано, що цей стовп хмари спустився, і став перед входом до скинії, і говорив із Мойсеєм.

Отже, ви бачите, що рух і мовлення, які зазвичай приписуються анголам, стають тут атрибутами хмари, тому що ця хмара була ознакою присутності Бога, і тому вона є таким самим повноцінним анголом, як вона була б, якби мала вигляд чоловіка, або дитини небувалої краси, або ж крила, – з якими зазвичай малюють анголів для хибного повчання простих людей. Бо їх робить анголами не вигляд, а виконувана ними місія. А їхня місія полягає в тому, щоб бути ознаками присутності Бога в Його надприродних діях, як, наприклад, коли Мойсей (2 М. 33.14) просив Бога йти разом із табором (як він це завжди й робив, аж доки не було зроблено Золотого Тільця), то Бог не відповів йому: «Я піду, або Я пошлю Ангола замість Себе», а відказав: «Сам Я піду».

Можна було б дуже довго згадувати всі місця Старого Заповіту, в яких зустрічаємо слово *ангол*. І тому, беручи їх загалом, я скажу, що в тих книгах Старого Заповіту, які вважає канонічними англійська церква, немає жодного тексту, з якого ми могли б зробити висновок, що існує чи була створена якась безсмертна істота (позначувана словом *дух* або *ангол*), яка не має числа і яку не можна подумки поділити, тобто яку неможливо розглядати як таку, що складається з частин, так щоб одна частина була в одному місці, а інша – в іншому місці стосовно першої, – одне слово, істота, яка не була б тілесною (коли вважати ознакою тіла, що є щось і десь). Одначе в усіх цих місцях Старого Заповіту, де зустрічаємо слово *ангол*, його можна витлумачити як *посланець*. В цьому сенсі названо анголом Івана

Хрестителя, а Христа – Анголом Заповіту, і (за тією самою аналогією) можна було б назвати анголами голуба та вогняні язики, оскільки вони стали ознаками особливої присутності Бога. Хоча ми і знаходимо в Книзі Даниїла два імені анголів – Гавриїл та Михаїл, але із самого цього тексту зрозуміло (Дан. 12.1), що під Михаїлом мається на увазі Христос, але не як ангол, а як правитель; і що Гавриїл (як і інші подібні явлення, які бували у святих людей уві сні) був лише надприродним фантомом, завдяки якому Даниїлові в його сні здавалося, що двоє Святих ведуть між собою бесіду, і один з них каже іншому: «Гавриїле, вясни йому це видіння». Адже Богові немає потреби розрізняти своїх небесних слуг за іменами, які корисні лише для короткої пам'яті смертних. Та і в Новому Заповіті немає жодного місця, з якого можна довести, що анголи (за винятком випадків, коли цим словом називають людей, яких Бог зробив вісниками або служителями Свого Слова або Діяння) – то безсмертні і водночас безтілесні істоти. Що вони безсмертні, можна зрозуміти зі слів самого нашого Спасителя (Мт. 25.41), де Він промовив, що в останній день грішникам буде сказано: «Ідіть ви від Мене, прокляті, у вічний огонь, що дияволу та його посланцям приготований», – що свідчить про злих анголів як про безсмертних істот, хіба що під іменами диявола та його анголів розуміються вороги церкви та їхні слуги, але тоді це суперечить їхній нематеріальності, оскільки вічний вогонь не може бути покаранням для таких субстанцій, як безтілесні істоти, що не мають відчуттів. Отже, це місце не підтверджує висновку стосовно безтілесності анголів. Так само там, де Святий Павло каже (1 Кор. 6.3): «Хіба ви не знаєте, що ми будемо судити Анголів?», і (2 Петр. 2.4): «Бо як Бог Анголів, що згрішили, не помилював був, а в кайданах темряви вкинув до аду», і (Юд. 1.6): «Анголів, що не зберегли початкового стану свого, але кинули житло своє, Він зберіг у вічних кайданах під темрявою на суд великого дня», – хоча ці місця і свідчать про безсмертну природу анголів, вони також підтверджують і їхню матеріальність. Це саме підтверджують слова Св. Матвія (Мт. 22.30): «Бо в воскресенні ні женяться, ані заміж виходять, але як анголи ті на небі». Однак після воскресіння люди будуть безсмертні, але не безтілесні; отже, такими є і анголи.

Існують і різні інші місця, з яких можна зробити такий самий висновок. Ті люди, які розуміють значення слів *субстанція* та

безтілесна, якщо під словом *безтілесна* розуміють не витончене тіло, а *не-тіло*, – вказані слова взаємно виключають одне одного настільки, що сказати: *ангол*, або *дух*, є (у цьому сенсі) *безтілесною субстанцією*, – значить, сказати, по суті, що немає ні анголів, ні духів. Тому, беручи до уваги значення слова *ангол* у текстах Старого Заповіту і природу снів та видінь, що бувають у людей природним чином, я схилиюсь до думки, що анголи суть лише надприродні витвори уяви, викликані спеціальним і надзвичайним впливом Бога, який хоче сповістити про свою присутність і про свої Заповіді людству, а особливо своєму обраному народові. Проте багато текстів Нового Заповіту і власні слова нашого Спасителя в таких текстах, де немає підстав підозрювати викривлення Святого Письма, змусили мій слабкий розум визнати і повірити в те, що існують такі субстанційні і безсмертні анголи. Але той погляд, що ці анголи не займають жодного місця, цебто що вони ніде й ніщо, як твердять (хоча й не прямо) ті, хто вважає їх безтілесними, – такий погляд можна довести на підставі Святого Письма.

Що таке *надхнення*. Від значення слова *Дух* залежить і значення слова *надхнення*. Якщо розуміти його буквально, воно означає вдудання в людину тонкого повітря чи вітру, подібно до того як людина наповнює своїм диханням міхура; або, якщо духи суть щось безтілесне і існують лише в уяві, тоді *надихнути* означає тільки вдмухнути якусь фантазію, що є недоречним виразом, та й неможливо, адже фантазія – щось не дійсне, а лишень примарне. Тому це слово вживається у Святому Письмі тільки метафорично. Наприклад, коли говориться (1 М. 2.7), що Бог вдихнув у людину дихання життя, то йдеться лишень про те, що Бог надав їй життєвого руху. Адже не слід вважати, що Бог спочатку створив живе дихання, а потім удмухнув його в Адама після його сотворіння; ми не повинні уявляти собі справу так незалежно від того, йдеться про реальне чи уявне дихання. Сенс наведеної фрази лише в тому (Дії, 17.25), що *Бог «Сам дає всім і життя, і дихання»*, – тобто робить всіх живими істотами. А там, де сказано (2 Тим. 3.16): *«Усе Писання Богом надхнене»*, що стосується Старого Заповіту, то це прозора метафора, яка мусить означати, що Бог схилив дух або розум авторів Святого Письма, аби вони писали те, що буде корисно для навчання, викриття, виправлення й настанови людей до правди. А там, де Святий Петро каже (2 Петр. 1.21): *«Бо пророцтва ніколи не було з волі*

людської, а звіщали його святі Божі мужі, проваджені Духом Святим», під Святим Духом слід розуміти голос Бога уві сні або в надприродному видінні, що не є власне надхненням. Так само й коли наш Спаситель, дихнувши на своїх учнів, сказав: «Прийміть Духа Святого», – то йшлося не про те, щоб вони вдихнули дух, а про ознаку тих духовних дарів, що ними Він їх наділив. І хоча про багатьох, зокрема й про самого нашого Спасителя, сказано, що вони сповнені Духа Святого, одначе цю сповненість слід розуміти не як наповнення Божественною субстанцією, а в розумінні примноження таких дарів Духа, як святість життя, дар, святість мови і т. ін., незалежно від того, набуті вони надприродним способом чи завдяки щирості та старанності, – адже в усіх цих випадках вони є дарами Божими. Подібним же чином, коли Бог каже (Йоїл 3.1): «Виллю Я Духа Свого на кожне тіло, і пророкуватимуть ваші сини й ваші дочки, а вашим старим будуть снитися сни, юнаки ваші бачити будуть видіння», – ми не повинні розуміти все в буквальному сенсі, ніби Його Дух подібний до води і може бути вилитий або налитий; а лише так, що Бог обіцяв послати їм пророчі сни та видіння. Адже буквально значення слова *влити* стосовно Божих дарів було б недоречністю, адже дари ті суть *чесноти*, а не тіла, які можна переносити туди й сюди та вливати в людей, як у бочки.

Так само не відповідало б сенсові Біблії, коли б ми розуміли слово *надхнення* буквально або сказали б, що Духи Божі входять у людину, аби зробити їх здатними до пророкування, або що злі духи входять у тих, хто божеволіє, стає сновидою чи епілептиком, – бо у Святому Письмі це слово означає божественну силу, що діє з причин, нам невідомих. Так не слід розуміти як Святий Дух і той вітер, про який сказано (Дії 2.12), що він наповнив будинок, в якому зібралися для святкування П'ятдесятниці апостоли, адже *Дух Божий* – це Сам Бог. Тому такий вітер слід розуміти, як зовнішній прояв особливого впливу Бога на їхні серця задля того, щоб дарувати їм ласку Божу і святі чесноти, які Він вважав необхідними для виконання ними їхньої апостольської місії.

РОЗДІЛ XXXV

**Що означають у Святому Письмі
слова *Царство Боже, святий, священний і тайнство***

Слова *Царство Боже* вживаються богословами метафорично, а у Святому Письмі – у буквальному значенні. У богословських творах, а надто у проповідях та релігійних трактатах (treatises of devotion), *Царство Боже* зазвичай пояснюється як вічне блаженство на небесах після земного життя, яке ще називають Царством Слави, а іноді як найвище блаженство – святістю, або ж Царством Благодаті, але ніколи монархією, тобто верховною владою Бога над підданими, набутою з їхньої згоди.

На відміну від цього я вважаю, що слова *Царство Боже* у Святому Письмі найчастіше позначають *царство в буквальному значенні цього слова*, встановлене через голосування народу ізраїльського в особливій формі, за якої цей народ, отримавши від Бога обіцянку дати йому у володіння край Ханаанський, обрав Бога своїм царем, уклавши з Ним Заповіт; і дуже рідко ці слова вживаються метафорично (і то лише в Новому Заповіті), і тоді це означає *владу над гріхом*, адже у Царстві Божому таку владу повинен мати кожен підданий, і без жодної шкоди для суверена.

Від самого акту творіння Бог не лише через *природу* завдяки своїй могутності царював над усіма людьми, а й мав *особливих* підданих, котрим Він звістував свої Заповіді голосом, подібно до того, як одна людина розмовляє з іншою. Саме таким чином Він *царював над Адамом*, заборонивши йому споживати плоди з дерева пізнання добра і зла, а коли той не послухався і, скуштувавши забороненого плоду, захотів уподібнитись Богові, щоб судити про добро і зло за власним розумінням, без настанов свого Творця, – то був покараний за це позбавленням вічного життя, для якого Бог попервах створив його. Згодом Бог покарав за гріхи всіх нащадків Адама (за винятком восьми осіб) всесвітнім потопом. Оті восьмеро і склали тодішнє *Царство Боже*.

Походження Царства Божого. Після цього Бог зволив промовляти до Авраама (1 М. 17.7,8) і укласти з ним Заповіт у таких словах: *«Я складу заповіта Свого поміж Мною та поміж тобою, і поміж твоїм потомством по тобі на їхні покоління на вічний заповіт, що буду Я Богом для тебе й для нащадків твоїх по тобі. І дам Я тобі та потомству твоєму по тобі землю*

скитання твого, увесь край Ханаанський, на вічне володіння». В цьому Заповіті Авраам обіцяє сам за себе і за всіх своїх нащадків підкорятися Господу, що промовляв до нього, як Бог, а Бог, зі свого боку, обіцяє Авраамові край Ханаанський у вічне володіння. І як пам'ятку та ознаку цього Заповіту Бог встановлює (вірш 11) таїнство обрізання. Це й називається *Старим Заповітом*, або *Завітом*, і складається він з договору між Богом та Авраамом, згідно з яким Авраам бере на себе і на своїх нащадків обов'язок особливим чином коритися позитивному Законові Бога (адже слухатись морального закону він вже зобов'язався раніше); це була своєрідна присяга на підданство. І хоча Бог ще не називався *царем*, так само як Авраам та його плем'я ще не називалися *царством*, однак це зовсім не змінює суті справи, а саме встановлення згідно з договором особливого верховенства Бога над Авраамовими нащадками, яке при відновленні того ж самого Заповіту Мойсеєм на горі Сінай чітко назване особливим *Царством Бога* над юдеями. І саме про Авраама (а не про Мойсея) каже Святий Павло (Рим. 4.11), що він *став Отцем усіх віруючих*, тобто тих, хто вірний Богові і не ламає своєї присяги на підданство, даної Богові вперше через таїнство обрізання, а потім, за *Новим Заповітом*, – через таїнство хрещення.

Про те, що *Царство Боже* у власному значенні означає *цивільне верховенство за угодою над обраним народом*. Цей Заповіт був відновлений Мойсеєм біля підніжжя гори Сінай, де Бог звелів Мойсею сказати народові так (2 М. 19.5): «*А тепер, коли справді послухаєте Мого голосу, і будете дотримувати заповіту Мого, то станете Мені власністю більше всіх народів, бо вся земля – то Моя! А ви станете Мені царством священиків та народом святим*». Слова *народ святий*, вульгарною латиною передані як *peculium de cunctis populis*⁴, в англійському перекладі, виконаному на початку правління короля Якова, дано так: «*Особливий мій скарб над усіма народами*», – а в женецькому французькому перекладі написано: «*Найкоштовніший камінь з усіх народів*». Але найточнішим є перший переклад, як це підтверджується словами самого Святого Павла (Тит. 2.14), коли він каже, маючи на увазі це місце, що наш благословенний Спаситель «*Самого Себе дав за нас, щоб нас визволити від усякого беззаконства та очистити Собі людей вибраних*», – тобто вибраний народ. Справді, у грецькому тексті тут стоїть слово *περιοῦσδιοϋ*, яке звичайно протиставляється слову *εποῦσδιοϋ*,

причому останнє слово означає *звичайний*, повсякденний або (як в молитві «Отче наш») *насушний*, а перше означає те, що понад насушного, те, що відкладено про запас і споживається в *особливий спосіб*, тобто саме те, що латиною передається як *resilium*. Такий сенс наведеного фрагменту підтверджується тим, що Бог безпосередньо говорить про це, кажучи: «*Бо вся земля – то Моя*», – інакше кажучи, *всі народи Землі – Мої*, але ви – не так як всі, а *особливим чином*, бо вони всі Мої завдяки Моїй могутності, а ви – за власною згодою і Заповітом, що є доповненням до звичайного титулу Бога стосовно всіх народів.

Те ж саме ще раз підтверджують недвозначні слова того самого тексту: «*Але ви – вибраний рід, священство царське, народ святий*». В латинському виданні це перекладено як *Regnum Sacerdotale* (*Священницьке Царство*), чому відповідає і переклад цього місця у апостола Петра (1 Петр. 2.9) *Sacerdotium Regale* (*Священство Царське*); а також сам інститут первосвященства, з огляду на який ніхто, окрім первосвященника, не міг заходити в *sanctum sanctorum* (святая святих), інакше кажучи, ніхто, крім нього, не міг дізнаватися про Волю Божу безпосередньо від самого Бога. Вищезгаданий англійський переклад, слідом за женецьким перекладом, вживає тут слова *царство священників*, які можуть позначати лише послідовне наступництво одного первосвященника за одним; інакше цей переклад не відповідав би ні перекладові Святого Петра, ані прерогативам первосвященника. Бо ніхто, окрім первосвященника, не міг оголошувати народові Волю Божу, так само як жодному зібранню священників ніколи не дозволялося заходити в *sanctum sanctorum*.

Додатковим підтвердженням нашого тлумачення є титул *народ святих*. Адже *святе* означає щось, що належить Богові на підставі особливого, а не загального права. Богові належить (як сказано в тексті) *вся земля*, але *святою* названо не всю землю, а лише ту частину її, яку спеціально виокремлено для служіння Богові, як це було з юдейським народом. Отже, вже одне це місце досить очевидно показує, що слова *Царство Боже* у власному своєму значенні означають власне державу, утворену за згодою тих, хто мав стати її підданими, для цивільного управління народом та регулювання поведінки людей не тільки щодо їхнього царя-Бога, а й один щодо одного згідно з правилами справедливості, а також стосовно інших народів, як на війні, так і в мирний час. Ось таким і було царство, в якому Бог був царем, а

первосвященик (після смерті Мойсея) – Його віце-царем або ж намісником.

Можна навести ще чимало інших місць, що недвозначно підтверджують наше тлумачення. Перш за все (1 Сам. 8.7), коли старші роду ізраїльського, засмучені продажністю синів Самуїла, зажадали царя, то незадоволений цим Самуїл возніс до Господа молитву, і Господь сказав йому у відповідь: *«Послухай голосу Твого народу щодо всього, про що він сказав тобі, бо не тобою вони погордували, але Мною погордували. щоб Я не царював над ними»*. Звідки зрозуміло, що сам Бог був тоді їхнім царем, а Самуїл не правив народом, а тільки передавав йому час від часу веління Бога.

А ще те місце, де Самуїл каже народові (1 Сам. 12.12): *«А коли ви побачили, що Нахаш, цар аммонських синів, прийшов на вас, то сказали мені: Ні, – нехай царює над нами цар! А цар ваш – Господь, Бог ваш»*. Звідки видно, що Бог був царем юдеїв і цивільним правителем їхньої держави.

По тому ж, як ізраїльтяни відкинули Бога, пророки передбачали Його повернення. Наприклад (Ісаїя 24.23): *«Місяць тоді засоромиться та застидається сонце, бо Господь Саваот зацарював на Сіонській горі та в Єрусалимі»*. Тут виразно сказано про царювання Бога на Сіоні та в Єрусалимі, тобто на землі. А також (Мих. 4.7): *«І зацарює над ними Господь на Сіонській горі»*. Ця Сіонська гора знаходиться в Єрусалимі, на Землі. І (Єз. 20.33): *«Як живий Я, говорить Господь Бог, - рукою потужною й витягненим раменом та виливаною лютістю буду царювати над вами!»* і (вірш 37) *«І проведу вас під палицею, і введу вас у зв'язок заповіту»* – тобто, правитиму вами і примушу вас дотримуватись того Заповіту, який ви уклали зі мною через Мойсея і який розірвали вашим повстанням у дні Самуїла та обранням іншого царя.

І в Новому Заповіті ангол Гавріїл каже про нашого Спасителя (Лк. 1.32, 33): *«Він же буде Великий, і Сином Всевишнього званий, і Господь Бог дасть Йому престола Його батька Давида. І повік царюватиме Він у домі Якова, і царюванню Його не буде кінця»*. Тут також йдеться про царство на землі, за претендування на яке Христа було страчено як ворога Цезаря, і на Його хресті було написано: *«Ісус Назарянин, цар юдейський»*, і Йому на голову, глузуючи, поклали тернову корону. А про Його учнів, що проповідували Його вчення, казали (Дії 17.7): *«Вони всі проти*

наказів кесаря чинять, говорячи, ніби інший є цар – Ісус». Отже, Царство Боже є реальним, а не метафоричним, царством, і ці слова вживаються в такому значенні не лише в Старому, а й в Новому Заповіті. Коли ми кажемо: «*Бо Твої є і царство, і сила, і слава*», – то слід розуміти, що тут йдеться про Боже Царство силою нашого Заповіту, а не за правом могутності Бога, бо таке Царство і так завжди – Боже, отож зайве було б казати в нашій молитві «*Хай прийде Царство Твоє*», якщо ми не маємо тут на увазі відновлення Христом того Царства Божого, яке було припинене повстанням ізраїльтян та обранням Саула. Так само недоречно було б і казати: «*Наближається Царство Небесне*» або молитись «*Хай прийде Царство Твоє*», якби воно ще тривало.

Та й інших місць, які підтверджують наше тлумачення, так багато, що можна було б тільки дивуватися з того, що воно не пригорнуло до себе більшої уваги, коли б не та обставина, що це тлумачення враз відкриває очі королям на їхні права стосовно церковного управління. Отож, щоб перешкодити цьому, церковники замість *священницьке царство* перекладають *царство священників*, бо ж вони так само легко могли перефразувати *царственне священство* (як сказано у Святого Петра) на *священство царів*. І якщо вони обраний народ називають коштовним каменем або скарбом, то так само можна було б назвати окремий полк чи окрему роту в армії полководця його коштовним каменем або його скарбом.

Коротко кажучи, Царство Боже є цивільне царство, яке спочатку полягало передовсім у зобов'язанні народу ізраїльського коритись тим законам, що їх Мойсей приніс йому з гори Сінай і які після Мойсея первосвященик, виконуючи свої обов'язки, повідомляв народові зі слів *херувимів* у *sanctum sanctorum* (*святая святих*). І це те царство, відновлення якого проповідували пророки після того, як воно було повалене обранням Саула, і про відновлення якого Христосом ми щоденно молимося, коли в молитві «Отче наш» кажемо: «*Хай прийде Царство Твоє*», і право на яке ми визнаємо, додаючи: «*Бо Твої є і царство, і сила, і слава на віки вічні, амінь*», і яке проголошували у своїх проповідях апостоли і до якого готують людей вчителі Євангелії, і прийняти цю Євангелію (тобто пообіцяти коритися Божому правлінню) означає потрапити у Царство Благодаті, бо Бог милостиво подарував тим, хто приймає Євангелію, *благодать* бути підданими (тобто дітьми) Бога згодом, коли Христос прийде

у всій своїй величі судити світ і дійсно правити своїм народом, що й називається *Царством Слави*. Коли б Царство Боже (назване також Царством Небесним, бо той престол є славним і на диво високим) не було тим царством, яке Бог через своїх намісників, що передавали народові Його постанови, мав на Землі, то не було б так багато суперечок і воєн навколо питання, через кого Бог промовляє до нас. В такому разі багато священиків не обтяжували б себе духовною юрисдикцією і жоден король не заперечував би такої юрисдикції.

Що таке *святий*. З такого буквального розуміння *Царства Божого* впливає і правильне тлумачення слова *святий*. Бо це є слово, яке в Царстві Божому відповідає тому, що в людських царствах зазвичай зветься *державним* або *королівським*.

Монарх будь-якої країни є державною особою, або представником усіх своїх підданих. А Бог, Цар Ізраїлю, був *Святою Особою* Ізраїлю. Народ, підлеглий якомусь земному суверенові, є народом цього суверена, тобто державної особи. Так само і юдеї, які були Божим народом, були названі (2 М. 19.6) *святим народом*. Адже під словом *святий* завжди слід розуміти або самого Бога, або те, що є Божою власністю, так само, як слово *державний* завжди означає або особу самого державця, або щось належне державі, так що жодна приватна особа не може заявляти на це право власності.

Ось чому субота (Божий день) є *святим днем*; храм (Божий дім) є *святим домом*; жертви, десятини і приносини (Божа данина) є *святим обов'язком*; священики, пророки та помазані монархи у Христі (служителі Бога) є *святими людьми*; небесні духи (Божі посланці) є *святими анголами* і т. ін. І де тільки слово *святий* вживається в його власному значенні, воно означає певну власність, набуту за чимось згодою. Кажучи «*Хай святиться ім'я Твоє*», ми молимо Бога дарувати нам милість, давши силу дотримуватись Його першої Заповіді: *не мати інших Богів, окрім Нього*. Людство є народом Божим як Його власність, але тільки юдеї є *святим народом*. І чому б це було так, коли б не те, що вони стали Його власністю внаслідок укладеного Заповіту?

Слово *мирське* звичайно вживається у Святому Письмі у тому самому значенні, що й *спільне*; а в Царстві Божому те саме повинні означати протилежні їм слова – *святе* і *власне*. Але фігурально *святими* називають людей, які вели таке побожне життя, що немовби зреклися всіх мирських помислів і цілковито

віддали себе Богові. В буквальному розумінні про все те, що Бог узяв Собі або виділив для власного вжитку і зробив відтак святим, ми кажемо, що воно *освячене* Богом, – як, скажімо, сьомий день у четвертій Заповіді, або ж обранці у Новому Заповіті, про яких сказано, що їх було *освячено*, коли їм даровано було дух побожності. А те, що було зроблено *святим* завдяки приношенню людей і що віддане Богові задля використання виключно в публічній службі Божій, – те називається *священним* і *освяченим*, як храми та інші доми публічної молитви та все до них належне, священики, служителі, даровина й зовнішнє знадіб'я таїнств.

Ступені святості. Існують різні ступені *святості*, адже з тих речей, які виділені для Божої служби, деякі можуть бути ще особливо виділені, для більш інтимного та особливого призначення. Весь народ ізраїльський був святим народом, але плем'я левіїве було серед ізраїльтян святим племенем, а серед левитів священики були ще святішими, а найсвятішим серед священиків був первосвященик. Так само юдейська земля була святою землею, але призначене для богослужіння святе місто було святішим, і, знов-таки, храм був святішим за місто, а *sanctum sanctorum* (*святая святих*) – святішим за решту храму.

Таїнство. *Таїнством* називається вилучення якоїсь видимої речі із загального вжитку і висвячення її для служби Божої, – чи то як знак нашого допущення до Царства Божого, щоб ми увійшли до числа його особливого народу, чи то для відзначення цієї події. За Старим Заповітом знаком допущення було *обрізання*, за Новим Заповітом ним стало *хрещення*. Відзначенням цього за Старим Заповітом було *скуштування* (щороку в означений час) *пасхального ягняти*, що нагадувало про ніч, коли юдеїв було звільнено з єгипетського ярма; а за Новим Заповітом – святкування *Господньої вечері*, яка нагадує нам про наше звільнення від уз гріха через смерть нашого благословенного Спасителя на хресті. Таїнства *допущення* мають виконуватися лише одиний раз, бо тільки одне *допущення* й потрібне, але оскільки нам треба часто нагадувати про наше звільнення і про наше підданство, то таїнства *нагадування* повинні повторюватись. Такими є основні таїнства і ніби урочисті наші клятви на підданство. Існують також інші освячення, які можна назвати таїнствами, оскільки це слово означає тільки освячення для Божої служби; але через те, що це слово позначає присягу, або ж обіцянку на вірність, Богові, то в Старому Заповіті не було інших

тайнств, окрім обрізання та пасхального ягняти, а в Новому Заповіті – окрім хрещення та Господньої Вечері.

РОЗДІЛ XXXVI

Про Слово Боже та про пророків

Що таке слово. Коли ми говоримо про Слово *Боже* або *людське*, то під цим мається на увазі не якась частина мови, тобто не те, що граматики називають іменником чи діссловом, і не якийсь простий звук, не пов'язаний з іншими словами, що надають йому сенсу, а закінчена промова чи міркування, в яких промовець *стверджує, заперечує, наказує, обіцяє, погрожує, просить* або *запитує*. В цьому розумінні слово означає не *vocabulum*, а *sermo* (грецькою мовою – λόγος), тобто якась промова, міркування або висловлювання.

Слова, які сказані Богом або стосуються Його, називаються у Святому Письмі *Словом Божим*. Знову ж таки, коли ми кажемо *Слово Боже* або *людське*, то під цим іноді можна мати на увазі мовця, тобто слова, сказані Богом чи людиною, і в цьому сенсі, коли ми кажемо про Євангелію Святого Матвія, то маємо на увазі, що апостол Матвій був автором цього твору. Інколи ж можна розуміти, що йдеться про тему, скажімо, коли написано в Біблії: *літописи часів царів ізраїльських або юдейських*, то це означає, що темою цих літописів будуть діяння, вчинені за тих часів. І в грецькому перекладі Святого Письма, що зберіг багато запозичень з гебрійської мови, під *Словом Божим* часто розуміють не слово, сказане Богом, а слово про Бога та про Його Царство, цебто релігійне вчення, отож грецькою λόγος θεοῦ, це те саме, що й *теологія*, тобто те вчення, що його ми зазвичай називаємо *богослов'ям*, як це впливає з таких фрагментів (Дії 13.46): *«Тоді Павло та Варнава мужньо промовили: «До вас перших потрібно було говорити Слово Боже, та коли ви його відкидаєте, а себе вважаєте за недостойних вічного життя, то ось до поган ми звертаємось»*. Те, що тут назване *Словом Божим*, було вченням християнської релігії. І там (Дії 5.20), де ангол каже до апостолів: *«Ідіть, і, ставши, говоріть до народу у храмі всі слова цього життя»*, – під *словами цього життя* слід розуміти вчення Євангелії, як це впливає з того, що вони робили у храмі і що чітко звучить в останньому вірші того самого розділу: *«І*

щоденно у храмі й домах безупинно навчали й звіщали євангелію Ісуса Христа». З цієї цитати видно, що Ісус Христос був темою цього слова життя, або (що те саме) темою слів того життя вічного, яке запропонував їм наш Спаситель. Так і в «Діях» (15.7) Слово Боже назване словом Євангелія, бо в ньому міститься вчення про Царство Христове; і те саме Слово (Рим. 10.8, 9) назване словом віри, тобто, як там чітко сказано, вченням про Пришестя Христа і про Його Воскресіння з мертвих. Те саме читаємо і в Матвія (13.19): «До кожного, хто слухає слово про царство...» – тобто вчення Христа про царство. І про те саме Слово сказано (Дії 12.24), що воно «росло та помножувалось», що легко можна застосувати до євангельського вчення, але було б досить дивним, якби йшлося про голос або про мову Бога. В тому самому сенсі під диявольським вченням маються на увазі не слова якогось диявола, а те вчення про демонів (1 Тим. 4.1), що його сповідують язичники, і ті фантоми, яким вони вклонялися як богам.

Вираз Слово Боже вживається у метафоричному значенні. По-перше, у значенні наказів та могутності Бога. Із розгляду цих двох значень виразу *Слово Боже* у Святому Письмі стає зрозуміло, що все Святе Письмо є Словом Божим в останньому значенні (коли цей вираз означає вчення християнської релігії), а не в першому. Наприклад, хоча слова: «*Я – Господь, Бог твій*», і т. і. – наприкінці Десяти Заповідей були сказані Богом Мойсееві, однак слова перед ними: «*Бог промовив до Мойсея, кажучи*» треба розуміти як слова того, хто писав святу історію. *Слово Боже*, як те, що сказав Бог, іноді розуміється у буквальному значенні, а іноді – в метафоричному: у буквальному значенні – як слова, сказані ним Його пророкам; в метафоричному, – як Його мудрість, влада та закладений при створенні світу вічний Закон; у цьому сенсі кожне з висловлювань: «*Хай станеться світло*», «*Нехай станеться твердь*», «*Створімо людину*» і т. і. (1 М. 1) – є Словом Божим. І в тому самому сенсі сказано (Ів. 1.3): «*Усе через Нього повстало. і ніщо, що повстало, не повстало без Нього*», і (Євр. 11.3): «*Він... тримав усе словом сили Своєї*», – тобто силою свого Слова; і (Євр. 11.3): «*... віки словом Божим збудовані*» та багато інших місць. Так само латиняни розуміли слово *доля*, що буквально означає *сказане слово*⁵.

По-друге, у значенні впливу Його Слова. По-друге, під Словом розуміють дію Бога, тобто те, що Він цим Словом

стверджує, наказує, погрожує або обіцяє, як-от у тому місці (Пс. 105.19), де Йосип залишався у в'язниці «аж до часу виповнення слова Його», тобто доки не здійснилося Йосипове пророцтво чашникові фараона (І М. 40.13), що того поновлять на втраченій посаді, – адже тут «виповнилось Його слово» означає, що сталася та подія, про яку він сказав. У цьому ж сенсі (І Цар. 18.36) Ілля каже Богові: «... все оце я зробив Твоїм словом», – замість того, щоб сказати: «Я зробив усе це за Твоїми Словами», або веліннями. І так само (Єр. 17.15): «Де слово Господнє?» замість «Де всі ті біди, котрими Він погрожував?» А ще (Єз. 12.28): «Не відтягнуться вже всі слова Мої», де під словами треба розуміти те, що Бог пообіцяв своєму народові. І в Новому Заповіті (Мт. 24.35): «Небо й земля проминеться, але не минуться слова Мої!» – тобто все, що я обіцяв і провістив, не може не здійснитись. І саме в цьому сенсі Святий Іван Богослов, – і, я гадаю, він єдиний, – називає самого нашого Спасителя *Словом Божим* у плоті (Ів. 1.14): «І Слово сталося тілом», – тобто слово, або обіцянка, що Христос прийде у світ. *Христос був спершу з Богом*, тобто у намірі Бога-Отця послати Бога-Сина у світ, щоб настановити людей на шлях вічного життя, але до Пришестя Христа цей намір не був виконаний і втілений у дійсність; отже, нашого Спасителя названо тут *Словом* не тому, що Він сам був обіцячкою, а тому, що Його було обіцяно. Ті, хто, спираючись на це місце, звичайно називає Христа Глаголом (дієсловом) *Божим*, тільки ще більш затуманюють цей текст. Вони могли б так само називати Його й Іменником *Божим*, адже як під словом *іменник*, так і під словом *дієслово* люди розуміють не що інше, як частину мови, голос, звук, в якому нема ні ствердження, ані заперечення, ні жодних наказів, ані обіцянок і який не є ні тілесною, ані духовною субстанцією, і тому про неї не можна сказати, що вона є Бог або ж Людина, тоді як наш Спаситель був і тим, і тим. І це *Слово*, про яке Святий Іван у своїй Євангелії каже, що воно було з Богом, названим (у його 1 Посланні, вірш 1) «*Словом життя*», і (вірш 2) «*життям вічним, що в Отця перебувало*», – так що Христа можна назвати *Словом* лише в тому сенсі, в якому Його названо *вічним життям*, тобто *тим, хто* своїм пришестям у плоті здобув для нас вічне життя. Так і Іван Богослов (Об. 19.13), говорячи про Христа, вдягнутого у шати, просякнуті кров'ю, каже, що ім'я Його: «*Слово Боже*», що треба розуміти так само, коли б Він сказав: ім'я Його – *Той, хто прийшов, згідно*

з наміром, що був у Бога від самого початку і згідно з Його Словом і обіцянками, даними через пророків. Отже, тут не йдеться про втілення Слова, а лише про втілення Бога-Сина, названого Словом, бо Його втілення було виконанням обітниць (Дії. 1.4), подібно до того, як і Духа Святого названо *обітницею* (Лк. 24.49).

По-третє, в значенні *веління розуму і справедливості*. У Святому Письмі є також місця, де *Слово Боже* означає слова, які сповнені розуму й справедливості, хоч і сказано їх іноді не пророками і не святими людьми. Фараон Нехо був ідоловіром, однак його слова, звернені до доброго царя Йосії (в яких він через своїх посланців радить тому не заважати своєму походу на Каркеміш) походили з уст Господа, і цар Йосія, що не послухався Його поради, був вбитий у битві, як про це можна прочитати (2 Хр. 35.21–23). Правда, згідно з викладом цієї ж історії у першій Книзі Ездри, не фараон, а Єремія сказав Йосії ці слова з вуст Господа. Але ми маємо вірити канонічному Святому Письму, що б не писалося в апокрифах.

Словом Божим називають веління розуму та справедливості і тоді, коли сказано про них у Святому Письмі, що воно записане в людському серці (наприклад, у Пс. 36, 31, Єр. 31.33, 5 М. 30.11, 14 та в багатьох інших подібних місцях).

Різні значення слова пророк. Слово *пророк* означає у Святому Письмі іноді *посередника*, який передає слова Бога людям і слова людей Богові; іноді – *провісника*, який пророкує, що має статися в майбутньому; а іноді – людину, яка говорить безладно, як божевільна. Найчастіше це слово вживається у значенні посередника між Богом і людьми, – так були *пророками* Мойсей, Самуїл, Ілля, Ісаїя, Єремія та інші. У цьому сенсі *пророком* був первосвященик, бо він єдиний міг заходити у *sanctum sanctorum*, щоб запитувати Бога і передавати Його відповіді народові. І тому, коли Кайяфа сказав, що необхідно, щоб одна людина прийняла смерть за людей, Святий Іван каже (Ів. 11.51): *«А того не сказав сам від себе, але, первосвящеником будучи в тім році, пророкував, що Ісус за народ мав умерти»*. Так само і про членів християнської громади, які навчали людей, сказано (1 Кор. 14.3), що вони пророкували. І в тому самому сенсі Бог говорить Мойсееві стосовно Аарона (2 М. 4.16): *«І він буде говорити за тебе до народу. І станеться, – він буде тобі устами, а ти будеш йому замість Бога»*. Те, що тут передано словами *«говорити за тебе»* (маючи на увазі посередника), в іншому місці

(7.1) інтерпретується як пророк: *«Дивись (каже Бог), – Я поставив Бога для фараона, а твій брат Ларон буде пророк твій»*. У сенсі посередника між Богом і людиною названо пророком Авраама (1 М. 20.7). Бог каже уві сні до Авімелеха *«А тепер верни жінку цього мужа, бо він пророк, і буде молитися за тебе»*, – звідки можна також зробити висновок, що не буде недоречно назвати пророками і тих, хто у християнських церквах має покликання публічно читати молитву перед зібранням вірних. У тому самому сенсі сказано і про пророкування тих пророків, що сходили з висоти (або з Божого Пагорбка) з псалтирем, бубоном, сопілкою та цитрою (1 Сам.10.5,6), і Саул (вірш 1) був з ними, – тобто їхнє пророкування полягало в тому, що вони таким чином публічно славили Бога. В подібному ж сенсі названо пророчицею і Міріам (2 М. 15.20). Так само слід розуміти і слова Святого Павла (1 Кор. 11.4,5): *«Кожен чоловік, що молиться чи пророкує з головою покритою ... і кожна жінка, що молиться чи пророкує з головою відкритою»*, – адже пророкування в цьому фрагменті означає тільки оспівування Бога у псалмах та священних піснях, що жінкам дозволялося у церквах, хоча вважалося незаконним, щоб вони промовляли до громади. І саме в цьому сенсі язичницьких поетів, які складали на честь своїх богів гімни та інші вірші, називали *vates* (пророками), як це добре відомо всім обізнаним з літературою язичників і як це очевидно з того місця Святого Письма (Тит. 1.12), де Святий Павло каже про критян, що один з-поміж їхніх пророків казав, що всі вони брешуть. Це не означає, звісно, що Святий Павло вважав їхніх поетів за пророків. Це просто підтверджує, що слово пророк зазвичай стосувалося людей, що уславлювали Бога у віршах.

Предбачення майбутніх подій не завжди є пророцтвом. Якщо під пророкуванням розуміти провіщення або передбачення майбутніх подій, то пророками слід вважати не лише тих, хто був посередником Бога і провіщав іншим те, що Бог провістив їм, а також і всі ті дурисвіти, що претендують на спілкування з духами чи забобонно беруться на підставі подій минулого, які вони приписують хибним причинам, передбачити такі самі події в майбутньому. Існує (як я вже відзначав у розділі XII) безліч таких ошуканців, причому завдяки якійсь одній випадковій події, яку можна витлумачити на їхню користь, вони здобувають серед простого люду більше довіри до їхнього пророчого дару, аніж втрачають у разі скількох завгодно хибних пророцтв. Проро-

кування – не мистецтво і (якщо брати це слово у значенні провісництва) і не постійне покликання, а тільки надзвичайна і тимчасова справа, яку Бог доручає здебільшого благочестивим людям, але іноді й грішникам. Так, жінка з Ен-Дора, про яку сказано, що вона зналася із духом і у такий спосіб викликала фантом Самуїла і провістила Саулу його смерть, не була пророчицею, бо не володіла жодним знанням, як викликати подібні фантоми, й ніщо не свідчить, щоб так звелів Бог. Бог лише зробив так, щоб цей обман налякав і зневірив Саула, що й призвело до його поразки і смерті. Що ж до безладної промови, то вона у язичників вважалася одним з різновидів пророкування, оскільки пророки їхніх оракулів, затуманені духом (spirit) або випарами печери піфійського оракула в Дельфах, на певний час і справді божеволіли, говорили як несповна розуму, тож їхнім безладним словам можна було надавати значення, яке відповідало б будь-якому завершенню подій, подібно до того, як дехто вважає, що всі тіла складаються з *первинної матерії*. Таке розуміння пророкування я бачу і у Святому Письмі (1 Сам. 18.10): *«І напав злий дух від Бога на Саула, і став несамовитий в себе вдома»*

В який спосіб Бог говорив із пророками. Хоча у Святому Письмі слово *пророк* має чимало значень, а проте найчастіше воно стосується людей, яким Бог безпосередньо говорить те, що вони мають передати іншим від Його імені. І тут може виникнути запитання: в який спосіб Бог промовляє до такого пророска? Чи можна (спитає хтось) говорити, що Бог має голос і мову, якщо недоречно казати, нібито в Нього є язик та інші органи? Пророк Давид на це відповідає: *«Хіба не бачить Той, хто створив очі? Хіба не чує Той, хто створив вуха?»* Але так можна сказати не для того, щоб означити природу Бога, а тільки аби виявити наше прагнення шанувати Його. Бо *зір* і *слух* є почесними атрибутами і приписуються Богові, щоб відобразити Його всемогутність (настільки ми спроможні збагнути Його). Проте, якби ми мусили сприймати це буквально, то на тій підставі, що Бог створив і всі інші частини нашого тіла, можна було б стверджувати, що Він використовує їх так само, як і ми. Але стосовно багатьох із цих частин думати так настільки непоштиво, що приписувати це Богові було б найтяжчою образою в світі. І тому, коли кажуть, що Бог промовляє до людей безпосередньо, ми повинні тлумачити це так, що Бог тим чи іншим чином дає людям зрозуміти Його волю. А Він має багато способів це зробити, і шукати їх слід у Святому

Письмі. Хоч там багато разів сказано, що Бог говорив з тією чи тією особою, і не пояснюється, яким саме чином, одначе є й багато місць, які розкривають ознаки, що з їх допомогою ці особи мали дізнатися про Його присутність і накази, – отже, з тих місць можемо зрозуміти і як Він промовляв до інших.

До пророків Старого Заповіту Він звертався виключно у снах та видіннях. Яким способом Бог розмовляв з *Адамом, Євою, Каїном та Носем*, – не сказано ніде. Не сказано і як він розмовляв з *Авраамом*, – до того моменту, коли останній прийшов зі своєї країни до *Сихему* в землі *Ханаанській*, а тоді (1 М. 12.7) сказано, що Бог *явився* йому. Отже, одним із способів, якими Бог позначав свою присутність, було *явлення*, або *видіння*. І ще раз (1 М. 15.1) було слово *Господне Авраамові в видінні*, тобто щось таке, що, на позначку Божої присутності, явилось як Божий посланець і промовляло до Авраама. А ще Господь постав перед Авраамом (1 М. 18.1) через явлення трьох анголів, а перед *Авімелехом* (1 М. 20.3) уві сні. До *Лота* (1 М. 19.1) Він прийшов у явленні двох анголів, а до *Агари* (1 М. 21.17) – через явлення голосу з неба; до *Ісаака* (1 М. 26.24) – вночі (тобто уві сні); до *Якова* (1 М. 28.12) – уві сні, тобто, як сказано в тексті, *«І снилось йому, – ось драбина поставлена на землю»*, і (1 М. 32.1) у видінні з анголами. І перед *Мойсеєм* (2 М. 3.2) Він постав у явленні полум'я із середини куща. І після часів *Мойсея* (там, де в Старому Заповіті пояснено, в який спосіб Бог безпосередньо розмовляв з людиною, Він завжди говорив через видіння або уві сні, як-от з *Гедеоном, Самуїлом, Іллею, Елішею, Ісаєю, Єзекіїлем* та іншими пророками. Так само часто Він промовляв і в Новому Заповіті, наприклад, до *Йосипа, Святого Петра, Святого Павла* та до Святого *Івана Євангеліста* в *Апокаліпсисі*.

Лише до *Мойсея* Він промовляв у більш надзвичайний спосіб на горі *Сінай* і в *скинії*, а також з первосвящеником у *скинії* та в святая святих (*sanctum sanctorum*) храму. Але *Мойсей* і після нього первосвященики були пророками, що користувались особливим благоволінням Бога. І Бог недвозначно проголосив, що з іншими пророками він розмовляє в снах і видіннях, але зі своїм слугою *Мойсеєм* – в такий спосіб, як людина говорить зі своїм другом. Буквально це висловлено так (4 М. 12.6, 7, 8): *«Якщо буде між вами пророк, то Я, Господь, дамся пізнати в видінні йому, уві сні говорити з ним буду, та не так, як з рабом моїм Мойсеєм, у всім домі Моїм він довірений! Говорю Я з ним уста до уст, а не*

видінням і не загадками, і Образ Господа він оглядає». І (2 М. 33.11): «І говорив Господь до Мойсея лице в лице, як говорить хто до друга свого». І все-таки це спілкування Бога з Мойсеєм відбувалося через посередництво ангола або анголів, що однозначно впливає з Дій апостолів (7.35 і 53) та з Послання апостола Павла до галатів (3.19), – отже, це було видіння, хоча і більш яскраве видіння, ніж ті, що поставали перед іншими пророками. І, відповідно, там, де Бог каже (5 М. 13.2): «Якщо повстане серед тебе пророк або сновидець», – останнє слово є лише поясненням першого. А ще в Йойла (3.1): «І пророкуватимуть ваші сини й ваші дочки, а вашим старим будуть снитися сні, юнаки ваші бачити будуть видіння», де слово пророкування знову витлумачене як сон та видіння. Таким самим чином розмовляв Бог із Соломоном, обіцяючи йому мудрість, багатство і славу, в тексті ж бо сказано (1 Цар. 3.15): «І прокинувся Соломон, аж ось – це був сон». Отже, всі пророки Старого Заповіту, які не були пророками за покликанням, отримали Слово Боже не інакше, як через свої сни, або видіння, тобто свої уявлення, які вони дістали уві сні або в екстазі, образи ці були надприродними у кожного справжнього пророка і природними або вигаданими – у всякого лжепророка.

І все-таки про тих самих пророків сказано, що вони промовляли через духів; наприклад, у Захарії (7.12), де пророк говорить про юдеїв, сказано: «І серце своє зробили кременем, щоб не слухати Закону. та тих слів, що послав Господь Саваот Своїм Духом через давніх пророків». Звідси впливає, що спілкування з Богом за посередництвом Духа, або через надхнення, не було чимось відмінним від видіння, в тих випадках, коли ті, про кого сказано, що вони пророкували, сповнені духа, були не пророками за покликанням, а тими, хто перед кожною новою вістю мав отримувати спеціальне доручення або (що те саме) новий сон, або видіння.

З довічно покликаними старозаповітними пророками і верховними за рангом Бог говорив з ківота, але яким способом, у Святому Письмі не пояснено. З пророків Старого Заповіту постійного покликання деякі були *верховними*, а інші *підлеглими*. Верховним пророком був передовсім Мойсей, а після нього – первосвященики, кожен для свого часу, доки священництво царювало. Коли ж юдеї відкинули Бога, щоб Він більше не царював над ними, то головними пророками Бога були і ті царі,

що підкорялися владі Бога, а посада первосвящеників стала службовою. І коли треба було порадитися з Богом, вони одягали священне вбрання і запитували у Господа про те, що їм велів цар, і коли цар вважав за потрібне, він міг позбавити первосвященика цієї посади. Адже цар Саул (1 Сам. 13.9) наказав привести до нього все, що було призначене для цілопалення, і він (1 Сам. 14.18) наказує священикові принести до себе Божий ковчег, а потім (вірш 19), побачивши свою перевагу над ворогом, наказує залишити його. І в тому самому розділі Саул просить у Бога поради. Подібним же чином і про царя Давида написано, що після свого помазання, але ще до того, як отримати царство, він «запитав Господа» (1 Сам. 23.2), чи йти йому проти филистимлян в *Кейлі*⁶, і далі (вірш 10) Давид звелів священику принести йому ефода, щоб запитати, слід йому залишатися в *Кейлі* чи ні. І цар Соломон (1 Цар. 2.27) відібрав священництво у *Евіятара* і передав його *Садоку*. Саме тому Мойсей і первосвященики, і побожні царі, котрі в усіх надзвичайних випадках запитували Бога, як їм слід поводитись або що з ними має статися, і були всі такими верховними пророками. Але в який спосіб Бог говорив з ними – незрозуміло. Казати, що сходження Мойсея на гору *Сінай* було сном або видінням, означало б заперечувати ту різницю, яку Бог встановив між Мойсеєм та іншими пророками (4 М. 12.6, 7, 8). Казати, що Бог розмовляв з ним або являвся до нього в своєму природному образі, означало б заперечувати Його нескінченність, невидимість та незбагненність. Казати, що Він розмовляв через надхнення або наповнення Святим Духом (як Святе Письмо позначає божественність), означало б прирівнювати Мойсея до Христа, що в Ньому єдиному (як говорить Святий Павло – Кол. 2.9) тілесно живе вся повнота Божества. І, нарешті, казати, що Бог промовляв через Святого Духа, маючи тут на увазі милості і дари Святого Духа, значить не приписувати Мойсеєві нічого надприродного. Адже Бог схиляє людей до побожності, справедливості, милосердя, чесноти, віри та всіляких чеснот, як моральних, так і інтелектуальних, за допомогою навчання, прикладів та інших простих і природних засобів.

І як не можна приписувати ці шляхи Богові в Його спілкуванні на горі *Сінай* з Мойсеєм, так не можна вважати, що Він уживав їх і для спілкування з первосвящениками з віка ковчеха Заповіту. Отже, в який спосіб Бог розмовляв з тими верховними пророками

Старого Заповіту, функцією яких було дізнаватися про Його Волю, не розглумачено, і не можна збагнути іншого способу такого спілкування, ніж за допомогою голосу. За часів Нового Заповіту верховних пророків не було, окрім нашого Спасителя, котрий був водночас і Богом, який промовляв, і пророком, до якого промовляв Бог.

До підлеглих пророків з постійним покликанням Бог промовляв Духом. Що стосується підлеглих пророків, що були пророками за постійним покликанням, я не знаходжу жодного місця, яке свідчило б, що Бог говорив з ними надприродним способом, і це є свідчення лише на користь того, що Він у такий спосіб, як і інших людей, природно схилив їх до побожності, віри, праведності та інших чеснот, властивих всім християнам. І хоча всі ці риси зумовлені характером, навчанням, вихованням, обставинами та покликанням, що схиляють людей до християнських чеснот, – однак їх справедливо приписують впливові Духа Божого, або Святого Духа, бо немає жодної доброї схильності, яка б не була справою Бога. Однак ці дії не завжди є надприродними. Отже, там, де сказано, що пророк промовляв у Дусі або Духом Божим, то це слід розуміти лише таким чином, що Він промовляв згідно з Божою Волею, оголошеною верховним пророком. Бо слово *дух* у найзагальнішому значенні означає наміри, думки або схильності людини.

За часів Мойсея існувало, окрім нього, ще сімдесят осіб, що *пророкували* в таборі ізраїльтян. Яким способом Бог звертався до них, пояснено в Книзі «Числа» (11.25): *«І зійшов Господь у хмарі, та й промовляв до нього, і взяв від Духа, що на ньому, і дав на сімдесят чоловіка старших. І сталося, як спочив на них Дух той, то вони стали пророкувати, та потім перестали»*. З чого, поперше, зрозуміло, що їхнє пророкування перед народом було службовим і підлеглим стосовно пророкування Мойсея; адже Бог взяв від духу Мойсея і дав їм, отож вони пророкували так, як хотів Мойсей, інакше їм заборонено було б пророкувати. І дійсно, люди скаржились на них Мойсееві (вірш 27), і Ісус Навинів хотів, щоб Мойсей заборонив їм пророкувати, та Мойсей цього не зробив, а сказав Ісусові: *«Чи ти заздрисний за мене?»*. З наведеної вище цитати випливає, по-друге, що Дух Божий у тій цитаті означає лише намір і схильність коритися Мойсею й служити йому в його управлінні. Бо якби тут йшлося про те, що вони отримали субстанційний Дух Бога, тобто що в них вдмухнули

Божественну природу, то вони отримали б її не меншою мірою, ніж сам Христос, який був єдиним, у кому Божий Дух тілесно жив. Ось чому тут йдеться про дар та милість Божу, які спрямовували їх на шлях сприяння Мойсеєві, від якого вони і отримали свій дух. І очевидно (вірш 16), що це були люди, яких сам Мойсей призначив старшими і наглядачами народу, адже Бог йому сказав: *«Збери ж мені сімдесятеро люда зо старших ізраїлевих, яких знаєш, що вони старші народу та його наглядачі»*, де *«знаєш»* – це все одно, що *«призначиш»* або *«призначив для цього»*. Справді, вище ми можемо прочитати (2 М. 18), що Мойсей, за порадою свого тестя Їтро, призначив суддями та наглядачами над народом людей, про яких він знав, що вони богобоязливі; і саме з їх числа були ті сімдесят, кого Бог, давши їм від Духа Мойсея, схилив допомагати Мойсеєві в управлінні царством. У тому самому сенсі сказано (1 Сам. 16.13,14), що невдовзі після помазання Давида Дух Божий злинув на нього і полишив Саула, тобто Бог наділив своєю милістю тих, кого Він обрав для управління своїм народом, і забрав їх у тих, кого він відкинув. Отже, під словом *Дух* слід розуміти схильність служити Богові, а не лише надприродне одкровення.

Бог промовляв також іноді через посередництво жеребка. Бог також багато разів промовляв через посередництво жеребка, що призначався людьми, яких Він наділив владою над своїм народом. Так, ми читаємо (1 Сам. 14.43), що за допомогою жеребка, що його звелів тягнути Саул, Бог виявив провину Йонатана, який їв медові соти, всупереч даній народом клятві. І так само Бог поділив між ізраїльтянами край Ханаанський, адже написано (Єг. 18.10): *«І кинув їм Ісус жеребка в Шіло перед Господнім лицем»*. І, либонь, таким самим чином Бог розкрив (Єг. 7.26 і далі) провину Ахана. Ось такими шляхами Бог відкривав свою волю в Старому Заповіті.

І такі самі шляхи використовувались і в Новому Заповіті. *Діві Марії* Бог відкрив свою Волю через видіння ангола; *Йосипові* – уві сні; *Павлові* на шляху в Дамаск – знов через видіння нашого Спасителя; Святому *Петрові* – у вигляді полотна, що спустилося з неба, з усілякого роду чистими та нечистими тваринами на ньому, а у в'язниці – через видіння ангола; а всім апостолам і авторам Нового Заповіту – через милості Його Духа; і знов апостолам (при обранні Матвія замість Юди Іскаріотського) – також через жеребок.

Кожна людина повинна перевіряти спроможність пророка здійснювати його покликання. Оскільки всі пророцтва супроводжуються видінням, або сном (що є одним і тим самим, якщо вони природні), або якимось спеціальним даром Божим, який так рідко трапляється серед людей, що викликає подив у тих, кому його доводиться спостерігати; і оскільки такі дари, як і найнезвичайніші сні та видіння, можуть походити від Бога не лише шляхом Його надприродної та безпосередньої, а й природної дії та через похідні причини, то треба за допомогою розуму і суджень відрізнити природні та надприродні дари від природних та надприродних видінь чи снів. Тому ми мусимо бути дуже обачні та обережні, прислухаючись до закликів людини, що, претендуючи на звання пророка, вимагає від нас підкоритися Богові на шляху, про який вона нам від імені Бога каже, що це шлях до щастя. Бо той, хто задумує вказувати людям шлях до такого високого блаженства, задумує і керувати ними, тобто панувати й царювати над ними, – а це є те, чого всі люди, певна річ, бажають. Отож таку людину можна цілком слушно запідозрити в честолюбстві та ошуқанстві, і кожен, перш ніж слухатися її, повинен її випробувати і піддати спокусі, якщо тільки обов'язок такої покори не закладений вже при заснуванні держави, як-от у тому разі, коли пророк є цивільним сувереном або вповноважений останнім. І якби таке випробування пророків або духів не було дозволене будь-якій простій людині, то не було б жодної потреби встановлювати ті ознаки, за якими кожен зміг би відрізнити тих, за ким він повинен іти, і тих, за ким іти не слід. А оскільки такі ознаки, за якими (5 М. 13.1 і далі) можна впізнати пророка і (1 Ів. 4.1 і далі вказано) Духа, і оскільки в Старому Заповіті так багато пророцтв, а в Новому Заповіті так багато проповідей проти пророків, та оскільки неправдивих пророків зазвичай буває набагато більше, ніж справжніх, – то кожен має остерігатися перших як небезпеки для себе. Що неправдивих пророків було набагато більше, ніж справжніх, найкраще видно з того, що коли Ахав спитав чотирьохсот пророків, то всі вони, окрім одного Михея, виявилися лжепророками. А незадовго до полону пророки були здебільшого брехунами. «Ці пророки, – каже Господь (Єр. 14.14), – неправду Іменням Моїм пророкують: Я їх не послав, і не наказував їм, і їм не говорив! Вони вам пророкують невірні видіння та чари, нікчемність й оману свого серця...» Лжепророків було так багато, що Бог устами пророка

Єремії (Єр. 23.16) звелів народів не слухатись їх: *«Так говорить Господь Саваот: «Не слухайте слів цих пророків, що вам пророкують, – вони роблять безглуздими вас, висловлюють привиди серця свого, а не слово з уст Господніх».*

Всі пророцтва, окрім пророцтв верховних пророків, повинні бути перевірені кожним підлеглим. З огляду на постійні суперечки за часів Старого Заповіту між пророками-духовидами, коли один відкидав другого, питаючи: *«коли це сталося, що Дух Господній перейшов від мене до тебе?»* – як це було між Михеєм і рештою чотирмастами; і ті взаємні звинувачення один одного у брехні (як в Єр. 14.14), а також суперечки і в наші дні між духовними пророками навколо Нового Заповіту, – кожен був і залишається зобов'язаним використовувати свій власний природний розум, аби застосувати щодо будь-якого пророцтва ті правила, що їх дав нам Бог для розмежування правди та брехні. Цих правил у Старому Заповіті було два; одне вимагало, щоб вчення пророка відповідало тому, чого навчав юдеїв верховний пророк Мойсей, а друге – в тому, що пророк повинен мати магічну силу провіщати те, що збирається здійснити Бог, – як я вже показав, спираючись на Повторення Закону (13.1 і далі). А Новий Заповіт дає нам лише одну ознаку – він має викладати вчення, що *Ісус є Христос*, тобто цар юдейський, обіцяний в Старому Заповіті. Той, хто заперечував цей догмат, вважався неправдивим пророком, незалежно від того, які б, здавалося, чудеса він не творив; а кожного, хто навчав цього догмату, вважали справжнім пророком. Ми бачимо, що Святий Іван (1 Ів. 4.2. і далі) говорячи про засоби випробування духів – від Бога вони чи ні, – вказує, що багато постало фальшивих пророків, а далі каже таке: *«Духа Божого цим пізнавайте: кожен дух, який визнає, що Ісус Христос прийшов був у тілі, той від Бога»*, – тобто його випробувано і схвалено як пророка від Бога. При цьому та обставина, що він визнає, сповідує і проповідує, що Ісус є Христос, говорить не про те, що він є праведною людиною або одним з обраних, а лише про те, що він є визнаним пророком. Адже Бог іноді промовляє через пророків, яким Він не дарував своєї ласки особисто, як Він, скажімо, промовляв через Валаама або як через відьму з Ендору віщував Саулові, що той вмере. І далі, в наступному вірші: *«А кожен дух, який не визнає Ісуса, той не від Бога, але від антихристів».* Це правило чітко дає зрозуміти: справжнім

пророком є той, хто проповідує, що Месія вже був прийшов у особі Христа, а лжепророком є той, хто заперечує Його Пришестя і чекає якогось майбутнього ошуканця, який підманою привласнить собі цю честь і якого апостол справедливо називає Антихристом. Отож кожна людина повинна з'ясувати для себе, хто є верховним пророком, інакше кажучи, намісником Бога на землі, і має наступну після Бога владу управляти християнським людом; і кожна людина повинна керуватись як правилом тим вченням, яке цей намісник Бога наказав вивчати і за допомогою цього вчення перевіряти правдивість тих вчень, що будь-коли поширюватимуться удаваними пророками, незалежно від того, чи робитимуть вони при цьому чудеса чи ні. І якщо буде з'ясовано, що нове вчення суперечить цьому правилу, то кожен має чинити так, як це вчили ті, хто і поскаржився Мойсеєві, що в таборі пророкують люди, в праві яких робити це вони сумніваються, й залишити за сувереном, – як у наведеному прикладі було залишено за Мойсеєм, – право вирішувати, дозволити чи заборонити цим пророкам продовжувати свою справу. І якщо суверен не визнає цих пророків, то ніхто не повинен більше до них прислухатися, а якщо визнає, – то слухатися їх як людей, яким Бог дав часточку духу їхнього суверена. Справді, коли християни не вважають свого християнського суверена Божим пророком, то вони повинні або приймати свої власні сні за пророцтва, якими вони мають керуватися, а хвилювання власних сердець – за Дух Божий, або вони повинні примиритися з тим, що ними керує якийсь іноземний правитель чи хтось із їхніх співгромадян, здатний зачаровувати їх наклепами проти уряду, доводячи, таким чином, справу до повстання, – не підтверджуючи своє покликання жодним чином, окрім хіба що надзвичайного успіху та безкарності, – і в такий спосіб руйнує всі божественні і людські закони, відкинувши будь-який порядок і врядування, та втягує суспільство у первозданний хаос насильства і громадянської війни.

РОЗДІЛ XXXVII

Про чудеса та їх використання

Чудо – це дія, яка викликає здивування. Словом *чудеса* позначають дивовижні діяння Бога, тому їх ще називають *дивами*. І оскільки вони здійснюються Богом здебільшого на ознаку Його Волі тоді, коли без них люди схильні (слухаючись свого власного природного розуму) сумніватися в тому, що Бог звелів, а чого не звелів, то чудеса у Святому Письмі звичайно називаються *ознаками* або *знаменом*, – у тому самому сенсі, що й латиняни називали їх *ostenta* і *portenta*, через те що вони означають або знаменують те, що збирається здійснити Всемогутній Бог.

І, отже, воно має бути чимось рідкісним і не повинно мати відомої природної причини. Тому, щоб зрозуміти, що таке чудо, ми спочатку повинні зрозуміти, з яких саме діянь дивуються люди, називаючи їх дивовижними. Загалом люди дивуються з двох речей: перша – це щось дивне, тобто таке, що ніколи не відбувалося або відбувалося дуже рідко; друга – це те, стосовно чого ми не можемо собі уявити, аби воно сталося природним шляхом, хіба що безпосередньо через Боже втручання. Коли ж ми вбачаємо можливу природну причину того, що відбувається, або коли подібне відбувалося часто, то, як би рідко не відбувалося перше, і яким би неможливим не здавалося з погляду природних причин друге, – ми ні в тому, ні в іншому випадку не дивуємося і не вважаємо це дивом.

Тому якби кінь або корова заговорили, це було б чудом, оскільки і дивно, і важко було б уявити собі природну причину цього. Так само дивним здалося б нам, якби природа витворила новий вид живих істот. Але коли людина чи тварина породжує собі подібних, то хоча ми не краще знаємо, як відбувається це, ніж як відбувається попереднє, однак, позаяк це звичайне явище, то його не сприймають як чудо. Так само якби людина перетворилася на камінь чи на стовп, то це було б чудом, бо це є незвичайним, але якщо таке перетворення відбувається з куском дерева, то це не диво, оскільки ми таке бачимо часто, хоч, проте, в останньому випадку ми не більше, аніж у першому, знаємо, яким чином Бог це робить.

Перша веселка, яку бачили в світі, була чудом, бо вона була першою, тож вона була дивною і слугувала ознакою Бога, що її Він розташував у небі, аби запевнити свій народ, що глобального

знищення світу водою більше не буде. Та оскільки в наші дні веселки бувають часто, – вони не є чудесами ні для тих, хто знає природну причину їх, ані для тих, хто її не знає. З іншого боку, є багато рідкісних речей, витворених людським мистецтвом, але оскільки ми знаємо, що створено їх людьми, і при цьому знаємо і способи їх творення, ми не вважаємо їх за чудеса, адже створено їх не безпосередньо рукою Бога, а завдяки людській праці.

Те, що здається чудом одній людині, іншу може не дивувати. Крім того, оскільки захоплення і здивування зумовлені знанням і досвідом, яких одні люди набули більше, а інші менше, то з цього випливає, що одна й та сама річ може одну людину дивувати, а іншу – ні. Саме тому необізнані та забобонні люди занадто дивуються тим речам, які в інших людей, що знають про їх природне походження (яке є наслідком не безпосередньої, а звичайної праці Бога), анітрохи не викликають подиву; наприклад, був час, коли затемнення Сонця та Місяця прості люди сприймали як надприродне явище, але водночас були й інші люди, що, знаючи природні причини цих явищ, могли точно передбачати навіть годину, коли вони відбудуться. Або, наприклад, коли людина, завдяки змові й таємним вивідачам здобувши інформацію про приватні дії необізнаної та необачної людини, розповідає останній, що та робила раніше, то це здається її співрозмовникові чудом, тоді як серед мудрих та обережних людей подібні дива творити неможливо.

Мега чудес. Істотною ознакою чуда є також те, що воно здійснюється для забезпечення довіри до посланців, служителів та пророків Бога, щоб люд знав, що вони покликані, послані й призначені Богом, а тому більше схильний був їм підкорятися. Тому хоча створення світу, а потім знищення всіх живих створінь всесвітнім потопом були дивовижними діяннями, однак вони здійснювалися не з метою викликати довіру до якогось пророка чи іншого служителя Бога, їх зазвичай не називають чудесами. Бо ж якою б дивною не була якась справа, наше захоплення викликає не те, що вона здійснена, – адже люди природно вірять, що Всемогутній може зробити будь-яку річ, – а те, що вона здійснена у відповідь на молитву або слово людини. Тим часом діяння, звершені Богом у Єгипті через Мойсея, були справжніми чудесами, адже були здійснені з наміром змусити народ Ізраїлю повірити, що Мойсей прийшов до них не з якихось власних корисливих спонук, а як посланець Божий. Тому, коли Бог звелів

Мойсеєві визволити ізраїльтян з єгипетської неволі, а Мойсей сказав Йому: *«Таж вони не повірять мені і не послухають голосу мого, бо скажуть: Господь не з'явився тобі!»* (2 М. 4.1) – Бог дав йому силу перетворювати палицю в його руці на змія і знову на палицю, і зробив так, що коли Мойсей засовував свою руку за пахву, вона біліла від прокази, а коли він вдруге засовував її за пахву, вона ставала здоровою, – щоб змусити дітей Ізраїлю повірити (як розповідає про це вірш 5), що Бог їхніх батьків з'явився Мойсеєві. А коли б цього виявилось недостатньо, Бог дав йому спроможність перетворювати воду на кров. І коли Мойсей відтворив ці чудеса перед народом, сказано (2 М. 4.31), що *«повірів народ той»*. І все-таки, боячись фараона, вони не наважувалися підкорятися Мойсею. Тому всі інші діяння, здійснені, щоб покарати фараона та єгиптян, також схилили ізраїльтян повірити в Мойсея і були справжніми чудесами. Подібним чином, якщо ми розглянемо всі чудеса, здійснені Мойсеєм та всіма іншими пророками, до полону, і чудеса нашого Спасителя та Його апостолів після цього, ми побачимо, що їх метою було зародити або підтвердити віру в те, що вони прийшли не самі по собі, а були послані Богом. І далі у Святому Письмі ми можемо побачити, що метою чудес було породження віри не в усіх людях загалом, – як обраних, так і нечестивих, – а тільки в обраних, тобто в тих, кого Бог вирішив зробити своїми підданими. Бо метою чудес усіх цих єгипетських бід було не навернення фараона, адже Бог заздалегідь говорив Мойсеєві, що зробить серце фараона запеклим і той відмовиться відпустити народ. І коли він, нарешті, відпустив народ, то зробив це не тому, що його переконали чудеса, а тому, що примусила до цього біда. Так само і про нашого Спасителя написано (Мт. 13.58), що Він у своїй землі не вчинив чуд багатьох через людську невіру; а у Марка (6.5) написано навіть замість *«Він не вчинив чуд багатьох»* – *«І Він тут учинити не міг жодного»*. І це не через те, що Йому бракувало могутності, бо так думати було б богохульством, і не через те, що метою Його чудес не було навернення невірних до Христа, – адже метою чудес Мойсея, і пророків, і нашого Спасителя, і Його апостолів було саме залучення якнайбільшої кількості людей до церкви; але так вийшло тому, що їхні чудеса були спрямовані на те, щоб залучити до церкви не всіх людей, а лише тих, хто здобуде спасіння, тобто тих, кого обрав Бог. Через те, що наш Спаситель був посланий Богом-Отцем, то Він не міг

використати свою силу для навернення тих, кого Отець Його відкинув: Ті, хто, витлумачуючи це місце зі Св. Марка, кажуть, що слова «не міг» стоять замість «не хотів», не можуть обґрунтувати це зразками граматики грецької мови (де «не хотів» іноді вживається замість «не міг» стосовно неживих речей, що не мають волі, але «не міг» замість «не хотів» – ніколи), і, отже, кладуть камінь спотикання на шляху слабких християн, бо виходить, ніби Христос міг творити чудеса тільки серед віруючих.

Визначення чуда. З усього сказаного мною про природу й використання чуда йому можна дати таке визначення: *чудо є діяння Бога (окрім Його діянь через природу, встановлену при створенні світу), здійснене, щоб сповістити Його обраним про місію надзвичайного служителя, посланого для їх спасіння.*

Із цього визначення ми можемо виснувати, що, по-перше, в усіх чудесах здійснене діяння не є наслідком якоїсь сили пророка, оскільки воно є справою рук самого Бога, тобто Бог здійснив його, не використовуючи при цьому пророка як залежну причину; що, по-друге, жоден диявол, янгол чи інший створений дух чудес вчиняти не можуть. Бо тоді вони могли б здійснити їх або силою якогось природного знання, або через чаклунство, тобто силою слова. Але якщо чаклуни здійснюють свої діяння власною незалежною силою, то, виходить, є якась сила, що не походить від Бога, що всі люди заперечують; якщо ж чаклуни роблять чудеса силою, даною їм іззовні, тоді це не безпосередня справа рук Бога, а природна річ, і, отже, це вже не чудо.

У Святому Письмі є деякі фрагменти, в яких спроможність творити чудеса (рівні деяким із чудес, здійсненим самим Богом) приписується, здається, деяким мистецтвам магії та чародійства. Наприклад, написано, що після того, як Мойсей кинув на землю палицю і вона перетворилася на змія (2 М. 7.11), *«вчинили так само і вони, чарівники єгипетські, своїми чарами»*; і що після того як Мойсей перетворив води в єгипетських рівчаках, річках, озерах та ставках на кров, *«так само зробили єгипетські чарівники своїми чарами (2 М. 8.3), і що після того, як Мойсей силою Божою наслав на країну жаб, так само зробили й єгипетські чарівники своїми чарами і вивели жаб на єгипетську землю» (2 М. 8.3).* Чи не кортить комусь навести це та подібні місця на підтвердження того, що чудеса можна здійснити силою чаклунства, тобто силою звучання слів? Адже, у Святому Письмі

немає жодного фрагменту, який говорив би нам, що таке чаклунство. Отож, якщо чаклунство не є, як багато хто думає, наслідком незрозумілої дії замовлянь і слів, а лише оманом та ілюзією, здійсненими звичайними і такими далекими від надприродних засобами, що облудникам, аби їх здійснити, доводиться вивчати не стільки природні явища, як звичайне невігластво, тупість та забобони людства, – якщо це так, то фрагменти, які, мабуть, підтверджують силу магії, чаклунства і чародії, мусять мати, либонь, зовсім інший сенс, ніж видається з першого погляду.

Адже досить очевидно, що слова впливають лише на тих, хто їх розуміє, і вони позначають не що інше, як наміри чи пристрасті тих, хто їх промовляє, і, відповідно, вони викликають в слухачів надію, страх або інші пристрасті та думки. Ось чому, коли палиця здається змієм, вода – кров'ю або якесь інше чудо здається здійсненим завдяки чаклунству, то, якщо це робиться не для напучування Божого народу, то зачакловано, тобто змінено під впливом слів, не палицю, не воду, ані будь-яку іншу річ, а тільки уяву глядача. Отож усе чудо обмежується тим, що чаклун обдурив людину, але це вже не чудо, а щось набагато легше.

Люди схильні вірити у фальшиві чудеса. Справді, невігластво і здатність помилятися, притаманна загалом усім людям, а надто тим, хто не вельми багатий на знання природних причин та людських інтересів, так що ними можна зловживати за допомогою незліченних і нескладних штукарств. Що могли подумати люди за часів, коли не було ще загальновідомо, що існує наука про рух зірок, – про чудодійну силу особи, котра передбачила б, що такої й такої години або такого й такого дня буде затемнення Сонця? Про якогось там фокусника, що жонглював своїми кухликами та іншими марничками (якби це не практикувалося так часто), могли подумати, що він здійснює свої чудеса з допомогою принаймні диявола. Людина, котра призвичаїлася говорити, втягуючи в себе повітря (таких людей в античні часи називали *ventriloqui* – чревовіщунами), а відтак створювати ілюзію, начебто слабкість її голосу спричинена не слабкістю коливань органів мовлення, а відстанню, – може змусити багатьох людей повірити, нібито все, що б він їм не казав, – це голос із неба. І для хитрої людини, що випитала б чийсь таємні та довірливі зізнання, що їх зазвичай один приятель робить перед іншим, про свої минувшинки та пригоди, – зовсім

неважко переповісти їх авторів зізнань; а проте багато людей здобули собі таким чином репутацію ворожбитів. Але то занадто довга справа – перелічувати різні типи людей, яких греки називали *θαιατοῦροι* (тобто чудотворцями), однак те, що ці люди роблять, вони роблять виключно завдяки власній спритності. Якщо ж ми глянемо на обмани, вчинені за змовою, то немає жодної речі, в яку неможливо було б повірити, незалежно від того, чи можливо її якимсь чином здійснити. Коли двоє змовляться, що один удасть із себе кульгавого, а інший вдаватиме, що вилікував його своїми чарами, то вони можуть обдурити багатьох; коли ж багато людей змовиться, що один з них удасть із себе кульгавого, другий удасть, нібито вилікував його, а всі решта засвідчать це, то вони можуть обдурити ще більше людей.

Як уникнути фальшивих чудес. Я не можу намислити кращого засобу, щоб запобігти результатам такої схильності людства занадто вірити в удавані чудеса, ніж той, що Бог приписав уперше через Мойсея на початку 13-го та наприкінці 18-го розділів Повторення Закону (про що я вже згадував у попередньому розділі), а саме: що ми не повинні приймати за пророка того, хто проповідує іншу релігію, ніж та, яку встановив намісник Бога (що ним у той час був Мойсей), як і тих пророків (хоча б вони й проповідували ту саму релігію), чії пророцтва не здійснюються. Отже, перш ніж повірити у фальшиве чудо чи пророка, треба було спитати у Мойсея за його часів, у Аарона та його наступників – за їхніх часів, а у всі часи слід питати найвищого, безпосередньо після Бога, правителя Божого народу, тобто у глави церкви, щодо вчення, яке цей фальшивий пророк проповідує, після чого ми маємо не лише перевірити, що діяння, яке видається за чудо, здійснюється, а й з'ясувати всіма можливими засобами, що його справді було здійснено. Окрім того, ми повинні також з'ясувати, чи є це діяння таким, якого жодна людина не могла б здійснити за допомогою природної сили, і що воно, отже, неминуче передбачає безпосередньо перст Божий. І тут ми обов'язково повинні звернутися по допомогу до Божого намісника, якому ми завжди підпорядковуємо особисті міркування у випадках, що викликають сумнів. Наприклад, якщо хтось удає, ніби після кількох слів, мовлених ним над скибкою хліба, Бог відразу зробив цю скибку не хлібом, а Богом, або людиною, або і тим і тим водночас, а проте цей хліб і далі має

вигляд хліба, то у жодної людини немає причин вважати, що чудо й справді відбулося, а отже, боятися того, хто це зробив, поки ми не спитали у Бога через Його намісника, відбулося чудо чи ні. Якщо намісник Бога скаже «ні», то з цього випливає те, що сказав Мойсей (5 М. 18.22): *«У зухвалості говорив його той пророк, і ти не будеш боятися його»*. Якщо ж намісник Бога скаже, що чудо відбулося, то ми не повинні йому перечити. Так само коли ми не бачимо, а лише чуємо розповідь про чудо, то ми мусимо спитати у законної церкви, тобто у глави її, наскільки ми повинні перейматися довірою до його творців. І це особливо стосується людей, які в наші дні живуть під владою християнських володарів. Адже в наш час я не знаю нікого, хто колись бачив би якісь дивні діяння, здійснені чарами, або словом, або людською молитвою, що їх людина, бодай трохи наділена здоровим глуздом, вважала б надприродними. І питання тепер полягає не в тому, чи є чудом щось, що ми бачимо; і не в тому, чи було те, про що ми чуємо або читаємо, справді чудом, а не лише мовним або писемним актом; але, просто кажучи, в тому, чи є відповідне повідомлення правдою чи брехнею. І в цьому питанні кожен з нас мусить зробити суддею не власний розум або совість, а державний розум, тобто розум верховного намісника Бога. Фактично ми вже зробили його суддею, надавши йому верховну владу робити все необхідне для нашого миру і захисту. Окрема людина завжди вільна (оскільки думка є вільною) вірити чи не вірити в душі діянням, що видаються за чудеса, залежно від того, що доброго може, за її припущенням, дати людська довіра тим, хто претендує на здійснення чудес, або тим, хто їх підтримує, – а відтак вирішувати, будуть зазначені діяння чудесами а чи брехнею. Але коли йдеться про сповідування віри, окремий розум має скоритися державному, тобто розумові намісника Бога. Однак хто саме є таким намісником Бога і главою церкви, буде розглянуто у відповідному місці далі.

РОЗДІЛ XXXVIII

**Що означають у Святому Письмі слова
*вічне життя, пекло, спасіння, прийдешній світ та спокута***

Оскільки рівновага (maintenance) громадянського суспільства залежить від правосуддя, а правосуддя – від влади над життям і

смертю та іншими, меншими, нагородами й покараннями, що виходять від тих, хто наділений суверенітетом у державі (commonwealth), то не може втриматись держава, в якій хтось інший, окрім суверена, мав би владу надавати нагороду, більшу за життя, чи накладати кару, жорстокішу за смерть. Отже, з огляду на те, що вічне життя є нагорода, більша за земне життя, а вічні муки – це більше покарання, аніж природна смерть, то всім людям, які бажають (через підкорення владі) уникнути лихоліть, які несе смута й громадянська війна, слід добряче подумати над тим, що означають у Святому Письмі поняття *вічне життя* та *вічні муки*, а також за які злочини й проти кого скоєні люди повинні бути засуджені на вічні муки і за які діяння вони мають отримати вічне життя.

Місцем вічного життя Адама, якби він не вчинив гріха, був би земний рай. Передусім ми бачимо, що Адама створено за таких умов, що коли б він не порушив Божої заповіді, то вічно насолоджувався б у раю в Едемі. Було тут дерево життя, з якого йому було дозволено їсти, доки він не скуштує з дерева пізнання добра і зла, з якого йому їсти заборонялося. І тільки-но він скуштував з нього плоду, Бог вигнав його з раю, щоб *«не простяг він своєї руки, і не взяв з дерева життя, і щоб він не з'їв, – і не жив повік віку»* (1 М. 3.22). На підставі цього я гадаю (скоряючись, втім, у цьому та в усіх інших питаннях, розв'язання яких залежить від Святого Письма, тлумачення Біблії, авторизованої державою, підданям якої я є), що коли б Адам не вчинив гріха, то мав би вічне життя на землі, і що смерть оволоділа ним та його нащадками через його перший гріх. Не те щоб відразу після гріховного вчинку настала справжня його смерть, адже в такому разі Адам не зміг би мати дітей, тоді як насправді він потім прожив довго, і перш ніж померти, побачив численних нащадків. Проте коли було сказано (1 М. 2.17): *«в день їди твоєї від нього ти напевно помреш»*, – то, без сумніву, йшлося про його смертність та доконечність смерті. Тож, як бачимо, Адам утратив вічне життя, – воно забране у нього за вчинений ним гріх. І той, хто викреслив би цей гріх, мав би знову здобути вічне життя. Та ось Ісус Христос спокутував гріхи всіх, хто у нього повірив, і тому здобув для всіх віруючих вічне життя, втрачене через Адама гріх. Саме цей сенс закладено у вжитому Святим Павлом порівнянні (Рим. 5.18,19): *«як через переступ одного на всіх людей прийшов осуд, так і через праведність*

Одного прийшло виправдання для життя на всіх людей», і те саме ще раз і чіткіше сказано такими словами (1 Кор. 15.21, 22): «Смерть бо через людину, і через Людину воскресення мертвих. Бо так, як в Адамі вмирають усі, так само в Христі всі оживуть».

Тексти Святого Письма щодо місця вічного життя. Що ж до місця, в якому саме люди насолоджуватимуться вічним життям, здобутим для них Христом, то щойно процитовані тексти, вочевидь, вважають таким землею. Адже якщо у Христі всі оживуть так, як в Адамі всі помирають, тобто позбуваються раю та вічного життя на землі, то всі люди повинні ожити на землі, – інакше порівняння було б неточним. Здається, з цим узгоджується також відповідне місце з Псалмів (Пс. 133.3): *«гори Сіону, бо там наказав Господь благословення, повіквічне життя!»*, – адже Сіон розташований в Єрусалимі, на землі; те ж саме впливає зі слів Святого Івана (Об. 2.7): *«переможцеві дам їсти від дерева життя, яке в раю Божім»*. Це було оте дерево Адамового вічного життя, а його життя мало тривати на землі. Знову ця сама думка, здається, підтверджується Святим Іваном (Об. 21.2), коли він каже: *«І я, Іван, бачив місто святе, Новий Єрусалим, що сходив із неба від Бога, що був приготований, як невіста, прикрашена для чоловіка свого»,* – і далі це точнісінько повторюється у вірші 5 10; він ніби хоче сказати, що Новий Єрусалим, рай Божий, при другому Пришесті Христа має спуститися до Божого народу з небес, а не вони мають здійнятися до нього із землі. І це цілком відповідає тому, що двоє мужів у білому вбранні (тобто два анголи) сказали апостолам, які спостерігали Вознесіння Христа (Дії 1.11): *«Той Ісус, що вознісся на небо від вас, прийде так, як бачили ви, як ішов Він на небо»*. А це звучить так, ніби вони сказали, що Він зійде на землю, щоб вічно правити ними під своїм Отцем тут, на землі, а не братиме їх під свою владу на небо, і це відповідає відновленню встановленого за Мойсея Царства Божого, яке було політичним царством євреїв на землі. Відповідно до цього й слова нашого Спасителя (Мт. 22.30): *«Бо в воскресенні ні женяться, ані заміж виходять, але як Анголи ті на небі»* – суть опис вічного життя, схожого на те, яке втратили в Адамі. Адже зрозуміло, що коли б Адам та Єва не вчинили гріха і жили б вічно на землі як індивідуальні особи, вони вічно не могли б мати нащадків. Бо якби безсмертні народжували дітей так само, як це тепер робить

людство, земля невдовзі стала б неспроможною вмістити всіх. Ті євреї, які спитали були нашого Спасителя, чиєю дружиною буде при воскресінні жінка, що вийде заміж послідовно за кількох братів, не знали, якими мають бути наслідки вічного життя, а тому наш Спаситель з'ясував їм наслідки безсмертя, а саме що в цьому стані не буде відтворення потомства, а отже, не буде і одруження, так само, як немає відтворення потомства та одруження серед анголів. Подібність між тим вічним життям, яке втратив Адам, і тим, яке відновив через свою перемогу над смертю наш Спаситель, полягає і в тому, що так само як Адам, втративши вічне життя, ще певний час після цього жив, – так і віруючий християнин здобув вічне життя завдяки стражданню Христа, хоча й помирає природною смертю і після цього залишається мертвим ще протягом якогось часу, а саме до воскресіння. Адже як смерть починається від моменту засудження Адама, а не від моменту його дійсної смерті, так само й вічне життя починається від моменту прощення гріхів обранців Христа, а не від їхнього воскресіння.

Вознесіння на небеса. Що небеса, – якщо під небесами розуміти ті частини Всесвіту, які є найвіддаленішими від землі, як-от частини, в котрих містяться зорі, або понад зорями, на ще вищому небі, яке зветься *caelum empyreum* (щодо якого немає ані згадки у Святому Письмі, злі підстав для обґрунтування розумом), є місцем вічного життя людей після воскресіння, – нелегко висувати з будь-якого тексту, які я зумів віднайти. Під Царством Небесним мається на увазі Царство Царя, який живе на небесах, і до Його Царства належав народ ізраїльський, яким Він правив на землі через пророків, своїх намісників, – спочатку через Мойсея, а тоді через Елеазара та первосвящеників, аж доки за часів Самуїла євреї не збунтувалися, захотівши, аби їхнім царем став смертний чоловік, – як у всіх інших народів. А коли наш Спаситель Христос через проповіді Його служителів переконає євреїв повернутися і закличе до покори язичників, тоді настане нове Царство Небесне, бо царем буде Бог, для якого небеса є трон. І ніщо у Святому Письмі не засвідчує необхідності, щоб людина для свого щастя возносилася вище підніжжя Божого, тобто землі. Навпаки, ми можемо прочитати (Ів. 3.13), що *«не сходить на небо ніхто, тільки Той, Хто з неба зійшов, – Людський Син, що на небі»*. Зазначу принагідно, що ці слова – на відміну від попередніх – належать не нашому

Спасителю, а власне Святому Іванові, – адже Христос тоді ще перебував не на небесах, а на землі. Те саме сказано і про Давида (Дії 2.27) у місці, де Святий Петро, щоб довести Вознесіння Христа, використовує слова псалміста (Пс. 16.10): *«Бо не позоставиш Ти в аду моєї душі, і не даси Ти Своєму Святому побачити тління»*, – говорить, що сказано це не про Давида, а про Христа, і на підтвердження наводить раціональну підставу: *«Не зійшов бо на небо Давид»*. Втім, на це людина може просто відповісти, що хоча їхні тіла і не повинні бути вознесені до загального судного дня, проте їхні душі опинилися на небі, щойно відокремилися від тіл, що, вочевидь, підтверджується також і словами нашого Спасителя (Лк. 220.37,38), який, використовуючи слова Мойсея, щоб довести воскресіння, каже: *«А що мертві встають, то й Мойсей показав – при куці, – коли він назвав Господа «Богом Авраамовим, і Богом Ісаковим, і Богом Яковим». Бог же не є Богом мертвих, а живих, бо всі в Нього живуть»*. Але якби ці слова стосувалися лише безсмертя душі, то вони б зовсім не доводили те, що хотів довести наш Спаситель, – а саме ідею воскресіння тіла, тобто безсмертя людини. Отже, наш Спаситель думає, що ці патріархи були безсмертними не завдяки особливості, що впливає із сутності та природи людства, а тому, що така була Воля Бога, який побажав своєю милістю дарувати вічне життя вірним. І хоча в той час патріархи і багато інших віруючих були мертві, однак, як ми бачимо з тексту, вони жили в Бога, тобто їх було вписано в Книгу життя разом з усіма тими, кому було прощено гріхи і призначено життя вічне та воскресіння. Те, що людська душа за своєю природою вічна і є живим створінням, не залежним від тіла, або те, що будь-яка звичайна людина (крім Еноха та Іллі) безсмертна інакше, як через воскресіння у день Страшного суду, – це вчення, яке не можна довести на підставі Святого Письма. Весь 14-й розділ Книги Йова, яка містить слова не його друзів, а його власні, – це скарги на свою природну смертність, які, однак, не суперечать ідеї безсмертя у воскресінні. *«Бо дерево (каже він у 7 вірші) має надію: якщо буде стяте, то силу отримає знову, і парост його не загине; якщо постаріє в землі його корінь і в поросі вмре його пень, то від водного запаху знов зацвіте, і пустить галуззя, немов саджанець! А помре чоловік – і зникає, а сконає людина – то де ж вона є?»*; і вірш 12: *«так і та людина покладеться – й не встане, – аж до закінчення неба не збудяться люди»*. Але коли

ж настане це закінчення неба? Святий Петро каже нам, що це станеться із загальним воскресінням. У своєму Посланні (2 Пет. 3.7) він каже, що *«теперішні небо й земля ...зберігаються для огню на день суду і загибелі безбожних людей»*, і що (вірші 12 і 13): *«чекаєте й прагнете скорого приходу Божого дня, в яким небо, палючися, зникне, а розпалені стихії розтопляться? Але за Його обітницею ми дожидаємо неба нового й нової землі, що правда на них пробуває»*. Ось чому, коли Йов каже, що людина не встане, доки не станеться так, що не буде більше небес, – це те саме, що він сказав би, що безсмертне життя (а душа і життя у Святому Письмі звичайно означають одне й те саме) не зароджується в людині до воскресіння і Судного дня; і причиною вічного життя є не особлива природа людини та її народження, а обітниця. Адже Святий Петро каже: *«Ми дожидаємо нового неба й нової землі за Його обітницею»*, – а не за природою.

Нарешті, оскільки, спираючись на численні очевидні місця зі Святого Письма, ми в XXXV розділі цієї книжки переконалися, що Царство Боже – це цивільна держава, в якій сувереном є сам Бог, явлений спочатку через Старий, а потім і Новий Заповіт, і де Він править через свого заступника або намісника, то ті самі місця доводять, що коли вдруге прийде наш Спаситель у величі й славі, щоб царювати фактично і вічно, Царство Боже має бути на землі. Позаяк це вчення (хоча воно й доведене непоодинокими і недвозначними місцями зі Святого Письма) здається для більшості людей новацією, то я тільки пропоную її, але не наполягаю на тій чи тій думці стосовно релігії, оскільки ця думка не збігається із загальноприйнятою, і очікую, чим скінчиться спір мечем про владу між моїми співвітчизниками. Від цієї влади залежатиме право стверджувати або відкидати будь-які доктрини, а її постановам, як усним, так і писаним, мають коритися всі, хто воліє користуватись захистом її законів, незалежно від думки окремих людей. Адже пункти вчення, які стосуються Царства Божого, мають такий величезний вплив на царство людське, що їх повинен встановити тільки той, хто з волі Бога має верховну владу.

Де після Суду перебуватимуть ті, хто ніколи не належав до Царства Божого або кого звідти вигнано. Як Царство Боже і вічне життя, так і вороги Бога з їхніми муками після Суду, наскільки видно зі Святого Письма, повинні мати своє місце на землі. Те місце, де до воскресіння перебувають усі люди, які були

поховані або поглинені землею, звичайно називається у Святому Письмі словами, які означають «під землею», що латиною звичайно читається як *infernus* та *inferi*, а грецькою мовою – ἄδης, тобто місце, де люди не можуть бачити, що означає як могилу, так і більш заглиблене місце. Що ж до місця, де перебуватимуть засуджені після воскресіння, воно і в Старому, і в Новому Заповіті означене не за його місцезнаходженням, а лише щодо тих, хто в нього потрапляє: це грішники, яких Бог надзвичайним і чудесним способом стер з лиця землі в минулі часи, і ось вони й перебувають у пеклі, в *Tartarus*, або ж у безодні, – адже Кореї, Датан і Авірон були живцем поглинені землею.

Тартар. Це не означає, що автори Святого Письма хотіли переконати нас, нібито на земній кулі, не тільки обмеженій, а й досить невеликій за розмірами (порівняно з відстанню до зірок), – можлива безодня, тобто дірка нескінченної глибини, подібна до тієї, що греки в своїй демонології (тобто у своєму вченні про демонів), а після них і римляни називали *Tartarus* (Тартаром), про який Вергілій писав:

Bis patet in praecipua tantum, tenditque sub umbras
Quantus ad aetherium coeli suspectus Olympum.

(... два рази

Вглиб простягається й стільки ж у п'ятому сягає, наскільки
Видно у небі високий Олімп, у ефір оповитий.)⁷

Зрозуміло, що йдеться тут не про фактичну відстань між землею і небом, а про нашу віру в те, що всі засуджені після воскресіння будуть там, де перебувають люди, що Бог їм призначив покарання, аби навчити шануватися інших.

Компанія гігантів. Далі, оскільки ті могутні люди землі, що жили в часи Ноя, перед потопом (греки називали їх героями, а Святе Письмо велетнями, і обидва джерела стверджують, що їх було народжено від змішання дітей Божих з людськими) були за своє грішне життя знищені всесвітнім потопом, то місце засуджених іноді відносять до товариства цих загиблих гігантів, як-от у Приповістях (21.16): *«Людина, що зблуджує від путі розуму, у зборі померлих спочине»*; або в Книзі Йова (26.5): *«Рефаїми⁸ тремтять під водою й всі її мешканці»*. Тут місце засуджених знаходиться під водою. І у Книзі Ісаї (14.9): *«Заворушивсь тобою іздолу шеол назустріч твоєму проходу: померлих тобі побудив»*. І тут (якщо розуміти сказане буквально) місце засуджених знаходиться під водою.

Вогненне озеро. Оскільки вкрай розгніваний Бог знищив гріховні міста Содом і Гоморру вогнем та сіркою, а разом із ними вся навколишня місцевість перетворилася на смердюче сірчане озеро, то місце засуджених іноді позначається вогнем і вогненным озером, як в Апокаліпсисі (21.8): *«А лякливим, і невірним, і мерзким, і душогубам, і розпусникам, і чарівникам, і ідолянам, і всім неправдомовцям, – їхня частина в озері, що горить огнем та сіркою, а це – друга смерть»*. Таким чином, очевидно, що пекельний вогонь є метафорою, що походить від справжнього вогню Содому, тобто він позначає не якийсь певний вид або місце мук, а взяте абстрактно знищення, як це видно з розділу 20, вірш 14: *«Смерть же та ад були вкинені в озеро огняне»*, – тобто, були скасовані і знищені, і це те саме, коли б він сказав, що після Судного дня більше не буде ні вмирання (dying), ані сходження в ад, тобто вкидання в Гадес (Hades) (звідки, ймовірно, походить слово *ад*), а це однаково, що сказати: більш не буде вмирання.

Кромішня темрява. По-четверте, за аналогією до накладеної на єгиптян покари темрявою, про яку написано (2 М. 10.23): *«Не бачили один одного, і ніхто не вставав з свого місця три дні! А Ізраїлевим синам було світло в їхніх садибах»*, – місце грішників після Страшного суду називають кромішньою темрявою, або (як написано в оригіналі Святого Письма) *темрявою назовні*. Саме так висловлено у Матвія (22.13) у тексті, де цар звелів своїм слугам: *«Зв'яжіть йому ноги та руки, та й киньте чоловіка, не вбраного у весільну одежу, εἰς τὸ σκοτὸς τὸ ἔξωτερον»*, – у зовнішню темряву, або у *темряву назовні*, що, хоча й перекладається як «кромішня темрява», означає не наскільки вона велика, а де та тьма має бути, а саме на місці, де не проживають Божі обранці.

Геєна і Тофет. Нарешті, варто згадати, що поблизу Єрусалима було місце, яке називалося долиною дітей Гінномових (долина Гінномового сина), а в ньому, зокрема, Тофет, де євреї чинили найтяжче ідолянство, приносячи в жертву ідолів Молоха своїх дітей, і де Бог наклав на своїх ворогів найтяжчі покарання, і де цар Осія спалив жерців Молоха на їхніх власних вівтарях, як про це детально розповідає друга Книга царів (23); це місце стало відтоді звалищем, куди вивозили з міста сміття та всляку нечисть і де час від часу розкладали вогнища, щоб очистити повітря і знищити сморід розкладу. За назвою цієї гидотної місцини євреї відтоді називали місце, де перебувають засуджені, геєною, або

долиною Бен-Гіннома. Отже, геєна і є те слово, яке тепер зазвичай перекладають як ад, і від вогнищ, які регулярно там горіли, й пішло наше уявлення про вічний і незгасний вогонь пекла.

Про буквально значення того, що у Святому Письмі стосується пекла. Тож тепер, коли стало зрозуміло, що, виходячи зі Святого Письма, не можна впевнено сказати, що після Судного дня всі грішники або вічно каратимуться в долині Гінномового сина, або що вони так воскреснуть, щоб потім назавжди залишитись під землею чи водою, або що вони після воскресіння не бачитимуть один одного і не пересуватимуться з місця на місце, – то з цього, на мою думку, дуже послідовно випливає, що все сказане тут про пекельний вогонь є метафорою, і отже, слід шукати, що ж, власне, означають такі поняття, як місце пекла, пекельні муки та пекельні мучителі (адже кожна метафора має якусь реальну основу, яку можна висловити просто).

Сатана, диявол – не власні назви, а загальні. Передовсім щодо мучителів: їхня природа та особливості належним чином відображені у назвах *ворог*, або *сатана* (satan); *звинувачувач*, або *диявол* (diabolus); *руйнівник*, або *Аваддон* (Abaddon)⁹. І ці знаменні імена: *сатана*, *диявол*, *Аваддон* – не є назвами окремих осіб, а лише позначають посади або якості, і отже, є загальними назвами. Ось чому їх не слід залишати без перекладу, як їх залишено в перекладі латиною та в сучасних бібліях, бо тоді вони здаються власними іменами демонів, і люди піддаються спокусі повірити вчення про демонів, яке за тих часів було релігією язичників і суперечить вірі Мойсея і Христа.

А оскільки під іменами *ворог*, *звинувачувач* та *руйнівник* виступає ворог тих, хто буде в Царстві Небесному, то якщо Царство Небесне після Воскресіння має бути на землі (а в цьому розділі я показав, що згідно зі Святим Письмом так воно й повинно бути), то ворог і його царство також мають бути на землі. Адже так само було і во врем'я оно, до того як євреї відкинули Бога. Справді, Боже Царство було в Палестині, а навколишні народи були царствами ворога, і отже, під *сатаною* слід розуміти земного ворога церкви.

Пекельні муки. Пекельні муки іноді характеризуються як «*плач і скрегіт зубів*», як у Матвія (8.12), іноді як «*черв'як сумління*» (Іс. 66.24 та Мр. 9.44, 46, 48), іноді як «*огонь*», як у

шойно згаданому уривку, де *«черв'як не вмирає, і не гасне огонь»*, і в багатьох інших місцях; іноді як *«наруги та вічна гидота»*, як у Даниїла (12.2): *«І багато хто з тих, що сплять у земному поросі, збудяться, одні на вічне життя, а одні на наруги, на вічну гидоту»*. Всі ці місця метафорично виражають чиесь горе та прикрість нечестивців від споглядання чийогось вічного блаженства, яке самі вони втратили через власне безвір'я та непослух. А позаяк блаженство інших відчувається тільки порівняно з власними реальними стражданнями, то звідси випливає, що нечестивці мусять зазнати таких фізичних страждань і лих, що судилися людям, які не тільки живуть під грішними та жорстокими правителями, а й вважають своїм ворогом вічного царя праведників – всемогутнього Бога. До цих фізичних страждань слід віднести й другу смерть кожного із цих грішників, бо хоча Святе Письмо чітко говорить про всезагальне воскресіння, але там ніде не написано, щоб будь-якому нечестивцю було пообіцяно вічне життя, адже коли Святий Павло (1 Кор. 15.42,43) на запитання, в якому тілі воскреснуть мертві, каже, що *«сіється в тління, – в нетління встає, сіється в неславу, – у славі встає, сіється в немочі, у силі встає»*, то слова *слава і сила* не можна застосовувати щодо тіл грішників, так само як не можна говорити про «другу смерть» щодо тих, хто може вмерти лише один раз; і хоча в метафоричному сенсі «життя у вічних стражданнях» можна назвати «вічною смертю», проте його не можна сплутати з «другою смертю».

Вогонь, приготований для грішників, буде вічним вогнем. Це означає, що стан, в якому ніхто не може не відчувати як тілесних, так і душевних мук, після воскресіння триватиме завжди, і в цьому сенсі вогонь буде назгасним, а муки – вічними. Але з цього не можна зробити висновок, що той, кого буде укинута в цей вогонь або хто зазнає цих мук, зможе витримувати їх і опиратися їм так, щоб горіти і мучитися вічно й не бути зруйнованим і не вмерти. І хоча багато місць говорять про вічний вогонь і вічні муки (куди люди можуть вкидатись один за одним постійно до кінця світу), проте я не знайшов жодного місця, яке підтверджувало б, що в цьому стані якась окрема особа житиме вічно; навпаки, численні фрагменти кажуть про вічну смерть, або ж другу смерть (Об. 20.13, 14): *«І смерть і ад дали мертвих, що в тих, – і суджено їх згідно з їхніми вчинками. Смерть же та ад були вкинені в озеро огняне. Це друга смерть»*. Звідси очевидно,

що на всякого засудженого в день Суду чекає друга смерть, після якої він вже більше не вмиратиме.

Радості вічного життя і спасіння є одним і тим самим. Спасіння від гріха є також спасінням від неволі. Радості вічного життя узагальнені у Святому Письмі словами *спасіння* або *бути спасеним*. Бути спасеним означає бути захищеним або відносно, тобто від деяких нещасть, або абсолютно, – від будь-якого нещастя, включаючи злидні, хворобу і саму смерть. І оскільки людина створена як безсмертна й нетлінна істота, а отже, непідвладна розпадові, і втратила це блаженство через Адамів гріх, то виходить, що бути спасеним від гріха означає бути спасеним від усіх нещасть і лих, що їх приніс нам цей гріх. Тому прощення гріхів і спасіння від смерті та нещасть означають у Святому Письмі одне й те саме, що впливає зі слів нашого Спасителя, який, вилікувавши паралітика словами (Мт. 9.2): «Будь бадьорий, сину! Прощаються тобі гріхи твої!» – і знаючи, що книжники вважають за богохульство, коли людина бере на себе прощення гріхів, Він запитав їх (Мт. 9.5): «*Що легше, – сказати: «Прощаються тобі гріхи», чи сказати: «Уставай та й ходи?»*» – бажаючи сказати цим, що для спасіння хворого все одно, сказати йому «прощаються тобі твої гріхи» чи «уставай та й ходи», і що Він ужив саме таку мовну форму тільки для того, щоб показати, що у Нього є влада прощати гріхи. До того ж, підказує здоровий глузд, оскільки смерть і нещастя були карою за гріх, то визволення від гріха має бути і визволенням від смерті і нещасть, тобто абсолютним спасінням, яке після Судного дня буде дароване віруючим владою і милістю Ісуса Христа, якого за це й називають нашим Спасителем.

Стосовно окремих випадків спасіння, на зразок тих, про які йдеться у Першій книзі Самуїлівій (14.39): «*як живий Господь, що допоміг Ізраїлеві*», тобто спас його від тимчасових ворогів; в другій Книзі Самуїлівій (22.3): «*Спасителю мій, – Ти врятуєш мене від насилья!*»; в другій Книзі Царів (13.5): «*І дав Господь Ізраїлеві Спасителя, і вони вийшли з-під руки Сирії*» і т. п., то мені тут немає необхідності говорити про них, оскільки тут нема нічого складного, та й ніхто не зацікавлений кривотлумачити такі тексти.

Місце вічного спасіння. Але стосовно всезагального спасіння існує величезна складність у визначенні місця, оскільки сказано, що воно має здійснитися у Царстві Небесному. З одного

боку, слово *царство* (яке означає порядок, встановлений людьми задля постійного захисту від ворогів і злиднів) начебто говорить про те, що це спасіння має відбутися на землі. Адже під спасінням нам звістують славне правління нашого Царя внаслідок перемоги, а не порятунку втечею. Тож там, де ми чекаємо на спасіння, ми маємо чекати і на тріумф, а перед тріумфом – на Перемогу, а до перемоги – на битву, про яку не можна припустити, що вона відбудеться на небесах. Одначе яким би переконливим не був цей аргумент, я не зможу вважати його вирішальним, якщо на користь такої думки не виявиться очевидного підтвердження у Святому Письмі. Стан спасіння вельми розгорнуто змальований у Книзі пророка Ісаї (33.20-24):

«Подивись на Сіон, на місто наших святкових зібрань, – очі твої вглядять Єрусалим, мешкання спокійне, скинію ту непорушну, – кілля її не порушаться ввік, а всі шнури її не порвуться.

Бо величний Господь для нас тільки отам, – місце потоків й просторих річок, – не ходить по ньому весловий байдак, і міцний корабель не перейде його.

Бо Господь – наш суддя, Господь законодавець для нас. Господь то наш цар, і Він нас спасе!

Опустилися шнури твої, не зміцняють підвалини щогли своєї, вітрил не натягують. Тоді будуть ділити награбовану здобич, і навіть криві грабуватимуть.

І не скаже мешканець «Я хворий!» І прощені будуть провини народу, що в ньому живе».

Із цих слів дізнаємось про місце, звідки прийде спасіння: «Єрусалим, мешкання спокійне»; про те, що це місце є вічним: «скинія непорушна»; про того, хто буде Спасителем: «Господь – наш суддя, Господь законодавець для нас, Господь – то наш цар, і Він нас спасе»; про саме спасіння: «Господь буде для нас просторим островом серед стрімких вод»; про стан ворогів: «Опустяться їхні шнури, не триматимуться щогли, і навіть криві грабуватимуть»; про стан спасених: «І не скаже мешканець «Я хворий»; і, нарешті, все тут полягає у прощенні гріхів: «І прощені будуть провини народу, що в ньому живе».

Із цих місць у Святому Письмі видно, що спасіння відбудеться на землі, коли Бог (при другому Пришесті Христа) правитиме в Єрусалимі; і від Єрусалима піде спасіння язичників, яких буде прийнято до Царства Божого, як це ще виразніше проголошено

тим самим пророком (66.20, 21): *«І вони (тобто язичники, що мають невірників – юдеїв) приведуть усіх ваших братів із народів усіх у дарунок для Господа на конях та на колесницях, і на фурах та мулах, та на верблюдах, на гору святу Мою, до Єрусалиму, говорить Господь, як приносять синів Ізраїлеві дарунка в посудині чистій до дому Господнього. І візьму Я із них за священників та за Левитів, говорить Господь»*. І те саме підтвердив наш Спаситель під час Його розмови із самаритянкою про місце вклоніння Богові, коли Він сказав їй (Ів. 4.22), що самаритяни не знають, чому вклоняються, а євреї вклоняються тому, що вони знають, *«бо спасіння – від юдеїв»* (ex judaeis, тобто починається у євреїв). Це те саме, що Він сказав би: *ви вклоняєтесь Богові, але не знаєте, через кого Він спасе вас, а ми вклоняємося, знаючи, що Спасителем буде один з юдейського племені, а не самаритянин*. На що жінка відповіла Йому в тон: *«Я знаю, що прийде Месія, що зветься Христос»*. Отже, те, що наш Спаситель сказав: *«спасіння – від юдеїв»* – цілком збігається зі словами Святого Павла (Рим. 1.16,17): *«я не соромлюсь Євангелії, бо ж вона – сила Божжа на спасіння кожному, хто вірує, перше ж юдеєві, а потім гелленові (еллінові. – Ред. укр. перекладу). Правда бо Божжа з'являється в ній з віри в віру»*: від віри юдеїв до віри язичника. Подібний сенс вкладає і пророк Йоїл у своє змалювання Судного дня (розділ 3.3,4), де він каже, що Бог дасть *«ознаки на небі й землі, – кров та огонь, та стовпи диму. Заміняться сонце на темність, а місяць – на кров перед приходом Господнього дня, великого та страшного!»* – і додає в 5-му вірші: *«І станеться, – кожен, хто кликати буде Господнє Ім'я, той спасеться, бо на Сіонській горі та в Єрусалимі буде спасіння»*. Те саме каже в 17-му вірші і Овдій: *«А на Сіонській горі буде спасіння, і буде святою вона, і спадки свої вже посяде дім Яковів»*, – тобто дім Яковів посяде володіння варварів, і ці *«володіння»* пророк більш конкретно визначає в наступних віршах, як *«Ісавову гору»*, *«долини филистимлян»*, *«Сфремове поле та поле самарійське і Гілеад»* та *«міста полудневі»*, а завершує він все це словами *«І царство Господнє настане»*.

Всі ці місця свідчать про те, що спасіння і Царство Боже (після Судного дня) повинні бути на землі. З іншого боку, я не знайшов жодного тексту, який можна було б із якоюсь ймовірністю успіху використати для доведення того, що праведників буде вознесено на небо, тобто в якесь caelum

епругеїт чи іншу небесну місцевість, за винятком хіба що того, що Царство Боже називається *Царством Небесним*, хоча цю назву воно може мати тому, що Бог, цар євреїв, правив ними у формі своїх постанов, що передавалися Мойсеєві анголами небесними, а після їхнього бунту надіслав із небес Свого Сина, щоб схилити євреїв до покори, і надіслав Його звідти знову, щоб правити як ними, так і рештою праведників, від Судного дня і на віки вічні. А ще цю назву могли дати тому, що трон нашого великого царя міститься на небі, тоді як земля – то підніжжя його. Але щоб у підданих Бога було місце на рівні Його трону чи вище його підніжжя, здається мені не відповідним достоїнству царя, і, до того ж, я не можу знайти цьому жодного очевидного підтвердження в тексті Святого Письма.

З того, що було сказано про Царство Боже та про спасіння, неважко виснувати, що таке прийдешній світ (*world to come*). У Святому Письмі згадано три світи: *перший світ*, *нинішній світ* та *прийдешній світ*. Про перший з них Святий Петро казав (2 Петр. 2.5): «Він не помилював першого світу, а зберіг самовосього Ноя, проповідника праведності, і навів потопа на світ безбожних». Отже, вважають, що перший світ проіснував від Адама до всесвітнього потопа. Про теперішній світ наш Спаситель казав (Ів. 18.36): «*Моє Царство не із світу цього*». Адже Він прийшов лише для того, щоб навчити людей шляху спасіння і оновити своїм вченням Царство Свого Отця. Про світ прийдешній Святий Петро каже (2 Петр. 3.13): «*Але за Його обітницею ми дождасмо неба нового й нової землі*». Це той світ, в який Христос, зійшовши з неба у хмарах у силі і славі, надіслав своїх анголів та збере з усіх кінців світу і найвіддаленіших куточків землі своїх вибраних і зацарює над ними під владою свого Отця вічно.

Спокута. Спасіння грішника передбачає попередню спокуту, адже той, хто вчинив гріх, підлягає штрафові за нього, і він сам (або хтось інший за нього) мусить платити такий викуп, якого зажадає скривджена ним владна особа. І оскільки скривдженою особою є всемогутній Бог, що має владу над усім сущим, то перш ніж буде здобуто спасіння, належить сплатити такий викуп, якого зажадає Бог. Цей викуп спрямований не на рівноцінну завданій шкоді компенсацію гріха, якої ніколи не зможе сплатити ні жоден грішник, ані жоден праведник за когось іншого. Шкоду, завдану однією людиною іншій, можна виправити відшкодуванням

збитків, а ось гріх не може бути знято відшкодуванням, бо це означало б зробити свободу гріха річчю, що продається. Але гріхи можуть бути прощені тому, хто покався або задарма, або після такого стягнення, яке погодиться прийняти Бог. За Старим Заповітом Бог зазвичай приймав жертву, або приносини. Прощення гріха не є актом несправедливості, хоча покарання й було задалегідь встановлено. Адже навіть межі людьми того, хто обіцяє, зобов'язують лише обіцянки зробити добро, а не погрози, тобто обіцянки зробити зло; ще менше такі погрози зобов'язують Бога, який набагато милостивіший за людей. Тож наш Спаситель Христос своїм актом спокути надав Богові сатисфакцію за гріхи людей не в тому сенсі, що своєю смертю чи своїми чеснотами Він зробив так, що з боку Бога було б несправедливим карати грішників вічною смертю, а лише в тому розумінні, що своєю смертю під час свого першого Пришестя приніс ту жертву, якої Бог вимагав задля спасіння під час Його другого Пришестя тих, хто тим часом розкається й повірить у нього. І хоча цей акт спокути не завжди називається у Святому Письмі жертвою, або приносинами, а іноді називається ціною, однак під ціною слід розуміти не щось, достатнє за вартістю, за що Він має право вимагати від Свого скривдженого Отця прощення для нас, а лише ту ціну, яку Бог-Отець у своїй милості зволив зажадати.

РОЗДІЛ XXXIX

Про значення у Святому Письмі слова *церква*

Церква – дім Божий. Слово *церква* (*Ecclesia*) має в книгах Святого Письма різні значення. Іноді (хоча й не часто) воно означає *дім Божий*, тобто храм, в якому християни збиралися для відправи, як, наприклад, в I Кор. 14.34: «*нехай у Церкві мовчать жінки ваші!*», але тут це слово метафорично означало паству, що там збиралася, й відтоді почало застосовуватися на означення самої будови, щоб розрізнити християнські та язичницькі храми. Храм Єрусалимський був *домом Божим* і *домом молитви*, відтак будь-яка будова, яку християни призначили для вклоніння Христу, є *домом Христовим*; тому грецькі отці церкви називали таку будову *куріакі*, тобто *Господній дім*, і від цього в нашій

(тобто англійській. – Прим. перекладача) мові її стали називати *кіркою* (*kyrke*) та церквою (*church*).

Ecclesia – **первинне значення.** Церква (коли це слово вживається не в значенні *дому*) означає те саме, що означало в грецьких державах слово *ecclesia*, тобто конгрегація, або зібрання людей, скликаних, щоб вони почули звернення урядовця; в Римській державі воно називалося *concio*, а промовець називався відповідно *ecclesiastes* та *concionator*. Коли людей збирала законна влада, – це була *ecclesia legitima* (*законна церква*), *ἐννομοῦ ἐκκλησία*. (Дії 19.39); якщо ж збори мали вигляд галасливої та бунтівної юрби, тоді це була *ἐκκλησία συγκεχυμένη* – безладна церква.

Іноді це слово означає також людей, які мають право бути учасниками таких зборів, тобто всіх членів християнської спільноти, як би вони не були розсіяні, як сказано (Дії 8.3), що «*Савл нищив церкву*», і в цьому сенсі Христа названо главою церкви. Іноді це слово вживається щодо певної частини християн, як-от у словах (Кол. 4.15): «*Привітайте... церкву домашню його*»; інколи – лише щодо обраних, як в Еф. 5.27: «*щоб поставити її Собі славною Церквою, що не має плями чи вади, чи чогось такого, але щоб була свята й непорочна!*» – тобто йдеться про *тріумфуючу церкву*, або *прийдешню церкву*. Іноді це слово означає будь-які збори тих, хто сповідує християнство, незалежно від того, істинне це сповідання чи хибне, як це слід розуміти там, де говориться (Мт. 18.17): «*...скажи церкві; коли ж не послухас й церкви, ~ хай він буде тобі, як поганин і митник!*»

В якому сенсі церква є єдиною особою. І тільки в цьому останньому значенні *церква* розуміється як одна особа, тобто про неї можна сказати, що вона має владу бажати, наказувати, проголошувати, примушувати підкорятися їй, видавати закони або вчиняти будь-які інші дії. Адже все, що робиться зборищем людей, які не мають повноважень законних зборів, є приватною дією кожного з тих, хто був на них присутній і сприяв тому, щоб вони відбулися, і вона не є дією всього даного гурту як одного тіла, і ще меншою мірою вона є дією тих, хто був відсутній чи, будучи присутнім, не волів її здійснення.

Визначення церкви. Відповідно до цього сенсу я визначаю *церкву* як *спільноту людей, котрі сповідують християнську релігію та об'єднані в особі одного суверена, за чийми веліннями вони повинні збиратися і без чийого дозволу вони збиратись не*

повинні. І оскільки у будь-якій державі зібрання, не вповноважені цивільним сувереном, вважаються незаконними, так само і церква, що зібралася в будь-якій державі, що заборонила їй збиратися, – є незаконним зібранням.

Християнська держава і церква – одне й те саме. Зі сказаного випливає, що на землі немає універсальної церкви, якій повинні були б підкорятися всі християни, адже на землі не існує влади, суб'єктами якої були б усі держави. Християни живуть у володіннях різних правителів і держав, але кожен із цих християн є підданим тієї держави, до якої він належить, і, отже, не може підкорятись велінням будь-якої іншої особи. І тому така церква, яка може видавати накази, судити, виправдовувати й засуджувати або вчиняти будь-яку іншу дію, – це те саме, що й цивільна (громадянська) держава, яка складається з християн; вона називається *цивільною (громадянською) державою*, бо її підданими є люди; і вона називається *церквою*, бо її підданими є християни. Слова *цивільна (temporall)* і *духовна* влада – це лише два слова, введені у світ, щоб людям двоїлося в очах і щоб вони не розуміли, хто є їхній *законний суверен*. Це, звичайно, правда, що після воскресіння тіла праведників будуть не лише духовними, а й вічними; але в цьому житті вони грубі і тлінні. Тому в цьому житті немає іншої влади, – це стосується і держави, і релігії, – крім цивільної. Якщо верховний правитель як держави, так і релігії забороняє пропагувати якесь вчення, то ніхто з підданих не може поширювати це вчення законно. Мусить бути один верховний правитель, інакше в державі неодмінно почнуться розбрат і громадянська війна між *церквою і державою*, між прибічниками духовної влади та прибічниками цивільної влади, між *мечем правосуддя* та *щитом віри* і (що більше) між *християнином* та *людиною* в грудях кожного окремого християнина. Вчителі церкви називаються пастирями, – так само, як і цивільні суверени. Але якщо пастирі не будуть підпорядковані один одному так, щоб був один верховний пастир, то людей навчатимуть протилежним вченням, з яких обидва можуть, а одне обов'язково мусить бути хибним. Хто на підставі природного права має бути цим верховним пастирем, ми вже показали: ним має бути цивільний суверен. А кому призначило цю функцію Святе Письмо, розглянемо в наступних розділах.

РОЗДІЛ XL

Про права на Царство Боже в Авраама, Мойсея, первосвящеників та царів юдейських

Верховна влада Авраама. Отцем віруючих і найпершим у Царстві Божому, що ґрунтувалося на Заповіті, був *Авраам*. Адже з ним уперше було укладено Заповіт, що ним він узяв на себе, а також на свій рід обов'язок визнавати веління Бога та підкорятися їм; і це стосується не тільки тих велінь, які він міг сприйняти (подібно до моральних законів) через їхню природну очевидність, але й тих, що їх Бог міг би особливим шляхом передати йому через сни та видіння. Бо що стосується моральних законів, то їм і так уже підкорялися, і не було потреби укладати додаткову угоду і обіцяти землю Ханаанську за їх виконання. Так само не було жодної угоди, що могла б додати чи підсилити те зобов'язання, згідно з яким вони, Авраам і його нащадки, як і решта людей світу, природно повинні були підкорятися всемогутньому Богові. Отже, згідно із Заповітом, укладеним з Богом, Авраам зобов'язався вважати заповіддю Бога те, що від Божого імені було йому наказано у снах та видіннях, і передати все це своїм нащадкам, спонукаючи їх дотримуватись Заповіту.

У цьому Заповіті Бога з Авраамом можна виокремити три висновки, що мають важливі наслідки для управління Божим народом. Перше: укладаючи Заповіт, Бог розмовляв тільки з Авраамом, тож Він не домовлявся з кимось із його сім'ї або родини, і цей Заповіт стосується їх лише тому, що воля (яка є сутністю всіх заповітів) кожного з них була перед укладенням Заповіту підпорядкована волі Авраама; таким чином, він мав законну владу примушувати їх виконувати все, стосовно чого він за них домовився. Це підтверджують слова Бога (і М. 18.18, 19): *«і в ньому поблагословляться всі народи землі! Бо вибрав Я його, щоб він наказав синам своїм і домові своєму по собі. І будуть вони дотримуватися дороги Господньої»*. Звідки і можна вивести перший пункт: ті, з ким Бог не розмовляв безпосередньо, мали отримувати позитивні (positive) постанови Бога через свого суверена, так само, як сини і дім Авраама отримали їх від свого отця, пана (lord) і цивільного суверена.

Тільки Авраам мав владу визначати релігію свого народу. Отже, виходить, що в кожній державі ті, хто не отримав чудесного об'явлення робити навпаки, повинні підкорятися

законам своїх суверенів, як у другорядних діях, так і в сповідунні релігії. Що ж до внутрішньої думки і віри людини, – яких людські правителі можуть і не помічати (бо лише Бог знає серце), – то вони є не довільними актами чи результатом дії законів, а результатом невиявленої волі і підвладні тільки Богові, а тому на них не поширюються жодні зобов'язання.

Проти претензій на об'явлення особистого духа, що суперечить релігії Авраама. Звідки випливає другий висновок, а саме: що Авраам мав право карати своїх підданих, якщо хтось, посилаючись на свої сни, або видіння, або інше об'явлення від Бога, став би підтримувати якусь заборонену Авраамом доктрину, або того, хто приєднався до такого лжевчителя і слухався б його настанов. Отже, так само будь-який суверен у наш час має законне право карати будь-кого, хто протиставляє свою особисту думку законам, адже суверен посідає таке місце в державі, яке мав Авраам у своїй сім'ї.

Авраам – єдиний суддя і тлумач слів Бога. З тих самих аргументів постає і третій висновок: що як ніхто, крім Авраама. в його сім'ї, так ніхто, крім суверена, в християнській державі не може визначити істинність Слова Божого. Бо Бог говорив лише до Авраама, і той був єдиним, хто міг знати, що сказав Бог, і витлумачити їх своїй сім'ї. Отже, так само і ті, хто посідає місце Авраама в державі, є єдиними тлумачами сказаного Богом.

На чому ґрунтувалася влада Мойсея. Той самий Заповіт було відновлено з Ісааком, а потім – з Яковом, але після того він не поновлювався, доки ізраїльтян не було визволено з Єгипту і вони не дісталися підніжжя гори Сінай. Тоді Заповіт було відновлено Мойсеєм (як я вже казав у розділі XXXV) таким чином, що ізраїльтяни стали відтоді особливим (*peculiar*) Царством Бога, чийм намісником спочатку був Мойсей, тоді Аарон, а за ним – його спадкоємці, таким чином назавжди встановлюючи для Бога священицьке царство.

Цим установленням Бог набув своє царство. Утім, зважаючи на те, що Мойсей не мав підстав управляти ізраїльтянами як спадкоємець прав Авраама, – бо він не міг претендувати на це за правом спадщини, – виходить, що люди не зобов'язані були вважати його намісником Бога довше, ніж вони вірили, що Бог до нього промовляв. І тому його авторитет (незважаючи на Заповіт, котрий він уклав з Богом) залежав виключно від їхньої думки про його святість та про реальність його спілкування з Богом і

правдивість його чудес; отож якби їхня думка змінилася, вони не були б зобов'язані вважати пропоноване їм Мойсеєм від імені Бога, Божим законом. Тому ми повинні розглянути, які додаткові підстави мало їхнє зобов'язання слухатися Мойсея. Адже не було жодного Божого розпорядження, що могло б їх зобов'язати, бо Бог звертався до них не прямо, а лише через посередництво того ж Мойсея, наш Спаситель говорить про себе (Ів. 5.31): *«Коли свідчу про Себе Я Сам, то свідоцтво Моє неправдиве»*, – а коли свідчив сам про себе Мойсей (особливо претендуючи на царську владу над Божим народом), то приймати його свідчення було ще менш обов'язковим.

Мойсей був (під Богом) сувереном свреїв протягом усього свого життя, а Аарон (після Мойсея) мав лише священний сан. Тож влада Мойсея, як і влада всіх інших правителів, повинна була ґрунтуватись на згоді народу і його обітниці підкорятись йому. І так воно і було, адже (2 М. 20.18) *«народ бачив та чув зроби та полум'я, і голос сурми, і гору димлячу. І побачив народ, – і всі тремтіли та й поставали здалека. І сказали вони до Мойсея: Говори з нами ти, і ми послухасмо, а нехай не говорить із нами Бог, щоб ми не повмирали»*. Це була їхня обітниця покори і нею вони зобов'язали себе підкорятися всьому, що б він не передавав їм як Боже веління.

Хоча Заповіт і встановлює з священницьке царство, тобто царство, яке повинен був успадкувати Аарон, однак це слід розуміти як право успадкування його лише після смерті Мойсея. Адже кожен, хто віддає накази і встановлює політику як першозасновник держави (чи це монархія, чи аристократія, чи демократія), потребує верховної влади над народом протягом усього часу, поки він робить цю справу. А що Мойсей мав таку владу до кінця днів своїх, підтверджено у Святому Письмі з цілковитою очевидністю. По-перше, це видно із щойно процитованого уривка, адже народ обіцяв підкорятися не Ааронові, а йому. По-друге, з такого фрагмента (2 М. 24.1,2): *«А до Мойсея сказав Він: «Вийди до Господа ти й Аарон, Падав та Авіу, та сімдесят із Ізраїлевих старших, і вклоніться здалека... А народ з ним не вийде»* (до Господа). Тут зрозуміло, що Мойсей, єдиний покликаний зійти до Бога (а не Аарон, і не інші священики, ані сімдесят старших, ні народ, яким заборонялося підходити), був також єдиним, хто представляв Особу Бога перед ізраїльтянами, інакше кажучи, був їхнім єдиним сувереном під

Богом. І хоча далі написано (вірші 9,10): *«І вийшов Мойсей й Аарон, Надав та Авігу, та сімдесят Ізраїлевих старших, і вони споглядали на Ізраїлевого Бога, а під ногами Його ніби зроблене з сапфірової плити»,* – однак це сталося лише після того, як Мойсей уже зустрічався з Богом і приніс народові слова, сказані йому Богом. Він один ходив у справах свого народу; а іншим, як високим особам його пошту, було виявлено високу честь і дозволено, на знак особливої милості до них, те, що не було дозволено народові, – а саме (як видно з наступного вірша) побачити Бога і залишитися в живих: *«І Він не простяг Своєї руки на достойних із синів Ізраїля. І вони споглядали на Бога, – і їли й пили»* (тобто залишились жити). Однак вони не принесли від Нього народові ніякого наказу. Крім того, в тексті всюди читаємо: *«Господь промовляв до Мойсея»*, як в усіх випадках щодо державного управління, так і щодо встановлення релігійних церемоній, що видно з розділів 25–31 «Виходу» та з усієї книги «Левит». А до Аарона Бог звертався рідко. Зроблене Аароном золоте ягня Мойсей кинув у вогонь. Нарешті, питання про владні повноваження Аарона у зв'язку з тим, що він та його дружина Маріям збунтувалися проти Мойсея (4 М. 12), було розв'язане самим Богом на користь Мойсея. Так само сталося і в суперечці між Мойсеєм і народом про те, хто має право правити народом, коли Корей, Датан та Авірон і двісті п'ятдесят старших громади зібралися проти Мойсея і Аарона та сказали їм (4 М. 16.3): *«Досить вам, бо вся громада – усі вони святі, а серед них Господь! І чому ви несетеся понад зборами Господніми?»* Бог зробив так, щоб земля живцем поглинула Корея, Датана та Авірона разом з їхніми дружинами і дітьми, а тих двісті п'ятдесят старших знищив вогнем. Отже, тільки Мойсей був наділений наступним після Бога верховенством над ізраїльтянами; ні Аарон, ні народ, ні аристократія, що складалася з вельможних людей цього народу, таких повноважень не мали. Це стосується не тільки питань цивільної політики, а й релігії. Бо Мойсей єдиний говорив з Богом і тому лише він міг сказати народові, чого вимагав від останнього Бог. Жодній людині, навіть під страхом смерті, не вистачило б зухвалості наблизитись до гори, де Бог розмовляв з Мойсеєм. *«І обведеш границею народ довкола, говорячи: Стережіться сходити на гору й доторкуватися до краю її. Кожен, хто доторкнеться до гори, буде конче забитий!»* (2 М. 19.12). І знову (вірш 21): *«Зійди, остережи*

народ, щоб не рвався до Господа, щоб побачити». З чого можемо висувати, що той, хто в християнській державі посідає місце Мойсея, є єдиним вісником Бога і тлумачем Його Заповідей. І, до того ж, жодна людина не повинна в інтерпретації Святого Письма виходити за ризик, проведену її сувереном. Бо Святе Письмо, – оскільки через нього нині говорить Бог, – це гора Сінай, а ризикою навколо неї є Закони Святого Письма, що представляють Особу Бога на землі. Дозволено читати Святе Письмо і бачити дивовижні діяння Бога та навчитись боятися Його; але тлумачити його, тобто допитуватися, що Бог каже тому, кого Він призначив для правління під своїм верховенством, і вдавати себе суддями над тим, чи так править уповноважена особа, як велить їй Бог, чи не так, – означає переступити ризик, обведену навколо нас Богом, і нешанобливо ставитися до Нього.

Дух кожного був підпорядкований духові Мойсея. За часів Мойсея не було жодного пророка, що мав би себе за надхненного Богом, крім тих, кого визнавав і схвалював Мойсей. Бо за його часів було лише сімдесят старших, про яких сказано, що вони пророкували Духом Божим і всі були вибрані самим Мойсеєм відповідно до того, як Бог сказав Мойсеєві (4 М. 11.16): «Збери ж мені сімдесятеро люда зо старших Ізраїлевих, яких знаєш, що вони старші народу». І їх Бог наділив своїм Духом, але він не відрізнявся від духа Мойсея, бо сказано (25 вірш): «зійшов Господь у хмарі та й промовляв до нього, і взяв від Духа, що на ньому, і дав на сімдесят чоловіка старших». Але, як я показав раніше (розділ XXXVI), під духом мається на увазі розуміння (mind), отож сенс цього місця в тому, що Бог наділив їх таким розумінням, яке узгоджувалося й підпорядковувалося розумінню Мойсея таким чином, щоб вони могли пророкувати, тобто говорити з народом від імені Бога, так, щоб вони (як служителі Мойсея і його вповноважені) сприяли поширенню серед людей вчення, яке відповідало б ученню самого Мойсея. Адже вони були тільки служителями, і коли двоє з них почали пророкувати в таборі, це спочатку здавалося новою, протизаконною справою, і, як про це сказано у 27-му та 28-му віршах того самого розділу, їх у цьому звинувачували, й Ісус Навин радив Мойсеєві заборонити їм пророкувати, бо ще не знав, що робили це вони від духа самого Мойсея. Звідси зрозуміло, що жоден підлеглий не повинен виступати в ролі фальшивого пророка або надхненної Богом

людини проти вчення, встановленого особою, яку Бог призначив на місце Мойсея.

Після Мойсея верховенство належало первосвященику. Коли помер Аарон, а за ним і Мойсей, царство, оскільки воно було священницьким царством, перейшло за Заповітом до Ааронового сина Елезара, первосвященика, і Бог проголосив його наступним після себе сувереном і водночас призначив Ісуса Навина головнокомандувачем армії ізраїльтян. Призначаючи Ісуса Навина на цю посаду, Бог однозначно каже щодо нього (4 М. 27.21): *«І стане він перед священиком Елезаром, і він запитає для нього вироку Урїму перед Господнім лицем. І за наказом його вийдуть, і за наказом його ввійдуть він та всі Ізраїлеві сини з ним і вся громада»*. Отже, верховне право оголошувати війну та мир було у первосвященика, як і найвища влада судочинства, адже книги законів були у нього в руках, а священники і левити були підлеглими суддями у цивільних справах, як це випливає з «Повторення Закону» (17.8–10). І не виникало жодних сумнівів щодо того, у який спосіб вклонятися Богові, крім одного питання: чи повинен первосвященик, до часів Саула, бути наділеним верховною владою. Тож цивільна і духовна влада об'єднувалися в одній особі – особі первосвященика, як це і повинно бути, коли хтось править на підставі Божественного права, тобто уповноважень, отриманих від Бога.

Про верховну владу від часів Ісуса Навина до Саула. Часи від смерті Ісуса Навина і до Саула часто характеризуються в Книзі Суддів тим, що *«того часу не було царя в Ізраїлі»*, а іноді ще додається, що *«кожен робив, що здавалось правдивим в його очах»*. І слід розуміти, коли сказано *«не було царя»*, – означає, що в Ізраїлі *«не було верховної влади»*. Вочевидь, так воно і було, оскільки йдеться про здійснення і застосування цієї влади. Бо після смерті Ісуса та Елезара (Суд. 2.10) *«настало інше покоління, що не знало Господа, а також тих діл, які чинив Він Ізраїлеві. І Ізраїлеві сини чинили зло в Господніх очах, і служили Ваалам»*. Євреям була притаманна одна риса, що Святий Павло підмітив її як *«очікування знаку»*, і вони чекали на нього не лише до того, як підкоритися правлінню Мойсея, а й після того, як зобов'язали себе своєю покорою. Метою ж ознак і чудес було навіяти віру, а не стримувати людей від порушення даних ними обіцянок, адже так зобов'язує природний закон. Але якщо

говорити не про здійснення влади, а про право на владу, то в цьому розумінні верховна влада все ще належала первосвященнику. Тому незалежно від того, наскільки слухняним був народ щодо того чи іншого судді (які були спеціально обрані Богом, щоб урятувати Його бунтівних підлеглих від рук їхніх ворогів), це не заперечує існування права на верховну владу, яким був наділений первосвященик стосовно всіх питань як політики, так і релігії. І ні суддя, ані сам Самуїл не були звичайними, а лише надзвичайними правителями, що їм ізраїльтяни підкорялися не з почуття обов'язку, а з пошани до тієї прихильності Бога до них, що проявлялося в мудрості, доблесті або щасті. Отже, і за тих часів право розв'язувати питання державного управління було невідривним від права вирішувати питання релігії.

Про права царів ізраїльських. Після суддів прийшли царі, і, подібно до того, як раніше вся влада – релігійна і політична – належала первосвященникові, тепер вона вся була в руках царя. Бо верховна влада над народом, яка раніше не лише завдяки всемогутності Бога, а й завдяки особливому заповітові ізраїльтян з Богом була в Нього та у первосвященика як Божого намісника на землі, – ця влада Бога тепер була скасована зі згоди самого Бога. Бо справді, коли сини Ізраїлеві сказали Самуїлові (1 Сам. 8.5): *«Тепер настанови нам царя, щоб судив нас, як у всіх народів»*, – це означало, що вони не бажали, щоб ними і далі правлено за настановами, які приписує їм первосвященик від імені Бога; а бажали мати правителя, від якого вони отримували б накази, як отримують усі інші народи. І з цього випливає, що, усунувши первосвященика від царської влади, вони скасували і те особливе правління Бога, яке у них було до того часу. Однак Бог погодився на це, сказавши Самуїлу (вірш 7): *«Послухай голосу того народу щодо всього, про що він сказав тобі, бо не тобою вони погордували, але Мною погордували, щоб Я не царював над ними»*. Тож після того, як було відкинуто Бога, від Імені Якого правили первосвященики, в останніх не залишилося жодних повноважень, окрім тих, які побажав би надати їм цар, що більшою чи меншою мірою залежало від того, наскільки цар був добрий або поганий. Цивільна влада, вочевидь, перебувала виключно в руках царя. Адже в тому самому розділі, в 20-му вірші читаємо: *«І будемо ми, як усі люди, і буде нас судити наш цар. І він ходитиме перед нами, і провадитиме наші війни»*, – інакше кажучи, буде наділений усією повнотою влади як під час

миру, так і під час війни. А це включає також і релігійне регулювання, бо тоді не було іншого Божого Слова, яке регулювало б релігійне життя, крім Мойсеєвого Закону, що був їхнім цивільним законом. До того ж, написано (1 Цар. 2.27), що *«вигнав Соломон Евїятара, щоб не був священиком для Господа»*. Тож він мав владу над первосвящеником, як і над будь-яким іншим своїм підлеглим, що є визначальною ознакою верховенства (supremacy) у справах релігії. А ще написано (1 Цар. 8), що він висвятив храм, благословив народ, особисто склав урочисту (excellent) молитву, яку досі використовують для висвячення усіх церков і молитовних домів, – а це ще одна ознака верховенства у справах релігії. І написано (2 Цар. 22), що коли виникло питання стосовно Книги Закону, знайденої в храмі, воно не вирішувалося самим первосвящеником, але Йосія надіслав його та інших осіб запитати, що скаже про цю справу пророчиця Хулда; і це також є ознакою верховенства у справах релігії. Нарешті, ми читаємо (1 Хр. 26.30), що Давид призначив Хашавію та його братів, хевронівців, управителями над ізраїльтянами на захід від Йордану *«для всякої Господньої праці та для роботи царської»*. А ще читаємо (вірш 32), що він призначив інших хевронівців управителями *«над Рувимівцями і над Гадівцями та над половиною племені Манасїного* [це охоплювало всю решту ізраїльтян, що жили за Йорданом] *для всякої Божої справи та справи царської»*. Хіба це не повнота влади, як цивільної, так і духовної, як це називають ті, хто схильний їх розрізняти? Отже, від самого встановлення Божого Царства і до вавилонського полону верховенство у справах релігії належало тій самій людині, якій належала й цивільна верховна влада, а після обрання Саула влада первосвященика була вже владою не володаря, а слуги.

За царів верховна влада у справах релігії не була відокремлена від цивільної влади. Хоча влада у справах державного управління та релігії спочатку в особі первосвященика, а згодом царя, була єдиною, проте з тієї ж священної історії видно, що народ цього не розумів. Навпаки, оскільки більша, а може, й переважна більшість народу довіряла славі Мойсея або розмовам між Богом та первосвящениками лише доти, поки вона бачила великі чудеса, або (що дорівнює чудові) особливі здібності або великий талан у починаннях їхніх правителів, то ця більшість щоразу, коли правителі викликали її невдоволення, не пропускала нагоди, щоб, – ганячи коли систему

державного управління, а коли релігію, -- змінювати уряд або (на свій розсуд) переставати йому коритися. А це призводило час від часу до громадянських заворушень, розбрату та всенародного лиха. Скажімо, після смерті Елеазара та Ісуса Навина наступне покоління, що не бачило чудес, здійснених Богом, і керувалося лишень своїм слабким розумом, та не вважало себе зобов'язаним Заповітом священницького царства, – це покоління вже не слухалося настанов первосвященника і закону Мойсея, і кожен робив те, що йому здавалося справедливим. У цивільних справах це покоління слухалося людей, про яких воно інколи думало, що ті здатні визволити його від сусідніх народів, що утискували його, і питало не Бога, як йому треба вчинити, а лише тих чоловіків чи жінок, яких воно вважало пророками, здатними передбачити майбутнє; і хоч це покоління ще зберігало ідола у своєму храмі, але, якщо мало за священника левита, то воно вже вважало, що слугує Богові Ізраїлю.

І згодом, коли ізраїльтяни вимагали царя, як у інших народів, вони все-таки не мали наміру відійти від служіння Богові, своєму цареві, а просто, втративши надію на правосуддя від Самуїлових синів, хотіли мати царя, який судив би їх у цивільних справах; але вони не дозволили б своєму цареві замінити релігію, яку вважали провіщеною їм Мойсеєм. Отож, посилаючись то на вади правосуддя, то на вади в регулюванні релігії, – вони завжди мали готову підставу, аби, в надії на успіх, відмовитися від покори. Самуїл був невдоволений, коли народ вимагав від нього царя (адже Бог уже був їхнім царем, а Самуїл мав лише повноваження при Ньому); і все-таки, коли Саул не виконав його наказу вбити Агага, як того вимагав Бог, Самуїл, щоб позбавити престолу нащадків Савла, помазав на царя іншого, а саме Давида. Рехав'ам не був ідолянином, але коли народ вирішив, що він гнобитель, цей політичний закид спонукав десять племен піти від нього та пристати до ідолянина Єровоама. І взагалі, упродовж всієї історії царств, – як Юдеї, так і Ізраїлю, – були пророки, які завжди застерігали царів не відступати від релігії, а іноді – не робити помилок в управлінні державою; так, Йосафат отримав догану від пророка Єгу (2 Хр. 19.2) за те, що допоміг ізраїльському цареві боротися проти асирійців; а Ісаїя дорікав Єзекії за те, що той показав свої скарби послам вавилонським. З усього цього випливає, що хоча державна і релігійна влада належала царям, однак жоден з них не залишився безконтрольним у її

використанні, хіба що ті, хто уславився незвичайним хистом чи таланом. В кожному разі з практики тих часів неможливо здобути жодного доказу на підтвердження того, що верховна влада у справах релігії не належала царям, хіба що ми вважатимемо, нібито вона була в руках пророків, і з того факту, що Єзекія молився Господу про Санхеріва перед херувимами і не отримав відповіді там і тоді, а тільки згодом через пророка Ісаю, зробимо висновок, що Ісая був верховним главою церкви; або з того, що Йосія запитував пророчицю Хулду про Книгу Закону, вирішимо, що ні Йосія, ані первосвященик, а тільки пророчиця Хулда мала верховну владу у справах релігії, хоч, так гадаю, не думає жоден вчений.

Після вавилонського полону євреї не встановили держави. Під час вавилонського полону у євреїв взагалі не було держави, а після їх повернення з полону, хоча вони й поновили свій Заповіт із Богом, але вони вже не давали обіцянки слухатись ні Ездрі, ані комусь іншому. І оскільки після того вони потрапили під владу греків (від чийх звичаїв, демонології та вчення кабалістів¹⁰ зазнала великої шкоди їхня релігія), то й вийшло, що ані стосовно державного управління, ані щодо релігії неможливо з'ясувати, кому належала верховна влада. Ось чому, виходячи зі Старого Заповіту, ми можемо зробити висновок, що будь-яка особа, яка мала в єврейській державі верховну владу, мала таку саму владу і в питаннях релігійного культу (external worship) і була речником Особи Бога, тобто Бога-Отця, хоч Бога не називали Отцем доти, поки Він не послав у світ свого Сина, Ісуса Христа, щоб Він слокутував гріхи роду людського і ввів людей у своє вічне Царство, де вони будуть навіки спасенні, але про це ми поговоримо в наступному розділі.

РОЗДІЛ XLJ

Про місію нашого благословенного Спасителя

Три складові місії Христа. У Святому Письмі ми можемо вирізнити три складові Призначення Месії. Перша – *Визволителя*, або *Спасителя*; друга – *Пастиря*, *Радника*, або *Вчителя*, тобто пророка, посланого Богом, щоб Він навернув тих, кого Бог призначив для спасіння; третя – *Царя*, *Царя вічного*, але під володарством свого Отця, як свого часу правили Мойсей та

первосвященики. Цим трьом завданням відповідають три часи. Наше визволення, або спокутування, Він здійснив під час свого першого Пришестя, коли приніс Себе в жертву на хресті за наші гріхи. Навернення Він почасті здійснив свого часу самотужки, а почасті здійснює тепер через своїх служителів і здійснюватиме аж до свого другого Пришестя. І після Його другого Пришестя почнеться Його славне *царювання* над обраними, яке триватиме вічно.

Місія Визволителя. Місія *Визволителя*, тобто особи, яка сплачує викуп за гріх (а цим викупом є смерть), полягала в тому, що Христос віддав Себе в жертву і відтак узяв на Себе всі наші гріхи і очистив нас від них так, як того вимагав Бог. Це не означає, що смерть однієї людини, навіть зовсім безгрішної, може бути відпокутою за гріхи всіх людей. Таке могло здійснитися тільки з милосердя Бога, який призначив такі спокутувальні жертви за гріх, які Він у своїй милостивості погодився прийняти. За Старим Заповітом (3 М. 16), Господь вимагав, аби щороку приносилася одна очисна жертва за гріхи всього Ізраїлю, як священиків, так і решти його синів; для цього Аарон повинен був принести в жертву за гріхи – за себе і за священиків – молодого вола; а за решту народу він, Аарон, мав отримати від синів Ізраїлю двох молодих козлів, одного з яких він мав принести в *жертву*; щодо іншого, що *буз козлом відпущення*, то Аарон повинен був спочатку покласти на його голову руки і, висповідавши над ним усі гріхи народу, перекласти їх на голову козла, відправити козла з посланцем у пустелю і там дозволити йому *втєкти*, аби козел відніс на собі всі гріхи народу. Подібно до того, як принесення в жертву одного козла було достатньою (бо прийнятною для Бога) спокутою за гріхи всього Ізраїлю, так само і смерть Месії була достатньою ціною за гріхи всього людства, адже Бог більшого не вимагав.

Стражданням нашого Спасителя Христа, здається, надано очевидного символічного змісту, як жертвопринесенню Ісаака чи будь-якому іншому жертвопринесенню в Старому Заповіті. Він був водночас і жертвним козлом і козлом відпущення (Іс. 53.7): *«Він зноблений був та понижуваний, але уст Своїх не відкривав. Як ягня був проваджений Він на заколення, й як овечка перед стрижіями своїми мовчить, так і Він не відкривав Своїх уст»*, – тут Він виступає як *жертвний козел*. *«Направду ж Він немочі наші узяв і наші боли поніс»* (вірш 4). І далі (вірш 6): *«і на Нього*

Господь поклав гріх усіх нас!). – Отже, тут Він виступає як козел відпущення (вірш 8): *«Бо з краю живих Він відірваний був, за провини Мого народу»*. – тут Він знов-таки є жертвним козлом. І далі (вірш 11): *«і їхні гріхи понесе»*, – Він є козлом відпущення. Таким чином, Боже Ягня уособлює відразу обох козлів: жертвного козла, бо він приніс Себе в жертву своєю смертю, і козла відпущення, бо воскрес, і Його Отець оживив і возніс Його, забравши подалі від оселі людської.

Царство Христа не від цього світу. Оскільки Спаситель не має права на спасення, перш ніж відбудеться спасіння і буде сплачено викуп, та оскільки цим викупом була смерть Спасителя, – стає очевидним, що наш Спаситель (як людина) не був царем спасених Ним до того як Він зазнав смерті, тобто тоді, коли Він у плоті жив на землі. Я маю на увазі, що Він не був фактичним царем з огляду на Заповіт, який віруючі уклали з Ним під час хрещення. Однак поновленням свого Заповіту з Богом через обряд хрещення віруючі зобов'язалися підкорятися Йому як цареві (що царює під владою свого Отця), щойно Він побажає стати до царювання. Ось чому наш Спаситель чітко каже: *«Моє Царство не із світу цього»* (Ів. 18,30). І оскільки у Святому Письмі йдеться лише про два світи після потопу: той, що існує зараз і триватиме до Судного дня (який через це називається ще *останнім днем*), і той, що буде після Судного дня, коли почнуться нові небеса і нова земля, – то зрозуміло, що Царство Христа має настати лише після загального воскресіння. І саме про це говорить наш Спаситель (Мт. 16.27): *«Бо прийде Син Людський у славі Свого Отця з Ангелами Своїми, і тоді віддасть кожному згідно з ділами його»*. Віддати кожному згідно з ділами його означає виконати обов'язок царя, і це має відбутися не раніше, ніж Він прийде у славі Отця свого зі своїми ангелами. Коли наш Спаситель сказав (Мт. 23.2): *«На сидінні Мойсеевим усілися книжники та фарисеї. Тож усе, що вони скажуть вам, – робіть і виконуйте»*, – Він чітко підкреслив, що наділяє царською владою на той час не Себе, а їх. Схожий сенс закладений і в таких Його словах (Лк. 12.14): *«Хто поставив над вами Мене за суддю або за подільника?»* і (Ів. 12.47): *«Я не прийшов світ судити, але щоб спасти світ»*. І все-таки наш Спаситель прийшов у цей світ, щоб мати змогу бути царем і суддею у прийдешньому світі. Адже Він був Месією, тобто Христом, тобто священиком – Помазаником Божим і верховним Пророком Бога; тобто Йому було призначено

отримати всю владу, що її мали Мойсей, його спадкоємці – первосвященики та наступники первосвящеників – царі. Святий Іван досить ясно каже (5.22): «*Бо Отець і не судить нікого, а весь суд віддав Синові*». І це не суперечить тому іншому місцю: «*Я не прийшов світ судити*», – адже в одному випадку йдеться про теперішній світ, а в іншому – про майбутній, як в тому місці, де про друге Пришестя Христа сказано (Мт. 19.28): «*Коли, при відновленні світу, Син Людський засяде на престолі слави Своєї, тоді сядете й ви, що за Мною пішли, на дванадцять престолів, щоб судити дванадцять племен Ізраїлевих*».

Метою Христового Пришестя було відновити Заповіт про Царство Боже і переконати обраних увійти до нього. Це друга Його місія. Але якщо, перебуваючи на землі, Христос не мав царства в цьому світі, то в чому ж була мета Його першого Пришестя? Вона полягала у поверненні Богові, через Новий Заповіт, Царства, що належало Йому за Старим Заповітом і якого Він позбувся через бунт ізраїльтян при обранні Саула. З цією метою Він повинен був сповістити їм, що Він – *Месія*, тобто цар, якого обіцяли їм пророки; і принести Себе в жертву за гріхи тих, хто своєю вірою висловив би покірність Йому, і, коли б народ загалом відкинув Його, закликати до покори язичників, які повірили б у Нього. Отже, місія нашого Спасителя під час Його земного життя мала два завдання: по-перше, проголосити себе Христом і, по-друге, за допомогою свого вчення і творення чудес переконати і підготувати людей до такого життя, щоб вони були гідними безсмертя, яким насолоджуватимуться віруючі тоді, як Він прийде у величі, щоб перебрати Царство свого Отця. Ось чому Він часто називає час свого проповідування *відродженням*. Проте це не було власне відновленням Царства і закликом до відмови коритися тогочасній владі (адже Він заповідав підкорятися тим, хто був тоді на Мойсеевому сидінні, і віддавати цезареві цезарево), а лише запорукою майбутнього Царства Божого для тих, кому Бог дарував свою ласку, аби вони стали Його учнями і повірили в Нього. Саме тому про побожних людей кажуть, що вони вже перебувають у *Царстві Милості* як введені в Царство Небесне.

Проповіді Христа не суперечили тодішнім законам як юдеїв, так і Цезаря. Тому Христос не робив і не навчав чого, що означало б приниження цивільного права євреїв або Цезаря. Бо що стосується держави, яка була тоді у євреїв, то і

можновладці, і підлеглі однаково чекали, коли придуть Месія і Царство Боже. А цього не могло б статися, якби Закони даної держави забороняли Месії (коли Він прийде) відкритися і проголосити Себе. А оскільки Христос мандрував з проповідями і творив чудеса, спрямовані на те, щоб довести, що Він – Месія, то в Його діях не було нічого, що суперечило б законам єврейської держави. Царство, на яке Він претендував, мало належати до іншого світу. І Він навчав усіх людей, щоб до настання цього Царства вони підкорялися тим, хто займав місце Мойсея. Він дозволяв їм платити податки римському імператорові і відмовився від ролі судді. Хіба могли слова або дії Месії виявитись бунтівними й стати закликком до повалення тодішнього цивільного уряду? Але Бог, що призначив Йому стати жертвою задля навернення своїх обранців до покори, використав лють і невдячність євреїв як засіб для здійснення цього наміру. Так само діяльність Христа не суперечила жодним законам Цезаря. Адже хоча сам Пилат (щоб догодити євреям) і віддав Його на розп'яття, однак перш ніж зробити це, він відкрито оголосив, що не бачить за Ним провини; і сформулював звинувачення проти Нього не так, як вимагали євреї (за те, що «Він удавав з себе царя»), а просто: за те, що «Він був царем євреїв», і попри їхнє обурення, Пилат відмовився змінити написане, сказавши: «Що я написав – те написав».

Третя складова Його місії полягала в тому, щоб стати царем обраних (під Його Отцем). Що ж до третьої складової місії Христа, яка полягає в тому, щоб бути царем, то я вже показав, що Його Царство мало настати лише після Воскресіння. Але тоді Він стане царем не тільки як Бог, – бо в цьому сенсі Він вже є і завжди буде Царем всієї землі завдяки своїй всемогутності; а крім того, ще й царем власних обранців, силою Заповіту, укладеного з ними через хрещення. Ось чому наш Спаситель і каже (Мт. 19.28), що Його апостоли посядуть дванадцять тронів і судитимуть дванадцять племен ізраїлевих, коли «Син Людський засяде на престолі слави Своєї», чим Він підкреслює, що правитиме у своїй людській подобі. Це видно і з Євангелії від Святого Матвія (16.27): «Бо прийде Син Людський у славі Свого Отця з Ангелами Своїми, і тоді віддасть кожному згідно з ділами його». Те ж саме читаємо у Марка (13.26 та 14.62) і у Луки (22.29, 30), де Ісус каже: «І Я вам заповітую Царство, як Отець Мій Мені заповів, щоб ви в Царстві Моїм споживали й пили за

столом Моїм, і щоб ви на престолах засіли судити дванадцять племен Ізраїлевих». Звідки ясно, що Царство Христове, яке заповів Йому Отець Його, не настане, поки Син Людський не прийде у славі й не поставить своїх апостолів суддями над дванадцятьма племенами Ізраїлевими. Але оскільки в тому Царстві Небесному не буде одруження, то можуть виникнути запитання, чи будуть тоді люди їсти й пити; і якщо ні, то що тоді означає в цьому місці їжа? Наш Спаситель розтлумачив це (Ів. 6.27) словами: *«Пильнуйте не про поживу, що гине, але про поживу, що зостається на вічне життя, яку дасть нам Син Людський»*. Тож їжа за Христовим столом означає їжу з дерева життя, інакше кажучи, блаженство безсмертя в царстві Сина Людського. Отже, ці та багато інших місць з повною очевидністю свідчать, що в Царстві нашого Спасителя Він правитиме Сам у своїй людській подобі.

Влада Христа у Царстві Божому підпорядкована владі Отця. Крім того, Він буде тоді царем або Намісником Бога-Отця, подібно до того, як правив у пустелі Мойсей і первосвященики, перш ніж зацарював Саул та інші царі. Адже одне з пророцтв стосовно Христа говорило, що Він буде подібний за місією до Мойсея (5 М. 18.18): *«Поставлю Пророка для них з-поміж їхніх братів, Такого, як ти, і дам Я слова Свої в уста Його»*, – і ця подібність до Мойсея також очевидна в діях самого Спасителя нашого, коли Він перебував на землі. Адже так само, як Мойсей обрав дванадцять вождів племен, що мали керувати під його проводом, так само і наш Спаситель обрав дванадцять апостолів, що засядуть на дванадцяти престолах і судитимуть дванадцять племен Ізраїлевих; і як Мойсей призначив сімдесят старшин, щоб вони перейнялися Духом Божим і пророкували серед людей, тобто (як я вже казав раніше) промовляли до них від імені Бога, так само і наш Спаситель визначив сімдесят учнів, щоб вони проповідували Його Царство та спасіння для всіх народів. І так само як Мойсей, коли до нього надійшла скарга на тих із сімдесяти, хто пророкував у таборі ізраїльтян, їх виправдав, бо вони своїми пророцтвами сприяли його правлінню, так і наш Спаситель, коли Святий Іван скаржився Йому на чоловіка, який Його ім'ям виганяв дияволів, – виправдав того чоловіка в його діях, кажучи (Лк. 9.50): *«Не забороняйте, -- бо хто не проти вас, той за вас»*.

Наш Спаситель був подібний до Мойсея і у встановленні таїнств: як таїнства допущення (*admission*) до Царства Божого, так і таїнства відзначення (*commemoration*) – на знак визволення Його обранців від їхніх злигоднів. Подібно до того, як діти Ізраїлю до епохи Мойсея мали таїнство, яке символізувало їх прийняття (*resertion*) у Царство Боже, – обряд *обрізання*, що був занедбаний під час їхніх мандрів по пустелі і знову відроджений, щойно вони прийшли до обіцяного краю, – так само перед пришествям нашого Спасителя у євреїв існував обряд *хрещення*, тобто обряд обмивання водою всіх тих язичників, які приймали Бога Ізраїлю. Цей обряд Іван Хреститель використовував для прийняття всіх, хто визнав Христа, проповідуючи, що Він уже прийшов у світ; і наш Спаситель встановив той самий обряд як таїнство для кожного, хто в Нього повірив. У Святому Письмі не зазначено, звідки походить таїнство хрещення. Втім, можна вважати, що воно виникло як наслідування Мойсеєвого закону щодо прокажених, за яким прокаженого належало на деякий час проганяти з табору ізраїльтян, і тільки коли минав цей час і священник оголошував його очищеним, то після урочистого обмивання його допускали до табору. Отже, цей обряд міг стати зразком для обряду обмивання при хрещенні, під час якого людей, очищених вірою від прокази гріха, після урочистого хрещення допускають до церкви. Є й інше припущення, що цей обряд запозичено з язичницької церемонії, що відбувалася в одному рідкісному випадку, а саме тоді, коли людині, що її вважали мертвою, щастило повернутися до життя й інші люди сумнівалися, чи можна з нею після цього спілкуватися, – так само, як вони сумнівалися б, чи спілкуватися з примарою, – доки людину знову не приймали до людської спільноти через обмивання, як обмивали немовлят, щоб очистити їх від нечистот народження; і це було чимось подібним до другого народження. Цілком можливо, що ця церемонія, що існувала у греків тоді, коли Юдея перебувала під владою Александра та його грецьких спадкоємців, могла проникнути в релігію євреїв. Проте, оскільки малоімовірно, щоб наш Спаситель підтримував язичницький обряд, останній походить, найпевніше, від законної церемонії обмивання після прокази. Стосовно ж іншого таїнства – поїдання *пасхального ягняти*, – то воно явно відтворюється в таїнстві *Господньої Вечері*, в якій розламування хліба та розливання вина має на меті зберегти в нашій пам'яті визволення від злигоднів

гріха через муки Христові, так само, як поїдання пасхального ягняти нагадувало про визволення євреїв з єгипетської неволі. Оскільки влада Мойсея була залежною і він був лише намісником Бога, то з цього випливає, що й Христос, влада якого як людини мала б дорівнювати владі Мойсея, був підпорядкований владі свого Отця. Це найчіткіше відбилося в тому, що Він вчив нас молитися: «*Отче наш, ... нехай прийде Царство Твоє*» та «*бо Твоє є царство, і сила, і слава*», і в тому, що сказано: «*Прийде Він у славі Отця Свого*», і в тому, що каже Святий Павло (1 Кор. 15.24): «*А потому кінець, коли Він передасть Царство Богові й Отцеві*», і в багатьох інших, зрозуміліших місцях.

Один і той самий Бог – Особа, представлена Мойсеєм і Христом. Отож наш Спаситель (як у своїх проповідях, так і у своєму царюванні) представляє (подібно до Мойсея) Особу Бога; і тільки від часу Його Пришестя, але не раніше, Бог називається Отцем; і, залишаючись однією й тією ж самою субстанцією, Бог є однією Особою, оскільки Він представлений Мойсеєм, і іншою Особою, коли Він представлений своїм Сином Христом. Адже поняття *особа* співвідноситься з поняттям *представник*, і, отже, з наявності багатьох представників випливає наявність багатьох осіб, хоча й однієї й тієї самої субстанції.

РОЗДІЛ XLII

Про церковну владу

Для розуміння того, що таке *церковна влада* і кому вона належить, – ми повинні вирізняти два періоди в часі, що минув після Вознесіння нашого Спасителя: перший – до навернення у християнство королів та інших осіб, що мали верховну цивільну владу, і другий – після їх навернення. Адже минуло чимало часу з моменту Вознесіння, перш ніж якийсь король чи інший цивільний суверен прийняв і дозволив публічно проповідувати християнську релігію.

Про Святий Дух, що зійшов на апостолів. Вочевидь, у період від Вознесіння і до означеного часу *духовна влада* належала апостолам, а після них тим, кого вони призначили проповідувати Євангелію, наvertати людей до християнства і спрямовувати навернених на шлях спасіння. Потім цю владу знову передавано іншим, кого призначали ці, попередні, і

здійснювалося це покладанням рук. Останній ритуал означає висвячення, тобто передавання Святого Духа, або Духа Божого, тим, кого висвячували у сан служителів Бога, покликаних прискорити Його Царство. Отже, покладання рук засвідчувало дане їм доручення проповідувати Христа й поширювати Його вчення, а передавання Святого Духа через церемонію покладання рук було наслідуванням дій Мойсея. Адже Мойсей використав ту ж саму церемонію для висвячення свого служителя Ісуса Навина, про що у Повторенні Закону написано (34.9): *«А Ісус, син Навинів, був повний духа мудрости, бо Мойсей поклав свої руки на нього»*. Отож і наш Спаситель між своїм Воскресінням і Вознесінням передав свій Дух апостолам, дихнувши на них і сказавши (Ів. 20.22): *«Прийміть Духа Святого.»* – а після Вознесіння (Дії 2.2, 3), надіславши на них *«шум із неба, ніби буря раптова зірвалася... І з'явилися їм язика поділені, немов би огненні»*, – і Він не робив це через покладання рук, як і сам Бог не покладав рук своїх на Мойсея. Апостоли ж Його згодом передавали той самий Дух через покладання рук, як Мойсей передавав його Ісусові Навину. Тож звідси зрозуміло, в чиїх руках зоставалася спадкова духовна влада за тих ранніх часів, коли ще не було християнської держави, – а саме: в руках тих, хто отримав її від апостолів через спадкоємне покладання рук.

Про Святу Трійцю. Тут ми маємо особу Бога, представлену втретє. Адже так само як Мойсей та верховні жерці були представниками Бога за Старим Заповітом і як сам Спаситель наш в людській подобі представляв Його під час свого земного життя, – так донині Його представляє Святий Дух, тобто апостоли та їхні спадкоємці у справі проповідування і розповсюдження вчення Христа, надхненні Святим Духом. Проте особою є (як я показав раніше, у XIII розділі) той, кого представляють, і так часто, як часто його представляють; тому про Бога, тричі представленого (тобто уособленого) можна з цілковитою підставою говорити, що Він є у трьох особах, хоча ні слово *Особа*, ані *Трійця* не вживаються щодо Нього в Біблії. Святий Іван, правда, каже (1 Ів. 5.7): *«Бо трое свідкують на небі: Отець, Слово й Святий Дух, і ці Троє – Одно»*, – та це не суперечить, а цілком відповідає трьом особам при належному визначенні особи, а саме: особа – той, хто представлений іншим. Так, Бог-Отець, представлений Мойсеєм, – це одна Особа; представлений своїм Сином, Він – інша Особа, а представлений

апостолами та отцями Церкви, що проповідували на підставі повноважень, отриманих від апостолів, – це третя Особа; однак кожна Особа в цьому випадку є Особою того самого Бога. Але тут може виникнути запитання: про що ж свідчать ці Троє? Тож Святий Іван каже нам (1 Ів. 5.11): вони свідчать, що *«...Бог життя вічне нам дав, а життя це – у Сині Його»*. І далі, якщо виникне запитання, в чому ж це свідчення проявляється, то відповідь проста, адже Бог засвідчив це чудесами, що творилися Ним спочатку через Мойсея, потім через Сина Його і, нарешті, через Його апостолів, надхненних Святим Духом; бо всі вони – кожен у свій час – представляли Особу Бога, або пророкували, або проповідували Ісуса Христа. Щодо апостолів, то основне завдання апостольства у дванадцяти перших і великих апостолів полягало в тому, щоб нести свідчення про Його Воскресіння, як це чітко видно зі Святого Письма (Дії 1.21, 22), коли Святий Петро з нагоди обрання нового апостола замість Юди Іскаріота каже: *«...треба, щоб один із тих мужів, що сходились з нами повсякчас, як Господь Ісус входив і виходив між нами, зачавши від хрищення Іванового аж до дня, коли Він вознісся від нас, щоб той разом із нами був свідком Його воскресення»*. Ці слова пояснюють, в чому полягає те «свідчення», про яке говорить Святий Іван. У тому ж посланні Святого апостола Івана є згадка про інше потрійне свідчення на землі. Адже він каже (1 Ів. 5.8): *«І троє свідкують на землі: дух, і вода, і кров, і троє – в одно»*, – тобто благодать Духа Святого і два таїнства: хрещення і Господня Вечера, які всі узгоджуються в одному свідченні, щоб передати віруючим упевненість у вічному житті. Про це свідчення той самий апостол каже (10-й вірш): *«Хто вірує в Божого Сина, той свідчення має в собі»*. Ця земна Трійця не є єдністю однієї речі, бо дух, вода і кров – то не одна субстанція, хоча вони і свідчать про одне і те саме. Але в Небесній Трійці Особи є Особами одного і того самого Бога, хоч і представленого в різні часи і за різних обставин. Отже, вчення про Трійцю, позаяк його можна прямо вивести зі Святого Письма, зводиться, по суті, до того, що Бог, який завжди є одним і тим самим, був: Особою, представленою Мойсеєм; Особою, представленою Його втіленим Сином; Особою, представленою апостолами. Представлений через апостолів Бог є той Святий Дух, що ним вони промовляли; представлений своїм Сином (який був Богом і людиною) Бог є Богом-Сином; представлений Мойсеєм і

первосвящениками Бог є Отець, тобто Отець нашого Господа Ісуса Христа. Звідси ми можемо зрозуміти, чому імена *Отець*, *Син* і *Дух Святий* ніколи не вживалися в Старому Заповіті для означення божественності. Адже вони є Особами, імена яких походять від представництва; чого не могло бути, допоки різні люди не представляли Особу Бога, в управлінні, або керівництві, народом під Його проводом.

Отже, ми бачимо, що наш Спаситель залишив духовну владу апостолам і що останніх (зادля кращого здійснення цієї влади) було наділено Духом Святим, який через те називається в Новому Заповіті *Paracletus*, тобто *Помічник*, хоча найчастіше це слово перекладають як Утішитель. Розгляньмо тепер, в чому полягала ця влада і над ким вона здійснювалася.

Церковна влада владна лише навчати. Кардинал Беллармін у своїй третій книзі, присвяченій загальним спірним питанням, порушив безліч питань щодо церковної влади папи римського, а почав він з того, чи має ця влада бути монархічною, аристократичною а чи демократичною. Всі ці види влади є владою суверенною і примусовою. І якби зараз виявилось, що наш Спаситель не залишив апостолам та їх наступникам жодної примусової влади, а лише владу проголошувати Царство Христа і переконувати людей підкоритися Йому і правилами та добрими порадами навчати людей. що визнали Царство Христа, що вони повинні робити, аби бути прийнятими до Царства Божого, коли воно настане, – одне слово, якби виявилось, що апостоли та інші служителі Євангелії є нашими вчителями, а не нашими повелителями, а їхні правила є не законами, а спасенними порадами, – тоді вся ця суперечка виявилася б безпредметною.

Доказ на користь цього – характер влади самого Христа. Я вже показав (у попередньому розділі), що Царство Христа належить не цьому світові. Тож жоден з Його служителів (якщо він не монарх) не може Його іменем вимагати покори до себе. Бо якщо навіть Верховний Цар не має в цьому світі царської влади, то на яких підставах можуть вимагати покори їм Його служителі? *Як Отець Мій послав Мене* (каже наш Спаситель), *так і Я вас посилаю.* Але нашого Спасителя було послано не для того, щоб Він правив у всій своїй величі, і не як Намісника Свого Отця, а тільки для того, щоб Він переконав євреїв повернутися до Царства Його Отця і запросив язичників прийняти це Царство.

Назва: не царювання, а відродження. Проміжок часу між Вознесінням та загальним Воскресінням називається не царюванням, а відродженням, тобто приготуванням людей до другого і славного Пришестя Христа в день Суду, що впливає зі слів нашого Спасителя (Мт. 19.28): *«...коли, при відновленні світу, Син Людський засяде на престолі слави Своєї, тоді сядете й ви, що за Мною пішли, на дванадцять престолів...»*, і це саме впливає зі слів Святого Павла (Еф. 6.15): *«і взувши ноги в готовість Євангелії миру»*.

Порівняння цієї влади з рибальством, розчиною та сівбою. І наш Спаситель порівнює справу апостолів з рибальством: вони мають спонукати людей до послуху не через примус та кару, а через переконання. І тому Він казав апостолам, що зробить їх не німвродами – *мисливцями на людей, а ловцями людей*¹¹. Існують також порівняння їхньої справи із завданням тіста, сівбою насіння та з проростанням гірчичних зерен, – і з усіх цих порівнянь примус вилучено, і, отже, для зазначеного часу не могло бути й мови про дійсне царювання. Праця служителів Христових полягає в євангелізації (поширенні благої вісті), тобто у проголошенні Христа та підготовці Його другого Пришестя; подібно до того, як євангелізація, що її здійснював Іван Хреститель, полягала у підготовці першого Пришестя Христа.

Сама природа віри. Крім того, завдання служителів Христа в цьому світі – спонукати людей повірити у Христа і зберегти в собі цю віру. Але віра ніяк не пов'язана з примусом або наказом і залежить не від них, а лише від певності або ймовірності аргументів, що йдуть від розуму або ґрунтуються на чомусь, у що люди вже вірять. Тому звання Божих служителів не надає їм у цьому світі владу карати будь-кого за невір'я чи за заперечення їхніх слів. Я сказав, що звання Божих служителів не дає їм права карати людей, але якщо вони наділені верховною цивільною владою на підставі державно-правових інститутів, то тоді вони справді можуть законно карати за будь-яке порушення їхніх законів. І Святий Павло недвозначно каже про себе та інших проповідників євангелій (2 Кор. 1.24.): *«не тому, ніби ми беремо владу над вашою вірою, але вашої радості помічники ми»*.

Верховну владу Христос залишив за цивільними правителями. Інший аргумент на користь того, що служителі Христа в теперішньому світі не мають права повелівати, можна вивести з того, що Христос залишив законну владу за всіма

правителями, як християнськими, так і невірними. Святий Павло каже (Кол. 3.20): «Діти, – будьте слухняні в усьому батькам, бо це Господеві приємне!» А також (вірш 22): «Раби, – слухайтеся в усьому тілесних панів, і не працюйте тільки про людське око, немов підлещуючись, але в простоті серця, боячися Бога!» Це слова до тих, чий господарі є невірними, а проте їм наказано коритися володарям «в усьому». А ще, умовляючи «коритися вищій владі», апостол Павло (Рим. 13.1–6) каже, що «влади існуючі встановлені від Бога» і що «треба коритися не тільки ради страху кари, але й ради сумління». Те саме у Святого Петра (1 Петр. 2.13–15): «Отож, коріться кожному людському творінню ради Господа, – чи то цареві, як найвищому, чи то володарям, як від нього посланим для карання злочинців та для похвали добродійців. Бо така Божья воля...» І знову у Святого Павла (Тит. 3.1): «Нагадауй їм, щоб слухали влади верховної та корилися їй». Всі ці володарі і влади, що про них тут кажуть Святий Павло і Святий Петро, були язичницькими. Тим більше зобов'язані ми коритися християнам, котрих Бог настановив суверенами над нами. І якби ми тоді мали слухатись якогось служителя Христа, що наказав би нам щось таке, що суперечило повелінню монарха або іншого верховного представника держави, членами якої ми є і захисту від глави якої ми сподіваємось? Тож звідси очевидно, що Христос не залишив своїм служителям у цьому світі жодної влади наказувати іншим людям, – якщо ці служителі не наділені ще й цивільною верховною владою.

Як чинити християнам, щоб уникнути переслідувань. Але як бути в тому разі, заперечить хтось, коли цар, або сенат, або інший суверен заборонить нам вірити у Христа? На це я можу відповісти, що така заборона не справить жодного впливу, бо віра та невір'я ніколи не слухаються людських наказів. Віра – це дар Божий, що його ніхто не може ані дати, ані відібрати, обіцяючи нагороду чи погрожуючи тортурами. І якщо далі спитають, що робити, коли наш законний суверен звелить нам сказати у голос, що ми не віримо у Христа, та чи повинні ми слухатися такого наказу, то на це я відповім так. Сповідь вустами є лише зовнішньою дією і важить не більше за будь-який інший жест, яким ми виражаємо свою покору і щодо якого християнин, міцно тримаючись віри Христової в серці своєму, має таку саму свободу, якою пророк Єлісей наділив сирійця Наамана. Нааман в

серці своєму повірив Богові Ізраїлю, отож він говорить: (2 Цар. 5.17): *«твій раб не буде вже приносити цілопалення та жертву іншим богам, а тільки Господеві! Тільки оцю річ нехай простить Господь твоєму рабові: коли мій пан прийде до Ріммонового дому, щоб там поклонятися, і опиратиметься на мою руку, то й я схлюся в Ріммоновім домі. Коли я кланятимуся в Ріммоновім домі, то нехай простить Господь твоєму рабові цю річ!»* Пророк схвалив це і сказав йому: *«Йди з миром!»* Тут Нааман повірив у серці своєму, але виходить, що, вклоняючись ідолові Ріммона, він фактично зрікався істинного Бога дією так само, як він зрікся б Його вустами. Але як бути тоді зі словами нашого Спасителя: *«Як хтось зречеться Мене перед людьми, то Я зречуся його перед Отцем Моїм небесним?»* На це ми можемо сказати, що коли будь-який підданий, – як-от Нааман, – мусить коритися своєму суверенові і робить це не за покликком власного розуму, а виконуючи закони своєї країни, то ця дія є не його дією, а дією його суверенів; і це не він відкидає Христа перед людьми, а його суверен і закон його країни. І якщо хтось звинуватить мене в тому, що ця доктрина суперечить істинному та щирому християнству, то я спитаю його, як мав би вчинити підданий будь-якої християнської держави, що у серці своєму є прихильником магометанської релігії, коли б його суверен звелів йому бути присутнім на Божій службі в християнській церкві, то чи не мусить він під страхом смерті розсудити, що совість магометанина зобов'язує його прийняти радше смерть, ніж підкоритися наказові свого законного повелителя? Якщо мій опонент скаже, що той підданець має радше прийняти смерть, то цим він дозволяє всім приватним особам проявляти непослух щодо своїх суверенів тоді, коли накази цих суверенів суперечать інтересам їхніх релігій, істинних а чи хибних. Якщо ж мій опонент скаже, що підданий в такому разі мусить послухатися, то він визнає за собою право, в якому відмовляє іншому, – а це суперечить словам нашого Спасителя: *«Чого чекаєш від інших, щоб вони тобі робили, те і сам для них роби»*, як природному законові (що є незаперечним і вічним Законом Бога), який велить: *«Не роби іншому те, чого не бажаєш, щоб він зробив тобі»*.

Про мучеників. Але що ми тоді скажемо про всіх тих мучеників¹², про яких ми читаємо в історії церкви? Невже вони даремно офірували своє життя? Для того, щоб відповісти на це запитання, ми повинні розуміти, що люди, які пішли на смерть за

свою справу – різні; деяких із них було покликано відкрито проголошувати і сповідувати Царство Христове; а інші такого покликання не мали, і від них не вимагалось нічого більшого, ніж їхня власна віра. І якщо перших було засуджено до смерті за свідчення того, що Ісус Христос постав із мертвих, – то вони справжні мученики; адже мучеником є (якщо давати правильне визначення цього слова) свідок Воскресіння Месії Ісуса; а такими свідками можуть бути лише ті, хто спілкувався з Ним на землі і бачив Його після того, як Він воскрес. Адже потрібно, щоб свідок бачив те, про що він свідчить, інакше його свідчення неповноцінне. Виходить, ніяких інших осіб не слід називати мучениками Христовими, і це ясно також зі слів Святого Петра (Дії 1. 21, 22): *«Отже треба, щоб один із тих мужів, що сходились з нами повсякчас, як Господь Ісус входив і виходив між нами, зачавши від хрищення Іванового аж до дня, коли Він вознісся від нас, щоб той разом із нами був свідком Його воскресення»*. Звідси ми можемо зробити висновок, що свідком істинності Воскресіння Христового, тобто істинності основного догмату християнської релігії про те, що *Ісус є Христос*, – може бути тільки учень, який розмовляв з Ним і бачив Його до і після Воскресіння; тож такий чоловік має бути учнем самого Христа, і ті, хто не належить до Його учнів, можуть свідкувати лише те, що чули від своїх попередників, отож вони є лише свідками чужих свідчень, а отже, ці люди вже є мучениками другого ступеня, або мучениками Христових свідків.

Той, хто всупереч законам чи владі цивільної держави підтримує доктрину, яку він або сам вивів з історії життя нашого Спасителя та з дій чи послань апостолів, або в яку повірив під впливом приватної особи, дуже далекий від того, щоб бути мучеником Христовим чи мучеником Його мучеників. Є лише один догмат – прийняття смерті, за яку заслуговують почесне звання мученика; і цей догмат полягає в тому, що *Ісус є Христос*, тобто Той, хто спокутував гріхи наші і прийде знову, щоб дати нам спасіння і життя вічне у своєму Царстві Слави. І не треба вмирати за будь-який догмат, що слугує шанобливості чи вигоді духовництва. І не смерть свідка, а тільки саме свідчення робить мученика мучеником. Бо це слово є лише позначкою людини, яка свідкує, незалежно від того, страчено її за це свідчення чи ні.

Так само не мусить зазнавати смерті за свою справу людина, яку не посилали проповідувати основний догмат християнства,

але яка сама наклала на себе цей обов'язок, хоча б він і був свідком, а отже, і мучеником або самого Христа, або Його апостолів, учнів чи їх наступників, бо оскільки він не був для цього покликаний, то від нього це й не вимагається, і, отже, він не повинен скаржитися, якщо не дістане нагороди, на яку він сподівався від тих, хто ніколи йому цієї справи не доручав. Не можуть стати мучениками ні першого, ані другого ступеня ті, хто не має повноважень проповідувати Пришестя втіленого Христа; тобто ніхто, крім тих, кого послано навертати невірних. Адже ніхто не може бути свідком для того, хто вже вірить, а тому не потребує свідка; можна бути свідком лише для тих, хто відкидає, або сумнівається, або не чує свідчень. Христос послав своїх апостолів та сімдесятьох учнів, уповноваживши їх проповідувати, але Він не послав усіх, хто вірував. І Він послав апостолів та учнів до невіруючих, сказавши (Лук. 10.3): *«Оце посилаю Я вас, як ягнят між вовки»*, – а не як овець поміж інші вівці.

Доказ на підставі пунктів даного їм доручення проповідувати. І нарешті, серед пунктів даного цим посланням доручення, що ясно означені в євангеліях, ніде не йдеться про будь-яку владу над спільнотою вірних (конгрегацією).

Ми читаємо передовсім (Мт. 10), що дванадцять апостолів було послано до *«овечок загинулих дому Ізраїлевого»*, і їм було наказано проповідувати, *«що наблизилось Царство Небесне»*. Однак у своєму первісному значенні слово *проповідь* означає дію вісника, герольда або іншого посадовця під час проголошення короля. Але вісник не має жодного права будь-кому наказувати. І сімдесят учнів були послані як *робітники*, а не як *господарі*, на жнива Господні (Лк. 10.2), і їм звелено було (вірш 9), щоб казали: *«Наблизилося Царство Боже до вас»*, і під Царством тут слід розуміти не Царство Милості, а Царство Слави; адже їм наказано було повідомити містам, які не приймуть вісників (вірш 12), що *того дня буде легше содомлянам, аніж місту тому*. І (Мт. 20.28) наш Спаситель казав своїм учням, які жадали першості, що вони мають бути слугами, *так само, як і Син Людський прийшов не на те, щоб Йому служили, а щоб послужити самому*. Отже, завдання проповідників – не правити, а служити: *«І не звіться наставниками, – каже наш Спаситель (Мт. 23.10), – бо один вам Наставник, – Христос»*.

І навчати. Другий пункт у їх дорученні – *«Навчити всі народи»*, як це написано в Євангелії від Матвія (28.19) або в

Євангелії від Марка (16.15): *«Ідіть по цілому світові, та всьому створінню Євангелію проповідуйте!»*. Отже, навчання і проповідування – одне й те саме. Адже ті, хто проголошує Пришестя Царя, повинні одночасно (якщо бажають, щоб люди Йому підкорилися) сповістити, за яким правом той приходить. Так чинив і Святий Павло, коли серед юдеїв Солуні він *«з ними змагавсь три суботи зі Святого Письма, виказуючи та доводячи, що мусив Христос постраждати й воскреснути з мертвих, і що Христос той – Ісус»*. Але навчати людей згідно зі Старим Заповітом, що Ісус є Христос (тобто Цар) і що Він постав із мертвих, – це не означає сказати, нібито люди, які в це повірили, зобов'язані підкорятися тим, хто їм про це розповідає, всупереч законам і наказам їхніх суверенів. Навпаки, це означає, що віруючі у Христа вчинять розумно, якщо з терпінням і вірою чекатимуть майбутнього Пришестя Христа, підкоряючись поки що своїй теперішній владі.

Хрестити. Наступний пункт у даному їм дорученні хрещення *«в ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа»*. Що таке хрещення? Занурення у воду. Але що означає занурення людини у воду в ім'я чогось? Значення цих слів стосовно хрещення таке: охрещуваного занурюють у воду або обмивають на знак того, що він став новою людиною і вірнопідданим Бога, чию Особу за давніх часів, коли Він був царем над євреями, представляли Мойсей і первосвященники, і на знак того, що охрещений став підданим Ісуса Христа, Його Сина, Бога і людини, який спокутував гріхи наші і в людській подобі представлятиме Особу Отця у своєму вічному Царстві після Воскресіння. Обряд хрещення означає також, що охрещений визнає єдиним і вірним шляхом до Царства Божого вчення апостолів, які, надхненні Духом Отця і Сина, були залишені на землі, щоб привести нас туди. Оскільки це наша обітниця при хрещенні та оскільки влада земних суверенів не має бути скасованою аж до Судного дня (адже це чітко підтверджує Святий Павло у 1 Кор. 15.22–24, де він каже: *«як в Адамі вмирають усі, так само в Христі всі оживуть, кожен у своєму порядку: первісток Христос, потім ті, що Христові, під час Його приходу. А потому кінець, коли Він передасть царство Богові й Отцеві, коли Він зруйнує всякий уряд, і владу всяку та силу»*), тому зрозуміло, що обрядом хрещення ми не встановлюємо над собою нову владу, яка мала б управляти

нашими зовнішніми діями у цьому житті, а обіцяємо прийняти вчення апостолів як дороговказ на шляху до вічного життя.

Відпускати і не відпускати гріхи. Влада *відпускати і не відпускати гріхи*, – яку також іноді називають владою *звільняти і зв'язувати*, а іноді *ключами від Царства Небесного*, є наслідком влади хрестити або відмовити у хрещенні. Адже хрещення є таїнством, що символізує віропідданість тих, хто має бути прийнятий до Царства Божого, тобто до вічного життя, щоб отримати відпущення гріхів. Бо як вічне життя було втрачене через гріхопадіння, так воно і відновлюється через відпущення людських гріхів. Метою хрещення є відпущення гріхів. І тому Святий Петро, коли навернені під час його проповіді люди запитали в день Святої Трійці, що вони повинні робити, порадив людям «покаятися і хреститися в ім'я Ісуса для відпущення гріхів». Оскільки хрестити означає проголосити про прийняття людей до Царства Божого, а відмовити у хрещенні означає оголосити про їх вигнання, то звідси випливає, що владу оголошувати людей вигнаними з Царства Божого або залишеними в ньому надано тим самим апостолам та їхнім заступникам і наступникам. Ось чому після того, як наш Спаситель дихнув на них, кажучи (Ів. 20.22,23): *«Прійміть Духа Святого!»* – Він додає: *«Кому гріхи простите, – простяться їм, а кому затримайте, – то затримуються!»* Цими словами не даровано Ним цілковиту та беззастережну владу прощати або затримувати гріхи так, як їх прощає і затримує Бог, який знає, що в серці людини, і може оцінити щирість її каяття та навернення. Слова ці дають апостолам лише умовну владу розгрішати тих, хто покався. І якщо каяття прощеного було фальшивим, то прощення, або відпущення, без будь-якої особливої дії або рішення того, хто відпускає, стає недійсним і зовсім не сприяє спасінню, а навпаки, обтяжує гріх. Тому апостоли та їхні наступники мають зважати лише на зовнішні ознаки каяття; якщо такі є, вони не мають права відмовити у відпущенні гріхів; якщо ж таких ознак каяття немає, то вони не мають права розгрішати. Те ж саме стосується й хрещення. Адже апостоли не мали влади відмовити в хрещенні жодному наверненому юдею чи язичникові, як і хрестити того, хто не покався. Але оскільки людина може оцінити щирість каяття іншої людини лише за зовнішніми ознаками, а саме на підставі її слів та дій, які можуть бути лицемірними, то постає ще одне запитання: хто призначений судити про ці ознаки? І

відповідь на це запитання ми знаходимо у словах Самого нашого Спасителя (Мт. 18.15–17): *«А коли прогрішиться твій брат проти тебе, – іди й йому викажи поміж тобою та ним самим; як тебе він послухає, – ти придбав свого брата. А коли не послухає він, то візьми з собою ще одного чи двох, щоб «справа всіляка ствердилась устами двох чи трьох свідків». А коли не послухає їх, – скажи Церкві; коли ж не послухає й Церкви, – хай буде тобі, як поганин і митник!»* Звідки зрозуміло, що право судити про щирість каяття належало не окремій людині, а церкві, тобто громаді віруючих або тим, хто мав повноваження бути їхніми представниками. Але, окрім судження, необхідне ще й оголошення вироку. А це право завжди належало апостолові або якомусь церковному пастирю, наприклад главі церковного собору; і про це наш Спаситель каже у 18-му вірші: *«Що тільки зв'яжете на землі, зв'язане буде на небі, і що тільки розв'яжете на землі, розв'язане буде на небі»*. В свою чергу цьому відповідає практика Святого Павла, про що він каже (1 Кор. 5.3–5): *«Отож я, відсутній тілом, та присутній духом, уже розсудив, як присутній між вами: того, хто так учинив це, у Ім'я Господа Ісуса, як зберетеся ви та мій дух, із силою Господа нашого Ісуса, – віддати такого сатані», – тобто вигнати його із церкви як людину, чиї гріхи не можна простити. Вирок про виключення грішника з церкви проголошує Святий Павло, але громада мала перед тим заслухати справу (оскільки Святий Павло був відсутній) і відповідно визнати грішника винним. А що суд у таких справах був за громадою, ще виразніше сказано у віршах 11, 12 того самого розділу: *«А тепер я писав вам не єднатися з тим, хто зветься братом, та є перелюбник, чи користолобець, чи ідолянин, чи злоріка, чи п'яниця, чи хижкак, – із такими навіть не їсти! Бо що ж мені судити й чужих? Чи ви не судите своїх?»* Таким чином, вирок, за яким людину відлучали від церкви, виголошувався апостолом чи пастирем, але судити про те, чи заслуговує підсудний такого покарання, мала церква, тобто (оскільки це було ще до навернення у християнство королів та інших людей, що мали верховну владу в державі) громаді християн, що жили у тому самому місті; скажімо, в Коринфі – громаді християн Коринфу.*

Про відлучення від церкви. Цю складову влади ключів, за якою люди можуть бути вигнані із Царства Божого, називають відлученням від церкви, а відповідну дію позначають дієсловом

відлучати, в грецькому оригіналі *αποσυννογησων ποιειν* – «виганяти з синагоги», тобто з місця, де правиться служба Бога; вираз цей походить від юдейського звичаю виганяти зі своїх синагог людей, поведінка або вчення яких вважалися заразними, – подібно до того як прокажених за Мойсеєвим Законом відлучали від громади ізраїльтян доти, поки священник не проголошував їх чистими.

Практика відлучення без допомоги цивільної влади. Практика і наслідки відлучення від церкви, поки воно ще не було підсилене цивільною владою, обмежувалися тим, що невідлучені мали уникати спілкування з відлученими. І було недостатньо, щоб вони просто вважалися язичниками, подібними до тих, котрі ніколи не були християнами; адже разом з такими християни могли їсти і пити, а з відлученими – не могли; це, наприклад, впливає зі слів Святого Павла (1 Кор. 5.9, 10), де він каже, що він їм уже заборонив раніше *«сднатися з перелюбниками»*, але, оскільки це неможливо виконати без того, щоб вони відійшли від світу, він обмежує заборону лише тими перелюбниками та іншими порочними особами, які звалися колись братами; *із такими*, каже він, вони повинні не спілкуватися, *навіть не їсти!* І це не більш жорстоко, ніж те, що казав наш Спаситель (Мт. 18.17): *«хай буде тобі, як поганин і митник»*. Адже митників (тобто відкупників та збирачів податків на користь держави) євреї, які повинні були ці податки сплачувати, настільки ненавиділи та зневажали, що *митники* та *грішники* були їм однаковими. І це ставлення було таким стійким, що коли наш Спаситель прийняв запрошення митника *Заххея*, то Йому зауважили, що це злочин, хоча це й робилося для навернення цієї людини. І тому коли Ісус додав до слова «язичник» слово «митник», Він таким чином заборонив їсти разом з відлученими.

Однаке заборонити заходити в синагогу, або приміщення для зборів, міг тільки власник цього приміщення, незалежно від того, був він християнином чи язичником. А оскільки всі приміщення за законом належали до володінь держави, то відлучені, як і нехрещені, могли заходити до них за дорученням цивільної влади. Скажімо, Святий Павло (Дії 9.2) до свого навернення за дорученням первосвященника заходив у синагоги Дамаска, щоб виявляти християн – чоловіків і жінок – і, зв'язавши, відводити їх до Єрусалиму.

На відступників відлучення не впливає. Тепер зрозуміло, що в тих місцях, де цивільна влада переслідувала або не підтримувала церкву, відлучення від церкви не могло завдати віровідступникові жодної шкоди в цьому світі і не викликало ніякого страху. Ніякого страху, бо такий віровідступник більше не вірив; і жодної шкоди, бо такі відступники знову набували прихильність громади, а у прийдешньому світі їм не мало бути гірше, ніж тим, хто ніколи не був віруючим. Шкоди зазнавала радше церква, провокуючи вигнаних відвертіше виявляти свої злочинні наміри.

А тільки на віруючих. Тож відлучення від церкви справляло вплив лише на тих, хто вірив, що Ісус Христос має прийти знову у славі, щоб царювати й судити як живих, так і мертвих, і тому не впустить у своє Царство тих, чиї гріхи були затримані, тобто тих, кого було відлучено від церкви. Ось чому Святий Павло називав відлучення переданням відлученого сатані. Адже, окрім Царства Христового, всі інші царства після Суду належатимуть до царства сатани. Цього й боялися віруючі, доки вони залишалися відлученими, цебто залишалися в тому стані, коли їхні гріхи не були прошені. Звідси можемо виснувати, що за тих часів, коли християнську релігію ще не визнала цивільна влада, відлучення від церкви використовувалося виключно для виправлення людських звичаїв, а не хибних думок. Бо відлучення є покаранням, відчутним лише для тих, хто вірить і чекає на нове Пришестя нашого Спасителя для Суду над світом; а ті, хто й так вірив, потребував для свого спасіння не іншої думки, а тільки праведного життя.

За які провини накладається відлучення. Відлучення від церкви накладалося за заподіяну комусь несправедливість; коли, наприклад (Мт. 18.15), прогрішиться твій брат проти тебе, іди й викажи йому спочатку віч-на-віч, потім при свідках і, нарешті, скажи церкві; коли ж він не послухається й церкви, то *«хай буде тобі, як поганин і митник»*. Відлучення накладається й за розпусне життя, наприклад (1 Кор. 5.11): *«хто зветься братом, а є перелюбник, чи користолюбець, чи ідолянин, чи злоріка, чи п'яниця, чи хижак, – із такими навіть не їсти!»* Але для відлучення від церкви людини, яка визнає основний догмат, що *Ісус є Христос*, за інакодумання в інших речах, що не торкається цього основного догмату, Святе Письмо не дає жодних підстав, і ми не бачимо в апостолів подібного прикладу. Правда, у Святого

Павла є фрагмент, що нібито заперечує сказане наші слова (Тит. 3.10): *«Людини єретика, по першій та другій наставленні, відрикайся»*. Справді, *єретик* – це той, хто, належачи до церкви, проповідує, однак, якісь свої погляди, заборонені церквою. І Святий Павло радить Титові після першого та другого наставлення *відректися* такої людини. Та *відректися* (в даному місці) не означає відлучити цю людину, а *припинити наставляти її, залишити її на самоті, перестати сперечатися з нею* як з людиною, що тільки сама може переконатися в хибності своїх поглядів. Той самий апостол казав (2 Тим. 2.23): *«А від нерозумних та від невчених змагань ухиляйся»*. Слово *ухиляйся* в цьому місці і *відректися* в попередньому передається в оригіналі одним і тим самим словом: *ποροστοι*. Але нерозумних змагань можна уникнути і без відлучення. І в іншому місці (Тит. 3.9) *«Вистерігайсь нерозумних змагань»*, де слово оригіналу *περιτοσασο* (*ухиляйся*) відповідає вищезгаданому слову *«відрикайся»*. Немає іншого місця, яке настільки ж, здавалося б, успішно можна було б використати для виправдання відлучення від церкви віруючих людей, що приймають основний догмат християнства, за якусь лишень власну надбудову, що, можливо, підказана їм щирою побожністю. Але ж навпаки: всі оті місця, що наказують уникати подібних диспутів, подані як приписи пастирям (як-от Тимофієві й Титові) не встановлювати нових догматів віри, не пропонувати розв'язань щодо найдрібніших спорів, що призвело б до марного обтяження сумління людей або церковного розколу. І самі апостоли добре усвідомили цю настанову. Між Святим Петром і Святим Павлом було чимало непорозумінь (як ми можемо прочитати в Гал. 2.11), однак не відлучали один одного від церкви. І все-таки вже за часів апостолів були інші пастирі, які не шанували цієї настанови; скажімо, Діотреф (3 Ів. 9), який любив бути першим, не приймав до церкви тих людей, яких сам апостол Іван вважав гідними прийняття. Ось як давно марнославство та шанобство проникли до церкви Христа.

Про осіб, відлучених від церкви. Щоб відлучити людину від церкви, потрібні певні умови. По-перше, вона має бути членом якоїсь громади, тобто якогось законного зібрання, цебто певної християнської церкви, яка має право суду у справі, за яким людину можуть відлучити. Бо там, де немає громади, не може

бути й відлучення, а там де нема права судити, немає права виносити вирок.

Звідси випливає, що одна церква не може бути відлучена іншою. Адже якщо обидві однаково мають владу відлучати одну одну, тоді відлучення є не покаранням і не дією влади, а лише розколом і потопитом милосердя. Якщо ж одна з тих церков підпорядкована іншій так, що разом вони мають один голос, тоді вони становлять одну Церкву, і відлучена частина більше не є церквою, а лише якоюсь кількістю окремих осіб.

Оскільки вирок про відлучення тягне за собою пораду не спілкуватися і навіть не їсти з відлученим, то, якщо відлученим є суверенний правитель або суверенне зібрання, вирок недійсний. Бо всі піддані за законом природи мусять бути в товаристві і в присутності свого суверена, коли він того вимагає, і не можуть на законних підставах вигнати його з якогось звичайного чи священного місця його володінь, та й самі не можуть без його дозволу залишити його володінь, а ще менше можуть вони відмовитися їсти з ним, якщо він їх удостоїть такої честі. Що ж до інших правителів і держав, то вони не належать до однієї і тієї самої пастви, що й відлучена держава, не потребують спеціального вироку, що утримував би їх від спілкування з цією відлученою державою. Бо сам інститут державності, об'єднуючи багатьох людей в одне суспільство, водночас відокремлює одну спільноту від іншої, так що не треба ніякого відлучення для того, щоб різні королі й держави трималися нарізно, і нічого нового таке відлучення у відносини між державами не вносить, хіба що підштовхує королів до війни одного з одним.

Так само не має жодних наслідків і відлучення будь-якого підданого-християнина, що дотримується законів свого суверена, незалежно від того, є останній християнином а чи язичником. Бо якщо цей підданий вірить, що Ісус Христос прийшов був у тілі, той «від Бога» (1 Ів. 4.2), і «в нім Бог пробуває, а він у Бозі» (1 Ів. 4.15); але ж тому, хто наділений Духом Божим, хто пробуває в Бозі і в кому пробуває Бог, відлучення від людей не може завдати жодної шкоди. Тому той, хто вірить, що Ісус є Христос, звільнений від усіх небезпек, що загрожують відлученим. А той, хто в це не вірить, не є християнином. Отже, справжній, щирий християнин не підлягає відлученню, так само як і удаваний християнин, доки його лицемірство не викриє його поведінка, тобто поки він не чинитиме чогось всупереч законам його

суверена, які є тими правилами поведінки, слухатись яких заповіли нам Христос та Його апостоли. Адже церква може судити про поведінку людини лише за зовнішніми діями, а ці дії можуть бути незаконними лише тоді, якщо вони суперечать законові держави.

Якщо від церкви відлучають чийогось батька, матір чи господаря, то дітям не може бути заборонено спілкуватися і їсти разом з ними, адже здебільшого це означало б зобов'язати їх не їсти взагалі, за браком власних засобів існування, до того ж заохочувало б їх не слухатися власних батьків та господарів, що суперечить правилу апостолів.

Одне слово, сила відлучення від церкви не може сягати далі тієї мети, задля якої апостоли і пастирі церкви дістали від нашого Спасителя свої повноваження; а мета ця полягає у тому, щоб провадити людей шляхом спасіння у світ прийдешній не через накази та примус, а через навчання і керівництво. І так само як вчитель будь-якої науки може відмовитись від свого учня, якщо той вперто не виконує викладених йому правил, але не може звинуватити в несправедливості, бо той ніколи не зобов'язувався слухатись його, – так і вчитель християнства може відмовитись від своїх учнів, що вперто тримаються нехристиянського способу життя, але він не може казати, що ці учні стосовно нього несправедливі, – адже вони не зобов'язані його слухатись. Бо коли якийсь вчитель скаржиться на таку поведінку своїх учнів, то йому можна нагадати відповідь, яку Бог у подібному випадку дав Самуїлові (1 Сам. 8.7): *«не тобою вони погордували, але Мною погордували»*. Отже, коли відлучення від церкви не тягне за собою жодних покарань з боку цивільної влади, – як-от у разі відлучення християнської держави або державця якоюсь іноземною владою, то воно безрезультатне, і, отже, не має викликати страху. Слова *fulmen excommunicationis* (тобто блискавка відлучення) вперше вимовив римський єпископ, що уявив, нібито він – цар царів, подібно до Юпітера, що його язичники зробили царем богів, наділивши його у своїх поезіях та картинах блискавкою в руці, якою він вражає й карає гігантів, що наважилися не визнавати його влади. Ці фантазії ґрунтувалися на двох помилкових твердженнях. Перше: нібито Царство Христове належить до цього світу, що суперечить словам самого нашого Спасителя: *«Моє Царство – не із світу цього»*. Друге: начебто той єпископ є Христовим намісником не лише над власними

підданцями, а й над усіма християнами світу; але у Святому Письмі немає жодних підстав для таких зазіхань, а протилежне я доведу у відповідному місці.

Про тлумача Святого Письма до того, як цивільні суверени стали християнами. Коли Святий Павло прийшов до Солуня, де була юдейська синагога (Дії 17.2–3), *«за звичаєм своїм, до них увійшов, і з ними змагавсь три суботи з Писання, виказуючи та доводячи, що мусів Христос постраждати й воскреснути з мертвих, і що Христос Той – Ісус, про Якого «я вам проповідую».* Писання, про яке тут йдеться, було юдейським Писанням, тобто Старим Заповітом. Люди, якими апостол Павло повинен був доводити, що Ісус є Христос і повстав із мертвих, також були юдеями і вже вірили, що те Святе Письмо було Словом Божим. А в слова Павла дехто повірив (як ми читаємо в 4-му вірші), а дехто – не повірив (як у вірші 5). Але якщо усі вони вірили Писанням, чому не всі однаково повірили, а одні схвалили тлумачення Святим Павлом Святого Письма, а інші не схвалювали, тлумачачи кожен на свій розсуд? А причина ось яка: Святий Павло прийшов до них без офіційного уповноваження і не для того, щоб наказувати, а щоб переконувати. Щоб мати в цьому успіх, він мав або здійснити чудеса, як це робив для ізраїльтян в Єгипті Мойсей, або ж через висновки зі Святого Письма довести істинність свого вчення, на підставі Слова Божого. Але кожен, хто переконує за допомогою умовиводів із писаних принципів, робить свого слухача суддею як смислу цих принципів, так і логічної переконливості запропонованих висновків. Якщо не ці юдеї із Солуня, то хто ще міг бути суддею того, що Павло висновував зі Святого Письма? Якщо сам Святий Павло, то навіщо йому було наводити цитати зі Святого Письма на підтвердження свого вчення? Адже досить було сказати їм: я знайшов це у Святому Письмі, інакше кажучи, у ваших законах, тлумачити які мене послав Христос. Отже, ніхто не міг бути таким тлумачем Святого Письма, щоб його тлумачення повинні були підтримати юдеї Солуня, і кожен міг вірити або не вірити йому, відповідно до того, наскільки йому здавалося, що твердження Павла узгоджуються чи не узгоджуються зі значенням процитованих фрагментів. І взагалі, в усіх справах світу, той, хто претендує на будь-які докази, робить суддею цих доказів людину, до якої він звертається. Що ж до юдеїв зокрема, то їх чітко було зобов'язано (5 М. 17) звертатися за розв'язанням

усіх складних питань до священників та суддів ізраїльських. Але це стосується лише тих юдеїв, які ще не були навернені.

Для навернення язичників даремно було посилатись на Святе Письмо, бо язичники в нього не вірили. Тому апостоли намагалися спершу аргументами розуму довести їм безглуздість ідоловірства, а потім, розповідаючи про Життя й Воскресіння Христа, схилити їх до віри в Нього. Отже, тоді ще не могло бути жодних суперечок стосовно права тлумачити Святе Письмо, оскільки ніхто з невіруючих не був зобов'язаний, доки він ще не почав вірити, дотримуватись будь-чийого тлумачення якогось Писання, окрім тлумачення сувереном законів його країни.

Тепер розгляньмо навернення як таке і з'ясуємо, що в ньому могло б стати підставою для такого зобов'язання. При наверненні люди схилилися лише до віри в те, що проповідували апостоли. А вони проповідували тільки, що *Ісус є Христос*, тобто той цар, що має спасти їх і вічно правити ними у прийдешньому світі, і що Він, отже, не помер, а постав із мертвих і вознісся на небеса, і одного дня повернеться, щоб судити світ (який також має воскреснути, щоб постати перед Судом) і віддати кожній людині згідно з її ділами. Ніхто з них не проповідував, що він сам або хтось інший з апостолів є таким тлумачем Святого Письма, що всі ті, хто став християнами, повинні прийняти їхнє тлумачення як закон. Адже тлумачити закони означає брати участь в управлінні існуючим царством, а апостоли цього не робили. Вони молилися тоді, як і всі інші пастирі церкви після них: *«Хай прийде Царство Твоє»*, і закликали навернених підкорятися своїм правителям-язичникам. Новий Заповіт ще не був тоді опублікований як єдине ціле. Кожен з євангелістів був тлумачем власної Благої Вістки, а кожен з апостолів – свого послання; а про Старий Заповіт наш Спаситель Сам казав євреям (Ів. 5.39): *«Дослідіть-но Писання, бо ви думаете, що в них маєте вічне життя, – вони ж свідчать про Мене!»* Якби він не мав на увазі, що їм слід тлумачити Писання, то Він не пропонував би їм шукати там підтвердження того, що Він є Христос, і Він або Сам тлумачив би їх, або відіслав би їх до тлумачень священників.

Коли виникали якісь ускладнення, то апостоли та старші церкви збиралися і визначали, що саме вони мають проповідувати, чого навчати і як слід тлумачити народові Святе Письмо; але вони не позбавляли людей свободи самим читати і тлумачити його самостійно. Апостоли надсилали до церков

всілякі листи та послання, аби правильно спрямувати їх, що було б марним, якби вони не дозволяли тлумачити ці послання, тобто дошукуватися їх сенсу. І як було за часів апостолів, так мусить бути і доти, поки не з'являться пастирі, які могли б дати тлумачеві такі повноваження, завдяки яким його тлумачення мали б стати обов'язковими для всіх. Але це могло б статися лише тоді, коли б королі стали пастирями або пастирі – королями.

Про владу оголошувати Святе Письмо законом. Коли ми кажемо, що якийсь твір оголошено *канонічним*, то ці слова мають подвійне значення. Адже *канон* означає *правило*, а саме правило, яким людина має керуватися в будь-яких діях. Правила навіть у тому разі, коли той, хто їх видає, не має влади примусити їх дотримуватися того, кому він їх дає, як-от коли вчитель викладає їх своєму учневі або порадник своєму приятелеві, є, проте, канонічними, бо вони є правилами. Але якщо їх дає хтось, кому той, хто їх отримує, зобов'язаний підкорятися, то ці канони є не лише правилами, а й законами. Отож і постає питання, хто може надати Святому Письму (яке є правилами християнської віри) силу закону.

Про Десять Заповідей. Першим законом стала та частина Святого Письма, що містила Десять Заповідей, записаних на двох кам'яних таблицях, які сам Бог передав Мойсееві і з якими той ознайомив народ. До тих часів не існувало писаного Божого закону, бо тоді Бог ще не вибрав жодного народу для Його особливого Царства і не дав людям ніякого закону, крім закону природи, інакше кажучи, крім правил природного розуму, записаних у серці кожної людини. Із цих двох скрижалей перша містить закон суверенітету: 1. *Не підкорятися і не вклонятися богам інших народів*, що було висловлено буквально так: «*Non habeatis Deos alienos contra me*», тобто: «*Хай не буде тобі інших богів передо Мною!*». Цей закон забороняв євреям слухатися або шанувати як свого царя та правителя будь-якого бога, окрім Того, який говорив з ними тоді через Мойсея, а згодом – через первосвящеників. 2. *Не робити жодного образу, що представляє би Бога*, тобто вони не повинні були обирати собі ні на небі, ані на землі жодного створеного власною уявою представника, а мали слухатися Мойсея та Аарона, що їх Бог для цього призначив. 3. *Не призивати Імення Господа надаремно*, тобто вони повинні бути обачними у висловлюваннях про свого царя і не повинні оскаржувати ані Його права, ані повноваження

намісників Бога – Мойсея та Аарона. 4. *Кожного сьомого дня не робити жодної роботи своєї щоденної, віддаючи цей час публічній службі Божій.* Друга скрижаль містить такі обов'язки однієї людини стосовно іншої, як *шанувати батьків, не вбивати, не чинити перелюбу, не красти, не псувати суд неправдивим свідченням і, нарешті, не жадати в серці своєму жодної шкоди для іншого.* І тепер постає питання: а хто ж надав тим скрижальям обов'язкової сили законів? Немає жодного сумніву, що законами оголосив їх сам Бог. Але оскільки закон може зобов'язувати і бути законом лише для тих людей, що визнають його актом суверена, то як міг зобов'язатися підкорятися всім законам, повідомленим йому Мойсеєм, народ ізраїльський, якому було заборонено наближатися до гори, де він міг би почути, що сказав Бог Мойсеєві? Деякі з цих заповідей (зокрема, всі представлені на другій скрижалі) дійсно були законами природи, тож повинні бути визнані за Божі закони не лише ізраїльтянами, а й усіма народами. Але стосовно заповідей, адресованих виключно ізраїльтянам, – як-от тих, що були на першій скрижалі, – наше запитання залишається відкритим. І єдиною відповіддю на нього може бути лише те, що ізраїльтяни зобов'язалися підкорятися Мойсеєві відразу після проголошення їм Десяти Заповідей, сказавши такі слова (2 М. 20.19): *«Говори з нами ти, і ми послухаємо, а нехай не говорить із нами Бог, щоб ми не помиралі».* Отже, тільки тоді один лише Мойсей, а після нього первосвященик, якого – через Мойсея – Бог призначив управляти Його особливим Царством, мали на Землі владу проголосити ці Десять Заповідей законами держави Ізраїль. Але і Мойсей, і Аарон, і наступні первосвященики були цивільними суверенами. Отже, звідси випливає, що право канонізації та проголошення Святого Письма законом належить цивільному суверенові.

Про закон суддів та левитів. Судовий статут, тобто закони, встановлені Богом посадовцям Ізраїлю, щоб вони керувалися ними в судочинстві та при проголошенні вироків і постанов у судових процесах між людьми, і закон левитів, тобто визначені Богом правила щодо ритуалів і церемоній священиків та левитів, були повідомлені їм лише Мойсеєм, а тому вони стали законами внаслідок тієї самої обітниці ізраїльтян підкорятися Мойсеєві. З тексту Святого Письма невідомо, чи ці закони були писані, а чи не писані, а переказані народом Мойсеєм (після сорока днів, що їх він провів з Богом на горі) усно, – але всі вони були

позитивними законами, що дорівнювали Святому Письму і були канонізовані Мойсеєм – цивільним сувереном.

Повторення Закону. Після того, як ізраїльтяни прийшли до землі Моавської і стали під Єрихоном, готові вже увійти до обіцяної землі, Мойсей до попередніх законів додав різні інші; таким чином утворилося *Повторення Закону* (Deuteronomy). І воно є (як написано у 5 М. 28.69) *«слова заповіту, що наказав був Господь Мойсеєві скласти з Ізраїлевими синами в моавському краї, окрім того заповіту, що склав був із ними на Хориві»*. Бо, виклавши на початку книги «Повторення Закону» ті перші закони, Мойсей, починаючи з 12-го розділу і до кінця 26-го розділу цієї книги, додає до них інші: саме ці закони наказано було (5 М. 27.1) написати на великих, вибілених вапном каменях при переході через Йордан. Ці закони були також записані самим Мойсеєм в книгу і передані до рук *«священиків, Левієвих синів, що носять ковчега Господнього заповіту, та до всіх ізраїлевих старших»* (5 М. 31.9); і їм наказано було (вірш 26) покласти цю книгу *«збоку ковчега заповіту Господа»*, бо в самому ковчегу були тільки *Десять Заповідей*. Саме щодо цього Закону Мойсей наказував (5 М. 17.18), щоб царі ізраїльські зробили з нього копію, і це той самий Закон, який досить довго вважали втраченим, але який знову було знайдено у храмі за часів Йосії і владою останнього проголошено законом Бога. Але і Мойсей, що записав цей Закон, і Йосія, що знову відкрив його, – обидва мали верховну цивільну владу. І тому звідси випливає, що право канонізувати Святе Письмо належало цивільному суверенові.

Від часів Мойсея і до часів після вавилонського полону, крім цієї книги Закону, не існувало жодної іншої, яку євреї вважали б Законом Божим. Адже пророки (окрім небагатьох) жили за часів полону або трохи раніше, і їхні пророцтва не лише не вважалися законом, а й вони самі зазнавали переслідувань і з боку лжепророків, і з боку зваблених ними царів. І саму цю книгу, що Йосія затвердив її як Божий Закон, а з нею і всю історію діянь Божих, було втрачено під час вавилонського полону та пограбування Єрусалима, що засвідчує третя книга Ездри (14.21): *«Твій закон спалений, і ніхто тепер не знає ні того, що ти зробив, ані того, що має початися»*. А перед полонем, між часом, коли закон було втрачено [точний час у Святому Письмі не вказано, але можна припустити, що це сталося за царя Рехав'ама, коли (1 Цар. 14.26.) Шушак, цар єгипетський,

пограбував храм] і часом Йосії, коли його було знайдено знову, євреї не мали писаного Слова Божого, і кожен з них керувався власним розумом або настановами тих, кого кожен з них вважав пророком.

Коли Старий Заповіт став канонічним. Звідси ми можемо зробити висновок, що Писання Старого Заповіту, що ми їх маємо на сьогоднішній день, не були канонічними, а також не були законом для євреїв аж до поновлення їх Заповіту з Богом після повернення з полону і відновлення їхньої держави за часів Ездри. Але від того часу вони вважалися у євреїв законом і з огляду на це були перекладені сімдесятьма юдейськими старшими грецькою мовою і передані до Птолемеєвої бібліотеки в Александрії та визнані як Слово Боже. Оскільки Езра був первосвящеником, а первосвященик був їхнім цивільним сувереном, то очевидно, що Писання в усі часи проголошувалися законами не інакше, як рішенням верховної цивільної влади.

Новий Заповіт став канонічним за часів християнських суверенів. За Писаннями отців церкви, які жили в епоху до визнання державою християнської релігії і Писання яких були санкціоновані імператором Константином, ми знаємо, що тогочасні християни (за винятком небагатьох, яких через їх нечисленність назвали еретиками, тоді як решта належала до вірних католицької церкви) вважали книги, знані тепер як Новий Заповіт, продиктованими Святим Духом, а отже, і каноном, або правилом віри. Тодішні християни цінували й шанували своїх вчителів, так само, як зазвичай учні шанують своїх перших наставників, що передали їм якесь вчення. Отже, немає сумніву, що коли Святий Павло надсилав свої послання до навернених ним церков або коли будь-який інший апостол чи учень Христа писав до тих, хто прийняв Христа, то ці послання сприймалися адресатами як істинне християнське вчення. Але оскільки тоді не влада і повноваження вчителів, а віра слухачів спонукала їх сприймати таким чином слова вчителів, то не апостоли робили власні Писання канонічними, а кожний навернений робив їх такими для себе.

Однак мова не про те, що саме якийсь християнин вважав для себе законом, або каноном (він міг відмовитися від цього за тим же правом, за яким прийняв), а про те, який вплив справив канон на християн, що вони, не переступаючи закону, нічого не можуть вчиняти супроти цього. Якби Новий Заповіт був

канонічним в цьому сенсі, інакше кажучи, був би законом у будь-якому місці, де закон держави не зробив його таким, це суперечило б самій природі закону. Бо закон (як вже було показано), є постановою людини або зібрання, яким ми надали верховне право виробляти такі правила для управління нашими діями, які вони вважають доцільними, і карати нас, якщо ми робимо щось всупереч їм. Тож коли хтось запропонує нам якісь правила, яких не призначав верховний правитель, то це не більш ніж порада, і, попри те, добра вона чи погана, той, хто отримав її, може, не вчиняючи беззаконня, відмовитись від її дотримання. А коли ця порада суперечить уже встановленим законам, тоді той, кому її дали, не може законно дотримуватись її, якою б він її не вважав. Я кажу, що він не може в цьому випадку керуватися цією порадою в своїх діях та у розмові з іншими людьми, хоча він може, не вчиняючи нічого поганого, вірити своїм приватним вчителям і бажати, щоб вони мали свободу здійснювати свою пораду, і бажати, щоб цю пораду держава зробила законом. Адже внутрішня віра за самою своєю природою невидима і не підлягає людській юрисдикції, тоді як слова і дії, які з неї випливають, якщо вони підривають громадянську покору, є незаконними, як перед Богом, так і перед людьми. Оскільки наш Спаситель заперечував, що Його Царство належить до цього світу, бо Він сам сказав, що прийшов не судити, а спасти світ, – Він не поставив над нами жодних законів, крім законів держави. Тобто юдеї повинні підкорятися Мойсєєвому закону, про який наш Спаситель каже (Мт. 5.17), що прийшов не руйнувати, але виконати його; всі інші народи – законам різних своїх суверенів, а всі люди загалом – законам природи. Дотримання законів держави і сам Христос, і Його апостоли в своєму вченні вважали необхідною умовою, щоб Він допустив нас в останній день у своє вічне Царство, де буде захист і життя вічне. Зважаючи на те, що наш Спаситель та Його апостоли залишили не нові закони, які зобов'язували б нас до чогось у цьому світі, а нове вчення задля підготовки нас до прийдешнього світу, то книги Нового Заповіту із цим вченням не є обов'язковими канонами, тобто законами, доти, поки ті люди, яким Бог дав законодавчу владу на землі, не накажуть, щоб книгам цим підкорялися. А до того вони є лишень добрими і спасеними порадами для настановлення грішників на шлях спасіння, – порадами, які кожна людина законно, на власний розсуд, може прийняти або відкинути.

Крім того, повноваження, дані нашим Спасителем своїм апостолам та учням, полягали в тому, щоб проголошувати Його Царство – не теперішнє, а прийдешнє, – і навчати всі народи, і хрестити тих, хто повірив, і заходити до домівок, де їх приймуть, а де їх не приймуть, то, виходячи, обтрусити порошок тих осель із ніг своїх, але не закликати вогонь з неба, щоб знищив їх, і не примушувати їх до покори мечем. В усьому тут згаданому не стільки влади, скільки переконання. Він послав їх як овець до вовків, а не як царів до їхніх підлеглих. Вони були вповноважені не видавати закони, а підкорятися і вчити покори вже створеним законам, і, отже, вони не могли зробити свої Писання обов'язковими канонами без допомоги верховної цивільної влади. І тому Святе Письмо Нового Заповіту є законом тільки там, де йому надала такої сили цивільна влада. Король, або суверен, також робить їх законом для себе; і причому цим законом він підпорядковує себе не пастиреві чи апостолу, який його навернув, а, як і апостоли, самому Богові та Його Синові Ісусу Христу.

Про право соборів надавати Святому Письму силу Закону. Деяку видимість того, начебто під час та в місцях переслідування християн Новий Заповіт мав силу закону для тих, хто прийняв християнське вчення, можуть породжувати постанови, видані християнськими соборами. Адже ми бачимо (Дії 15.28), що собор апостолів, старших та церкви висловлюється таким стилем: *«Бо зволилось Духові Святому і нам, – тягару вже ніякого не накладати на вас, окрім цього необхідного»*, що говорить начебто про владу накладати тягар на тих, хто прийняв їхнє вчення. Але *накласти на когось тягаря* є начебто те саме, що *зобов'язати*, і тому може здатися, що постанови цього собору були законами для тодішніх християн. А проте вони були законами не більшою мірою, ніж інші такі правила: *кайтеся, хрестіться, дотримуйтеся Заповідей; вірте в Євангелії; прийдіть до Мене; продайте все, що маєте; віддайте бідним та йдіть за мною*, – які є не наказами, а запрошеннями і закликами до людей прийняти християнство, як-от у пророка Ісаї (55.1): *«О, всі спрагнені, – йдіть до води,... і йдіть, без срібла купіть живности, і без платні вина й молока!»* По-перше, влада апостолів не відрізнялася від влади нашого Спасителя, а це була влада спонукати людей, щоб ті прийняли Царство Боже, яке вони самі вважали Царством не теперішнім, а прийдешнім, і оскільки вони не мали царства, то не могли видавати жодних законів. І, по-

друге, якби постанови їхніх соборів були законами, то їх не можна було б порушувати, не вчиняючи гріха. Але ж ми ніде не читаємо, що ті, хто не прийняв Христове вчення, вчинили тим гріх, а тільки читаємо, що вони помирили в гріхах своїх; тобто їм не було прощено гріхи супроти законів, яким вони мали коритися. А такими законами були закони природи та цивільні закони держави, якій – через договір – підпорядкував себе кожен християнин. Отже, під тягарем, що його апостоли могли накласти на навернених, треба розуміти не закони, а умови, запропоновані тим, хто шукав спасіння. Останні могли на власний ризик приймати чи відкидати ці умови, не вчиняючи при цьому нового гріха, хоча й ризикували, що їх буде засуджено й виключено з Царства Божого за їхні колишні гріхи. Ось чому Святий Іван не каже про язичників, що вони накликають на себе гнів Божий, а що *«гнів Божий на нім перебуває»* (Ів. 3.36), і не каже, що вони будуть засуджені, а що хто не вірить, *«той вже засуджений»* (Ів. 3.18). Так само неможливо уявити собі, що добротворним наслідком віри є *відпущення гріхів*, якщо водночас не уявити, що шкода від невірства – це *запримання тих самих гріхів*.

Але тоді з якою метою (може виникнути запитання) апостоли, а після них і інші пастирі церкви стали б збиратися й домовлятися про те, яке вчення вони мають викладати як стосовно віри, так і стосовно звичаїв, якщо ніхто не був зобов'язаний виконувати ці постанови? На це можна відповісти, що апостоли і старші на соборі вже тільки тим, що вони входили до нього, брали на себе обов'язок викладати вчення, яке буде там погоджене і затверджене для викладання, оскільки це не суперечило давнішому законуві, якому вони вже були зобов'язані підкорятися. Але це не означає, що тим самим усі інші християни були зобов'язані дотримуватись ухвал цих соборів. Адже, хоча вони й могли обговорювати, чого кожен з них повинен навчати, вони, проте, не могли обговорювати, що повинні робити інші, оскільки собор не мав законодавчої влади, яку можуть мати лише цивільні суверени. Бо, хоча Бог і є сувереном усього світу, ми не повинні приймати за Його Закон все, що будь-хто запропонує від Його імені, як не можемо вважати Законом Бога щось таке, що суперечить чинному цивільному законуві, якого Бог ясно велів нам слухатись.

Оскільки постанови апостольських соборів були не законами, а порадами, то ще меншою мірою належать до законів акти будь-

яких інших вчителів церкви або зібрань, що мали місце згодом, якщо вони відбувалися без уповноваження цивільним сувереном. Отже, хоча книги Нового Заповіту подають найдосконаліші правила християнського вчення, вони не можуть бути проголошені законами жодною іншою владою, окрім влади королів чи верховних зібрань.

Жодних відомостей про перший собор, що канонізував те Святе Письмо, яке ми маємо зараз, не збереглося. Адже збірка апостольських канонів, яку приписують *Клименту*, першому єпископу Римському після Святого Петра, викликає сумніви. Бо хоча збірка ця остаточно визначила канонічність книг, ми бачимо, проте, що у словах «*sint vobis omnibus clericis et laicis libri venetandi. etc*»¹³ є поділ християн на духівництво та мирян, – а такого поділу ще не було в епоху, що так близько була до часів Святого Петра. Першим відомим собором, що визначив канон Святого Письма (канон 59)¹⁴, був собор в Лаодикії, який заборонив читати в церквах неканонічні книги. Це був припис, адресований не кожному християнину, а лише тим, хто мав повноваження публічно читати в церкві, тобто лише духівництву.

Про право встановлювати церковні посади за часів апостолів. З-поміж посадових осіб церкви часів апостолів деякі мали наставницькі функції, інші – суто службові. Наставницькі функції полягали у проповідуванні невірующим Євангелії Царства Божого, проведення таїнств та Божої служби і навчання новонавернених правил віри та поведінки. Службовими були посади дияконів, яким належало дбати про мирські потреби церкви за таких обставин, коли все духівництво жило тим, що було зібрано з добровільних датків віруючих.

Поміж наставників першими і найголовнішими були апостоли. Спочатку їх – дванадцятьох – обрав і призначив сам наш Спаситель. Вони мали не лише проповідувати, навчати та хрестити, а ще й свідчити про Воскресіння нашого Спасителя. Таке свідчення було особливою і суттєвою відзнакою, що відрізняла апостолів від будь-яких інших духовних посадовців. Адже апостолом міг бути лише той, хто або бачив нашого Спасителя після Його Воскресіння, або говорив з Ним до того і на власні очі бачив Його діяння та інші докази Його божественності, – і тільки тоді він міг бути справжнім свідком. А тому під час виборів нового апостола замість Юди Іскаріотського Святий Петро говорив (Дії. 1.21, 22): «*Отже треба, щоб один із тих*

мужів, що сходились з нами повсякчас, як Господь Ісус входив і виходив між нами, зачавши від хрищення Іванового аж до дня, коли Він вознісся від нас, щоб той разом із нами був свідком Його воскресення». Тут слово «треба» означає, що для апостола необхідною рисою є факт його спілкування з першими і обраними апостолами тоді, коли наш Спаситель явився у плоті.

Матвія призначила апостолом громада. Першим апостолом з тих, хто не був призначений самим Христом, коли Він ще перебував на Землі, був Матвій, якого обрано ось яким чином. У Єрусалимі зібралось близько 120 християн (Дії 1.15). Вони намітили двох: Йосипа, що Варсавою зветься, та Матвія (вірш 23), і кинули жеребок, і «впав жеребок на Матвія, і він зарахований був до одинадцятьох апостолів» (вірш 26). Отже, ми бачимо тут, що призначення апостола було актом, здійсненим громадою, а не Святим Петром, а всі одинадцять апостолів брали в цьому участь просто як члени громади.

Павла і Варнаву затвердила апостолами церква в Антіохії. Після Матвія вже більше ніхто не був посвячений в апостоли, окрім Павла і Варнави; це відбувалось (як ми читаємо в Діях 13. 1-3) таким чином: «в Антіохії, у тамошній церкві були ці пророки та вчителі: Варнава й Семен, званий Нігер, і кіринеянин Луцій, і Манайл, що був вигодуваний із тетрархом Іродом, та ще Савл. Як служили ж вони Господеві та постили, прорік Святий Дух: «Відділіть Варнаву та Савла для Мене на справу, до якої покликав Я їх!» Тоді, попостивши та помолившись, вони руки поклали на них, і відпустили».

З чого зрозуміло, що хоча Варнаву і Савла покликав сам Святий Дух, однак про їхнє покликання їм повідомлено, а їхню місію затвердила місцева церква Антіохії. А що вони мали покликання саме до апостольства, а не для чогось іншого, зрозуміло з того, що їх обох було названо (Дії 14.14) апостолами. А що вони стали апостолами саме внаслідок цього рішення антіохійської церкви, чітко видно з того, що Святий Павло (Рим. 1.1) вживає ті самі слова, що їх промовив до нього, закликаючи, Святий Дух. Адже він величає себе «апостолом, вибраним для звіщання Євангелії Божої», посилаючись таким чином на слова Святого Духа «Відділіть Варнаву та Савла». Але оскільки справа апостола полягала в тому, щоб бути свідком Ісусового Воскресіння, то може виникнути запитання, як Святий Павло, що не спілкувався з нашим Спасителем до Його страстей,

міг знати, що Той воскрес? На що можна легко відповісти, що наш Спаситель сам з'явився йому з небес після свого Вознесіння, коли Савл¹⁵ їхав до Дамаска, і сказав про Савла, що *«посудина вибрана він, щоб носити Ім'я Моє перед поганцями, і царями, і синами Ізраїля»*; отже, Савл (оскільки він бачив Спасителя після Його страстей) був повноправним свідком Його Воскресіння. Що ж до Варнави, то він був учнем ще до страстей Господніх. Тому очевидно, що Павло і Варнава були апостолами, а проте їх обрано і вповноважено не тільки першими апостолами, а й церквою в Антіохії, так само як Матвія було обрано і вповноважено церквою в Єрусалимі.

Які служителі церкви є наставниками. Слово *єпископ* утворене від грецького *ἐπίσκοπος*, що означає «наглядач», або «наставник», у якійсь справі і, зокрема, «пастир» або «пастух», і тому метафорично це слово почали вживати не лише євреї, які й справді були спочатку пастишим народом, а й також язичники – на позначення сану царя, або будь-якого іншого правителя правителя або вождя народу, незалежно від того, правив він завдяки законові, чи якомусь вченню. Таким чином, апостоли були першими християнськими єпископами, яких призначив Сам Христос. Саме в цьому сенсі апостольство Юди назване (Дії 1.20) *«його єпископством»* (в українському перекладі Біблії у вказаному місці йдеться не про *єпископство*, а *апостольство* Юди. – *Ред. укр. перекладу.*) Згодом, коли настановлено старших по християнських церквах, на яких було покладено своїм вченням і порадами керувати християнською паствою, то цих старших також було названо єпископами. Тимофій був старшим (а слово *старший* в Новому Заповіті означає як посаду, так і вік) і, водночас, єпископом. І єпископи тоді цілком задовольнялися званням старших. Навіть сам Святий Іван, улюблений Апостол нашого Господа, починає своє друге Послання словами: *«Старець – вибраній пані»*. З чого очевидно, що *єпископ, пастир, старший та доктор*, тобто *вчитель*, за часи апостолів були різними назвами однієї й тієї самої посади. Бо тоді в християнській церкві влада не здійснювалася через примус, а тільки через навчання та переконання. Царство Боже ще тільки мало прийти в майбутньому; отож у жодній церкві не могло бути ніякої примусової влади, поки держава не визнала християнської віри; отже, в церкві не було розмаїття влад, хоч і мало місце розмаїття посад.

Окрім цих наставницьких церковних посад, а саме апостолів, єпископів, старших, пастирів та вчителів, чиє покликання полягало в тому, щоб проповідувати Євангелію євреям та язичникам і спрямовувати та вчити тих, хто в нього повірив, ми не знаходимо в Новому Заповіті жодних інших посад. Адже словами *євангелісти* та *пророки* позначається не якась посада, а особливі обдаровання, завдяки яким ті чи ті люди приносили користь церкві. Скажімо, євангелісти – тим, що писали про життя та діяння нашого Спасителя. До них належали апостоли Святий Матвій та Святий Іван і учні Святий Лука та Святий Марко, та всі інші, хто писав на цю тему (як-от апостоли Хома та Варнава, хоч церква не прийняла книг, що ходили під їхніми іменами). А пророки приносили користь тим, що вміло тлумачили Старий Заповіт, а іноді проголошували перед церквою свої особливі одкровення. Але ні ці обдаровання, ні знання чужоземних мов, ані здатність виганяти бісів чи лікувати інші хвороби тощо не робили людину церковною посадовою особою, окрім лише відповідного покликання та обрання на посаду вчителя.

Висвячення вчителів. Подібно до того як апостоли Матвій, Павло та Варнава не були призначені на апостолів Самим Спасителем, а були обрані церквою, тобто громадою християн, а саме: Матвій – церквою в Єрусалимі, а Павло і Варнава – церквою в Антіохії, – так і *пресвітери* та *пастирі* в інших містах обиралися церквами цих міст. На підтвердження цього розгляньмо спершу, як Святий Павло висвячував пресвітерів у тих містах, де він навертав людей до християнської віри відразу після того, як він з Варнавою прийняв апостольство. Читаємо (Дії 14.23), що вони *«рукопоклали їм пресвітерів по Церквах»*, що на перший погляд можна сприйняти як аргумент на користь того, що вони самі їх обирали і вповноважували. Але якщо вдатися до тексту грецького оригіналу, то з'ясується, що їх уповноважували та обирали збори християн відповідного міста. Адже там сказано: *χειροτονήσαντες αυτοίς πρεσβυτέρους κατ' ἐκκλησίαν*, тобто *«Вони вибрали їх пресвітерами, проголосувавши по громадах»*. Але ж добре відомо, що в усіх тих містах був звичай обирати посадових осіб та чиновників голосуванням; і оскільки зазвичай голоси *«за»* відрізняли від голосів *«проти»* підняттям рук, то, щоб призначити чиновника в будь-якому місті, достатньо було зібрати народ разом, щоб обрати цю посадову особу більшістю голосів, яка визначалася або

підняттям рук, або кульками, бобами чи камінцями, що їх кожен клав в одну з посудин, призначених для підтвердження або заперечення, бо в різних містах були різні звичаї щодо цього. Таким чином, своїх старших обирала громада. Апостоли були лише головуючими цих зборів. Вони запрошували людей на ці вибори, оголошували імена обраних і давали їм своє благословення, яке тепер називається висвяченням. Тому головуючі зборів (а ними через відсутність апостолів були пресвітери) називалися *προεστυτες* (пресвітери), а латиною – *antistites*, що означає *головна особа зборів*, чийм обов'язком було підраховувати голоси та оголошувати, кого обрано, а коли голоси поділялися порівну, – вирішувати обговорюване питання, додаючи свій власний голос, що належить до обов'язків голови зборів. І, оскільки всі церкви обирали свого пресвітера однаково, то там, де вживають слово *настановити* (як Тит. 1.5: *ἵνα καταστήσῃς κατά πόλιν πρεσβυτέρους* – «Я для того тебе пошлю був у Криті, щоб ти впорядкував недокінчене та пресвітерів настановив по містах»), – ми повинні це розуміти згідно з викладеним, а саме, що Тит повинен був зібрати віруючих і висвятити їм пресвітера, вибраного більшістю голосів. У містечку, де люди ніколи не мали посадових осіб, обраних іншим чином, ніж під час зборів, було б досить дивно, якби його жителі, ставши християнами, вигадували для обрання своїх учителів та провідників, тобто своїх пресвітерів (котрі зветься також єпископами) якийсь інший спосіб, ніж обрання більшістю голосів, яке Святий Павло (Дії 14.23) називає словом *χειροτονήσαντες*. Так само і єпископів ніколи не обирали інакше (доки імператори не вирішили, що треба регулювати ці вибори задля збереження миру), як на зборах християн у кожному окремому містечку.

Те ж саме підтверджується і практикою обрання римських єпископів, яка продовжується й досі. Бо якби єпископ, залишаючи будь-яке місце, мав право призначити свого наступника у пастирському служінні, то тим більше він мав би право призначити свого наступника в тому місці, де він служить до самої смерті. Але ніколи не було, щоб будь-який єпископ Рима призначав свого наступника. Адже упродовж тривалого періоду їх обирав народ, як це доводить заколот, що виник з приводу цих виборів, коли кандидатами були *Дамасій* та *Урсицин*; і Амміан Марцеллін свідчить, що цей заколот був настільки сильним, що

префект Ювентій, не зумівши помирити їх, був змушений залишити місто; а в самій церкві після цього випадку було знайдено понад сотню вбитих. І хоча згодом римських єпископів вибирало спочатку все римське духівництво, а тоді кардинали, але жоден наступник не був призначений своїм попередником. Тож якщо римські єпископи ніколи не претендували на право призначати своїх наступників, то я маю підстави для висновку, що вони без нового розширення своєї влади не мали права призначати і наступників інших єпископів, а цю додаткову владу міг забрати у церкви і дати їм лише той, хто мав законну владу не лише вчити церкву, а й наказувати їй, а це міг бути лише цивільний суверен.

Хто такі служителі церкви. Слово *служитель*, якому в грецькому оригіналі відповідає Διάκονος, означає людину, яка добровільно дбає про справи інших. Служитель відрізняється від слуги лише тим, що слуга зобов'язаний виконувати все, що йому накажуть, тоді як служителів зобов'язують лише добровільно взяти на себе завдання. Отже, і ті, що навчають Слова Божого, і ті, що дбають про господарські справи церкви, є служителями, але служителями різних осіб. Бо пастирі церкви, що зветься (Дії 6.4) *служителями Слова*, є служителями Христа, якому це Слово належить. А служіння *диякона*, яке зветься (вірш 2 того самого розділу) *служінням при столах*, є служінням церкві або громаді. Отож ніхто зокрема та ані вся церква в цілому не могли сказати про свого пастиря, що він є їхнім служителем; це можна було сказати лише про диякона, незалежно від того, чи він брав на себе обов'язок служити при столах, чи розподіляти серед християн все необхідне для життя, тоді коли християни в кожному місті жили зі спільного майна або на кошти від добровільних пожертвувань, як це було в перші часи, чи піклувався про молитовний дім, чи про бюджет, чи про інші громадські справи церкви, – отже, в кожному з цих випадків громада мала підстави називати його своїм служителем.

Адже основним обов'язком дияконів було обслуговування громади, хоча вони не пропускали нагоди проповідувати євангелію і поширювати вчення Христа, кожний згідно зі своїм обдаруванням, як це робив Стефан, або ж проповідувати і хрестити, як це робив Пилип. Бо той Пилип, який (Дії 8.5) проповідував Євангелію в Самарії та (вірш 38) охрестив скопця, був Пилипом-дияконом, а не Пилипом-апостолом. Це видно з

того (вірш 1), що коли Пилип проповідував у Самарії, апостоли перебували в Єрусалимі, і (вірш 14) *«Як зачули ж апостоли, які в Єрусалимі були, що Боже Слово прийняла Самарія, то послали до них Петра та Івана»*, які покладали руки на тих, кого було хрещено (вірш 15), і ті прийняли Духа Святого, якого вони раніше – через Пилипове хрещення – не прийняли. Адже для отримання Духа Святого необхідно було, щоб їх хрещення здійснив і підтвердив служитель Слова, а не служитель церкви. Тому для підтвердження хрещення тих, кого хрестив Пилип-диякон, апостоли послали зі свого гурту з Єрусалима до Самарії Петра та Івана, які дарували тим, кого раніше тільки охрестили, ті духовні блага, що були ознаками Духа Святого і супроводжували тоді всіх істинно віруючих. Що це за ознаки, можна зрозуміти зі слів Святого Марка (16.17): *«А тих, хто ввірує, супроводити будуть ознаки такі: у Ім'я Моє демонів будуть вигонити, говоритимуть мовами новими, братимуть змії; а коли смертодійне що вип'ють, – не буде їм шкодити; кластимуть руки на хворих, – і добре їм буде»*. Пилип не міг їм цього дати, а апостоли могли, і (як вишиває з цього фрагмента) справді дали кожному, хто істинно увірував і був хрещений особисто служителем самого Христа. Якщо ж казати про наш час, то або Христові служителі нездатні дарувати людям таку силу, або, можливо, тепер дуже мало щиро віруючих, або у Христа дуже мало служителів.

І як їх обирали. Те, що перших дияконів обирали не апостоли, а збори учнів, тобто християни усілякого гатунку, зрозуміло з Дій, де ми читаємо (6.3), що після того, як учнів побільшало, *дванадцять апостолів* скликали їх і, зауваживши, що негоже апостолам залишати Слово Боже і служити при столах, звеліли їм (вірш 3): *«Отож, браття, виглядіть ізпоміж себе сімох мужів доброї слави, повних Духа Святого та мудрости, – їх поставимо на службу оцю»*. Звідси очевидно, що хоча апостоли проголосили їх обраними, проте обирала їх громада. Це ще краще видно з таких слів (вірш 5): *«І всім людям сподобалося оце слово, і обрали Степана, мужа повного віри та Духа Святого, і Пилипа, і Прохора та Никанора, і Тимона та Пармена, і нововірця Миколу з Антіохії»*.

Про церковні доходи за Мойсесвим законом. За Старим Заповітом, лише особи з племені левитів могли претендувати на священництво та інші, нижчі церковні посади. Землю було

поділено між усіма іншими племенами (за винятком левитів), яких, завдяки поділу племені Йосипа на племена Єфрема та Манасії, і далі було дванадцять. За племенем левитів було закріплено певні міста для проживання з передмістями для їхньої худоби. Замість земельної пайки левити мали отримувати десятину від плодів землі їхніх братів. На утримання священиків виділялася десятина від цієї десятини та пайка від дарів та жертв. Бо Бог сказав до Аарона (4 М. 18.20): *«У їхньому Краю ти не будеш мати власності, і не буде тобі частки між ними, – Я частка твоя та власність твоя поміж Ізраїлевими синами!»* Оскільки Бог був царем і вибрав собі плем'я Левієве за своїх державних служителів, то Він дозволив їм споживати з державного доходу, тобто з тієї частки, яку Бог призначив для Себе, а саме з десятини і пожертв. Саме так треба розуміти слова Бога *«Я [...] власність твоя»*. І тому є всі підстави вживати щодо левитів слово *κλῆρ*, яке походить від *κλήρος*, що означає «жеребок» або «спадок». Річ не в тім, що вони були більше за інших спадкоємцями Царства Божого, а в тім, що Божий спадок вживався для їхнього споживання. І оскільки за тих часів Бог сам був їхнім царем, а Мойсей, Аарон і наступні первосвященики були Його намісниками, то зрозуміло, що їхнє право на десятину і пожертви було встановлене цивільною владою.

Після того як ізраїльтяни зреклися Бога, вимагаючи собі царя, левити і далі користувалися цими доходами. Але їхнє право на це впливало з того, що царі ніколи не відбирали його в них. Адже державним доходом розпоряджався той, хто представляв особу держави, і цим представником (до полону) був цар. І після повернення з полону євреї, як і раніше, платили десятину священикам. Отже, до того часу церковні кошти визначалися цивільним сувереном.

За часів нашого Спасителя та після Нього. Що ж до засобів існування нашого Спасителя та Його апостолів, то ми знаємо лише те, що у них була торба (яку носив Юда Іскаріотський) і що ті апостоли, які були рибалками, іноді вдавалися до свого промислу; і що коли наш Спаситель послав дванадцять апостолів проповідувати, Він наказав їм (Мт. 10.9,10) не брати *«ані золота, ані срібла, ані мідяків до своїх поясів ... Бо вартий робітник своєї поживи»*. Отже, ймовірно, їхнє повсякденне споживання було відповідним до їхньої справи; адже їхня справа полягала в тому, щоб (вірш 8) *«дармо давати»*, бо вони *«дармо*

дістали», тож їхня пожива була «вільним дарунком» тих, хто повірив у добру звістку, котру вони несли, про Пришестя Месії і Спасителя. До цих дарів можна додати приносини від вдячних людей, яких вилікував від різних хвороб наш Спаситель (Лк. 8.2,3): *«дехто з жінок, що були вздоровлені від злих духів і хвороб: Марія, Магдалиною звана, що з неї сім демонів вийшло, і Іванна, дружина Худзи, урядника Іродового, і Сусанна, і інших багато, що маєтком своїм їм служили».*

Після Вознесіння нашого Спасителя християни по всіх містах жили комунами (Дії 4.34), за кошти, здобуті від продажу їхніх земель та майна й покладені до ніг апостолів з доброї волі, а не з обов'язку; бо сказав Святий Петро до Ананія (Дії 5.4): *«Хіба те, що ти мав, не твоє все було, а продане не в твоїй владі було?».* Слова ці показують, що Ананієві не слід було брехати та приховувати свою землю чи гроші, бо він зовсім не був зобов'язаний нікуди нічого вносити, якщо не хотів. І як за часів апостолів, так і в пізнішу добу, аж до періоду після Константина Великого, ми бачимо, що утримання єпископів та пастирів християнської церкви складалося лише з добровільних внесків тих, хто приймав їхнє вчення. Про десятину упродовж цього періоду ще ніде не згадувано, але за доби Константина та його синів любов християн до своїх пастирів була такою великою, що Амміан Марцелів, описуючи заколот, вчинений Дамасієм та Урсицином під час боротьби за єпископство, каже, що було за що боротися, бо єпископи тих часів завдяки щедрості пастви, особливо багатих матрон, жили пишню, їздили в каретах, розкішно їли та одягалися.

Служителі Євангелії жили зі щедрот своєї пастви. Але тут може виникнути запитання, чи зобов'язані були тодішні пастирі жити на добровільні внески як на милостиню, адже каже Святий Павло (1 Кор. 9.7): *«Хто коштом своїм коли служить у війську?... Або хто отару пасе, - і не їсть молока від отару?»* – і далі (1 Кор. 9.13): *«Хіба ви не знаєте, що священнослужителі від святині годуються? Що ті, хто служить вітареві, із вітари мають частку?»* – тобто вони живуть на пайку від пожертв. А далі він закінчує (вірш 14): *«Так і Господь наказав проповідникам Євангелії жити з Євангелії».* З цього фрагмента справді можна виснувати, що пастирів церкви повинна була утримувати їхня паства; але не пастирі мали визначати чи то кількість, чи то зміст свого утримання та обирати собі поживу на власний розсуд. Бо

їхнє утримання мало визначатися вдячністю та щедрістю кожного окремого парафіянина або всієї громади. Вся громада не могла цього визначати, бо її постанови тоді не були законами. Отже, утримання пастирів до того, як імператори та цивільні суверени створили закони, що регулювали ці питання, складалося з добровільних пожертв. Ті, хто служив жертovníку, жили жертвами. Так само і пастирі церкви могли брати від того, що жертвувала їхня паства, але не могли одержувати нічого, що не приносилось в жертву. До якого суду могли б подати свій позов ці пастирі, в яких не було судів? Або, якщо вони мали поміж себе третейських суддів, то хто б виконував їхні вироби, якщо у них не було влади озброювати своїх посадовців? Тож залишається вважати, що певні доходи могли бути призначені пастирям церкви тільки всією громадою і лише тоді, коли постанови її зборів набували сили не лише *канонів*, а й *законів*, а такі закони могли видаватися тільки імператорами, королями чи іншими цивільними суверенами. Право десятини, встановлене законом Мойсея, не могло тоді застосовуватись щодо служителів Євангелії, бо Мойсей та первосвященики були цивільними суверенами народу під верховною владою Бога, чие царство серед євреїв тоді дійсно існувало, тимчасом як Царство Боже Христове ще тільки мало настати в майбутньому.

Досі було показано, ким є пастирі церкви; в чому полягають їхні повноваження (а саме що вони повинні були проповідувати, вчити, хрестити, головувати на різноманітних зібраннях); що таке церковне покарання, тобто відлучення від церкви (а саме що там, де християнство було заборонене цивільним законом, воно полягало в тому, що християни уникали товариства відлученого, а там, де християнство було встановлене цивільним законом, відлученого не допускали на збори християн); хто обирав пастирів та служителів церкви (це робили збори); хто висвячував та благословляв їх (це був пастир); з чого складалися їхні доходи (вони обмежувалися їхнім власним майном, плодами власної праці і добровільними внесками відданих та вдячних християн). Залишилося розглянути, яку роль відіграють у церкві ті особи, які, будучи цивільними суверенами, прийняли християнську віру.

Цивільний суверен, який є християнином, має право призначати пастирів. Найперше, що ми повинні пам'ятати, це те, що право судження щодо того, які вчення несуть мир і повинні поширюватися серед підданих в усіх державах, невід'ємно

належить (як уже було доведено у XVIII розділі) верховній цивільній владі, незалежно від того, належить вона одній людині чи зібранню людей. Адже не треба мати багато розуму, щоб побачити, що вчинки людей залежать від їхньої думки про добро і зло, які повертаються до них через ці вчинки; і з цього випливає, що люди, в яких складається думка, що їхня покора верховній владі шкідливіша для них за непокору, не підкорятимуться законам, чим вони зруйнують державу і вчинять безлад і громадянську війну, для уникнення яких і призначаються всі цивільні уряди. Ось чому в усіх державах язичників суверени носили імена пастирів народу, бо жоден їхній підданий не міг законно навчати людей без їхнього дозволу і вповноваження.

Не треба думати, що королі-язичники позбуваються цього права в разі їх навернення у віру Христа, який ніколи не приписував, щоб королів, котрі в Нього повірили, було скинуто, тобто підпорядковано комусь іншому, або (що те саме) позбавлено влади, необхідної для підтримання миру між їхніми підданцями та для їх захисту від іноземних ворогів. Тому християнські королі залишаються верховними пастирями своїх народів і мають владу призначати яких їм завгодно пастирів, щоб ті навчали церкву, тобто навчали народ, довірений їх піклуванню.

Припустімо далі, що право обирати пастирів належить (як це було до навернення королів) церкві, бо так це було в епоху самих апостолів (як уже було показано в цьому розділі), то і в цьому випадку воно теж залишається за цивільним сувереном-християнином. Адже, як християнин, він дозволяє це вчення; а оскільки він – суверен (тобто особа, що представляє церкву), то вибрані ним вчителі обрані церквою. І коли зібрання християн у християнській державі обирає свого пастиря, то його обирає суверен, оскільки це здійснюється за його вповноваженням; подібним чином коли місто обирає собі голову, то це є актом особи, яка має верховну владу, адже будь-яка здійснена дія є актом того, без чия згоди вона була б недійсна. Ось чому які б не наводились приклади з історії щодо обрання пастирів – народом чи духівництвом, – вони не є доказом проти права будь-якого цивільного суверена, бо хто б не обирав пастиря, він робить це на підставі уповноваження суверена.

Оскільки в кожній християнській державі цивільний суверен є верховним пастирем, якому доручено піклуватися про паству його підлеглих, то всі інші пастирі призначаються його владою і

Його ж владою отримують право навчати та здійснювати інше пастирське служіння; тож із цього також випливає, що саме від цивільного суверена всі інші пастирі отримують своє право навчати, проповідувати та виконувати інші обов'язки, властиві їхній посаді; і що вони є лише його служителями, так само як посадові особи в містах, судді в судах і командувачі армій – всі є служителями того, хто є посадовою особою всієї держави, суддею в усіх справах, командувачем усіх військ, – а такою особою завжди виступає цивільний суверен. І це так не тому, що ті, хто повинен вчити, є його підлеглими, а навпаки, його підлеглими є ті, хто повинен навчатися. Адже припустімо, що якийсь християнський король передає повноваження висвячення пастирів у своїх володіннях іншому монархові (подібно до того, як різні християнські монархи надають таку владу папі), то цим він не ставить пастиря над собою, а також верховного пастиря над своїм народом, бо це означало б для такого короля позбавити себе цивільної влади. Справді, оскільки влада суверена залежить від того, як люди відчують свій обов'язок перед ним, і від страху бути покараними у потойбічному світі, то в нашому випадку влада короля залежала б також від спиритності та лояльності вчителів, яким не менше, ніж усім іншим людям, властиві не лише шанолюбність, а й невігластво. Тож там, де якийсь іноземець має право призначати вчителів, це право надає йому суверен, у чийх володіннях вони мають навчати. Християнські пастирі є нашими вчителями християнства; але королі – це батьки родин, і вони можуть брати вчителів для своїх підданих за рекомендаціями іноземців, але не за їх наказами, надто в тому разі, коли вороже вчення цих вчителів сприятиме очевидній і чималій користі того, хто їх рекомендує. Так само королі не зобов'язані тримати цих вчителів довше, ніж це треба для блага держави, про яке королі повинні піклуватися, доки вони мають якесь істотне право верховної влади.

Пастирську владу тільки суверени мають *de jure Divino*, інші ж пастирі – *de jure civili*. Тож якщо якась людина запитає пастиря, що виконує свої функції, як первосвященики й старші народу запитали нашого Спасителя (Мт. 21.23): «Якою Ти владою чиниш оце? І хто Тобі владу цю дав?», – то єдиною правдивою відповіддю буде, що він отримав повноваження від держави і їх надано йому королем або зібранням, яке представляє цю державу. Всі пастирі, крім верховного, виконують свої обов'язки за

правом, тобто за вповноваженням цивільного суверена, тобто *de jure civili* (за цивільним правом). Тим часом король та будь-який інший суверен виконує свої функції верховного пастиря безпосередньо за уповноваженням Бога, тобто [*de*] *jure Divino* (за Божим правом). Ось чому ніхто, крім королів, не може додавати до свого титулу (як ознаку підлеглості тільки одному Богові) *Dei gratia rex* (Божою милістю король) і т. ін. Проголошення своїх повноважень єпископи повинні починати словами: «Ласкою Його Королівської Величності єпископ такої і такої єпархії», або, як цивільні чиновники: «Ім'ям Його Величності». Бо коли вони кажуть «*Divina providentia*» (Божим провидінням), або ж «*Dei gratia*» (Божою милістю), то цим вони, хоча і в завуальованому вигляді, заперечують, що отримали свої повноваження від цивільної держави, і лукаво уникають уз свого громадянського підданства, що суперечить інтересам цілісності та безпеки держави.

Християнські королі мають право виконувати будь-які пастирські функції. Але якщо кожен християнський суверен є верховним пастирем своїх підданих, то виходить, що він має владу не лише проповідувати (чого, мабуть, ніхто не заперечуватиме), а й хрестити, здійснювати таїнство Господньої Вечері й висвячувати як храми, так і пастирів для Божої служби, з чим більшість людей не згодна почасти через те, що люди звикли до іншої практики, а почасти тому, що здійснення таїнств і висвячення осіб та посвячення місць для святих справ вимагає покладання рук таких людей, які шляхом такого покладання рук від апостольських часів на засадах спадкоємності призначалися для подібного служіння. Отже, щоб довести, що королі мають владу хрестити та висвячувати, я маю пояснити як те, чому суверени зазвичай цього не роблять, так і те, чому вони без церемонії висвячення мають право робити це, коли на те буде їхня воля.

Немає сумніву, що король, мисливий до науки, міг би сам читати лекції за тим же правом свого сану, за яким він призначає інших читати їх в університетах. Однак, оскільки безліч справ державних забирає весь його час, йому було б незручно займати цією справою себе особисто. Король може також, якщо побажає, посісти суддівське місце й слухати та вирішувати будь-які позови за тим самим правом, за яким він надає іншим повноваження робити це від свого імені; але на ньому лежить обов'язок

наказувати і правити, що змушує його повсякчас бути в шоломі і доручати службові посади іншим під його верховним керівництвом. Подібним чином і наш Спаситель (який, напевно, мав право хрестити) нікого сам не хрестив (Ів. 4.2), а послав хрестити своїх апостолів та учнів. Так само і Святий Павло, через необхідність проповідувати в різноманітних, часто віддалених місцях, хрестив мало. З усіх коринтян він хрестив (1 Кор. 1.14,16) лише Кріспа, Гая та Степана, через те, що головним його обов'язком було проповідування (1 Кор. 1.17). Звідки зрозуміло, що більш складний обов'язок, як-от управління церквою, звільняє від виконання меншого. Отже, причина того, чому християнські королі не хрестять, зрозуміла, і це саме та причина, через яку нині небагато людей бувають хрещеними єпископами, а ще менше – папою.

А що стосується рукопокладання, – наскільки воно є необхідною умовою права королів хрестити та висвячувати, то ми можемо сказати про це ось що.

Рукопокладання – найдавніша загальноприйнята в євреїв публічна церемонія, яка позначала і вказувала особу чи якусь річ, якої стосувалися чиясь молитва, благословіння, жертвування, висвячення, засудження або інша дія. Скажімо, Яків, благословляючи дітей Йосипа (1 М. 48.14), *«простяг [...] правицю свою та й поклав на голову Єфрема, – а він молодший, а лівицю свою на голову Манасії. Він схрестив свої руки, хоч Манасія – перворідний»*. І зробив він так навмисне (хоча Йосип привів їх і поставив перед ним так, що для виконання свого наміру Якову довелося простягати руки навхрест), щоб означити, кому він хоче дати більше благословіння. Так само і під час правлення жертви для цілопалення Аарону було наказано (2 М. 29.10): *«і покладе Аарон та сини його руки свої на голову того бичка»* і (вірш 15) *«нехай покладуть Аарон та сини його свої руки на голову того барана»*. Те ж саме повторено в Книзі Левит (1.4 та 8.14). Так само і Мойсей, призначаючи Ісуса Навина командувачем ізраїльтян, тобто висвячуючи його на Божу службу (4 М. 27.23): *«І поклав він руки свої на нього і заповів йому, як Господь промовляв через Мойсея»*, точно означивши і вказавши, кому ізраїльтяни повинні підкорятися на війні. І при висвяченні левитів (4 М. 8.10) Бог наказав: *«І приведеш Левитів перед Господнє лице, а Ізраїлеві сини покладуть свої руки на Левитів»*. І при засудженні того, хто вчинив богохульство (3 М. 24.14) Бог звелів:

нехай *«покладуть усі, хто чув, свої руки на голову його, і закидає його камінням уся громада»*. Чому ж тільки ті, хто чув його, мали покласти руки на голову його, а не священник, левит чи ще хтось зі служителів правосуддя, як не через те, що більш ніхто не міг означити і показати усій громаді, хто саме вчинив богохульство і має померти? Бо коли людину чи якийсь інший предмет означено рукою для ока, то помилка менш ймовірна, ніж коли це зроблено іменем для вуха.

І цієї церемонії дотримувалися так сумлінно, що для благословіння всього прибулого люду, яке неможливо було зробити рукопокладанням (3 М. 9.22): *«підняв Аарон свої руки до народу та й поблагословив його»*. Можна прочитати про подібну церемонію висвячення храмів у язичників, а саме що священник весь час, поки вимовляв слова висвячення, тримав руки покладеними на якийсь із стовпів храму. Бо це природно – означити у справах публічного богослужіння будь-яку окрему річ скорше рукою, щоб допевнилися очі, ніж словами, щоб допевнилися вуха.

Отже, ця церемонія за часів нашого Спасителя не була новою. Так, Яір (Мр. 5.23), у якого була хвора дочка, молив нашого Спасителя не лікувати її, а: *«Прийди ж, поклади Свої руки на неї, щоб видужала та жила!»*. І (Мт. 19.13): *«Тоді привели Йому діток, щоб поклав на них руки, і за них помолився»*.

Згідно з тим давнім ритуалом апостоли, пресвітери і саме зібрання пресвітерів покладали руки на тих, кого вони призначали пастирями, і водночас молилися за них, щоб вони могли отримати Духа Святого; і це робилося не один раз, а іноді частіше, коли траплялася нова нагода. Але мета залишалася незмінною, а саме: точне і сумлінне означення особи, що її призначено для виконання пастирських обов'язків взагалі або якоїсь особливої місії. Так, апостоли, *«помолившись, ... руки поклали»* на сімох дияконів (Дії 6.6), і вони зробили це не для того, щоб передати їм Духа Святого (бо ті вже були сповнені Духа Святого раніше, ніж їх обрали, про що сказано у вірші 3), а щоб призначити їх для відповідного служіння. А після того як Пилип-диякон навернув до християнства певних осіб у Самарії, туди прибули Петро та Іван (Дії 8.17): *«Тоді на них руки поклали, і прийняли вони Духа Святого!»*. І таке право мали не лише апостоли, а й пресвітери. Бо Святий Павло радить Тимофію (1 Тим. 5.22): *«Не рукопокладай скоро нікого»,* – тобто не квапся,

призначаючи на пастирське служіння. Читаємо, що Тимофія рукопокладали збори пресвітерів (1 Тим. 4.14), але це слід розуміти так, що за призначенням зборів пресвітерів це робив хтось один, найімовірніше – їхній *πρωεστῶς*, або голова зборів, яким, можливо, був сам Святий Павло. Адже в своєму другому Посланні до Тимофія (1.6) він каже, щоб той *«розгрівав Божого дара, який у тобі через покладання рук моїх»*. з чого, між іншим, видно, що під Святим Духом мається на увазі не третя Особа в Божественній Трійці, а дар, необхідний для пастирського служіння. А ще можемо прочитати, що Святий Павло був рукопокладений двічі: вперше в Дамаску Ананієм (Дії 9.17, 18) під час свого хрещення, вдруге (Дії 13.3) – в Антіохії, коли його було вперше послано проповідувати. Отже, при призначенні пастирів використання цієї церемонії сприймалося як означення особи, якій надавалося відповідне право. Але якщо б якийсь християнин мав право навчати раніше, ще до свого переходу в християнство, то його хрещення не давало б йому жодних нових прав, а тільки спонукало б його проповідувати істинне вчення, тобто правильно використовувати своє право, і тому рукопокладання було б непотрібне, оскільки для цього було досить самого хрещення. Але ж кожен суверен ще до навернення в християнство мав право навчати і призначати вчителів, тому християнство не давало йому жодної нової влади, а тільки спрямовувало його на шлях навчання істині; отже, суверени не потребували спеціального покладання рук (окрім покладання рук при хрещенні), яке уповноважувало б їх для виконання якихось пастирських дій, як-от хрещення та висвячення. І якщо в епоху Старого Заповіту, поки верховна влада належала первосвященикові, право висвячувати мав лише він, то справи пішли інакше, коли верховна влада перейшла до царів. Бо ж читаємо (1 Цар. 8), що Соломон благословив народ, висвятив храм і прочитав ту публічну молитву, яка й сьогодні є зразком для таких молитов при висвяченні християнських церков та каплиць, звідки очевидно, що він мав не тільки право церковного управління, а й право виконувати церковні функції.

Цивільний суверен, якщо він християнин, є главою церкви своєї держави. З цього поєднання політичного і церковного права в особі християнських суверенів зрозуміло, що їх наділено всіма типами влади над підданими, які тільки можуть бути надані особі для управління зовнішніми діями людей як у

політичній, так і в релігійній сферах; і вони можуть видавати такі закони, які самі вважають найдоцільнішими для управління своїми підданцями, – як тими, що складають державу, так і тими, що утворюють церкву. Адже держава і церква складаються з одних і тих самих людей.

Тож якщо вони побажають, то можуть (як це робить зараз багато християнських королів) передати управління своїми підданцями у справах релігії папі; але тоді папа в цьому стосунку є їхнім підлеглим і виконує цей обов'язок у чужих володіннях *jure civili* – за правом від цивільного суверена, а не *jure Divino* – за правом від Бога. І тому його може бути позбавлено цього обов'язку, коли суверен вирішить, що це потрібно для блага його підданих. Вони також можуть, за бажанням, передати опікування релігійними справами одному верховному пастирю або пастирському зібранню і надати їм таку владу над церквою чи одному над іншим, яку вони вважають за доцільне, і призначити їм на свій розсуд титули та почесні єпископів, архієпископів, пастирів або пресвітерів; і видавати такі закони про їхнє утримання, – чи через десятину, чи з інших джерел, – які захоче, бо в усіх своїх діях суверени спираються лише на власне сумління, і тільки Бог їм суддя. Саме цивільний суверен призначає суддів та тлумачів канонічного Святого Письма, бо саме він надає їм сили законів. І саме він надає сили відлученню від церкви, яким нехтували б, якби не закони та покарання, які можуть приборкати впертих вільнодумців та змусити їх приєднатися до церковного загалу. Тож, підсумовуючи, скажемо, що цивільний суверен наділений верховною владою в усіх справах як церковних, так і цивільних, наскільки це стосується дій та слів, бо тільки вони відомі й можуть бути приводом до звинувачення; а над тим, що не може бути предметом звинувачення, взагалі немає судді, окрім Бога, який знає серця людські. І це невід'ємні права суверенів, як монархів, так і верховних зібрань, бо ті, хто є представниками християнського народу, суть представники церкви, бо церква і християнська держава – це одне й те саме.

Аналіз книг кардинала Белларміна *De Summo Pontifice*. Хоча те, що я сказав тут і в інших місцях цієї книги, досить чітко обґрунтовує верховну церковну владу християнських суверенів, але, оскільки претензії папи римського на повноту цієї влади було підтримано головним чином і, гадаю, так сильно, наскільки це

тільки можливо, кардиналом Белларміном в його полемічному творі «De summo pontifice» («Про верховного священика»), я вважаю за потрібне, якомога стисліше, проаналізувати вихідні положення і підстави його міркувань.

Перша книга. Перша з п'яти книг, написаних ним на цю тему, містить три питання. Перше: яка форма правління є найкращою – *монархія, аристократія чи демократія*; перевагу не надано жодній і запропоновано суміш усіх трьох. Друге: яка з цих форм є найкращою для управління церквою; автор виступає за змішану з переважанням монархії. Третє питання стосується того, чи посідав Святий Петро в цій змішаній монархії місце монарха. Стосовно першого висновку, я вже переконливо довів (розділ XVIII), що всі форми правління, яким змушені підкорятися люди, є простими та абсолютними. В монархії верховна влада належить лише одній верховній особі, і всі інші люди, що мають будь-яку владу в державі, отримують її лише з волі монарха, поки він цього бажає, і здійснюють її його іменем. А при аристократії та демократії існує лише одне верховне зібрання, наділене такою ж владою, яка при монархії належить монархові, що є не змішаною, а абсолютною верховною владою. Там, де одну з цих форм уже встановлено, не доводиться сперечатися, яка з них найкраща; завжди слід віддавати перевагу, підтримувати і вважати найкращою існуючу форму, бо будь-які дії, що можуть привести до її повалення, суперечать як природному праву, так і позитивному Божественному Законові. До того ж, влада жодного пастиря (якщо він не є цивільним сувереном) ніяк не залежить від відповіді на запитання, яка форма правління є найкращою, бо покликання пастирів не в тому, щоб правити людьми через накази, а в тому, щоб навчати їх, переконувати їх за допомогою аргументів, залишаючи на власний розсуд слухачів, прийняти чи відкинути запропоноване вчення. Адже монархія, аристократія і демократія позначають три типи суверенів, а не пастирів, або, сказати б, три типи глав родин, а не три типи наставників дітей цих родин.

І тому другий висновок щодо найкращої форми управління церквою не має жодного стосунку до влади папи за межами його власних володінь, адже в усіх інших державах його влада (якщо вона взагалі у нього є) обмежується владою наставника, а не владою глави родини.

Головним аргументом на підтримку третього висновку, який полягає в тому, що Святий Петро був монархом церкви, автор наводить таке місце з Євангелії від Святого Матвія (16.18,19): *«І кажу Я тобі, що ти – скеля, і на скелі оцій побудую Я Церкву Свою ... І ключі тобі дам від Царства Небесного, і що на землі ти зв'яжеш, те зв'язане буде на небі, а що на землі ти розв'яжеш, те розв'язане буде на небі!»* Одначе це місце, якщо його детально розглянути, нічого не доводить, окрім того, що церква Христа ґрунтується лише на одному догматі, а саме на тому, який від імені всіх апостолів визнав Петро, що й спонукало нашого Спасителя до процитованих слів. Для того, щоб чітко їх зрозуміти, ми повинні взяти до уваги, що сам наш Спаситель через Івана Хрестителя і через апостолів проповідував тільки один догмат віри, *що Ісус є Христос*; всі інші догмати є такими, лише оскільки вони базуються на цьому. Першим почав Іван Хреститель, проповідуючи (Мт. 3.2) лише: *«наблизилось Царство Небесне»*. Потім те ж саме проповідував і сам наш Спаситель (Мт. 4.17). І там, де Він дає доручення своїм дванадцятьом апостолам (Мт. 10.7), немає ніяких згадок про проповідування жодного іншого догмату. Цей догмат був основним, тобто він є підвалинами церковної віри. Пізніше, коли апостоли повернулися до нашого Спасителя, Він запитав їх усіх (Мт. 16.13), а не самого лише Петра: *«За кого народ уважає Мене?»* – і вони відповіли: *«Одні за Івана Хрестителя, одні за Іллю, інші ж за Єремію або за одного з пророків»*. Потім (вірш 15) Він запитав їх усіх (а не самого лише Петра): *«А ви за кого Мене маєте?»* На це Петро відповів (за них усіх): *«Ти – Христос, Син Бога Живого»*, – що, як я сказав, є підвалинами віри всієї церкви; ці слова були для нашого Спасителя доброю нагодою відповісти: *«На скелі оцій побудую Я Церкву Свою»*. Отже, зрозуміло, що наріжним каменем фундаменту церкви повинен стати цей головний догмат церковної віри. Але для чого тоді (може виникнути заперечення) наш Спаситель вставляє ще оці слова: *«Ти скеля»*? Якби оригінал цього тексту був перекладений чіткіше, то причина цього виявилась би легко. Тож ми повинні взяти до уваги, що апостол Симон¹⁶ мав прізвисько *Камінь* (так перекладається сирійське *serphas* та грецьке *пётрос*). Отже, після визнання Петром цього основоположного догмату наш Спаситель, натякаючи на його ім'я (якщо перекладати англійською), сказав таке: *ти скеля, і на скелі оцій побудую Я Церкву Свою*. Він міг би сказати це й

інакше: «Догмат про те, що *Я – Христос*, є підвалинами віри, якої *Я* вимагаю від тих, хто є членами моєї Церкви». До того ж такий натяк на ім'я співрозмовника не дивний у побутовій мові. Одначе дивними й незрозумілими здалися б слова нашого Спасителя, якби він, збираючись будувати свою церкву на особистості Святого Петра, сказав би: «*Ти – скеля, і на скелі оцій побудую Я Церкву Свою*», – коли можна було чітко і недвозначно сказати: «*На тобі Я створю свою Церкву*», – і при цьому все ще зберігався б натяк на Петрове ім'я.

А щодо наступних слів: «*Ключі тобі дам від Царства Небесного*» і т. ін., – у них йдеться, власне, про те саме, що наш Спаситель дав також і іншим своїм учням (Мт. 18.18): «*Що тільки зв'яжете на землі, зв'язане буде на небі, і що тільки розв'яжете на землі, розв'язане буде на небі*». Але, як би не тлумачити ці слова, немає сумніву, що дарована тут влада належить усім верховним пастирям, а до них належать і всі християнські цивільні суверени у їхніх власних володіннях. І це настільки правильно, що, коли б Святий Петро або сам наш Спаситель навернув когось із цих суверенів і вони повірили б у Нього і визнали Його Царство, то, оскільки Його Царство не від цього світу, Він віддав би верховну опіку про навернення підданих цього суверена тільки цьому суверенові, або ж мав би позбавити його верховної влади, невід'ємною частиною якої є право навчати. Ось цього й досить для заперечення висновків першої книги Белларміна, де той намагається довести, що Святий Петро був усезагальним /universal/ монархом церкви, тобто монархом християн усього світу.

Друга книга. В другій книзі містяться два висновки: по-перше, що Святий Петро був єпископом Римським і в Римі помер, і, по-друге, що папи римські є його спадкоємцями. Обидва висновки оскаржувалися іншими дослідниками. Але припустімо, що вони правильні. Однак якщо під єпископами римськими слід розуміти або монарха церкви, або її верховного пастиря, єпископом був не Сильвестр, а Константин (перший християнський імператор). Подібно до Константина, решта християнських імператорів за правом були верховними єпископами Римської імперії. Я кажу про Римську імперію, а не про весь християнський світ. Бо всі інші християнські суверени мали у своїх володіннях таке саме право, невід'ємне від їхньої

верховної влади. Так можна відповісти на другу книгу Белларміна.

Третя книга. В третій книзі Беллармін обговорює питання, чи є папа антихристом. Зі свого боку, я не бачу аргументів для доведення, що він – антихрист в тому сенсі, в якому це ім'я вживається у Святому Письмі. І не бажаю використовувати жодну з якостей антихриста як аргумент проти влади, яку він здійснює або здійснював у володіннях інших правителів або держав.

Зрозуміло, що Пророки Старого Заповіту провіщали, а євреї чекали на Месію, тобто Христа, який відновив би серед них Царство Боже, відкинуте ними за часів Самуїла, коли вони зажадали такого царя, як у інших народів. Це очікування наражало євреїв на небезпеку піддатися ошуканству людей, яким не бракувало амбіцій, щоб спробувати здобути це царство, як і спритності, щоб надурити народ лжечудесами, лицемірством чи правдоподібними промовами і вченнями. Тому наш Спаситель та Його апостоли застерігали людей від лжепророків та лжехристів. Лжехристи – це ті, хто видає себе за Христа, не будучи Ним, і їх справедливо називають *антихристами*, подібно до того як у церкві під час розколу при обранні папи із двох кандидатів останні називають один одного *антипапами*, або лжепапами. І тому антихрист, якщо правильно вживати слово, має дві суттєві ознаки. Перша: він не визнає Ісуса Христом. І друга: він твердить, нібито Христос – це він сам. На першу ознаку вказав Святий Іван, в його першому соборному Посланні (4.3): *«А кожен дух, який не визнає Ісуса, той не від Бога, але він антихристів»*. Другу ознаку подано в словах нашого Спасителя (Мт. 24.5): *«Бо багато-хто прийде в ім'я Моє, кажучи: «Я Христос» і далі (вірш 23): «як хто скаже до вас: «Ото, Христос тут» чи «отам», – не йміть віри»*. Отже, антихрист має бути лжехристом, тобто кимось, хто видаватиме себе за Христа. Із цих двох ознак антихриста: *заперечення, що Ісус є Христос та видавання себе за Христа*, – випливає, що антихрист повинен бути також *супротивником істинного Ісуса Христа*, що є іншим звичайним значенням слова «антихрист». Утім, серед цих багатьох антихристів є один особливий *ὁ Αντίχριστος* – *антихрист* як конкретна особа, а не як якийсь невизначений антихрист. Однак, оскільки папа римський не вдає із себе Христа і не заперечує, що Ісус є Христос, то я не розумію, як можна називати його Антихристом, адже під цим словом позначається не той, хто видає себе за

головного намісника Христа, а лише той, хто видає себе за Христа. Зазначено також час, коли має з'явитися цей особливий Антихрист; так, сказано (Мт. 24.15), що тоді цей гидкий спустошитель, про якого звіщав пророк Даниїл (Дан. 9.27), стоятиме на святому місці, і скорбота велика настане тоді, якої не було з первочину світу аж досі й не буде, так що, якби це тривало довго, то *«не спаслася б ніяка людина, але через вибраних дні ті вкоротяться»* (Мт. 24.22). Але ці біди ще не прийшли, бо відразу після них (вірш 29) сонце та місяць повинні затьмитися, зорі – попадати, сили небесні – порушитись, і тоді буде славне друге Пришестя нашого Спасителя на хмарах. Отже, *Антихрист* поки що не прийшов, тоді як багато пап уже прийшло і пішло. Щоправда, привласнюючи право видавати закони для всіх християнських царів та народів, папа незаконно узурпує царство цього світу, чого Христос не брав на себе. Але папа робить це не як Христос, а за Христа, що жодним чином не є ознакою антихриста.

Четверта книга. У четвертій книзі, аби довести, що папа є верховним суддею в усіх справах віри та моралі (*а це означає те саме, що назвати його абсолютним монархом усіх християн світу*), Беллармін наводить три твердження. Перше: всі рішення папи непомильні. Друге: папа має владу видавати закони і карати тих, хто їх не дотримується. Третє: наш Спаситель надав усю церковну юрисдикцію папі римському.

Тексти на підтвердження непогрішності суджень папи в питаннях віри. На підтвердження непогрішності суджень папи Беллармін посилається на Святе Письмо і починає з Євангелії від Луки (22.31): *«Симоне, Симоне, – ось сатана жадав вас, щоб вас пересіяти, мов ту пшеницю. Я ж молився за тебе, щоб не зменшилась віра твоя; ти ж колись, як навернешся, зміцни браттю свою!»* Це, згідно з тлумаченням Белларміна, означає, що Христос надає тут Симону Петру два привілеї: перший полягає в тому, що ні його віра, ні віра когось із його наступників не змаліє; другий, – що ні він, ні хтось із його наступників ніколи не приймуть хибного рішення з питань віри чи моралі, як і рішення, що суперечило б рішенню попереднього папи, що є вельми дивним і вельми натягнутим тлумаченням. Однак той, хто уважно прочитає цей розділ, збагне, що у всьому Святому Письмі немає місця, яке більше заперечувало б папську владу, ніж саме це. Первосвященники та книжники хотіли вбити нашого

Спасителя під час Пасхи, і Юда був одержимий рішенням Його зрадити, і ось коли настав день заклання ягняти – Пасха, наш Спаситель святкував Його разом зі своїми апостолами і сказав, що Він ніколи вже більше не зможе з ними святкувати, доки не прийде Царство Боже; і до того ж Він сказав їм, що один із них має Його зрадити. Тоді вони Його запитали, хто з них буде зрадником, і водночас (оскільки наступну Пасху їхній Учитель збирався святкувати, коли Він стане царем) почали вони сперечатись, хто ж тоді має стати першим. Тому наш Спаситель сказав їм, що царі народів панують над своїми підданими і називаються словом, що означає по-гебрейському «доброчинець»; але Він не може бути для них таким, і вони повинні намагатися служити один одному. Далі (вірш 29) Він продовжує: *«Я вам заповітую Царство, як Отець Мій Мені заповів, щоб ви в Царстві Моїм споживали й пили за столом Моїм, і щоб ви на престолах засіли судити дванадцять Племен Ізраїлевих»*. А потім (вірш 31.32), звертаючись до Святого Петра, Він каже: *«Симоне, Симоне, – ось сатана жадав вас, щоб вас пересіяти, мов ту пшеницю. Я ж молився за тебе, щоб не змінилася віра твоя; ти ж колись, як навернешся (зверніть на це увагу), зміцни братію свою!»* На що Святий Петро відповів (як людина, що не чекає жодної влади в цьому світі): *«Господи, я з Тобою готовий іти до в'язниці й на смерть!»* Отож зрозуміло, що Святий Петро не тільки не мав жодного права судочинства в цьому світі, а й, навпаки, мав доручення вчити інших апостолів, що вони також не повинні мати цього права. Що ж до непогрішності остаточних суджень Святого Петра у питаннях віри, то на підставі наведеного тексту можна хіба що вивести, що Петро й надалі збереже свою віру в те, що Христос повернеться і оволодіє Царством в день Суду. І текст зовсім не наділяє такою вірою всіх Його наступників, адже ми бачимо, що вони претендують на царство в нинішньому світі.

Другий текст, що на нього посилається Беллармін, взято з Євангелії від Матвія (16.18): *“Ти скеля (каже Ісус, звертаючись до Петра), і на скелі оцій побудую Я Церкву Свою, – і сили адові не переможуть її”*. І цей текст тільки доводить (як я вже показав вище), що пекельним силам не здолати визнання Петра, яке й стало підставою для цих слів нашого Спасителя, що *Ісус – є Христос, Син Божий*.

Третій текст (Ів. 21.16, 17): *“Паси вівці Мої”*, – це не більш ніж доручення навчати. І якщо ми припустимо, що під словом *вівці* розуміються всі інші апостоли, тоді це – верховне право навчати. Проте його надано в добу, коли ще не було християнських суверенів, які вже мали це верховне право. Одначе я вже довів, що християнські суверени у своїх володіннях є верховними пастирями, поставленими для цього завдяки своєму хрещенню, хоча і без спеціального покладання рук. Бо таке покладання рук, як церемонія на позначення особи, уповноваженої навчати, не потрібне у випадку, коли цю особу вже визначено тим, що відзначено наданням абсолютної влади над своїми підданими. Адже, як я вже довів раніше, суверени є верховними вчителями за своїм саном, і тому вони самим актом свого хрещення зобов’язані викладати вчення Христа. І якщо вони дозволяють іншим навчати свій народ, то ризикують при цьому власною душею, адже саме від батька родини Бог зажадає звіту про те, як він наставляв своїх дітей і слуг. Саме про Авраама, а не про його наймитів, Бог казав (1 М. 18.19): *“Бо вибрав Я його, щоб він наказав синам своїм і домові своєму по собі. І будуть вони дотримуватися дороги Господньої, щоб чинити справедливість та право”*.

Четвертий текст, на який спирається Беллармін, взято з книги Вихід (28.30): *“І даси до судного нагрудника урім та туммім”*, – що, за його словами, перекладено в Септуагінті як *δῆλωσιν κοῖ ἀλήθειαν*, тобто *очевидність та істина*. І звідси він робить висновок, що Бог дав первосвященнику очевидність і правду (тобто майже непогрішність). Та незалежно від того, чи підтверджує цей текст, що священникові вже надано очевидність та істину, чи цей текст тільки застерігає його, що він все мусить знати точно і судити по правді, – одначе, якщо це дано первосвященникові, то, отже, це дано і цивільному суверенові, адже саме цивільним сувереном під верховною владою Бога був у Ізраїльській державі первосвященик, і, отже, цей текст править за доказ того, що дар очевидності та істини, тобто церковне верховенство над підданими, належить цивільним суверенам; отже, цей текст свідчить проти претензій папи на цю владу. Власне, ми розглянули всі тексти, що їх Беллармін навів на підтвердження непогрішності папи в питаннях віри.

Тексти щодо непогрішності суджень папи з питань моралі.
Доводячи непогрішність суджень папи з питань моралі,

Беллармін посилається на текст з Євангелії від Івана (16.13): *“А коли прийде Він, Той Дух правди, Він вас попровадить до цілої правди”*, де, вважає Беллармін, під цілою правдою слід розуміти щонайменше *будь-яку істину, необхідну для спасіння*. Але цим застереженням він надає папі не більше непогрішності, ніж будь-кому, хто сповідує християнство і не підлягає осудові. Адже якщо хтось помиляється в якомусь пункті, не помилятися в якому необхідно для спасіння, то він не зможе бути спасеним, бо для спасіння потрібно лише те, без чого бути спасеним неможливо. В чому полягають ці пункти, я, ґрунтуючись на Святому Письмі, розкрию в наступному розділі. Тут я скажу лише, що якби ми й припустили, що папа абсолютно не може навчати чогось хибного, з цього ще не впливає його право на судочинство у володіннях іншого монарха, хіба що ми вважали б, що совість зобов'язує людину в будь-якому разі доручати роботу кращому майстрові, навіть тоді, коли цю роботу вже обіцяно комусь іншому.

Окрім посилань на тексти, Беллармін наводить такі міркування. Якби папа міг помилятися в тому, що необхідно для спасіння, то це означало б, що Христос не повністю забезпечив спасіння церкви, бо Він наказував їй іти за папою. Але таке міркування було б слухне тільки тоді, коли б автор показав, де й коли Христос заповідав таке чи взагалі згадував про папу. Навіть якщо припустити, що все, що було дане Святому Петрові, було дане й папі, то, оскільки Святе Письмо нікому не заповідає підкорятися Святому Петрові, отже, ніхто, хто підкоряється папі, якщо його розпорядження суперечать розпорядженням законного суверена, не може бути виправданий.

Нарешті, ні церква, ні сам папа не проголошували, що він, папа, є цивільним сувереном усіх християн світу, тому не всі християни зобов'язані визнавати право його суду з питань моралі. Адже цивільна верховна влада і верховне право суду з питань моральної поведінки, – це одне й те саме. А творці цивільних законів уповноважені не тільки проголошувати, а й встановлювати норми, за якими визначається, справедлива чи несправедлива та або та дія людини. І немає нічого, що робило б людські звичаї праведними або неправедними, окрім ступеня їх відповідності законові суверена. А тому, коли папа претендує на верховенство в питаннях моралі, він навчає людей непокорити цивільному суверенові, що є хибним вченням, яке суперечить

багатом з переданих нам через Святе Письмо настановам нашого Спасителя та Його апостолів.

Щоб довести, що папа має право видавати закони, Беллармін посилається на численні тексти, зокрема на Повторення Закону (17.12): *“А коли хто через зухвалість не послухається священника, що стоїть там на служенні Господеві, Богові твоєму, або судді, то помре той, і вигубиш те зло з Ізраїля”*. У відповідь на це ми мусимо нагадати, що первосвященик (слідом та безпосередньо під владою Бога) був цивільним сувереном, і всі судді повинні були настановлятися ним. Отже, слова, на які посилається Беллармін, мають таке значення: *“Зухвалець, який дозволить собі не послухатися цивільного суверена, що править у цей час, або одного з його чиновників при виконанні службових обов'язків, повинен умерти і т. д.”*, що цілком очевидно говорить на користь цивільної верховної влади проти всесвітньої влади папи.

По-друге, Беллармін посилається на Євангелію від Матвія (16.19): *“що на землі ти зв'яжеш”* і т. д., але тлумачить це зв'язування в тому сенсі, в якому сказано (Мт. 23.4) про книжників та фарисеїв: *“Вони ж в'яжуть тяжкі тягари, і кладуть їх на людські рамена”*, – і тут, каже Беллармін, йдеться про творення законів, а на цій підставі доходить висновку, що папа може видавати закони. Але й цей текст свідчить на користь законодавчої влади цивільних суверенів, бо книжники та фарисеї посідали Мойсеїв престол, а Мойсей, безпосередньо під владою Бога, був сувереном народу ізраїльського. Ось тому наш Спаситель і наказував чинити те, що вони наказують, а не все те, що вони чинитимуть, тобто підкорятися їхнім законам, але не брати з них прикладу.

Третій текст, на який посилається Беллармін, взято з Євангелії від Івана (21.16): *“Паси вівці Мої”*. Але це не надання законодавчої влади, а лише повеління навчати. Право законотворення належить главі родини, який обирає собі капелана на власний розсуд, так само як він обирає шкільного вчителя для своїх дітей.

Четвертий текст (Ів. 20.21), на який посилається Беллармін, прямо свідчить проти нього. Адже там сказано: *“Як Отець послав Мене, і Я вас посилаю!”* Але ж нашого Спасителя було послано спокутувати своєю смертю гріхи тих, хто увірує, і щоб Він та Його апостоли своєю проповіддю підготували їх до входження в Його Царство, про яке Він сам казав, що воно не від

цього світу, і вчив нас молитися за те, щоб воно настало, хоч і відмовився (Дії 1.6, 7) сказати своїм апостолам, коли це відбудеться. І в цьому Царстві, коли воно прийде, апостоли посядуть дванадцять престолів (кожний з яких, можливо, буде не нижчим за престол Святого Петра), щоб судити дванадцять племен Ізраїлевих. Оскільки Бог-Отець послав нашого Спасителя не для того, щоб Він видавав закони в цьому світі, ми можемо виснувати з наведеного тексту, що так само і наш Спаситель послав Святого Петра не для того, щоб він встановлював закони, а щоб переконував людей з непохитною вірою чекати на друге Пришестя Христа, а до того часу, якщо вони піддані – мусять підкорятися своїм правителям, а якщо вони правителі, то вірити самим і докладати всіх зусиль, щоб спонукати до того і їхніх підданців, у чому й полягає обов'язок єпископа. Отже, цей текст якнайпереконливіше свідчить на користь поєднання верховної церковної влади з верховною цивільною, що цілком суперечить тому, що хоче довести кардинал Беллармін.

П'яте посилення таке (Дії 15.28): *“Бо зволилось Духові Святому і нам, – тягару вже ніякого не накладати на вас, окрім цього необхідного: стримуватися від ідоольських жертв та крові, задушенини, та від блуду”*. Слова *накладати тягар* Беллармін вважає доказом того, що апостоли мали законодавчу владу. Але хто, прочитавши цей текст, стане доводити, що цей спосіб висловлювання, вжитий апостолами, не можна так само добре використати для надання поради, як і для формулювання закону? Стиль закону *Ми наказуємо*, але *Ми вважаємо за краще*, – це звичайний стиль тих, хто дає раду. І ті, хто дає раду, також накладають тягар, хоча й умовний, тобто ті, кому його запропоновано, приймають його лише тоді, коли вони воліють досягти своєї мети. А саме таким є тягар утримання від задушенини та блуду, і цей тягар не абсолютний, але рекомендований у тому разі, коли той, кому радять, не бажає грішити. Я вже показав вище (розділ XXV), що закон відрізняється від поради тим, що підставою для нього є намір та благо того, хто його встановлює, тоді як підставою для поради є намір та благо тих, кому цю раду дають. У нашому ж випадку апостоли мають за мету не власне благо, а благо навернених язичників, а саме їх спасіння. Бо апостоли отримують свою нагороду вже за одне своє прагнення навернути язичників, незалежно від того, послухаються ті їх чи ні. Таким чином,

постанови цієї ради апостолів були не законами, а лише порадами.

Шосте місце, взяте Белларміном з Послання римлянам (13.1): *“Нехай кожна людина кориться вищій владі, бо немає влади, як не від Бога”*. Під цією владою, каже Беллармін, маються на увазі не лише цивільні, а й церковні правителі. На це я відповім передовсім, що церковні правителі лише ті, які водночас є і цивільними суверенами, і їхня церковна влада не виходить за межі їхнього цивільного суверенітету; а за цими межами їх можуть вважати вчителями, але не правителями. Адже якби апостол Павло вважав, що ми повинні підкорятися як своїм правителям, так і папі, то він навчав би нас того, що сам Христос назвав неможливим, а саме *служити двом панам*. І хоча цей апостол каже в іншому місці: *“Я пишу це, не будши з вами, щоб будши з вами не мусив я вжити суворість, згідно з владою, що її дав мені Господь”*, – тут йдеться не про те, що він претендує на владу карати на смерть, ув'язнювати, засилати, шмагати, штрафувати, що, власне, є покараннями. Під *вжиттям суворості* можна розуміти тільки відлучення від церкви, яке без підтримки з боку цивільної влади зводиться лише до того, що віруючі уникають спілкуватися з відлученим і мають з ним не більше спільного, ніж із язичниками та митниками. Дуже часто таке відлучення могло завдати більшої шкоди тому, хто відлучає, ніж відлученому.

Сьоме місце (1 Кор. 4.21): *“Чи прийти до вас з кисть, чи з любов'ю та з духом лагідності?”* Але й тут під кисть слід розуміти не владу посадової особи карати порушників, а лише право відлучати від церкви, яке за своєю природою є не покаранням, а лише звістуванням кари, що її накладе Христос у Судний день, коли Він вступить у володіння своїм Царством. Але і тоді це, власне, буде не покарання, яке накладається на підданого, що порушив закон, а лише помста, що використовується проти ворога або бунтівника, який заперечує право нашого Спасителя на Царство. І тому це ніяк не підтверджує законодавчої влади жодного єпископа, якщо він не наділений ще й цивільною владою.

Восьме місце (1 Тим. 3.2): *“А єпископ має бути бездоганний, муж однієї дружини, тверезий”* і т. і., що є законом, каже Беллармін. Я думав, що ніхто не міг видавати закони для церкви, окрім її монарха – Святого Петра. Але навіть якби це правило

було складене владою апостола Петра, однак я не бачу, чому краще називати це правило законом, а не порадою, при тому, що Тимофій був не підлеглим, а учнем Святого Павла; і паства, доручена піклуванню Тимофія, складалася не з його підданих у царстві, а з учнів у школі Христа. Якщо всі правила, яких Павло навчає Тимофія, є законами, то чому б не вважати законом настанову: *"Води більше не пий, але трохи вина заживай ради шлунка твого"*? І чому тоді вказівки мудрих терапевтів не є так само законами? Але зовсім не наказовий спосіб дієслова, а цілковите підкорення певній особі робить вказівки законами.

Подібним чином і дев'ятий текст, на який посилається Беллармін (1 Тим. 5.19): *"Не приймай скарги проти пресвітера, хіба що при двох чи трьох свідках"*, – є не законом, а мудрим правилом.

Десята цитата Белларміна така (Лк. 10.16): *"Хто слухає вас – Мене слухає, хто ж погорджує вами – погорджує Мною"*. Немає жодного сумніву в тому, що хто погорджує порадами тих, кого надіслав Христос, погорджує порадами самого Христа. Але хто в наші дні посланий Христом, якщо не ті, кого законна влада призначила пастирями? І хто законно призначений, якщо він не призначений верховним пастирем? І хто в християнській державі, будучи призначений верховним пастирем, не є призначеним владою суверена цієї держави? Стіже, з цього тексту випливає, що той, хто слухається суверена-християнина, слухається Христа, а хто відкидає вчення, заохочуване його християнським королем, той відкидає вчення Христа (тобто виходить цілком протилежне тому, що хотів довести цією цитатою Беллармін). Але це все не має нічого спільного із законом. Крім того, якщо християнський монарх є пастирем і вчителем своїх підданців, цим він не робить своє вчення законом. Він не може зобов'язати людей вірити, хоча як цивільний суверен він може зробити так, щоб закони відповідали його вченню, і ці закони можуть зобов'язати людей до певних дій, а іноді й до таких, яких люди без цих законів не вчиняли б і вчиняти які йому не варто було б наказувати, але коли він вже наказав, то це стало законами, і ті зовнішні дії, вчинені за цими законами без внутрішнього схвалення, є діями суверена, а не підданця, який в цьому разі стає простим інструментом без жодної власної спонуки, здійснюючи свої дії тільки тому, що Бог наказував підкорятися владі.

Одинадцятий аргумент Белларміна – будь-який текст, де апостол дає свої поради у формі, в якій люди зазвичай висловлюють накази, або де апостол позначає дотримання його поради словом *слухняність*. Для цього Беллармін звертається до 1 Кор. 11.2: *“Похваляю ж вас, браття, що ви все моє пам'ятаєте, і заховуєте так передання, як я вам передав”*. У грецькому тексті написано: *“Похваляю вас, що ви тримаєте ті речі, що я вам передав, так, як я їх передав”*, що далеко не означає, нібито ці правила були законами або ще чимось, окрім добрих порад. А фрагмент із 1 Сол. 4.2: *“ви знаєте, які вам накази дали ми Господом Ісусом”*, якому в грецькому тексті відповідають слова *παρογγυλίας ἐδώκαμεν*, (а це те саме, що *παρεδώκαμεν* – *які ми передали вам*), як і процитоване вище, не доводить, що передання апостолів були чимось більшим, ніж добрими порадами, хоча у 8-му вірші сказано: *“Хто оце відкидає, зневажає не людину, а Бога”*. Адже сам наш Спаситель прийшов не для того, щоб судити, тобто бути царем у цьому світі, а щоб пожертвувати собою задля грішників і залишити у своїй церкві вчителів, щоб вони вели, а не гнали людей до Христа, який не приймає вимушених дій (до яких лишень і ведуть закони), а тільки внутрішнє навернення серця, здійснюване не законами, а породою і навчанням.

Ще одну цитату Беллармін узяв із 2 Сол. 3.14: *“Коли ж хто не послухає нашого слова через цього листа, зауважте того, і не майте з ним зносин, щоб він був посоромлений”*. Посилаючись на слово *підкоритися* (obey; в українському тексті Біблії – *послухати*. – *Перекл.*), він робить висновок, що це Послання було законом для солунян. Послання імператорів і справді були законами. Отже, якби законами були також послання Святого Павла, то люди мали б коритись двом панам. Але слово *підкорятися* в грецькому тексті звучить як *ὕπακούει*, що означає *послухатися* або *здійснювати* і стосується не лише того, що наказане особою, яка має право карати, а й того, що дане нам як порада задля нашого власного блага. Ось чому Святий Павло не пропонує вбити того, хто не послухається, чи бити, чи ув'язнювати, чи штрафувати, чого міг би вимагати тільки законодавець, а лише радить не спілкуватися з ним, щоб присоромити його, звідки очевидно, що апостол робив це не силою влади, на зразок імператорської, а силою своєї репутації серед віруючих, що навіювала християнам благоговіння.

Останнє посилання Белларміна взяте з Євр. 13.17: "Слухайтеся ваших наставників та коріться їм, -- вони бо пильнують душ ваших, як ті, хто має здати справу". Тут так само під покорюю мається на увазі дотримання їхніх порад. Бо підставою для нашої покори є не воля та накази наших пастирів, а наше власне благо, оскільки пастирі піклуються про спасіння наших душ, а не про зміцнення власної влади та авторитету. Якби тут малося на увазі, що все, чого пастирі вчать, є законом, тоді не лише папа, а й кожний пастир у своїй парафії мав би бути наділений законодавчою владою. Знов-таки, ті, хто зобов'язаний підкорятися своїм пастирям, не мають права піддавати випробуванню їхні накази. Що ж тоді відповісти Святому Іванові, котрий наказував нам (1 Ів. 4.1): "не кожному духові вірте, але випробовуйте духів, чи від Бога вони, бо неправдивих пророків багато з'явилося в світ"? Отже, зрозуміло, що ми можемо заперечувати науку наших пастирів, але ми не можемо заперечувати закон. Всі згодні, що постанови цивільних суверенів є законами, і якби ще хтось, окрім них, міг видавати закони, то будь-яка держава, а отже, і мир та справедливість, перестали б існувати, – а це суперечить усім законам, як Божим, так і людським. Тому ні з цього, ані з будь-якого іншого тексту Святого Письма не можна здобути доказу на користь того, начебто декрети папи чинні навіть там, де він не має цивільної верховної влади.

Суперечка про верховенство між папою та іншими єпископами. Останнє твердження, яке намагається довести Беллармін: *що наш Спаситель Христос передав церковну юрисдикцію безпосередньо папі*. Цим твердженням Беллармін намагається врегулювати питання розподілу верховенства не між папою та християнськими монархами, а між папою та іншими єпископами. По-перше, каже він, немає сумніву, що юрисдикція єпископів, принаймні в загальних рисах, належить їм *de jure Divino*, тобто за Божим правом. Як на доказ цього твердження Беллармін посилається на Святого Павла (Еф. 4.11), який каже, що Христос після Вознесіння на небеса "настановив одних за апостолів, одних за пророків, а тих за благовісників, а тих за пастирів та вчителів". Звідси Беллармін робить висновок, що єпископи й справді мають свою юрисдикцію за Божим правом, але він вважає, що вони отримують її не прямо від Бога, а через папу. Але якщо про людину можна сказати, що вона має свою

юрисдикцію *de jure Divino*, а не безпосередньо, то чи є в християнській державі бодай одна законна юрисдикція (зокрема, й цивільна), що не впливала б також *de jure Divino* (з *Божого права*)? Адже християнські королі мають свою цивільну владу безпосередньо від Бога, а підлеглі їм посадовці виконують свої функції завдяки наданим їм сувереном повноваженням; отже, все, що вони роблять, є не меншою мірою *de jure Divino mediato* (за Божим правом через посередника), ніж те, що робить єпископ у зв'язку з призначенням його папою. Будь-яка законна влада – від Бога; у верховного правителя – безпосередньо, а у тих, хто має владу під ним, – опосередковано. Отже, або Беллармін мусить погодитися, що кожний констебль у державі отримує свою посаду за Божим правом, або він не повинен твердити, що за Божим правом отримує свою посаду не лише папа, а й кожен єпископ.

Але якщо мова йде не про ті фрагменти, де сказано, що папа має цивільну верховну владу, то весь цей диспут про те, чи надав Христос юрисдикцію тільки папі, а чи і всім іншим єпископам, – є суперечкою *de lana caprina* (порожньою балаканиною; з латини буквально – “про козячу вовну”. – *Наук. ред.*), бо жоден з них (там, де вони не є суверенами) не має ніякої юрисдикції. Адже юрисдикція – це влада слухати і вирішувати судові позови між людьми, яка може належати тому і тільки тому, хто має владу визначати правила, що є законним, а що незаконним, тобто творити закони і мечем правосуддя примушувати людей коритися своїм рішенням, які він приймає сам або через призначених ним для цього суддів, а такої законної влади ніхто, крім цивільного суверена, не має.

Тому, коли Беллармін, посилаючись на Євангелію від Луки (розділ 6), де йдеться про те, як наш Спаситель скликав своїх учнів і обрав дванадцять із них та назвав їх апостолами, Беллармін доводить тільки те, що Христос обрав їх усіх (за винятком Матвія, Павла та Варнави), уповноважив та наказав проповідувати, але не судити й не вирішувати позови між людьми. Адже це влада, від якої Христос сам відмовився, сказавши (Лк. 12.14): “хто поставив над вами Мене за суддю або за подільника?”, а також в іншому місці: “Моє Царство не від цього світу”. Але про того, хто не має права слухати і вирішувати позови між людьми, взагалі не можна казати, що він має якусь юрисдикцію. Але це зовсім не виключає того, що наш Спаситель дав їм право проповідувати і хрестити в усіх кінцях

світу, якщо тільки їм не забороняв цього їхній законний суверен. Адже й сам Христос і Його апостоли в різних місцях Святого Письма чітко наказують нам в усьому слухатися своїх суверенів.

Абсолютно всі аргументи, які наводить Беллармін на доказ того, що єпископи отримують свою юрисдикцію від папи, – марні, бо у володіннях інших правителів сам папа не має юрисдикції. Але оскільки його посилення доводять, навпаки, що всі єпископи, оскільки вони мають право юрисдикції, отримують його від своїх цивільних суверенів, то я не втримаюсь від того, щоб їх процитувати.

Перший аргумент – це посилення на книгу “Чисел” (11), де сказано, що Мойсеєві несила вже було самому нести весь тягар управління справами народу ізраїльського, Бог звелів йому обрати сімдесят старших і взяв частку від духу Мойсея і передав її тим сімдесятьом старшим. Беллармін каже, що це місце не слід розуміти так, нібито Бог послабив цим дух Мойсея, бо це не полегшило б його тягара, а так, що ці сімдесят старших отримали від нього владу, – і ця інтерпретація Белларміна, безперечно, правильна і дотепна. Але оскільки Мойсей мав тоді всю повноту верховної влади у єврейській державі, то це місце чітко говорить, що старші отримали свою владу від цивільного суверена. Отже, це посилення доводить, що в будь-якій християнській державі єпископи отримують свою владу від цивільного суверена, а від папи – лише на його власних теренах, а не на теренах будь-якої іншої держави.

Другий аргумент Беллармін виводить з природи монархії. В монархії, каже він, вся влада належить одній людині, а всі інші отримують владу від цієї людини. А управління церквою, каже він, є монархічним. Те ж саме слушно і щодо християнських монархів, які є справжніми монархами своїх народів, тобто їхніх церков (адже церква – це те саме, що й християнський народ), тоді як влада папи, навіть якби це був сам Святий Петро, не є монархією, бо вона не має жодного стосунку ні до *верховенства* (*archical*), ні до *влади* (*cratical*), а лише до *навчання* (*didactical*), оскільки Бог приймає не вимушену, а тільки добровільну покору.

Третій аргумент Белларміна ґрунтується на тому, що Святий Кипріян називає *престол* Святого Петра *головою, виток, коренем, сонцем*, звідки походить влада єпископів. Але за законом природи (який є кращим принципом визначення правильного і неправильного, ніж слово будь-якого вчителя

церкви, який всього лишень людина) в будь-якій державі цивільний суверен є *головою, витокom, коренем* та *сонцем* будь-якої юрисдикції. І тому юрисдикція єпископів має своїм джерелом світського суверена.

Четвертим аргументом для Белларміна є факт нерівності юрисдикції єпископів. Адже якби Бог, каже він, дав їм юрисдикцію сам, то Він наділив би тих, хто має однаковий духовний сан, однаковою юрисдикцією; а ми бачимо, що хтось є єпископом одного міста, хтось – сотні міст, а хтось – кількох провінцій, – таку різницю не встановлював Бог. Отже, їхня юрисдикція не від Бога, а від людей, і хтось отримує більше, а хтось – менше, залежно від бажання правителя церкви. Цей аргумент був би на користь Белларміна, якби він спершу довів, що папа мав *всесвітню юрисдикцію над усіма християнами*. Але оскільки це не доведено і оскільки добре відомо, що широкі повноваження папи були надані йому тими, хто вже мав їх до нього, а саме римськими імператорами (адже патріарх Константинопольський вимагав для себе рівних прав із папою, на підставі того, що він мав такий самий титул, а саме титул єпископа столичного міста імперії і резиденції імператора), то з цього випливає, що всі інші єпископи отримують свою юрисдикцію від суверена тієї держави, де вони її здійснюють. Подібно до того як єпископи з огляду на це мають свою владу не *de jure Divino*, так само не *de jure Divino* має свою владу і папа, за винятком тієї країни, де він є ще й цивільний сувереном.

П'ятий аргумент Белларміна такий: *якби єпископи отримували свою юрисдикцію безпосередньо від Бога, то папа не міг би їх позбавити її, бо він не може робити нічого, що суперечить Божим установленням*. Тут ми маємо правильний, добре обгрунтований висновок. Але (каже він) *папа має право робити і робив так*. З цим також можна погодитися, оскільки йдеться про власні володіння папи або володіння інших правителів, які надали йому таку владу, але не можна погодитися з тим, що це право є *всесвітнім* і впливає з його права на папські володіння. Бо це право належить кожному християнському суверенові в межах його власних володінь і воно невід'ємне від верховної влади. Перш ніж народ ізраїльський (за наказом, що Бог дав Самуїлові) встановив собі царя на зразок інших народів, цивільна влада належала первосвященнику, і ніхто, окрім нього, не міг ні призначити, ані усунути нижчого священника. Але потім ця

влада належала царю, що можна довести за допомогою того самого аргументу Белларміна; адже якби священик (чи то первосвященик, чи інший) мав юрисдикцію безпосередньо від Бога, то цар не міг би його позбавити її, бо цар не може робити нічого, що суперечить Божим установам. Але точно відомо, що цар Соломон (1 Цар. 2.26) позбавив первосвященика Евіятара його посади і настановив замість нього Садока (вірш 35). Отже, короновані особи можуть як призначати, так і усувати єпископів, коли вважають, що це сприятиме кращому управлінню їхніми підданцями.

Шостий аргумент Белларміна такий: якби єпископи мали свою юрисдикцію *de jure Divino* (тобто безпосередньо від Бога), то прихильники такого порядку навели б на його користь якесь Слово Боже, але вони неспроможні це зробити. Добрий аргумент, отже, я не маю нічого сказати всупереч. Але цей аргумент так само добре доводить, що сам папа не має жодної юрисдикції у володіннях іншого правителя.

Останнім аргументом Белларміна є свідчення двох пап, Інокентія та Лева, і я не маю сумнівів, що він міг би не менш обгрунтовано послатися на свідчення чи не всіх пап після Святого Петра. Бо оскільки в людстві так природно жевріє любов до влади, то кожен, хто стає папою, дуже легко спокушається підтримувати ту саму думку. Одначе всі вони, подібно до Інокентія та Лева, свідчатимуть лише про самих себе, а тому їхні свідчення не мають жодної сили.

Про цивільну владу папи. У п'ятій книзі Беллармін обстоює чотири висновки. Перший: *папа не є володарем усього світу*; другий: *папа не є володарем всього християнського світу*; третій: *папа (поза його власними теренами) не має жодної безпосередньої цивільної юрисдикції*. З цими трьома висновками легко погодитись.

Четвертий висновок такий: *папа має* (у володіннях інших правителів) *верховну цивільну владу не-прямо*, з чим не можна погодитись, хіба що Беллармін словом *непрямо* хоче сказати, що папа отримав її непрямыми засобами (в такому сенсі можна визнати й це твердження). Але я розумію так, що коли Беллармін каже, що папа має верховну владу *непрямо*, то він хоче сказати, що цивільна юрисдикція належить папі за правом, але що це право є лише наслідком його пастирської влади, якої він не міг здійснювати, не маючи вказаного права, і, отже, верховна

цивільна влада є необхідним додатком до його пастирської влади (яку Беллармін називає духовною). З цього випливає, що папа, якщо він вважає, що це сприяє спасінню душ, може змінювати владу в королівствах, відбираючи її в одних і надаючи іншим.

Перш ніж перейти до критики аргументів, якими Беллармін намагається підтвердити своє вчення, гадаю, не завадить розкрити всі логічні наслідки цього вчення, щоб держави та монархи, наділені верховною владою у своїх державах, змогли обміркувати, наскільки вони зацікавлені дозволити викладання цього вчення і наскільки сумісне воно з благом їхніх підданців, за яких вони звітуватимуть у день Суду.

Коли Беллармін каже, що папа не має (на теренах інших держав) верховної цивільної влади *прямо*, то це слід розуміти так, що він не претендує на неї, як інші цивільні суверени, на підставі природної покори владі з боку їхніх підлеглих. Бо очевидно (і, до того ж, уже ґрунтовно показано в цьому трактаті), що природним джерелом влади всіх суверенів є згода кожного з майбутніх підданців, незалежно від того, чи це згода при виборі суверена з метою спільної оборони від ворога, як це буває, коли вони домовляються між собою призначити людину або зібрання людей для захисту суспільства, чи це згода, яку майбутні підданці задля збереження свого життя виявляють ворогові-завойовнику. Отож, якщо папа зрікається верховної цивільної влади над іншими державами у *прямій* формі, то це лишень означає визнання з його боку, що цього права він не набув щойно вказаним шляхом, але цим він не відмовляється від того, що влада належить йому на іншій підставі, а саме за правом, даним йому Богом (без згоди підданців) при набутті ним папства (що Беллармін називає словом *непрямо*). Але яким би не був титул, на який посилається папа, влада залишається тією самою; і він (якщо ми визнаємо за ним це право) може призначати правителів та повалювати владу в державах щоразу, коли це знадобиться для спасіння душ, тобто щоразу, коли він захоче, адже він претендує на владу єдиного судді у питанні, стосується це спасіння людських душ чи ні. І це вчення викладає не тільки Беллармін у цій своїй праці, а багато теологів у своїх проповідях і книжках; воно проголошене також у постановках деяких церковних соборів, і папи, коли траплялася слухна нагода, втілювали його відповідно на практиці. Так, IV собор в Латерані, проведений за папи Інокентія III (у III розділі *De Haereticis*, «*Про єретиків*») затвердив такий канон: «Якщо

якийсь король після попередження папи не очистить своє королівство від єретиків і, будши відлученим за це від церкви, не задовольнить цієї вимоги протягом року, то його піддані звільняються від свого обов'язку підкорятися йому". І це частенько здійснювалося на практиці, як-от при поваленні Хільдеріка [III], короля Франції; при передачі Римської імперії Карлові Великому; при утисках короля Англії Іоанна; при передачі королівської влади в Наваррі; а в останні роки, – при утворенні Ліги проти Генріха III Французького та в багатьох інших випадках. Гадаю, мало виявиться правителів, які вважатимуть такий стан речей справедливим і доцільним, але я хотів би, щоб усі вони раз і назавжди вирішили, ким вони бажають бути – королями чи підданцями. Людина не може бути слугою двох панів. Отже, королі мають наважитись цілковито взяти стерно державної влади до своїх рук або зовсім віддати його до рук папи, так щоб ті люди, які хочуть бути слухняними, були захищені у своєму послуху. Адже поділ влади на цивільну та духовну – не більш ніж слова. Незалежно від того, поділяють владу з кимось *непрямо*, чи *прямо*, вона однаково реально поділена, а це небезпечно з будь-якого погляду. Втім, перейдімо до аргументів Белларміна.

Перший аргумент такий: *Цивільна влада підпорядкована духовній, і тому той, хто наділений верховною духовною владою, має право наказувати цивільним правителям і розпоряджатися їхніми силами та засобами для духовних цілей.* Що стосується розрізнення цивільної та духовної влади, то погляньмо, в якому сенсі можна зрозуміло казати, що світська, або цивільна, влада підпорядкована духовній. Ці слова можуть мати сенс у подвійному розумінні. Бо коли ми кажемо, що одна влада підпорядкована іншій, – це означає або що той, кому належить одна влада, є підлеглим того, кому належить інша, або що одна влада є для іншої засобом для досягнення цілей. Адже ми не можемо розуміти це в тому сенсі, що одна влада має владу над іншою владою або що одна влада має право наказувати іншій, бо підпорядкування, верховенство, право і влада суть акциденції не влади, а осіб. Одна влада може підпорядковуватися іншій, приміром, як ремесло сідляра підпорядковане ремеслу вершника. Тому, навіть якщо припустити, що цивільний уряд встановлено як засіб, щоб привести нас до духовного блаженства, то з цього, проте, не випливає, що, оскільки король має цивільну владу, а

папа – духовну, то через це король повинен підкорятися папі більшою мірою, ніж будь-який сідляр зобов'язаний підкорятися будь-якому вершнику. Подібно до того, як з підпорядкування якогось ремесла іншому не можна зробити висновок про підлеглість одного умільця іншому, так підпорядкування влади не є підставою для висновку про підлеглість правителя. Тому, коли Беллармін каже, що цивільна влада підпорядкована духовній, він цим хоче сказати, що цивільний суверен є підлеглим духовного суверена. І доказ цей звучить так: *Цивільний суверен підвладний духовному. тому духовний правитель може наказувати цивільним правителям.* В цьому силогізмі висновок повторює засновок, який потрібно було довести. Задля доведення Беллармін наводить перш за все таке міркування: *Королі і папи, клір і миряни становлять одну і ту ж саму державу, інакше кажучи – одну церкву. А члени будь-якого тіла залежать один від одного. Проте духовне не залежить від цивільного, а тому цивільне залежить від духовного, а отже, перше підвладне другому.* В цьому аргументі є дві великі помилки. Перша полягає у твердженні, начебто всі християнські королі, папи, клір та всі інші християни становлять єдину державу. Адже очевидно, що Франція – одна держава, Іспанія – друга, Венеція – третя і т. д. Ці держави складаються з християн, тому вони є різними групами християн, тобто різними церквами, і їх представляють різні суверени, причому, подібно до природної людини, вони здатні наказувати і підкорятися, діяти і бути об'єктом дії, до чого не здатна жодна загальна, або всесвітня, церква, доки вона не матиме представника, якого вона нині на землі таки не має. Адже якби всесвітня церква мала такого представника, тоді, безперечно, весь християнський світ становив би єдину державу і її суверен був би таким представником, як у духовних, так і у цивільних справах. А папі для того, щоб бути таким представником, бракує трьох прав, якими не наділив його наш Спаситель, а саме права *наказувати, судити і карати* інакше як через відлучення від церкви, тобто відмову від спілкування з тими, хто не бажає дотримуватися його вчення. Адже якби папа навіть був би єдиним намісником Христа, він, проте, не міг би здійснювати свою владу до другого Пришестя нашого Спасителя, та й тоді суддею світу повинен бути не папа, а сам Святий Петро разом з іншими апостолами.

Друга помилка в першому аргументі Белларміна – у твердженні, нібиго члени будь-якої держави, так само як і члени природного тіла, залежать один від одного. То правда, що члени будь-якої держави взаємно пов'язані один з одним, але залежать вони лише від суверена, який є душею держави, і щойно вона зникає, як держава так розкладається у вогні громадянської війни, що припиняється будь-який взаємний зв'язок між людьми за браком спільної залежності від визнаного суверена, подібно до того як члени природного тіла розкладаються в землі за браком душі, що тримала б їх укупі. Отже, в цій подібності між державою і природним тілом немає нічого, з чого можна було б зробити висновок про залежність мирян від духовництва або цивільних посадових осіб від духовних, а тільки про залежність і тих і інших від цивільного суверена. Цивільний суверен справді повинен підпорядковувати свої цивільні накази спасінню душ, але з цього не випливає, що сам він будь-кому підлеглий, окрім самого Бога. Таким чином, ви бачите зумисну (laboured fallacy) хибність першого аргументу, що може легко ввести в оману людей, які не розрізняють субординацію дій на шляху до мети і підпорядкування осіб одна одній у справі управління засобами. Адже засоби для досягнення кожної мети визначені природою або ж надприродно самим Богом. Але право примушувати людей використовувати ці засоби в кожній державі надане цивільному суверенові – за природним законом, який забороняє людям зраду.

Другий Беллармінів аргумент такий: *Кожна держава (оскільки вона мислиться як досконала і самодостатня) може наказувати будь-якій іншій, не підпорядкованій їй державі і силою примушувати її змінити склад уряду і, що більше, повалити її правителя та призначити натомість іншого у разі, якщо вона не може інакше захиститися від кривди, якої завдає їй ця держава. Тим більше духовна держава може наказати цивільній змінити свій уряд, а також скидати та призначати монархів, якщо ця духовна держава іншим шляхом не може захищати свої духовні блага.*

Те, що держава задля свого захисту супроти кривди може законно робити все, про що каже Беллармін, – поза сумнівом, і це вичерпно доведено на попередніх сторінках цього трактату. І якби також було правдою, що в нинішньому світі існує якась духовна держава, відмінна від цивільних держав, тоді її правитель міг би оголосити війну будь-якій державі, щоб дістати

сагисфакцію за заподіяну йому шкоду або щоб убезпечити себе від такої шкоди надалі. Війна ж означає загалом повалення влади, вбивства, підкорення чи здійснення інших ворожих дій. Але ж на тій самій підставі цивільний суверен не менш законно міг би, на підставі подібних побоювань чи шкоди, почати війну проти духовного суверена, якщо він зазнав від останнього кривди або має підстави побоюватися такої кривди від нього в майбутньому, а це, я гадаю, виходить за межі того, що хотів би висувати із власних засновків кардинал Беллармін.

Одначе духовної держави в цьому світі не існує, бо це те ж саме, що й Царство Христа, про яке Він сам сказав, що воно не від цього світу, а настане у світі іншому, при Воскресінні, коли ті, хто жив праведно і повірив, що Він – Христос, воскреснуть (хоча й померли як *природні* тіла) як *духовні* тіла, і тоді саме наш Спаситель судитиме світ, переможе своїх супротивників і створить духовну державу. Оскільки ж до того часу на землі не буде людей з духовними тілами, то до настання тих часів не може бути й духовної держави серед людей, які ще живуть у плоті, якщо тільки ми не називатимемо державою (а я вже довів, що це неправильно) тих проповідників, які вповноважені вчити і готувати людей до прийняття їх у Царство Христове при Воскресінні.

Третій аргумент Белларміна такий: *Християни не мають законних підстав терпіти невірного або короля-іновірця чи еретика, якщо він намагається спокусити їх своєю срессю або своєю вірою. Але право судити, чи спокушає король своїх підданих срессю, належить папі. Отже, папа має право визначати, треба усунути короля чи не треба.*

На це я відповім, що обидва ці твердження хибні. Адже християни (або ж люди, що сповідують будь-яку іншу релігію), повстаючи проти свого короля, які б він закони не видавав (нехай навіть стосовно релігії), порушують цим свою вірність, – а це суперечить Божому Запові, як *природному*, так і *позитивному*. Та й немає для підданих судді – окрім їхнього цивільного суверена, – який би визначав, що таке ересь. Бо *ересь* – це не що інше, як *приватна думка, вперто підтримувана супроти думки, якої постановила навчати державна особа* (тобто представник держави). Звідки ясно, що державно визначена для навчання думка не може бути ерессю, як не можуть бути еретиками і суверенні правителі, які заохочують це вчення. Бо еретиками є

лише приватні особи, які вперто захищають вчення, заборонене їхніми законними суверенами.

Але щоб довести, що християни не повинні терпіти королів-іновірців чи еретиків, Беллармін посилається на текст із "Повторення Закону" (розділ 17), де Бог забороняє євреям, встановлюючи над собою царя, обирати чужинця; і звідси Беллармін робить висновок, що християни не мають права обирати короля, який не був би християнином. І це правда, що християнин, – тобто той, хто вже зобов'язався прийняти нашого Спасителя, при Його другому Пришесті, за свого царя, – занадто випробовував би Бога, обираючи своїм королем у цьому світі чоловіка, про якого він знає, що той намагатиметься залякуванням і переконанням примусити цього християнина зрадити свою віру. Але, каже Беллармін, однаково небезпечно як обрати королем нехристиянина, так і не повалити його, коли його вже обрано. На це я скажу, що питання полягає не в тому, чи небезпечно не повалити такого короля, а в правомірності такого повалення. Обрати такого короля інколи, може, й неправомірно, але повалити його, коли він уже обраний, в жодному разі неправомірно, бо такі дії суть віроломство, а отже, суперечать природному праву, що є вічним Законом Божим. І де ми можемо прочитати, щоб таке вчення вважалося християнським за часів апостолів або за римських імператорів, до того, як папи отримали цивільну владу в Римі? Але на це Беллармін відповідає, що давні християни не повалили ні Нерона, ні Діоклетіана, ні Юліана, ні аріаніна Валента лише тому, що їм бракувало сил, цивільної влади. Може, й так. Але хіба нашому Спасителю, який міг би за бажанням викликати собі на допомогу дванадцять легіонів безсмертних невразливих янголів, бракувало сил, щоб повалити *Цезаря* або принаймні *Пилата*, котрий незаконно, не знайшовши за ним провини, видав Христа євреям, щоб вони Його розіп'яли на хресті? Або якщо брак сил цивільної влади заважав апостолам повалити Нерона, то чи треба було б їм тоді у своїх посланнях до новонавернених християн вчити їх (як вони це робили) коритися встановленим над ними владам (одну з яких представляв за тих часів *Нерон*), зокрема наголошуючи, що вони повинні підкорятися цим владам не за страх, а за совість? Чи можемо ми сказати, що тільки брак сил змушував апостолів не лише підкорятися, а й навчати інших того, що вони самі не вважали за правильне? Виходить, зовсім не за браком сил, а задля чистої

совісті християни мають терпіти своїх язичницьких суверенів або суверенів, що заохочують якесь хибне вчення (бо я не можу назвати еретиком нікого, за чийм вченням стоїть авторитет держави). І коли далі Беллармін на підтримку цивільної влади папи посилається на те, що Святий Павло (1 Кор. 6) поставив при язичницьких правителях суддями тих, кого ті правителі не призначали, то це помилка. Бо Святий Павло тільки порадив їм обрати кількох зі своїх братів, щоб вони залагоджували їхні спори як третейські судді, а не судилися один з одним у язичницьких суддів, – спасенне і милосердне правило, яке не завадило б запровадити і в найкращих християнських державах. Що ж до небезпеки для релігії, яка може постати з того, що піддані терплять язичницького або схильного до помилок правителя, то це питання, стосовно якого підданий не може бути повноцінним суддею, або якщо він таки є суддею, то цивільні піддані папи також можуть бути суддями папського вчення. Бо кожен християнський правитель, як я вже довів вище, є таким само верховним пастирем стосовно своїх підданих, як папа стосовно своїх.

Четвертий аргумент Беллармін виводить із хрещення королів, під час якого, щоб стати християнами, королі підпорядковують свої скіпетри Христові та обіцяють підтримувати й захищати християнську віру. Це правда, бо християнські королі є лише підданими Христа, але попри це вони можуть бути рівними з папою, адже вони верховні пастирі своїх підданих, і папа навіть у самому Римі – не більш ніж король і пастир.

П'ятий аргумент Беллармін бере зі слів нашого Спасителя: *«годуї овець Моїх»*. Цими словами, на думку Белларміна, Христос надав пастирям всю владу, потрібну їм, щоб, наприклад, проганяти вовків, таких як еретики, саджати під замок скажених чи битливих баранів, таких як кепські (хоча й християнські) королі, і давати пастві належний корм. Звідси Беллармін робить висновок, що Святий Петро отримав цю потрібну владу від Христа. На це я відповідаю, що остання з цих влад є просто влада чи, радше, заповідь навчати. Першу владу, а саме проганяти вовків, таких як еретики, Беллармін обґрунтовує цитатою від Святого Матвія (7.15): *«Стережіться фальшивих пророків, що приходять до вас ув одежі овецій, а всередині – хижі вовки»*. Але ж еретики не є лжепророками або взагалі пророками, і (навіть якщо припустити, що еретики і є ті вовки, про яких тут сказано)

апостоли не веліли їх убивати чи, якщо вони короновані особи, повалювати їх, а тільки стерегтися і уникати їх. Та й пораду уникати фальшивих пророків було дано не Святому Петрові і не апостолам, а юрбі євреїв, які йшли за Христом на гору, людям, здебільшого ще не наверненим. Тож, якщо цими словами Христос надав право проганяти королів, то його було надано не тільки приватним особам, а й людям, що зовсім не були християнами. Що ж до влади відокремлювати й саджати під замок скажених баранів (під якими Беллармін має на увазі християнських королів, що відмовляються підкорятися римському пастиреві), то сам наш Спаситель відмовився взяти на Себе таку владу в цьому світі, а радив дозволити злкам та будьякам рости поруч до Судного дня. Тим більше не міг він дати такої влади Святому Петрові, отож і Святий Петро не міг передати її папам. Святому Петрові і всім іншим пастирям було наказано ставитися до тих християн, що не слухаються церкви (тобто тих, хто не слухається християнського суверена), як до поган та митників. Оскільки за папами не визнається влада над язичницькими правителями, то не повинна визнаватися їхня влада і над тими, до кого вони ставляться як до язичників.

З даної папі влади навчати Беллармін виводить примусову владу папи над коронованими особами. Пастир (каже він) повинен дати своїй пастві належний корм, а тому папа може і повинен змусити королів виконувати їх обов'язок. З цього випливає, що папа, як пастир усіх християн, є цар над царями. Відтак або всі християнські королі мусять визнати це правило, або ж вони повинні взяти на себе обов'язки верховного християнського пастиря, – кожен у своїх володіннях.

Шостий, і останній, аргумент Белларміна ґрунтується на прикладах. На це я відповім, по-перше, що приклади нічого не доводять. По-друге, що приклади, на які він посилається, не створюють навіть подоби права. Вбивство Єгоядою Аталії (2 Цар. 11) було вчинене або за дорученням царя Йоаша, або ж це був страшний злочин з боку первосвященика, який (принаймні після обрання царя Саула) був не більш як підданий. Те, що Святий Амвросій відлучив від церкви імператора Феодосія¹⁷ (якщо він і справді це зробив), було кримінальним злочином. Що ж до пап Григорія I, Григорія II, Захарії та Лева III, то їхні судження не мають законної сили, оскільки тут вони є суддями у власній справі, а дії, вчинені ними відповідно до цього вчення (особливо

дії Захарії), є найтяжчими зі злочинів, до яких тільки могла опуститись людина. На цьому годі про *церковну владу*. Я менше торкався б цієї теми і не аналізував би аргументи Белларміна, якби він висував їх як приватна особа, а не як борець за папство проти всіх інших християнських правителів та держав.

РОЗДІЛ XLIII

Про те, що необхідно для прийняття людини до Царства Небесного

Складність послуху водночас Богові і людині. Найчастішим приводом для бунту та громадянської війни у християнських державах упродовж тривалого часу була і досі ще не зовсім розв'язана складність послуху водночас Богові і людині – у тих випадках, коли їхні повеління суперечать одне одному. Цілком очевидно, що коли людина отримує два протилежні повеління і знає, що одне з них – Боже, вона мусить коритись саме цьому повелінню, а не іншому, навіть якщо останнє є наказом її законного суверена (монарха чи верховного зібрання) або власного батька. Складність, отже, полягає в тому, що люди, отримуючи повеління від імені Бога, у багатьох випадках не знають, чи цей наказ справді від Бога, чи, може, той, хто дає його, зловживає Божим ім'ям задля власних приватних цілей. Бо, подібно до того, як в єврейській церкві багато лжепророків вигаданими снами та видіннями шукали слави серед людей, так і у церкві Христовій за всіх часів були лжевчителі, що шукали слави серед людей фантастичними та хибними вченнями і прагнули завдяки цій славі (бо такою є природа шанобливості) керувати людьми задля власної вигоди.

Цієї складності не існує для тих, хто розрізняє те, що є необхідним для спасіння, і те, що не є таким. Але ця складність коритися і Богу, і цивільному суверенові на землі зовсім не стосується людей, які вміють розрізнити те, що є *необхідним* для прийняття до Царства Божого, і те, що не є таким. Бо якщо наказ цивільного суверена є таким, що може бути виконаний без втрати права на вічне життя, то непослух є неправомірний, і в такому разі доречні правила апостолів: «*Слуги, коріться в усьому своїм господарям!*» та «*Діти, коріться в усьому своїм батькам!*», а також правило нашого Спасителя (Мт. 23.2, 3): «*На сидінні*

Мойсеєвім усілися книжники та фарисеї, тож усе, що вони скажуть вам, робіть і виконуйте». Але якщо наказ такий, що його не можна виконати, не ризикуючи бути засудженим на вічну смерть, то було б божевільям коритися йому, і тоді пригадаймо пораду нашого Спасителя : *«І не лякайтеся тих, хто тіло вбиває, а душі вбити не може»* (Мт. 10.28). Тому всі люди, які хотіли б уникнути як тих покарань, що їх вони можуть зазнати у цьому світі за непокору своєму земному суверенові, так і тих, що чекають на них у прийдешньому світі за непослух Богові, мають навчитися добре розрізняти те, що є необхідним, і те, що не є необхідним для вічного спасіння.

Все, що необхідно для спасіння, міститься у вірі й покорі. Все, що є необхідним для спасіння, міститься у двох чеснотах: *вірі в Христа* та *покорі Законам*. Якби остання з цих чеснот була досконалою, то цього нам би цілком вистачило. Але оскільки ми всі винні у непослуху Божому Закону, не тільки через первісний гріх в Адамі, а через наші й власні гріхи, то неодмінною умовою нашого спасіння є не лише *покора* до кінця наших днів, а й *прощення* гріхів за минуле; й це прощення є нагородою за нашу віру в Христа. Що нічого більше не треба для спасіння, чітко видно з того, що Царство Небесне закрите тільки для грішників, тобто для тих, хто не кориться Законові або порушує його; але навіть і для них воно відкрите, якщо тільки вони покаються та повірять в усі догмати християнської віри, необхідні для спасіння.

Яка покора необхідна. Оскільки Бог в усіх наших справах визнає волю за дію, то покора, якої Він вимагає від нас, – це серйозне намагання (endeavour) коритися йому; вона зветься також всіма тими назвами, які позначають зусилля. І тому покору цю іноді позначають словом *любов*, оскільки це слово передбачає волю до покори. І сам наш Спаситель вважає нашу любов до Бога і один до одного виконанням усього Закону. Іноді ж цю волю до покори позначають словом *справедливість* (righteousness), оскільки справедливість є волею віддати кожному належне, тобто волею до покори законам, а іноді – словом *каяття*, тому що каяття є відхід від гріха, цебто те саме, що й повернення волі до покори. Тому кожен, хто щиро бажає виконати Божі Заповіді або правдиво покаятися йому у своїх порушеннях цих Заповідей; кожен, хто любить Бога всім своїм серцем та свого ближнього як себе самого, виявляє ту покору, яка необхідна для прийняття його

до Царства Божого. Бо ж якби Бог вимагав повної невинності, жодна плоть не могла б спастися.

Та яким законам. Але які заповіді дані нам Богом? Чи є всі ті закони, що були дані євреям через Мойсея, заповідями Бога? Якщо так, чому християн не вчать коритися їм? Якщо ні, то які інші є такими, окрім природних законів? Адже наш Спаситель Христос не дав нам нових законів, а лише радив дотримуватись тих, яким ми підпорядковані, тобто природним законам та законам наших суверенів. Не дав Він ніякого нового закону євреям і у своїй Нагірній Проповіді, а тільки виклав та пояснив закони Мойсея, яких вони дотримувалися і раніше. Тому Божими Законами є тільки природні закони, серед яких головним є той, що ми не повинні порушувати нашу вірність, тобто заповідь коритися нашим цивільним суверенам, поставленим над нами нашим спільним договором між собою. І цей Божий Закон, який приписує покірність цивільному запові, наказує, отже, коритися всім заповідям Біблії, яка (як я довів у попередньому розділі) є законом тільки там, де цивільний суверен оголосив її таким; в інших же місцях вона є тільки порадою, якій людина може на свій страх і ризик відмовитися коритися, не роблячи нічого несправедливого.

Кому ми повинні вірити, перебуваючи у християнській вірі. Знаючи тепер, якою є покора, необхідна для спасіння, і кому ми нею завдячуємо, ми повинні тепер розглянути питання віри, а саме: кому й чому ми віримо та якими є догмати, або ті пункти, в які неодмінно мають вірити ті, хто бажає спастися. Щодо, передовсім, особи, якій ми віримо, це неодмінно має бути той, хто говорив з нами, адже неможливо вірити будь-кому, не знаючи, що саме він говорить. Тому Особою, якій вірили Авраам, Ісаак, Яків, Мойсей та пророки, був сам Бог, який говорив з ними у надприродний спосіб, а Особою, якій вірили апостоли та учні, що спілкувалися з Христом, був сам наш Спаситель. Але про тих, до кого ніколи не говорили ані Бог-Отець, ані наш Спаситель, неможливо сказати, що Особою, якій вони вірили, був сам Бог. Вони вірили апостолам, а після них – пастирям та вчителям церкви, які передавали їм віру в Історію Старого та Нового Заповіту. Таким чином, віра християн після доби нашого Спасителя мала за свою основу, по-перше, репутацію їхніх пастирів, і, по-друге, авторитет тих, хто зробив Старий та Новий Заповіт правилом віри, що могли здійснити тільки християнські

суверени. Тому ці суверени є верховними пастирями і єдиними особами, які говорять із нинішніми християнами від імені Бога, за винятком тих осіб, з ким Бог у наші дні говорить безпосередньо, у надприродний спосіб. Але оскільки у світі з'явилося чимало лжепророків, то інші люди мусять випробовувати цих духів – *чи від Бога вони*, як радив нам Святий Іван (1 Ів. 4.1). І оскільки таке випробування вчень є справою верховного пастиря, то особою, якій ті, хто не має спеціального одкровення, повинні вірити, у кожній державі є верховний пастир, тобто цивільний суверен.

Причини християнської віри. Існують різні причини, чому люди вірять якомусь християнському вченню. Адже віра є дар Бога, який Він передає різним людям різними шляхами, що здаються Йому найкращими. Найбільш звичайною безпосередньою причиною нашої віри стосовно будь-якого пункту християнського вчення є віра в те, що Біблія є Словом Божим. Але чому ми віримо в це, залишається предметом численних суперечок, як і всі запитання, поставлені невірно. Бо запитання поставлено не чому ми віримо в це, а як ми це знаємо, – начебто віра і знання – одне й те саме. Так і виходить, що коли одна сторона будує наше знання на непогрішності церкви, а інша – на свідченні приватного духа, жодна з них не може довести те, що вона заявляє. Бо ж як людина може знати про непогрішність церкви, не переконавшись спершу в непогрішності Святого Письма? Або як може людина знати, що її власний приватний дух – це щось відмінне від віри, зіпертої на авторитет та аргументи її вчителів або на сліпу довіру до її власних талантів? Окрім цього, у Святому Письмі нема нічого, з чого можна було б виснувати непогрішність церкви, – і ще менше непогрішність якоїсь окремої церкви, не кажучи вже про непогрішність якоїсь окремої людини.

Віра походить від слухання. З цього очевидно, що християни не знають, а тільки вірять, що Святе Письмо є Словом Божим і що засоби, якими Бог зазвичай воліє вселяти в них віру, суть природні шляхи, тобто Бог навіть людям що віру через їхніх вчителів. Своє вчення про християнську віру Святий Павло узагальнює так: *«Тож віра від слухання»* (Рим. 10.17), тобто від слухання наших законних пастирів. Він каже також (вірші 14 та 15 того самого розділу): *«А як увірують у Того, що про Нього не чули? А як почують без проповідника? І як будуть проповідувати, коли не будуть послані?»* Звідси очевидно, що звичайна причина віри в те, що Святе Письмо є Словом Божим,

та сама, що і в усіх інших пунктів нашої віри, а саме слухання тих, кого законом допущено і призначено навчати нас, – скажімо, наших батьків родин та наших пастирів у церквах. І це найкраще доводиться досвідом. Адже якою ще причиною можна пояснити те, що в християнських державах усі або вірять або принаймні визнають, що Святе Письмо є Словом Божим, а в інших країнах навряд чи хтось вірить у це, коли не тим, що у християнських державах людей навчають цього з дитинства, тоді як в інших державах їх навчають чогось іншого?

Але якщо навчання є причиною віри, то чому не всі вірять? Отже, зрозуміло, що віра є даром Божим, і Бог дає її тому, хто цього бажає. Проте оскільки Він дає її за допомогою вчителів, то безпосередньою причиною віри є слухання. У школі, де вчать багатьох, і дехто вчиться добре, а дехто – погано, причиною освіченості тих, хто вчиться добре, є вчитель, але з цього не можна зробити висновок, що освіченість не є даром Божим. Усі хороші риси походять від Бога, однак не всі, що мають їх, можуть вважати себе надхненними Богом, оскільки під надхненням слід розуміти надприродний дар та безпосередню руку Бога; і той, хто претендує на це, претендує на роль пророка і повинен бути випробуваний церквою.

Але незалежно від того, чи люди *знають*, *вірять* або *погоджуються* з тим, що Святе Письмо є Словом Божим, якщо я покажу з чітких та зрозумілих місць Святого Письма, які догмати віри є необхідними і єдино необхідними для спасіння, – ці люди повинні будуть *знати* це, *вірити* в це або *погоджуватися* з цим.

Єдиний необхідний догмат християнської віри. Єдиний необхідний догмат віри, який Святе Письмо робить явно необхідним для спасіння, є те, що *Ісус є Христос*. Під ім'ям *Христа* мається на увазі цар, якого Бог давніше обіцяв через пророків Старого Заповіту послати у світ, щоб царювати навіки під верховною владою Бога над євреями і над тими народами, які повірять у Нього, і дати своїм підданим те вічне життя, яке вони втратили через гріх Адама. Довівши це на підставі Святого Письма, я нижче покажу, коли та в якому сенсі і деякі інші догмати можуть бути названі *необхідними*.

Аргумент, запозичений з наміру євангелістів. Мій перший аргумент для доведення, що віра (beleef) у догмат *Ісус є Христос* становить всю ту віру (faith), яка потрібна для спасіння, я висновую з наміру євангелістів. Цей намір при описі ними життя

нашого Спасителя полягав у встановленні єдиного догмату, – що *Ісус є Христос*. Зміст Євангелії від Святого Матвія зводиться до того, що Ісус був з роду Давида, народжений від діви, – відомості, що є ознаками справжнього Христа; що *волхви* прийшли уклонитися (worship) Йому як царю юдейському; що Ірод з цієї самої причини прагнув згубити Його; що Іван Хреститель провіщував Його; що Він сам та Його апостоли проповідували, що Він є цар; що Він навчав Закону не як книжник, а як людина найвищої влади (authority); що Він лікував хвороби одним тільки Словом і творив багато інших чудес, які, як перед тим було сповіщено, мав робити Христос; що, коли Він входив до Єрусалиму, Його вітали як царя; що Він застерігав людей проти всіх інших, що вдаватимуть з себе Христа; що Він був схоплений, звинувачений і страчений за те, що називав себе царем; що причина вироку була позначена на хресті написом: *«Це Ісус, цар Юдейський»*. Все це мало лише одну мету: щоб люди повірили, що *Ісус є Христос*. В цьому полягала мета Євангелії від Святого Матвія. Але такою була мета всіх євангелістів, в чому переконуємося, читаючи їх. Отож встановлення цього єдиного догмату було метою всієї Євангелії. Адже Святий Іван чітко наводить цей догмат як висновок з його Євангелії: *«Це ж написано, щоб ви вірували, що Ісус є Христос, Божий Син»* (Ів. 20.31).

З проповідей апостолів. Свій другий аргумент я беру зі змісту проповідей апостолів, – як виголошуваних за життя нашого Господа на землі, так і промовлених після Його Вознесіння. Адже за життя нашого Спасителя апостоли були послані, як говорить Лука (9.2), для того, щоб проповідувати Царство Боже. Справді, ані тут, ані у Святого Матвія (10.7) Ісус не дав жодного іншого доручення, окрім цього: *«А ходячи, проповідуйте та говоріть, що наблизилось Царство Небесне»*; тобто, що *Ісус є Месія, Христос, Цар*, який мав прийти. Що проповіді апостолів і після Його Вознесіння були того самого змісту, видно з Дій (17.6): *«Вони, каже Святий Лука, «потягли до начальників міста Ясона та декого з братті, кричачи: «Гі, що світ сколотили, – і сюди ось вони поприходили! А Ясон їх до себе прийняв. Вони всі проти наказів кесаря чинять, говорячи, ніби інший є цар – Ісус» та з віршів 2 і 3 того самого розділу, де сказано, що Святий «Павло, за звичаєм своїм, до них увійшов, і з ними змагавсь три суботи з Писання, виказуючи та доводячи, що*

мусів Христос постраждати й воскреснути з мертвих, і що Христос Той – Ісус, про Якого я вам проповідую».

З легкості вчення. Третій свій аргумент я беру з усіх тих місць Святого Письма, в яких вся потрібна для спасіння віра (faith) називається *легкою*. Бо якби необхідним для спасіння було внутрішнє визнання душею усіх вчень стосовно християнської віри, яких тепер навчають (більшість із них є, до речі, предметом дискусій), на світі не було б нічого складнішого, як бути християнином. Якби вказаного догмату для спасіння не було достатньо, то злодій на хресті навіть покаявшись, не міг би спастися лише завдяки словам (Лк. 23.42): *«Спогадай мене, Господи, коли прийдеш у Царство Своє!»*), якими він не виказав віри у жодне інше положення, окрім того, що *Ісус є Цар*. За вказаної умови не можна було б також сказати (як у Мт. 11.30): *«Бож ярмо Моє любе, а тягар Мій легкий!»*, ані що *«малі діти вірують в Нього»* (Мт. 18.6). І Святий Павло не міг би сказати (1 Кор. 1.21): *«Богові вгодно було спасти віруючих через дурість проповіді»*, та й сам Святий Павло не міг би спастися, а ще менше міг би він несподівано стати таким великим учителем церкви – чоловік, що, либонь, ніколи не чув ані про преосутнення, ані про чистилище, ані про багато інших догматів, які тепер накидаються.

З точних і зрозумілих текстів (Святого Письма). Четвертий аргумент я беру із зрозумілих і недвозначних фрагментів [Святого Письма], наприклад у Івана (5.39): *«Дослідіть но Писання, бо ви думаєте, що в них маєте вічне життя, – вони ж свідчать про Мене!»* Спаситель каже тут про Святе Письмо Старого Заповіту; адже євреї тих часів не могли досліджувати не написаний ще Новий Заповіт. Але в Старому Заповіті стосовно Христа вказано лише ті ознаки, за якими люди могли б упізнати Його, коли Він прийде, як-от: що Він походитьиме з роду Давида, буде народжений від діви у Віфлеємі, творитиме великі дива тощо. Тому вірити, що Ісус був саме цим Христом, достатньо для вічного життя; а більшого, ніж достатньо, не треба, а отже, для спасіння не вимагається жодного іншого догмату. Далі (Ів. 11.26): *«кожен, хто живе та хто вірує в Мене, – повіки не вмере»*, тому віра у Христа – це віра достатня, тож більшої віри для вічного життя не потрібно. Але віра в Ісуса і віра в те, що *Ісус є Христос*, – це, як зрозуміло з наступних віршів, – одне й те саме. Бо коли наш Спаситель спитав у Марти (вірш 26): *«Чи ти віруєш в це?»*, вона відповіла (вірш 27): *«Так, Господи! Я вірую, що Ти Христос,*

Син Божий, що має прийти на цей світ». Таким чином, одного цього догмату достатньо для вічного життя, а те, що понад достатнє, – не є необхідним. По-третє, Святий Іван (20.31) говорить: *«Це ж написано, щоб ви повірували, що Ісус є Христос. Божий Син, і щоб віруючи, життя мали в Ім'я Його!»* Таким чином вірити в те, що *Ісус є Христос*, достатньо, аби мати вічне життя; і, отже, ніякої іншої віри не треба. По-четверте, 1 Ів. 4.2: *«кожен дух, який визнає, що Ісус Христос прийшов був у тілі, той від Бога»*. Та 1 Ів. 5.1: *«Кожен, хто вірує, що Ісус – то Христос, той родився від Бога»*. І ще вірш 5: *«А хто світ перемагає, як не той, хто вірує, що Ісус – то Син Божий?»* Поп'яте, Дії 8.36–37: *«Ось вода (каже скопеець). Що мені заважає хреститись?» А Пилип відказав: «Якщо віруєш із повного серця свого, то можна». А той відповів і сказав: «Я вірую, що Ісус Христос – то Син Божий!»* Тому сама віра в догмат, що *Ісус є Христос*, достатня для хрещення, тобто для нашого прийняття до Царства Божого, а отже, тільки вона і є необхідною. І взагалі, в усіх фрагментах, де наш Спаситель каже до когось: *Твоя віра спасла тебе*, він говорить так тому, що, прямо чи непрямо, визнає, що співрозмовник вірує в те, що *Ісус є Христос*.

З того, що цей догмат є основою всіх інших. Останній аргумент ґрунтується на тих фрагментах, де цей догмат оголошується основою віри, оскільки той, хто сповідує основу віри, буде спасений. Цими фрагментами є, по-перше, Мт. 24.23–24: *«Годі, як хто скаже до вас: «Ото Христос тут» чи «Отам». – не йміть віри. Бо постануть христи неправдиві, і неправдиві пророки, і будуть чинити великі ознаки та чуда»* і т. д. Звідси видно, що слід дотримуватись догмату *Ісус є Христос*, навіть якби той, хто навчатиме протилежного, творив великі дива. Другим місцем є Послання до галатів (1.8): *«Але якби й ми або Ангол із неба зачав благовістити вам не те, що ми вам благовістили, – нехай буде проклятий!»* Але Євангелія, яку проповідували Павло та інші апостоли, полягала в цьому єдиному догматі, що *Ісус є Христос*. Тому в ім'я віри у цей догмат ми повинні відкидати авторитет ангола небесного, а тим більше будь-якого смертного, якщо він навчатиме протилежного. Це є, отже, основним догматом християнської віри. І третім місцем є Перше послання Святого апостола Івана (4.1–2): *«Улюблені, – не кожному духові вірте... Духа Божого цим пізнавайте: кожен дух, який визнає, що Ісус Христос прийшов був у тілі, той від*

Бога». З чого видно, що цей догмат є мірилом та правилом, за яким слід оцінювати та випробовувати усі інші догмати, і тому тільки він є основним. Четвертим фрагментом є Мт. 16.18, де після того, як Святий Петро визнав цей догмат, сказавши до Спасителя: «*Ти – Христос, Син Бога Живого*», Той відповів: «*Ти – Петро (в українському перекладі цю фразу подано так: «*Ти – скеля...*» – Ред. укр. перекладу), і на скелі оцій побудую Я Церкву Свою*», звідки я роблю висновок, що саме на цьому догматі всі інші вчення церкви стоять як на своїх підвалинах. П'ятим місцем є таке (1 Кор. 3.11, 12 і далі): «*Ніхто бо не може покласти іншої основи, окрім покладеної, а вона – Ісус Христос. А коли хто на цій основі будує з золота, срібла, дорогоцінного каміння, із дерева, сіна, соломи, то буде виявлене діло кожного, бо виявить день, тому що він огнем об'являється, і огонь діло кожного випробує, яке воно є. І коли чие діло, яке збудував хто, устоїть, то той нагороду одержить; коли ж діло згорить, той матиме шкоду, та сам він спасеться, але так, як через огонь*». Оскільки цей останній фрагмент лише почасти простий та легкий для розуміння, почасти ж алегоричний та складний, то з того, що є простим, можна зробити висновок, що пастирі, які проповідують цю основу, а саме що *Ісус є Христос*, можуть спастися, навіть якщо вони з цієї основи роблять хибні висновки (з ким із людей таке не трапляється?), тим більше спасеними можуть бути люди, які, будши не пастирями, а лишень слухачами, вірять усього, чого їх навчають їхні законні пастирі. Тому віра в цей догмат є достатньою, а отже, жоден інший догмат не є необхідною умовою для спасіння.

Що ж до алегоричної частини наведеного тексту, а саме що «*огонь діло кожного випробує*» та «*сам він спасеться, але так, як через огонь*» або «*огнем*» (адже в оригіналі – діа πυρός), то ця частина нічого не говорить проти висновку, зробленого мною зі слів, сенс яких зрозумілий. Одначе, оскільки це місце було використане як аргумент на користь існування вогню чистилища, я спробую запропонувати вам свій здогад щодо сенсу цього випробування вчення та спасіння людей немовби за допомогою вогню. Апостол, здається, натякає тут на слова пророка Захарія (13.8, 9): «*дві частини в нім (у Краї. – Перекладач) витяті будуть, помруть, а третя частина зоставлена буде у ньому. І цю третю частину введу на огонь, і очищу їх, як очищається срібло, і їх випробую, як випробовується оте золото. Вони*

кликати будуть *Ймення Мос, і Я йому відповім*». День Суду – це день відновлення Царства Божого. Саме цього дня, за пророцтвом Святого Петра (2 Петр. 3.7, 10, 12), буде величезна світова пожежа, в якій нечестиві загинуть, а інші, кого Бог спасе, пройдуть крізь цей вогонь неушкодженими, будуть у ньому випробувані та очищені від свого ідоловірства (так само як срібло та золото очищуються вогнем від шлаку) та їх спонукають прикликати ім'я справжнього Бога. Натякаючи на це, Святий Павло сказав, що *День* (тобто День Суду, великий день Пришестя Спасителя для відновлення Царства Божого в Ізраїлі) піддасть випробуванню кожне людське вчення і з'ясує, що є золотом, сріблом, коштовним камінням, деревом, сіном чи соломою. І тоді ті, хто будував хибні висновки на істинній основі, побачать свої вчення засудженими; однак самі вони спасуться і не зазнають шкоди від вселенського вогню і житимуть вічно, щоб прикликати ім'я справжнього та єдиного Бога. І в цьому сенсі тут немає нічого, що б не узгоджувалось із рештою Святого Письма або мало хоча б якийсь відблиск вогню чистилища.

В якому сенсі інші догмати можна назвати необхідними. Але хтось може тут спитати, чи не є віра в те, що Бог є Всемогутнім, що Він є Творцем світу, що Ісус Христос воскрес та що всі інші люди в останній день також воскреснуть із мертвих, так само необхідною для спасіння, як і віра, що *Ісус є Христос*. На це я відповідаю, що віра в усі ці догмати необхідна, як і віра в багато інших догматів; але вони є такими остільки, оскільки містяться в догматі *Ісус є Христос* і можуть бути виведені з нього з більшими чи меншими труднощами. Бо ж хто не бачить, що ті, хто вірить, що Ісус – Син Бога Ізраїлю і що ізраїльтяни мали за Бога Всемогутнього Творця всесвіту, тим самим також вірить, що Бог є всемогутнім Творцем всесвіту? Або як може хтось вірити, що Ісус є Царем, що буде правити вічно, якщо він не віритиме, що Христос воскрес із мертвих? Адже мертвий не може виконувати обов'язки царя. Зрештою, той, хто сповідує основу (а саме, що *Ісус є Христос*), свідомо сповідує всі ті наслідки, які він сам виводить з неї, і несвідомо – все, що впливає з цієї основи, навіть якщо сам віруючий і не має достатнього вміння, щоб вивести відповідні наслідки. І тому можна сміливо сказати, що віра в цей єдиний догмат є достатньою умовою, щоб грішники, що покалися, могли отримати прощення гріхів і, отже, бути прийнятими до Царства Небесного.

І віра ця, і покора в їх єдності необхідні для спасіння. Тепер, показавши, що вся покора, яка вимагається для спасіння, полягає у волі до покори Законів Божому, тобто у каятті, і що вся віра, потрібна для того ж самого, міститься у вірі в догмат *Ісус є Христос*, я надалі пошлюся на всі ті місця з Євангелії, які доводять, що все, необхідне для спасіння, є в поєднанні цих двох моментів. Люди, яким Святий Петро проповідував у перший після Вознесіння нашого Спасителя день П'ятдесятниці, спитали його та решту апостолів (Дії 2.37): *«Що ж ми маємо робити, мужі-браття?»* Їм же Святий Петро відказав (вірш 38): *«Покайтеся, і нехай же охреститься кожен із вас у Ім'я Ісуса Христа на відпущення ваших гріхів, – і дара Духа Святого ви приймете!»* Таким чином, каяття і хрещення, тобто віра в те, що *Ісус є Христос*, – це все, що необхідно для спасіння. Знову ж, коли нашого Спасителя спитав хтось із вельмож (Лк. 18.18): *«що робити мені, щоб впасти до вічного життя?»*, Він відповів (вірш 20): *«Знаєш заповіді: «Не чини перелюбу, не вбивай, не кради, не свідкуй неправдиво, шануй свого батька та матір».* Коли ж той сказав, що він дотримується цих заповідей, Спаситель додав: *«Розпродай усе, що ти маєш, і вбодим роздай, ... вертайся тоді, та й іди вслід за Мною!»*, тобто: *покладайся на мене, бо я цар*. Отже, дотримуватися закону й вірити, що *Ісус є цар* – це все, що треба для того, аби людина здобула вічне життя. По-третє, Святий Павло сказав (Рим. 1.17): *«А праведний житиме вірою»*, не кожен, але тільки *праведний*. Отже, віра (faith) і справедливість (justice) (тобто *воля бути справедливим*, або ж *каяття*) – це все, що необхідно для вічного життя. І наші Спаситель проповідував, говорячи (Мр 1.15): *«Збулися часи, – і Божє Царство наблизилось. Покайтеся, і віруйте в Євангелію!»*, тобто у добру звістку, що Христос прийшов. Тому покаятися й повірити, що *Ісус є Христос*, – це все, що потрібно для спасіння.

Яким чином кожен із цих моментів сприяє нашому спасінню. Оскільки для нашого спасіння потрібне поєднання дії двох складових – покори і віри, то недоречно порушувати питання, яка саме із цих двох складових виправдовує нас. Проте цілком слушно з'ясувати, в який спосіб кожна з цих двох складових сприяє нашому спасінню, та в якому сенсі сказано, що ми повинні бути виправдані як одним, так і іншим. І насамперед, якщо під справедливістю (righteousness) розуміти праведність (justice) самих дій, ніхто не може спастися, оскільки немає нікого,

хто б не порушив Закону Бога. Тому, коли йдеться про те, що нас виправдовують наші діла, то під ділами слід розуміти волю, яку Бог завжди приймає як діла, як у чеснотливих, так і у порочних людей. І тільки в цьому сенсі про людину кажуть, що вона *справедлива* чи *несправедлива*, і тільки в цьому сенсі можна говорити про те, що справедливість виправдовує людину, тобто дає їй, завдяки прихильності Бога, ім'я справедливої та робить її спроможною *жити своєю вірою*, – до чого раніше вона не була спроможною. Отже, справедливість виправдовує в тому сенсі, в якому *виправдовувати* – те саме, що й *називати людину справедливою*, а не в сенсі виправдання за законом, у разі якого покарання за гріхи людини було б несправедливим.

Але людину виправданою вважають і тоді, коли її докази, хоч би й самі собою недостатні, приймаються, – скажімо, коли ми наводимо як доказ нашу волю, наше прагнення виконати Закон, і каємось у наших гріхах, і Бог приймає цю волю до виконання Закону як саму дію. Але оскільки Бог приймає волю за діяння лише у вірних, то тільки віра робить наші докази дійовими, і в цьому сенсі тільки віра виправдовує. Таким чином, для спасіння необхідні і віра і покора, але вважається, що виправдовують вони по-різному.

Покора Богові та покора цивільному суверенові сумісні, якщо суверен – християнин. Показавши, що саме необхідно для спасіння, нам неважко примирити нашу покору Богові з нашою покорою цивільному суверенові, який є або християнином, або невірним. Якщо він християнин, то він дозволяє вірити в догмат, що *Ісус є Христос*, та в усі ті, що містяться в ньому або з очевидністю впливають з нього, – і це складає всю віру, необхідну для спасіння. І оскільки він є сувереном, то він вимагає покірності всім своїм законам, тобто всім цивільним законам, що містять також усі природні закони, тобто всі Закони Бога, – оскільки окрім природних законів та законів Церкви, які є частиною цивільного закону (бо церква, яка може видавати закони, є державою), немає жодних інших Божих законів. Тому покора своєму християнському суверенові нікому не заважає ані вірити, ані коритися Богові. Але припустімо, що християнський король зробить з догмату *Ісус є Христос* якісь хибні висновки, тобто спорудить на цьому догматі якісь хибні надбудови із сіна та соломи й накаже, щоб цього навчали. Оскільки, за словами Святого Петра, такий король спасеться, то тим більше спасеться

той, хто навчає за його наказом, ще більше той, хто не навчає, а тільки вірить своєму законному вчителю. А коли якомусь підданому цивільний суверен забороняє сповідувати якийсь визнаний підданим символ віри, – то чи можуть бути у цього підданого справедливі підстави для непокори? Християнські королі можуть помилятися у висновках, але хто стане суддею? Чи може стати ним приватна особа, коли йдеться про її власну покору? Чи може судити будь-хто, окрім того, хто призначений для цього церквою, тобто цивільним сувереном, який її репрезентує? Або, якщо судитиме папа чи апостол, хіба не може він помилятися у висновках? Хіба, коли апостол Павло виступив проти апостола Петра, один з них не помилявся у своїх побудовах? Тому не може бути жодних суперечностей між Законами Бога та законами християнської держави.

Або якщо він – невірний. А коли цивільний суверен є невірним, кожен з його підданих, хто чинить йому спротив, грішить проти Законів Бога (бо такими є природні закони) та відкидає пораду апостолів, які переконували всіх християн в усьому коритися своїм правителям, а всіх дітей та слуг – своїм батькам та панам. Що ж до віри підданих, то вона є захована всередині й невидима, і піддані такого суверена мають той самий привілей, який мав Нааман, і немає жодної необхідності наражати себе через той привілей на небезпеку. Але якщо вони таки йдуть на це, то мусять очікувати на нагороду на небі і не скаржитись на свого законного суверена, а тим більше не оголошувати йому війну. Бо той, хто не радіє з поважної нагоди прийняти муки, не має тієї віри, яку він про людське око сповідує, і тільки вдає, ніби вірить, щоб якось прикрасити свою непокору. Але який же невірний король буде настільки нерозсудливим, щоб піддати страті чи переслідуванню підданого, який чекає на друге Пришестя Христа після того, як цей світ буде спалено, і має намір коритися тоді Христові (а саме цей намір міститься у сповідуванні догмату, що *Ісус є Христос*), а поки що усвідомлює себе зобов'язаним коритися законам цього невірного короля, як мають робити усі християни згідно із законами совісті?

Висновок. Тут я закінчую міркувати про Царство Боже та церковну політику. В цих міркуваннях я прагнув не розвивати якісь власні думки, а тільки показати ті висновки, що, як я гадаю, випливають з принципів християнської політики, викладених у Святому Письмі, стосовно влади цивільних суверенів та

обов'язків їхніх підданих. Посилаючись на Святе Письмо, я намагався уникати таких текстів, сенс яких незрозумілий або тлумачення яких спірне. Наведені мною фрагменти я намагався тлумачити у тому сенсі, який є найочевиднішим і найбільше відповідає загальному духову та меті всієї Біблії, що була написана заради відновлення Царства Божого у Христі. Бо ж не просто слова, а намір того, хто пише, дає те справжнє світло, що з його допомогою має тлумачитись будь-який твір. А ті, хто наполягає на окремих текстах без огляду на головну мету, не можуть виснувати з них нічого зрозумілого. Навпаки, кидаючись атомами Святого Письма, ніби пилом перед людські очі, вони роблять кожну річ ще незрозумілішою, ніж вона є насправді, – а це звичайні хитрощі тих, кому йдеться не про істину, а про власну вигоду.

Частина IV

ПРО ЦАРСТВО ТЕМРЯВИ

РОЗДІЛ XLIV

Про духовну темряву від невірного тлумачення Святого Письма

Що таке царство темряви. Окрім цих верховних різновидів влади, *Божественної та людської*, про які я досі вів розмову, у Святому Письмі згадується також інша влада, а саме влада *світоправителів цієї темряви* (Еф. 6.12), *царство сатани* (Мт. 12.26), *царство князя демонів* (Мт. 9.34), або привидів (Phantasmes), що з'являються у повітрі. З цієї причини сатана також названий *князем, що панує в повітрі* (Еф. 2.2), та (оскільки він править у темряві цього світу) *князем цього світу* (Ів. 16.11). І тому ті, хто перебуває під його владою (Dominion), на відміну від вірних (які є *дітьми світла*), зуться *дітьми темряви*. Оскільки ж Вельзевул є князем привидів, мешканців його володінь повітря та темряви, то діти темряви, а також ці демони, привиди або духи ілюзій алегорично позначають одне й те саме. Зважаючи на це, царство темряви, як стверджується у цих та інших місцях Святого Письма, є лише змовою *ошуканців, які задля отримання влади над людьми в цьому світі намагаються за допомогою темних та хибних вчень згасити в них світло як природи, так і Євангелії, і у цей спосіб зробити їх невідготовленими до майбутнього Царства Божого*.

Церква ще не цілком вільна від темряви. Так само як люди, які від свого народження були повністю позбавлені світла тілесних очей, взагалі не мають жодного уявлення про світло, або так само як ніхто не зможе уявити більшого світла, ніж те, яке у той чи інший час сприйняв своїми зовнішніми відчуттями, – так і світло Євангелії та світло розуміння є таким, що жоден не може уявити його вищого ступеня, ніж той, якого він уже досяг. Тому й відбувається так, що люди можуть усвідомити свою власну темряву, тільки міркуючи над непередбаченими невдачами, що трапляються з ними на їхньому шляху. Найтемніша частина царства сатани позбавлена Церкви Бога, тобто складається з тих,

хто не вірить в Ісуса Христа. Але ми не можемо сказати, що з цієї причини церква володіє (як земля Гошена¹) всім світлом, необхідним для виконання роботи, якої вимагає від нас Бог. Звідкіля це пішло, що у християнському світі ще від часів апостолів люди витісняють один одного з їхніх місць – як шляхом зовнішньої, так і громадянської війни? Зупиняються щоразу перед найменшими труднощами своєї долі та кожним малим піднесенням інших? Чому існує таке розмаїття шляхів, якими йдуть до однієї мети, а саме до *блаженства*? Якою ще може бути причина цього, як не те, що між нами – ніч чи принаймні імла? Отже, ми ще у темряві.

Чотири причини духовної темряви. Ворог тут, у темряві нашого природного незнання, посіяв бур'яни духовних помилок. Зробив він це, по-перше, спотворюючи та гасячи світло Святого Письма, оскільки ми помиляємось, не знаючи Біблії. По-друге, увівши демонологію поетів-поган, тобто їхнє фантастичне вчення про демонів, які є лишень ідолами, тобто фантомами (phantasms) мозку, і не мають жодної реальної природи, що була б притаманна власне їм та відрізнялася б від людської фантазії. Такими є духи померлих, феї та все інше з бабусиних казок. По-третє, змішуючи Святе Письмо з різноманітними реліктами релігії і великою мірою з марнотною (vain) та хибною філософією греків, особливо Арістотеля. По-четверте, долучаючись до хибних або недостовірних переказів та вигаданої або недостовірної історії. Відтак ми робимо помилку, звертаючи увагу на *духів*, що зваблюють та на демонологію тих, *хто в лицемірстві говорить неправду, що спалив сумління своє* (1 Тим. 4.1, 2), тобто стверджують те, що суперечить їхньому власному знанню. Стосовно першого, цебто спокушання людей спотворенням Святого Письма, я й маю намір коротко повести мову у цьому розділі.

Помилки, що походять з невірного тлумачення Святого Письма щодо Царства Божого. Найбільшим і головним спотворенням Святого Письма, з якого майже всі інші випливають чи якому всі підпорядковуються, полягає у намаганні довести, що Царством Божим, яке так часто згадується у Святому Письмі, є або теперішня церква, або всі ті християни, що зараз живуть, або всі ті, хто нині мертвий, але має воскреснути останнього дня. Насправді ж Царство Боже було вперше встановлене служінням Мойсея тільки над євреями (названими з

цієї причини вибраним народом) і потім припинило існування, коли було вибрано Саула і євреї відмовились від правління Бога й почали вимагати царя на кшталт інших народів; на це погодився сам Бог, як я більш детально довів вище, у розділі XXXV. Після цього у світі не було жодного іншого Царства Божого, встановленого договором чи в будь-який інший спосіб, окрім того, що Бог завжди був, є та буде царем усіх людей та усіх створінь і буде правити над ними відповідно до своєї Волі та своєї нескінченної влади. Він, однак, обіцяв їм через своїх пророків знову відновити своє правління, коли повністю здійсниться час, який Він у своєму таємному намірі призначив для цього, і коли вони навернуться до Нього через покаяння та виправивши власне життя. Окрім того, Він відчинив двері язичникам (*gentiles*), щоб вони прийшли та насолодились щастям Його царювання, виконуючи ті ж самі умови навернення та покаяння. Бог також обіцяв послати у світ свого Сина, щоб Він смертю спокутував усі їхні гріхи, та приготувати їх до Його вчення, щоб прийняли Його у другому Пришестві. Це ж друге Пришестя ще не здійснилося, і тому Царство Боже ще не прийшло, і ми, згідно з договором, не перебуваємо зараз під владою будь-яких інших царів, окрім наших цивільних суверенів. Християни, щоправда, вже живуть у царстві благодаті, бо вони отримали обітницю, що коли здійсниться друге Пришестя Спасителя, їх приймуть до Царства Божого.

Наприклад, що Царство Боже – це теперішня церква. Із такої хибної думки, начебто теперішня церква є Царством Христа, випливає уявлення про те, що мала б бути якась людина чи зібрання (або різні люди та різні зібрання), чийми вустами наш Спаситель (який зараз на небі) говорив би і давав би закони та які репрезентували б Його перед усіма християнами. Ця царська влада під верховним правлінням Христа, на яку у всесвітньому масштабі претендує папа, а в окремих державах – зібрання місцевих пастирів (тоді як Святе Письмо не дає її жодному володареві, окрім цивільного суверена) стає предметом таких пристрасних диспутів, що вони гасять світло природи та спричиняють величезну темряву у розумінні людей, які вже не бачать, кому саме вони зобов'язалися коритися.

І що папа – верховний намісник Христа. Із цього домагання папи бути верховним намісником Христа в теперішній церкві (яка вважається Царством Христа, що про нього йдеться в Євангелії)

впливає вчення, що християнському королю необхідно отримати свою корону від єпископа, начебто він отримує доповнення *Dei gratia* (милістю Божою) у своєму титулі внаслідок відповідної церемонії і тільки тоді милістю Божою стає королем, коли його коронують найвищою владою всесвітнього *намісника* Божого на землі. А ще внаслідок цього домагання папи кожен єпископ, хто б не був його сувереном, на своєму посвяченні мусить давати клятву абсолютної покори папі. Цьому відповідає і вчення IV Латеранського собору, проведеного за папи Інокентія III (розділ 3 «*De Haereticis*» [*Про єретиків*]), що якщо король після застереження папи не очистить своє царство від єресей і якщо він, відлучений з цієї причини від церкви, не задовольнить її протягом року, його піддані звільняються від обов'язку коритись йому. Слово ж «єресі» тут позначає всі погляди, які заборонено сповідувати римською церквою. Тому кожного разу, коли виникає суперечність між політичними задумами папи та інших християнських правителів (а це трапляється дуже часто), виникає така імла (*mist*) серед їхніх підданих, що останні не можуть розрізнити чужинця, що домагається трону їхнього законного суверена, й того, кому вони самі віддали корону. Тому у цій темряві глузду (*mind*) вони змушені воювати один проти одного, не розрізняючи своїх ворогів і друзів та воюючи задля самих амбіцій іншої людини.

І що пастирі – це духівництво. З тієї самої думки, що теперішня церква є Царством Божим, впливає, що пастирі, дякони та всі інші служителі церкви називають себе *духівництвом*, даючи іншим християнам ім'я *мирян*, тобто просто *людей*. Адже *духівництво* – це ті, чийми засобами до існування є доходи, які Бог, будиши царем над ізраїльтянами, виділив собі і призначив у спадок племені левитів (які були його публічними служителями і, на відміну від їхніх братів, не мали землі для прожитку). Оскільки ж папа (твердячи, що теперішня церква, як і царство Ізраїлю, є Царством Божим) власноруч та із служителями церкви, що йому підпорядковані, претендує на подібні доходи, назва «духівництво» стала тут у пригоді. З цього впливає, що протягом тривалого часу десятина та інші податки (*tributes*), що їх на підставі Божого права ізраїльтяни сплачували левитам, вимагалися та збиралися церковниками з християн *jure Divino*, тобто за Божим правом. Це ж означає, що люди скрізь були примушені сплачувати подвійний податок: один – державі, інший

– духівництву. Той, що призначений духівництву, складаючи десяту частину людського доходу, вдвічі перевищує податок, запроваджений володарем Афін (якого вважали тираном) задля покриття всіх суспільних витрат. Бо ж цей володар вимагав не більше ніж двадцятку частину, чого, проте, вистачало, щоб рясно забезпечити державу. У царстві ж євреїв протягом того часу, коли ними правив Бог через своїх жерців, десятина та жертвоприношення були єдиними джерелами державних доходів.

Це хибне визнання теперішньої церкви Царством Божим є також джерелом розмежування *цивільного* та *канонічного* законів. Відповідно до цього розмежування джерелом цивільного закону є *акти суверенів* на їхніх власних землях, тоді як джерелом канонічного закону є *акти папи* на цих самих землях. Ці ж канони, які до переходу імперії до Карла Великого були тільки канонами, тобто *запропонованими правилами* (rules propounded), і могли визнаватися християнськими правителями лише добровільно, згодом, коли влада папи зросла, стали *примусовими правилами* (rules commanded), і самі імператори (аби уникнути великих нещасть, до яких могла бути втягнутою засліплена маса людей) були змушені визнати їх законами.

Звідси випливає, що на всіх землях, де церковна влада папи повністю визнається, римська церква дозволяє євреям, туркам та язичникам (gentiles) сповідувати їхню релігію тією мірою, якою це сповідання не грішить проти цивільної влади; тоді як сповідання християнської віри не за римським зразком (навіть якщо людина, яка її сповідує, є іноземцем) вважається карним злочином, оскільки папа претендує на те, що всі християни є його підданими. Бо ж інакше переслідування християнина-іноземця за сповідання релігії власної країни так само суперечило б міжнародному праву, як і переслідування невірного; і, певно, суперечило б навіть більшою мірою, оскільки ті, хто не проти Христа, ті з ним.

З цього ж випливає, що у кожній християнській країні є люди, що за церковними привілеями звільнені від податків та не підсудні трибуналам цивільної держави. Такими є біле духівництво і, окрім того, ченці, які у багатьох місцях складають таку велику частину всього населення, що, якби була потреба, з них самих можна було б створити армію, достатню для будь-якої війни проти їхніх власних чи інших правителів, до якої войовнича церква залучила б їх.

Помилка через хибне перетворення посвячення на заклинання. Іншим головним спотворенням Святого Письма є перетворення посвячення на заклинання чи чаклунство. *Посвячувати* означає, згідно зі Святим Письмом, у набожних та скромних словах і жестах пропонувати, давати чи присвячувати людину чи щось інше Богові, виокремлюючи її зі спільного вжитку. У цьому ритуалі дещо освячується, перетворюється на Божу річ та предмет користування тільки тими, кого Бог призначив бути його публічними служителями (як я детальніше довів це у XXXV розділі). У цей спосіб змінюється не сама річ, що посвячується, а тільки її використання, яке перетворюється з профанного і спільного на священне та виокремлене для служіння Богові. Але якщо вдають, що цими словами змінюється природа або якість самої речі, тоді цей ритуал є вже не посвяченням, а або надзвичайною дією Бога, або марнотним та недоброчесним заклинанням. Але оскільки його не можна вважати надзвичайною дією (з тієї причини, що ті, хто створює ілюзію зміни природи у своїх ритуалах посвячення, роблять це дуже часто), ці ритуали є лише чаклунством та заклинанням, за допомогою яких клірики хотіли б, щоб люди повірили у цю позірну зміну природи, всупереч свідченню власного зору та решти органів відчуття. Так, наприклад, відбувається, коли священик замість того, щоб посвятити хліб та вино особливому служінню Богові у таїнстві Господньої Вечері (тобто виокремити їх зі спільного використання задля позначення спасіння людей стражданнями Христа, чиє тіло було зруйноване та кров пролита на хресті за наші гріхи, і в такий спосіб нагадати людям про це), претендує на те, що внаслідок вимовлення слів нашого Спасителя *Це моє тіло та Це моя кров* природа хліба зникає і натомість з'являється саме Його тіло. Ця претензія зберігається незважаючи на те, що ані зору, ані іншим органам відчуття того, хто отримує цей хліб, не з'являється нічого такого, що не існувало б до посвячення. Вважається, що єгипетські чаклуни, які перетворювали свої жезли на змій та воду на кров, робили це, лише обманюючи відчуття глядачів показом неіснуючого; однак їх вважають чаклунами. Проте що ж ми повинні були б думати про них, якби в їхніх жезлах не з'являлося нічого, схожого на змій, та якби у зачаклованій воді не з'являлося окрім самої води нічого, подібного до крові чи до чого-небудь іншого, але попри це вони б запевняли царя, що перед ним змій, які мають вигляд жезлів, та

кров, що здається водою? Це було б одночасно і чаклунством, і брехнею. І все-таки у цьому щоденному акті священники роблять те саме, перетворюючи священні слова у щось на кшталт чаклування, яке не створює нічого нового для відчуттів, але запевняє нас, що хліб перетворився на людину, що більше – на Бога, та вимагають від людей вклонитися цьому хлібові, начебто він є самим нашим Спасителем – Богом та людиною, – і цим чинять вульгарне ідолянство. Адже ж коли б для твердження, що цей ритуал не є ідолянство, достатньо було б сказати, що предмет, якому вклоняються, є вже не хлібом, а Богом, то чому ж для єгиптян, якби вони мали нахабство сказати, що порей та цибуля, яким вони вклонялися, насправді є не пореем та цибулею, а божеством, що набуло такого вигляду (species) чи подоби, це не мало б тієї самої ваги? Слова *Це моє тіло* еквівалентні словам *Це позначас чи представляє моє тіло* і суть звичайна фігура мовлення. Сприймати їх буквально означає спотворювати Святе Письмо. І навіть якщо розглядати ці слова саме буквально, їх не можна поширювати далі, ніж на той хліб, який своїми руками посвятив сам Христос. Бо ж він ніколи не казав, що будь-який хліб, що про нього який-небудь священник скаже *Це моє тіло* чи *Це тіло Христове*, буде тієї самої миті перетворений. Так само і Римська церква ніколи не встановлювала цього вчення про перетворення доти, доки не прийшли часи Іннокентія III, тобто не більш як 500 років тому, коли влада папи сягнула найвищого рівня і духовна темрява тих часів стала настільки великою, що люди не могли роздивитись хліб, що їм його давали для їжі, особливо якщо на ньому було зображено постать Христа на хресті. Останнє робилося немовби з метою примусити людей вірити у перетворення хліба не тільки у тіло Христа, а й у дерево хреста, на якому Його було розп'ято, і що вони у таїнстві вживали в їжу і те й інше.

Чаклунство під час церемонії хрещення. Подібне ж чаклунство (incantation) замість посвячення використовується і у таїнстві хрещення, де чари здійснюються через зловживання Божим ім'ям у кожній персоні та в усій трійці із хресним знаменням на кожному імені. Передовсім, коли освячується вода, священник каже: *Я заклинаю (conjure) тебе, творіння Води, в ім'я Бога Отця Всемогутнього та в ім'я Господа нашого Ісуса Христа, Сина Його єдиного, та силою Святого Духа, щоб ти стала святою (conjured) водою, прогнала всі ворожі сили,*

викоренила й витіснила ворога і т. п. Те ж саме і при благословлянні солі, яка мусить бути змішана з водою: *Щоб ти стала святою (conjured) сіллю, щоб усі привиди й шахрайство хитрого диявола випарувалися й покинули покроплене тобою місце, і щоб кожного нечистого духа закляв (conjured) Той, Хто прийде судити живих і мертвих.* Так само і в благословлянні елею: *Щоб уся ворожа сила, усе диявольське військо, усі спокуси та привиди сатани могли бути вигнані цим творінням елею.* Що ж до немовляти, яке мають охрестити, то воно стає предметом численних чаклунств. По-перше, біля церковних дверей священник тричі дме в обличчя дитини, проказуючи: *Духу (Spirit) нечистий, вийди з нього та надай місце Святому Духові (Ghost) Утішникові.* Начебто усі діти, аж доти, доки священник не подме у їхнє обличчя, одержимі демонами. Далі: перед тим, як дитину введуть до церкви, священник каже, як і раніше: *Заклинаю тебе і т. п., щоб ти вийшов та покинув цього раба Божого.* Те саме вигнання духів повторюється ще раз перед тим, як дитину похрестять. Ці та деякі інші форми чаклунства вживаються замість благословення та освячення у здійсненні таїнства хрещення та Господньої вечері, в яких кожна річ, призначена для цього священного використання (окрім неосвяченої слини священника), має ту чи іншу встановлену форму вигнання духів.

Та під час вінчання, відвідування хворих та при освяченні всіляких місць. Так само й інші ритуали, наприклад вінчання, маслосвяття, відвідування хворих, освячення церков та цвинтарів тощо, не позбавлені чаклунства, оскільки в них використовуються зачаровані елей та вода разом із зловживанням хресним знаменням та святими словами Давида *Asperges me Domine hyssopo*² як ефективними засобами вигнання примар та уявних духів.

Помилки через хибне тлумачення слів вічне життя та вічна смерть. Інша загальна помилка походить від невірного тлумачення слів *вічне життя, вічна смерть* та *друга смерть*. Бо ж хоч ми прямо читаємо у Святому Письмі, що Бог створив Адама для вічного життя, проте той набув би його лише за умови власної покори Його велінням. Інакше кажучи, вічне життя сутнісно не притаманне природі людини, а було наслідком дії дерева життя, з якого вона була вільна їсти, якщо не грішитиме. Тому ми читаємо, що Адама було викинуто з раю після того, як він згрішив, знехтувавши заборонаю їсти з дерева життя, й відтак

не міг уже жити вічно; і що страждання Христа є спокутою гріха всіх, хто повірить у нього, отже, поверненням вічного життя до всіх вірних і тільки до них. Незважаючи на це, протягом довгого часу і аж дотепер було поширене цілком інше вчення, за яким кожна людина має вічне життя від природи, оскільки душа безсмертна, – і таким чином полум'яний меч біля входу до раю хоч і заступає людині шлях до дерева життя, все ж не є перешкодою для безсмертя, якого Бог позбавив людину за її гріх, і не породжує потреби людини у жертві Христа задля повернення вічного життя. Унаслідок цього вічним життям насолоджуватимуться не тільки вірні та праведні, а й нечестивці та язичники – і ніякої, тим більше другої та вічної, смерті не існуватиме взагалі. Для того, щоб обґрунтувати цю думку, стверджують, що словами *друга та вічна смерть* позначається *друге та вічне життя, але в муках* – мовний зворот, що ніколи не вживається, окрім цього випадку.

Усе це вчення ґрунтується тільки на деяких з найтемніших місць Нового Заповіту, які, однак, якщо повністю розглянути намір Святого Письма, стають досить ясними та набувають іншого, ніж тільки що зазначений, смислу, який не є необхідним для християнської віри. Бо ж якщо припустити, що коли людина помирає, від неї не залишається нічого, окрім її мертвого тіла, то хіба не може Бог, який своїм Словом перетворив неживий прах та глину на живе створіння, іншим своїм Словом так само легко воскресити померлого, оживити його для вічного життя чи знову примусити його вмерти? *Душа* у Святому Письмі завжди позначає або життя, або живу істоту; тіло ж та душа разом позначають *живе тіло*. П'ятого дня творіння Бог сказав: Хай води породять *reptile animas viventis*, плазунів із живою душею; англійською *that hath life* [які мають життя]. І далі: Бог створив китів та *omnem animam viventem*, цебто англійською *every living creature* [кожну живу істоту]. У той самий спосіб Бог створив людину з пилу земного та своїм подихом надав їй дихання життя: *et factus est homo in animam viventem*, цебто і стала людина живою істотою. А коли *Ной* вийшов з ковчега, Бог сказав, що відтепер він не вбиватиме *omnem animam viventem*, тобто *всього живого* (*every living creature*). І у 5 М. 12.23: «Тільки будь обережним, щоб не їсти крові, бо кров – це душа», тобто *життя*. З цих місць, якщо під душею розуміти безтілесну субстанцію, яка існує окремо від тіла, можна зробити висновок,

що нею так само наділені як людина, так і всі інші живі істоти. Проте, як мені здається, у розділі XXXVIII я вже достатньо довів за Святим Письмом, що душі вірних не через власну природу, а завдяки особливій благодаті Божій повинні залишитись у своїх тілах від свого воскресіння й навіки. Що ж до місць із Нового Заповіту, де йдеться про те, що дехто буде вкинутий тілом і душею до вогню пекла, то слова «тілом і душею» означають лиш «тілом і життям», тобто вони будуть вкинуті живими до вічного вогню геєни.

А також помилки через хибне вчення про чистилище, вигнання духів та молитви до святих. Саме це вікно створює вхід для темного вчення про, по-перше, вічні муки, про чистилище і, внаслідок цього, про духів померлих, що нібито скрізь блукають, особливо у священних, усамітнених та темних місцях; через те саме вікно проникають вчення про вигнання духів та про заклинання (conjugation) примар, як і про заклинання (invocation) мертвих, а також вчення про індульгенції, тобто про вивільнення на певний час чи навіки з вогню чистилища, де ці безтілесні субстанції завдяки горінню нібито очищуються та робляться придатними для неба. Адже людей перед приходом Спасителя повністю охопив шкідливий вплив демонології греків, і тому вони трималися думки, що людські душі є субстанціями, відмінними від їхніх тіл, тому коли тіло помирає, душа кожної людини – чи то благочесної, чи нечестивої, – повинна відповідно до власної природи, а не внаслідок надприродного дарунку богів десь перебувати. Вчителі ж церкви протягом довгого часу сумнівалися, що ж то за місце, де душі повинні були б перебувати доти, доки вони знову не з'єднаються зі своїми тілами у воскресінні. Спочатку протягом певного часу вважали, що душі знаходяться під віттарями; проте згодом римська церква з'ясувала, що для неї було б вигіднішим побудувати для них чистилище, яке пізніше деякими церквами було скасоване.

Щодо текстів, на які посилаються для обґрунтування вищеназваних вчень, я вже дав відповідь. Розгляньмо тепер ті тексти зі Святого Письма, які нібито підтверджують три головні помилки, яких я тут торкнувся. Щодо тих, на які посилався кардинал Беллармін на користь існування Царства Божого вже тепер – царства, яким керує папа (причому жоден з інших текстів не створював кращої ілюзії доведення), то я вже відповів на них та показав з очевидністю, що Царство Боже, встановлене

Мойсеєм, скінчилося з виборами Саула, після чого священник своїм власним авторитетом ніколи не призначав царя. Те, що первосвященик зчинив стосовно Аталії, було здійснено не за його власним правом, а за правом молодого короля Йоаша, його сина³. Натомість Соломон за своїм власним правом скинув первосвященика Евятара та посадив на його місце іншого. З тих місць, що можуть наводитися задля доказу наявності Царства Божого через Христа вже у цьому світі, найскладнішим для спростування є не те, на яке посилається Беллармін чи будь-хто з римської церкви, а фрагмент, який наводить Беза, де йдеться про те, що ми матимемо Царство Боже від Воскресіння Христа. Однак чи він прагнув цим обґрунтувати право пресвітеріанської церкви на верховну церковну владу у Женевській державі (і внаслідок цього – владу кожної пресвітеріанської церкви в інших державах), чи це право, на його думку, належало князям та іншим цивільним суверенам, – я не знаю. Бо ж там, де існувала пресвітеріанська форма церковного управління, пресвітерія домагалася влади відлучати від церкви власних королів та бути найвищим арбітром у питаннях релігії – влади, не меншої за ту, якої домагається папа у вселенському масштабі.

Відповідь на текст, з якого Беза робить висновок, що Царство Христа почалося від Його Воскресіння. Ось це місце: *«По правді кажу вам, що деякі з тут-о приявних не скуштують смерті, аж поки не бачитимуть Царства Божого, що прийшло воно в силі»* (Мт 9.1). Ці слова, якщо брати їх граматично, ясно свідчать про те, що або ті, хто стояв тоді біля Христа, досі ще живі, або Царство Боже повинно існувати тепер у цьому світі. І далі ще одне місце, складніше. Бо коли апостоли після Воскресіння Спасителя та безпосередньо перед Його Вознесінням спитали Його, говорячи (Дії 1.6): *«Чи не часу цього відбудуєш Ти, Господи, царство Ізраїлеві?»*, Він відповів: *«То не ваша справа знати час та добу, що Отець поклав у владі Своїй. Та ви приймете силу, як Дух Святий злине на вас, і Моїми ви свідками будете в Єрусалимі, і в усій Юдеї та в Самарії, та аж до останнього краю землі»*. Цими словами він ніби каже: моє Царство ще не прийшло, і ви не знатимете, коли воно прийде, бо воно прийде як злодій вночі. Але я пошлю до вас Святого Духа, і через нього ви матимете силу всьому світові свідчити своїми проповідями про моє Воскресіння, діла, які Я зробив, та вчення, якого Я навчив, щоб люди могли повірити у Мене та очікувати

вічного життя за Мого другого Пришестя. Як це узгодити з тим, що Царство Христа прийшло відразу після Воскресіння? І як узгодити з тим, що каже Св. Павло (1 Сол. 1.9, 10), *як ви навернулись до Бога від ідолів, щоб служити живому й правдивому Богові, та із неба очікувати Сина Його*; очікувати ж Сина з неба означає чекати на Його прихід як царя у всій силі та владі, а цього не треба було б, якби Його Царство існувало вже тоді. З іншого боку, якщо Царство Боже почалося (як про це каже Беза, посилаючись на це місце у Мр. 9.1) від Воскресіння, то на якій підставі християни ще відтоді говорять у своїх молитвах *Хай прийде Царство Твоє*? Тож ясно, що слова Св. Марка не повинні так інтерпретуватися. Деякі з тих, хто стоять тут (каже наш Спаситель), не зазнають смерті, аж поки не побачать Царство Боже, що прийшло у силі. Якщо ж це Царство повинно було прийти з Воскресінням Христа, чому сказано *деякі з них*, а не *всі*? Адже всі вони були живі, коли Христос воскрес.

Роз'яснення фрагмента Євангелії від Марка 9.1. Але хай ті, хто вимагає точної інтерпретації цього тексту, спочатку витлумачать схожі слова нашого Спасителя до Св. Петра в Ів. 21.22: *«Якщо Я схотів, щоб він позостався, аж поки прийду, – що до того тобі?»* Це спричинило звістку поміж апостолів, ніби Св. Петро не помре. Однак правдивість цієї звістки ніколи не було ані підтверджено як добре обґрунтовану цими словами, ані спростовано внаслідок поганого обґрунтування; висловлювання так і залишилось незрозумілим. Та сама складність властива й текстові Св. Марка. І якщо справедливо щось припускати щодо смислу цих слів на підставі того, що говориться безпосередньо за ними як тут, так і у Св. Луки, де повторюється те саме, то ймовірно, що ці слова стосуються Переображення, про яке йдеться у наступних після Мр. 9.2–4 віршах. Тут сказано: *«Через шість день забирає Ісус Петра, і Якова, і Івана, та й веде їх осібно на гору високу. І сам Він переобразивсь перед ними. І стала одежа Його ослйна, дуже біла, як сніг, якої білильник не зміг би так вибілити на землі. І з'явивсь їм Ілля та Мойсей, і розмовляли з Ісусом»* і т. д. Таким чином, вони бачили Христа у славі та величі, яким Він і повинен прийти, – настільки, що *були вони перелякані*. Отже, Обітниця нашого Спасителя здійснилася шляхом видіння, тому що це Переображення було саме видінням, як можна вірогідно зрозуміти зі Св. Луки, котрий переповідає ту саму історію (9.28) і каже, що Петро й ті, хто був з ним, були

зморені сном. Але з найвищою достеменністю це можна зрозуміти з Мт. 17.9 (де йдеться знову про те саме), оскільки наш Спаситель наказав їм, говорячи: *«Не кажіть нікому про це видіння, аж поки Син Людський із мертвих воскресне»*. Хай би там як, звідси ніяк не можна здобути доказу того, що Царство Боже починається до дня Суду.

Неправильне використання інших текстів на захист папської влади. Що ж до деяких інших текстів (окрім наведених Белларміном), на які посилаються ті, хто прагне довести владу папи над цивільними суверенами, – наприклад, що два мечі, які були у Христа та апостолів, були духовним та світським (temporal) мечами, які, за їхніми словами, Св. Петро отримав від Христа; що з двох світил більше позначає папу, менше ж короля (з таким самим успіхом з першого вірша Біблії можна зробити висновок, що небо символізує папу, а земля – короля), – то ці твердження є не аргументами, заснованими на Святому Письмі, а непристойним знущанням над правителями, яке поширилось після того, як велич пап стала такою непохитною, що вони почали зневажати християнських королів та наступати на горло імператорам, насміхаючись як над ними, так і над Святим Письмом, як сказано у 91 Псалмі: *«На лева й вужа ти наступиш, левчука й крокодила ти будеш топтати!»* (Пс. 91.13).

Обряди освячення, сказано у Святому Письмі, відбувалися без заклинання. А що стосується ритуалів освячення, то хоч вони й залежать насамперед від розсуду та свободи правителів церкви, а не від Святого Письма, все ж ці правителі повинні дотримуватися такого напрямку, якого вимагає природа самої дії, тобто щоб церемонії, слова та жести були як пристойними, так і значущими, чи принаймні відповідними до дії. Коли Мойсей освячував скінію, жертівник та умивальницю, яка належала до них (2 М. 40), він помазав їх миром, який Бог звелів зробити для цього, – і вони стали святістю: при цьому не відбувалося ніякого обряду вигнання духів чи примар. Той самий Мойсей (цивільний суверен Ізраїлю), освячуючи Аарона (первосвященника) та його синів, дійсно омив їх водою (не виганяючи звідти духів), убрав їх в їхній одяг та помазав їх миром – і вони були освячені служити Господу служінням священників. Цей акт був простим і скромним очищенням та прикрашанням, який здійснив Мойсей перед тим як представити їх перед Богом як Божих служителів. Коли цар Соломон (цивільний суверен

Ізраїлю) освячував збудований ним храм (2 Хр. 7), то, стоячи перед громадою Ізраїлевою та благословивши людей, він подякував Богові за вкладену до серця Його батька думку збудувати цей храм та за те, що він милістю своєю дав самому Соломонові змогу здійснити цей задум. Після цього Соломон звернувся до Бога з молитвою, по-перше, прийняти дім, хоч він і не гідний Його нескінченної величі, та почути молитву Його служителів, які молитимуться в ньому (або, якщо вони перебуватимуть поза храмом, повертатимуть до нього свої обличчя). Насамкінець він приніс мирну жертву, і храм було освячено. Не було жодної процесії, цар нерухомо стояв на місці, з якого він почав; не було ніякої води, з якої б виганяли духів, ніякого *Asperges te* чи будь-якого недоречного застосування слів, що їх говорять з іншого приводу; була тільки скромна та виважена (*rational*) промова, яка в ситуації, коли Богові підноситься у дарунок Його новий дім, була найдоречнішою.

Ми не читаємо, ані що Св. Іван виганяв духів з води Йордану, ані що Пилип – з води, в якій він хрестив Євнуха, ані що який-небудь пастир за часів апостолів брав би свою слину та клав її до носа людині, яку мають хрестити, та казав би *in odorem suavitatis*, тобто *зادля пахоців Господу*. У цій церемонії жодним авторитетом не можна виправдати ані її неохайність, ані легковажність застосування слів Святого Письма.

Безсмертя людської душі, каже Святе Письмо, походить не від природи, а від благодаті. Для того щоб довести, що душа, відокремлена від тіла, живе вічно, – і не тільки душі вибраних, завдяки особливій милості та відновленню вічного життя, яке Адам втратив своїм гріхом, а наш Спаситель відновив для вірних своєю самопожертвою, а також і душі засуджених, – тобто що вічне життя є тим, що природно випливає із сутності людини і не є наслідком Божої милості, окрім тієї, що дана всьому людству, – для цього існують різні фрагменти зі Святого Письма, які, на перший погляд, здаються достатніми для того, щоб здійснити цей намір. Але ці місця, коли я порівнюю їх із тим, що я твердив раніше (розділ XXXVIII), виходячи з текстів Книги Йова (Йов. 14), ще більшою мірою здаються мені предметом, що потребує іншої інтерпретації, ніж слова з Книги Йова.

Насамперед такими є слова Соломона (Екл. 12.7): *«вернеться порошок у землю, як був, а дух вернеться знову до Бога, що дав був його!»* Ці слова цілком можуть бути витлумачені так,

що тільки Бог знає (людина ж – ні), що відбувається з людським духом, коли людина помирає (якщо тільки немає іншого тексту, смисл якого прямо свідчить проти такої інтерпретації). Той самий Соломон у Екл. 3.20, 21 промовляє ті самі слова у сенсі, якого я надав їм. Ось вони: *«Все до місця одного йде: все постало із пороху, і вернеться все знов до пороху... Хто те знає, чи дух людських синів підіймається вгору і чи ступається вділ до землі дух скотини?»* Тобто ніхто, окрім Бога, не знає. Ми ж зазвичай кажемо про речі, яких не розуміємо: *Бог знає що та Бог знає де*. А ось фрагмент з 1 М. 5.24: *«І ходив із Богом Енох, і не стало його, – бо забрав його Бог»*, яке пояснюється у Євр. 11.5: *«Енох був перенесений на небо, щоб не бачити смерті; і його не знайшли. Бо Бог переніс його. Бо раніш, як його перенесено, він був засвідчений, що «Богові він догодив»*. Це місце, яке говорить так само багато про безсмертя тіла, як і про безсмертя душі, доводить, що таке переселення притаманне тим, хто догоджає Богові, і не є спільним для них та нечестивих; воно ж бо залежить від Благодаті (Grace), а не від природи. З іншого ж боку, яке тлумачення, окрім буквального, повинні ми дати словам Соломона (Екл. 3.19): *«Бо доля для людських синів і доля звірини – однакова доля для них. Як оці помирають, так само вмирають і ті, і для всіх один подих, і нема над твариною вищости людям, – марнота бо все»*? За буквальним смислом, не існує природного безсмертя душі, але цей смисл цілком сумісний із вченням про вічне життя, яким вибрані насолоджуватимуться завдяки Благодаті. І слова (4.3): *«А краще від них від обох тій людині, що досі іще не була»* (тобто краще тому, хто живе або жив колись) були б надто безжальними, якби душі усіх, хто колись жив, були безсмертними, оскільки тоді мати безсмертну душу було б гірше, аніж не мати душі взагалі. І далі (9.5): *«Бо знають живі, що помруть, а померлі нічого не знають»*, тобто не знають нічого за своєю природою та до воскресіння їхніх тіл.

Іншим місцем, яке нібито свідчить на користь природного безсмертя душі, є те, де наш Спаситель каже, що Авраам, Ісак та Яків живуть і досі. Але тут ідеться про Обітницю Бога та про те, що вони неодмінно воскреснуть знову, а не про їхнє дійсне (actual) життя за тих часів. У цьому ж сенсі Бог сказав Адамові, що того ж дня, коли він скуштує забороненого плоду, він неодмінно помре. Від того дня і впродовж тисячі років він був померлий відповідно до вироку, а не до його виконання. У такий

самий спосіб Авраам, Ісак та Яків за тих часів, коли промовляв Ісус, були живі згідно з Обітницею, а не у дійсності (actually), – і будуть такими аж до воскресіння. Так само й історія багатія та Лазаря жодним чином не свідчить проти цього, якщо ми (як це і є насправді) розглядаємо їх як притчі (parable).

Щоправда, існують інші тексти з Нового Заповіту, де безсмертя начебто прямо приписується нечестивим. Адже очевидно, що всі вони воскреснуть для Суду. Окрім цього, у багатьох текстах йдеться про те, що їх буде кинуто у *вічний вогонь, вічні муки, вічні покари; і що гробак сумління ніколи не вмере*. Все це закладено у словах *вічна смерть*, які зазвичай тлумачаться як *вічне життя в муках*. А проте я ніде не знаходжу, що людина житиме в муках вічно. Також видається несправедливим казати, що Бог, який є Отцем милосердя, який чинить на небі та на землі все, що забажає, і має у власному розпорядженні серця всіх людей, який є джерелом як вчинків, так і волінь людей, і без вільного дарунку якого людина не мала б схильності ані до добра, ані до розкаяння у злому, – що Він каратиме людські гріхи нескінченно довго та найжорстокішими тортурями, які людина тільки може уявити, і навіть ще жахливішими. Ми, отже, мусимо розглянути, що означають слова *вічний вогонь* та інші подібні слова Святого Письма.

Я вже показав, що Царство Боже у Христі починається від Судного дня і що цього дня вірні воскреснуть з прекрасними та духовними тілами і стануть підданими Христа у Його Царстві, що триватиме вічно. Також я показав, що вони не будуть ані одружуватись, ані виходити заміж, і також не їстимуть та не питимуть, як вони це робили у своїх природних тілах, а житимуть вічно як особи, а не завдяки специфічній вічності поколінь. Окрім цього, я показав, що засуджені також воскреснуть для покарання за свої гріхи, а також що у тих з вибраних, які за часів Судного дня житимуть у своїх земних тілах, тіла раптом зміняться та стануть духовними і безсмертними. Але для підтвердження того, що тіла засуджених, які складають царство сатани, також будуть прекрасними та духовними, що вони будуть подібні ангелам Божим і не їстимуть, не питимуть та не народжуватимуть нащадків або що їхнє життя буде вічним життям осіб, яким є життя кожного вірного та Адамове життя до гріха, – для підтвердження цього у Святому Письмі немає жодного тексту,

окрім місць, які стосуються вічних мук та які можуть бути по-іншому витлумачені.

Звідси можна вивести, що як вибрані після воскресіння будуть відновлені у стані, в якому був Адам до свого гріха, так і засуджені перебуватимуть у стані Адама та його нащадків після здійсненого ним гріха. Єдиною відмінністю є лиш те, що Бог пообіцяв Адамові й тим з його нащадків, хто повірить у нього та розкається, спокуту, залишивши тих, хто помре у своїх гріхах, тобто засуджених, без обітници.

Що таке вічні муки. Розглянувши це, можна сказати, що тексти, у яких йдеться про *вічний вогонь*, *вічні муки* або про *гробака*, який *ніколи не вмирає*, не суперечать вченню про другу та вічну смерть, якщо вживати слово *смерть* у належному природному значенні. Вогонь та муки, приготовані для нечестивих у *гесні*, *тофеті* чи якому-небудь іншому місці, можуть тривати вічно, і в цих місцях ніколи не бракуватиме нечестивих, що будуть зазнавати мук, але це не означатиме, що кожен з них чи принаймні хтось зазнаватиме їх вічно. Адже нечестиві, залишені у стані, в якому був Адам після гріха, можуть після воскресіння жити так, як вони жили, одружуватись та виходити заміж, мати грубі (*grosse*) та тлінні тіла, що їх мають зараз усі люди, і так само безперервно народжувати нащадків, як вони робили перед цим. Бо ж у Святому Письмі не сказано нічого, що б суперечило цій думці⁴. Святий же Павло, говорячи про воскресіння (1 Кор. 15), тлумачить його тільки як воскресіння задля життя вічного, а не задля покарання. І про перше він каже, що *«сіється в тління – в нетління встає, сіється в неславу, – у славі встає, сіється в немочі, – у силі встає, сіється тіло звичайне, – встає тіло духовне»*. Нічого подібного до цього не можна сказати про тіла тих, хто воскресає задля покарання. У такий самий спосіб наш Спаситель, говорячи про природу людини після воскресіння, має на увазі воскресіння задля життя вічного, а не задля покарання. Ці слова містяться в Лк. 20.34-36 (текст у цьому сенсі дуже плідний): *«Женяться й заміж виходять сини цього віку. А ті, що будуть достойні того віку й воскресіння з мертвих, – не будуть ні женитись, ні заміж виходити, ні вмерти вже не можуть, бо рівні вони янголам, і вони сини Божі, синами воскресіння бувши»*. Діти світу цього, які перебувають у стані, в якому залишив їх Адам, будуть женитись і виходити заміж, тобто у розпусті народжувати дітей з покоління в

покоління, що є безсмертям роду, а не особистим безсмертям. Вони не гідні того, щоб бути серед тих, хто успадкує прийдешній світ та абсолютне воскресіння з мертвих. І воскреснуть вони лише на короткий час, як мешканці цього світу, і для того тільки, щоб отримати покарання за свій непослух, на яке вони заслуговують. Вибрані ж є єдиними дітьми воскресіння, тобто єдиними спадкоємцями вічного життя, і лише вони вже не зможуть вмерти. Саме вибрані, а не відкинуті, є рівними ангелам та дітьми Бога. Відкинутим натомість після воскресіння залишається *друга та вічна смерть*. Між цим воскресінням і другою та вічною смертю – тільки час покарання та мук, який триватиме завдяки зміні поколінь грішників доти, доки триватиме людський рід завдяки розмноженню, тобто вічно.

Відповідь на тексти, що наводяться задля доведення існування чистилища. На цьому вченні про природну вічність душ, відокремлених від тіла, засноване (як я вже казав) вчення про чистилище. Адже якщо припустити, що вічне життя існує тільки завдяки Благодаті, немає іншого життя, окрім життя тіла, і до воскресіння немає безсмертя. Текстами, на які посилається Беллармін з канонічного Святого Письма Старого Заповіту, є, по-перше, 2 Сам. 1.12, де йдеться про піст Давида з приводу *Саула та Йонатана*, а, по-друге, 2 Сам. 3.35, де мовиться про його ж піст із приводу смерті *Авнерл*. Цей піст Давида, як каже Беллармін, здійснювався заради того, щоб набути для цих людей чогось у Бога після їхньої смерті, тому що тоді, коли, дотримуючись посту задля одужання своєї дитини, Давид дізнався про те, що вона померла, він зажадав їжі. Оскільки ж душі існують окремо від тіла, людським постом нічого не можна було б набути для душ, які вже є або на небі, або у пеклі; звідси випливає, на думку Белларміна, що деякі душі померлих не перебувають ані на небі, ані у пеклі, і тому вони повинні бути десь в іншому місці, яке має назву *чистилища*. І у такий спосіб, з надзвичайним зловживанням, Беллармін спотворив ці місця задля доведення існування чистилища, тоді як очевидно, що коли церемонії оплакування та посту здійснюються стосовно померлих, чиє життя не було для плакальників джерелом особливого зиску, то їхня мета – вшанувати пам'ять цих людей; коли ж такі церемонії відбуваються стосовно померлих, за життя яких плакальники мали від них неабияку користь, вони здійснюються через ту втрату, якої завдала їм смерть цих людей.

У такий самий спосіб Давид своїм постом віддав честь Саулу та Авнеру, а по смерті власного сина він знову втішився своєю звичною їжею.

В інших місцях зі Старого Заповіту, на які Беллармін посилається, немає і натяку на доказ. Він наводить кожен текст, де є слова *гнів*, *вогонь*, *горіння* чи *очищення*, якщо хоча б хтось із отців церкви хай навіть тільки у проповіді риторично застосовував ці слова до вчення про чистилище, у яке тоді вже вірили. Ось, скажімо, перший вірш Псалму 38: *«Господи, не карай мене в гніві Своєм, і не завдавай мені кари в Своєм пересерді»*. Який стосунок мали б ці слова до чистилища, якби Августин не ужив слово *гнів* до вогню пекла, а слово *пересердя* – до вогню чистилища? І який стосунок має до чистилища текст із Псалму 66.12: *«Ми ввійшли до вогню й до води, – але на широкі місця Ти нас вивів!»* та інші схожі тексти (якими вчителі тих часів прагнули прикрасити або розширити свої проповіді чи коментарі), спритно за чуба притягнуті для їхніх цілей?

Про тексти з Нового Заповіту, що наводяться на користь існування чистилища. Однак Беллармін наводить також місця з Нового Заповіту, на які не так легко відповісти. Насамперед це текст з Мт. 12.32: *«І як скаже хто слово на Людського Сина, то йому проститься те; а коли скаже проти Духа Святого, – не проститься того йому ані в цім віці, ані в майбутнім!»* Беллармін стверджує, що вираз «майбутній вік» символізує чистилище, у якому будуть прощені деякі гріхи, не прошені у цьому світі. І це тлумачення Беллармін наводить попри ту очевидність, що існує лише три світи (worlds): один від творіння до потопу, який був знищений водою та названий у Святому Письмі *старим віком*; інший – від потопу до Судного дня, який має назву *віку теперішнього*, та буде знищений вогнем; і третій, вічний, який настане від Судного дня та має назву *майбутнього віку*, в якому жодного чистилища не існуватиме, з чим погоджуються усі. Тому майбутній вік із чистилищем несумісні. Але тоді який мають смисл слова нашого Спасителя? Я визнаю, що їх навряд чи можна примирити із вченнями, одностайно прийнятими нині. Але хіба соромно визнавати, що глибина Святого Письма є настільки значною, що її не виміряти кінечним людським розумінням? Тим часом я посмів би запропонувати на розгляд більш освічених теологів те тлумачення, яке пропонує сам текст. По-перше, оскільки зневажати Духа Святого, який є

третьою персоною Трійці, – це те саме, що зневажати церкву, в якій мешкає Святий Дух, то, як на мене, тут наводиться порівняння між легкістю, з якою наш Спаситель витримував усі кривди, поки Він навчав світ, перебуваючи ще на землі, та суворістю пастирів після Нього супроти тих, хто став би відкидати їхній авторитет, що йшов від Духа Святого. Христос ніби каже: ви, що не визнаєте Моєї влади та розіпнете Мене, будете Мною прощені, як тільки повернетесь до Мене у своєму розкаянні. Але якщо ви заперечуватимете владу тих, хто згодом навчатиме вас силою Святого Духа, вони будуть неблаганними, не простять вас, переслідуватимуть вас у цьому світі та не відпустять вам гріхів ваших (навіть якщо ви навернетесь до Мене, але не навернетесь також до них), щоб ви зазнали покарання (відповідного до своїх гріхів) у світі, що прийде. Таким чином, ці слова можна сприймати як пророцтво або віщування часів, які згодом настали у християнській церкві. Якщо ж значення цього тексту є не таким (бо я не вважаю своє тлумачення цих текстів безапеляційним), то, можливо, після воскресіння для деяких грішників залишиться ще нагода покаятись. І з цим, здається, узгоджується інший фрагмент Святого Письма. Адже, коли зважити на слова Св. Павла (1 Кор. 15.29): *«Бо що зроблять ті, хто хрестяться задля мертвих? Коли мертві не воскресають зовсім, то нащо вони задля мертвих і хрестяться?»*, можна, мабуть, зробити висновок, який дехто уже зробив, що за часів Св. Павла був звичай приймати хрещення задля мертвих як поруку за померлих друзів, яка засвідчувала б, що вони будуть готовими підкоритися та визнати нашого Спасителя своїм царем, коли Він прийде вдруге (як, наприклад, люди, які зараз вірять, що вони є поручниками за віру немовлят, які не здатні вірити). І тоді прощення гріхів у прийдешньому світі не потребує чистилища. Але в обох цих тлумаченнях так багато парадоксального, що я їм не довіряю та пропоную тим, хто найліпше розуміється на Святому Письмі, дослідити, чи не існує більш ясного тексту, що заперечував би таке тлумачення. Я ж здатен ясно розглянути Святе Письмо лише настільки, щоб це мене переконало, що ані в цьому, ані в будь-якому іншому тексті немає нічого, спроможного довести існування чистилища. Немає також і жодного тексту, здатного довести необхідність існування місця для душі без тіла – ані для душі Лазаря протягом тих чотирьох днів, коли він був мертвий, ані для душ тих, хто, як вважає римська церква, нині

знає мук у чистилищі. Бо ж Бог, який міг дати життя шматку глини, має таку саму силу знову дати життя померлому та перетворити його неодохотворений та зотлілий труп на прекрасне, духовне та безсмертне тіло.

Іншим місцем є 1 Кор. 3, де мовиться про те, що праця тих, хто поклав істинну основу, але буде на ній із сіна, соломи тощо, загине; *та сам він спасеться, але так, як крізь вогонь*. Вогонь цей Беллармін вважає вогнем чистилища. Ці ж слова, як я перед тим сказав, натякають на слова із Зах. 13.9: *«І цю третю частину введу на огонь, і очищу їх, як очищається срібло, і випробую їх, як випробовується оте золото»*. Ідеться тут про прихід Месії у силі та славі, тобто Судного дня та дня спалення цього світу, під час якого вибрані не загинуть, а очистяться у вогні, тобто відмовляться від своїх хибних вчень та традицій, що будуть спалені, та покличуть ім'я істинного Бога. У подібний же спосіб апостол каже про тих, хто на підґрунті основного положення *Ісус є Христос* збудує деякі інші хибні вчення. Людей цих не поглине той вогонь, який відновлює світ; вони пройдуть крізь нього до спасіння, побачивши, проте, свої колишні помилки та відмовившись від них. Будівничі – це пастирі; основа – положення *Ісус є Христос*; солома та сіно – це *хибні висновки, внаслідок незнання та слабкості виведені з неї*; золото, срібло та коштовне каміння – це *істинні вчення будівничих*; їхнє ж очищення – то *відмова від їхніх помилок*. У всьому цьому нема жодного натяку на спалення безтілесних, тобто нетлінних, душ.

Як розуміти хрещення для померлих. Третім місцем є 1 Кор. 15, яке я вже згадував та яке стосується хрещення для померлих. З цього місця Беллармін робить висновок, що молитви для померлих не даремні і тому вогонь чистилища існує. Але жоден із цих висновків не має підстав. Адже з великої кількості тлумачень слова «хрещення» Беллармін приймає насамперед те тлумачення, що вбачає метафоричний сенс цього слова у хрещенні покаяттям; відповідно до цього його значення люди можуть вважатись хрещеними лише тоді, коли вони дотримуються посту, моляться і дають милостиню. З цієї причини хрещення для померлих та молитва за померлих означають одне й те саме. Але стосовно цієї метафори не наведено жодного прикладу ані у Святому Письмі, ані з будь-якого іншого слововжитку; вона, крім того, суперечить гармонії та наміру Святого Письма. Слово «хрещення» вживається (Мр. 10.38 та Лк.

12.50) для позначення занурення у власну кров – як були занурені Христос на хресті та більшість апостолів за те, що вони свідчили про нього. Але навряд чи можна сказати, що молитва, піст та милостиня якимось чином схожі на занурення. Те саме слово «хрещення» вжито у Мт. 3.11 (місце, яке ніби свідчить дещо на користь чистилища) у сенсі очищення вогнем. Але очевидно, що вогонь та очищення, які тут згадані, тотожні тому, про що каже пророк Захарія (Зах. 13.9): *«І цю третю частину введу на огонь»*; та після нього Св. Петро (1 Петр. 1.7): *«щоб досвідчення вашої віри було дорогоцінніше за золото, яке гине, хоч і огнем випробується, на похвалу, і честь, і славу при з'явленні Ісуса Христа»*; та Св. Павло (1 Кор. 3.13). Але і Св. Петро, і Св. Павло говорять про вогонь, що палатиме під час другого Пришестя Христа; а пророк Захарія – про день Суду, і тому фрагмент у Св. Матвія можна витлумачити у такий самий спосіб, і тоді не буде жодної необхідності у вогні чистилища.

Іншим тлумаченням хрещення для померлих є те, про яке я вже вів розмову та якому Беллармін надає за ймовірністю друге місце. З нього він також виводить користь молитви за померлих. Адже якщо після воскресіння навіть ті, хто не чув про Христа або не вірив у нього, можуть увійти до Царства Христа, то після їхньої смерті молитви їхніх друзів за них не будуть даремними, доки вони не воскреснуть. Але навіть якщо визнати, що Бог завдяки молитвам вірних може повернути до себе деяких з тих, хто не чув проповідей Христа і тому не міг відмовитись від Нього, та якщо визнати, що милосердя тих, хто молиться, не може бути у цьому разі засудженим, – це все ще не може бути аргументом на користь існування чистилища, оскільки воскреснути зі смерті до життя – це одне; натомість воскреснути із чистилища до життя, тобто ніби з життя до життя, з життя у муках до життя у радості, – це зовсім інше.

Четвертим текстом є Мт 5.25,26: *«Зо своїм супротивником швидко мирися, доки з ним на дорозі ще ти, щоб тебе супротивик судді не віддав, а суддя щоб прислужникові тебе не передав, і щоб тебе до в'язниці не кинули. Поправді кажу тобі: Не вийдеш ізвідти, поки не віддаси ти й останнього шеляга!»*. У цій алегорії, як її тлумачить Беллармін, кривдник – це грішник, супротивник та суддя – Бог, дорога – це життя, в'язниця – могила, прислужник – смерть. Звідси Беллармін виводить, що грішник воскресне не для вічного життя, а для другої смерті, доки

він не виплатить останнього шеляга або доки за нього це не зробить Христос своїм стражданням; воно ж бо є повною спокутою за всі різновиди гріхів – як менших, так і більших, які завдяки Христу прощаються рівною мірою.

П'ятим фрагментом є Мт. 5.22: *«Кожен, хто гнівається на брата свого, підпадає вже судові. А хто скаже на брата свого «рака»⁵, підпадає верховному судові, а хто скаже «дурний», підпадає геєні огненній»*. З цих слів Беллармін робить висновок про три різновиди гріхів та три різновиди покарань. Жоден із цих гріхів, окрім останнього, не буде покараний геєною огненною, і відповідно після цього життя грішники відбуватимуть покарання за менші гріхи у чистилищі. У всіх інших інтерпретаціях цих слів немає жодного натяку на подібний висновок. Хіба після цього життя існуватиме розрізнення судів справедливості, як-от Суд та Синедріон, що розглядали б та виносили вироки стосовно різних видів злочинів, як це було серед євреїв за часів нашого Спасителя? Хіба все правосуддя не належить Христу та Його апостолам? Тому для того, щоб зрозуміти цей текст, ми повинні розглядати його не окремо, а тільки у зв'язку зі словами, що йому передували та що йдуть після нього. Наш Спаситель у цьому розділі тлумачить Закон Мойсея, який, як вважали євреї, здійсниться тоді, коли вони дотримуватимуться його літери, навіть якщо вони грішитимуть проти тих слів або смислу, який заклав у нього Законодавець. Тому, оскільки вони гадали, що шоста заповідь порушується лише вбивством людини, а сьома – лише тоді, коли чоловік спить із жінкою, що не є його дружиною, наш Спаситель і каже до них, що внутрішній гнів людини проти свого брата без справедливої причини є вбивством: *«Ви чули (каже він), що було стародавнім наказане: Не вбивай, а хто вб'є, підпадає він судові, а Я вам кажу, що кожен, хто гнівається на брата свого, підпадає вже судові. А хто скаже на брата свого: «рака», підпадає верховному судові, а хто скаже «дурний», підпадає геєні огненній»*. Отже, ці слова були вжиті не для того, щоб провести межу між різними злочинами, різними судами справедливості та різними покараннями, а для того, щоб звинуватити те розрізнення між гріхом та гріхом, яке проводили євреї, виходячи не з різниці у волі коритись Богові, а з різниці земних судів справедливості. Поза тим ці слова мали на меті показати, що той, хто прагнув завдати шкоди своєму братові, – навіть якщо це прагнення виявилось тільки у сварці або взагалі не

виявилось, – буде кинутий до геєни огненної судьями та судовими засіданнями, які у день Суду становитимуть один Суд, а не різні. Розглянувши це, я не можу собі уявити нічого, що могло б на підставі цього тексту підтримати думку про існування чистилища.

Шостим місцем є Лк. 16.9: *«Набувайте друзів собі від багатства неправедного, щоб, коли проминеться воно, прийняли вас до вічних осель»*. За допомогою цих слів Беллармін прагне довести значення закликання святих, що померли. Але сенс цих слів доволі простий: він полягає у тому, що ми мусимо своїм багатством знаходити собі друзів серед бідних і у цей спосіб набувати їхні молитви, поки вони ще живі. *Той, хто віддає бідним, позичає Господу.*

Сьомим текстом є Лк. 23.42: *«Спогадай мене, Господи, коли прийдеш у Царство Своє!»* Із цих слів, каже Беллармін, випливає, що гріхи прощаються вже після цього життя. Але й цей висновок хибний. В такому разі наш Спаситель лише простив злочинцеві; і тільки тоді, коли Христос вдруге прийде у славі, він згадає його, щоб воскресити його до життя вічного.

Восьмим фрагментом є Дії 2.24, де Св. Петро каже про Христа, що *«Бог воскресив Його, пута смерті усунувши – вона бо тримати Його не могла»*. Це Беллармін тлумачить у сенсі сходження Христа до чистилища задля того, щоб звільнити деякі душі від їхніх мук, тоді як очевидно, що було звільнено від мук самого Христа; і що саме Його не могли втримати ані смерть, ані могила, а не душі в чистилищі. Але якщо звернути увагу на те, що каже у своїх примітках до цього місця Беза, кожен побачить, що замість слів «усунувши муки» повинні стояти слова «усунувши пута» – і тоді не залишається жодної причини шукати у цьому тексті підтвердження існування чистилища.

РОЗДІЛ XLV

Про демонологію та інші релікти релігії язичників

Коріння демонології. Враження (impression), що його справляють на органи зору світлі тіла, – чи то по одній прямій лінії, чи то по багатьох лініях, відбитих від непрозорих чи заломлених крізь прозорі тіла, – створює в живих істотах, в яких

Бог помістив такі органи, образ (imagination) об'єкта, що породив це відображення. Цей образ називають *зором*, і нам здається, що він є не просто образ, а саме тіло поза нами, так само, як при сильному натискуванні на око людина уявляє світло перед нею та поза нею, але цього світла ніхто, крім неї, не сприймає, оскільки насправді немає такої протидії у внутрішніх органах, яка тисне назовні. І якщо рух, здійснений цим тиском, продовжується і після того, як об'єкта, що спричинив його, не стало, то ми маємо те, що називається *уявленням*, *пам'яттю* та (уві сні, а іноді при значному розладі органів через хворобу або нестямю) *маренням*. Про це я вже коротко вів розмову у другому та третьому розділах.

Оскільки природа зору ніколи так і не була розкрита тими з древніх, хто претендував на природне знання, і ще меншою мірою тими, хто не досліджує настільки віддалені від його безпосереднього вжитку речі (таким є і це знання), то для людей було складно по-іншому сприймати ці образи у фантазії та у відчуттях, аніж як речі, що дійсно існують поза нами і незалежно від нас⁶. Ці об'єкти, як дехто вважає, є абсолютно безтілесними, тобто нематеріальними (оскільки вони зникають невідомо куди та невідомо як): формами без матерії; кольором та фігурою без будь-якого тіла з цими властивостями. Окрім цього, вони нібито можуть вбиратися в повітряні тіла (як в одяг) для того, щоб зробити їх, коли вони того хочуть, видимими для наших тілесних очей; інші ж кажуть, що вони є тілами та живими істотами, але зробленими з повітря чи з більш тонкої та ефірної матерії, яка густішає, коли ці істоти хочуть стати видимими. Але всі, хто дотримується обох цих поглядів, однаково називають цих істот *демонами*. Начебто померлі, про яких вони марять, є мешканцями не їхньої власної уяви, а повітря, чи, може, неба, чи пекла, і є не фантомами, а привидами, що так само незрозуміло, як коли б хтось сказав, що він бачив у дзеркалі свій власний привид, або привиди зірок у річці, або назвав би видимий образ сонця розміром із фут *демоном* або привидом того великого сонця, що осяває своїм світлом увесь видимий світ. Унаслідок цього люди боялися цих фантомів як істот із незною, цебто з безмежною владою робити їм добро чи завдавати зло; це ж і дало можливість правителям язичницьких держав регулювати цей страх через встановлення демонології (у якій були особливо задіяні та вшановані поети як найвищі жерці язичницької релігії) задля досягнення суспільного миру та задля необхідної для того

покори підданих. При цьому жерці робили одних демонів добрими, а інших – злими, пришпорюючи підданих першими задля дотримання законів й користуючись другими як вуздечкою, щоб втримати підданих від законеслухняності.

Чим були демони древніх. Що ж то були за предмети, яким древні дали назву демонів, стає частково зрозумілим з генеалогії їхніх богів, написаної Гесіодом, одним з найдавніших поетів Греції, а почасти – з інших історій, про які я вже децю сказав у XII розділі цієї праці.

Як це вчення поширювалось. Греки завдяки своїм колоніям та завоюванням в Азії, Єгипті та Італії поширили там свою мову та літературу (writings), а відтак і свою демонологію або (як каже Св. Павло) свої вчення про дияволів (devils). У цей спосіб цю інфекцію успадкували також євреї – як з Юдеї, так і з Олександрії та інших місць, де та демонологія поширилася.

Як його отримали стародавні євреї. Але саму назву «демони» євреї, на відміну від греків, застосовували не одночасно як до добрих духів, так і до злих, а тільки стосовно останніх; натомість добрим демонам вони дали назву Духа Божого та вважали пророками тих, до чийх тіл вони входять. Загалом, усі своєрідні явища, які були добрими, вони приписували Духові Божому; ті ж, що були злими, – лише певному демонові, какобайцѡν злomu демонові, тобто дияволу. Тому вони називали біснуватими (daemoniaques), тобто охопленими дияволом, тих, кого ми називаємо божевільними чи сновидами; а також тих, хто страждає падавицею, або тих, хто говорив те, що євреї через нерозуміння вважали абсурдом. Євреї казали також, що у невиправно неохайних – нечистий дух, що німі охоплені німим дияволом, що в Іванові Хрестителі (Мт. 11.18), через незвичність його посту, сидів диявол; оскільки ж наш Спаситель сказав, що той, хто дотримуватиметься Його слова, не побачить смерті повіки, вони відказали: «Тепер ми дізнались, що демона маси; умер Авраам і пророки» (Ів. 8.52). І далі, оскільки він спитав: «Нащо хочете вбити Мене?», народ відповів (Ів. 7.20): «Чи Ти демона маси? Хто Тебе хоче вбити?» З цього очевидно, що євреї трималися тієї самої точки зору стосовно привидів, що і греки, вважаючи їх не фантомами, тобто ідолами мозку, а реальними речами, не залежними від уяви.

Чому наш Спаситель не відкинув цього вчення. Але якщо це вчення хибне, чому, скаже дехто, наш Спаситель не спростував

Його та не навчав протилежного? І чому у різних ситуаціях він вживав такі вирази, які немовби підтверджують цю доктрину? Я ж відповім, що, по-перше, там, де Христос каже: «Дух не має ані плоті, ані кісток», то хоч він і твердить, що духи існують, проте не заперечує, що вони є тілами, і це зрозуміти нескладно. Бо ж повітря та багато інших речей є тілами, хоч і не плоттю та кістками чи якимось іншим грубим тілом, що його можна було б вирізнити оком. Але коли наш Спаситель наказує дияволіві вийти з людини, то хіба цей наказ не був би недоречним, якби під дияволом слід було розуміти тілесний дух чи хворобу, наприклад божевілья або сновидність? Хіба ж може хвороба чути? І хіба може тілесний дух перебувати у тілі з плоті та кісток, вже наповненому життєвими та душевними духами? Тому хіба не існують духи, які ані тіл не мають, ані не є просто предметами нашої уяви (meer imaginations)? На перше я відповім, що наказ нашого Спасителя божевілью або сновидності, що їх Він прагневилікувати, є не більшою мірою недоречним, ніж Його наказ гарячці, вітру, чи морю (адже і вони так само не чують), чи ніж наказ Господа світлу, небу, сонцю та зіркам, коли Він наказав їм бути, адже вони не спроможні були чути перед тим, як їх було створено. Ці слова не є недоречними, оскільки вони позначають силу Господнього Слова, – і тому не менш доречним є наказувати божевільцю, сновидності (під назвою дияволів, як їх тоді розуміли люди) вийти геть з людського тіла. І по-друге, що стосується їхнього безтілесного буття, то я досі не бачив жодного місця зі Святого Письма, з якого можна було б зрозуміти, що людину колись охопив який-небудь інший тілесний дух, окрім свого власного, за допомогою якого тіло рухається природним способом.

Святе Письмо не навчає, що духи безтілесні. Наш Спаситель, шойно Святий Дух зійшов на нього у вигляді голуба, згідно з Мт. 4.1, «був поведений Духом у пустиню»; те саме переповідає і Св. Лука (Лк. 4.1): «повний Духа Святого, вернувся з-над Йордану, і Дух на пустиню Його попровадив». З цих слів стає очевидно, що словом Дух (Spirit) позначається тут Святий Дух (the Holy Ghost). Цю подію не можна витлумачити як одержимість (possession), оскільки Христос та Святий Дух – це одна й та сама субстанція, і тому тут в жодному разі немає володарювання (possession) однієї субстанції чи тіла над іншою. Якщо у наступних віршах сказано, що *диявол повів Його в*

Єрусалим, чи повинні ми зробити з цього висновок, що Він був одержимий дияволом чи принесений туди силою? І далі: «Він [диявол] вивів Його на гору високу, і за хвилину часу показав Йому всі царства на світі» (Лк. 4.5). Стосовно цих слів ми не повинні вірити ані тому, що Він був охоплений (possessed) чи змушений дияволом, ані тому, що (відповідно до буквального сенсу) десь існує гора, достатньо висока для того, щоб з неї можна було оглянути цілу півкулю. Що ж означає цей фрагмент, окрім того, що Ісус за власною волею пішов до пустелі та що Його подорожі з пустелі до міста та з міста до гори були тільки видінням? Це саме підтверджує і фраза Св. Луки, який переповідає, що Ісус був приведений до пустелі не Духом, а у Дусі, тоді як стосовно того, що Він був узятий на гору та на вершину храму, Св. Лука говорить так само, як і Св. Матвій. Але це узгоджується з природою видіння.

Далі, коли Св. Лука веде розмову про Юду Іскаріота та каже, що «Сатана же увійшов у Юду, званого Іскаріот, одного з дванадцятьох, і він пішов, і почав умовлятися з первосвященниками та начальниками, як він видасть Його» (Лк. 22.3), я міг би відповісти, що входження сатани (тобто ворога) у нього означає ворожий та зрадницький намір продати свого Господа та Вчителя. Бо ж так само як під Святим Духом у Святому Письмі часто маються на увазі благодать та добрі схильності, дані Святим Духом, так і входження сатани може означати нечистиві думки та наміри супротивників Христа та його учнів. Бо ж якщо не можна сказати, що диявол увійшов до Юди, перш ніж у останнього з'явився цей ворожий намір, то так само безглуздо було б також казати, що Юда спершу став ворогом Христа в душі, а вже потім увійшов до нього диявол. Тому входження сатани та нечестивий намір Юди – це одна і та сама річ.

Але якщо не існує нематеріального духа і людські тіла не можуть бути одержимі яким-небудь тілесним духом, знову виникає питання, чому наш Спаситель та Його апостоли не навчали цього людей та ясними словами не пояснювали їм цього, щоб вони не мали більше щодо цих питань жодних сумнівів. Однак ці та подібні до них питання є радше об'єктом цікавості, аніж речами, справді необхідними для спасіння християн. Можуть також запитати, чому Христос, який міг би дати віру, набожність та всі можливі моральні чесноти усім людям, дав їх

тільки декому і чому Він полишив пошук природних причин та наук природному розумові та старанності людей замість того, щоб відкрити ці речі всім або хоча б одній людині у надприродний спосіб. Можна поставити безліч таких запитань, на які, проте, можна дати ймовірні та благочестиві відповіді. Адже подібно до Бога, який, привівши ізраїльтян до Обіцяної Землі, не надав їм повної безпеки, підкоривши їм усі народи навколо, а залишив багато цих народів як джерело загрози, для того щоб час від часу пробуджувати благочестя та старанність в ізраїльтян, – так само і наш Спаситель, ведучи нас до небесного Царства, не знищив усіх складностей природних питань, а залишив їх задля плекання нами власних старанності та розуму. Намір Його проповідування полягав тільки в тому, щоб показати нам простий та прямий шлях для спасіння, а саме через віру у положення, що *Ісус був Христом, Сином живого Бога, посланим у світ, щоб віддати себе у жертву за гріхи наші та після свого другого Пришестя правити над вибраними у славі і навіки врятувати їх від ворогів їхніх*. На шляху до цього спасіння думка про одержимість духами або про примари не є завадою, хоч вона дає певний привід зійти зі шляху істини, тримаючись за власні вигадки. І якщо ми вимагаємо від Святого Письма пояснити всі питання, постання яких може збентежити нас у виконанні Божих заповідей, то ми можемо так само поскаржитись і на Мойсея за те, що він не з'ясував часу створення таких духів так, як він з'ясував його щодо землі, моря, людей та звірів. Підсумовуючи, я можу сказати, що знаходжу у Святому Письмі підтвердження існування анголів та духів, як добрих так і злих; але не того, що вони безтілесні, як привиди, яких люди бачать у темряві, уві сні чи у видінні та яких латиняни звуть spectra і вважають демонами. А ще я вважаю, що існують духи тілесні (хоча тонкі та незримі), але ніде немає підтвердження, що людське тіло може бути одержимим ними чи що вони у нього можуть вселитись. І я гадаю, що тіла святих будуть такими духовними тілами, якими називає їх Св. Павло.

Ритуали вигнання демонів відрізняються від того, що було у ранній церкві. Одначе протилежне вчення, тобто вчення про існування безтілесних духів, так превалювало досі у церкві, що на ньому було збудовано ритуал екзорсизму, тобто вигнання демонів (devils) за допомогою заклинання; ритуал цей досі повністю не відкинуто (хоча він здійснюється зрідка та надто мляво). Той

факт, що за часів ранньої церкви існувало багато біснுவатих і досить мало божевільних та хворих на інші специфічні хвороби, тоді як за наших часів ми бачимо й чуємо про велику кількість божевільних, натомість дуже мало – про біснуватих, пояснюється не зміною природи, а радше зміною назв. Але чому відбувається так, що раніше апостоли та протягом певного часу після них пастирі церкви насправді лікували ці специфічні хвороби, а за наших часів ніхто вже не бачить, щоб вони те робили, і чому зараз істинний віруючий не володіє владою чинити те, що тоді чинили вірні, тобто, як ми читаємо (Мр. 16.17): *«У Ім'я Моє демонів будуть вигонити, говоритимуть мовами новими, братимуть змії; а коли смертодійне що вип'ють, – не буде їм шкочити; кластимуть руки на хворих, – і добре їм буде!»*, і усе це без зайвих слів, окрім слів *в Ім'я Моє*, – це інше питання. Ймовірно, це можна пояснити тим, що ці надзвичайні дари були дані церкві лиш доти, доки люди повністю вірили та покладались на Христа і шукали власного щастя та блаженства тільки у Царстві прийдешньому; отже, коли вони стали шукати влади, заможності та довіряти лише власним хитрощам у царстві цього світу, вони були знову позбавлені цих надприродних дарунків.

Інший пережиток язичництва – поклоніння образам – не був привнесений до церкви, а залишився в ній. Іншим реліктом язичництва є *поклоніння образам* (images), – ритуал, якого не встановлював ані Мойсей у Старому, ані Христос у Новому Заповіті. Цього ритуалу не привнесли до церкви навіть язичники; він лиш залишився серед них після того, як вони віддали свої імена Христу. Перед тим, як проповідував наш Спаситель, головною релігією язичників було їхнє поклоніння богам, тим образам (apparences), які залишаються у мозку після дії зовнішніх тіл на органи чуттів та які зазвичай називаються *ідеями, ідолами, примарами та химерними образами* (conceits). Вони є уявленнями (representations) про ті зовнішні тіла, що спричинили їх, та не мають у собі нічого пов'язаного з реальністю, принаймні не більше від того, що міститься у речах, які ми бачимо перед собою уві сні. Тому Св. Павло і каже: *Ми знаємо, що ідол – це ніщо*. Павло, щоправда, не визнавав, що образ металу, каміння чи дерева є ніщо; він, натомість, вважав: те, що язичники шанують, чого бояться та вважають Богом, є лише вигадкою без місця, помешкання, руху чи існування, і має місце лише у рухах мозку. Надання цим образам божественної

шани є тим, що Святе Письмо називає *ідолянством* та повстанням проти Бога. Адже Бог є царем євреїв; спочатку Його намісником був Мойсей, а після цього первосвященик, тому якби людям було дозволено молитись образами, що відбивали б їхню власну фантазію, вони тоді не залежали б ані від Бога, з ким ці образи не мають нічого спільного, ані від вищих служителів, Мойсея та первосвящеників. У цьому разі кожен керував би собою відповідно до власних уподобань, що, внаслідок нестачі єдності, призвело б до руйнації держави та загибелі самих людей. Тому першим законом Бога була вимога, щоб євреї *не вшановували як богів Alienos Deos, тобто богів інших народів, а поклонялися лише єдиному істинному Богу, який з милості своєї забажав спілкуватися з Мойсеєм і дати їм через нього закони та настанови задля їхнього миру та спасіння від їхніх ворогів.* Другим же законом була вимога того, щоб вони не створювали собі для вклоніння жодного образу власного винаходу. Адже підкоритися іншому цареві – байдуже, встановлений він сусіднім народом чи самим євреями, – означає скинути свого царя.

Відповідь на запитання стосовно текстів, що нібито схвалюють поклоніння образам. Текстами Святого Письма, які нібито свідчать на підтримку встановлення поклоніння образам чи розміщення образів скрізь, де вклоняються Богіві, є, поперше, два приклади: один про херувимів над ковчегом Бога; інший – про мідного змія; по-друге – деякі тексти, де Бог звелів вшановувати певних істот через їхню причетність Богу – так само як вшановувати Його підніжжя; і, нарешті, деякі інші тексти, якими встановлено релігійне вшанування священних речей. Але перш ніж я досліджуватиму силу цих місць на доведення того, на що дехто претендує, я повинен пояснити значення слів *поклоніння, образи та ідоли.*

Що таке поклоніння. Я вже продемонстрував у ХХ розділі цієї праці, що вшановувати означає високо оцінювати могутність тієї чи іншої особи та що ця цінність вимірюється нашим порівнянням цієї особи з іншими. Але оскільки ніщо не може дорівнятись Богові у могутності, ми вшановуємо Його лише тоді, коли цю цінність вважаємо не меншою за нескінченну. Таке вшанування за своєю природою є утаємниченим і внутрішнім. Але внутрішні думки людей, які виявляються назовні у їхніх словах та діях, є знаками їхнього вшанування; це й зветься

поклонінням, латиною – *cultus*. Тому комусь молитися, давати клятву Його іменем, коритися, догоджати у служінні та бути у ньому старанним і загалом казати усі слова та чинити усі дії, що символізують собою страх образити чи бажання задовольнити – все це є *поклонінням*, незалежно від того, чи є усі ці слова та дії щирими, а чи удаваними; оскільки ж вони постають як знаки пошани, то їх називають *пошануванням*.

Відмінність між релігійним (divine) та цивільним поклонінням. Поклоніння, яке ми здійснюємо стосовно тих, кого вважаємо тільки людьми, наприклад щодо королів та людей верховної влади, є *цивільним поклонінням* (*civil worship*). Поклоніння ж тому, кого ми вважаємо Богом, – безвідносно до того, якими є слова, церемонії, жести та інші дії, до яких вдаються, – є *поклонінням релігійним* (*divine worship*). Падати долілиць перед королем, якого вважають тільки людиною, є лише цивільним поклонінням. А той, хто знімає свого капелюха у церкві, оскільки вважає цю будівлю храмом Божим, бере участь у поклонінні релігійному. Проте ті, хто шукає відмінностей між релігійним та цивільним поклонінням не у намірі того, хто вклоняється, а у словах *δουλεία* та *λατρεία*, обманюють самих себе. Адже існує два роди слуг. Перший – це ті, хто цілковито підвладний своїм панам, наприклад, раби, захоплені на війні, та їхні нащадки. Їхні тіла їм не належать (їхні життя залежать від волі їхніх панів такою мірою, що вони можуть бути позбавлені його через найменшу непокору), їх купують та продають, наче звірів. Ці слуги мають назву *δοῦλοι*, тобто власне рабів, їхнє ж служіння зветься *δουλεία*. Інший тип складається з людей, які служать з власної волі (задля платні чи сподіваючись отримати зиск від своїх панів). Ці слуги мають назву *θήτες*, тобто домашніх слуг; їхні пани мають право на їхню службу лише тією мірою, якою це обумовлено змістом договору, укладеного між ними. Спільним для цих двох типів слуг є те, що їхня праця здійснюється за наказом іншого. І слово *λάτρις* є загальною назвою для обох, позначаючи того, хто працює на іншого, – або як раб, або як вільний слуга. Таким чином, слово *λατρεία* позначає будь-яке служіння взагалі; натомість слово *δουλεία* – тільки службу невільників (*Bondmen*) та стан рабства (*slavery*). То одна, то інша із цих двох назв вживається у Святому Письмі для того, щоб позначати наше служіння Богові: *δουλεία* вживається тому, що ми є рабами Божими; а *λατρεία* – тому що ми служимо Йому.

У кожному ж типі служіння міститься не тільки покора, але також і поклоніння, тобто ті дії, жести та слова, що позначають вшанування.

Що таке образ. Фантоми. Образ (у найточнішому визначенні цього слова) є подобою якої-небудь видимої речі. У цьому сенсі фантастичні форми, примари та ілюзії видимих тіл, що з'являються нашому зорові, є тільки *образами*. Образом є, наприклад, вигляд (shew) людини чи іншої речі, створений відображенням або заломленням у воді; або вигляд сонця чи зірок, що постають перед нашим зором безпосередньо в повітрі. Подібні речі нереальні, як нереальні й місця, у яких вони постають: їхні розміри та фігури не тотожні розмірам та фігурам об'єктів; вони змінюються залежно від органів зору або внаслідок застосування скла; вони часто постають у нашій уяві й привиджаються уві сні тоді, коли об'єкт відсутній; нарешті, вони змінюють свій колір та форму, як речі, що залежать виключно від нашої фантазії. Усе це ті образи, які від самого початку і якнайточніше було названо ідеями та ідолами; ці назви походять із мови греків, у яких слово εἶδω означало *бачити*. Вони також звуться фантомами (phantasmes), тобто, перекладаючи з грецької, *примарами* (apparitions). І від слова *образ* (image) одна із здатностей людської природи дістала назву *уяви* (imagination). Звідси очевидно, що не існує і не може існувати жодного образу невидимої речі.

Очевидно й те, що не може існувати образу нескінченного об'єкта. Бо ж усі образи та фантоми, створені дією видимих речей на наші відчуття, мають фігуру; фігура ж є величина, обмежена в усіх напрямках; і тому не може існувати образу ані Бога, ані людської душі, ані духів; можливі лише образи видимих тіл, тобто тіл, що мають світло всередині себе або освітлених такими тілами.

Вимисел. Матеріальні образи. Оскільки ж людина може уявляти форми, яких вона ніколи не бачила, створюючи фігури з частин різних істот, подібно до того як поети створюють своїх кентаврів, химер та інших монстрів, ніколи не бачених, – так само вона може втілювати ці форми та робити їх з дерева, глини чи металу. Усі ці втілення мають назву образів – не через свою подібність до якої-небудь тілесної речі, а через подібність до фантастичних мешканців мозку того, хто їх створив. Але між тими ідолами, які від початку містяться у мозку, та

намальованими, вирізьбленими й відлитими у матерії існує подібність, і тому матеріальне тіло, створене мистецтвом, можна назвати образом фантастичного ідола, створеного природою.

Проте у ширшому розумінні слова «образ» міститься також уявлення про будь-яке представництво (representation) однієї речі як іншої. Так, земний суверен може бути названий образом Бога, а нижча посадова особа – образом земного суверена. І дуже часто у своєму ідоловірстві язичники мало турбувалися про подібність їхнього матеріального ідола до ідола власної фантазії; а проте перше називалося образом останнього. Бо неотесане каміння слугувало ідолом Нептуна, і так само багато інших форм дуже відрізнялися від тих, що, за їхніми уявленнями, були властиві їхнім богам. Можна й тепер побачити безліч несхожих між собою образів Діви Марії та інших святих, які не відповідають жодній фантазії, а попри те досить успішно слугують меті, задля якої їх було створено. Ця ж мета полягає лише у тому, щоб за допомогою самих тільки імен викликати уявлення про згаданих в історії людей, яким кожен надав би вигаданого образу власної творчості або не надав би жодного. Отже, образ у найширшому сенсі – це або подоба, або представництво тієї чи іншої видимої речі; або ж, як це найчастіше буває, і те й інше.

Але назва «ідол» набула у Святому Письмі ще ширшого значення задля позначення сонця, зірок та всього того створеного, видимого чи невидимого, що йому вклоняються як богам.

Що таке ідоловірство. Показавши, що таке поклоніння та що таке образ, я тепер зведу їх воєдино та розгляну, що саме є тим ідоловірством, забороненим у другій заповіді та в інших місцях Святого Письма.

Вклонятись образіві означає зі своєї волі здійснювати ті зовнішні дії, що виявляють вшанування або матеріалу, з якого зроблено образ, тобто дерева, каміння, металу і т. ін., або тієї примари, для отримання подоби чи представництва якої матеріаліві було надано форму, або фігуру, або пошанування того й іншого як єдиного живого тіла, що складається з матеріалу та примари – наче із тіла й душі.

Стояти з непокритою головою перед людиною, якій притаманна сила та верховна влада, чи перед тронем правителя, або в інших таких місцях відповідно до того, що він приписує чинити за його відсутності, – означає вшановувати цю людину чи

правителя цивільним поклонінням. Таке поклоніння є знаком того, що вшановується не трон чи місце, а особа. Тому це вшанування і не є ідолянством. Але якщо людина, яка чинить це, вважатиме, що душа правителя перебуває у цьому троні, або звертатиметься до цього трону з петицією, це стане вже поклонінням релігійним, а тому вшануванням ідолів.

Просити короля про те, що він спроможний для нас зробити, навіть коли б ми падали перед ним долілиць, є лишень цивільним культом, оскільки ми не визнаємо за ним жодної іншої влади, окрім людської. Але це перетвориться на релігійне поклоніння, якщо ми з власної волі молитимемось йому та будемо прохати сприятливої погоди чи будь-чого іншого, що тільки Бог може зробити для нас; такі дії будуть вже *ідолянством*. З іншого боку, якщо король примушує людину чинити це під загрозою смерті чи будь-якого іншого страшного тілесного покарання, то це вже не ідолянство. Адже поклоніння, яке суверен наказує здійснювати щодо себе під загрозою покарання відповідно до його законів, не є знаком того, що людина, яка кориться йому, справді внутрішньо вшановує його як бога, а того, що вона бажає врятувати себе від смерті або від злиденного життя. А те, що не є знаком внутрішнього вшанування, не є поклонінням і тому не є вшануванням ідолів. Так само не можна сказати, що той, хто здійснює це, шокує або чинить перепони своєму братові; бо ж незалежно від того, яким би мудрим чи освіченим не був той, хто вклоняється у такий спосіб, інша людина не може зробити із цього висновок, що він це виправдовує. З цього можна лишень висувати, що людина, яка чинить це, робить так внаслідок свого страху і тому цей акт є не її власним вчинком, а актом її суверена.

Поклонятись Богові в якомусь спеціальному місці, обернувши обличчя до образу або до певного місця, – не означає вклонятись цьому місцю або образу чи їх пошановувати, а означає лишень визнати їх священними, тобто визнати цей образ або місце виокремленими з буденного вжитку. У цьому ж і сенс слова *святий*, яке позначає не нову якість місця чи образу, а лише нове ставлення завдяки присвяченню того чи іншого Богові. Ось чому такі дії не є ідолянством, подібно до того як не було ідолянством вклоніння Богові перед мідним змієм або як не було цього з боку євреїв, коли вони, перебуваючи за межами своєї країни, під час молитви звертали свої обличчя до єрусалимського храму; не чинилося ідолянство і тоді, коли Мойсей зняв своє взуття, стоячи

перед палаючою терниною на горі Сінай⁶, яку Бог вибрав для того, щоб відкритись та щоб дати Закон народові Ізраїлю, і яка через те стала священним (holy) місцем – не через притаманну їй святість (sanctity), а через виокремлення для Божого ужитку. Так само не було ідолянством і поклоніння християн Богові у церквах, які колись були урочисто присвячені Богові задля цього владою короля чи інших істинних представників церкви. Але вклонятись Богові як такому, що одухотворює ці образи або присутній у таких місцях, тобто поклонятись обмеженому місцю як нескінченній субстанції, – це ідоловірство, тому що такі скінченні боги є лише ідолами мозку і не є нічим реальним; у Святому Письмі вони скрізь звуться іменами *марнота*, *омана* й *ніщо*. Так само ідолянством є пошанування образів або місць не як надхнутих Богом або які є оселею Бога, а які нагадують про Бога чи про якесь Його діло, якщо ці образи або місця присвячено Богові або встановлено владою приватних осіб, а не владою верховних пастирів. Адже заповідь наказує: *Не роби собі ніякого вирізьбленого образу*. Бог наказав Мойсеєві встановити мідного змія; він зробив його не собі, і тому це не суперечило заповіді. Але витворення Аароном та народом золотого теляти, зініційоване без авторитету Бога, було ідоловірством – не тільки через те, що вони вважали його Богом, але і через те, що вони зробили його для релігійного використання, – не отримавши наказу ані від Бога, їхнього суверена, ані від Мойсея, Його намісника.

Язичники вшановували як богів Юпітера та інших, які за життя були людьми, що здійснили, можливо, великі і славні діла; а дітьми Бога вони вважали різних чоловіків та жінок, припускаючи, що вони народилися від безсмертного Бога і смертної людини. Це було ідоловірство, бо вони встановили таку релігію, не маючи на це санкції Бога ані у Його вічному Законі Розуму, ані у Його позитивній та відкритій Волі. Але хоча наш Спаситель був людиною, яка, згідно з нашою вірою, була безсмертним Богом та Божим Сином, наша віра не є ідолянством, оскільки ми збудували її не на власній фантазії чи власному розсуді, а на слові Божому, відкритому у Святому Письмі. Що ж до таїнства євхаристії, то, якщо слова Христа *Це моя плоть означають, що Він сам, а також те, що здається хлібом у Його руці, і, окрім цього, все, що здається шматками хліба, які коли-небудь були чи будуть освячені священниками, є тілами Христа, і*

водночас є одним тілом, євхаристія не є ідолянством, оскільки здійснюється згідно з авторитетом нашого Спасителя. Але якщо смисл цього тексту інший (хоч і немає іншого тексту, на який можна було б послатися задля доказу цього) – тоді це Таїнство є ідолянством, оскільки у ньому вшановується те, що встановлене людиною. Бо ж недостатньо сказати, що Бог може перетворювати хліб у плоть Христову, оскільки язичники теж вважали Бога всемогутнім і могли б на цій підставі знайти не менше підстав для виправдання власного ідоловірства, запевняючи, як і інші, що їхнє дерево та каміння перетворились на Бога всемогутнього.

Оскільки є ті, хто твердить, що Божественне надхнення є надприродним входженням Святого Духа в людину, а не набуттям Божественної благодаті шляхом навчання, я гадаю, що такі люди стоять перед дуже небезпечною дилемою. Адже якщо вони не вклоняються тим людям, яких вони вважають богонадхненими, то чинять непобожно, не вшановуючи надприродну присутність Бога. Якщо ж вони вклоняються цим людям, то чинять ідолянство, бо апостоли ніколи б не дозволили, щоб їм так уклонялися. Тому найвірніше буде вірити в те, що коли у Святому Письмі розповідається, що на апостолів спускався голуб, або що Христос дихнув на них, даючи їм Святий Дух, або що Святий Дух давався покладанням рук, то під цим мається на увазі, що Бог зволив користуватись чи наказав користуватись усім цим як знаками Його обітниць здійснювати поміч цим людям у їхньому прагненні проповідувати Його Царство та сприяти тому, щоб їхні розмови були не образливими (*scandalous*), а повчальними для інших.

Неправдиве (*scandalous*) вклоніння образам. Окрім ідоловірського культу образів буває також неправдивий (*scandalous*) культ, який теж є гріхом, але не є ідоловірством. Адже *ідоловірство* є культ, виражений у знаках внутрішньої і щирої шани; тим часом *неправдивий, нещирий* культ є лише позірним пошануванням і часто може поєднуватися з внутрішньою й глибокою відразою, що йде від самого серця, як до образу, так і до фантастичного демона або ідола, якому його присвячено. Це вклоніння походить лише від страху смерті або іншого болісного покарання; попри все це воно є гріхом тих, хто його дотримується, у разі якщо це люди, в яких інші вбачають світочів, що вказують шлях. Адже, йдучи за ними вслід, люди можуть лишень заблукати і згубити шлях релігії. А приклад тих,

кого ми не шануємо, не справляє на нас жодного впливу, полишаючи нас власній старанності та обачності, і, отже, не є причиною нашого падіння.

Отож якщо пастир, законно покликаний навчати та спрямовувати інших, або будь-хто інший, чие знання користується великою славою, через страх свій зовнішньо вшановує ідола і при цьому не виказує свого страху та огиди так само явно, як і свого вклоніння, то така людина своїм нещирим схваленням ідолянства ганьбить (*scandalizeth*) інших. Бо ж інші, спостерігаючи за діями свого вчителя або того, чий знання вони дуже поцінують, роблять висновок, що таке вклоніння є, певно, законним. І така нещирість (*scandal*) є гріхом та *моральним занепадом* (*scandal given*). Але якщо це робить той, хто не є пастирем і не має високої репутації за обізнаність із християнською релігією, а хтось бере з нього приклад, то це не спокушання, оскільки той другий не мав жодної підстави брати приклад з першого. І якщо він посилається на цей приклад, то це з його боку лишень марний привід, аби виправдати себе перед людьми. Адже якщо неосвіченій людині, яка підвладна королю-ідолянину чи ідолянській державі, накажуть під загрозою смерті вклонитись ідолові і людина це робить, ненавидячи цього ідола в душі, то вона чинить добре, хоча, коли б вона мала мужність прийняти смерть, замість уклонятись йому, то вчинила б ще краще. Але якби те саме зробив пастир, що як Христовий посланець узяв на себе обов'язок навчати всі народи Христового вчення, то це було б не тільки гріхом нещирості щодо сумління всіх інших християн, а й зрадницьким порушенням власного обов'язку.

Підсумувати все досі мною сказане про культ образів можна таким чином: кожен, хто вклоняється в образі чи в якомусь створінні його матеріалові або привидові власної фантазії, який, на його думку, перебуває в цьому матеріалі, чи і тому й іншому, або кожен, хто вірить, що такий предмет, не маючи вух чи очей, чує його молитви або бачить його набожність, – кожен чинить при цьому ідолянство. Той же, чий приклад має владу серед братів і хто вдає, ніби здійснює це вклоніння через свій страх покарань, той чинить гріх. Тимчасом людина, яка вклоняється Творцю цього світу перед таким образом або у місці, яке вона створила чи вибрала не сама, а взяла із Заповідей Слова Божого, подібно до того як євреї протягом певного часу вклонялися

Богові перед херувимами та мідним змієм і (також протягом певного часу) у єрусалимському храмі або поза ним з оберненими до нього обличчями, – ця людина ідолянства не чинить.

Що ж до вклоніння святим, образам, мошам та іншим речам, які сьогодні практикуються у римській церкві, то я кажу, що вони не дозволені Словом Божим і не принесені до римської церкви вченням, якого воно навчає. Все це частково залишилося в ній під час першого навернення язичників і згодом було підтримане, затверджене та посилене римськими єпископами.

Відповідь на запитання про докази стосовно херувимів та мідного змія. Стосовно доказів, наведених зі Святого Письма, а саме звідти, де йдеться про образи, які Бог наказав встановити, то такі образи було встановлено не для того, щоб народ чи взагалі будь-хто їм вклонявся; їх поставили на те, щоб люди вклонялися перед ними самому Богові, – скажімо, перед херувимами над ківотом та перед мідним змієм⁷. Адже не написано, що священник чи будь-хто інший вклонявся херувимам; навпаки, ми читаємо (2 Цар. 18.4), що Єзекія розламав на шматки мідного змія, якого встановив Мойсей, оскільки люди кадили йому. Окрім того, ці приклади наведені зовсім не для того, щоб ми їх наслідували, так, щоб ми також встановили образи, вдаваючи, що перед ними ми вклоняємось Богові. Адже слова другої заповіді *не роби собі різьби і всякої подоби* і т. д. розрізняють образи, які наказав встановити Бог, і ті, що їх ми встановили самі. Тому не можна посилатися на херувимів чи мідного змія як на аргумент на користь образів, вигаданих людьми, і на вклоніння за наказом Бога – на користь людського вклоніння з власної волі. Треба також узяти до уваги, що як Єзекія розламав на шматки мідного змія, бо євреї йому вклонялися, і зробив це для того, щоб вони надалі цього не чинили, – так само християнські суверени мусять знищувати образи, яким їхні піддані звикли вклонятися, щоб не було більше приводу для такого ідолянства. Адже в наші дні там, де вклоняються образам, неосвічені люди справді вірять, що в них присутня Божя сила. Пастирі ж їх навчають, що деякі з цих образів почали говорити і що на них з'явилася кров, що вони являють дива, які, на думку пастирів, творяться святим; причому вони вважають, що такий святий або є самим образом, або перебуває в ньому. Ізраїльтяни, вшановуючи теля, насправді вважали, що вони вклоняються Богові, який вивів їх із Єгипту; і це вшанування було ідоловірством, оскільки вони визнавали це

теля або самим Богом, або тим, що містить Його у своєму череві. І хоча дехто думає, що людям не може бракувати здорового глузду настільки, аби вважати, що образ є Богом або святим, та вклонятися йому, все-таки зі Святого Письма стає очевидним протилежне, адже коли золоте теля було виготовлене, люди сказали: «*Оце твої боги, Ізраїлю*» (2 М. 32.4); а образи Лавана було названо його богами (1 М. 31.30). І, спостерігаючи за людьми, ми щодень переконуємось у тім, що люди, які дбають лишень про свій власний живіт та про свій спокій, повірять радше якому завгодно абсурдові, аніж завдадуть собі труду дослідити це, і ладні скорше триматись своєї віри як начебто не відчужуваної з огляду на встановлений порядок, поки протилежне не встановлено ясним і новим законом.

Малювати картини, як тобі підказує уява, не означає творити ідолів, але вживати ці образи для релігійного культу – ідолянство. Одначе з якихось інших фрагментів дехто з церковників робить висновок, що дозволено малювати анголів і самого Бога, як-от із того, що Бог прогулювався садом, що Яків бачив Бога нагорі небесної драбини, та з багатьох інших видінь і снів. Проте видіння і сні, як природні, так і надприродні – то лишень фантоми, і хто малює образ баченого ним у видінні чи уві сні, дає зображення не Бога, а лише власного фантазму, тобто творить ідола. Я зовсім не кажу, що малювати картину, йдучи за своєю фантазією, – це гріх, але вважати її, коли вона намальована, репрезентацією Бога означає повставати проти другої заповіді; і вона не може мати жодного іншого застосування, окрім як бути об'єктом культу. Те саме можна сказати про образи анголів та покійників, якщо зображення покійників не є пам'ятниками друзям або людям, гідним пам'яті. Адже таке вживання зображень – це не вклоніння ідолам, а світське вшанування особи, якої не існує, але яка існувала. Але якщо це зроблено стосовно образу святого на тій лише підставі, що він начебто чує наші молитви й отримує задоволення від того, що ми його вшануємо, тоді як він уже мертвий і позбавлений будь-яких відчуттів, то ми приписуємо йому більш ніж людську силу, а тому це ідолянство.

Оскільки ані в Законі Мойсея, ані в Євангелії немає жодних вказівок на користь релігійного вклоніння образам або інших представлень Бога, які люди собі влаштовують, або на користь пошанування образів того, що на небі, на землі чи під землею, і

оскільки християнських королів, які є живими представниками (representations) Бога, їхні піддані не повинні вшановувати жодною дією, що давала б їм вищу оцінку їхньої могутності, ніж та, на яку здатна смертна людина, – з огляду на все це не можна собі уявити, щоб цей поширений нині релігійний культ було залишено у церкві через хибне розуміння Святого Письма. Залишається, отже, припустити лишень, що цей культ було залишено у церкві завдяки тому, що при наверненні язичників не було знищено ці образи, яким язичники до свого навернення вклонялися.

Яким чином у церкві збереглося ідолянство. Причиною такого збереження образів була надмірна повага до їхньої художньої вартості та надмірні ціни на них, що змусило їхніх власників (хоч вони і були навернені і перестали вклонятись цим образам як демонам) залишити їх у своїх оселях, вдаючи, що вони чинять так, вшановуючи *Христа, Діву Марію, апостолів* та інших пастирів первісної церкви. Адже неважко було, давши образам нові імена, перетворити у зображення Діви Марії та її Сина, нашого Спасителя, те, що раніше, можливо, називалося зображенням Венери та Купідона; і так само легко було з Юпітера зробити Варнаву, з Меркурія – Павла тощо. Оскільки ж до сердець пастирів поступово закралася світські амбіції, які спричинили їхнє прагнення догодити новим християнам, а також їхнє бажання отримати ту шану, на яку вони могли сподіватися після своєї смерті подібно до тих, хто вже її отримав, то культ зображень Христа та апостолів все більше й більше набував рис ідоловірства; винятком є лише певний період після часів Константина, коли різні імператори, єпископи та вселенські собори звернули увагу на незаконність цього культу і протестували проти цього, – але занадто пізно і в надто слабкий спосіб.

Канонізація святих. *Канонізація святих* є іншим пережитком язичництва. Вона не ґрунтується на невірному розумінні Святого Письма і є не новим винаходом римської церкви, а є звичаєм так само давнім, як і сама *Римська держава*. Першим у Римі канонізували *Ромула*, і то на підставі повідомлення *Юлія Прокула*, який клявся перед сенатом, що Ромул говорив з ним після своєї смерті і запевняв його, що він, Ромул, перебуває на небі і зветься там *Квіріном* та буде прихильний до сенату їхнього нового міста. Після цього сенат *публічно засвідчив* святість

Ромула. *Юлій Цезар* та інші імператори після нього були канонізовані як святі, бо до свідчень такого гатунку зводиться тепер обряд канонізації, який уподібнився до $\alpha\lambda\theta\epsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ ⁸ язичників.

Титул Pontifex (жрець). Спадком римських поган зумовленов ту обставину, що папи отримали ім'я і владу *pontifex maximus* (верховного жреця). Так звали того, хто після сенату і народу за часів давньої Римської держави мав верховну владу регулювати всі церемонії і встановлювати догмати релігії. А коли Август Цезар перетворив державу на монархію, він взяв собі лише цю посаду народного трибуна, тобто верховну владу в державі та у справах релігії, і наступні імператори обіймали ту саму посаду. Одначе за імператора Константина, що перший визнав (*professed*) і узаконив християнську релігію, його віросповіданню (*profession*) відповідало надання права регулювати питання релігії (під його верховним наглядом) римському єпископові. Хоч ні з чого не видно, щоб єпископ водночас отримав тоді ім'я *pontifex*, проте можна припустити, що наступні єпископи присвоїли собі це ім'я, аби підтримати ту владу, яку вони здійснювали над єпископами римських провінцій. Адже ця влада над іншими єпископами виходила не з привілеїв Святого Петра, а з привілеїв міста Рима, що їх імператори завжди охоче підтримували. Очевидним доказом цього є факт, що коли імператор зробив з Константинополя столицю імперії, єпископ Константинопольський почав претендувати на однакову владу з єпископом Римським. І хоча зрештою, хоч і не без суперечки, це верховенство залишилось за папою і він став *pontifex maximus*, одначе владу цю він здійснював лише іменем імператора і тільки в межах імперії. А після того, як імператор втратив свою владу в Римі, влада папи вже не виходила за межі Рима, хоч у Римі сам папа успадкував владу імператора. На підставі сказаного можемо, до речі, побіжно зауважити, що верховенство папи над іншими єпископами не простягається далі територій, на яких сам папа є цивільним сувереном, і тих територій, де наділений суверенною цивільною владою імператор явно вибрав папу як підвладного йому верховного пастиря своїх християнських підданих.

Процесії з образами. Іншим пережитком релігії греків та римлян є носіння образів у *процесії*. Адже греки та римляни також пересували своїх ідолів з місця на місце у спеціально призначеній для цієї церемонії колісниці, яку латиняни звали

thensa та vehiculum Deorum (віз богів), і зображення вміщували у раму, або ж *раку*, для реліквій, яку вони називали *ferculum*. Те, що римляни називали *ропра*, тепер називається *процесією*. Відповідно до цього поміж божественних шаноб, які сенат воздав *Юлію Цезарю*, було те, що у помпі (процесії) під час циркових ігор він повинен був мати *thensam et ferculum* – священну колісницю і *раку*, що означало перевезення його як Бога, достеменно так, як у наші часи швейцарці перевозять пап під балдахіном (наметом).

Запалені воскові свічки та факели. Однією з прикмет цих процесій як у греків, так і у римлян було носіння палаючих факелів та свічок перед зображеннями богів. Згодом у такій формі вшановували і римських імператорів. Наприклад, читаємо, що коли *Калігулу* проголосили імператором, його, оточеного натовпом, перевезли від Мізени до Рима, причому дороги було заставлено вітарями та худобою для жертвоприношення та палаючими факелами. А про *Каракалу* ми читаємо, що в *Александрії* його прийняли з *фіміамом*, з киданням квітів та *бадоуца*, цебто з факелами; бо *Δαδοῦχοι* греки називали тих, хто носив палаючі факели у релігійних процесіях. А пізніше побожні, але темні люди часто вшановували своїх єпископів такими самими помпами з восковими свічками, а зображення нашого Спасителя та святих постійно вшановувалися в самій церкві. Так з'явився звичай вживати під час служби Божої воскові свічки, – і це вживання було встановлено деякими давніми соборами.

Язичники мали також свою *aqua lustralis*, тобто *святую воду*. Римська церква наслідує язичників і щодо своїх *святих днів*. Язичники мали свої *вакханалії*, а ми маємо відповідні їм *храмові свята*. Язичники мали свої *сатурналії*, а ми маємо наші *карнавали* та волю для слуг у вівторок першого тижня Великого посту. Язичники влаштовували процесії на честь бога *Пріана*, натомість ми приносимо, встановлюємо й танцюємо навколо прикрашених квітами *травневих дерев* (*may-poles*); танці ж також є однією з форм богослужіння. Язичники влаштовували свої процесії, що мали назву *амбарвалії* (*ambarvalia*); а ми – польову процесію в тиждень про сліпого. Навряд чи я вказав на всі церемонії, що залишились у церкві від часів першого навернення язичників; але принаймні це все, що я можу пригадати. І я не сумніваюся, що коли хтось добре дослідить те, про що розповідають книги з історії стосовно релігійних ритуалів греків

та римлян, то він зможе знайти ще більше таких порожніх міхів язичництва, які вчителі римської церкви через свою неухважність чи свої амбіції наповнили новим вином християнства, яке з часом неодмінно їх розірве.

РОЗДІЛ XLVI

Про темряву, яка походить із неспроможної філософії та вигаданих традицій

Що таке філософія. Під філософією слід розуміти знання, здобуте шляхом міркування задля з'ясування властивостей якогось предмета, виходячи зі способу його виникнення (*manner of the generation*), або можливого способу його виникнення (*way of generation*), виходячи з його властивостей, яке має на меті здійснити, наскільки це дозволяють матеріал та людські сили, дії, що їх вимагає людське життя. Скажімо, геометри, виходячи з конструкції фігур, шляхом міркування знаходять багато їхніх властивостей, а виходячи з їхніх властивостей, – нові способи їх конструювання, щоб можна було вимірювати землю і воду та ще багато дечого. Так само астроном, спостерігаючи за сходом, заходом та рухом Сонця і зірок у різних частинах неба, віднаходить причини зміни дня і ночі та різних пір року, завдяки чому веде лік часу. Те саме відбувається і в інших науках.

Розважливість (prudence) не належить до філософії. З цього визначення випливає, що ми не повинні вважати частиною філософії те первісне знання, яке зветься досвідом і яке полягає в розважливості (prudence). Адже воно не набувається шляхом міркування, воно є у тварин так само, як і в людини, і означає лишень утримання в пам'яті послідовності подій минулого; у цих випадках пропуск найменшої обставини, що впливає на наслідок, призводить до того, що і найрозважливіша людина помиляється у своїх очікуваннях, тоді як правильне міркування породжує саму лишень загальну, вічну та незмінну істину.

Хибні доктрини – також не філософія. Отож ми не повинні називати філософією будь-які хибні висновки. Адже той, хто вірно мислить словами, які він розуміє, ніколи не може прийти до хибного висновку.

Надприродне Одкровення. Так само не слід називати філософією те, що людина знає завдяки надприродному Одкровенню, оскільки таке знання здобувається не міркуванням.

Як і вчення всіляких авторів, прийняті на віру. Не варт називати філософією і знання, набуте шляхом міркування, зіпертого на взяті на віру книжки, оскільки це не є міркуванням від причини до наслідку та від наслідку до причини, а тому, власне, є не знанням, а вірою (faith).

Про начала і поступ філософії. Оскільки здатність міркувати нерозривно залежить від уживання мови, неможливо, щоб не існувало дещо загальних, так само давніх, як і сама мова, відкритих шляхом міркування істин. Дикі племена Америки не позбавлені певних добрих моральних правил і трохи знають арифметику, щоб додавати й ділити не дуже великі числа, а проте в силу цього вони ще не філософи. Бо ж, подібно до того, як перш ніж люди дізналися про прекрасні властивості хлібних злаків та виноградної лози, або навчилися використовувати їх для харчування, або стали спеціально вирощувати їх на полях і виноградниках, тобто в той час, як люди харчувалися жолудями й пили воду, вже були, хоч і в невеликій кількості, хлібні злаки і виноградні лози, що були розкидані по полях та по лісах, – так само споконвіку існували різні правильні, універсальні і корисні міркування (speculations), такі собі природні рослини людського розуму. Проте спочатку цих міркувань було дуже мало, і люди жили грубим досвідом. Не було ніякого методу, тобто ніякої сівби й ніякого догляду знання, окремо від бур'янів і диких рослин – помилок і здогадів. Оскільки ж причиною такої відсутності філософських знань була відсутність дозвілля у зв'язку з необхідністю дбати про задоволення життєвих потреб і захищатись від сусідів, то ситуація не могла бути іншою, аж поки не було засновано великі держави. *Дозвілля – це мати філософії, а держава – мати миру і дозвілля.* Там, де вперше постали великі й квітучі міста, там уперше почали займатися філософією. *Гімносфісти Індії, перські маги, халдейські та єгипетські жерці вважаються найдавнішими філософами*¹⁰, і ці країни були найдавнішими царствами. *Філософія не постала у греків та інших народів Заходу, поки їхні держави (що були не більшими, либонь, за Лукку чи Женеvu) не мали ані миру (бо вони постійно боялися одна одної), ані дозвілля (бо їм треба було постійно спостерігати одна за одною).* Згодом, коли війна об'єднала багато

цих дрібних грецьких міст у кілька більших держав, тоді сім мужів з різних частин Греції зажили слави мудреців: деякі – за їхні моральні та політичні висловлювання, інші ж – за їхню обізнаність із науками халдеїв та єгиптян, зокрема астрономією та геометрією. Але й на той час ми ще нічого не чуємо про якісь філософські школи.

Про філософські школи афінян. По тому, як афіняни, перемігши перські полчища, здобули владу над морем, а отже, і над усіма островами і морськими містами архіпелагу як в Азії, так і в Європі, та розбагатіли, – ті, хто ані вдома, ані за кордоном нічим не займався, могли пробавляти час лише за тим, щоб (за словами апостола Луки, Дії 17.21) *говорити* або *слухати щось нове*, або публічно викладати філософію юнакам міста. Кожен вчитель обирав собі для цієї мети певне місце. Платон вибрав для цього відомі публічні алеї, названі Академією, від імені Академа; Арістотель – алеї храму Пана, що мали назву Лікею; інші – Стої, криту галерею, куди купці звозили свої товари, дехто – інші місця, де вони проводили своє дозвілля, навчаючи чи дискутуючи з приводу своїх поглядів; а дехто – там, де вони могли натрапити на міську молодь і знайти поміж неї своїх слухачів. Те саме Карнеад чинив у Римі, коли він був там амбасадором, що спонукало Катона порадити сенатові швидше виправити його з Рима, бо Катон боявся занепад моралі серед молоді, яка в захопленні слухала Карнеадові витончені (як вона гадала) промови.

Тому місце, де кожен з них навчав та вів розмови, називалося *школою*, що гречиною означає «дозвілля», і самі їхні розмови мали назву *diatribae*, тобто *розваги*. Подібним чином і самі філософи називалися відповідно до свого напрямку, а деякі з них – ім'ям своїх шкіл. Скажімо, послідовників вчення Платона було названо академіками, послідовників вчення Арістотеля – *перипатетиками* – через прогулянки, під час яких він навчав, а учні Зенона звалися стоїками – від Стої, подібно до того, якби й ми стали називати людей, котрі часто збираються, щоб побазікати й розважитись, у Морфілді, в Церкві Святого Павла чи на Біржі, на ім'я цих місць.

Отож людям дуже сподобався цей звичай, і з часом він поширився по всій Європі та у значній частині Африки – і майже у кожній державі створювалися й державним коштом підтримувалися школи для лекцій та дискусій.

Про школи євреїв. У давні часи як до Пришестя нашого Спасителя, так і після нього існували школи і серед євреїв, але то були школи, де навчали їхнього закону. Бо хоч і звалися ці школи *синагогами*, тобто «зборами народу», проте, оскільки у них щосуботи читали, пояснювали та тлумачили закон, від публічних шкіл вони відрізнялися не за своєю природою, а тільки за назвою. Синагоги ж ці були не тільки в Єрусалимі, а й у кожному місті язичників, де жили євреї. Була така школа у Дамаску, до якої увійшов Павло, аби переслідувати християн. Інші школи були в Антиохії, Ікопії та Фессалоніках, куди він увійшов задля дискусій. Такою була синагога *лібертинців, кіренейців, александрійців, кілікійців* та євреїв з Азії, тобто школа *лібертинців та євреїв*, що були чужоземцями в Єрусалимі; саме з цієї школи походили ті, що почали сперечатись із *Святим Степаном* (Дії. 6.9).

Школи греків не дали жодної користі. Але якою була користь від цих шкіл? Яке знання можна здобути у наші дні завдяки читанню книг цих філософів та спричиненим ними диспутам? Свої знання з геометрії, матері всіх наук про природу, ми не завдячуємо цим школам. Платон, що був найбільшим філософом Греції, не брав до себе у школу тих, хто не знався бодай трохи на геометрії. Було багато тих, хто вивчав цю науку задля великої користі людства, але нема жодної згадки про школи геометрів; і не було ніякого особливого напрямку геометрів, і ніхто з них не називав себе філософом. Натурфілософія (*natural philosophy*) у цих школах була радше фантастикою, аніж наукою, і викладали її безглуздою мовою, що неминуче для тих, хто хоче навчатись філософії, не набувши спершу безлічі знань з геометрії. Адже природа діє через рух, напрями та ступені якого не можна пізнати без знання пропорцій і властивостей ліній та фігур. Їхня ж моральна філософія є лишень описом їхніх власних пристрастей. Адже моральний закон (*rule of manners*) поза цивільною державою є природним законом, а всередині такої держави – цивільним законом. Саме ці закони визначають, що значить бути *чесним і нечесним, справедливим і несправедливим* і взагалі що таке *добро та зло*, тоді як ці школи створюють правила для *доброго та поганого* виходячи з того, *подобасться* це їм чи *не подобасться*. Останнє означає, що в питаннях моралі за такого величезного розмаїття смаків немає нічого загальнообов'язкового; натомість кожен може чинити (тією мірою, якою він наважується на це) те, що йому особисто здається добрим, а це

неминуче веде до розвалу держави. Їхня логіка, яка мала б бути методом міркування, зводиться до мудрування довкола слів та трюків, вигаданих, аби заплутати тих, хто міг би викрити їхні софізми. Словом, немає такого безглуздя, якого не дотримувалися б деякі зі стародавніх філософів (як про це каже Цицерон, що сам був одним з них). І я гадаю, що важко сказати щось абсурдніше про природну філософію, аніж те, що тепер зветься «*Метафізикою*» Арістотеля, або щось шкідливіше для держави за багато що того, що було сказано в його «*Політиці*», або щось більш неучке, аніж переважна частина його «*Етики*»¹¹.

Так само і школи євреїв. Школа євреїв була спочатку школою закону Мойсея, який заповів (5 М. 31.10) наприкінці кожних семи літ, на свято Кучок, читати закон перед усім народом, щоб той слухав і навчався. Тому читання закону щосуботи, що стало звичаєм після полону, не повинно було мати жодної іншої мети, як ознайомити людей із заповідями, яким вони мали коритися, та витлумачити їм писання пророків. Але євреї, як це видно з багатьох доган нашого Спасителя на їхню адресу, спотворили текст закону своїми хибними коментарями та безглуздими традиціями, і так мало розуміли пророків, що не прийняли ані Христа, ані діянь, які Він здійснив і про які провіщали пророки. Отож вони своїми лекціями та диспутами в синагогах перетворили вивчення свого закону на фантастичний тип філософії про непізнавану природу Бога та духів, на філософію, зліплену з філософії й теології греків, в суміші з їхніми власними вигадками, зіпертими на найменш зрозумілі місця Святого Письма, що їх легко було витлумачити у бажаному їм сенсі, та з фантастичними переказами своїх предків.

Що таке університет. Те, що тепер зветься університетом, є зведенням до купи та об'єднанням під єдиним управлінням багатьох державних шкіл в одному місті. У такому університеті основні школи було встановлено для трьох професій: католицької теології, римського права і медицини. А філософії було відведено місце служниці католицької теології. А відтоді як у цій галузі запанував лишень авторитет Арістотеля, дисципліна ця стала не стільки філософією, природа якої не залежить від авторів, як арістотелізмом (aristotelity). Для геометрії, що служить лишень суворій істині, в університетах донедавна взагалі не було місця. І якщо хтось завдяки власним здібностям досягав якогось рівня

досконалості, то його вважали чаклуном, його мистецтво мали за диявольське.

Помилки, внесені до релігії з аристотелівської метафізики. Тепер, для того щоб перейти до окремих положень пустої філософії (*vain philosophy*), що поширилася в університетах та перейшла до церкви, почасти під впливом Арістотеля, а почасти через сліпий розум, я розгляну спершу їхні принципи. Існує певна *philosophia prima* (перша філософія), від якої повинна залежати будь-яка інша філософія; ця *philosophia prima* полягає головним чином у правильному обмеженні значень таких назв або імен, які серед усіх інших є найуніверсальнішими. Такі обмеження потрібні для уникнення двозначності у міркуваннях і зазвичай називаються визначеннями. Такими є, наприклад, визначення тіла, часу, місця, матерії, форми, сутності, суб'єкта, субстанції, акциденції, сили, дії, скінченного, нескінченного, кількості, якості, руху, діяльності, пристрасті та багатьох інших слів, необхідних для пояснення людських понять стосовно природи тіл та їх походження (*generations*). Пояснення (тобто встановлення значення) цих та подібних термінів у схоластів зветься зазвичай *метафізикою*, оскільки саме так називалася ця частина філософії Арістотеля. Проте слово *метафізика* має два значення: у Арістотеля воно позначає *книги, написані чи розміщені після його філософії природи* (*natural philosophy*); схоласти ж використовують цю назву для позначення *книг про надприродну філософію* (*supernatural philosophy*), бо слово «метафізика» може мати як перше, так і друге значення. І дійсно, те, що написано в «Метафізиці», здебільшого настільки далеке від зрозумілості і настільки несумісне з природним розумом, що кожен, хто гадає, нібито під цим криється якийсь зміст, мусить вважати цей зміст чимось надприродним.

Хибне розуміння абстрактних сутностей. Ця метафізика, що разом зі Святим Письмом становить шкільне богослов'я, говорить нам, що у світі існують певні відокремлені від тіл сутності, які вона називає *абстрактними сутностями* та *субстанційними формами*. Щоб витлумачити цей жаргон, знадобиться щось трохи більше, ніж звичайна увага. Тож я перепрошую тих, хто не звик до цього типу міркувань, за те, що я пристосовую свій виклад до тих, кому такі міркування вельми цікаві. Світ (коли мати на оці не тільки земне, завдяки чому ті, хто любить це земне, зветься *світськими людьми*, а й Всесвіт,

тобто геть усе суще) є тілесним (corporeal), цебто є тілом (body), і має виміри величини, а саме довжину, ширину та глибину. Будь-яка частина тіла також є тілом і має ті самі виміри, і отже, тілом є кожна частина Всесвіту; а те, що не є тілом, не є частиною Всесвіту. Оскільки ж Всесвіт – це все, тоді те, що не є його частиною, є *ніщо* (is nothing) і отже, *ніде не існує*. З цього, проте, не випливає, що духи є нічим, оскільки вони мають виміри і тому є реальними тілами, хоч зазвичай ця назва «тіло» дається у мові лише тим тілам, які можна бачити або ж сприймати на дотик, тобто які є до певної міри непрозорими. Що ж до духів, то люди називають їх зазвичай безтілесними, що є більш шанобливою назвою і тому може більш богочестиво бути віднесене до самого Бога, до якого ми достосовуємо певні атрибути не для того, щоб описати Його природу, яка є недосяжною для розуму, а щоб висловити наше бажання шанувати Його.

Щоб зрозуміти, на чому ґрунтуються твердження теологів, що існують *абстрактні сутності* чи *субстанційні форми*, ми повинні розглянути, яке ж, власне, значення цих слів. Ми вживаємо слова для того, щоб зберегти для себе й передавати іншим наші думки й уявлення. З цих слів деякі є іменами позначуваних ними речей, як-от назви всілякого роду тіл, що діють на органи чуття та залишають відображення в нашій уяві (imagination); інші – це імена самих уявлень (imaginationes), тобто тих ідей, або образів (mental images), що їх викликають у нас предмети, які ми бачимо або згадуємо. Ще інші – це імена імен або різних форм мови; наприклад *універсальне*, *множинне*, *одиничне* – це імена імен, а *визначення*, *твердження*, *заперечення*, *істина*, *помилка*, *силогізм*, *питання*, *обіцянка*, *договір* – це імена певних мовних форм. А інші мають позначати те, що одне ім'я впливає з іншого або ж, навпаки, що вони виключають одне одного. Наприклад, коли хтось говорить *Людина є тіло*, він твердить, що ім'я *тіло* з необхідністю впливає з імені *людина*, оскільки і перше і друге імена є лише різними назвами одного й того ж самого – *людини*. Цей логічний зв'язок між зазначеними двома іменами позначається слівцем *є*. І так само як ми вживаємо дієслово *є*, так і латиняни вживають своє дієслово *est*, а греки – *ἐστὶ*, змінюючи його відповідно до граматичних форм. Хоч я й не можу сказати, чи мають інші народи світу у своїх мовах відповідне слово, проте я цілком певен, що вони того і не конче потребують, оскільки

розташування двох імен поруч може слугувати для позначення їх логічного зв'язку, якщо це загальноприйнято (бо ж саме звичай надає словам їхньої сили), так само добре, як і дієслова «є», або «бути», або «суть», або «існувати» та інші.

І якби існували мови, в яких немає дієслова, що відповідає дієслову *est*, або *є*, або *бути*, все одно люди, які б користувалися такою мовою, були б, одначе, не менш спроможними робити висновки, встановлювати причинність і міркувати про все, аніж це робили греки та латиняни. Але що ж тоді сталося б з такими широко вживаними термінами, як *єство*, *сутність*, *суттєве*, *істота*, що утворені від цих дієслів, та з багатьма іншими, що залежать від цих термінів? Ці терміни є, отже, не іменами речей, а тільки знаками, за допомогою яких ми позначаємо, що ми пізнали причинний зв'язок між одним іменем або атрибутом та іншим; наприклад, коли ми кажемо *Людина є живим тілом*, ми це розуміємо не так, що *людина* – це одне, а *живе тіло* – щось інше, а *є*, цебто *буття*, – щось третє; натомість ми вважаємо, що *людина* й *живе тіло* – це одне й те саме, тому що висновок *Якщо він людина, то він є живим тілом* є вірним висновком, позначеним словом *є*. Тому *бути тілом*, *гуляти*, *говорити*, *жити*, *бачити* та інші інфінітиви, так само як *тілесність*, *гуляння*, *говоріння*, *життя*, *бачення* та інші віддієслівні іменники, що означають те ж саме, не є іменами чогось існуючого, як я вже сказав про це детальніше в іншому місці.

Але до чого такі тонкощі, спитає, може, дехто, в такому творі, де я досліджую лишень те, що стосується вчення про управління та покору? А для того, щоб люди не дозволяли більше надуживати їхньою довірою тим, хто цим вченням про *незалежні сутності*, побудованим на пустій філософії Арістотеля, тобто беззмістовними словами, став би відлякувати їх та відвертати від покори законам їхньої країни, – так само як люди відлякують птахів за допомогою порожнього камзола, капелюха чи кривої палиці для того, аби віднадити їх від зерна. Адже саме на підставі цих вчень говорять про те, що коли людина вмере і її поховано, її душа (тобто її життя), відокремлена від тіла, нібито може блукати та бути поміченою вночі серед могил. На цій самій підставі вони кажуть, що фігура, колір і смак шматка хліба існують там, де самого хліба немає. На такій самій підставі вони твердять, що віра, мудрість та інші чесноти можна іноді *влити*, а іноді *вдихнути* в людину з неба, так, ніби чеснотливі люди та їхні

чесноти можуть існувати осібно одне від одного. На цій самій підставі вони твердять ще багато інших речей, щоб поменшити залежність підданих від верховної влади суверена їхньої країни. Адже хто ж робитиме якесь зусилля коритися законам, якщо він чекає, що покору в нього увілюють чи вдихнуть? Або хто не коритиметься священику, що вміє зображувати Бога, швидше, ніж власному суверенові, ба навіть швидше, ніж самому Богові? Або хто з тих, що бояться духів, не почуватиме більшої шани до тих, хто може робити святою воду, яка прожене відтак цих духів від нього? Сказаного досить, щоб показати помилки, занесені в церкву *сутностями* Арістотеля, який, можливо, й розумів цілковиту хибність своєї філософії, але писав її як щось таке, що узгоджується з грецькою релігією та підтримує її, бо остерігався долі, що спіткала Сократа.

Помилившись один раз стосовно *відокремлених сутностей*, метафізики й теологи неминуче були втягнуті до багатьох інших безглуздь, що випливають із неї. Адже, бажаючи, щоб ці форми були реальними, вони мусять вказати їм *якесь місце*. Проте оскільки вони вважають їх безтілесними, позбавленими будь-яких кількісних вимірів, притаманних просторовій величині, а кожен знає, що місце можна виміряти і можна заповнити тільки чимось тілесним, вони вимушені задля підтримки власної репутації вдаватися до словесного розрізнення, кажучи, що ці сутності насправді ніде не бувають *circumscriptive*, а лише *definitive*, хоча ці терміни є тут словами без жодного значення, а їхня латинська оболонка тільки приховує внутрішню порожнечу. Оскільки будь-яке обмеження якогось предмета є тільки обмеження, або визначення, його місця (*determination, or defining of its place*), то обидва терміни означають, отже, одне й те саме. І, зокрема, щодо сутності людини, котра (як вони кажуть) є його душею, то вони твердять, що вся вона міститься в її мизинці і в кожній іншій частині її тіла, якою б малою вона не була, а проте в усьому тілі міститься не більше душі, ніж у кожній з цих частин. Чи міг би хтось подумати, що можна догодити Богові такою нісенітницею? І тим часом у всі ці нісенітничі мусять вірити ті, хто вірить в існування безтілесної душі незалежно від тіла.

Коли ж їм треба пояснити, у який спосіб безтілесна субстанція може зазнавати болю та мук у вогні пекла або чистилища, вони не здатні нічого відповісти, окрім того, що ми не можемо знати, як вогонь може спалювати душі.

Крім того, оскільки рух є зміною місця, а безтілесні субстанції не здатні займати місця, то прибічники цього вчення мають проблеми з доведенням того, як душі можуть іти звідси без тіла на небо, до пекла або чистилища і як привиди людей (а я можу додати: і їхній одяг, в якому вони з'являються) можуть блукати вночі по церквах, цвинтарях та інших місцях поховання. І я не знаю, що вони можуть відповісти нам на це, хіба що розкажуть, що привиди людей блукають *definitive*, а не *circumscriptive*, або що вони блукають *духовним*, а не *земним* способом; адже такі чудові розрізнення однаково можна застосувати для будь-якого ускладнення.

Nunc-stans. Що ж до сенсу слова *вічність*, то ці метафізики й теологи не бажають розуміти її як нескінченну послідовність часу; адже тоді вони не змогли б пояснити, яким чином Воля Бога і Призначення [Богом] майбутнього не мусили б передувати Його Провидінню цих подій, таким самим чином, як діюча причина передує наслідкові, а діяч – дії. Так само вони не змогли б пояснити багатьох інших їхніх самовпевнених думок стосовно непізнаваної природи Бога. Проте вони прагнуть навчати нас, що вічність – це *застигле тепер*, *Nunc-stans*, як називають його схоласти, і цей термін як для нас самих, так і для будь-кого іншого не більш зрозумілий, ніж коли б вони позначали нескінченний простір словом *Hic-stans*.

Одне тіло у багатьох місцях та багато тіл в одному місці водночас. Оскільки ж люди подумки поділяють тіло, то, рахуючи його частини, вони рахують відтак і частини заповненого тілом простору, то, поділивши тіло на багато частин, ми не можемо не уявляти собі відповідних їм багатьох місць; при цьому ми не можемо уявити собі, аби цих частин було більше чи менше, ніж відповідних їм місць. Однак теологи хочуть запевнити нас, що завдяки всемогутності Бога одне тіло може водночас перебувати в різних місцях і багато тіл водночас – в одному й тому самому місці, неначе стверджувати, що існуюче не існує, або що те, що існувало, насправді не існувало, – означало б визнавати всемогутність Бога. Отож ми вказали лишень часточку з тих нісенітниць, яких вони вимушені дотримуватись через те, що провадять філософські дискусії про непізнавану природу Бога, замість того щоб схилитися перед нею, і не розуміють, що атрибути, які ми приписуємо Богові, не можуть означати те, чим Він є, а повинні лише означити наше бажання вшановувати Його

найкращими іменами, які ми тільки можемо віднайти. Але ті, хто наважується міркувати про Його природу за допомогою цих атрибутів вшанування, втрачають свій розум уже з першої спроби і чинять одне безглуздя за іншим без кінця-краю, подібно до того як людина, незнайома з придворними церемоніями, поставши перед більш значною особою, ніж ті, з ким вона звикла спілкуватись, і спіткнувшись біля входу та рятуючись від падіння, упускає свій плащ, а силкуючись підняти його, упускає капелюха, – і так від однієї незграбності до іншої розкриває власну розгубленість та відсутність манер.

Безглуздя в натурфілософії, як-от твердження, що сила тяжіння є причиною ваги речей. Стосовно ж *фізики*, тобто науки про підпорядковані і вторинні причини усіх природних явищ, то тут схоласти взагалі не спроможні ні на що, окрім порожніх слів. Якщо ви захочете дізнатись, чому певного роду тіла за своєю природою падають додолу, а інші підіймаються вгору, то схоласти, спираючись на Арістотеля, скажуть вам, що тіла, які падають додолу, мають *вагу* і що саме ця *вага* спричиняється до їх падіння. Але якщо ви спитаєте, що вони мають на увазі під *вагою*, то вони визначать її як прагнення рухатись у напрямку до центру Землі. Виходить, що причиною падіння тіл додолу є їхнє прагнення бути внизу, хоч сказати так – то все одно, що сказати, нібито речі падають або рухаються вгору, бо вони так роблять. Або ж вони скажуть вам, що центр Землі є місцем спокою та зберігання важких речей, і через те останні прагнуть туди. Нібито каміння й метали, як люди, мають бажання і можуть вибирати місце, де б їм хотілося бути, як це робить людина, чи, на відміну від людини, полюбують спокій, чи нібито шматкові шкла почувалося б гірше у вікні, аніж після падіння на вулицю.

Про те, що розміри нібито вкладені до вже створеного тіла. Якби ми схотіли знати, чому одне й те саме тіло здається іноді більшим, ніж в інший час, хоч ми нічого до нього не додавали, то схоласти скажуть, що, коли тіло здається меншим, воно є *згущене*, а коли більшим, то воно *розріджене*. Коли ж ви поцікавитесь, що означає *згущене* і *розріджене*, то вони вам відкажуть, що згущеність – це стан, за якого той самий матеріал менший за розмірами, ніж до того, а розрідженість – коли більший. Ніби може існувати матеріал, який не мав би певних визначених розмірів, адже розміри – це лише визначення

матеріалу, тобто тіла, згідно з яким ми кажемо, що одне тіло тією чи іншою мірою більше чи менше за інше. Або ж ніби тіла були створені взагалі без будь-яких розмірів, і лише згодом їм надано більших чи менших розмірів, відповідно до того, чи передбачалося зробити ці тіла більш чи менш щільними.

Влиття душ. Стосовно ж причини наявності в людини душі схоласти кажуть: *creatur infundendo* та *creando infunditur*, тобто *душу створено вливанням та душу влито створенням*.

Всюдисущість примар. Причину наших зовнішніх відчуттів схоласти вбачають у всюдисущості *vidiæ* (species), тобто *привидів* (shews or apparitions) об'єктів; при цьому привидом для ока є *зір*, для вуха – *слух*, для піднебіння – *смак*, для ніздрів – *запах*, для решти тіла – *дотик*.

Воля та її причина. Причиною волі чинити певну дію, яка має назву *volitio*, вони вважають дар (faculty), тобто загальну людську здатність (capacity) бажати колись одного, а колись – іншого, що зветься *voluntas*. Так вони перетворюють *здатність до дії в причину дії*, що безглуздо, як коли б хтось назвав причиною добрих чи злих вчинків людей їхню здатність (ability) вчиняти їх.

Симпатія, антипатія та інші приховані якості. І у багатьох випадках на місце причини явищ природи схоласти кладуть власне невігластво, тільки приховане за іншими словами. Наприклад, вони кажуть, що доля (fortune) – це причина випадкового, тобто речей, причин яких вони не знають. Так само вони приписують багато дій *прихованим якостям*, тобто якостям, не відомим ані їм, ані (на їхню думку) нікому іншому, або *симпатії, антипатії* – дії двох протилежних якостей, *специфічним якостям* та іншим подібним термінам, які не позначають ані дійової особи, яка здійснює ці дії, ані операції, за допомогою якої їх здійснено.

Якщо така *метафізика* та *фізика*, як ці, не є *пустою філософією*, то пустої філософії взагалі ніколи не було, і Святому Павлу не треба було б застерігати нас від неї.

Один створює невідповідні речі, інший – саму невідповідність. Їхня ж моральна та громадянська філософія містить такі самі, коли не більші безглуздя. Якщо людина вчиняє незаконну дію, тобто дію, що суперечить законові, то схоласти кажуть, що Бог – першопричина закону, а також першопричина цієї та всіх інших дій, але він не є причиною незаконності дії, яка

полягає у невідповідності дії законів. Це пуста філософія. З таким самим успіхом можна було б сказати, що одна людина малює як пряму, так і криву лінію, а інша людина робить їх невідповідними. Отака філософія всіх тих, хто робить свої висновки, перш ніж зрозуміє їх засновки, хто претендує пізнати непізнаване та із атрибутів, що передають вшанування, виводять атрибути, що характеризують природу вшановуваної істоти, як це було зроблено задля підтримки вчення про свободу волі, тобто волі людини, не підпорядкованої Волі Божій.

Особисті прагнення беруться за основу суспільного добра. Арістотель та інші язичницькі філософи визначають добро та зло через прагнення людей – і це цілком вірно, поки ми розглядаємо людей, що живуть, керуючись кожен своїм власним законом. Адже для тих, хто не має жодного іншого закону, окрім власних прагнень, не може бути жодного загального правила добрих та злих діянь. Однак в державі це мірило непридатне. Бо мірилом тут є не прагнення окремих осіб, а закон, який означає волю і прагнення держави. А проте це вчення схоластів усе ще панує на практиці, і люди судять про добрі і злі вчинки, як їхні власні, так і інших людей або ж держави, виходячи з власних пристрастей, і кожен вживає слів *добрий* чи *злий*, виходячи з того, що йому таким видається самому. зовсім не оглядаючись при цьому на державний закон. Виняток становлять у цьому сенсі ченці та черниці, зв'язані обітницею коритися власному настоятелю, хоч так само кожен підданий мав би вважати себе зобов'язаним з огляду на природний закон стосовно цивільного суверена. Цей приватний критерій добра є вченням не лише неспроможним, а й руйнівним для держави.

Твердження про те, що законний шлюб суперечить цнотливості. Неспроможну і хибну філософію закладено і в судженні, що шлюб суперечить цнотливості чи стриманості і, отже, є моральним пороком, як це роблять ті, хто задля цнотливості і стриманості встановлює для духовництва безшлюбність. Прихильники безшлюбності визнають, що остання є лише постановою церкви, яка вимагає від духовного сану, що постійно відвідує вітвар та здійснює евхаристію, постійного утримання від жінок під назвою постійної цнотливості, стриманості і чистоти. Тому вони називають законне співжиття з жінкою відсутністю цнотливості і стриманості і, отже, вважають шлюб гріхом чи принаймні настільки нечистим ділом, що воно

робить людину негідною вітвара. Якщо закон про безшлюбність духівництва видали тому, що співжиття з жінками є нестриманістю й суперечить цнотливості, тоді будь-який шлюб є гріхом. Якщо ж його видали тому, що співжиття з жінкою є чимось надто нечистим для людини, висвяченої для служіння Богові, то ще більш негідними бути священиками мали б зроби́ти людей інші природні, необхідні та повсякденно виконувані функції, оскільки останні ще більш нечисті.

Важко повірити, проте, щоб проголошення безшлюбності для духівництва спиралося лише на морально-філософську помилку. Так само не є підставою для такого проголошення і надання переваги безшлюбному життю перед одруженістю за прикладом Святого Павла, який завдяки своїй мудрості розумів, наскільки незручно було б, якби тоді, в епоху гонінь проти християн, ті, хто проповідував Євангелію та був змушений мандрувати з країни в країну, були обтяжені піклуванням про дружину та дітей. Підставою цієї заборони став, найпевніше, намір пап та пізніших священиків зробитися духівництвом, тобто спадкоємцями Царства Божого в цьому світі. А для цього необхідно було позбавити їх шлюбу, бо наш Спаситель сказав, що після приходу Царства Його діти Божі *ані одружуватимуться, ані виходитимуть заміж, а будуть як ангели небесні*, тобто житимуть духовно. Оскільки ж священики почали називати себе духівництвом, дозволити їм мати жінок (коли для цього не було жодної потреби) було б невідповідністю.

Твердження про те, що будь-яка форма правління, окрім народної, є тиранією. Від Арістотелевої політичної філософії схоласти навчилися називати всі форми держави, за винятком народної (приміром, тієї, що була в тодішніх Афінах), *тиранією*. Усіх царів вони називають тиранами, а аристократію тридцятьох правителів, постановлених лакедемонянами, що підкорили Афіни, – правлінням тридцятьох тиранів. Стан народу за демократичного правління вони називають *свободою*. Слово *тиран* означало спершу лише *монарх*. Але згодом, коли у більшій частині Греції цю форму правління було скасовано, слово *тиран* почало означати не тільки те, що воно означало досі, а й разом з тим і ту ненависть, яку народні держави почували супроти тиранії, подібно до того як слово *цар* стало викликати відразу, коли царів у Римі поскидали, адже всі люди, природно, надають відтінок хули атрибутіві, який вони зі злості приписують

великому ворогові. І коли ті самі люди бувають невдоволені тими, хто править при демократії чи аристократії, то їм не доводиться довго шукати якихось презирливих імен, і вони, щоб висловити свій гнів, охоче називають першу *анархією*, а другу – *олігархією*, або жменькою *тиранів*. А ображає цих людей лише та обставина, що ними правлять не так, як кожен з них хотів би задля себе, а так, як вважає за потрібне представник держави, – байдуже, чи він є сам-один, чи це зібрання людей. Тобто люди ображаються тим, що верховна влада править ними свавільно, за що вони обзивають своїх правителів всілякими лихими словами, ніколи не розуміючи, доки не спалахне громадянська війна і вони не поживуть протягом певного часу після неї, що без такої сваволі уряду ця війна неминуче стала б вічною, і що люди і зброя, а не слова та обіцянки, надають законам чинності і впливу.

Твердження, що править закон, а не люди. І тому іншою помилкою «Політики» Арістотеля є думка про те, що у добре впорядкованій державі мусять правити не люди, а закони. Адже яка достатньо розумна людина, навіть якщо вона не вмєє ані читати, ані писати, не бачить, що нею правлять ті, щодо кого вона напевне відчуває страх бути вбитою чи зазнати болю, якщо вона не коритиметься? Бо чи вірить хтось, що його можуть покарати закони, тобто слова та папір без допомоги рук і мечів людей? Тому ця помилка належить до числа згубних помилок, адже вона спонукає людей кожного разу, коли їм не подобаються їхні правителі, триматися тих, хто називає останніх тиранами, і вважати законним повставати проти них. І все ж ці помилки безліч разів підтримувалися духівництвом з проповідницької кафедри.

Твердження, що закони вищі за сумління. Ще однією помилкою в їхній світській філософії (якої вони не навчилися ані від Арістотеля, ані від Цицерона чи якогось іншого язичника) є намагання поширити дію закону, який має бути правилом тільки для дій, на думки та сумління людей, з'ясовуючи та *розслідуючи*, що у них на душі, незважаючи на цілковиту відповідність їхніх слів і дій законіві. Відтак люди або дістають покарання за правдиво відкриті думки свої, або вимушені казати неправду, щоб не бути покараними. Звісно, правильно, що член світського магістрату, перш ніж доручити комусь викладання, може поцікавитись у нього, чи погодився б він проповідувати ті або ті вчення, і в разі заперечення може відмовитись від свого

доручення. Але змушувати людину, яка не вчинила незаконних дій, звинувачувати себе у певних поглядах означає йти супроти закону природи. Це особливо нерозумно з боку тих, хто навчає, що людина, яка померла з хибним поглядом на якийсь догмат християнської віри, буде засуджена на вічні та найжахливіші муки. Адже кожного, хто знає, що помилка обернеться йому величезною небезпекою, природна турбота про себе змусить не ризикувати власною душею скорше через своє власне судження, аніж через судження когось іншого, кому байдуже до його осуду.

Приватне тлумачення закону. Припущення, що приватна особа може без авторитету держави, тобто без дозволу представника останньої, інтерпретувати закон, виходячи з власного духу, є ще однією помилкою в політиці, яка, втім, не запозичена ані в Арістотеля, ані в жодного іншого язичницького філософа, адже ніхто з них не заперечує, що право створювати закони передбачає і право тлумачити їх, коли в цьому є потреба. І хіба Святе Письмо в усіх тих місцях, де воно є законом, не перетворене владою держави в закон і, відповідно, хіба воно не стало частиною цивільного закону?

Про зазіхання на прерогативи держави йдеться і там, де ще хтось, окрім суверена, обмежує чиясь право, яке держава не обмежила, як це роблять ті, хто надає право проповідування Євангелії одному певному станові людей там, де закон дозволяє це кожній людині. Якщо держава дозволяє мені проповідувати чи навчати, тобто якщо вона не забороняє мені це робити, ніхто інший не може мені заборонити цього. Якби я, будучи християнином, опинився серед тих, хто вклоняється ідолам в Америці, то хіба я вважав би гріхом проповідувати християнство доти, доки я не отримаю сану з Риму? Або ж, проповідуючи, чи не повинен я допомогти позбутися їхніх сумнівів і пояснювати їм Святе Письмо, тобто чи не мав би я навчати їх? Дехто у відповідь на це, як і щодо здійснення для них інших таїнств, може сказати, що для виконання певної місії повинна існувати необхідність, і це, звичайно, правда, але так само правдою є й те, що коли якісь заборонені законом діяння мусять бути дозволені з огляду на необхідність, то на здійснення тих самих дій, якщо їх не забороняє закон, взагалі не треба жодного дозволу. Тому заперечувати право виконання цих функцій тими, кого цивільний суверен не позбавив цього права, означає позбавляти цих осіб

їхньої законної свободи і порушувати прерогативи цивільної держави.

Мова вчених-богословів. Можна було б навести ще більше прикладів неспроможної філософії, занесеної в релігію вченими-теологами, але дехто, якщо захоче, зможе розглянути їх самостійно. Я лишень додам, що твори вчених-теологів – це переважно безглуздий набір недоладних та варварських слів або ж слів, ужитих в іншому сенсі, ніж той, в якому їх вжили б Цицерон, Варрон та граматики Давнього Риму. Коли хтось хоче в цьому переконатися, нехай він (як я уже раніше казав) спробує переконатися, чи зможе він перекласти твір якогось вченого-теолога однією із сучасних мов, скажімо французькою чи англійською. Адже те, що не може бути зрозумілим у викладі цима мовами, незрозуміле й латиною. І хоч ця недоладна мова сама собою ще не є доказом хибності їхньої філософії, все ж мова ця може не тільки приховувати істину, а й змушувати людей думати, що вони володіють останньою, і відмовляти від подальшого дослідження.

Помилки, що походять із переказів. Нарешті, щодо помилок, що походять від хибної та недостовірної історії, то що таке всі легенди чи вигадані дива, нібито здійснені святими, і всі розповіді про явління та про примар, на які посилаються теологи римської церкви задля виправдання своїх вчень про пекло і чистилище, про заклинання духів та інші вчення, що ніяк не обґрунтовані ані розумом, ані Святим Письмом, а також усі ті перекази, які вони називають неписаним Словом Божим, – що це все таке, як не бабусині казки? І хоч деякі з цих історій можна знайти у творах давніх отців церкви, вони були, одначе, людьми, які могли надто легко повірити хибним повідомленням. І посилення на їхні думки як свідчення істини того, у що вони вірили, діє в протилежний бік, бо, показуючи їхню легковіру, ці думки в очах тих, хто (відповідно до поради Святого Івана у I Посланні, 4.1) випробовує духів, применшують свідчення щодо всього, що торкається влади римської церкви (зловживань якої вони або не підозрювали, або мали з них зиск). Такими легковірами є зазвичай найбільш ширі люди, не обтяжені глибоким знанням природних причин (якими були отці церкви), бо ж природно, що добрі люди якнайменше підозрюють інших у шахрайстві. Папі Григорію та Св. Бернарові явилися начебто духи, повідомивши про своє перебування в чистилищі; подібне

сталося начебто і з нашим Бедою. Але це ми знаємо, як мені видається, з повідомлень інших людей. Коли ж зазначені особи або ж інші розповідають такі історії, в яких вони начебто самі переконалися, вони цим аж ніяк не засвідчують істинність цих пустопорожніх повідомлень, а тільки розкривають свою неміч або своє шахрайство.

Придушення розуму. До поширення хибної філософії слід додати також витіснення справжньої такими людьми, які ані з огляду на їхню законну владу, ані завдяки достатньому знанню предмета не є компетентними суддями з питань істини. Наше власне мореплавання засвідчує, та й усі люди науки визнають, що існують антиподи, і щодень стає все зрозуміліше, що роки та дні визначаються рухом Землі. А проте люди, які лишень передбачили у своїх творах подібні вчення як привід для обговорення та висування аргументів за і проти, були покарані за це церковною владою. Але на яких підставах? Тому, що ці погляди суперечили істинній релігії? Але такого не може бути, якщо вони істинні. То нехай спершу істинність таких вчень буде досліджено компетентними суддями або спростовано тими, хто твердить протилежне. Чи тому, що вони суперечать положенням встановленої релігії? То нехай їх буде заборонено законами тих, кому підвладні проповідники цих вчень, цебто цивільними законами. Адже за непослух можуть бути законно покарані ті, хто всупереч законам навчас навіть істинної філософії. Тому що вони ведуть до повалення державного ладу, спонукаючи до повстань і заколотів? То нехай їхнім зловживанням буде покладено край, а вчителів їх нехай буде покарано владою того, хто має піклуватись про публічний спокій, цебто цивільною владою. Адже будь-що, вчинене церковниками там, де вони підвладні державі, за їхнім власним правом, хоч би вони й називали це правом Бога, є дією незаконною.

РОЗДІЛ XLVII

Про зиск, що стає із цієї темряви, та кому він дістається

Того, хто має зиск від учиненого, можна підозрювати як винуватця. Цицерон якось із пошаною згадував одного з Кассіїв, суворого суддю серед римлян, за те, що він мав звичай у кримінальних справах, свідчень щодо яких було обмаль,

запитувати сторону обвинувачення: *Cui bono?* – тобто якої вигоди, шани чи іншого задоволення обвинувачений сподівався чи міг сподіватися від свого діяння? Адже серед усіх здогадів немає жодного, що настільки ж ясно свідчив би про того, хто скоїв злочин, як *зиск*, якого очікують від вчинку. Дотримуючись цього самого правила, я намагатимусь тут дослідити, кому саме ці вчення, що суперечать інтересам мирного співіснування людей, дали змогу так довго панувати над людьми в цій частині християнського світу.

Римська церква вперше почала навчати, що **войовнича церква є Царством Божим**. Передовсім почнімо з того, що з хибною думкою, нібито *теперішня войовнича церква на землі є Царством Божим* (тобто Царством Слави та Обіцяною Землею, а не Царством Благодаті, що є лише обітницею землі), пов'язані ось які земні блага. По-перше, завдяки цьому пастирі та вчителі церкви як Божі публічні служителі (*ministers*) отримали право правити церквою і внаслідок цього (оскільки церква й держава – одна й та сама особа) бути правителями держави. Завдяки цьому праву папа примусив підданих усіх християнських володарів повірити, що непокора йому є непокорою самому Христу, а також домігся того, що в разі будь-яких зіткнень між ним та іншими володарями піддані останніх, ніби зачакловані словами *духовна влада*, полишають своїх законних суверенів; таким чином, папа фактично став **всесвітнім монархом над усім християнським світом**. Бо хоча спершу, як це визнають і самі папи, право бути верховними вчителями християнського вчення у межах Римської імперії папи дістали від християнських імператорів, на що вказує також дарований їм титул *Pontifex maximus*, що означав у Давньому Римі чиновника, підпорядкованого цивільній державі, а проте після поділу і розпаду Римської імперії неважко було примусити народ, який вже був під владою пап, визнати за ними інший титул, а саме титул, заснований на праві Святого Петра, і цим не лише врятувати привласнену ними владу, а й поширити її на ті християнські провінції, які вже навіть відпали від Римської імперії. Вигода мати владу всесвітнього монарха (беручи до уваги людське бажання влади) є достатньою для припущення, що папи, які претендували на цю владу і протягом довгого часу насолоджувались нею, і були авторами вчення, за допомогою якого цієї влади було досягнуто, а саме вчення про те, що **теперішня церква на землі є Царством Христа**. Адже,

припустивши це, ми повинні припустити також, що Христос має якогось намісника серед нас, від якого ми довідуємось, що нам заповідав Христос.

Після того, як деякі церкви відкинули цю всесвітню владу папи, варто було чекати, що цивільні суверени в усіх цих церквах повинні були повернути собі всю ту владу, яка (перед тим, як вони необачно її втратили) була їхнім власним правом і в їхніх власних руках. В Англії так і сталося, окрім тих випадків, коли ті, кому королі довірили керувати релігією, дотримувалися думки, начебто вони посідають свої пости згідно з Божим правом, виходячи з чого могло здаватися, що релігійна влада є верховною чи принаймні незалежною від влади цивільної; проте це тільки так здавалося, оскільки вони визнавали право короля на його розсуд позбавляти їх права виконання своїх функцій.

Тієї ж самої настанови дотримується і пресвітеріанська церква. В інших місцях управління церквою перейшло до консисторії пресвітеріанської церкви, яка, заборонивши проповідувати багато догматів римської церкви, залишила, проте, в силі положення, що Царство Христа вже прийшло і що воно почалося від Воскресіння нашого Спасителя. Але ж *Cui bono?* Якого зиску пресвітеріани очікували від цього? Того самого, якого й папи: здобути верховну (*sovereign*) владу над людьми. Адже що означає для людей відлучити від церкви свого законного короля, окрім прагнення тримати його подалі від усіх місць публічної служби Божої у власному королівстві й чинити йому збройний спротив, коли він силоміць триматиме їх у покорі? Або що означає відлучення від церкви будь-якої особи без санкції цивільного суверена, як не позбавлення відлученого його законної свободи, цебто незаконну узурпацію влади над своїми братами? Отож винуватцем цієї релігійної темряви є римське та пресвітеріанське духівництво.

Непомильність. Сюди належать також усі ті вчення, за допомогою яких духівництво втримує у своїх руках вже здобуте духовне верховенство. Таким є насамперед положення, що *папа як державець не може помилятися*. Бо хто ж, повіривши в істинність цього догмату, з готовністю не коритиметься папі, що б він не наказав?

Підданство єпископів. По-друге, положення про те, що всі інші єпископи в будь-якій державі дістають своє право від папи, а не безпосередньо від Бога, або від їхніх цивільних суверенів.

Через таке вчення у кожній християнській державі є чимало могутніх людей (бо саме такими є єпископи), що залежать від папи та мусять йому коритися, хоч він є закордонним правителем. Тому папа може (як він і чинив безліч разів) розпочати громадянську війну проти держави, що не бажає бути керованою згідно з його волею та інтересами.

Звільнення духівництва з-під влади цивільних законів. По-третє, сюди належить звільнення цих та усіх інших священиків, а також усіх ченців з-під влади цивільних законів. З цієї причини в будь-якій державі існує велика кількість громадян, які користуються перевагами, що їх надають закони, та охороняються владою цивільної держави, а, проте, не беруть участі у державних видатках, не зазнають покарань, як інші піддані, за свої злочини, і, отже, не бачать підстав боятися будь-кого, окрім папи, прихильні тільки до нього й підтримують його всесвітню монархічну владу.

Наймення Sacerdotes, цебто жертвоправителів. По-четверте, задля збереження своєї влади церква надає своїм священикам (яких в Новому Заповіті названо лише пресвітерами, тобто старійшинами) наймення *sacerdotes*, цебто жертвоправителів, що було титулом цивільного суверена та його державних службовців у євреїв, поки Бог був їхнім царем. Так само перетворення Господньої Вечері на таїнство є засобом примусити людей повірити, нібито папа має таку саму владу над усіма християнами, яку Мойсей та Аарон мали над євреями, тобто всю владу, як цивільну, так і церковну, як мав колись первосвященик.

Таїнство шлюбу. По-п'яте, вчення про те, що шлюб є таїнством, надає духівництву право судити, чи є шлюб законним, а відтак і які діти мають вважатися законнонародженими, а отже, визначати право успадкування трону в королівствах, де влада є спадковою.

Безшлюбність священиків. По-шосте, догмат про безшлюбність духівництва є засобом доведення, що папа має владу над королями. Адже якщо король – священик, то він не може одружуватись і передавати своє царство власним нащадкам. Коли ж він не священик, тоді папа претендує на церковну владу над ним і його народом.

Тасмна сповідь. По-сьоме, завдяки сповіді духівництво набуває (задля зміцнення своєї влади) кращої обізнаності щодо

намірів правителів та високопоставлених осіб у цивільній державі, аніж ці останні – щодо намірів церковної держави.

Канонізація святих та проголошення мучеників. По-восьме, канонізацією святих та проголошенням мучеників вони зміцнюють свою владу, підбурюють простих людей чинити опір законам та наказам своїх цивільних суверенів, якщо останніх папським відлученням оголошено еретиками, або ворогами церкви, тобто (як кажуть церковники) ворогами папи.

Преосутнення, покаяння та відпущення гріхів. По-дев'яте, духівництво зміцнює свої позиції тим, що приписує кожному священникові силу робити Христа¹² й призначати покаяння, відпускати або залишати гріхи.

Вчення про чистилище, про індульгенції та про виправдання мирськими справами. По-десяте, завдяки вченню про чистилище, про виправдання мирськими справами та про індульгенції духівництво збагачується.

Демонологія. Заклинання. По-одинадцятье, своєю демонологією, заклинанням духів та усім іншим, що цього стосується, духівництво навіює (або гадає, що навіює) людям більшу повагу до своєї влади.

І схоластичне богослов'я. Насамкінець: «Метафізика», «Етика» й «Політика» Арістотеля, пустопорожні дефініції, варварські терміни та темна мова схоластів, – все те, чого навчають в університетах, що геть усі засновані папами й перебувають під їхньою владою, – слугує їм для того, щоб уникнути викриття цих помилок і змусити людей вважати *ignis fatuus* хибної філософії світлом Євангелії.

Хто вони – ці творці духовної темряви. До цих пунктів, якщо їх недостатньо, можна до їхніх темних вчень додати інші, що вочевидь сприяють встановленню незаконної влади над законними суверенами християнських народів, або захищають цю владу, коли її вже встановлено, або ж допомагають набути земних багатств, шани й авторитету тим, хто таку владу підтримує. Ось чому на підставі вищезгаданого правила *Cui bono* ми цілком справедливо можемо оголосити винуватцями всієї цієї духовної темряви пап і римське духівництво та усіх тих, хто прагне нав'язати людям той хибний догмат, що теперішня церква на землі є тим Царством Божим, яке провіщали Старий та Новий Заповіти.

Одначе їхніми співучасниками, що завдали шкоди і самим собі, і своїм державам, можна вважати і тих імператорів та інших християнських суверенів, під час правління яких вперше виникли ці помилки і проявилися прагнення до захоплення влади з боку церковників, чим посіяно розбрат у державах і зруйновано спокій підданих, хоча згадані імператори і суверени потурали цьому, буди неспроможними передбачити наслідки цих тенденцій і не вміючи збагнути наміри цих учителів. А співучасниками їх слід вважати через те, що із самого початку без їхнього дозволу жодного бунтівного вчення не можна було б проповідувати публічно. Я певен, що імператори та інші суверени могли б перешкодити цьому процесові на самому початку. Та коли люди опинилися вже під впливом цих духовних осіб, ніхто вже не міг винайти жодних людських засобів супроти цих лихих підступів. І щодо ліків, які мав був застосувати Бог, який ніколи не знає невдачі у руйнуванні усіх людських махінацій проти істини, то ми повинні бути уважними до Його бажання це зробити. Адже Бог часто дозволяє успіху та честолюбству своїх ворогів зрости настільки, щоб їхнє насильство відкрило людям очі, які внаслідок обережності попередників цих ворогів були закриті; і тих, хто хапас занадто багато, Бог змушує позбутися всього – так само, як порвалася сіль Петра, бо не могла втримати надто велику кількість риби. Натомість нетерпіння тих суверенів, хто прагнув чинити опір такому вторгненню церкви, перш ніж очі їхніх підданих відкрилися, тільки побільшило владу, проти якої вони брорилися. Отож я не засуджую імператора Фрідріха за те, що він тримав стремена нашому землякові папі Адріану, адже тоді настрої його підданих були такими, що якби він цього не зробив, то навряд чи успішно успадкував би імператорську корону. Але я засуджую тих імператорів і суверенів, які на самому початку, коли їхня влада ще була необмеженою, дозволяли, щоб ці вчення кувалися в університетах їхніх власних володінь й відтак ніби тим самим підтримували стремена всім наступним папам, що повилазили на трони всіх християнських суверенів, щоб осідлати й мучити, як їм заманеться, і самих цих суверенів, і їхні народи.

А проте людські хитросплетива розплітаються так само, як і заплітаються. При цьому і те, й інше робиться однаково, тільки в оберненому порядку. Оце сплітання почалося з першими елементами влади, – ними були мудрість, смирення, щирість та інші чесноти апостолів, яких новонавернені християни слухалися

не з почуття обов'язку, а з поваги. Сумління цих неофітів було чисте, і своїми словами та вчинками вони корилися тільки цивільній владі. Згодом, коли паства Христа зросла, пресвітери, які зібравшись, щоб з'ясувати, чого вони мають навчати, і при цьому зобов'язавшись не навчати нічого, що суперечило б постановам їхніх зібрань, змусили вважати, що всі християни мають дотримуватись вчення пресвітерів; коли ж хтось відмовлявся це робити, то всі інші відмовлялися спілкуватись із ним (і згодом це отримало назву відлучення від церкви) – не як з невірним, а як з непокірним. І це було першим вузлом, зав'язаним на християнській свободі. Коли ж кількість пресвітерів зросла, то старійшини головного міста чи головної провінції присвоїли собі владу над парафіяльними пресвітерами і назвали себе єпископами. І це було другим вузлом на християнській свободі. Нарешті, єпископ Римський з огляду на статус міста Рима як столиці імперії перебрав на себе верховну владу над усіма іншими єпископами імперії (почасти згідно з бажанням самих імператорів та завдяки титулові *pontifex maximus*, а тоді, коли імператори ослабли, – на підставі привілеїв Св. Петра). Це було третім і останнім вузлом, що завершив увесь синтез і складання влади понтифіків.

Тому *аналіз* та *розбір* йдуть тим самим шляхом, але починаються із вузла, зав'язаного останнім, як ми це можемо спостерігати при скасуванні останньої форми церковного управління в Англії. Передовсім королева Єлизавета цілковито скасувала владу папи¹³, і єпископи, які досі здійснювали свої функції іменем папи, почали робити це іменем королеви та її наступників, хоча внаслідок збереження в їхньому титулі фрази [*de*] *jure Divino* вважалося, що вони роблять це завдяки безпосередньому праву Бога. У такий спосіб було розв'язано перший вузол. Після цього недавно пресвітеріани в Англії домоглися скасування єпископату, і таким чином було розв'язано другий вузол. І майже водночас позбулися влади і самі пресвітеріани – і таким робом ми повертаємось до свободи, яку мали первісні християни, – йти за Павлом, Кифою чи Аполоном – кожен на власний розсуд. І якщо така ситуація не веде до розбрату та вимірювання вчення Христа нашою відданістю особі Його служителя (вада, що нею апостол дорікав коринтянам), то вона, либонь, найкраща. По-перше, тому що не мусить існувати жодної влади над сумлінням людей, окрім влади самого Слова,

адже віра розвивається у кожній людині не завжди так, як хотіли б ті, хто її садить і поливає, а так, як того бажає Бог, який дає їй рости; і, по-друге, тому, що ті, хто навчає, що у кожній малій помилці міститься величезна небезпека, суперечать самим собі, коли вимагають, щоб людина, наділена власним розумом, слухалася розуму кого-небудь іншого або більшості голосів багатьох інших людей, що було б не набагато краще, ніж ризикувати власним спасінням, граючись в орлянку. Проте ці вчителі не повинні засмучуватися через втрату своєї колишньої влади, адже вони чудово знають, що влада зберігається завдяки тим самим чеснотам, завдяки яким її набуто, тобто мудрості, покорі, чистоті вчення та щирості слова, а не через придушення розвитку природних наук і моралі, продиктованої природним розумом, а також не через темну мову чи перебільшене уявлення про власне знання, не через глобальні хитрощі та інші подібні вади, які у пастирях церкви Божої суть не тільки вади, а й ганьба, що рано чи пізно підказує людям думку про необхідність повалення такої влади.

Порівняння папства із царством фей. Але після того, як у світі поширилося вчення про те, що *теперішня войовнича церква є Царством Божим, про яке йдеться у Старому та Новому Заповіті*, амбіції та прагнення зайняти церковні посади, особливо високу посаду Христового намісника, а також розкіш тих, хто отримав найвищі суспільні посади, стали настільки очевидними, що церковники втратили те внутрішнє благоговіння, яке люди відчували перед ними завдяки їхній пастирській функції; натомість наймудріші з тих, що мали деяку владу у цивільній державі, потребували тільки санкції їхніх правителів для того, щоб відмовити церковникам у подальшій покорі. Адже відтоді, як єпископа Римського було визнано як спадкоємця Св. Петра всесвітнім єпископом, всю духовну ієрархію, або царство темряви, можна досить точно порівнювати із *царством фей*, тобто з *казками* англійських бабусь про *привидів та духів (ghosts and spirits)* та про їхні нічні вибрики. І кожен, хто схоче з'ясувати джерело цієї великої церковної влади, легко побачить, що *папство* є лишень *привидом* померлої Римської імперії, що сидить у короні на її могилі, адже папство вигулькнуло з руїн цієї язичницької влади.

Що таке *латинська мова*, яку вони вживають як по церквах, так і у своїх державних актах, і якою тепер не користується

завичай жоден народ у світі, – що вона таке, як не *привид давньої римської мови?*

Феї, з яким би народом вони не спілкувалися, мають лише одного всесвітнього короля, якого деякі наші поети називають королем *Обероном*, а Святе Письмо називає *Вельзевулом*, князем демонів. Так само і *церковники*, незалежно від того, у чиїх домініонах вони перебувають, визнають тільки одного всесвітнього короля – *пану*.

Церковники є *духовними (spiritual)* особами та *духовними (ghostly)* отцями. Феї ж є *духами* та *привидами (spirits and ghosts)*. *Духи й привиди* никають у темних, самотніх місцях та поміж могилами. А *церковники* блукають у темряві свого вчення, по монастирях, церквах та цвинтарях.

Церковники мають свої кафедральні собори, і, в якому місті ці собори не спорудили б, *церковники* силою свяченої води та певних чар, що зветься заклинанням духів, мають владу перетворювати ці міста в столиці, тобто центри імперії. Феї також мають свої зачаровані замки та певних гігантських духів, що володарюють над довколишніми землями.

Феї невпійманні, отож їх не можна змусити відповідати за завдану ними шкоду. Так само і *церковники* кудись вислизують від рук цивільної юстиції.

Церковники за допомогою всіляких чарів, приготованих з метафізики, чудес, переказів та спотвореного Святого Письма, відбирають у молоді розум, після чого вона здатна робити тільки те, що *церковники* їй накажуть. Так само і про *феї* розповідають, що вони забирають малих дітей з їхніх колисок і перетворюють їх на природних дурнів, яких прості люди називають *ельфами* і які придатні бути зняряддям для заподіяння всілякого зла.

В якій майстерні *феї* здійснюють свої чаклунства, бабусі не вирішили. Проте всім добре відомо, що майстернями *церковників* є університети, порядки в яких завела папська влада.

Кажуть, що коли *феї* кимось незадоволені, то вони посилають ельфів ущипнути цих людей. У свою чергу *церковники*, коли вони незадоволені якою-небудь державою, примушують своїх ельфів, цебто марновірних, зачаклованих підданих, ущипнути їхніх правителів бунтівною проповіддю або ж зачакловують [своїми] обіцянками одного правителя й примушують, щоб він ущипнув іншого.

Феї не виходять заміж; але серед них існують *incubi* (домові), які вступають у статеві стосунки з людьми. *Священники* також не одружуються.

Церковники збирають з країни вершки у вигляді дарунків невігласів, що побожно схилиються перед ними, та у вигляді десятини. Так само у казках про *фей* розповідається, що вони залізають до молочарень і насолоджуються пінкою, яку вони знімають з молока.

Які саме гроші поширені у царстві *фей*, з казок невідомо. А ось *церковники*, отримуючи гроші, визнають ті самі гроші, що й ми, проте розплачуються тільки канонізаціями, індульгенціями та месаами.

До цих та інших схожих рис між *панством* та царством *фей* можна додати також те, що так як *феї* існують лише у фантазіях неосвічених людей, запозичених із переказів бабусь (*old wives*) чи стародавніх поетів (*old poets*), так само духовна влада папи (поза межами його власних володінь) існує тільки в побоюваннях задурених людей, що їх можуть відлучити від церкви, бо їм протуркали вуха розповідями про фальшиві чудеса, фальшиві перекази та фальшивим тлумаченням Святого Письма.

Отож Генріхові VIII та королеві Єлизаветі неважко було здійснити й собі заклинання духів і вигнати *церковників*. Але хтозна, чи не повернеться цей дух Риму, який пішов звідси та блукає тепер у вигляді місіонерів по непривітних місцях Китаю, Японії та Індії, які приносять йому мало плодів; і хтозна, чи не з'явиться який-небудь новий сонм духів, гірших, аніж дух Риму, та не оселиться в чисто виметеному після нього домі і не зробить його кінець гіршим за його початок? Адже не тільки римське духівництво сповідує догмат, що Царство Боже вже панує у цьому світі, і на цій підставі претендує на владу в цьому світі – не залежну від влади цивільної держави. Ото й усе, що я хотів сказати стосовно вчення про *політику*. І цей трактат мій, ще раз проглянувши його, охоче віддаю на суд моєї країни.

Огляд та висновки

Те, що деякі природні здібності розуму та деякі пристрасті протилежні одні одним і відіграють у спілкуванні між людьми різну роль, було використано як доказ того, що нібито жодна

людина не схильна до виконання всіх видів громадських обов'язків. Суворість суджень, вважають прихильники вказаного погляду, робить людей непохитними і нездатними вибачати іншому помилки та слабкості. З іншого боку, швидка зміна уявлень робить міркування менш стійкими, ніж це необхідно для того, щоб чітко розрізняти справедливість та несправедливість. Додам, що будь-яке обмірковування і розгляд позовів вимагають схильності до ґрунтовних суджень, оскільки без неї людські рішення надто квапливі, а вирок суддів несправедливі. Разом з тим, якщо в таких випадках на допомогу не прийде могутнє красномовство, яке привертає до себе увагу і змушує погодитись, – розум спрацьовує слабо. Але ж це здібності зовсім протилежного характеру. Перша виховується на принципах істини, друга ґрунтується на вже усталених судженнях, істинних або хибних, на пристрастях та інтересах людей, різних та мінливих.

З-поміж пристрастей *хоробрість* (яку я розумію як зневагу до ран та насильницької смерті) спонукає людей до особистої помсти, а іноді до зусиль, спрямованих на порушення спокою в державі, *боязкість* же часто призводить до ухиляння від захисту держави. Такі якості, твердять представники згаданого вище погляду, в одній особі не поєднуються.

Далі твердять, що коли взяти до уваги протилежність людських поглядів та натур взагалі, то зрозумілою стане неможливість підтримувати постійну дружбу з усіма тими людьми, з якими змушують нас спілкуватися мирські справи, бо справи ці суть не що інше, як нескінченна боротьба за гонори, маєтки та уряди.

На це я відповідаю, що то справді великі труднощі, але не нездоланні, бо завдяки вихованню та дисципліні вказані протилежні пристрасті можуть бути примирені, а часом і приміряються. Тверезе міркування й фантазії можуть приходити до однієї й тієї самої людини, але почергово, залежно від мети, до якої вона прагне. Подібно до того як ізраїльтяни в Єгипті іноді бували прив'язані до своєї роботи по виготовленню цегли, а іншим часом блукали в пошуках соломи, так само іноді здатність міркувати може бути сконцентрована на якійсь думці, а іншим часом фантазія може блукати світом. Таким же робом можуть добре уживатись поряд розум і красномовство (хоч, можливо, не в природничих науках, а в моральних). Бо скрізь, де знаходиться

місце для прикрашання та пошанування облуди, ще більше місця для прикрашання й пошанування істини, коли істина того потребує. Не існує жодної протилежності між страхом перед законами й відсутністю страху перед ворогом держави, так само як між утриманням від заподіяння шкоди комусь і вибаченням такої провини іншим. Отож людська природа і громадянські обов'язки не такі вже й несумісні, як дехто вважає. Я знав людину, в якій поєднувались чіткість думки й широта фантазії, статечний розум із витонченим красномовством, хоробрість на війні із страхом перед законами, і це був мій найшляхетніший і найшанованіший друг містер Сідней Годолфін, який, не почувачи ні до кого зла й не маючи ворогів, на жаль, загинув на початку громадянської війни в одній із сутичок від невідомої та сліпої руки.

До природних законів, викладених у розділі XV, я волів би додати, *що будь-хто зобов'язаний, згідно з природним законом, всіляко захищати на війні ту владу, від якої сам отримує захист у мирні оні*, адже той, хто на підставі на природного права претендує на збереження самого себе, не може вважати, що існує природне право знищити того, чия сила його зберігає. Вважати так було б справді явною суперечністю. І хоча цей закон можна легко отримати шляхом умовиводу з деяких уже викладених законів, проте час вимагає, аби його втовкмачили та запам'ятали.

А оскільки з багатьох недавно видрукуваних англійських книг я бачу, що громадянські війни ще недостатньо навчили людей ані визначенню тієї миті, коли підданець має підкоритися завойовнику, ані тому, що таке завоювання, ані розумінню того, яким чином факт завоювання зобов'язує людей слухатися законів завойовника, то для повної відповіді людям на ці запитання я скажу, що миттю, коли людина стає підвладною завойовнику, є той момент, коли, маючи свободу підкорити себе, вона чіткими висловлюваннями або іншими достатніми знаками висловлює свою згоду стати його підданцем. А коли людина стає вільною віддати себе у підданство, – про це я говорив раніше, наприкінці XXV розділу: для того, хто має щодо свого попереднього суверена лише обов'язки звичайного підданця, такий момент настає тоді, коли його засоби до існування опиняються під охороною у гарнізонах ворога, оскільки це саме той момент, коли підданець вже не отримує захисту від свого колишнього суверена, а отримує його за контрибуції від протилежної сторони. Відтак,

оскільки такі контрибуції як щось неминуче всюди вважаються законними (попри те, що це допомога ворогові), не можна вважати незаконною цілковиту покору, яка є тільки допомогою ворогові. Більше того, коли взяти до уваги, що ті, хто скорився ворогові, допомагають йому лише часткою свого добра, тоді як ті, хто відмовляється від покори, допомагають йому всім своїм майном, то ми не маємо підстав вважати покору ворогові або примирення з ним допомогою йому, а мали б вважати це заподіянням йому шкоди. Якщо ж хтось, окрім обов'язків підданого, взяв на себе ще й новий обов'язок вояка, то він не має такої свободи підкорятися новій владі, поки стара влада утримує свої позиції й надає йому засоби до існування в армії чи гарнізоні. Адже в цьому разі вояк не може скаржитися на відсутність захисту і засобів до існування, належних воякові. Однак коли зазначених умов немає, тоді й вояк може шукати собі захисту там, де він найпевніше сподівається на нього, і може законним чином віддати себе у підданство новому панові. Отож ми встановили той момент, коли будь-хто з підданців якогось суверена може законним чином віддати себе у підданство іншому державцю, якщо того бажає. А віддавши себе у підданство, він, певна річ, зобов'язаний бути вірним підданцем, адже договір, який законним чином укладено, не можна законним чином порушити.

Цим визначається також той момент, коли можна сказати, що людей завойовано, як і те, в чому полягає природа завоювання та право завойовника, оскільки вказаний акт підкорення містить усе це в собі. Завоювання – це не сама перемога, а набуття завдяки перемозі влади над конкретними людьми. Відтак убитий – це переможений, але не підкорений; узятий до полону та ув'язнений або закутий у ланцюги – не підкорений, хоч і переможений, адже він залишається ворогом і може при нагоді врятуватись. Той же, кому за покору подарували життя і свободу, є підкореним і тоді стає підданим, – але не раніше. Римляни казали зазвичай, що полководець *замирив* якусь провінцію, тобто, висловлюючись англійською, *підкорив* її. І країну вважали *замиреною* через перемогу, якщо її населення обіцяло *imperata facere*, тобто *виконувати все, що йому накаже Римська імперія*. Це означало бути підкореним. Однак таке зобов'язання не обов'язково потребувало слів. Скажімо, якщо людина, від якої не вимагали такого чітко висловленого зобов'язання (через її, можливо, невисокий статус), відкрито живе під захистом завойовника, то

вважається, що вона підкорилася владі останнього. Коли ж така людина живе на завойованій території таємно, то вона підлягає всім покаранням, які можуть бути застосовані до шпигуна і ворога держави. Я не стверджую, що вона вчиняє щось протизаконне (оскільки явно ворожі вчинки так не називають), а кажу лише, що її може бути засуджено до страти. Так само, якщо людина перебуває за межами своєї завойованої держави, ця людина не вважається підкореною і не є підданим. Однак якщо, повернувшись, вона підкорилася владі завойовника, то вона зобов'язалася й надалі коритися йому. Отже, *завоювання* (якщо давати визначення цього поняття) – це набуття верховної влади шляхом перемоги. І це право здобувається актом підпорядкування людей, тобто внаслідок їхнього договору з переможцем, в разі якого вони обіцяють покору за даровані їм життя та свободу¹⁴.

У розділі XXIX я назвав однією з причин розпаду держав недосконалість їх утворення, яка полягає у відсутності абсолютної та довільної законодавчої влади, внаслідок чого цивільний суверен не завжди у змозі застосовувати меч правосуддя, так, як коли б цей меч був надто розпечений, щоб його ледве можна було втримати. Одним із чинників цього (про що я там не казав) є прагнення всіх цивільних суверенів виправдати ту війну, яка допомогла їм уперше здобути владу; суверени гадають, що їхнє право засноване саме на завоюванні, а не на володінні, як коли б, скажімо, право королів Англії залежало від правоти справи Вільгельма Завойовника та від їхнього походження від нього по прямій лінії. Коли б уся справа була в цьому, то за нашої доби, либонь, ніде в світі жоден підданий не був би зобов'язаний коритися своєму суверенові. І без потреби виправдовуючи таким робом свою владу, цивільні суверени виправдовують цим усі вдалі повстання, які честолюбність може підняти колись проти них та їхніх спадкоємців. Тому однією з причин можливої загибелі держави я вважаю вимогу завойовників не тільки коритися їм у майбутньому, а й схвалювати їхні власні дії, тоді як навряд чи є в світі така держава, початки якої можна було б виправдати по совісті.

А оскільки слово *тиранія* означає не що як *верховну владу*, незалежно від того, чи то влада однієї людини а чи багатьох людей, з тією лишень різницею, що ті, хто вживає це слово, сердиті на володарів, яких вони звать тиранами, – то я вважаю,

що терпиме ставлення до явної ненависті до тиранії є терпиме ставлення до ненависті до держави взагалі, – а це не менш згубно для держави, ніж те, про що йшлося вище. Адже для виправдання справи завойовника необхідно, як правило, засуджувати справу підкорених, але ні те ні інше не є обов'язком підкорених. Це я і вважав за потрібне сказати, оглядаючи першу та другу частини цього трактату.

У розділі XXXV я достатньо продемонстрував на підставі Святого Письма, що в державі євреїв сам Бог став сувереном внаслідок Заповіту, який він уклав із народом, названим через те обраним народом на відміну від решти народів світу, над якими Бог панував не внаслідок їхньої згоди, а завдяки власній могутності; показав я і те, що в цьому царстві Мойсей був намісником Бога на землі і що саме він переказав євреям ті закони, якими Бог заповідав їм керуватись. Однак я не вказав там, хто в цьому царстві був органом виконання, особливо ж кримінальних покарань. Я вважав тоді це питання не настільки істотним, як бачу його тепер. Ми знаємо, що звичайно в державі обов'язок приведення до виконання кримінальних покарань покладали на сторожу чи інших вояків суверена або ж доручали тим, кого злидні у поєднанні з презирством до честі й жорстокосердістю спонукали прагнути такої посади. Однак в ізраїльтян існував позитивний закон Бога – їхнього суверена, згідно з яким будь-хто обвинувачений у карному злочині мав бути забитий до смерті камінням усім народом, причому першими мали кидати каміння свідки, а потім – решта. Це був закон, що встановлював, хто має бути виконавцем, але не в тому сенсі, що хтось міг кинути каміння у злочинця до суду й вироку, виголошеного зборами громади, яка вважалася суддею в карних справах. Свідків, однак, треба було заслухати до того, як вони почнуть виконання, окрім тих випадків, коли злочин було скоєно у присутності самих зборів або на очах у законних суддів, адже тоді не треба було жодних свідків, окрім власне суддів. А проте цей процесуальний порядок, будши не зовсім вірно потрактованим, сприяв виникненню небезпечної думки, начебто в деяких випадках людина може вбити іншу за правом свого запалу, начебто у давні часи злочинців піддавали страті у Царстві Божому не за наказом суверена, а за правом власного запалу. Адже якщо ми обміркуємо тексти, що начебто потверджують

таке припущення, то переконаємось, що вони говорять якраз протилежне.

По-перше, коли левити напали на народ, який зробив золотого тільця і вклонявся йому, і вбили три тисячі людей, то це було зроблено за велінням Мойсея, який отримав відповідний наказ уже від Бога, як це впливає з Книги Вихід (32.27). І коли син жінки в Ізраїлі вчинив богохульство, то ті, хто чув це, не вбили його, а привели до Мойсея, який тримав його у в'язниці, поки Бог не оголосив щодо нього вироку. І знову (Чис. 25.6, 7), коли Пінкас убив Зімір й Козбі, це не було зроблено через його власний запал. Убиті вчинили злочин на очах у громади; тут не треба було жодних свідків: закон був відомий, а той, хто здійснив убивство, був явним спадкоємцем верховної влади. Та найважливіше, що законність його вчинку залежала від подальшого схвалення з боку Мойсея, у чому Пінкас сумнівів не мав.

І таке сподівання на майбутнє схвалення іноді виявляється необхідним для безпеки держави. Скажімо, коли десь раптово спалахує повстання, і хтось, не вповноважений на те ні законом ні особливим дорученням, має можливість власними силами придушити його, він може це законним чином робити і подбати про те, щоб його свавільні дії було схвалено або ж вибачено у процесі їх здійснення або після їх закінчення. Так само зрозуміло сказано у Книзі Числа (35.30): *«Кали хто заб'є кого, то месник за словами свідків заб'є убійника»*. А залучення свідків передбачає формальне судочинство, і отже, цей фрагмент засуджує тих, хто обстоює *jus zelotatum* (право завзяття). Закон Мойсея стосовно того, хто схиляє до ідолянства (тобто до відмови від вірнопідданості у Царстві Божому), забороняє прикривати такого і приписує обвинувачеві зажадати для нього страти і першим кинути в нього каміння, однак не вбивати його до засудження. У Повторенні Закону (17.4-6) детально описано процес проти ідолянства. Адже Бог тут говорить до народу як суддя і наказує йому, щоб у тому разі, коли людину буде звинувачено в ідолянстві, цей факт було ретельно розслідувано, і якщо це буде підтверджено, таку людину мають побити камінням, але і в цьому випадку першим кинути камінь повинен свідок. Це не власний запал, а офіційне засудження. Так само якщо батько має неслухняного та буйного сина, то закон приписує (5 М. 18), що він має привести його до суддів міста і всі мешканці міста мають

побити його камінням. Нарешті, саме на підставі цих законів, а не внаслідок власного запалу, було забито камінням Святого Степана, оскільки перед стратою він захищав свою справу перед синедріоном. Ні у наведених вище цитатах, ані в інших місцях Біблії не можна знайти нічого на підтвердження законності страт внаслідок власного запалу. І подібні страти, які часто є тільки наслідком поєднання невігластва із запалом, суперечать як принципу справедливості, так і інтересам безпеки держави.

У розділі XXXVI я довів, що не сказано, в якій формі Бог надприродним чином говорив з Мойсеєм. Це не означає, що в Біблії ми не знаходимо вказівок, що Бог говорив з ним іноді через сни та видіння або у надприродний спосіб, як до інших пророків. Адже та форма, в якій Бог говорив до нього з віка заповітного ківоту, чітко описана у Книзі Числа (7.89) такими словами: *«А коли Мойсей входив до скинії заповіту, щоб говорити з Ним, то він чув голос, що говорив до нього з-понад віка, яке на ковчезі свідочує, – з-поміж обох херувимів говорив Він до нього»*. Але ніде не говориться, в чому ж перевага тієї форми, в якій Бог говорив до Мойсея, над тією, в якій Він говорив з іншими пророками, як-от із Самуїлом та Авраамом, до яких він також говорив голосом (тобто за допомогою видіння). Різниця була хіба що в яскравості видіння, адже слова *лицем до лица і вустами до вуст* не можна розуміти буквально, беручи до уваги нескінченність та неосяжність божественної природи.

Що ж до вчення в цілому, то я тимчасом скажу лишень, що принципи його вірні й точні, а мої міркування небезпідставні. Адже я обґрунтовую цивільну владу суверенів, а також обов'язки і свободу підданих на відомих природних схильностях людського роду та на пунктах природного закону, що їх ніхто з тих, хто вважає себе достатньо розумним, аби вміти керувати своєю родиною, не може не знати. Що ж до церковної влади тих самих суверенів, то я обґрунтовую її такими текстами, які зрозуміло говорять самі за себе і цілком узгоджуються з метою всього Святого Письма. Тому я певен, що той, хто читатиме мій трактат тільки задля отримання знання, ці знання отримає. Що ж до тих, хто власними письмовими чи публічними виступами або значними практичними діями вже зобов'язався підтримувати протилежні погляди, то їх не так легко буде задовольнити. Адже в таких випадках для людей природно, що упродовж читання у них все більше й більше слабшає увага до змісту книги, цілком

зосереджуючись на пошуках заперечень проти того, що вже прочитано. А таких заперечень не може бракувати в такий час, коли зацікавлення людей змінюються з огляду на те, що багато тих вчень, що сприяють встановленню нового способу правління, необхідно повинні суперечити тим, що сприяли ліквідації старого.

У тій частині, що трактує християнську державу, є деякі нові ідеї, які в державі, де остаточно встановилися протилежні погляди, можливо, були б злочином як узурпація місця вчителя з боку підданця, який не має дозволу на проголошення нових ідей. Однак у нашу добу, коли люди прагнуть не лише спокою, а й істини, пропонувати до уваги тих, хто ще роздумує, такі вчення, які я вважаю істинними і які вочевидь сприяють установам спокою та лояльності, – означає лишень пропонувати нове вино, яке треба розлити по нових бурдюках, аби і те й те могло зберегтися. І я припускаю, що коли нове вчення не викликає жодної смути і жодного безладу в державі, люди не настільки здатні схилитися перед давниною, аби воліти старих помилок на противагу новій та цілком доведеної істини.

Менше за все я йму віру власному викладові, який, однак, певен, не є незрозумілим (хіба що внаслідок друкарських помилок). Те, що я, не дотримуючися звичаю новітніх авторів, не прикрасив свій виклад цитатами з давніх поетів, ораторів та філософів (байдуже, добре це чи погано), пояснюється такими міркуваннями. Передовсім істина будь-якого вчення ґрунтується на *розумі* або на Святому Письмі. І на тому й на іншому тримається вплив багатьох письменників, а проте значення самих цих основ не залежить від будь-кого з авторів. По-друге, трактовані мною питання суть питання не *факту*, а *права*, в яких немає місця для *свідків*. По-третє, навряд чи знайдеться бодай один давній автор, який не суперечив би як собі самому, так і іншим, що робить їхні свідчення недостатніми. По-четверте, такі думки давніх авторів, яким звичайно ймуть віру, є по суті не поглядами тих, хто їх цитує, а лише словами, які (подібно до позіхів) передаються від одного до іншого. По-п'яте, досить часто люди з шахрайською метою зацвяховують свою трухляву теорію гвіздочками чужої дотепності. По-шосте, я не бачу, щоб давні автори, яких цитують сучасні автори, вважали окрасою своїх творів цитати з авторів, котрі писали до них. По-сьоме, коли нерозжовані грецькі та латинські вислови знову й знову виходять

з рота незмінними, як це звичайно трапляється із цитувальниками, це свідчить просто про нестравлення шлунка. Нарешті, хоч я й поважаю тих людей давнини, які або самотужки відкрили і в переконливій формі виклали для нас істину, або ж вказали найкращі шляхи, якими можна дійти до неї, однак до давнини як такої я не вважаю себе зобов'язаним ставитися із незвичайною шанобою. Адже коли йдеться про пошану до віку епохи, то наша епоха є найстаршою. Коли ж йдеться про повагу до віку автора, то я не певен, що ті, кого так пошановують, були старішими, коли писали свої твори, за мене, коли я пишу свій. Однак уважне вивчення свідчить, що вихвалання давніх авторів впливає не з поваги до померлих, а із суперництва та взаємних задрощів між живими.

Отже, перейду до висновків. Наскільки я можу бачити, немає нічого у всьому цьому трактаті, а також і в тому, який я писав раніше на цю саму тему латиною, що суперечило б як Слову Божому, так і правилам добродійної поведінки або могло спричинитися до порушення громадського порядку. Ось чому мені здається, що надрукувати цю працю було б корисно, а ще корисніше було б вивчати її в університетах, якщо з нею згодні ті, хто покликаний судити про подібні питання. Адже якщо університети є джерелом політичних і моральних учень, з яких проповідники та дворянство черпають воду, аби кропити нею людей як з кафедри, так і у своїх бесідах, то необхідно, звісно, якнайпильніше подбати про те, аби вода ця залишалася чистою як від отрути язичницьких політиків, так і від чарів брехливих духів. Таким чином, більшість людей, знаючи свої обов'язки, не буде настільки схильною ставати знаряддям шанобства окремих невдоволених осіб у їхніх планах супроти держави і з меншим роздратуванням ставитиметься до податків, потрібних для підтримання миру та організації захисту держави, а самі правителі не матимуть стільки приводів утримувати за рахунок держави армію більшу, ніж потрібна для забезпечення свободи держави від вторгнення та завоювання іноземними ворогами.

Отже, я довів до кінця свій трактат про цивільну й церковну владу, приводом для якого стало безладдя, яке ми тепер переживаємо. Цей трактат вільний від будь-якої упередженості, від будь-якого підлабузництва і не має іншої мети, окрім прагнення наочно змалювати людям співвідношення між захистом і покірною, непорушного дотримання якого вимагають

стан людської природи та божественні закони, як природні, так і позитивні. І хоча революції в державах не є сприятливим розташуванням світил при народженні істин такого роду (оскільки істини ці видаються зловісними для руйнівників старого ладу, а ті, хто будує новий, помічають тільки їхній протилежний бік), однак я не можу припустити, щоб розвинені мною положення були тепер засуджені людьми, поставленими державою судити про різні вчення, чи будь-ким із тих, хто бажає збереження миру в державі. Тож, сподіваючись на це, я повертаюся до перерваних моїх праць про природні тіла, стосовно яких (коли Бог дасть мені здоров'я, аби довести їх до кінця), як я сподіваюсь, новизна ідей такою ж мірою принесе задоволення, якою новизна щодо цього штучного тіла зазвичай глибоко ображає. Адже істини, які не стають на заваді людським інтересам та людським втіхам, приємні для всіх.

Примітки

«Левіафан»: плавання крізь віки. Передмова до українського видання

- ¹ Переклад “Бегемота”, іншої відомої праці Т. Гоббса, що з докладною передмовою кілька років тому з’явився у Києві. Див.: Гоббс Т. Бегемот / Пер. з англ., упорядкування, передмова, примітки Л. Білас. – К.: “Абрис”, 1996. – 336 с.

Річард Так Вступ

- ¹ [Anon.], “Illustrations of the State of the Church during the Great Rebellion”, *The Theologian and Ecclesiastic* 9 (1850), pp. 294–295.
- ² Ibid. 6 (1848), pp. 172–173.
- ³ Для прикладу, в латинському тексті в одному місці йдеться про “війну, що точиться тепер в Англії”, натомість в англійському варіанті згадується про “колишні негаразди” (late troubles) (стор. 170) [“Левіафан” у перекладі та за ред. Ф. Тріко (Париж, 1971), pp. XXV–XXVI]. Але слово “late” в англійській мові XVII ст. не конче позначало “вже завершене”; воно могло означати також “останні, нешолоавні події”.
- ⁴ Edward Hyde, Earl of Clarendon, *The History of the Rebellion and Civil wars in England ... also his Life ...* (Oxford 1843), p. 752.
- ⁵ Нижченаведений текст подається за мою працею Т. Hobbes Oxford University Press 1989.
- ⁶ Кларендон писав Ніколасу 27 січня 1652 р.: “Я справді доклав сил до відмови в допомозі моєму давньому другові містерові Гоббсу, так само і лорд-лейтенант (маркіз Ормонд) взагалі уповільнив виявлення королівської ласки” [*Clarendon State Papers* III ed. Thomas Monkhouse (Oxford 1786), p. 45]. *Mercurius Politicus* писав у січні 1652 р., що Ормонд не посприяв Гоббсу в побаченні з королем, коли Гоббс повернувся до двору, щоб отримати (як він сподівався) подяку короля за дарчий примірник *Левіафана*. Див. також листи Ніколаса до Кларендона: *Correspondence of Sir Edward Nicholas I*, ed. George F. Warner (Camden Society New Series XL 1886), pp. 284–286.
- ⁷ Див. його лист до графа Девонширського, надрукований у Ф.Тоєнніса “Hobbes-Analekten”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 17 (1903–1904), pp. 302–303.
- ⁸ Див., наприклад, Michael Hudson, *The Divine Right of Government* London 1647, sigg. X₄-Y₂ задля обговорення толерантності (хоча книга дуже відрізняється від *Левіафана* щодо інших позицій).
- ⁹ Французький переклад *Левіафана*, здійснений Ф. Тріко (Париж, 1971), – єдине повне порівняльне дослідження латинського і англійського текстів; він містить примітки, які звертають увагу на помітні відмінності, та французький переклад латинського додатка.

Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної*

«Левіафан» було опубліковано англійською мовою в Лондоні 1651 р. (незадовго до того як Гоббс переїхав туди з Парижа). Відразу після виходу в світ твір зазнав різкої критики роялістсько-клерикальних ідеологів. Один із них – Роберт Філмер (нар. наприкінці XVI ст. – пом. 1653), войовничий захисник ідеї божественного походження влади королів і монархічного абсолютизму. У 1648 р., в розпалі Англійської революції (ще до страти Карла I), він опублікував твір під заголовком «Необхідність абсолютної влади всіх королів». Як у цьому, так і в інших своїх творах Філмер рішуче заперечував концепцію утворення державної влади на підставі *суспільного договору*, обстоювану нідерландським соціально-політичним теоретиком Гуго Гроцієм (1583–1645), відомим англійським поетом і публіцистом, переконаним ворогом королівського абсолютизму Джоном Мілтоном (1608–1674) і Гоббсом. Проти «Левіафана» Філмер у 1652 р. виступив зі спеціальною працею «Зуваження щодо «Левіафана» Гоббса» (*Observations upon m-r Hobbes's Leviathan*).

У передмові до «Зуважень...» Філмер зажадав від Гоббса виключення з назви його твору слова *commonwealth*, бо «неосвічені люди» можуть витлумачити його як *народна держава*, що сприяє посиленню егалітарних, зрівняльницьких тенденцій (що, як відомо, були притаманні левелерам і дигерам). Згодом, після смерті Кромвеля і початку панування Карла II, роялістсько-клерикальна ідеологія в Англії стала фактично офіційною і становище Гоббса виявилось складним і небезпечним. За цих умов він був змушений дещо зауважувати свої соціально-філософські ідеї, сформульовані в «Левіафані».

1668 р. Гоббс публікує свої твори, написані латинською мовою: *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quae latine scripsit omnia* (Amstelodami). Характерно, що видання вийшло за межами Англії. Це найдостовірніша із прижиттєвих латиномовних публікацій Гоббса. Сюди увійшли три частини його «Основ філософії», зокрема його переклад «Левіафана» (*Leviathan, sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*).

На відміну від англійського видання, тут, окрім, завершального «Огляду та висновків», було подано три нові розділи: «Про Нікейський Символ віри», «Про срьєс» і «Про деякі заперечення проти «Левіафана»». У латинському тексті автор дещо змінює термінологію. Слово «*commonwealth*» не завжди перекладене словами «*civitas*» чи «*civitas popularis*» (що не набагато різниться від англійського *commonwealth*), але

* До приміток стосовно «Левіафана» включено лише дані, що доповнюють довідковий матеріал наведених тут перекладених із англійського видання «Левіафана» «*Біографічних нотаток та послань*» (див. вище). Задля цих приміток використано матеріали С. М. Вейцмана у виданні: Т. Гоббс. Сочинения в двух томах. – Т. 2. – М., 1991.

частіше перекладається як *monarchia*. Відтак Гоббс ніби посилює ідею про абсолютистсько-монархічний характер верховної влади. Однак філософ аж ніяк не стає захисником необмеженого королівського абсолютизму, освяченого релігією та церквою. По суті, для автора «Левіафана» не грає вирішальної ролі, в чітх руках зосереджено верховну владу.

Суть верховної влади, за Гоббсом, полягає у тому, що вона функціонує у суто законних межах. Як представник юридичного світогляду, послідовний прихильник правового ладу, Гоббс залишався й антиклерикалом. Усі філософські, соціально-філософські та релігієзнавчі ідеї залишилися незмінними і в латинській версії «Левіафана» (включно з критикою релігійно-фанатичного «царства темряви» і домагань римсько-каголицької церкви).

Присвята Френсісу Годолфіну

- ¹ *Френсіс Годолфін* і згадуваний у цій присвяті *Сідні Годолфін* – сини власника Годолфіна у Корнуолі. Сідні (1610–1643), член роялістської фракції у парламенті в 1628 і 1640 рр., був також свого часу відомим поетом. У 1642 р. приєднався до армії короля у Корнуолі, в лютому 1643 р. загинув у перестрічці в Девоні. Залишив своєму другові Гоббсу спадок у 200 фунтів стерлінгів. Гоббс присвятив «Левіафана» пам'яті його брата Френсіса (1605–1667), який також був роялістом.
- ² Мається на увазі епізод з історії Давнього Риму (прибл. 390 до н. е.), коли галли вночі ледь не захопили *Капітолій*. Ні римляни, ні їхні собаки не прокинулися, тільки гуси почули галльських воїнів, що підкрадалися, зателотіли й забили крильми. Захисники Капітолію прокинулися і відбили напад галльських воїнів.

Вступ

- ¹ Гоббсова концепція держави запосіла перехрестя двох традицій – органістичної, широко розповсюдженої в античні часи (Платон, Арістотель, стоїки), та дещо новішої, *індивідуалістично-механістичної*, яка теж мала в античності свої видатних представників (особливо атомістів Демокріта і Епікура), але набула ваги за нових часів. Гоббс – один з головних творців саме цієї концепції, хоча певний вплив на нього зберігає і перша, що уподібнює державу людському організмові. Подібне порівняння зустрічаємо й у творах клерикальних та роялістських авторів (наприклад, у Салмазія в його “*Defensio Regia*”), де функція голови, або божественної основи, належить монархові, а функція тіла – народові-й де кожний член має чітко дотримуватись свого призначення. Таким чином, держава в цілому – велстень (чи не вперше ця ідея проведена у державі Платона). Гоббс вдається до такої аналогії, можливо, насамперед під впливом вивчення фізіології (збагаченої відкриттям у 1628 р. кровообігу

співвітчизником Гоббса Вільямом Гарвесом). Та Гоббсова держава є радше механізмом або механічною сполукою багатьох сил окремих людей, що в сумі дає нову гігантську силу.

- ² Латинський переклад вирізьбленого на колоні Дельфійського храму давньогрецького вислову γνῶθι σεαυτόν (пізнай самого себе), що став одним із головних принципів філософії Сократа.

Nosco – знайомлюсь, пізнаю, вивчаю.

Частина I

- ¹ Гоббс має на увазі свою працю “Про тіло”, розділ 25 (“Про відчуття і тваринний порух”). Див: Гоббс. Т. Соч. в 2 т., т. I. М., 1961.

- ² Університетами називалися створювані у XII ст. у Західній Європі вищі школи (від лат. слова *universitas* – сукупність). Середньовічна університетська (шкільна) наука отримала назву схоластики. Навчання в університеті починалося на так званому факультеті мистецтв (філософському), де основу курсу складала аристотелівська силогістика. Ці принципи багато в чому збереглися і за часів Гоббса.

- ³ Гоббс має на увазі трактат *Арістотеля* «Про душу», 43 2а.

Арістотель (384–324 до н. е.) – грецький філософ, учень Платона. В XI–XII ст. заново відкриту в Західній Європі філософію Арістотеля використано як філософське підґрунтя для найвитонченішого напрямку середньовічної філософії, відомого як «схоластика». Під час навчання в Оксфорді, де панувала схоластика, Гоббс, як і багато його сучасників, набув стійкої неприязні до філософії Арістотеля. В основі цього протистояння філософії Арістотеля – яке чітко заявило про себе вже у лютерівській Реформації, отримало природничо-наукову розробку в дослідженнях І. Галілея і набуло філософської аргументації в трактатах Ф. Бекона та Р. Декарта, – лежала нова концепція буття, яке бачилось уже не як організоване співіснування акциденцій, як то було в Арістотеля, і не як вияв космічного порядку, як то було у Платона, а як взаємодія індивідуальних організмів. У “Левіафані” Гоббс поєднав в єдине ціле Галілеєву концепцію природної влади як універсальної якості природного тіла (у фізичній термінології Галілея вона була виражена як “сила інерції”), Декартову концепцію довільного трансцендентно спрямованого руху думки індивідуума як його сутності та Беконівську концепцію емпірично (тобто історично) обґрунтованого раціонального перелбачення розвитку, застосовуючи їх у своїй концепції держави.

- ⁴ *Юлій Цезар* (102–44 до н. е.) – видатний римський політичний діяч, полководець і письменник, який після перемоги над Гнесп Помпеем у 45 р. до н. е. фактично став диктатором Риму.

- ⁵ Йдеться про громадянську війну в Англії – кульмінацію Англійської буржуазної революції XVII ст. Відкрите зіткнення між прибічниками парламенту і короля сталося у серпні 1642 р. У липні 1644 р. армія парламенту здобула переконливу перемогу при Марстон-Мурі, а влітку 1645 р. – при Нейсбі. У травні 1646 р. короля полонили шотландці, які

видали його парламентів в січні 1647 р. за 400 тисяч фунтів стерлінгів. 4 січня 1649 р. парламент, в якому залишались переважно ліворадикальні сили, що спиралися на революційну армію, ухвалив резолюцію, яка проголошувала, що народ після Бога є єдиним носієм усякої влади, що палата громад англійського парламенту, яка вибрана народом і є його представником, володіє верховною владою в англійській державі; що будь-який акт чи постанова, прийняті палатою громад англійського парламенту, мають силу закону і стосуються всіх громадян незалежно від того, чи буде на це згода короля і палати лордів. Згідно з цією резолюцією палату лордів було скасовано, землі корони, церкви і роялістів конфісковано й розпродано та було створено комісію для суду над Карлом I, якого було засуджено до страти і того ж року страчено.

6 *Сім мудреців* – згідно з античною традицією до їх числа належали: Клеобл з Ліндосу, Періандр із Коринфу, Піттак з Мітілен, Бєас із Прієни, Фалєс із Мілету, Хелон з Лаксдемона, Солон з Афін. Іноді до них долучали скіфа Анахарсиса. Наведена Гоббсом сентенція у повному вигляді звучить так: Quidquid agis prudenter agas et respice finem (Що б ти не робив, роби обережно і дивись у кінець).

7 Дуже важливе для розуміння Гоббсової концепції держави (див. розд. XVI–XVII) положення про те, що дія людського розуму залежить від природи людини.

8 І те й інше слово означає у французькій мові “слово”. Але *verbe* походить від латинського *verbum* (слово, вираз), а *parole* – з грецького *parabola* (повчальне іносказання, притча).

9 Подібне твердження міститься в трактаті “Про дивінацію” (Про ворожіння), II 119: “Справді, яку ще можна висловити ніснїтїницю, що не була б уже висловлена кимось із філософів!” (Див. *Цицерон. Філософські трактати*. М., 1985, с. 287). Але слід зауважити, що у Цицерона йдеться конкретно про погляди Зєнона, Піфагора, Платона та Піфагорійців, про характер снів.

10 Мандрівні вогні.

11 У своїх працях Гоббс торкався й естетичних питань. Поняття *краси*, або *прекрасного*, він пов’язує з рухом людських пристрастей, прихильністю й неприязню, що їх збуджують у нас зовнішні об’єкти. Естетичні критерії переплетені з стичними нормами, з унормованостями корисності, а останні цілком залежать від найпростіших рухів матерії всередині людського тіла. Гоббс розрізняв такі здібності розуму, як *судження*, або *міркування*, і *фантазія*, будши переконаним, що і перше і друге потрібне як для поезії, так і для науки, однак у поезії має переважати *фантазія*, а в науці – *судження*. Спеціально питанням мистецтва Гоббс присвятив дві праці: *Answer to the Preface to «Gondibert»* («Відповідь на передмову до *Гондїберта*» // *The English works*, v. IV) і передмову до власного перекладу «Іліади» Гомера (1675).

12 В оригіналі 1651 р. цей текст не прочитується.

13 Як ми бачимо, Гоббс розрізняє релігію, забобони та істину релігію. Це підтверджує в основному деїстичну позицію Гоббса. Однак, якщо виключити міркування про істинну релігію, то його визначення релігії та

забобонів як породжених страхом та невіглаством настільки повно збігаються з їх фактичним запереченням, що цілком зрозуміло, чому вороги Гоббса звинувачували його у святотатстві, а просвітники XVIII ст. використовували його праці у своїй боротьбі проти релігії та церкви.

¹⁴ *Бедлам* — будинок для божевільних у Лондоні, назва якого стала загальним іменем усіх подібних закладів. Із самого початку це був гуртожиток братства “Господа нашого із Віфлеєму”, збудований у 1246 р. В 1547 р. Генріх VII подарував цю будівлю міській громаді, яка облаштувала її задля божевільних.

¹⁵ Про події, що відбувалися в *грецькому місті Абдери*, Гоббс, ймовірно, дізнався з якогось англійського джерела. Трагедію «Андромеда» написав великий драматург Евріпід (до Нового часу не дійшла). Одноійменну трагедію створив (1650) також французький сучасник Гоббса П'єр Корнель (1606–1684). *Феб (Аполлон)* — у давніх греків бог гармонії і мистецтва.

¹⁶ *Фурії* (лат. шапені; римський варіант еменід, ериній) – давньогрецькі богині помсти та докорів сумління, що карають людину за скоєні злочини; перебувають в Аїді.

¹⁷ Гоббс у “Левіафані” неодноразово посилається на Біблію, часто наводить і тлумачить місця зі Старого Заповіту. Біблійні тексти поділяються на канонічні, які церквою безумовно визнаються священними, безсумнівними й такими, що походять від Бога, який навів їхній зміст своїм обранцям, та неканонічні, які викликають у богословів сумніви щодо їхнього божественного походження, а проте визнаються корисними як спасенне для душі читання. Неканонічних текстів у давньоєврейському оригіналі Біблії немає; вони є лише у так званих *Септуагінті* (грецький переклад) і *Вульгаті* (середньовічний латинський переклад). У католицьких та православних виданнях неканонічні тексти включено до складу Біблії; протестантські видання зазвичай повторюють давньоєврейський оригінал і вважають неканонічні тексти апокрифами, тобто несправжніми, підробними, хибними. Назви текстів у давньоєврейському каноні (а саме на нього посилався Гоббс) відрізняються від назв у православній Біблії, перекладеній із грецької. У цій публікації посилання Гоббса на Біблію подано за виданням Українського біблійного товариства 1994 р.: *Біблія, або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту, із мови давньоєврейської й грецької на українську наново перекладена*. Нижче подано перелік прийнятих у українських виданнях Біблії скорочених найменувань біблійних текстів.

КНИГИ СТАРОГО ЗАПОВІТУ

І. П'ятикнижжя Мойсеева

1. Перша книга Мойсеева. Буття	1 М.
2. Друга книга Мойсеева. Вихід	2 М.
3. Третя книга Мойсеева. Левит	3 М.
4. Четверта книга Мойсеева. Числа	4 М.
5. П'ята книга Мойсеева. Повторення Закону	5 М.

II. Книги історичні

1. Книга Ісуса Навина (Книга Єгошуї)	Єг.
2. Книга Суддів	Суд.
3. Книга Рут	Рут
4. Перша книга Самуїлова (або Перша книга царів)	1 Сам.
5. Друга книга Самуїлова (або Друга книга царів)	2 Сам.
6. Перша книга царів	1 Цар.
7. Друга книга царів	2 Цар.
8. Перша книга хроніки	1 Хр.
9. Друга книга хроніки	2 Хр.
10. Книга Ездри	Езд.
11. Книга Неемії	Неем.
12. Книга Естер	Ест.

III. Книги навчальні поетичні

1. Книга Йова	Йов
2. Книга Псалмів	Пс.
3. Книга Приповістей Соломонових	Пр.
4. Книга Еклезіястова (або Проповідника)	Екл.
5. Пісня над піснями	Пісн.

IV. Книги пророцькі

а. Книги великих пророків

1. Книга пророка Ісаї	Іс.
2. Книга пророка Єремії	Єр.
3. Плач Єремії	Плач
4. Книга пророка Єзеклія	Єз.

б. Книги малих пророків

1. Книга пророка Даниїла	Дан.
2. Книга пророка Осії	Ос.
3. Книга пророка Йоїла	Йоїл
4. Книга пророка Амоса	Ам.
5. Книга пророка Овдія	Овд.
6. Книга пророка Йони	Йона
7. Книга пророка Михея	Мих.
8. Книга пророка Наума	Наум
9. Книга пророка Авакума	Ав.
10. Книга пророка Софонії	Соф.
11. Книга пророка Огії	Ог.
12. Книга пророка Захарія	Зах.
13. Книга пророка Малахії	Мал.

КНИГИ НОВОГО ЗАПОВІТУ

I. Чотирисвангелія

1. Євангелія від Св. Матвія	Мт.
2. Євангелія від Св. Марка	Мр.
3. Євангелія від Св. Луки	Лк.

4. Євангелія від Св. Івана

Ів.

II. Книга історична

1. Дії святих апостолів

Дії

III. Послання Св. апостола Павла

- | | |
|--|--------|
| 1. Послання Св. апостола Павла до римлян | Рим. |
| 2. Перше послання Св. апостола Павла до коринтян | 1 Кор. |
| 3. Друге послання Св. апостола Павла до коринтян | 2 Кор. |
| 4. Послання Св. апостола Павла до галатів | Гал. |
| 5. Послання Св. апостола Павла до ефесян | Еф. |
| 6. Послання Св. апостола Павла до филип'ян | Фил. |
| 7. Послання Св. апостола Павла до колоссян | Кол. |
| 8. Перше послання Св. апостола Павла до солунян | 1 Сол. |
| 9. Друге послання Св. апостола Павла до солунян | 2 Сол. |
| 10. Перше послання Св. апостола до Тимофія | 1 Тим. |
| 11. Друге послання Св. апостола Павла до Тимофія | 2 Тим. |
| 12. Послання Св. апостола Павла до Тита | Тит. |
| 13. Послання Св. апостола Павла до Філімона | Филім. |
| 14. Послання до євреїв | Євр. |

IV. Соборні послання

- | | |
|--|---------|
| 1. Соборне послання Св. апостола Якова | Як. |
| 2. Перше соборне послання Св. апостола Петра | 1 Петр. |
| 3. Друге соборне послання Св. апостола Петра | 2 Петр. |
| 4. Перше соборне послання Св. апостола Івана | 1 Ів. |
| 5. Друге соборне послання Св. апостола Івана | 2 Ів. |
| 6. Третє соборне послання Св. апостола Івана | 3 Ів. |
| 7. Соборне послання Св. апостола Юди | Юд. |

V. Книга пророцька

- | | |
|-----------------------------------|-----|
| 1. Об'явлення Св. Івана Богослова | Об. |
|-----------------------------------|-----|

¹⁸ *Вельзевул* – біблійна назва сирійсько-фінікійського Ваалзевува, бога мух, рої яких – жахлива кара для людей і тварин за спекотного клімату Сходу. В Новому Заповіті Вельзевул уособлює Сатану, або ватажка злих духів чи демонів. Юдейська демонологія ототожнила Вельзевула з Сатану. Вельзевул вважався також головним винуватцем нестерпних хвороб біснуватих.

¹⁹ *Суарес*, Франсиско де (1548–1617) – іспанський теолог, член ордену єзуїтів, найбільший представник так званої саламанкської школи, впливу якої зазнали не лише тридентський католицизм, а й протестантизм. Суарес зробив значний внесок у розробку концепції природного права, подальший розвиток якої пов'язаний з іменами Г. Гроція, Д. Селдена й, зрештою, Т. Гоббса. Суарес репрезентував погляди школи тираноборців (монархомахів), які вважали, що католицька церква має зверхність над цивільною владою і може закликати до повстання і навіть вбивства цивільного правителя у випадку його непокорі палському престолу.

- Автор книги "Tractatus de legislatore" («Трактат про закони, які впливають із законодавства Божого»).
- 20 К. Маркс, коментуючи що думку Гоббса в «Теоріях додаткової вартості», підкреслює, що, згідно з Гоббсом, матір'ю мистецтв є наука, а не труд виконавця. «Продукт розумової праці – наука — завжди ціниться значно нижче від її вартості, – пише Маркс, – тому що робочий час, необхідний для її відтворення, ніяк не можна порівняти з тим робочим часом, який потрібний для того, щоб первісно її витворити. Так, наприклад, теорему про біном школяр може вивчити за одну годину» (див. Маркс К., Енгельс Ф. Твори, т. 26, ч. I, К., 1965, с. 333).
- 21 Згідно з Книгою Естер, перський цар Ахашверош (Ксеркс) обрав собі за дружину юдейку Естер (Галассу). Мордехай, названий бацько Естер, викрив спрямовану проти Ахашвероша змову, за що той вирішив його винагородити. Тимчасом царський наближений Гаман, гніваючись на Мордехая, звів для нього шибеницю у 50 ліктів заввишки. Коли він приступив до царя з пропозицією повісити Мордехая, цар несподівано запитав у нього, що той порадив би зробити чоловікові, якому цар жадає честі. Гаман, гадаючи, що йдеться про нього самого, пропонує вдягти такого чоловіка в цареву одіж, дати йому царевого коня й корону, щоб у такому спорядженні цей чоловік їздив по міській площі, а цареві князі кричали перед ним: "Так робиться мужеві, якому цар жадає честі!". Саме це цар і наказує Гаманові зробити і вшанувати його запеклого ворога Мордехая. Зрештою, на зведеній Гаманом шибениці було повішено його самого; завдяки благанням Естер, спланованс Гаманом винищення євреїв по всій Перській державі також було відвернене. Оповідь книги Естер лягла в основу єврейського релігійного свята Пурим.
- 22 Під час написання цього розділу Гоббс, можливо, безпосередньо користувався матеріалом, зібраним у книжці Філіпа Клуверія "Стародавня Німеччина" (Philip Cluverius, *Germania antiqua*). Див. Т. Hobbes, *Leviathan* (Cambridge University Press, 1991), p. 68 ff.
- 23 *Константин Великий* (274–337) – римський імператор, що легітимізував християнську релігію в Римській державі.
- 24 *Селден, Джон* (1584–1654) – відомий англійський юрист, знавець общинного права, член палати громад, прибічник парламентської опозиції, видав низку відомих праць: *Discours concerning the Right and Privileges of the Subject* ("Міркування про права й привілеї підданого"), 1642; *Deannocivili et calendario veteris Ecclesiae seu reipublicae Indicae*, 1644. Одна з них – *Mare clausum* ("Проти свободи морів", 1635) – відповідь на *Mare liberum* ("Про свободу морів") видатного теоретика права того часу голландця Гуго Гроція. Однак у даному місці Гоббс явно посилається на інший його твір, найпевніше на трактат «Привілеї баронів Англії» (*Privileges of the Baronage of England*).
- 25 Теза про те, що джерелом віри в богів є страх перед різними природними силами, в античній традиції висловлювалася ще Демокритом, далі Лукрецієм (*De rer. nat.*, I, 146–154); класичне її формулювання подав римський пост-класицист Публій Папіній Стацій (пом. близько 100 н. е.): "Перших на світі богів створив страх" (*Thebais*, III, 601).

- 26 Гоббс має на увазі викладене в "Метафізиці" Арістотеля вчення про Бога як про першодвигун.
- 27 *Помпей, Гней* – старший син *Помпея Великого*. В 45 р. до н. е. був узятий Цезарем у полон і вбитий. *Помпей Секст* (73–35 до н. е.) – молодший син Помпея Великого. Воював в Іспанії та Африці проти Цезаря, в 43 р. до н. е. сенат призначив його командувати флотом. Володів Сицилією. Воював проти II тріумвірату (Марк Антоній, Лепід, Октавіан); у 36 р. до н. е. був розбитий. *Сципійон* — прізвисько римського патриціанського роду Корнеліїв, двох представників якого називали Сципіонами Африканськими. *Публій Корнелій Сципійон Старший* (235– бл. 183 до н. е.) у 205 р. до н. е., під час Другої Пунічної війни керував висадкою римських військ в Африці (звідси прізвисько Африканський), у 202 р. до н. е. розбив у битві при Замі видатного карфагенського полководця Ганнібала, що призвело до перемоги Риму у війні. *Публій Корнелій Сципійон Еміліан Молодший* (бл. 185–129 до н. е.) – римський полководець, який у 146 р. до н. е. захопив і зруйнував Карфаген, за що й отримав прізвисько Африканський. Гоббс має на увазі останнього.
- 28 *Ларви* – за уявленнями давніх римлян, злі духи або душі померлих, які з'являються на землю, переслідують людей або ж, оскільки їх частково ототожнювали з божествами мертвих, піддають тортурам грішників у підземному світі. Загалом ларвів ототожнювали з *лемурами*.
- 29 *Дельфи* – святилище Аполлона у Фокіді, де перебував найславніший оракул Греції і де проводилися Піфійські ігри. *Делос* – невеличкий острів в Егейському морі в центрі архіпелагу Кіклад. Разом із Дельфами був відомий завдяки культу Аполлона. *Аммон* — оракульний бог (можливо, пов'язаний із єгипетським богом Аммоном), центр культу якого містився в Лівійській пустелі, в оазі Сіва.
- 30 *Сивіли* (гр. *sibylla* – жінка-пророк), ясновидиці, які отримали від божества дар пророкування. "Оракули Сивіл" – зібрання пророкувань, написаних невідомими авторами (греками, римлянами, юдеями, християнами) грецькою мовою. Збереглося 14 книг, що з'явилися між II ст. до н. е. та III ст. н. е. В них містилися пророкування майбутнього, чогось похмурого та загадкового.
- 31 Мається на увазі держава інків в доколумбовій Америці.
- 32 Тут маються на увазі: війни кальвіністів, або гугенотів, проти Католицької ліги у Франції в 2-й половині XVI ст.; буржуазна революція в Нідерландах, що вибухнула проти іспанського володарювання й католицизму й завершилася 1581 р. проголошенням незалежності країни та поваленням Філіпа II Іспанського; англійська реформація, запроваджена "згори" власне королівською владою. Англійська реформація припадає на першу половину XVI ст. – її пов'язують із Генріхом VIII (1491–1547), за якого змінив англійський абсолютизм. Статутом 1533 р. Генріх VIII скасував судові повноваження папи в Англії, а 1534 р. актом про верховенство влади папи над англійською церквою було скасовано остаточно: верховне керівництво церквою передане королю. Реформовану церкву піддано секуляризації, позбавлено численних володінь; король набув право призначати своїх підданих на

всі церковні посади, на його користь почали збиратися аннати (тобто прибутки від першого року виконання будь-якої церковної посади); окрім того, клірики віддавали королю десяту частину всіх своїх прибутків. Зміни власне в культурі та релігійній догматиці мали поверхневий характер. З часом було запроваджено літургію англійською мовою.

33 Гоббс тут веде мову про те, як у 751 р., спираючись на згоду римського *patri* Захарія (741–752), група впливових і заможних франків скинула з трону останнього короля з династії Меровінгів Хільперіка і передала корону Піпіну Короткому (741–768), синові Карла Мартелла, франкського майордома, який після здобуття ним при Пуатьє у 732 р. перемоги над арабами став фактичним правителем держави франків. Саме в цей період відбувається зміщення папського престолу в Римі, римські єпископи стають практично незалежними від Візантії і претендують на верховенство серед усіх єпископів католицької церкви як прямі наступники єпископа Петра.

34 Можливо, тут йдеться про церкву пуритан, до якої належав і О. Кромвел.
35 Пор.: Мт. 7.12 і Лк. 6.31, а також у Старому Заповіті – Тов. 4.15. Фактично Гоббс формулює тут здавна відоме так зване “золоте правило” людської поведінки. Але оригінальність його думки впливає з контексту викладу. Гоббс не лише вказує на те, що “золоте правило” приписане законом природи (до нього на це вказували, зокрема, Тома Аквінський у *Summa theologiae* I–II, qd 94, art. 4, та М. Лютер у трактаті “Про цивільну владу”); він, по суті, стверджує, що *воля* людини не може виходити за межі фундаментального закону природи, тобто фундаментальне обмеження людини полягає не в тому, чого людина за якимось приписом *не повинна* чинити, а в тому, чого вона за своєю природою *не може* чинити.

36 Не чини іншим того, чого ти не хочеш, щоб інші чинили тобі (*лат.*). Пор. розд. XV, с. 178.

37 В англійському оригіналі відповідні речення мають такий вигляд: “*I will that this be thine tomorrow*” і “*I will give it thee tomorrow*”. У першому випадку “*I will*” має значення “я бажаю”, в другому – це граматична форма майбутнього часу, і тому “*I will give*” має значення “я дам”. Гоббс, для концепції якого питання мовлення є дуже важливим, застосовує у своєму викладі аналіз усталеної граматичної конструкції.

38 Гоббс перефразовує Пс. 53, де “безумний” каже: «*Нема Бога!*». Гоббс нав’язує безумному позицію, подібну до тієї, яку Г.Гроцій нав’язує Карнеалу, що його він визнає за представника тих, хто заперечує природний закон (*De jure belli acis Prolegomena*, §5&16,18). Може здатися, що Гоббс тут заперечує власне твердження, викладене ним у *De Cive* I, 10, де він каже, що “у стані природи вигода (*utilitas*) є мірилом права (*ius*)”. Але насправді він у “Левіафані” просто ототожнює вигоду і природне право.

39 Комутативна і дистрибутивна справедливість. Від *лат. communicare* – робити спільним, робити спільно, надавати, пов’язувати, сполучати; *distribuere* – поділяти, розподіляти, розчленовувати. Вчення про два види справедливості – зрівняльної (комутативної) та розподільної

(дистрибутивної) – одне з важливих в аристотелівській етиці та політиці (скономії; див. Никомахова етика, 1130 а-є). Потім воно повторювалось багатьма авторами (особливо західними, латинськими, звідси їх латинимовні форми).

⁴⁰ Гоббс має на увазі твердження Аристотеля ("Політика", 1252b, 1254a13–1255a5) про те, що одні люди є за природою рабами, а інші – панами.

⁴¹ Ті, що виступають гарантами та поручителями.

Частина II

¹ Договір, за Гоббсом, формує *спільну волю*, що є волею більшості. Це твердження, безумовно, демократичне і надалі його розвинув Руссо та інші представники демократичного крила школи природного права. Проте у Гоббса немає ідеї договору між народом і сувереном, ідеї відповідальності останнього перед ним, тому Гоббс був рішучим противником права народу на розрив договору, тобто на повстання.

² Гоббс рішуче виступає проти розподілу влади між королем, палатою лордів і палатою громад, вважаючи його однією з причин розпаду держави. На відміну від цього, буржуазна політична думка в особі Локка висунула згодом ідею поділу влади на законодавчу, виконавчу і судову як принцип, який не послаблює, а посилює мир і порядок у державі.

³ Класифікація форм держави, якої дотримується Гоббс, наслідує традицію, що походить від Аристотеля ("Політика", книга 3, розділ 5), хоча і з деякими відхиленнями. Аристотель розрізняє форми держави, по-перше, за кількістю володарів – володарює одна людина, декілька людей чи більшість; по-друге, форми правильні і неправильні, або ненормальні (у першому випадку володарі зважають на загальне благо, у другому – прагнуть лише власних цілей). В результаті він отримує таку класифікацію форм держави: три *правильні* – монархія, аристократія і політія – і три *неправильні* – тиранія, олігархія і демократія. Гоббс загалом дотримується цієї класифікації, замінивши в ній політію демократією, а демократію анархією і вважаючи, що те, що Аристотель називає ненормальними, або неправильними формами, насправді є вираження невдоволення свого осуду монархії, аристократії і демократії.

⁴ Тут Гоббс має на увазі конфлікт між королем і парламентом. Гоббс дотримується думки, що владу не можна поділяти між ними і що парламент до громадянської війни був зібранням осіб, яких народ надіслав тільки з королівського дозволу, а тому парламент не мав права ставати в опозицію до короля.

⁵ Тут – виразний натяк на Кромвела, який прийняв титул лорда-протектора, тобто глави держави.

⁶ Яків I дотримувався прокатолицької і проіспанської орієнтації, що суперечило інтересам англійської буржуазії і обуржуазненого дворянства. Однак за Якова I це протиріччя не переросло в гострий конфлікт, а скорше навпаки, буржуазні елементи і джентрі ще змогли згуртуватися

навколо короля, особливо після змови 1605 р., коли католицькі терористи готували вибух у приміщенні парламенту в день його відкриття. Але це зближення було тимчасовим і до кінця царювання Якова парламент стає в опозицію до короля.

⁷ Як оповідає книга Суддів, суддя *Їфтах* дав обітницю принести Богові в жертву, в разі перемоги Ізраїлю над аммонітянами, першого, хто вийде з дверей його дому, коли він, *Їфтах*, повертатиметься з цієї війни. Коли з Божою допомогою перемогу було здобуто, першою *Їфтахові* вийшла назустріч його єдина дочка. На її прохання *Їфтах* надав їй два місяці, аби оплакати своє дівоцтво. По тому обітницю було виконано.

⁸ *Урія* — один з воєначальників царя ізраїльтян та юдеїв *Давида*. Останній вручив йому листа до свого небожа *Йоава*, що відзначався жорстокістю і мстивістю, з наказом поставити *Урію* в небезпечне місце, аби того вбили аммонітяни (2 Цар. 1.15, 26). Після смерті *Урія* *Давид* одружився на його вдові *Вірсавії*, що народила йому майбутнього царя *Соломона* (3 Цар. 1.17).

⁹ *Аристид* (бл. 540 – бл. 467 до н. е.) – афінський державний діяч, полководець періоду греко-персидських війн (500 – 449 до н. е.). Його було вигнано з Афін у 482 р. до н. е.

¹⁰ Гоббс протиставляє своє природно-правове вчення тим державно-правовим теоріям, які, в його уявленні, були засновані на нормах звичаєвого права і брали свої аргументи з практики існуючих держав. Саме такими теоріями він вважає теорії *Арістотеля* і *Цицерона*. Зокрема, щодо *Арістотеля* відомо, що під його наглядом і за його безпосереднього участю було створено грандіозну серію із 158 монографій, присвячених описові устрою різних грецьких міст-держав (полісів). Нагромаджений таким чином фактичний матеріал склав реальну базу теоретичних узагальнень *Арістотеля*, зокрема в його трактаті “Політика”. Тимчасом і в *Арістотеля*, і у *Цицерона* наявні елементи природно-правової доктрини. Так, *Арістотель* у своєму вченні про сутність держави пориває з релігійними уявленнями і шукає природних основ її утворення, які знаходить у прагненні людей до життя в спільноті, що спонукає їх до утворення спочатку сімей, потім поселень і, нарешті, держави. У вирішенні питань про сутність держави і права *Цицерон* також базується на вченні грецьких філософів (переважно *Арістотеля* і стоїків) про природне право. Сутність права *Цицерон* бачив у справжньому розумі, який є виразом справедливості і диктує людям вічні і незмінні закони. Поряд з тим він включає у природне право й римське позитивне законодавство. Державу він визначає як справу народу (*respublica*). Але під *народом* він розуміє не будь-яку множину людей, а лише таке їхнє об’єднання, яке ґрунтується на загальній користі. Суттєвою відмінністю вчення *Цицерона* від природно-правової доктрини є те, що він (як і *Арістотель*) виступає проти договірної теорії про походження держави.

¹¹ Це місце наводить *К. Маркс* в “Теоріях додаткової вартості”. Перед цим *Маркс* зазначає: “У *Гоббса* праця теж – єдине джерело всякого багатства, коли не враховувати тих дарів природи, які існують у придатній для негайного споживання формі”. До цього *Маркс* додає: “Але у *Гоббса*

власність на землю розподіляє за своїм розсудом суверен” (К. Маркс і Ф. Енгельс, Твори, т. 26, ч. I, К., 1965, с. 345).

- ¹² *Вільгельм I Завойовник* – герцог Нормандії, який завоював Англію в 1066 р. За його правління зміцнюється центральна влада над місцевими англосаксонськими феодалами. Волночас Вільгельм заволодів широкими землями, які стали вважатися власністю корони, і роздав їх своїм прихильникам. Гоббс виступає проти цього права корони, як і проти *servitutis*, тобто права короля користуватися з певною метою майном своїх підданих.
- ¹³ *Servitutum* (від лат. *servitus*) право користуватися у встановлених межах чужою власністю, головним чином землею, або до певної міри обмежувати її власника.
- ¹⁴ При перекладі виникають труднощі стосовно понять закон і право, оскільки для їх позначення Гоббс часто використовує одне слово *law*. Тому при уточненні перекладу ми керувалися загальним контекстом.
- ¹⁵ *Гордій* (згідно з легендою, спочатку хлібороб) — фундатор держави Фригія (в теперішній Туреччині) і її цар. В заснованому ним місті Гордіон подарував у храм Зевса свого воза. При цьому він зв'язав ярмо з диплом таким складним вузлом, що ніхто не міг його розплутати. Оракул нібито сказав, що той, кому пощастить розплутати цей вузол, зможе оволодіти всім світом. Александр Македонський, який відправився у свій історичний похід на Схід, в 334/333 м. до н. е. відвідав храм в Гордіоні і на пропозицію розплутати вузол розрубав його мечем.
- ¹⁶ *Презумпція невинності* – юридичний термін, який означає, що той, кого підозрюють у скоєнні злочину, вважається невинним, доки не буде доведено протилежне. Презюмувати – означає припускати, ґрунтуючись на певній мірі вірогідності.
- ¹⁷ *Юстиніан Великий* (483–565) – імператор Східної Римської імперії. З його ім'ям пов'язана кодифікація римського права – укладання зводу цивільного права, який отримав назву *Corpus juris civilis*.
- ¹⁸ Гоббс посилається тут на етичне вчення ранніх *стоїків* (IV–III ст. до н. е.), які вважали, що чеснота існує всередині самої себе і не потребує життєвих благ. Мудрець, згідно з їхнім вченням, має бути вищим за пристрасті і байдуже ставитись до зовнішніх благ, перебуваючи в стані атараксії. Тому для них не мала значення міра відхилення від чесноти, тобто міра беззаконня (проти чого виступає Гоббс). Разом з тим у їхньому вченні були елементи природно-правової доктрини, які зближують Гоббса та інших мислителів XVII і XVIII ст. зі стоїками. Так, стоїки вчили, що людський закон співвідносний з вічним світовим природним законом, який відображає необхідні вимоги розуму. Позитивне право має відповідати незмінному природному законові, в якому втілено світовий розум. З іншого боку, стоїки виступали проти договірної теорії походження держави, стверджуючи, що держава і право існують за природою, а не з волі людей. Політичним ідеалом стоїка Зенона з Кітіона (бл. 336 – бл. 264 до н. е.) була єдина світова держава, в якій не буде ні рабства, ні судів, ні храмів, ні грошей.

- 19 Припускаючи, що ідеальна держава, виникнувши раз, має існувати вічно, Гоббс бачить, що насправді держави часто руйнуються. Тому він намагається зі своїх позицій розкрити причини розпаду держав. Їх він бачить, передусім, у послабленні центральної влади і в замірах духівництва, а також у надмірній свободі народу, особливо запаленого ворожими абсолютній владі вченнями. Тут виявляється суперечливість позицій Гоббса, його антиклерикалізм, з одного боку, і страх перед народними визами – з іншого.
- Питанням про причину розпаду держав цікавились надалі й мислителі XVII–XVIII ст. Так, Поль Гольбах в своєму трактаті “Природна політика, або Бесіди про істинні принципи управління” надає цьому питанню особливої ваги і докладно аналізує причини розпаду держав різних форм: монархічної, демократичної і т. д. Однак, на відміну від Гоббса, Гольбах вважає, що державні організми самі мають у собі зародок власної загибелі і вразливі до криз, причиною яких є вади їхніх правителів або погані та безсилі закони. Висновки Гольбаха революційні значно більшою мірою, ніж твердження Гоббса (див. П. Гольбах. Избранные произведения, т. 2. М., 1963, с. 483–485, 533–534).
- 20 Тут Гоббс посилається на події англійської історії XI–XII ст., пов’язані з боротьбою між короною і церквою за інвестиру (право призначати вищих церковних посадових осіб). За Вільгельма I Завойовника зберігалася нестійка рівновага, оскільки він присягнув не зазіхати на права кліру. За його наступника Вільгельма Рудого церква почала наступати на прерогативи корони і підтримала виступ бунтівних феодалів проти центральної влади. В 1106 р. за Генріха I король відвоював право висувати нових єпископів, яких потім обирали капітулами кафедральних церков і формально їх затверджував папа. Однак за Генріха II Плагтагенета (король Англії в 1154–1189) боротьба стала особливо гострою. Центральною постаттю в цій боротьбі між церквою і державою був архієпископ Кентерберійський Тома Бекет, який після тривалого і завзятого опору королю був убитий, але Генріху довелося піти на значні поступки кліру (зокрема встановити неспісудність кліриків цивільному суду) Практика “привілеїв духівництва” проіснувала аж до Реформації. Бекет був канонізований церквою. Нова хвиля зіткнень з римською курією виникла за Іоанна Безземельного (1167–1210), проти якого повстали його англійські і французькі васали, заручившись підтримкою всемогутнього папи Інокентія III, коли він, порушивши прийняті правила, висвятив в архієпископи свого ставленика.
- 21 Те, що Гоббс називає бунтом братів Гракхів, Тиберія і Гая (II ст. до н. е.), насправді було виступом вільного римського селянства проти римського патриціату за аграрні реформи.
- 22 Салон (640/635 – бл. 560/559 до н. е.) — відомий афінський політичний діяч і соціальний реформатор, що провів в Афінах в 594/593 р. до н. е. великі перетворення, які відкрили нову епоху в їх історії. Епізод, про який йдеться у даному уривку, належить до кінця VII в. до н. е.
- 23 Згідно з давньоримським переказом Тарквіній Гордий (534/533–510/507) був останнім (сьомим) царем Рима. Цього жорстокого тирана і гнобителя

було позбавлено престолу внаслідок повстання громадян, обурених насильством, вчиненим над Лукрецією (дружиною знатного римлянина) сином Тарквінія. Легенда відображає факт звільнення Рима від панування етрусків.

Частина III

- ¹ *Гебрейська мова* (від лат. *hebraeus* – єврей, єврейський) – давньоєврейська мова.
- ² *Вавилонський полон* — насильницьке переселення єврейської знаті, а також ремісників царем Навуходоносором II в 597-596 рр. до н. е. з Єрусалима до Вавилонії. «Полон» продовжувався близько п'ятдесяти років (586–539 до н. е.).
- ³ Другої книги Ездри як неканонічної в перекладі Біблії, виданому Українським біблійним товариством, немає.
- ⁴ Своєю пайкою від загалу народів.
- ⁵ Латинське слово *fatum* (доля, вирок богів) є похідним від дієслова *faci*, що означає *говорити, провіщати, передбачати, пророкувати*.
- ⁶ *Ефод* – верхній одяг первосвящеників.
- ⁷ Український переклад М. Білика за редакцією Б. Тена.
- ⁸ *Рефайми* – велетні.
- ⁹ Біблійне ім'я *Аваддон* означає *знищення, безодня, прірва, провалля*.
- ¹⁰ Містико-еклектичне вчення давньої середньовічної єврейської філософії. Деякі його ідеї запозичені древньогрецькими філософами (у піфагорейзмі, неоплатонізмі).
- ¹¹ Назва *німвроди* (*німроди*) походить від імені *Німрода*, вельми умілого мисливця, царя Вавилону і навколишніх земель (див. I М. 10, 8–10).
- ¹² Для розуміння аргументації Гоббса слід пам'ятати, що основне значення грецького слова *μάρτυρος* – *свідок*, і саме в цьому значенні (*учні, свідки Ісуса*) його вживали автори євангелій. Лише згодом це слово почали використовувати на позначення християнських мучеників.
- ¹³ Хай будуть ці книги всім нам, духовним особам і мирянам, предметом поклоніння (лат.).
- ¹⁴ *Лаодикійський собор* — один з перших помісних соборів християнської церкви, що відбувся в Лаодикії (тоді значне місто у Фригії, в нинішній Туреччині) в 364 р. Собор затвердив 60 віросповідницьких канонів (правил), що увійшли до канонічного вчення християнства.
- ¹⁵ Апостол *Павло* до свого навернення у християнство (коли він носив єврейське ім'я *Савл*) був фарисеєм і найзлішим гонителем християн.
- ¹⁶ Тобто до того як стати сподвижником Христа і одним з дванадцяти апостолів, *Петро* носив ім'я *Симон*.
- ¹⁷ *Феодосій Флавій Великий* – римський імператор (379–395). Переслідував прибічників арианства та язичництва, остаточно утвердив панування ортодоксального (православного) християнства, але посварився з римською папською курією.

Частина IV

- 1 Область у нагірній частині землі племені Юди (див. Пав. 10.41; 11.16). За уявленнями давніх євреїв, що знайшли відображення у Старому Заповіті, вся територія Обіцяного Краю мала сакральне значення.
- 2 Окропи мене, Господи, ісопом (лат.). *Ісоп* — рослина, відвар якої вживався при єврейських обрядах очищення.
- 3 *Йоаш*, цар Юдеї (878–838 до н. е.), не син, а внук Аталії, що привласнила собі престол після вбивства Ахазії, батька Йоаша, і яка винищила весь рід Давида, за винятком Йоаша, врятованого таємно його тіткою Єгосав'ат, дружиною первосвященника Єгояди, який надалі звів на царство Йоаша й покарав Аталію (див. 2 Цар. 11; 12; 2 Хр. 22; 23).
- 4 Це речення відсутнє у виданнях "25 Ornaments" та "Bear".
- 5 *Рака* – ледащо, нікчемний блазень, виродок, пустий.
- 6 Гоббс плутає дві події: явлення Бога Мойсєві на горі Хорив (якому передувало видіння палаючої тернини), коли Бог наказав йому зняти своє взуття, бо "місце, на якому стоїш ти – земля це свята" (див. 2 М. 3), та надання Богом законів євреям на горі Сінай (див. 2 М. 19.20).
- 7 *Херувими* (євр. керувім) — друга після серафима (найближчого до божественного престолу) категорія ангелів в юдейській та християнській релігіях. Зображувалися (іноді фігурами із золота) шестикрилими (як і серафими) з безліччю очей. Зображення мідного змія за велінням Бога виставив Мойсей на тичці посеред табору євреїв у пустелі під час їх виходу з Єгипту. Ті, що дивилися на нього, зцілялися від укусів отруйних змій, посланих на них Богом як покара за те, що вони ремствували на Господа і свого вождя Мойсея (4 М. 21.6, 9). Ізраїльтяни довгий час зберігали мідного змія як святиню (2 Цар. 18.4), поки благочестивий цар Юдеї Сзекія (726–697 до н. е.) не знищив його.
- 8 *Апофеоз* (грец.) – обожнювання, прославляння, возвеличення якої-небудь особи (в стародавні часи звичайно правителя держави після його смерті).
- 9 *Амбарвалія* – античне весняне свято на честь Церери, давньоримської богині зростання рослин і підземного світу (тотожна грецькій Деметрі). *Тиждень про сліпого* – християнське свято в одну з післяпасхальних неділь на згадку про сліпого, зціленого Христом.
- 10 Тут Гоббс некоректно ототожнює релігійно-міфологічну думку Сходу з філософською, що виникла у Давній Греції. *Гімносифісти* – дослівно «голі мудреці». Так давньогрецькі автори називали індійських брахманів (жерців).
- 11 Даючи поширене тлумачення висловлювання Цицерона (див. нашу прим. 9 до ч. I), Гоббс критично оцінює ідеї головних аристотелівських творів. Основна причина цього – у пануванні схоластизованого аристотелізму в англійських та й взагалі в європейських університетах. Сам Гоббс дещо нижче (наприкінці підрозділу "Помилки, внесені до релігії з аристотелівської "Метафізики") констатує відмінність між тим, що сам Арістотель називав «першою філософією», і тим, що стало йменуватися

«метафізикою», особливо у схоластів.

¹² Тобто здійснювати таїнство причастя (*преосутнення*).

¹³ За царювання англійської королеви Єлизавети облаштування англіканської церкви було завершено двома актами: актом про зверхність, який остаточно робив монарха верховним володарем церкви, і актом про одноманітність, що врегулював англіканську літургію.

¹⁴ Весь цей абзац сучасники розглядали як пояснення необхідності покірності новій владі, народженій в результаті революції, тобто влади кромвелівського парламенту. Саме тому весь “Огляд та висновки” було виключено Гоббсом з латинського видання “Левіафана”.

ЗМІСТ

«Левіафан»: плавання крізь віки.	
Передмова до українського перекладу. <i>Т. Польська, В. Малахов</i>	5
Вступ. <i>Р. Так. Переклад М. Бердичевської</i>	12
Основні події життя Гоббса. <i>Переклад Т. Олійник</i>	30
Подальше читання. <i>Переклад Т. Олійник</i>	33
Біографія Гоббса. <i>Переклад Т. Олійник</i>	33
Біографічні нотатки та посилання. <i>Переклад Т. Олійник</i>	39
ЛЕВІАФАН, або СУТЬ, БУДОВА І ПОВНОВАЖЕННЯ ДЕРЖАВИ ЦЕРКОВНОЇ ТА ЦИВІЛЬНОЇ	66
Присвята Френсісу Годолфіну. <i>Переклад Р. Димерця</i>	67
Вступ. <i>Переклад Р. Димерця</i>	69
Частина I. ПРО ЛЮДИНУ. <i>Переклад Р. Димерця</i>	72
Розділ I. Про відчуття	72
Розділ II. Про уявлення	74
Розділ III. Про послідовність, або зв'язок уявлень	79
Розділ IV. Про мову	83
Розділ V. Про міркування і наукове знання	91
Розділ VI. Про внутрішні начала мимовільних рухів, які називають завичай <i>пристрастями</i> , та про мовні форми для їх вираження ..	98
Розділ VII. Про цілі або результати міркувань	108
Розділ VIII. Про чесноти, що їх завичай називають інтелектуальними, та протилежні їм вади	111
Розділ IX. Про різні предмети знання	121
Розділ X. Про могутність, цінність, гідність, честь і достойність	124
Розділ XI. Про відмінність манер	132
Розділ XII. Про релігію	139
Розділ XIII. Про природний стан людства в його стосунку до щастя і злиднів людей	150
Розділ XIV. Про перший і другий природні закони та про договори	155
Розділ XV. Про інші природні закони	166
Розділ XVI. Про осіб, довірительів та уособлювані речі	179
Частина II. ПРО ДЕРЖАВУ. <i>Переклад Н. Іванової</i>	184
Розділ XVII. Про причини, походження і визначення держави	184
Розділ XVIII. Про права суверенів, що їх вони отримують при заснуванні держави	188
Розділ XIX. Про різні види держав, які може бути засновано, та про спадковість верховної влади	197
Розділ XX. Про батьківську і деспотичну владу	207
Розділ XXI. Про свободу підданих	215
Розділ XXII. Про підвладні групи людей, політичні і приватні	225
Розділ XXIII. Про державних службовців верховної влади	237
Розділ XXIV. Про харчування держави та про відтворення нею потомства	242
Розділ XXV. Про пораду	247
Розділ XXVI. Про цивільні закони	254

Розділ XXVII. Про злочини, виправдання та обставини, що пом'якшують провину	273
Розділ XXVIII. Про покарання і винагороди	288
Розділ XXIX. Про те, що послаблює державу або призводить до її розпаду	296
Розділ XXX. Про обов'язки суверена	306
Розділ XXXI. Про Царство Бога через природу	320
Частина III. ПРО ХРИСТИЯНСЬКУ ДЕРЖАВУ. <i>Переклад Є. Мірошніченка</i>	332
Розділ XXXII. Про принципи християнської політики	332
Розділ XXXIII. Про число, давність, цілі, авторитетність і тлумачів книг Святого Письма	336
Розділ XXXIV. Про значення слів <i>дух, ангел та надхнення</i> у книгах Святого Письма	346
Розділ XXXV. Що означають у Святому Письмі слова <i>ЦарствоБоже, святий, священний і тайнство</i>	358
Розділ XXXVI. Про Слово Боже та про пророків	365
Розділ XXXVII. Про чудеса та їх використання	379
Розділ XXXVIII. Що означають у Святому Письмі слова <i>вічне життя, пекло, спасіння, прийдешній світ та спокута</i>	385
Розділ XXXIX. Про значення у Святому Письмі слова <i>церква</i>	399
Розділ XL. Про права на Царство Боже в Авраама, Мойсея, первосвящеників та царів юдейських	402
Розділ XLI. Про місію нашого благословенного Спасителя	411
Розділ XLII. Про церковну владу	418
Розділ XLIII. Про те, що необхідно для прийняття людини до Царства Небесного	487
Частина IV. ПРО ЦАРСТВО ТЕМРЯВИ <i>Переклад В. Єрмоленко</i>	501
Розділ XLIV. Про духовну темряву від невірного тлумачення Святого Письма	501
Розділ XLV. Про <i>демонологію</i> та інші релікти релігії язичників	524
Розділ XLVI. Про темряву, яка походить із неспроможної філософії та вигаданих традицій	544
Розділ XLVII. Про <i>зиск</i> , що стає із цієї темряви, та кому він дістається	561
Огляд та висновки. <i>Переклад М. Бердичевської</i>	570
Примітки	581



Символічне зображення
Левіафана (вміщено у
лондонському виданні
«Левіафана» 1651 р.)

«Левіафан» Томаса Гоббса вважається найзначнішою з-поміж праць з політичної філософії, написаних англійською мовою, і, безперечно, входить до «золотого фонду» європейської філософської думки Нового часу.

Впродовж трьох століть ця книга залишається предметом палких суперечок, інколи навіть обурень; все це, зрештою, тільки сприяє з'ясуванню її справжньої величі.

Дискусійний, провокативний характер думок Гоббса налаштовує на плідний діалог, всебічне обговорення принципів проблем ролі держав в історії народів, що й сьогодні стоять на порядку денному.

Ця книга — перший український переклад «Левіафана» Гоббса з доданням біографічного та довідкового матеріалу за сучасним кембриджським виданням цього твору. Для широкого кола читачів, які цікавляться історією філософії, політичної думки та етики.