

УДК 340.1

**Ю. В. Цуркан-Сайфуліна**  
кандидат юридичних наук, доцент,  
завідувач кафедри теорії та історії держави і права  
Чернівецького юридичного інституту  
Національного університету «Одеська юридична академія»

## ПРАВО І ВЛАДА В СЕРЕДНЬОВІЧНІЙ СХОЛАСТИЦІ

Однією з фундаментальних проблем сучасної філософсько-правової думки є співвідношення права та влади як двох важливих детермінант буття соціуму й людини. Багато в чому складність окресленої проблеми коріниться в середньовічній схоластиці, у якій ці питання набувають особливо яскравого вираження. Незважаючи на відомість і глибокий рівень дослідження ідей основних середньовічних авторів, залишається актуальним вивчення їхніх ідей щодо взаємодії двох згаданих безумовно важливих сфер життя суспільства.

Відтак мета статті полягає у виявленні фундаментальних підвалин співвідношення права та влади в середньовічній схоластиці.

У середньовічній Європі разом зі становленням і розвитком християнської ідеології з'явилася певна новизна в поглядах на державну владу й право. Так, у політико-правовій думці середньовіччя проблема законності влади розглядалась переважно в контексті протиставлення духовної (церковної) і світської (державної) влади та їх протиставлення.

Середньовічні вчення про владу обґрунтовували феодальну ієрархію й правомірність панування церкви, перетворення її догматів на політичні аксіоми, прирівнювання біблійних текстів до законів. У вченнях середньовічних теологів ідея законності державної влади тісно пов'язується з її божественним встановленням та освяченням влади володаря. Ідея законслухняності (беззастережного підпорядкування влади) є неодмінною умовою збереження в богословських ученнях середньовіччя.

Відомий християнський теолог IV – V ст. Аврелій Августин піддає гострій критиці право рабовласницького Риму як таке, що суперечить праву, наділеному «божественною благодаттю» [1, с. 47]. Уявлення про закон як творіння а пріорі розумне й справедливе вперше виклав Цицерон (спираючись на діалоги Платона). Він порівнював погані закони з отрутою, оскільки вони лише шкодять суспільству. Аврелій Августин, заочно сперечаючись із Цицероном, використовував ці ж аргументи, проте вже для того, щоб довести, що в Римській Республіці не існувало ні істинної справедливості, ні права.

На відміну від свого наступника й певною мірою опонента Томи Аквінського, Августин систематично не розкривав власні погляди на сутність

законів і не присвятив цьому питанню жодного трактату. Богослов розкрив цю проблему епізодично під час розвідки більш значущих для нього теологічно-філософських питань [2, с. 283].

На переконання Августина, правитель здійснює своє завдання, видаючи закони, які є суспільно корисними, а сам підкоряється законам і стежить за їх виконанням. В Августина земний закон мислиться як інструмент для встановлення божественної справедливості та захист від несправедливості.

Ю. Стоун, досліджуючи спадщину Августина, виділяє в ній три види закону: тимчасовий (*lex temporalis*), природний (*lex naturalis*) і закон вічності (*lex aeterna*) [3, с. 44]. *Lex aeterna* як премудрість Бога містить у собі причинність і завершеність кожної речі – усього Всесвіту. *Lex aeterna* має не лише божественний мегавимір, а й мікрорівень, що відображається в душі кожної людини «внутрішньою правдою», з уявленням якої людина «звіряє» свої земні вчинки та прагнення. Як першоджерело всього *lex aeterna* зумовлює законне місце одиниці та визначає міру правосудності – «віддає кожному по заслугах» (*De. ord. II, 7*) [4, с. 113].

Другий за ієрархією вид закону – *lex naturalis* – тлумачиться Августином під впливом поглядів Цицерона й римських стоїків. В Августина *lex naturalis* виходить із вічного закону та є поєднанням загальних законів природи й ідеальної норми людських стосунків. Його основою є безпека та продовження життя людського роду, прагнення жити в злагоді, добробуті, щасті й мирі. Причому Августин розподіляє дію природного закону на приватний (родина) і публічний (малі спільноти, місто, народ) рівні, підкреслюючи їх спрямованість до універсального цілого й щасливого життя. Приписом природного закону є прагнення до щасливого життя, що вільно реалізується людиною на двох взаємозалежних рівнях буття. Водночас існує прагнення людей бути єдиним цілим, досягти стану загального порозуміння та одностайності (*concordia*) – порядку однодумності в любові з усіма соціальними елементами Всесвіту [2, с. 284].

*Lex temporalis* – третій вид закону, який у вузькому сенсі відповідає сучасному розумінню позитивного закону. У широкому його розумінні, частково поєднуючись із природними законами,

відповідає соціальному регулятиву, що історично діє в бутті народу в його традиціях, нормах і політичних інституціях. Цей вид закону, на думку Аврелія, має подвійну сутність, тобто є добрим і злим водночас. Він несе в собі примус (хоч і забезпечує справедливість та порядок), обмежуючи цим вільну волю людини, тому не є істинним.

Щодо держави в Августина часто проявляється повна байдужість, яка переростає в її засудження. Августин переконаний у тому, що історія людства за своєю сутністю є діалектикою добра та зла, любові й ненависті до Бога, він вважав державу плодом гріха, інструментом примусу, що не був би потрібним, якби людина свого часу не згрішила. З огляду на гріховну сутність людини держава є необхідною інституцією [5, с. 135]. Крім того, держава, на його думку, стає фактором утримання миру й порядку, захисту своїх громадян від зовнішньої агресії. Вона ж бере на себе деякі каральні функції, насамперед функцію примусу, оскільки в суспільстві мають місце грабежі, вбивства та інші злочини. У таких випадках без неї не обійтися.

Августин настільки засуджує спосіб виникнення реальних держав, що походження держави прирівнюється ним до утворення розбійницьких зграй: «Отже, за відсутності справедливості, що таке держави, як не великі розбійницькі зграї; оскільки й самі розбійницькі зграї є не що інше, як держави в мініатюрі. І вони також є товариствами людей, управляються владою начальника, пов'язані обопільною угодою та ділять здобич за добровільно встановленим законом. Коли подібна зграя втрачених людей зростає до таких розмірів, що захоплює території, засновує осіле житло, завойовує міста, підпорядковує своїй владі народи, тоді вона відкрито набуває назву держави» [6, с. 150].

На переконання Августина, якщо держава є «зграєю розбійників», то й позитивні закони за своєю сутністю будуть хибними, оскільки вони переслідують злу мету й утверджують хибну справедливість. Як історичний приклад хибної державної мети й порочності *lex temporalis* Августин наводить римські закони, які не змогли виправдати раціональні й релігійні надії християн. Їм не вдалось утвердити у світі злагодю та любов. На думку теолога, римське право жодним чином не пов'язується з вічним або природним законами, вищою справедливістю, а ґрунтується лише на страху.

Водночас Августин закликає праведних християн коритися *lex temporalis*, аргументуючи це трьома тезами. По-перше, мета мудрого вірянина полягає в спасінні душі, а не покращенні тривіального світу, тому зовнішньочасовий закон є формальним для виконання: Вищий суддя буде судити на засадах вічного закону. По-друге, існування людства є історичним явищем, тим рухом, що поєднує в собі множинність індивідуальних вчинків і соціально-політичну впорядкованість.

Через цей темпоральний рух Бог реалізує Свій задум. Тому в часових законах богослов вбачає шлях Його провидіння, якому вірянам необхідно коритися. По-третє, мудрі християнські законодавці, утворюючи *lex temporalis*, співвідносять його з вічним законом (*De ver. rel. 31*) [4, с. 258].

Через таке порівняння держави з розбійницькими зграями деякі дослідники вважають Августина передвісником теорії насильства. Крім того, у його творах відмічають елементи патріархальної теорії [7, с. 152]. Водночас в Августині вбачають передвісника теорії суспільного договору, це зумовлюється тим, що в його роботах зустрічається термін «*pactum societatis*». На думку Августина, держава розвивається із сім'ї, яка є первинним осередком суспільства. Русійною силою створення держави є створена Богом розумна й соціальна за своєю природою людина, яка за власним бажанням стає частиною співтовариства. Висновок про дотримання Августином теорії суспільного договору робиться на основі того, що він стверджував, що за часів патріархів держави не було, а тому держава є явищем історичним. На думку Ю. Майки, саме в цьому контексті самостійності індивідів та їх вільного входження до співтовариства варто інтерпретувати вислови Августина щодо суспільного договору [6, с. 109]. Очевидно, що на цій підставі не можна провести аналогію з укладенням суспільного договору, адже Августин також твердить, що повноваження держави постають зі світової гармонії, встановленої Богом, який, розташувавши все, що існує в суворому порядку, не міг залишити невлаштованими людські відносини: «<...> жодним чином не можна подумати, щоб Бог залишив поза законами й провидінням Свого царства людей».

Августин визначає закони як єдиний комплекс універсальності, що впорядковує плюральності людського буття, уніфікує сингулярне розмаїття людського роду. Два нижчі закони – природний і тимчасовий – перебувають у стані валентного обміну – зустрічної соціальної дії. Вони започатковують дві традиції праворозуміння (природну та позитивістську) і теоретично формують підґрунтя європейської традиції розподілу влади на світську й духовну. Більше того, Августинова версія закону легітимізує такі поняття, як формальна рівність, свобода, невід'ємність права людини на суверенність, що уможливають становлення європейського індивідуалізму [2, с. 284].

Подальший розвиток теологічна теорія отримала у творах ученого-богослова Томи Аквінського (1225–1274 рр.), учення якого побудоване на ієрархії таких форм: Бог – чистий розум – духовний і матеріальний світ. Проголошення походження держави від Бога обґрунтовує її вічність і непорушність, виправдовує найреакційніші держави, підкреслює думку про те, що будь-яке посягання

на державу приречене на невдачу, оскільки владу вкладено в руки правителя Богом, і вона покликана захищати благо всіх [7, с. 152–153].

Головною працею Томи Аквінського є «Сума теології». Поряд із філософською проблематикою вона містить учення про державу й право. Тома Аквінський у «Сумі теології» та в коментарях до «Політики» Арістотеля розмежовував Вічний закон, Божественний (позитивний) закон, природний закон і людський (позитивний) закон.

Закон можна визначити як «будь-яке веління розуму, що проголошується заради загального блага тим, хто турбується про спільноту». Через Вічний закон божественне провидіння управляє світом і не обмежує існування інших законів, які з нього постають: природного закону, принципом якого виступає намагання досягти блага, здійснювати благо й уникати зла, та людського закону, який конкретизує постулати природного закону (визначаючи покарання за порушення природного закону). Позитивне право, яке виникло завдяки людським зусиллям, може бути змінене за певних умов. Благо окремої людини, суспільства й універсуму визначається божественним задумом, а порушення людиною божественних законів є порушенням її власного блага. Повторюючи Арістотеля, Тома Аквінський вважав для людини природним суспільне життя, яке вимагало управління заради спільного блага [8].

На думку Г. Шершеневича, Тома Аквінський бачив необхідність відповідності закону принаймні чотирьом критеріям: розумності веління, відповідності загальному благу, компетентності органу, який його встановлює, та оприлюдненню [9, с. 155]. У сучасному правовому дискурсі перші два критерії умовно відповідають демократичному характеру правового закону, його спрямованості на захист інтересів особистості, суспільства й держави. Третій і четвертий критерії, сформульовані Томою Аквінським, у сучасній демократичній правовій державі є досить очевидними: закон видається лише уповноваженим органом, що належать до законодавчої гілки влади (парламентом); доведення закону до загального відома, тобто оприлюднення закону, є обов'язковою умовою введення його в дію.

Цікаво також те, що Тома Аквінський формулює найважливіший принцип сучасного цивільного права – принцип свободи договору. На переконання богослова, наявність цього принципу обумовлюється також Божественним розпорядженням, тому значення свободи договору є вкрай важливим, являє собою одну з форм реалізації закону в дусі служіння його загальному благу [9, с. 182].

Тома Аквінський закликає громадян до законслухняності, покори державній владі. Проте в контексті такої покори цікавим є те, що саме Тома Аквінський вважає справедливим законом. На

його думку, справедливий закон – це закон, який узгоджується з вимогами природного права, тобто «задля загального добра» законодавець не став вище свого авторитету, тягар закону справедливо розподіляється між громадянами. Коли певний із цих трьох критеріїв не дотримується, як стверджує Тома Аквінський, закон стає несправедливим. У такому разі в громадянина немає обов'язку коритися цьому закону й правителю, який цим несправедливим законом користується.

До речі, пізніше доктрину Томи Аквінського було спотворено через цілеспрямоване замовчування ідеї про тираноборство та акцентування уваги на тезі про «божественне походження державної влади» під час обґрунтування абсолютизму чи олігархії. Феодално-олігархічні зловживання в пізньому середньовіччі та ранньому Відродженні стали підґрунтям ідеалізації ідей монархічного абсолютизму (освіченої монархії), теоретичне обґрунтування якого запропонували Н. Макиавеллі та Т. Гоббс.

Що стосується співвідношення держави й церкви, то, на думку Томи Аквінського, церква не поглинула державу, оскільки держава існувала ще до виникнення церкви як природне утворення, тому має співіснувати із церквою, яка виконує лише властиві їй функції. Водночас церква стоїть над державою щодо свого значення для людини. Папа ж підзвітний лише Богу. Однак його влада як намісника Бога на землі закінчується за порогом церкви. Це означає, що божественне право не має наміру покінчити з людським позитивним правом, і понтифік не має наміру втручатись у таке право, оскільки воно постає з природного права. У будь-якому разі природне право є дійсним, оскільки воно виправдовується самим існуванням людини [10, с. 45–86].

Така позиція пояснюється тим, що в IX – X ст. формулюється так звана теорія двох влад, або теорія двох мечів, відповідно до якої для захисту християнства Богом було дано два мечі: світський і церковний. Ця теорія стала своєрідним інституційним обґрунтуванням обмеження свавілля спочатку світської влади, а згодом і церковної, фактично виходячи з ідеї природного права.

Згідно із цією теорією обидва мечі передаються церкві, яка, залишаючи собі духовний меч, передає світський монарху, тому монарх має підкорятися церкві. Проте прихильники незалежної царської влади, навпаки, стверджували, що монархи свій меч отримали безпосередньо від Бога. Значення цієї теорії полягає в підкреслюванні пріоритету духовної організації (церкви) перед світською та в переконанні неможливості існування держави, влади й права «не від Бога» [11, с. 192].

Так, Вільям Оккам стверджував, що імператорська влада не походить від Святого престолу, вона встановлюється імператорськими виборами,

які папського затвердження не потребують. Проте В. Оккам не проголошував незалежність світських монархів із метою підтримки політичного абсолютизму. Усі люди народжені вільними в тому розумінні, що мають право на свободу. Вони також мають природне право обирати собі правителів, незважаючи на те, що політичний уряд є природною необхідністю [5, с. 122].

Це не означає, що коли політична громада обирає, то не має права встановлювати спадкову монархію. Однак влада монарха ґрунтується на вільній згоді людей. Тому народ має право усунути монарха, який зловживає його довірою [12, с. 12].

Виникнення держави, на думку В. Оккама, стало можливим за умов чи на основі «загального договору». Назріла потреба зберегти «загальне благо» (*bonum commune*). Зрештою, В. Оккам однозначно розглядав людину, її життя як першу причину створення держави, а Бога – як наступну, віддалену причину (*remota*).

Таким чином, основна особливість філософських учень християнського середньовіччя полягає в їх теоцентричному характері. Цей характер встановлював Бога центром світобудови та головним хранителем світового й соціального порядку. Політико-правове вчення Аврелія Августина, Томи Аквінського та Вільяма Оккама демонструє спроби поєднати віру й розум, теологію та філософію, абсолютно справедливо стверджувати, що між ними немає суперечностей, навпаки, існує гармонійне поєднання для пізнання Істини.

У середньовіччі вже виразно окреслились принципово важливі моменти співвідношення влади й права: право як вища сила, сприйняття держави як необхідного інструменту, підвладного людям, створеного для них. Закладається ідея не просто значущості права в житті держави, а права як інструменту забезпечення добра й справедливості для всіх людей.

Водночас не можна заперечувати явища, які багато в чому зумовили сприйняття середньовіччя як певного повернення назад порівняно з Античністю, проте не менш очевидним є також те, що без духовних і політичних пошуків того часу сучасний європейський світ не міг би відзначатись плюралізмом.

### Література

1. Безродний Є. Світова класична думка про державу і право / Є. Безродний, Г. Ковальчук, О. Масляний. – К. : Юрінком Інтер, 1999. – 391 с.
2. Туренко О. Августинова версія закону – європейський пошук легітиматії індивідуального / О. Туренко // Схід. – 2013. – № 6. – С. 282–286.
3. Stone J. Human law and human justice / J. Stone. – Stanford : Stanford Univeristy Press, 1965. – 415 p.

4. Августин Блаженный. Энхиридион, или О вере, надежде и любви / Августин Блаженный. – К. : УЦИММ-Пресс, 1996. – 413 с.

5. Коплстон Ф. Средневековая философия / Ф. Коплстон ; пер. А. Колесник. – К. : Get-Set, 1997. – 170 с.

6. Августин Блаженный. Творения. Оградебожием / Августин Блаженный. – К. : Вера, 1998. – 596 с.

7. Яртим Н. Католицькі доктрини походження держави і права / Н. Яртим // Вісник Національного авіаційного університету. Серія «Філософія. Культурологія». – 2011. – № 1. – С. 151–155.

8. Гертых В. Свобода и моральный закон у Фомы Аквинского / В. Гертых // Вопросы философии. – 1994. – № 1. – С. 87–101.

9. Шершеневич Г. История философии права / Г. Шершеневич. – СПб. : Лань, 2001. – 582 с.

10. Боргош Ю. Фома Аквинский / Ю. Боргош. – М. : Мысль, 1975. – 184 с.

11. Фома Аквинский. О правлении государей / Фома Аквинский // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе VI – XVII вв. – Л. : Политиздат, 1990. – С. 115–202.

12. Вдовичин І. Свобода особи в епоху європейського середньовіччя (теологічна інтерпретація ідеї природного права) / І. Вдовичин // Європейські перспективи. – 2013. – № 3. – С. 5–14.

### Анотація

**Цуркан-Сайфуліна Ю. В. Право і влада в середньовічній схоластиці. – Стаття.**

У статті проведено аналіз середньовічних поглядів на походження, взаємодію та взаємозалежність права й політики. Показано ключові напрями динаміки середньовічної схоластики в аналізі цієї проблеми від зародження християнської політико-правової думки до її вершини в працях Томи Аквінського та В. Оккама.

**Ключові слова:** право і влада, політико-правові вчення доби середньовіччя, Августин Блаженный, Тома Аквінський.

### Аннотация

**Цуркан-Сайфуліна Ю. В. Право и власть в средневековой схоластике. – Статья.**

В статье проведен анализ средневековых взглядов на происхождение, взаимодействие и взаимозависимость права и политики. Показаны ключевые направления динамики средневековой схоластики в анализе этой проблемы от зарождения христианской политико-правовой мысли до ее вершины в трудах Фомы Аквинского и В. Оккама.

**Ключевые слова:** право и власть, политико-правовые учения эпохи средневековья, Августин Блаженный, Фома Аквинский.

### Summary

**Tsurkan-Saifulina Yu. V. Law and power in medieval scholasticism. – Article.**

The article analyzes the medieval views on origin, interaction and interdependence of law and policy. Author shows the key areas of medieval scholasticism dynamics in the analysis of this problem since the origin of Christian political and legal thought to its peak in the writings of Thomas Aquinas and V. Occam.

**Key words:** law and power, political and legal doctrines of the Middle Ages, St. Augustine, Thomas Aquinas.