

ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ВІЗАНТІЙСЬКОЇ (ОРІЄНТАЛЬНО-ПРАВОСЛАВНОЇ) ТА ОКЦИДЕНТАЛЬНО-КАТОЛИЦЬКОЇ ТРАДИЦІЙ В ПОЛІТИКО-ПРАВОВІЙ ТЕОРІЇ ВЛАДИ ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКИХ ДЕРЖАВ

В статье рассматриваются основные подходы к анализу концепций власти в политико-правовой мысли западноевропейских стран, которые, основываясь на античном наследии и римской школе права, в результате изменения исторических и религиозно-культурных условий, сформировали различные направления в понимании оптимального соотношения светской и церковной власти.

In the article the basic approaches to analysis of conceptions of power in political-law idea of the Western-European countries are examined. They based on ancient legacy and to Roman school of right. Then they formed different directions in understanding of optimum correlation of society and church power owing to change of historical and religious-cultural terms.

Дослідження взаємодії влади та структур самоврядування у період Середньовіччя доцільно проводити, спираючись на історичні етапи даного періоду розвитку суспільно-політичної думки та політичної практики держав того часу. Традиційно добу Середньовіччя представляють як три еволюційно поєднані етапи розвитку:

1) кінець V – середина XI століття – у цей період існували великі, але слабо централізовані монархії, з часом більшість з них розпалися на конгломерати роздроблених, неінтегрованих політичних утворень;

2) середина XI – початок XV століття, коли найбільш типовими стають централізовані станово-представницькі монархії, починає формуватися магдебурзьке право, яке оформило та регламентувало на політико-правовому рівні взаємодію центральної державної влади та самоврядних структур;

3) XV – XVI століття – період утвердження абсолютних монархій в Європі.

Дослідження взаємодії влади та структур самоврядування у період Середньовіччя доцільно проводити, спираючись на історичні етапи даного періоду розвитку суспільно-політичної думки та політичної практики держав того часу. Традиційно добу Середньовіччя представляють як три еволюційно поєднані етапи розвитку:

1) кінець V – середина XI століття – у цей період існували великі, але слабо централізовані монархії, з часом більшість з них розпалися на конгломерати роздроблених, неінтегрованих політичних утворень;

2) середина XI – початок XV століття, коли найбільш типовими стають централізовані станово-представницькі монархії, починає формуватися магдебурзьке право, яке оформило та регламентувало на політико-правовому рівні взаємодію центральної державної влади та самоврядних структур;

3) XV – XVI століття – період утвердження абсолютних монархій в Європі.

Однак, в межах даної статті виявляється більш корисним інший напрямок аналізу здобутків суспільно-політичної думки та практики, а саме – порівняльний аналіз середньовічної візантійської (орієнтально-православної) традиції та принципів окцидентально-католицької традиції, на яку спиралася як державна практика, так і політико-правова теорія західноєвропейських держав. Ключовим фактором аналізу обох політико-правових традицій є те, що й окцидентальний, й орієнтальний напрямки ґрунтуються на античній спадщині та римській школі права. Але внаслідок зміни історичних та релігійно-культурних умов були сформовані абсолютно різні державно-правові системи і зокрема різні підходи до розуміння оптимального співвідношення центральної влади та самоврядних структур у національних політичних системах.

Так, орієнтально-православна політико-правова система базувалася на визнанні беззаперечності візантійського принципу двох рівноправних влад, який виявився не лише міцним, але й досконалим для імператорської системи. У Візантії, на відміну від середньовічних держав Західної Європи, відносини державної й церковної влади були союзницькими. На переконання російського дослідника кінця XIX століття Л. Тихомирова, такий принцип побудови державно-церковних відносин у Візантії дав два важливі блага державі. По-перше, він позбавив Візантію від боротьби церкви і держави (на відміну від тривалого періоду цезарепапізму Риму). По-друге, верховна влада імператора таким чином набула величезного авторитету. Імператорська влада постала в якості водночас й вищої управлінської (у розумінні староримської), й верховної (за ідеєю нової, християнської) влади [Див.: 1, 162-164].

Староримські засади імператорської влади за своєю сутністю були абсолютистськими. За цими засадами імператор розглядався

як поєднання усіх управлінських повноважень, що передбачало недопущення в жодному разі розвитку будь-яких інших незалежних від імператора управлінських влад. Отже, відповідно до старо-римського розуміння сутності імператорської влади, заперечувалося повністю й остаточно будь-яке соціальне, місцеве, станове чи якесь інше самоуправління й самоврядування, оскільки воно, згідно з названою доктриною верховної влади, послаблювало або навіть руйнувало б засади державності. Найбільш негативними наслідками панування означеної доктрини як у Західній Римській імперії доби домінату, так і у Східній Римській імперії (тобто на теренах Візантії) стало значне послаблення національної життєстійкості та надзвичайна бюрократизація вищої державної влади [Див.: 2, 165].

На переконання Л. Тихомирова, Візантія мала лише одне постійне об'єднуюче начало – державний механізм, який спирався на розгалужений та сталий бюрократичний апарат, але водночас обумовив нестійкість, хиткість соціальних засад, що постійно коливалися. Таким чином, бюрократичне правління розглядалося як найбільш звичне та найбільш придатне для тогочасної державної системи Візантії. Візантійська державна система "самозаконсервувалася", потрапивши у пастку ілюзії непохитності своїх владних засад. Виходом з цього замкненого кола могло б стати переконання у необхідності становлення соціальних управлінських сил та відповідної системи їх організації, але таке переконання так і не було усвідомлене та озвучене візантійською правлячою елітою [Див.: 3, 196].

Це стало чи ненайвизначнішою відмінністю осмислення оптимального співвідношення влади і самоврядування у візантійсько-східній та західноєвропейській політико-правових традиціях. Адже західноєвропейські держави – нації формувалися на засадах потужного самоуправління. Причому, самоуправлінська традиція мала розмаїття варіацій – від аристократичної до егалітаристської. "Взагалі всі частини нових європейських націй були повні внутрішніми, живими, колективно діючими силами, які самоуправлялися" [4, 196], – зазначає російський дослідник. За таких умов королівська влада суттєво обмежувалася. Король у середньовічній Західній Європі лише уособлював верховну владу та виступав виразником народних ідеалів. У виконанні своїх владних повноважень король змушений був поза власною волею спиратися на самоуправляючі сили тогочасного соціального ладу ранньофеодального суспільства.

Християнська концепція царя ґрунтувалася на переконанні, що відправлення влади є Божою службою, а тому володар зобов'язаний

був піклуватися і про досягнення та збереження найвищої правди у суспільстві. Тлумачення королівської влади у країнах середньовічної Західної Європи своїми традиціями уходило у часи імператорського Риму, коли влада імператора розглядалася в якості делегування владних повноважень народу. Тому у Західній Європі спочатку у римсько-католицькій традиції, а згодом – і в протестантській теорії та практиці домінувало ставлення до монархії як до форми суспільно-політичного устрою, що була створена родовим ладом.

Оскільки князь за часів існування родових суспільних відносин розглядався як "перший серед рівних" (потім цей принцип панував у Римі періоду принципату), то володар мав обов'язок охороняти і морально-правові відносини, які склалися у соціумі, тобто наділявся повноваженнями охоронця звичаєвого права. Таким чином, спочатку князь як найвищий володар розглядався як охоронець та виразник ідеї народної правди. До того ж, відповідно до римської імператорської доктрини, володареві надавалося значення найвищої влади. Це надавало володареві найширші повноваження, яким християнська віра надавала священного характеру відповідальності не тільки перед суспільством, але й перед найвищим суддею – Богом. "Усе це, – зазначає Л. Тихомиров, – допомагало королівській владі Заходу зберігати відбиток влади верховної" [5, 202].

Основи ж європейського абсолютизму мають корені в абсолютистській доктрині Риму періоду домінації. Згідно з цією доктриною народ переносить всі свої права та владні повноваження на їх персонального носія – володаря-государя. Таким чином, народ відмовляється від своїх прав на користь короля, що й виступає базовою засадою як світської, так і духовної влади монарха.

В цілому, аналізуючи правову думку Середньовіччя, можна виокремити дві провідні тенденції – теократичну та світську.

З етимологічної точки зору, теократія (від грец. – бог, *kratos* – влада) – форма державного управління, за якої політична влада здійснюється з позицій релігійної регламентації державного і громадського життя. Первісні форми теократичної влади на зорі розвитку людства втілювалися у владі жерців, шаманів та інших представників примітивної релігійної свідомості, що уособлювали як духовне, так і світське начала. Поступово з цих особливим чином регламентованих форм тиску духовної влади на світську виросли теократичні держави, де верховна влада керувалася релігійними догматами.

Вважається, що вперше термін "теократія" був ужитий Йосипом Флавієм у його творі "Проти Апіона" при описі державного ладу

іудеїв, у якому верховними нормами державного і громадського життя були закони Мойсея, що трактувалися і проголошувалися суддями, пророками і священиками. Влада первосвящеників – верховних жерців – в Іудеї в V-I ст. до н. е. була яскравим утіленням цього принципу управління державою, що наочно проявилось в тій ролі, яку зіграв первосвященик в остаточному вирокі стосовно Христа.

І хоча в науковій літературі, в енциклопедичних довідниках зазвичай аналіз теократії починається з Йосипа Флавія, слід зазначити, що роздуми про взаємини духовної і світської, духовної і військової влади містяться в перших письмових джерелах, що дійшли до нас із глибини століть. Особливо чітко ці ідеї були виражені у віровченнях, у яких центральним моментом була ідея Царства Божого, до якого необхідно прагнути і сприяти його приходові на землю. І що особливо важливо, це щастиве майбутнє буде забезпечено за допомогою віри, узгодження особистих дій, у тому числі й на державному поприщі, з божественною волею.

Видається, що своїм виникненням політична теологічна думка про владу сягає до міфологічних джерел, уявлень, згідно яких земні порядки складають нерозривну частину загальносвітових, космічних порядків, що мають божественне походження, тобто на землі влада від Бога. Та або інша версія божественного походження земної влади і порядку є загальнообов'язковою моделлю відповідного їхнього улаштування й одночасно пануючою ідеологією, що не допускає конкуренції в особі інших уявлень, поглядів, точок зору і т. д.: сумнів у міфі є початком його раціоналізації, але це, як правило, відбувалося пізніше [6, 15].

Разом з тим у стародавній міфології по-різному висвітлюється питання про спосіб і характер зв'язку божественного начала із земними відносинами. У міфах ряду народів говориться про первісне безпосереднє правління богів, що потім навчили людей мистецтву управління і передали владу земним правителям. Так, у своїй "Історії" Геродот повідомляє, що, відповідно до джерел, з часу першого єгипетського царя до часу геродотівського відвідування Єгипту (V в. до н. е.) пройшло 341 покоління верховних жерців і царів і протягом усього цього часу (11 340 років) у Єгипті правили тільки смертні люди. До цього ж, за словами жерців, "у Єгипті царювали боги, що жили разом з людьми, і один з них завжди був найбільш могутнім". Подібні уявлення про богів як первісних правителів і законодавців є й у давньогрецькій міфології (міфи про правління Кроноса, Зевса, Посейдона, Афіни і т. д.) [7, 23].

Певна своєрідність властива релігійно-міфологічним уявленням давніх євреїв, китайців, індусів та інших народів. Так, відповідно до давньокитайського міфу, влада має божественне походження, але єдиною ланкою зв'язку з вищими, небесними силами виступає персона верховного правителя Піднебесної (імператора Китаю). Інша версія влади існувала в Єгипті, Вавилоні, Індії. Відповідно до міфів, боги, будучи джерелом влади правителя, самі продовжують залишатися вершителями земних справ і людських долі. Крім того, у давніх єгиптян і греків боги виступають також і в якості первинних безпосередніх правителів і законодавців в утворених ними державах. За християнською версією, "уся влада від Бога", і зв'язок земного життя з Богом – тільки через Ісуса Христа, сина Бога, що став Богом.

Божественний характер влади, правила поведінки, закони – усе це, згідно поглядів того часу, відповідає божественному порядку справедливості (богиня Маат у Давньому Єгипті, Рота у Ригведі індоаріїв, Дао в давньокитайській міфології, Дике – у давніх греків). Усе це відповідає "правді-справедливості", що у наступних природно-правових концепціях праворозуміння одержала остаточне оформлення в теорії природного (або природно-божественного) права.

Ідеї теократичних форм правління все частіше пов'язувалися з виникненням і поступовим зміцненням великих релігій – спочатку буддизму, потім християнства, ще пізніше – ісламу. Саме з їхньою появою на історичній арені проповідь Царства Божого набуває рис державного правового управління суспільного і повсякденного життя на основі священних текстів, писань, якими повинні були керуватися всі люди, що прийшли до влади. У цьому зв'язку хотілося б підкреслити відмінність християнства й особливо ісламу від буддизму, конфуціанства, що скоріше були філософією життя, на відміну від ідеологічно визначених політичних зобов'язань перед усевишнім.

Ідеали християнської теократії були описані Августином Блаженным, який у своїх здобутках проповідував особовість боговладдя, що уособлює поєднання релігії з діючою в земному світі політичною владою. Ревнителів офіційного християнського віровчення не зовсім просто побачити в державі щось дурне, богопротивне, тому що воно прямо співпричетне владі. Адже апостол Павло у своєму повчанні був більш ніж строгий: "немає влади не від Бога, існуючі ж влади – Богом встановлені". У своєму вченні Августин виходить з того, що існують два типи держави і влади. Він поділяв весь людський рід

на два розряди, люди першого з яких "живуть по людині", а другого – "живуть по Богу". Ті, хто "живуть по людині" у нього – "град земний", у якому все сповнено ворожнечі й егоїзму, у ньому відносини влади і управління виражають панування людини над людиною. Бажання влади тут у такій мірі долає правителів, у якій і підвладний їм народ. Людська ж спільність, що живе "по Богу", – град Божий": "... ми знаємо, що існує якийсь град Божий, громадянами якого ми жагуче бажаємо бути, у силу тієї любові, що вдихнув у нас Засновник його. Громадяни земного граду бажають своїх богів, а не Засновника Граду Святого, не відаючи, що він є Бог богів" [Цит. за: [9, 145-146]. Хоча вчення Августина є досить суперечливим, воно надалі широко використовувалося апологетами теократії для доказу універсальної ролі християнської церкви в організації суспільного і державного життя [10, 16] Значення його ідей полягає в тім, що вони заклали основу тих концепцій у теології, що обґрунтовували необхідність утручання релігії в справи влади.

Що стосується ісламу, то встановлення взаємозв'язку цієї релігії з владою відбулося набагато швидше, ніж при християнстві. Виникнення і швидке поширення ісламу багато в чому було обумовлено тим, що релігійні догми забезпечили згуртованість народів Близького Сходу, в першу чергу арабів, що стало базою для багатьох завойовницьких акцій. Так, Ібн Халдун, виділяючи три різновиди форм правління – "природну" монархію, "політичну" монархію і халіфат, вважав, що влада халіфа над підданими спирається на мусульмансько-правові основи й одночасно спрямована на захист віри і здійснення земних справ. Іншими словами, "законом" халіфату є не суб'єктивні бажання правителя або чисто "раціональні" принципи, а принципи священного мусульманського права, у яких – і тільки в них – ідеальним чином враховуються усі без винятку інтереси підданих, навіть такі, котрі не можуть бути зрозумілі раціонально. Природно, Ібн Халдун віддає перевагу халіфатові, що поєднає у своїй формі як релігійні, так і земні цінності [11, 144].

У середньовічній Європі проблему прийняття влади і взагалі державності як такої, віднесення її в ряд явищ, позначених знаком добра, специфічними засобами вирішує Аквінат. Його поглядів держава відкривається як невід'ємний елемент універсального, світового порядку, творець і розпорядник якого – Бог. Одного цього споглядання досить, щоб вважати державу і владу об'єктом священним. Але Хомі Аквінському ясно, що на безлічі реальних держав майже (або зовсім) неможливо розглянути ознаки святенності. Ця ситуація викликає

сильний сумнів у причетності подібних держав до універсального, світового порядку, встановленого і підтримуваного Богом.

Зняти такий сумнів покликана диференціація, що вводиться Хомою Аквінським, тих елементів, що у сумі складають державну владу. Перша і найголовніша серед них – сутність влади, тобто відносини панування – підпорядкування, за яких воля осіб, що займають вершину соціальної ієрархії, рухає нижчі верстви населення. Ці відносини заведені самим Богом. Отже, сутність державної влади – незмінно божественна. Другий елемент державної влади – її форма, тобто походження, способи набуття. Третій елемент – користування державною владою [12, 187-188]

Аквінат допускає (і визнає), що набуття і користування державною владою (діяння рук людських) можуть бути поганими, несправедливими: вони можуть включати навіть зловживання нею. Іншими словами, другий і третій компоненти державної влади нерідко виявляються противними божественній волі. Так, "ангельський доктор" у рамках католицької теології розвиває й усталює підхід до державності, що дозволяє бачити в ній, з одного боку, неперехідну цінність, а з іншого боку – зберігати критичний погляд на деякі важливі аспекти державності.

Держава, за Хомою Аквінським, є певною частиною універсального порядку, єдиним творцем та правителем якого виступає Бог. Головною місією людини у державі є можливість творити організоване суспільне життя. Отже, людина є "суспільною" або "політичною" істотою. У такому тлумаченні політики філософ-богослов не проводить розмежування між державою і суспільством. Люди, на переконання Фоми, придатні до співробітництва на розумній основі у політичній спільності. Це співробітництво охоплює не тільки представників одного покоління, одного народу, але й людей різних епох та країн. Саме ця здатність до розсудливості дає кожному поколінню можливість процвітати, спираючись на успадковані багатства і досягнення попередників, і залишати наступним поколінням те, що не вдається вдосконалити власними зусиллями [Див.: 13, 55].

Держава, за Хомою Аквінським, являє собою форму закономірної людської спільності і співробітництва, вона виникає з потреб "природи" і "розуму". Такою ж природно-необхідною стає у політичній спільності й об'єднуюча її влада. "Для того, щоб спільно жити і працювати, необхідний авторитет, який би скеровував кожного члена суспільства на досягнення спільного блага – тобто влада", – переконаний філософ [Цит. за: 14, 55].

Політична влада існує там, де за правління однієї або кількох осіб виконуються закони і договори. Окремою Фома виділяє королівську владу, в якій володар виступає не лише як правитель держави, але й як її творець. У державній владі філософ виокремлює три головні аспекти:

- відношення пануючих до підданих і можливість встановлювати закони;
- набуття влади;
- користування владою.

Це виокремлення аспектів державної влади необхідне було вченому для того, щоб підкреслити людський фактор у феномені державної влади. За своєю сутністю влада має божественний характер, але це не стосується її набуття та користування. Первинним джерелом влади за Хомаю Аквінським є політична спільність людей – народ [Див.: 15, 56].

Отже, у концепції державної влади Хоми Аквінського ми можемо побачити зародки ідеї народного суверенітету, згідно з якою народ визнається єдиним джерелом влади. Хома Аквінський розрізняє два види спільностей: спільність людей у державі і спільність віруючих у Церкві. Держава регулюється правилами політичного правління, а влада обмежена законами, а також "волею народу", на яку правитель обов'язково має зважати. Тому Хома виправдовує непокору тим монархам, які узурпували владу або примушують підданих до неправедних дій. Тому у випадку нестерпної тиранії виправданим є навіть тираноббивство, адже народ в інтересах загальної користі і порядку має право повстати проти тирана та скинути його. У цій боротьбі народу належить діяти за "загальним рішенням", яке спрямоване на обмеження влади тирана або його усунення [Див.: 16, 57].

Підводячи підсумок зазначимо, що:

По-перше, осмислення ранніх форм співвідношення влади і самоврядування відбулося в добу античності та середньовіччя, кожна з яких внесла свої концепції та варіанти такого співвідношення. Однак, саме в ці часи було закладено ідею поділу влади на світську та духовну, а світську, в свою чергу, на державну та самовряду.

По-друге, аналіз політико-правової спадщини найбільш видатних мислителів античності дає підстави стверджувати, що центральною проблемою досліджень було з'ясування питання про ідеальну (досконалу або правильну) форму правління. На переконання давньогрецьких мислителів, ідеальною формою правління може бути тільки змішана форма державності, за умов збереження полісу, в якому

зберігалися риси цивільної громади. Політико-правове становлення Стародавнього Риму було дещо іншим: римська держава пройшла тривалу еволюцію від царської влади, республіканської форми правління і до імператорської влади. Причому, якщо на перших етапах державності Риму зберігалися суттєві риси цивільної громади, то в періоди принципату та доміну сформувалася вертикаль влади з централізованим бюрократичним апаратом, який контролював місцеву владу.

По-третє, політико-правова думка Середньовіччя щодо розгляду варіантів взаємодії влади і самоврядування також є розмаїтою. Можна відокремити наступні основні напрямки:

- візантійська (східно-православна) традиція, яка бачила монарха як верховного суверена, що має поєднувати світську, церковну і самоврядну влади в своїх руках;

- теологічну (католицьку) традицію, згідно якої монарх має підкорятися релігійній владі, з метою легітимізації влади світської (як центральної, так і самоврядної);

- світську традицію громадянського гуманізму, відповідно до якої народ є єдиним сувереном влади, але делегує її легітимному монархові.

Література:

1. Тишин А. И. Самоорганизация в динамическом хаосе социальных процессов [Электронный ресурс] / А. И. Тишин. – Режим доступа к статье: <http://ipur.tsu.ru/Seminar/a0100/a011200.htm>
2. Тишин А. И. Вказ. праця.
3. Тишин А. И. Вказ. праця.
4. Тишин А. И. Вказ. праця.
5. Тишин А. И. Вказ. праця.
6. История политических учений: Учебник / [под общ. ред. В. С. Нерсисянца]. – М.: Наука, 1998. – 538 с.
7. История политических и правовых учений: учебное пособие / [под ред. А. Н. Хорошилова]. – М.: Логос, 2002. – 587 с.
8. История политических и правовых учений: учебное пособие / [под ред. А. Н. Хорошилова]. – Вказ. проця.
9. История политических учений: Учебник / [под общ. ред. В. С. Нерсисянца]. – Вказ. праця.
10. Цветков В. В. Демократія – Управління – Бюрократія: в контексті модернізації українського суспільства: монографія / В. В. Цветков, В. П. Горбатенко. – К.: Ін-т держави і права ім. В. М. Корецького НАН України, 2001. – 248 с.
11. История политических учений: Учебник / [под общ. ред. В. С. Нерсисянца]. – Вказ. праця.

12. Чичерин Б. Н. О Народном представительстве / Борис Николаевич Чичерин // Антология мировой политической мысли: в 5-ти тт. – Т. IV. – Политическая мысль в России: Вторая половина XIX-XX вв. – М.: Мысль, 1997. – С. 136-150.
13. Андрусак Т. Історія політичних і правових вчень: Навчальний посібник / Тетяна Андрусак. – Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2001. – 220 с.
14. Андрусак Т. Вказ. посібник.
15. Андрусак Т. Вказ. посібник.
16. Андрусак Т. Вказ. посібник.

Дрьомін В. М., НУ "ОЮА"

ІНСТИТУЦІОНАЛЬНА КОНЦЕПЦІЯ ЗЛОЧИННОСТІ ЯК МЕТОДОЛОГІЧНА ТЕОРІЯ

В статье рассматриваются методологические вопросы становления и развития институциональной теории преступности с позиций экономического, социологического и политологического институционализма. Обосновывается вывод о том, что институциональный подход к преступности в настоящее время приобретает особую актуальность, так как образ жизни и стандарты поведения человека формируются в рамках социальных институтов, в основе которых лежат социальные практики. В условиях социальной дезорганизации и аномии происходит деформация и криминализация социальных практик и, соответственно, социальных институтов.

In this article the author examines the methodological issues of formation and development of the institutional theory of crime in terms of economic, sociological and politological institutionalism. The conclusion is made that the institutional approach to crime is currently gaining particular importance, given that the lifestyle and behavioral standards are formed within the framework of social institutes, which are based on social practices. Under the conditions of social disorganization and anomie, social practices are being deformed and criminalized, as consequently are the social institutes.

Значним здобутком сучасної кримінології є накопичення величезного масиву статистичних даних щодо динаміки та структури злочинності, аналіз різних аспектів детермінації та організації профілактичної діяльності. Разом з тим, гостро відчувається дефіцит наукових теорій, які узагальнюють дані процеси та пропонують суспільству нову оцінку кримінальної реальності. Очевидно, що вітчизняна кримінологія не може впродовж багатьох десятиліть