

УДК 94(3)

Олександр Шама

ДЕЯКІ АСПЕКТИ СТАНОВЛЕННЯ І РОЗВИТКУ
СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ДЕРЖАВНОСТІ

Концепції “теократії” Платона і “політії” Арістотеля в Пізній Античності були синтезовані Августином у вчення про “два гради”. В Середньовіччі “град небесний” був ототожнений з Церквою, а відтак – з “теократією” Платона, “град земний” – зі світською (феодальною) державою, а отже, з “політією” Арістотеля. Зберігши організацію і економічну могутність з часів Імперії, Церква в умовах занепаду античної державності зайняла керівні позиції у європейському суспільстві. Однак, з формуванням феодальної військової ієрархії, між двома “градями” розпочалась боротьба, завершена тимчасовим компромісом, що в соціальній сфері проявився у формуванні клерикально-феодального нобілітету, а в ідеологічній – розробкою концепції “трьох станів”, у якій Церкві вдалось нав’язати військовим і владі релігійно-моральні функції (“рицар-чернець” і “король – добрий пастир”). Разом з тим, в умовах протистояння двох “градів” середньовічна людина опинилась в унікальній ситуації духовної свободи, одержавши можливість реалізації августинівського “метафізичного союзу” з “абсолютною особистістю”.

Ключові слова: теократія, політія, феодалізм, ієрархія, “воїн-чернець”, “добрий пастир”, “трьохчастинна модель”, “метафізичний союз”.

У розвитку поглядів на державу в епоху Античності можна виділити етапи “теократії” Платона, заснованої на ідеї “колективної підготовки до небесного блаженства” [1, с. 133–143], і “політії” Арістотеля, що мислиться за аналогією до живого організму, метою якої є виживання, автаркія і експансія [2, с. 245–253]. З цієї точки зору, римський муніципій (*municipium*) був ближчий до “політії”, з поправкою на тісне переплетення політичних і релігійних функцій державних інститутів. Із утвердженням принципату ці особливості були посилені до такого ступеня, що принцип громадянськості був замінений підданством, за якого життя населення значною мірою регламентувалось державою. Реакцією на це стало виникнення безлічі суспільних і духовних рухів, серед них неоплатонізму і християнства, що пропонували своїм послідовникам різного роду “спасіння” від тиску всюдисущої Імперії. Втім, “вбудовування” християнства в Імперію протягом IV–V ст. поставило нагальне завдання переосмислення її відношення до держави як такої, яке вдалось виконати Августину вченням про “два гради” [3, с. 55–70]. Заснована на ідеї “метафізичного союзу” між людською особистістю і особистісним “абсолютом”, августинівська держава “двох градів” дає ключ до розуміння розвитку державотворчих концепцій в епоху Середньовіччя.

Метою даної роботи є з’ясування специфіки становлення і розвитку феодальної державності.

Занепад Римської імперії був прискорений розселенням на її території германських племен, що було пов’язане не стільки з їх завойовницькими походами, скільки із загальною військовою політикою Риму, що полягала в

“передачі” захисту кордонів держави населенню новоприєднаних територій: спочатку латинянам, потім – союзникам, провінціям і, зрештою, варварам [5, с. 385]. З цього приводу Н. Д. Фюстель де Куланж зауважив, що римська держава, “віддавши варварам зброю, тим самим підготувала загарбання ними влади. З підданих вони перетворились у панів, не перестаючи формально перебувати на службі у держави” [6, с. 716]. Протягом V ст. деякі германські вожді проголосили себе королями, замінивши по суті провінційних намісників Імперії. Наприклад, Галлію завоював не “франкський народ, а франкський король зі своїм військом” [6, с. 623]. Ці варварські королівства стали “продовженням” римських провінцій: королі перейняли двір намісника, офіційну мову, канцелярію, адміністрацію, податкову службу і суд [25, с. 812]. Муніципальний лад занепадає, але він був, як писав Н. Д. Фюстель де Куланж, “достатньо життєздатним, щоб підтримувати в тіні своє існування безперервно протягом Середньовіччя і навіть не померти серед розквіту феодальних установам” [6, с. 55]. Галло-римське населення залишилось в тих самих умовах соціального життя, що і раніше [6, с. 672]. Внаслідок асиміляції через два-три століття вже майже неможливо відрізнити галло-римлян від франків [6, с. 692].

Новоприбулі варвари були не гірші, і не кращі від корінних мешканців, але у них були інші соціальні і культурні якості (світогляд, звичаї, мова, спосіб мислення тощо). Відсутність навичок підданого Імперії у германця, як члена родоплемінного суспільства, у поєднанні із загальним негативізмом відносно держави, породженим християнством, привели до цілковитого зникнення, як зазначав Н. Д. Фюстель де Куланж, “соціальної дисципліни” [7, с. 696]. Основним завданням населення став захист власного життя, майна і свободи, тому “слабкий” став шукати захисту в “сильного” і потрапляв таким чином до нього у залежність. Він обіцяв покровителю оброк, послуги, покірність; віддавав свою землю, повіряючи самого себе. Підпорядкування оформлялось “правильним договором”. Як зауважив французький дослідник, це були “справжні торги” між двома сторонами, з яких одна “продавала” свій захист, а друга – свою покірність [7, с. 706, 707]. Угода була особистою і не стосувалась спадкоємців. Кожна зміна поколінь відновлювала “свободу вибору”, але суспільний хаос наростав від віку до віку, тому “чого менше за все люди тоді бажали – так це особистої свободи, що означала повну беззахисність”. Саме тому особиста угода стала звичаєвою: селянин “навіки віддавав” свій манс магнату, натомість останній “навіки повертав” його селянину як бенефіцій, який супроводжувався комендацією (див., напр., “Турська формула №43” [9, с. 433]). Відтепер, писав французький історик, дрібний землевласник “жив безтурботно” на своїй землі і, “відбуваючи встановлені повинності і служби, міг розраховувати успішно збирати щорічний врожай”, волюючи платити невеликий оброк новому панові, ніж податок королю [7, с. 706–709].

Договір покровительства і вірності повторювався на кожному щаблі соціальної драбини, причому умови і закони патронату зводились до вилучення людини з відання державної влади і підпорядкування її іншій людині “тілом і душею”. З духовної точки зору таке становище цілком відповідало вимогам тодішнього християнства: “Краще бути рабом у людини, – писав Августин, – ніж у хтивості; бо сама хтивість панування, щоб про інші не згадувати, із страшною жорстокістю спустошує душі смертних своїм пануванням” [8, с. 604].

У монарха були державні піддані і з’явилися особисті піддані – васали, але діє він частіше як сеньйор, тому що добитись несення військової служби від вільних людей дуже важко і король скликав збори васалів для того, щоб оголосити свою волю і заручитись з кожним васалом щодо її виконання. Спадкоємці Карла Великого вже були зайняті тільки тим, щоб “прив’язати” до себе вірних. Домогтись від людей клятви у вірності і примусити дотримуватись її стало

головною турботою і сутністю їх політики. “Дійсно, щоб зміцнити франкську державу, – пише Ж. Ле Гофф, – Карл Великий примножив число земельних дарувань, або бенефіціїв, людям, чією вірністю він хотів заручитись, і зобов’язував приносити йому клятву і вступати у васальні відносини. Він сподівався такими особистими зв’язками забезпечити міцність держави” [10, с. 51–52]. Це, однак, суттєво обмежувало владу короля і, одночасно, посилювало позиції співтовариства васалів. “Оскільки вірні були пов’язані з королем всіма своїми інтересами, – писав Н. Д. Фюстель де Куланж, – то всяка дія короля стосувалась їх занадто відчутно, і неможливо було не питатись їх думки. З ним радились не в ім’я суспільного, а в ім’я їх приватного інтересу. Якщо йшлося про війну, то крім видатків, які вони поносили, було відомо, що успіх збільшував загальну заможність вірних, а поразка її применшувала; отже, союз мав право вирішувати, хоче або не хоче він даної війни” [7, с. 776]. У 858 р. з’явився текст взаємної присяги, яка давалась як підданими, так і самим королем [7, с. 784].

Намісниками короля у провінціях були графи, що, в свою чергу, мали своїх численних васалів. Тому, хоч граф і був королівським слугою, король не міг наважитись розпоряджатись його долею свавільно, оскільки майже все населення графства було зв’язане з графом найтіснішими узами, санкціонованими присягою і заснованими на матеріальних інтересах. Більше того, як зазначає Ж. Ле Гофф, “щоб все суспільство, в усякому разі, значні люди були прив’язані до короля... якомога тіснішим зв’язком особистого підпорядкування, він заохочував королівських васалів, щоб вони з власних підданих також робили своїх васалів” [10, с. 52]. Немає сумніву, що все це прямо вело до розпаду держави, тому що, писав М. Блок, “дієвою владою була тільки влада на місці. Кожний місцевий представник вищої влади, постійно змушений брати на свій страх і ризик відповідальні рішення, ...намагався, з цілком природної схильності, забезпечити при цьому вигоду для себе і, зрештою, прагнув заснувати незалежну династію” [11, с. 128]. Так був завершений перехід від Античності до Середньовіччя: зміна способу мислення населення імперії, разом з її загальною “варваризацією” привели до занепаду “найдосконалішої з держав” Стародавнього світу і виникнення на її місці соціокультурного “організму”, заснованого на особистих зв’язках покровительства і вірності. Останнього удару пост-античній державності на території Західної Європи завдали скандинави у IX ст.: після їх нападів про колишню велич Імперії нагадували тільки руїни давньоримських міст і інженерних споруд.

З певною часовою дистанцією феодалізація відбувалась і за межами Франкської держави. Ш. Л. Монтеск’є, наприклад, визначав відставання Німеччини наступним чином: у 1024 р. “стан речей в Німеччині залишався ще таким, яким він був за правління Карла Лисого, який помер у 877 р.” [12, с. 726–727]. Можна припустити, що поза сферою безпосереднього античного впливу феодальні держави виникали з приблизно таким самим часовим інтервалом, і причинами консолідації тут виступали напади норманів, маврів, угорців або тиск самої Німеччини [12, с. 731]. Зрештою, безсумнівною ознакою державотворчих процесів у Європі було прийняття християнства у східному або західному його різновиді, вибір якого, як показав А. Д. Тойнбі, визначав політичні і соціокультурні орієнтації даної молоді держави [13, с. 32–33, 42–44]. Правда, поза кордонами колишньої Римської імперії утворення феодальних держав відбувалось якби у зворотному порядку – з родоплеменних суспільств.

І. М. Гревс визначав феодалізм як стан суспільства, яке розкладається або формується [14, с. 501]. З цієї точки зору феодальне суспільство характеризується недовірою до державних установ і намаганням вирішувати всі соціальні справи через особисті зв’язки і контакти. Поступово закони взагалі виходять з ужитку, забуваються; державні установи зникають і неподільно

починає панувати той закон, що, згідно Арістотеля, сильніший за будь-який державний акт – звичай. Таким чином, з державно-юридичної точки зору відбувається регрес від античного полісу до родоплемінного суспільства. Однак, регрес – не цілковитий: християнство і економічна система, заснована на великій земельній власності не дозволяють остаточно зникнути соціокультурній спадщині Античності, що стане основою для радикальних змін у Європі часів пізнього Середньовіччя. Щодо феодальних держав, які зростали на родоплемінному ґрунті, то в них велику роль відігравали кровно-родові і територіальні зв'язки. Власне феодальні – тобто особисті зв'язки – виникали там поза старою родоплемінною соціальною структурою. Рецепція ж античної культурної спадщини за посередництва християнства і іншими шляхами спричиняла подібні зміни, що і у регіонах безпосереднього античного впливу, щоправда, з суттєвим запізненням. Отже, всі частини Європи опинились у приблизно однакових умовах: повсюдно панували відносини, засновані на звичаях і традиціях, близьких родоплемінним, повсюдно на цьому ґрунті зростали держави – з більшим або меншим успіхом, з тими, або іншими особливостями.

На думку Н. Д. Фюстеля де Куланжа, феодалізм, “можливо, з усіх політичних порядків більше всього вкорінений у самій глибині людської природи” [15, с. XXXV]. Тобто, феодальне суспільство дуже близьке родоплемінному, в якому, як писав К. Леві-Строс, у відносини між собою вступають “просто люди”, позбавлені будь-яких соціальних ролей [16, с. 340]. Ці відносини регулюються звичаєвим правом, яке, за переконанням Августина, “сам Бог вписав у серця людей” [17, с. 23]. Взагалі, життя родоплемінного суспільства – це традиційне, майже біологічне існування, що, за словами В. Зомбарта, “вичерпує себе у провах, даних у просторі одночасно, один біля одного” [18, с. 50–51]. Щодо цього варто навести міркування про час Августина: “...Ні майбутнього, ні минулого не існує і... неточно висловлюються про три часи, коли говорять: минулий, теперішній і майбутній; а було б точніше... говорити так: теперішній минулого, теперішній майбутнього. Тільки в душі нашій є відповідні тому три форми сприйняття, а не де-небудь інде (тобто не у предметній дійсності)” [8, с. 587–588]. Отже, коли існує тільки “теперішній час” – значить, змін немає, все залишається таким, яким його створив Бог. Це тривання у вічності, сумірність людини як “образу і подоби божої” і Всесвіту як “творіння Бога” – і було основою світовідчуження середньовічної людини. Ідеалом цього суспільства, як твердив Фома Аквінський, була “одинична душа, зосереджена на собі самій”, що повністю розвивала своє “сутнісне ядро” і розумілась як органічна складова частина живого людства [18, с. 51].

Вирішальним нововведенням, що спричинило зміну і початок руйнування традиційного суспільства, була суспільна згода. Т. Гоббс писав, що для існування держави необхідне зречення окремими особами і соціальними верствами своїх прав і повноважень на користь “Левіафана” (тобто держави, що розумілась як “єдиний організм”) [19, с. 133]. Натомість Ж.-Ж. Руссо взагалі вважає “умову” і “згоду” (“соціальний договір”) первинними елементами державності [45, с. 207–209], до чого схиляється і сучасний погляд на державу як “систему гарантій і противаг” [44, с. 4–7]. А що ж являло собою те, на користь чого в епоху середньовіччя особи і цілі верстви зрікались своїх прав, адже Римської імперії вже не існувало, а європейських держав в сучасному розумінні цього слова ще не існувало?

Очевидно, у пошуках відповіді слід виходити з того, що в середньовічному суспільстві не було постійних державних інституцій і тому у соціально-політичній і економічній відносини вступали не “громадяни” а “просто люди”. Ось із середовища цих “просто людей” і виділяється керівна верхівка суспільства, яку

формують особи із своєрідними особистими якостями. К. Леві-Строс писав, що “керівники існують, так як в кожній людській групі знаходяться люди, які, на відміну від інших, люблять престиж для нього самого, яких приваблює відповідальність і котрим саме зайняття суспільними справами дає задоволення” [16, с. 339]. Так от, зрікаючись автономії на користь цього “керівника”, індивід або група створює підстави влади, одночасно визначаючи її межі, оскільки “керівник” теж змушений брати на себе зобов’язання, порушення яких може спричинити розірвання угоди. Послуги або повинності підлеглих обов’язково повинні винагороджуватись покровительством “керівника”, а також наданням привілеїв – виключних соціальних, політичних, економічних прав (або хоча б їх видимості). Отже, крім договору, другою елементарною складовою влади повинна бути взаємність: між “керівником” і індивідом або групою встановлюється свого роду рівновага. Разом з тим, як зауважив французький антрополог, оскільки будь-які інституції відсутні, цю рівновагу необхідно постійно відновлювати [16, с. 337–338].

Протягом X–XI ст. феодальна система, заснована на особистих зв’язках, утверджується в Західній Європі. Кістяком її служила ієрархія військових, однак, як зазначав І. А. Тен, духовенство, селянство і навіть міста теж були тісно з нею пов’язані [20, с. 17–18]. Таке становище військового стану у Європі визначалось, на думку М. Вебера, її природно-географічними особливостями: на відміну від цивілізацій Стародавнього Сходу з їх річковою культурою, або античної, як культури морського узбережжя, у Європі склалась суходільна аграрна культура, заснована на орному землеробстві. Селянство в силу своїх “економічних умов” не могло служити військовим цілям, тому “шляхом поділу праці виділився професійний військовий стан” [5, с. 2–3]. Основою суспільно-політичної організації стало плем’я, а територія, яку воно займало, отримала назву “землі” або “області”, очолюваної “керівником” – обласним (територіальним) правителем (вождем, князем) [21, с. 297]. З племені (або населення області) виділяється військова дружина, причому, як відзначив М. Вебер, дружинники “не вважались належними до народу навіть там, де вони у дійсності до нього належали” [5, с. 44]. Скріплена відносинами покровительства і вірності, дружина протиставляє себе всьому племені, утворюючи корпорацію або, користуючись окресленням Е. Фромма, “нарцистичну групу”, переконану у своїй вищості над усіма і в неповноцінності всіх інших суспільних груп [22, с. 63]. Як неодноразово відмічалось, іноді подібні військові дружини утворювались не з оборонною, а грабіжницькою метою (в усякому разі, обидві цілі – оборона і грабіж – часто виступали разом). П. Г. Виноградов встановив, що у джерелах Лангобардської Італії такі племінні корпорації військових окреслювались терміном “Banda”, який і в часи Раннього Середньовіччя мав приблизно те ж саме значення, що і тепер [23, с. 7]. Князь постачав і споряджав воїнів зі своїх власних засобів, які вони ж і допомагали йому здобувати. Втім, оскільки дружина, знову ж таки внаслідок природно-географічних особливостей Європи (суходільний ландшафт та існування поряд із землеробством скотарства), формувалась перш за все як кінне військо, з витікаючою звідси потребою у відносно дорогому спорядженні і озброєнні, природнішим здавалось поставити цю справу на самозабезпечення. Воїн одержував право збирати з певної населеної селянами території частину виробленого ними продукту, але не з міркувань сили, примусу, а, скоріше, виступаючи їх захисником, покровителем [20, с. 17–18]. Цей процес прискорюється існуванням зовнішньої загрози. Ш. Пті-Дютаї зазначав: “Як у Франції набіги норманів, так в Англії нашість скандинавів надають значення революції, військовій організації, соціальним відмінностям, необхідністю купувати коштовну зброю, угрупованням під знаменом місцевого вождя,

будівництву укріпленого сеньйорального замку, в якому населення може знайти захист” [24, с. 42].

Традиційне аграрне господарство, властиве епосі Середньовіччя, сприяє утворенню великого землеволодіння. Н. Д. Фюстель де Куланж довів, що маєток, як елементарна господарська структура, був успадкований Європою від Римської імперії або з’явився під впливом римських порядків, і проіснував протягом всього Середньовіччя, а навіть і пізніших часів, змінюючи свій характер, але не сутність. Пояснювалось це тим, що маєток являв собою “дуже складне і дуже міцно зв’язане органічне ціле”, поділ якого був просто безглуздом: “Маєток... жив старими звичками, торкатися яких не було б розумним. Тому... в очах закону, що наказував рівний розподіл спадщини і дозволяв всілякого роду дарування і продаж, маєток продовжував залишатись одним цілим, на якому встановлювались частини, половини і чверті, у вигляді способу розподілу одержуваного з нього доходу. ...Маєток залишався матеріально нерозділеним, ділились тільки володіння, користування і доходи. Кажали: я віддаю свою частину, половину, а не конкретно “сільце”, “міщинку” [25, с. 301, 302].

Втім, якщо розглядати маєток саме як економічну структуру, властиву певному типу аграрної культури, то можна припустити, що він виникає при складанні певних умов: відсутності сформованого держaparату, наявності вільних територій з населенням або без і т. п. [18, с. 69–72]. Воїн, ставши землевласником, виступає відносно селян так само, як князь (граф, барон, король) виступає відносно нього самого: “згода” і “взаємність” становлять основу зв’язку, підставу влади, але і обмеження її. Якщо воїн віддає у розпорядження князя свої сили і життя, то залежне населення взаєм за покровительство виконує певні повинності або платить частину одержаного продукту. Зрозуміло, що ставши підданими одного пана, населення звільнялось від посягань усіх інших феодалів, включаючи і самого територіального правителя, у т. ч. монарха. Маєток у цьому випадку можна розглядати як “ціле суспільство, невелику самодостатню державу”, устрій якої міг бути або “авторитарним”, як у Франції (Н. Д. Фюстель де Куланж детально говорить про це [25, с. 541–557]), або “демократичним”, як в Англії (О. М. Савін саме так представив типовий англійський манор [26, с. 141]). Очевидно, що устрій маєтку залежав від особливостей суспільних відносин у цій місцевості на момент виникнення феодалної ієрархії.

Не підлягає сумніву, що за такого стану справ територіальний правитель або навіть монарх залишався безпосереднім паном тільки у своєму домені (тобто міг давати накази тільки своїм власним підданим), натомість будь-які постанови, що стосувались цілої території могли прийматись тільки за участі його “вірних” (fides) – васалів – і тільки за їх згоди. Як влучно зауважив І. М. Гревс, васали були не стільки тими, ким керують, скільки самими органами управління [14, с. 518]. Ф. Гізо окреслив цю ситуацію наступним чином: “...Починаючи з першого серед сюзеренів, з короля, не було нікого, хто б міг встановлювати закони усім іншим, підкорити їх всіх своїй волі. Не було жодних постійних засобів прояву влади і впливу, не було ні постійного війська, ні... податків, ні постійних судів. Суспільні сили, установи повинні були наче відновлюватись, відтворюватись кожного разу, коли виникала у них потреба. Треба було організувати суд для кожної справи, збирати військо з початком кожної війни, створювати доходи, коли з’являлась потреба у грошах: все залежало від випадковостей, від місцевих і тимчасових обставин; не існувало жодних умов для зміцнення центрального, постійного, незалежного управління” [27, с. 70–71]. Також Ш. Монтеск’є порівнював феодалну державу з механізмом, який кожного разу доводилось заводити знову [12, с. 658].

Життя такого суспільства повністю коріниться у традиції: минуле – це не те, що безповоротно пройшло, минуле продовжує бути актуальним – “теперішнім минулого”, яке слід міцно пам’ятати і тільки ним керуватись у власному житті та діяльності. Августин Аврелій повчав: “...Для теперішнього минулих предметів у нас є пам’ять або спогад (memoria); для теперішнього теперішніх предметів є у нас погляд, думка, споглядання (intuitus), а для теперішнього майбутніх предметів є у нас надія, сподівання, (expectatio)” [8, с. 588]. Часи зміщуються, минуле постійно присутнє і тяжіє над теперішнім, надія підмінє реальність тощо, – все це ознаки міфологічної свідомості, для якої заповіти предків найвищий авторитет, порушення яких або зміна недопустимі, якщо не катастрофічні. Це суспільство “просто людей” було “найбільш близьким людській природі”, а вона, ця природа, не схильна до змін, до нового. Взагалі, як помітили психологи і соціологи, окрема особа частіше за все принципово не прагне до нового, а намагається повністю відтворювати старе [18, с. 50]. За словами В. Зомбарта, чим менш розвиненою є людина, “тим сильніше вона... піддається могутньому впливу прикладу, традиції, авторитету і навіюванню” [18, с. 49]. Це стосувалось усіх сфер життя феодального суспільства, а отже, і політично-правової свідомості і уявлень. По суті, як зауважив Л. І. Дембо, звичай був “єдиним живим джерелом права” [11, с. 172] і будь-яка законотворчість переважно зводилась до його тлумачення. Вирішуючи питання про здійснення того або іншого заходу або про те чи інше правило, середньовічні люди, писав В. Зомбарт, дивляться “не вперед, не у напрямку мети і питають не про виключно доцільність даного акту, а оглядаються назад, шукаючи прикладів, взірців і досвіду” [18, с. 49]. Тому стає зрозумілою вся складність, майже неможливість змін в епоху Середньовіччя. Нове не виростало “закономірно і необхідно” із старого, а навпаки, намагалось уподібнитись йому і часто тільки випадковий збіг обставин робив можливим подальше існування нового, перетворивши його на ще один звичай. Можна сказати, що ця зверненість у минуле якраз і “зіграла” з Середньовіччям “злий жарт”. До цього відносно стабільного, застійного життя непрохано вдирались нові явища, об’єктивні у тому сенсі, що аж ніяк не залежали від бажань і уявлень людей, що змушені були для їх осмислення і включення до кола повсякденності шукати “прецеденти” в яких тільки можливо джерелах. Ключову роль тут відіграла Церква, що послугувалась давно вже “мертвою” латинською мовою, і монастирські бібліотеки, що зберегли тексти зовсім іншої епохи.

У XI–XII ст. у Європі спостерігається певне затишшя від переселень і вторгнень різного роду варварів; не було також і великих стихійних катастроф і епідемій, що викликало справжній “демографічний вибух” [28, с. 72–76]. Розпочалась “внутрішня колонізація”, агрикультура покращується, відроджуються старі міста і засновуються нові. Суспільно-політичне життя стає інтенсивнішим і складнішим, тому середньовічні інтелектуали для пояснення нових явищ шукають “заповітів предків” і знаходять “Corpus juris civilis” (“Кодекс громадянського права”) імператора Юстиніана, розроблений у 529–533 рр. У Болоньї, навколо юриста Ірнеріуса збирається група глосаторів, що займаються тлумаченням цього компендіуму римського права, складаючи замітки (глоси) на полях. Саме з ними пов’язується утворення моделі університетської організації [29, с. 17]. Як вважав К. Г. Хомейер, “просте” розповсюдження збірників римського права примусило записати місцеві звичаї, чим було покладено початок кодифікації феодального права [30, с. 156–157; 60, с. 28–29]. Втім, зрозуміло, що вплив “вченого права” не міг бути безпосереднім, воно не мало юридичної сили, а просто, за словами М. Блока, “привчало живе право до більш чіткого усвідомлення самого себе” [11, с. 179], що, зрештою, і послужило поштовхом до зміни уявлень про природу суспільства і держави.

Разом з тим, загальне пожвавлення життя в XI–XII ст. (економічне і культурне піднесення, розвиток контактів із зовнішнім світом тощо) не супроводжується структурними змінами у суспільстві. Скоріше, під впливом нововідкритої античної вченості відбувається осмислення існуючого стану речей: середньовічне суспільство розпочало процес усвідомлення самого себе. Виявилось це у прийнятті трьохчастинної моделі суспільства, згідно якої “тіло” соціуму складають три категорії (стани) населення: священнослужителі (клір), воїни і селяни, між якими існує гармонійна єдність. Однак, ця модель не відповідала соціальній дійсності, адже відношення між суспільством і його самоусвідомленням не має характеру дзеркального відображення: образ самого себе, створений суспільством, завжди відхиляється від його реалій. Тим більше це характерно для традиційних суспільств, тому що, писав К. Леві-Строс, “усвідомлені моделі (норми) найбідніші (з усіх можливих), оскільки до їх функцій входить обґрунтування вірувань і звичаїв, а не пояснення їх основ” [31, с. 249]. Також Т. Ф. Плакнетт констатує, що звичаї були швидше “інструментами для правових змін, ніж скам’янілими останками далекого минулого” [46, с. СХХІІ–СХХІІІ].

Трьохчастинна модель суспільства була розроблена у церковному середовищі і, як показав Ж. Ле Гофф [10, с. 239–244], мала на меті обґрунтування церквою свого панівного становища в тодішньому світі. Не викликає сумніву той факт, що причиною появи цієї концепції було загострення реальної боротьби за владу між світською і церковною ієрархіями в XI–XII ст. Протягом всього постантичного і ранньосередньовічного періоду церква ототожнювала себе з “градом небесним” Августина, а оскільки королівська влада (“град земний”) оголошувалась “диявольською”, то церква претендувала і на світську владу. Однак, претензії церкви і світських правителів взаємно нейтралізувались, завдяки чому могла існувати духовна свобода, проповідувана християнством. Внаслідок вторгнень завойовників у IX–X ст. постантичний світ був зруйнований: остаточно зникла державно-інституційна спадщина Риму, а могутність церкви була серйозно підірвана [24, с. 74]. Натомість посилюється заснована ще Карлом Великим феодальна ієрархія [7, с. 692], якій, щоб утвердитись, була потрібна релігійно-ідеологічна легітимація. Результатом цього стало наділення світської влади (імператорської, королівської, князівської) сакральним ореолом.

Власне кажучи, поєднання влади світської і духовної – загальна риса усіх традиційних суспільств. Наприклад, ось як була організована влада в індіанського племені шеєнів [32, с. 245–246]: “Влітку шеєни збирались разом і тоді керувала ними рада племені, що складалась з сорока чотирьох місцевих вождів... До складу ради... входили між іншими п’ятеро вождів-жерців з вищим, ніж у решти, соціальним становищем. Найвищим серед них був жрець Безцінного Амулету, який представляв легендарного героя шеєнів. Він керував засіданнями ради і символізував центр Всесвіту. Хоч його і вважали найсвятішою людиною, він, однак, не мав додаткової, надзвичайної політичної влади”. Останнє зауваження зовсім не суперечить тезі про зміцнення політичної влади через релігійне її освячення, але тільки про обмеженість влади вождя у традиційному, а отже, і феодальному, суспільстві. Або, ось як описує Дж. Міллер ситуацію у Мбунду – одного з південноафриканських племен [33, с. 214]: “Не можна недооцінювати сили ідеї в історії державотворення у Мбунду, оскільки суттєвим елементом політичної влади будь-якого носія титулу була його здатність переконати народ, що у нього не тільки є право на владу, але що він володіє надприродними засобами здійснення влади, на яку претендує. В цих умовах піднесення і падіння королівств реально залежало від вироблення таких ідей, які зустрічали б позитивний відгук у народі... Саме використання королями Мбунду ідеології у сфері політики і затемнювало різницю між “силою” і

“магією”, оскільки магічні компоненти займали важливе місце в арсеналі сил, якими розпоряджався король... У зв’язку з цим... можна додати, що перевага в озброєнні не відіграла, очевидно, значної ролі в утворенні держави у Мбунду. Ідеологічна ж перевага, вірогідно, була важливим засобом залучення людських ресурсів”. Слід зауважити, що наведена характеристика є справедливою не тільки для Мбунду: здатність переконати народ у “надприродній основі” свого панування – неодмінна умова успішного правління (і не тільки у традиційних суспільствах); те ж саме стосується і магічних практик, здійснюваних монархами і їх оточенням, а також важливості “богонатхненної ідеї” навіть у порівнянні її з таким беззаперечним фактором як збройна сила. У Європі ж, як пише Ш. Пті-Дютаї, “біблійна, римська і германська традиції священної монархії, що майже зникла у Меровінгську епоху, була знову викликана до життя в інтересах Піпіна і Карла Великого і з того часу неустанно міцніла і набирала все чіткіших форм” [24, с. 21].

Таким чином, монархія, ставши “священною”, ототожнювалась з “градом небесним”, потіснивши ослаблену церкву. Але і короля від IX ст. почали сприймати як “помазаника божого”: у Реймського архієпископа навіть знайшлася ампула з елеєм, яку голубка принесла просто з неба, коли хрестився Хлодвіг. Помазання короля цим елеєм надавало йому безумовну перевагу: як “намісник і помазаник божий” король недоторканий і будь-яке посягання на його особу – це страшне святотатство. У зв’язку з цим, чому б тоді монархові не бути одночасно і магом-чудотворцем? Ось і Робер II Побожний (король Франції у 996–1031 рр.), як розповідається у його життєписі, будучи людиною досконалою, “одержав... з волі Божої великий дар зцілення хворих” [34, с. 52]. Так була започаткована традиція монаршого чудотворства і взагалі пов’язання політичної влади з різноманітними надприродними силами і явищами.

Королівська або імператорська влада, трактована як божественна, не повинна, зрозуміло, бути обмеженою ніким і нічим. Англійський юрист Річард Фіц Ніль у 1180-х рр. повчав, що королі “нехай часто не заглиблюються у розгляді права, керуючись лише звичаями країни або таємничими намірами свого серця, або навіть приймають цілком свавільні рішення, всеодно їх діяння не повинні ні засуджуватись, ні обговорюватись тими, хто стоїть нижче за них”, оскільки королі “підлягають суду Божому, але не людському” [35, с. 124]. Натомість в лицарському епосі “Пісня про Роланда” (сер. XI ст.) [36, с. 152–153], пише А. А. Смірнов, Бог допомагає монарху – Карлу Великому – у всіх справах: “Він посилає йому віщі сни, попереджаючи про небезпеки, і за його молитвою зупиняється сонце, щоб продовжити денне світло і дати можливість Карлу довершити переслідування розгромлених ворогів” [36, с. 143; 37, с. 74–75]. Вершиною цього “інтимного контакту з Богом” було одержання імператором влади відпускати гріхи.

Такі тенденції, без сумніву, були співзвучні римському: “Те, що вирішив принцепс, має силу закону” [22, с. 34]. Маючи таке солідне “запліччя”, світська влада, здавалось би, одержала всі підстави для рішучої перемоги над церквою. Однак, в XI столітті, з початком загального суспільно-політичного і економічного піднесення, події розгорнулись інакше. Припинення вторгнень ззовні зменшило потребу суспільства у військовому стані і обґрунтованість претензій феодалної ієрархії на повноту влади перестала бути для суспільства очевидною. Економічне ж пожвавлення привело до того, що церква швидко відновила свої багатства, свідченням чого став розквіт романської архітектури. Але церква не задовольнялась культурно-ідеологічною експансією і вступила у відкриту боротьбу зі світською владою, навіть зазіхнувши на військову сферу. У “Пісні про Роланда” Турпен-архієпископ не тільки “хрестом благословляє бійців і призначає епитимію – бити ворогів” [37, с. 38, 41], але і сам демонструє

справжню майстерність у володінні зброєю (“Пришпорил он коня, приник к луке, // Врагу нанес удар, что силы есть, // Щит раздробил, в куски разнес доспех, // Грудь распорол, переломил хребет” [37, с. 41]). Обидві сторони – церква і світська влада – обґрунтовували свої претензії посиланнями на найвищі авторитети. “Ти забув перекази святих отців, – писав правитель Священної римської імперії Генріх IV папі римському Григорію VII, – що князі підсудні тільки Богу, і не можуть бути позбавлені трону за жодні злочини, навіть коли б відступили від істинної віри” [38, с. 120]. Наскільки далеко зайшла феодальна ієрархія в отождоженні себе з “градом небесним”, і, відповідно, у прямому віднесенні церкви до “граду земного”, який, як відомо, “від диявола”, свідчать наступні слова Генріха: “...Наша влада в руці Господа Ісуса Христа, що покликав нас до правління, а тебе не закликав до священства” [38, с. 119]. Однак, в кінцевому рахунку, це протистояння закінчилось компромісом: наприклад, у Франції був прийнятий церковний принцип виборів єпископів капітулами, натомість король продовжував втручатись до церковних справ, але був змушений зберігати видимість поштивості [34, с. 70].

Таким чином, дві ієрархії феодального суспільства, два “гради” погодилися між собою, що знайшло своє відображення у теорії “гармонійного співжиття” трьох станів. Постає питання: навіщо було введення третього елемента, якщо реальна влада поділялась між двома? Відповідь очевидна: щоб погодити антагонізм “градів” – “небесного” і “земного” – впроваджується третій елемент: “селяни” не є (і не можуть бути) “воїнами” або “кліриками”, але вони входять до “церковного тіла” і користуються “захистом” феодалів, забезпечуючи взамін обидві ієрархії матеріальними благами. У зв’язку з цим, трьохчастинну модель суспільства можна розглядати як соціальний міф, покликаний згладити (містифікувати) реально існуючі суперечності. К. Леві-Строс зазначає: “...Міф звичайно оперує протиставленнями і прагне до їх поступового зняття – медіації” [31, с. 201]. Введення до моделі суспільства “медіатора” – “селян” – і означало “залагодження” антагонізмів у теорії “гармонійного суспільства”. “Трьохчастинність функціональна, – пише Ж. Ле Гофф, – відповідала релігійній, військовій і економічній функціям і характеризувала певну стадію еволюції примітивних суспільств – можливо, і не тільки індоєвропейських” [10, с. 241]. Тоді постає питання: яку саме стадію соціальної еволюції знаменувало створення нової моделі?

Дослідивши соціокультурний устрій деяких південноамериканських племен, К. Леві-Строс дійшов висновку, що плем’я мбайя, маючи асиметричну (трьохчастинну) соціальну структуру, яка породжувала численні внутрішні конфлікти, знайшли ілюзорне розв’язання проблеми у мріях про симетричну (двохчастинну) структуру, виражену у міфах, мистецтві тощо [16, с. 204–207]. Натомість плем’я бороро, створивши дуже складну релігійну систему, намагалось нею приховати жорсткий поділ на замкнені і конкуруючі групи [16, с. 260]. Щось подібне сталося і у Європі XI–XII століть. “Трьохчастинна схема, – пише Ж. Ле Гофф, – в образній формі нейтралізувала боротьбу класів, містифікуючи народ”. Звичайно ж, це не була реальна нейтралізація боротьби класів, а банальна самомістифікація, до якої схильні всі суспільства, і сам же Ле Гофф далі відзначає: “Очевидно, що трьохчастинна схема покликана закріпити підпорядкованість трудящих... двом іншим класам, але вона також робить воїнів захисниками церкви і релігії, тим самим підкорюючи їх священникам. Закріплення цієї схеми можна розглядати як епізод у стародавньому суперництві воїнів і чаклунів” [31, с. 242]. Немає сумніву, що в епізоді XI–XII століть, який затягнувся аж до кінця XV століття, перемогли чаклуни, нав’язавши ідеологію “гармонійного суспільства”.

Поява третього елемента у соціальній схемі вказує ще на одну дуже важливу зміну – об'єднання “кліру” і “військових” у сенсі протиставлення “селянам”. Як давно вже помічено, поділ на “священнослужителів” і “мирян” був умовним: ціле провалля відділяло сільського кюре від єпископа, а рицаря – від графа. Тому поява нової моделі безпомилково свідчить про утворення нового панівного класу, в який злились верхівки двох ієрархій – церковної і військової. Результатом всього цього стало те, що, по суті, зникло розрізнення “граду земного” і “граду небесного”: все населення стало вважатись підданими “граду небесного” (тобто держави, керованої священнослужителями – тими, що у рясах і тими, що у латах). Цей же останній, у свою чергу, став дуже нагадувати державу Платона: “сповідники і захисники віри” (як платонівські філософи) зобов'язані вести суспільство “на небеса”, тобто забезпечити підданим “град божий”.

На практиці теократична ідея реалізувалась через концепцію “двох мечів”. Стаття І книги І збірника германського феодального права гласить: “Два мечі дав Бог земному царству для захисту християнства. Папі признається духовний, імператору – світський. ...Хто противиться папі і не може бути примушений церковним судом, того імператор зобов'язаний примусити за допомогою світського суду, щоб був слухняний папі. Так само і духовна влада повинна допомагати світському суду, якщо він цього потребує” [39, с. 16]. Таким чином, компроміс між духовною і світською соціальними верхівками вилився в ідею “теократичної держави”, концепція якої була детально розроблена св. Фомаю з Аквіну (1225–1274 рр.). Цікаво, але його “теократія” спиралась не на метафізику Платона, відомим противником вчення якого був “ангелічний доктор” [48, с. 334–335], а на філософію Арістотеля, яку він попередньо “очистив” від “неоплатонічних наростів” [41, с. 384]. Цю гадану суперечність можна пояснити наступним чином. Як твердить К. Поппер, “арістотелівська думка перебуває цілковито під впливом платонівської” [49, с. 8], тобто, між двома великими давньогрецькими системами немає неподоланої прірви, що пояснюється їх спільною суспільно-політичною основою – полісом [1, с. 133–143; 2, с. 245–253]. Крім того, як помічено Б. Расселом, Аквінат скористався логікою і аргументацією Арістотеля [41, с. 386–389], натомість мета її застосування була в осмисленні можливості і шляхів спасіння в умовах рівноваги між світською і церковною ієрархіями. Пояснюючи цей аспект концепції “ангелічного доктора”, Дж. Реале і Д. Антісері зазначають: “Різниця між філософією і теологією не в тому, що перша зайнята одним, друга другим: обидві говорять про Бога, людину, світ. Але перша дає знання недосконале з приводу того, про що теологія здатна говорити більш зрозуміло, ведучи до вічного спасіння” [47, с. 136].

Близько 1260 року в Європі поширюється “Політика” Арістотеля у латинському перекладі, яка не тільки вплинула на Фому Аквінського, а і стала безпосереднім поштовхом для написання ним трактату “Про правління государів”, який був завершений близько 1266 року [40, с. 218]. Як відзначив В. Віндельбанд, “через посередництво метафізичного основного поняття арістотелівського вчення система церковного вчення була скомпонована у величому стилі, і всі її частини ретельно довершені” [12, с. 342]. Це, без сумніву, також стосується і теорії держави “ангелічного доктора”.

У своїй концепції Фома виходить з принципу: оскільки Бог, як встановив ще Арістотель, є першопочатком всього [20, с. 831], то всяка одиничність походить від загального, а всяка “множина (multitudo) походить від одного” [4, с. 236]. Людина, на відміну від тварини, “має вроджене знання про те, що їй необхідно для її життя, тільки загально, так, ніби вона була здатна дійти за допомогою розуму від пізнання загальних початків до одиничних, необхідних для її життя”.

Оскільки це неможливо, “людині належить жити у множині, щоб один допомагав іншому і різні люди використовували свій розум для того, що необхідно дізнатись у різних сферах, наприклад один – у медицині, другий – у цьому, третій – у тому”. Отже, люди повинні жити суспільством, тому що “одна людина сама по собі не змогла б вижити” [4, с. 233].

Кожна людина наділена “світлом розуму”, завдяки якому вона у своїх діях спрямовується до мети. Якби людині було властиво жити самотньо, подібно деяким тваринам, то вона, писав Фома, “не потребувала б нічого, що спрямовувало б її до мети, а кожна була б сама собі королем під владою Бога, найвищого повелителя, оскільки у своїх діях людина сама б керувалась даним їй з волі Бога світлом розуму”. Однак, оскільки для людини є природним жити спільноту, то “людям необхідно, щоб було у людей те, через що суспільство управлялась би...” [4, с. 234].

Можливі три форми правління: коли суспільство управляється одним, небагатьма і більшістю. Кожна з цих форм, однак, двоїста: вона може наповнюватись справедливим і несправедливим правлінням. Відповідно, можливі пари антагоністів: король – тиран, аристократія – олігархія, політія – демократія. Справедливе правління спрямоване до загального блага суспільства, несправедливе – до особистого блага владарів. Оскільки у Всесвіті є тільки один Бог – творець всього сущого і його володар, то і у людському суспільстві один править краще, ніж декілька, тому що колективне правління “тільки наближається до того, щоб стати одним цілим”. Краще правління одного впливає також з аналогії з тілом: “...Серед численних частин тіла існує одна, яка рухає всім, а саме серце, і серед частин душі переважно панує одна сила, а саме розум” [4, с. 236]. Таким чином той, “хто панує один, причому це пастир (pastor), що турбується про загальне благо множини, а не про свою вигоду”, – і є государем.

Якщо правління государя – найкраще, то найгіршою є тиранія, тому що, зазначає Фома, “наскільки більш корисно, коли сила, діюча во благо, більш єдина, так як вона спрямована до здійснення добра, настільки більш пагубно, якщо сила, що служить злу, єдина, а не розділена” [4, с. 236]. За тиранії найбільше зневажається загальне благо – на користь одного; тому, якщо все-таки правління несправедливе, то слід віддати перевагу демократії, за якої права меншості утискуються в ім’я більшості. Крім того, за демократії “правлячі заважають один одному”, тому не в змозі цілеспрямовано чинити зло, як це зміг би тиран.

Встановивши тиранію, несправедливий государ, прагнучи блага тільки для самого себе, потрапляє під вплив різних пристрастей, для задоволення яких він “неминуче буде різними способами мордувати своїх підданих”, і не тільки у ділах земних, але і духовних. Тиран буде робити все, щоб між підданими “не зміцнювався союз дружби, щоб вони, навпаки, не раділи благам світу, бо вони нічого не зможуть замислити проти його панування, поки один одному не довіряють” [4, с. 237]. Отже, в інтересах людей всіляко остерігатись тиранії.

Однак, незважаючи на те, що тиранія – найбільше зло, слід все-таки віддавати перевагу монархічному правлінню, бо “якщо боятись тирана, то втрачається можливість одержати найкраще правління – правління короля”. До того ж, як показує історичний досвід, саме з “правління багатьох” найчастіше і виникає тиранія. Вихід один: зберігаючи монархію, забезпечити державу від перетворення короля у тирана. Для цього, перш за все, необхідно, “щоб із тих, кого очікує цей обов’язок, була висунена у королі людина з таким характером, для якої було б неможливо схилитись до тиранії”. Потім, треба так влаштувати управління королівством, щоб король не мав можливості встановити тиранію. Нарешті, його влада повинна бути обмеженою настільки, щоб він не міг так собі

легко звернутись до тиранії [4, с. 238–239]. Зробивши все це, народ, “вільний від гріха”, одержить справедливе правління, яке і поведе його до мети – загробного спасіння.

Причиною об’єднання людей у суспільство є те, що вони не можуть поодинокі досягти “благого життя” (*bona vita*), а благо, твердить Фома, полягає у добродітності (*virtus*), отже, добродітне життя (*virtuosa igitur vita*) є метою людського об’єднання [4, с. 242]. Однак, є ще і вища мета – це рай, тому добродітне життя – лише засіб досягнення “небесного блаженства”. Забезпечити це останнє – завдання не земної, а божественної влади, яка належить Ісусу Христу. В силу цього, пише “ангелічний доктор”: “...Служіння Його царству, оскільки духовне відокремлене від земного, вручене не земним правителям, а священикам, і особливо папі римському, котрому всі государі християнського світу повинні коритись як самому Господу Ісусу Христу. Адже ті, кому належить турбота про попередні цілі, повинні коритись тому, кому належить турбота про кінцеву мету, і визнавати його владу” [4, с. 242].

Виходячи з цього, королівська влада набуває особливого значення, тому що у функції короля входить “як підпорядкування тому, що стосується обов’язків священнослужителя, так і головування над усім тим, що стосується мирських справ, скеровування їх владою свого правління”. Це очевидно, що король повинен бути “знаючим у законі Божому”, що дасть йому змогу “наказувати те, що веде до небесного блаженства, і перешкоджати, наскільки це можливо, тому, що є згубним для цієї мети”. Для цього необхідно: 1) турбуватись про наступність у призначенні тих, хто очолює різні служби; 2) законами і указами, покараннями і нагородами утримувати підданих від гріха і спонукувати їх до шляхетних діянь; 3) забезпечувати захист від зовнішніх ворогів. Взагалі, король повинен дбати про своє королівство так, як Бог дбає про “збереження цілісності Всесвіту” [4, с. 243].

Не викликає сумніву, що Фома Аквінський створив яскравий образ теократичної держави, побудованої за ієрархічно-становим принципом, яка виконує моральне завдання. Ця держава включена у систему християнського Універсуму і покликана вже на землі створити образ “граду небесного”, для чого необхідно сприяти добродітному життю підданих і перешкоджати всьому тому, що згубне для досягнення ними небесного блаженства. Теократична держава схожа за своїм функціонуванням на тіло, в якому всі члени у взаємній гармонії трудяться на благо суспільства і підпорядковуються єдиному вченню.

Як доти, все узгоджується з державою Платона, хоча, як твердить Б. Рассел, Фома “не любив платонізму, навіть якщо той об’являвся у св. Августина” [41, с. 384]. Однак, коли заходить мова про управління цим “державним тілом”, всякі подібності з концепцією афінянина зникають, і на думку приходять аналогії вже з “органічною державою” Арістотеля.

Безсумнівне для “ангелічного доктора” те, що намісником Бога є папа римський, якому всі королі-християни повинні коритись як самому Ісусу Христу. Так і сказано у “Саксонському зерцалі”: “Папі призначено їздити верхи у визначений час на білому коні, і імператор повинен тримати йому стремено, щоб сідло не сповзло” [39, с. 16]. Це, зрозуміло, що духовна влада у “теократичній” державі повинна головувати над світською. Але король, виявляється, також виконує обов’язки священнослужителя (“пастиря душ”) і, як писав Фома, зобов’язаний бути “знаючим у законі Божому”. У своїй державі він виконує не тільки свої безпосередні функції організації оборони від ворогів, призначення посадових осіб тощо, тобто управляє, але і функції священика: слідкує за моральним станом підданих і взагалі турбується про їх душі. Король з воїна – мужнього і безжального, перетворюється тут у “добраго пастиря”, що проповідує словом і навчає власним прикладом, і лише з крайньої необхідності змушений

вдаватись до примусу, щоб повернути на шлях істини “заблудлих овечок”. Такого короля треба “висувати”, керуючись морально-етичними критеріями. Головне ж – претендент повинен мати такий склад особистості, щоб для нього було неможливо схилитись до тиранії, тобто поставити свої інтереси вище суспільних. Крім того, треба ще зробити так, щоб король, навіть коли б і захотів, не зміг стати тираном, – тобто встановити у державі відповідний закон і підпорядкувати йому монаршу владу.

Отже, “королівська влада” Фоми Аквінського насправді не є царською, вона обмежена, що суперечить концепції теоретичної держави, в якій володар в ім’я вищої мети діє за власним розсудом. Тут, скоріше, виступає “політія” Арістотеля, в якій задрісно оберігаються права спільноти, порушивши які, володар ризикує бути підданим остракізму з боку своїх підданих.

Пояснити таку суперечність можна припустивши, що церковна і військова ієрархії залишилися незалежними одна від одної, оскільки, як писав св. Фома, “духовне відокремлене від земного”. Таким чином, церква і світська влада і надалі залишилися суперниками у боротьбі за контроль над суспільством. Тільки поки що “воїни” сприйняли риторичу “чаклунів”, об’єднавшись з ними у “віртуальну” теократичну державу, щоб, спираючись на велику релігійну ідею здійснити великі ж звершення – відвоювати “гроб господній” (принагідно загарбавши багатий Близький Схід), перемогти “ворогів віри” (читай – конкурентів у середземноморській торгівлі) і навести всіляких язичників у християнство (поставити під контроль православний світ Південно-Східної Європи). Всередині ж церковна і військова ієрархії, як і раніше, будувались за “органічним” принципом арістотелевої “держави-тіла” з домінуванням спільноти над особою і всевладдям звичаю, які видавалось за верховенство закону. Концепція “короля – доброго пастиря”, що дозволяла накладати додаткові обмеження на королівську владу, без сумніву, відповідала інтересам ієрархії як соціальної спільноти.

З’ясувати реальний устрій феодальної “органічної держави” можна, звернувшись до трактату “Про закони і звичаї Англії”, написаного членом королівського суду Генрі Брактоном у середині XIII століття. Він переважно спирався на практику королівського суду [42, с. 75], а не на Арістотеля, тому в його концепції більш наочно проступає, так би мовити, “механізм” діяльності тодішньої держави [35, с. 124].

“Справедливий король”, за Брактоном, повинен “належним чином” управляти в часи миру і війни. Здійснювати це він може через “зброю і закони”, які тісно між собою пов’язані, тому що кожне з них “потребує допомоги іншого, щоб, з одного боку, була забезпечена (законом) військова міць, а з другого, щоб самі закони могли охоронятись і захищатись силою зброї” [43, I, 1]. Закон же, згідно Брактона, це “спільне рішення мудрих мужів, (прийняте) у раді, це засіб примусу відносно тих, що порушують його зі злої волі або незнання, це загальне схвалення республіки (reipublicae)” [43, III, 1]. Силу закону має і звичай (неписаний закон) у тих місцевостях, “де він утвердився внаслідок тривалого користування і дотримується подібно закону, тому що тривале застосування і звичай мають не меншу силу” [43, III, 2]. “Зброя” (“меч”) означає “захист республіки і країни”, а військову силу складають “могутні мужі” – сам король, барони і “мужі великої гідності” – вальвасори (держателі дрібних феодинів). Король прикликає їх, щоб “вони давали йому поради і допомагали б йому управляти божим народом” [43, IV, 3]. Король також надає цим людям “високу достойність, владу і ім’я, коли він підперезує їх мечем, тобто поясом, на якому висить меч” [43, VIII, 2].

Далі Брактон пояснює, що робить короля владарем: “Слід знати, що сам пан король володіє в силу свого права могутністю і владою над усіма, хто

(перебуває) в його королівстві, так як він тримає у своїх руках усі права, що відносяться до Корони, світської влади і меча матеріального, бо вони стосуються управління королівством” [43, XXIV, 1]. Тобто король править тому, що є правителем, але, як відмічає Брактон в іншому місці свого трактату, “робить короля королем закон”, а закон, – це спільне рішення “мудрих мужів”, прийняте у раді, тобто курії, до якої входять графи і барони. Отже, рада (курія) є “співправителем короля, а хто має співправителя, той має і пана” [43, XVI, 3].

Королівська влада має ще і сакральне походження і король, твердить Брактон – це “слуга і вікарій Бога”. Так як всевишній у “граді небесному”, так король у своєму королівстві має силу “відплати кожному, що йому належить”, тобто, щоб “довірений йому народ перебував у тиші і спокої, щоб ніхто не бив, не зранював і не ображав іншого, щоб ніхто нікого не калічив і не вбивав” [43, XXIV, 1]. Це право “відплати”, однак, теж було обмежене законами і примавами, які король “під присягою зобов’язався дотримуватись особисто і примушувати своїх підданих їх дотримуватись”. І все ж, заключає юрист, король “для того створений і обраний, щоб чинити правосуддя відносно усіх людей, бо в його особі якби перебуває Бог, який через нього може творити свій суд і підтримувати і захищати те, що він (король) справедливо вирішив, тому що, якби не було нікого, хто чинив би правосуддя, то світ легко було б знищити і безглуздо було б створювати закони і вершити правосуддя, якби не було того, хто підтримував би їх” [43, IX, 3].

Король, як “добрий пастир” і “вікарій бога”, повинен “відділяти праведне від неправедного, справедливе від несправедливого, щоб всі його піддані жили чесно і щоб ніхто не міг шкодити іншому і щоб кожному згідно права було забезпечене те, що йому належить”. Він може досягти цього, якщо буде дотримуватись “закону королівства, на якому засновується його влада і який встановлений належним чином після розгляду і обговорення у раді королівських сановників, уповноважених для цього самим королем” [43, IX, 3]. Таким чином, підсумовує Брактон, “ніщо не є більш властиве державній владі, ніж життя згідно законів, і важливішим є, ніж ця влада, є підкорення короля закону і тому, цілком природно, він повинен віддати закону те, що закон надав йому, оскільки закон і робить його королем” [43, IX, 3].

Трактат Брактона можна проілюструвати таким історичним епізодом: коли один з королів династії Капетингів, бажаючи поставити на місце неслухняного васала, гостро спитав його: “Хто тебе зробив графом?”, той не менш гідно відповів: “А хто вас зробив королями?” [34, с. 53]. Тобто король і його васали становили тісну спільноту, в якій король був лише “першим серед рівних”, але і граф – лише “один з рівних”, і саме ця “рівність” або “усередненість” і є справжнім володарем феодальної держави. Подібно тому, як вождь-жрець Безцінного Амулету в індіанському племені шеснів керував радою [32, с. 245–246], християнський король керує засіданнями курії і навіть символізує центр держави, будучи “найсвятішою людиною” королівства. Однак, це зовсім не означає, що він має особливі політичні повноваження і може приймати самостійні рішення. Сакралізація королівської влади у цьому випадку – не засіб зміцнення її, а додаткова – “моральна” – вуздечка на короля: не дай Боже перетворитися йому на тирана, адже цим буде порушено інтереси загалу – “органічної держави” епохи Середньовіччя. Досить красномовно про це сказано у Брактона: “Король має над собою вищого – Бога, а також закон, який робить його королем, також свою курію, а саме – графів, баронів. Тому вони і вважаються якби співправителями короля, а хто має співправителя, має і володаря, і тому, якщо король буде правити без шор, тобто не рахуючись із законом, то вони повинні загнудати його, якщо ж самі вони разом з королем будуть непогамовані, то у цьому випадку їх піддані заволають: “О, Господи Ісусе

Христе, накинй вуздечку і повідки на їх щелепи”. На це Господь відповів: “Я нашлю на них могутній, невідомий, проживаючий в далеких країнах народ, мову якого вони не розумітимуть, народ, який розорить їх і вирве із землі їх корені, і таким чином вони нестимуть покарання за те, що вони не бажали справедливо судити своїх підданих” [43, XVI, 3].

Отже, тільки Бог і заснована на вірі в нього мораль можуть обмежити військових і церковників. Якщо ж ця мораль буде зруйнована – свавілля “воїнів” і “чаклунів” не буде меж. Оскільки християнська мораль заснована на особовому розумінні “абсолюту” (Бог – абсолютна особистість), то, зрозуміло, що із руйнуванням цього розуміння порушувалась середньовічна соціальна гармонія і зникали останні обмеження для королів і пап у їх “земній” діяльності. Здійснено це було вже у наступний період – Пізньому Середньовіччі.

Список використаних джерел

1. Шама О. “Ідеальна” держава Платона як “виховний заклад” для підготовки до “небесного блаженства” / Шама О. І. // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія / За заг. ред. проф. І. С. Зуляка. – Тернопіль: Вид-во ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2016. – Вип. 1, Ч. 4. – С. 133–143. 2. Шама О. “Органічна держава” Арістотеля як кінцева мета розвитку античного суспільства / Шама О. І. // Україна–Європа–Світ. Міжнародний збірник наукових праць. Серія: Історія, міжнародні відносини / Гол. ред. Л. М. Алексієвць. – Вип. 17. – Тернопіль: Вид-во ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2016. – С. 245–253. 3. Шама О. Погляди на державу в епоху Пізньої Античності: від негачії Плотіна до “двох градусів” Августина / Шама О. І. // Україна–Європа–Світ. Міжнародний збірник наукових праць. Серія: Історія, міжнародні відносини / Гол. ред. Л. М. Алексієвць. – Вип. 19. – Тернопіль: Вид-во ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2017. – С. 55–70. 4. Фома Аквінський. О правлении государей / Публ., пер., вступ. ст. и прим. Н. Б. Срединской / Фома Аквинский // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе (VI–XVII вв.) / Возгрин Е. В., Петров М. Т. [и др.] / Под ред. В. И. Рутенбурга и И. П. Медведева. – Л.: “Наука”, Ленинградское отделение, 1990. – С. 217–243. 5. Вебер М. Аграрная история Древнего мира / Вебер М. / Пер. с нем. Е. С. Петрушевского / Под ред. Д. М. Петрушевского. – М.: Изд-во М. и С. Сабашниковых, 1923. – 436 с. 6. *Фюстель де Куланж Н. Д.* История общественного строя древней Франции. Т. 2. Германское вторжение и конец империи: пер. с фр. / Нума Дени Фюстель де Куланж; Пер. под ред., вступ. слово М. Гревс; Пер. К. Жюллиан. – СПб.: Типография Альтшулера, 1904. – 717+XVIII с. (Научно-историческая библиотека). 7. *Фюстель де Куланж Н. Д.* История общественного строя Древней Франции. Т. 6. Перерождение королевской власти в Каролингскую эпоху: пер. с фр. / Нума Дени Фюстель де Куланж; Пер. О. П. Захарьина; Под ред. И. М. Гревс. – СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1916. – 852+XXV с. 8. *Августин.* [Фрагменты] / Аврелий Августин // Антология мировой философии в 4 т. Т. 1. Философия древности и средневековья. Ч. 2. / Ред. коллегия: В. В. Соколов (ред.-сост. и авт. вступ. статьи), В. Ф. Асмус, В. В. Богатов и др. – М.: Изд-во соц.-эконом. л-ры “Мысль”, 1969. – 936 с. (АН СССР. Инт-т философии. Философ. наследие). – С. 581–605. 9. *Хрестоматия* по истории Средних веков в трех томах / Под ред. С. Д. Сказкина / С. Д. Сказкин / Т. 1. Раннее Средневековье / Ред. Л. В. Симоновская и М. А. Барг. – М.: Изд-во соц.-эконом. л-ры, 1961. – 688 с. 10. *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада / Ле Гофф Ж. / Пер. с фр. Е. И. Лебедева, Ю. П. Малинин, В. И. Райцес и др.; Общ. ред. Ю. Л. Бессмертного; Послесл. А. Я. Гуревича. – М.: Изд. гр. “Прогресс”, “Прогресс-Академия”, 1992. – 376 с. 11. *Блок М.* Апология истории или ремесло историка / Блок М. / Пер. Е. М. Лысенко / Примеч. и статья А. Я. Гуревича. – Изд. 2-е, дополн. – М.: “Наука”, 1986. – 259 с. 12. *Монтескье Ш.* О духе законов / Шарль-Луи Монтескье // Монтескье Ш. Избранные произведения / Общ. ред. и вступ. ст. М. П. Баскина. – М.: Гос. изд-во политич. л-ры, 1955. – С. 159–733. 13. *Тойнби А. Дж.* Постигание истории: Сборник / Пер. с англ. Е. Д. Жаркова / Тойнби Арнольд Дж. / Сост. Огурцов А. П.; Вступ. ст. Уколовой В. И.; Заключ. ст. Рашковского Е. Б. – М.: “Прогресс”, 1991. – 731 с. 14. *Гревс И. М., Петрушевский Д. М., Пискорский В. К.* Феодализм / Гревс И. М., Петрушевский Д. М., Пискорский В. К. и др. // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. – СПб.: Типогр. Акц. Общ. Брокгауз-Ефрон, 1902. – Т. XXXV-а (70-й полутом). – С. 494–

558. 15. *Фюстель де Куланж Н. Д.* История общественного строя Древней Франции. Т. 1. Римская Галлия: пер. с фр. / Нума Дени Фюстель де Куланж; Пер. И. М. Гревс. — СПб.: Типолитография Альтшулера, 1901. — 403+XXXVI с. 16. *Lévi-Strauss C.* Smutek tropików / C. Lévi-Strauss / Przeł. A. Steinsberg. — Warszawa: Państw. Instytut Wydawniczy, 1960. — 456 s. 17. *История* политических и правовых учений. Средние века и Возрождение / Отв. ред. В. С. Нерсисянц / В. С. Нерсисянц / Ред. кол. В. Д. Зорькин, Л. С. Мамут, О. В. Мартышин. — М.: “Наука”, 1986. — 346 с. 18. *Зомбарт В.* Современный капитализм / В. Зомбарт. — Т. 1. Введение. Докапиталистическое хозяйство. Исторические основы современного капитализма / Пер. с нем. Ст. Вольский; Предисл. М. Зоркий. — М.: Гос. изд., 1931. — 509 с. 19. *Гоббс Т.* Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Гоббс Т. / Пер. А. Гутермана // Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 2 / Сост., ред., авт. примеч. В. В. Соколов; Пер. с лат. и англ. — М.: Мысль, 1991. — 731 с. — С. 3–545. 20. *Тэн И. А.* Происхождение общественного строя современной Франции / И. А. Тэн. / Пер. с 3-го фр. изд. — СПб.: Изд-во И. И. Билибина, 1880. — 543 с. 21. *Поршнев Б. Ф.* Феодализм и народные массы / Поршнев Б. Ф. — М.: Наука, 1964. — 520 с. 22. *Фромм Э.* Душа человека / Э. З. Фромм / Пер. с нем. В. А. Закс, Э. М. Телятников; пер. с англ. Т. В. Панфилова, Т. И. Перепелова / Общ. ред., сост. и предисл. П. С. Гуревича. — М.: Изд-во “Республика”, 1992. — 430 с. 23. *Виноградов П. Г.* Происхождение феодальных отношений в лангобардской Италии / П. Г. Виноградов. — СПб.: Типогр. В. С. Балашев и Ко., 1880. — 348 с. 24. *Пти-Дютайи Ш.* Феодальная монархия во Франции и в Англии X–XIII вв. / Пти-Дютайи Ш. / Пер. с франц., сост. синхрон. табл. и имен. указ. С. П. Моравский. — М.: Гос. соц.-эконом. изд., 1938. — 411 с. 25. *Фюстель де Куланж Н. Д.* История общественного строя Древней Франции. Т. 3. Франкская монархия: пер. с фр. / Нума Дени Фюстель де Куланж; Пер. И. М. Гревс. — СПб.: Типолитография Альтшулера, 1907. — 814+XVI с. 26. *Савин А. Н.* Английская деревня в эпоху Тюдоров / А. Н. Савин. — М.: Типолитография т-ва И. Н. Кушнерев, 1903. — 485+XIV с. 27. *Гизо Ф.* История цивилизации в Европе / Франсуа Гизо / Пер. с фр. — СПб.: Тип. И. М. Комелова, 1898. — 259 с. 28. *Бессмертный Ю. Л.* Жизнь и смерть в средние века. Очерки демографической истории Франции / Бессмертный Ю. Л. / Отв. ред. А. Я. Гуревич. — М.: Наука, 1991. — 240 с. 29. *Скрипилев Е. А.* Дигесты Юстиниана — основной источник познания римского права / Скрипилев Е. А. // Дигесты Юстиниана. Избранные фрагменты в переводе и с примечаниями И. С. Перетерского / Юстиниан / Отв. ред.: Скрипилев Е. А.; Редкол.: Корецкий В. М., Нерсисянц В. С., Скрипилев Е. А. (Отв. ред.), Штаерман Е. М. — М.: Наука, 1984. — С. 7–18. 30. *Дембо Л. И.* “Саксонское зеркало” — выдающийся памятник истории германского феодального права / Дембо Л. И. // Саксонское зеркало. Памятник, комментарии, исследования / Отв. ред. В. М. Корецкий. — М.: “Наука”, 1985. — С. 152–235. 31. *Леви-Строс К.* Структурная антропология / Пер. с фр. под ред. Вяч. Вс. Иванова / Леви-Строс К. / Ред., статьи, примеч. Н. А. Бутинова, В. В. Иванова, Е. М. Мелетинского. — М.: “Наука”, 1983. — 535 с. 32. *Kurczewski J.* Prawo prymitywne. Zjawiska prawne w społeczeństwach przedpaństwowych / Kurczewski J. — Warszawa: “Wiedza powszechna”, 1973. — 307 s. 33. *Миллер Дж.* Короли и сородичи. Ранние государства Мбунду в Анголе / Миллер Дж. / Пер. с англ. О. Л. Орестова и О. С. Томановской; Под ред., с предисл. и примеч. О. С. Томановской. — М.: Изд-во “Наука”, Гл. ред. вост. л-ры, 1984. — 270 с. 34. *Bazzkiewicz J.* Historia Francji / Bazzkiewicz J. — Wrocław: Zakł. Nar. im. Ossolińskich, 1978. — 834 s. 35. *Гутнова Е. В.* Из истории политической мысли в средневековой Англии (конец XII — начало XIV в.) / Е. В. Гутнова // Культура и общественная мысль: Античность. Средние века. Эпоха Возрождения [Сборник посв. памяти члена-корреспондента АН СССР З. В. Удальцовой] / АН СССР. Отд-ние истории; Отв. ред. Л. С. Чиколини. — М.: “Наука”, 1988. — С. 123–132. 36. *Смирнов А. А.* Старофранцузский героический эпос и “Песнь о Роланде” / Смирнов А. А. // Песнь о Роланде. Старофранцузский героический эпос / Пер. со старофранц. Ю. Б. Корнеева / Изд. подготов.: И. А. Голенищев-Кутузов (отв. ред.), Ю. В. Корнеев, А. А. Смирнов (отв. ред.), Г. А. Стратановский / И. А. Голенищев-Кутузов, А. А. Смирнов, Ю. Б. Корнеев. — М.: Изд-во “Наука”, 1964. — С. 139–172. 37. *Песнь о Роланде.* Старофранцузский героический эпос / Пер. со старофранц. Ю. Б. Корнеева / Изд. подготов.: И. А. Голенищев-Кутузов (отв. ред.), Ю. В. Корнеев, А. А. Смирнов (отв. ред.), Г. А. Стратановский / И. А. Голенищев-Кутузов, А. А. Смирнов, Ю. Б. Корнеев. — М.: Изд-во “Наука”, 1964. — 191 с. 38. *Послание* Генриха IV к Гильдебранду (1076 г.) // Историческая хрестоматия. Отрывки из источников и художественных произведений. Средняя история / Сост. В. В. Нейкирх и Я. С. Кулжинский. — Петербург-Киев: Изд-во “Сотрудник”, 1912. — 260 с. 39. *Саксонское* зеркало.

Памятник, комментарии, исследования / Отв. ред. В. М. Корецкий. – М.: “Наука”, 1985. – 271 с. 40. *Срединская Н. Б.* Трактат Фомы Аквинского “О правлении государей” / Срединская Н. Б. // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе (VI–XVII вв.) / Возгрин Е. В., Петров М. Т. [и др.] / Под ред. В. И. Рутенбурга и И. П. Медведева. – Л.: “Наука”, Ленинградское отделение, 1990. – С. 217–223. 41. *Рассел Б.* История западной философии / Бертран Рассел / Пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Тарашука. – К.: Основи, 1995. – 759 с. 42. *Барихин А. Б.* Большая юридическая энциклопедия / А. Б. Барихин – М.: “Книжный мир”, 2010. – 960 с. 43. *Брактон Г.* Трактат “О законах и обычаях Англии” (“*De legibus et consuetudinibus Angliae*”) / Брактон Генри [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Engl/XIII/Bracton/De_legibus/text.phtml?id=4793. 44. *Інституційно-правові* проблеми організації державної влади в Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.niss.gov.ua/content/articles/files/problem_DV-5b3c4.pdf. 45. *Руссо Ж. Ж.* Об общественном договоре, Или принципы политического права / Руссо Ж. Ж. / Пер. с франц. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова // Руссо Ж. Ж. Об общественном договоре. Трактаты / Пер. с фр. А. Д. Хаютина и др.; Комм. В. С. Алексеев-Попов; Послес. А. Ф. Филиппов; Отв. ред. Г. Э. Кучков. – М.: “КАНОН-пресс”, “Кучково поле”, 1998. – С. 195–322. 46. *Клэнчи М.* Воспоминания о прошлом и старый добрый закон / Майкл Клэнчи [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/vospominaniya-o-proshlom-i-staryu-dobryu-zakon>. 47. *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 2. Средневековье / Дж. Реале, Д. Антисери / Пер. с итал. С. Мальцевой; науч. ред. Э. Соколов. – СПб.: ТОО ТК “Петрополис”, 1995. – 368 с. 48. *Кондзьолка В. В.* История средневековой философии: Навч. посібник / Кондзьолка В. В. – Львів: Світ, 2001. – 320 с. 49. *Попер К. Р.* Відкрите суспільство та його вороги: У 2 т. Т. 2: Спалах пророцтва: Гегель, Маркс та послідовники / Карл Раймонд Попер / Перекл. з англ. О. Буценка / О. Буценко. – К.: В-цтво “Основи”, 1994. – 494 с. 50. *Дубровский И. В.* Очерки социальной истории средних веков / И. В. Дубровский. – М.: Изд. дом “Регнум”, 2010. – 164 с. 51. *Хамітов Н.* История философии: проблема людини та її меж. Вступ до філософської антропології як метаантропології. Навч. посіб. зі словн. / Хамітов Н., Гармаш Л., Крилова С. / Під ред. д. ф. н., проф. Хамітова Н. – 4-е вид. пер., доп. – К.: КНТ, 2016 – 396 с.

Александр Шама

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ СТАНОВЛЕНИЯ И РАЗВИТИЯ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ

Концепции “теократии” Платона и “политии” Аристотеля в Поздней Античности были синтезированы Августином в учение о “двух градах”. В Средневековье “град небесный” был отождествлен с Церковью, а затем – с “теократией” Платона, “град земной” – со светским (феодальным) государством, а следовательно, с “политией” Аристотеля. Сохраняя организацию и экономическое могущество со времен Империи, Церковь в условиях упадка античной государственности заняла руководящие позиции в европейском обществе. Однако, с формированием феодальной военной иерархии, между двумя “градами” началась борьба, завершённая временным компромиссом, который в социальной сфере проявился в формировании клерикально-феодального нобилитета, а в идеологической – разработкой концепции “трех сословий”, в которой Церкви удалось навязать военным и власти религиозно-моральные функции (“рыцарь-монах” и “король – добрый пастырь”). Вместе с тем, в условиях противостояния двух “градов” средневековый человек оказался в уникальной ситуации духовной свободы, получив возможность реализации августиновского “метафизического союза” с “абсолютной личностью”.

Ключевые слова: теократия, полития, феодализм, иерархия, “воин-монах”, “добрый пастырь”, “трехчастная модель”, “метафизический союз”.

Oleksandr Shama

SOME ASPECTS OF THE MEDIEVAL STATEHOOD FORMATION AND DEVELOPMENT

The concepts of Plato’s “theocracy” and Aristotle’s “politics” in Late Antiquity were synthesized by Augustin into the doctrine of “two cities”. In the Middle Ages, the “city heaven” was identified with the Church, and then - with Plato’s “theocracy”, the “city of earth” – with the social (feudal) state, and consequently, with Aristotle’s “politics”. Having

preserved the organization and economic power from the time of the Empire, the Church, in the conditions of the decline of the ancient statehood, took the leading position in the European society. However, with the formation of the feudal military hierarchy, a struggle began between two “cities”, completed by a temporary compromise that manifested itself in the social sphere in the formation of the clerical-feudal nobility, and ideologically – in the development of the concept of the “three estates”, in which the Church was able to impose military and power religious-and-moral functions (“knight-monk” and “king-good shepherd”). At the same time, in the context of the confrontation between the two “cities”, the medieval man found himself in a unique situation of spiritual freedom, having the opportunity to realize the Augustinian “metaphysical union” with the “absolute personality”.

Keywords: theocracy, political science, feudalism, hierarchy, “knight-monk”, “good shepherd”, “three-part model”, “metaphysical union”.