

## ВЛАДНІ ВІДНОСИНИ В ДЕРЖАВАХ ТРАДИЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

Національний педагогічний університет ім. М.П. Драгоманова

*У статті проводиться соціально-філософський аналіз владних відносин у державах традиційного суспільства.*

Проблеми розуміння феномена держави і влади досліджувалися науковцями різних сфер діяльності – політологами, філософами, соціологами, правознавцями та іншими. Так, М. Вебер охарактеризовував сутність держави як «відносини панування людей над людьми, яке спирається на легітимне (тобто на таке, що вважається легітимним) насильство як засіб». Він підкреслював, що держава є єдиним джерелом «права» на насильство. Звичайно, це не означає, що автор праці «Політика як покликання і професія» вважав насильство єдиним засобом здійснення державної влади. «Але узагальнене насильство, – писав він, – це той вид влади, який суспільство доручає здійснювати державі, тільки їй і нікому більше. Держава є тим „співсуспільством», якому належить монополія легітимного насильства» [1, с. 492]. Е. де Ясаї, аналізуючи природу засобів політичної влади, визначає, що саме «держава володіє особливим засобом – владою над поведінкою своїх підданих, яку, використавши певним чином, можна сприймати як легітимну». Відповідно, якщо «споживач максималізує „задоволення», підприємство максималізує „прибуток», то держава максималізує „владу» [2]. Як «корпорацію» розглядає державу М. ван Кровельд, проте на відміну від інших корпорацій, держава є «корпорацією», яка, «по-перше, санкціонує всі корпорації..., по-друге, певні функції виконуються тільки нею; по-третє, вона виконує дані функції на певні території, де її повноваження ексклюзивні та всеохоплюючі» [3]. У такому ж контексті трактується поняття «держава» і в довідковій літературі. У політологічному словнику держава визначається, як «базовий інститут політичної системи і політичної організації суспільства, який створюється для налагодження життєдіяльності суспільства в цілому і здійснення політичної влади домінуючою частиною населення у соціально-неоднорідному суспільстві з метою забезпечення цілісності й безпеки, задоволення загальних соціальних потреб [4, с. 197]. Аналогічно поняття «держава» знаходить своє висвітлення як у філософському словнику, так і словнику із філософії політики [5, с. 197; 6, с. 182]. Отже, проаналізувавши підходи до сутності держави, можна зробити висновок, що основною характеристикою останньої виступає влада. Як визначає Р. Нозік, «концентрація всієї фізичної сили в руках центральної влади – це головна функція держави [state] та її визначальна характеристика» [7]. Отже влада є тим стержнем, на якому базуються відносини в суспільстві взагалі і державі зокрема.

Щодо поняття «влада», то досі є поширеним ототожнювати її із здатністю і можливістю здійснювати свою волю, чинити вирішальний вплив

на діяльність, поведінку людей, тобто з пануванням, примусом до певної дії за допомогою закону, авторитету тощо [4, с. 56-57].

Проте панування і примушування самі собою ще не є достатніми ознаками держави взагалі і влади зокрема. Адже це може бути незаконне насилля, терор, репресії тощо. Справжня влада – це не саме позбавлення волі підданих, а формування такої залежності, коли людина поступається владній настанові не тільки через страх, а й із власної волі, внаслідок необхідності, авторитету. В такому розумінні явище влади стає онтологічним, визначаючим людське існування. Даний підхід до влади, в певному сенсі, характерний для традиційного суспільства, де буття і свідомість, природне і штучне, людське і божественне були неподільними.

Відповідно, метою дослідження виступає соціально-філософський аналіз трансформації владних відносин у державах традиційного суспільства.

Однією із ключових проблем філософії історії є моделювання культурно-історичного руху суспільства, під яким слід розуміти побудову людською свідомістю абстрагованих схем руху людства в часі. На даний момент, в загальному, можна виділити дві ключові моделі: формаційну і цивілізаційну. Теорія суспільно-економічної формації, розроблена К. Марксом і Ф. Енгельсом, охоплює всі сторони суспільного життя в його органічному зв'язку та взаємодії. Фундаментом кожної формації слугує певний спосіб виробництва, а виробничі відносини формують її сутність. Водночас формація охоплює відповідну надбудову, традиції, звичаї, мораль тощо. Тобто, спосіб виробництва матеріального життя вибудовує соціальний, політичний і духовний процеси життя взагалі. Не свідомість людей визначає їхнє буття, а навпаки, їхнє суспільне буття визначає – свідомість. Уся історія людства – природно-історичний процес зміни суспільних формацій і суспільних відносин. Перша з них, це формація первісного комунізму – коли відсутня соціальна нерівність. Виникнення класової нерівності призвело до утворення нової рабовласницької формації, в якій виникає держава і зароджується право. В подальшому, в залежності від форм власності, відбувається почергова зміна формацій (феодальна, капіталістична, комуністична) [8, с. 13; 9, с. 38]. Проте формаційний підхід, як і марксизм в цілому, за останні роки був переусвідомлений і отримав відповідно критичну оцінку як з боку філософів, істориків, так і політологів. По-перше, при економічному детермінізмі, применшується роль духовно-культурних факторів, в тому числі політичної

надбудови. По-друге, спроба підігнати усю різноманітність цивілізаційних ареалів людства до унітарно-стадійної моделі історичного процесу у вигляді п'яти формацій, залишає поза увагою особливості політичного та економічного розвитку як окремих країн, так і цілих регіонів. Ю. Павленко з цього приводу зазначає: „Ортодоксально-офіційна лінія, спираючись на ленінське, а відтак і сталінське бачення історичного процесу, наполягала на тому, щоб після первісного стану людство послідовно пройшло рабовласницьку та феодалну формації, принципово не розрізняючи західний і східний шлях розвитку» [9, с. 69].

В якості певної альтернативи поняттю соціально-економічної формації, для характеристики етапів історії держави, виступає термін „цивілізація» (від лат. *civilis* – громадянський) – форма суспільного життя людей, якій властиве відтворення власної матеріальної і соціально-політичної структури відносин на основі пріоритету властивих їй духовних норм, цінностей, ідеалів і життєвих сенсів [4, с. 383]. Суть цивілізації – унікальні ціннісні світи, в яких, „люди різних цивілізацій по-різному споглядають на відношення між Богом і людьми, індивідом і групою, громадянином і державою, батьками і дітьми, чоловіком і дружиною, мають різні уявлення про співвідношення значущості прав і обов'язків, свободи і примусу, рівності та ієрархії» [10, с. 35]. Поняття „цивілізація» дозволяє зрозуміти історію як поліфонічний, багатомірний процес, у якому відбувається діалог між різними цивілізаціями і культурами. З погляду на потреби аналізу внутрішніх проблем тієї чи іншої спільноти поняття „цивілізація» задає гуманістичний, ціннісний імператив і дає змогу орієнтуватися на рух до певних моральних, а разом з ним до соціальних, політичних та інших цінностей [11, с. 173-175]. В даному контексті заслуговує на увагу „традиційна цивілізація».

Традиційне суспільство було засноване за принципом, відповідно якому все в світі сакралізується. В безпосередньому перекладі сакралізація – залучення у сферу релігійного регулювання різних форм громадянської та індивідуальної свідомості, суспільних відносин, діяльності установ, людей [12, с. 1096]. Проте сакральний вимір значно ширший за релігійний. Сакральність характеризується специфічним баченням світу, в якому будь-який об'єкт або річ розглядаються як образ, символ, „пучок» духовної енергії, сили. Румунський філософ М. Еліаде у праці „Сакральне і світське» глибше визначає сакральне. За його словами, „людина довідується про сакральне тому, що воно проявляється, розкривається як цілковита відмінність від профанічного. Для пояснення того, як проявляється сакральне, ми пропонуємо термін „ієрофані», який зручний насамперед тим, що не містить додаткового значення, висловлює лише те, що вміщується в ньому етимологічно, тобто дещо сакральне, яке постає перед нами. Можливо, історія релігії, від найпримітивніших до найвитонченіших зразків, є ніщо інше, як опис ієрофанії, прояву сакральних реальностей» [13, с. 90-91].

Між елементарною ієрофанією первісного суспільства, що проявляється в сакральному об'єкті – камені чи дереві та ієрофанією вищого порядку, якою виступає втілення Бога в Ісусі Христі, є зв'язок наслідування. Як в першому, так і в другому випадку проявляється дещо „потойбічне», певні реальності, що належать нашому світу, в предметах, які складають невід'ємну частину природного буття.

Парадигма традиційного суспільства відносно до світобудови базувалася на „концентричному відношенні до реальності», яку можна відобразити у вигляді еліпса або багатокутника. Цінність тих чи інших об'єктів та структур визначалася за принципом їх наближення до центру. Згідно з „концентричною ієрархією» в центрі знаходилося божество, „дух» речі, решта простору займала периферія. В міру наближення до єдиного центру підвищувався онтологічний статус рівня ієрархії.

Держава і її структура теж розглядалися в традиційному суспільстві як щось сакральне. Тому інститути влади, соціальні норми, правові акти, структура існування суспільства – все це було поєднано із світом сакрального та вибудовувалось за центричною парадигмою від периферії до центру – суверена (князь, цар, король тощо).

Якщо ієрархія повноцінна (кастова система: брахмани, кшатрії, вайші, шудри; платонівська модель: філософи, воїни, землероби), тоді за владним видимим суб'єктом простягається невидима влада жреців (філософів), яка пронизує усю структуру політичного і підтримує духовно тимчасову владу. Влада в такому випадку – не засіб, а самоціль. Вона існує не як інструмент, а як відповідь і остання інстанція в політиці, тому, що структури політичного збігаються із структурою самого буття.

Сакральне відношення до влади – навіть тоді, коли з погляду традиції вона не повністю легітимна – пропонує сприйняття її як „понтіфіката», тією лінією суспільного буття, де земне співпадає з небесним.

В первісному суспільстві, коли не було чіткої межі між державою і суспільством, влада здійснювалася на основі звичаїв, традицій, моралі, забезпечуючи стабільність [14, с. 16-17]. Однак, із ускладненням соціально-політичної діяльності суспільства, особливо з появою приватної власності, соціальної нерівності зростає протиріччя між суспільними та індивідуально-груповими інтересами і як результат – відбувається процес відділення держави від громадянського суспільства, що безпосередньо призводить до трансформації сутності влади [15, с. 61-75], яка вибудовувалася за принципом легітимізації владних повноважень суб'єкта влади.

У трактаті „Книга правителя області Шан» зазначається: „Порядок у державі досягається трьома шляхами: законом, довірою, владою. Закон – це те, чого спільно притримуються правитель і сановники. Довіра – це те, що спільно установлюють правитель і сановники. Влада – це те, чим розпоряджається один правитель» [14, с. 35]. Згідно з традиційним світоглядом володар був втіленням Бога на землі, сином неба, завдяки знанню законів неба, міг панувати на землі,

встановлював гармонію між небом і землею. Яскравим прикладом сакральності влади служать „Зако́ни вавілонського царя Хаммурапі». У преамбулі до них характеризується походження царської влади і зазначається: „Коли Мардук (верховне божество вавілонського царства – авт.) направив мене, щоб справедливо керувати людьми й надати країні щастя, тоді я вклав в уста країни істину і справедливість та покращив становище людей» [16, с. 153]. Напис на статуї Дарія I проголошує догмат про божественне походження Дарія I як фараона, згідно геліопольської теологічної системі [17, с. 34-35]. Конфуцій прирівнює правителів до „полярної зірки, яка зупинилася на своєму місці серед сузір'їв, що обертаються навколо неї» [18, с. 14].

Утвердження християнської церкви як окремої інституції, цілком незалежної від держави і наділеної правом активно впливати на духовні запити, небезпідставно можна вважати найреволюційнішою подією в Європі [19, с. 181]. Саме християнство, християнська церква, на думку К. Ясперса, є найбільшою і найвеличнішою формою організації людського духу, яка будь-коли існувала. З іудейства сюди перейшли релігійні імпульси і передумови (для історика Ісус – останній серед низки іудейських пророків, який усвідомлював свій зв'язок з ними); від греків – філософську широту, ясність і силу думок, від римлян – організаційну мудрість у сфері реального. В результаті такого поєднання виникає цілісність, яку ніхто не передбачав: з одного боку, дивовижно складний результат у синкретичному світі Римської імперії. з іншого – ціле, яке наповнюється новими релігійними і філософськими концепціями. „Християнська церква, – зазначає дослідник, – зуміла поєднати найсуперечливіше, увібрати в себе всі ідеали, які на той час вважалися найвищими, і надії зберігати їх у вигляді непорушної традиції» [20, с. 82].

Вплив християнства на Європу був не тільки духовним, але й політичним. Як тільки претензії Римської держави на вплив у релігійні проблеми на рівні з політичними було відхилено, той же „християнин зміг зайняти лояльну позицію щодо імперії як громадянин або солдат, а церква вже фактично пристосувалася надавати підтримку світській владі, навчати своїх адептів чеснотам послуху та вірності, виховуючи їх лояльними громадянами» [19, с. 185].

Особливості християнського підходу до політичних інституцій базувалися на двоїстій природі людини, що знайшло відображення у праці Августина Блаженного „Про град Божий». Божественна мета історії реалізується, вважав Августин, у протиборстві двох великих спільнот людей, що змішані в реальному історичному процесі. Це, з одного боку, спільнота земна, місто (царство) земне, прототипом якого слугувала Римська держава, з іншого – спільнота небесна, або місто (царство) Боже. Першу складають ті, що живуть за людськими законами і будуть покарані після смерті, другі – ті, що узгоджують своє життя з Божою волею і будуть залучені до царства Божого. Проте, створюючи вчення про принципіву

відмінність світського і духовного об'єднань людей, світської та релігійної влади, Августин все ж не заперечував і певної позитивної ролі світської держави. Зверхність церкви над державою він вважав очевидною. Водночас він визнавав право держави на підтримку церкви: втручання в боротьбу церкви, зрозуміло, на боці останньої, проти єретиків та релігій, що не відповідали християнській традиції [21, с. 439-444]. Основною суспільною функцією церкви, що формує її сутність, є намагання бути „душею» суспільства, тобто силою, яка пов'язує й ідеально направляє суспільне життя [22, с. 96]. Саме даний аспект, у співвідношенні долі впливу „церква – держава – влада» на суспільство, ліг в основу формування візантійської та західної моделей державобудівництва.

Під час кризи Римської імперії в III столітті східні і західні провінції довгий час знаходилися під владою різних імператорів. У цей час на сході знову відродилися та почали укріплюватися еліністичні традиції, які піддавалися гонінню під час римського панування. При Діоклетіані влада була поділена між двома августами і двома цезарями. Із заснуванням Константинополя у східних провінціях з'явився єдиний політичний і культурний центр. Створення константинопольського сенату ознаменувало консолідацію сенаторського стану. Константинополь і Рим стали двома центрами політичного життя – „грецького» Сходу і „латинського» заходу. В ході церковних дебатів окреслилися і розподіл східної та західної церков. На кінець IV ст. усі згадані процеси були на такій стадії, що розподіл у 395 р. імперії між наступниками останнього імператора єдиної Римської держави Феодосія – Гонорієм, який став першим імператором Заходу, і Аркадієм, який став першим імператором Сходу, було сприйнято як „природне» явище. З даного часу історія двох держав, які утворилися, отримала свій вектор розвитку [23, с. 66-67].

Візантійська імперія протягом майже всього свого існування була складним етногеографічним і політичним ареалом, в кордонах якого під єдиною державною і церковною владою проживала значна кількість етнічних груп, які одночасно знаходилися на різних рівнях суспільно-соціального та культурного розвитку. Складна динаміка взаємодії між етнічними групами, а особливо з населенням Греції, проявлялася одночасно з різною інтенсивністю в різних районах у двох процесах: асиміляції і етнічної консолідації (дезінтеграції) [24, с. 157]. Відповідно вибудовувалася і державна доктрина імператорської влади у Візантії, яка характеризувалася дуалізмом. Обґрунтування її існування базувалося, з одного боку, тим, що Візантія, на погляд її жителів, була Римською державою, і вони сприймали її досить специфічну ідею імператорської влади; з іншого боку, константинопольський імператор був християнським монархом. Відбувалося поєднання різних моделей організації монаршої влади, що знайшло своє вираження у формуванні „православної монархії» як „історичної форми існування християнсько усвідомленого політичного» [25, с. 40; 13, с. 224]. В основі нової моделі політичного постали

християнські теорії катехона (утримання) та хіліазма (тисячолітнього царства). Проте слід зауважити, що в якості катехона священики визнавали саме імператора, а не проводиря церкви – папу або патріарха. Звідси влада імператора прирівнювалася до божественної. Якими б методами імператор не досягав престолу – інтригами, вбивствами тощо – визнавалося, що Бог посадив його на царський трон, а коронація механічно очищає його від усіх раніше заподіяних гріхів. Божественний імператор визнавався владикою всесвіту, а землі, що знаходилися під владою „варварів», лише тимчасово ним втрачені. Він був єдиним дійсним правителем, тоді як усі інші лише „архонтами» [26, с. 157]. Культ імператорської влади був передбачений для того, щоб емоційно вплинути на підданих, підняти імператора до рівня божества, підкреслити його всесильність. Саме православний імператор, сам факт його існування, виступав як гарант „хіліазму».

Другим важливим моментом для Візантії було трактування проблеми рівності. Всезагальна рівність у візантійському розумінні оберталася всезагальним безправ'ям перед могутнім імператором. Якщо ідеологи візантійської держави оголошували імператора „справедливим батьком» усіх громадян, „загальним благом» й утіленням законності, то усе населення імперії – як його підданих. Звідси управління справами в державі безперечно належало імператорові, а піддані виступали безправними виконавцями його волі [26, с. 156]. Виходячи з того, що імператор виконував місію „спасіння», відповідно усі піддані, незалежно від своєї діяльності та місця в суспільстві, виступали співучасниками у всезагальному спасінні, тобто були рівними між собою при виконанні „божественної волі». Відтак кордони між церковним і нецерковним не мали чіткої межі. Імперія, на думку О. Дугіна, перетворилася у всезагальну літургію („спільну дію»), пронизану церковною сакралізацією [13, с. 226]. Роль церкви полягала в тому, щоб бути підтримкою імператорові в його діях і органічно співпрацювати з ним. Дане співвідношення між світською та церковною владами стало основою нової політичної ідеї – „симфонія влади», що передбачає політичний лад, заснований на владі православного імператора, який править імперією з опорою на патріарха, священнослужителів. Модель „симфонія влади» є характерною рисою православної держави, основою православної політики.

Західна Римська імперія політично сформувалася на початку V століття, проте вона проіснувала недовго. Під тиском варварських племен імперія почала втрачати свої позиції і в 476 р. нашестя остготів, на чолі з королем Одоакром, остаточно припинило її існування [27, с. 31-32]. Як результат, на території Західної Римської імперії запанувала роздрібненість – різні області потрапили під правління окремих германських князів. Разом з тим, як пише А. Корсунський, „виникнення варварських германських королівств спонукало до зародження нових політичних відносин, які якісно відрізняються від системи військової демократії

германців та римських державних інституцій» [27, с. 34]. Водночас у даній ситуації виникла потреба у створенні „елементу», який сприяв би консолідації західноєвропейського світу. Ним стають римські папи, які взаємодіяли з конгломератом західних королів і за рахунок розповсюдження християнства підтримували певний конфесійно-культурний централізм. До того ж, основу централізму складала ієрархічна організація католицького кліру, яка володіла певними рисами автентичними державі: вертикальною владою, єдиним інформаційним полем, єдиною мовою (латинь) богослужіння. Відтак, як зазначає М. Блок, (в цьому християнському суспільстві жодна функція колективного інтересу не здавалася більш потрібною, аніж та, яку здійснювали вище згадані духовні організації» [28, с. 103]. Дана ситуація спонукала до встановлення своєрідних відносин між церковною та світською владою, прерогатива в яких віддавалася церкві, що сприяло виключному впливу останньої на суспільство і державу.

У 800 р. церковна єдність Західної Європи окреслила новий організаційний вимір в імперії франкського монарха Карла Великого, який об'єднав під своєю владою значні європейські території. До часу правління Карла Великого західні провінції Римської імперії „de jure» належали константинопольському імператорові, який формально вважався єдиним джерелом законної влади. Під виглядом того, що Східною імперією правила жінка – цариця Ірина, яка відмовила дочці Карла в морганатичному шлюбі з Костянтином IV, Карл Великий оголосив себе „імператором Священної Римської Імперії». Визнання законності своїх претензій на імператорський титул Карл отримав від римського папи Лева III, який здійснив його урочисте „помазання» на царство [21, с. 476-477]. Таким чином, у відносинах між імператором і папою виникає своєрідний взаємозв'язок: з одного боку, імператором неможливо було стати без акту коронації, який здійснював папа в Римі; з іншого, протягом декількох століть будь-який сильний імператор претендував на право „призначати або скидати римського папу». Відповідно „держави і церква» знаходилися в постійній суперечності, висували тотальні претензії, які „пом'якшувалися» лише внаслідок неминучості компромісу...» [20, с. 88]. Звідси вибудовуються і три моделі політичного характерні для Західної Європи.

Основою першої моделі стала теорія повної теократії, яка передбачає не тільки релігійну, але й соціально-політичну домінацію церкви на усьому просторі західно-християнського впливу. Відповідно до вчення Августина Блаженного про панування Божої держави (церкви) над світською – світла над темрявою, Римський папа, який одержує свій блиск, авторитет від сонця „запозичує» його королівській владі. Даний дуалізм передбачає не стільки синергію влади духовної і світської, скільки підпорядкування свідоми „грішної» світської влади держави духовній владі „града Божого». Дане співвідношення знайшло своє вираження у вислові папи Боніфація VIII: „Я – Цезар, я – імператор» [27, с. 172-174; 13, с. 245-246].

Водночас із першою моделлю формується друга – „теорія двох мечів», яка припускала двоїсту організацію управління суспільством. Духовні справи та ідеї вічного спасіння підлягають під вплив церкви і складають окрему галузь знань, за яку відповідають священники. Мирські, громадянські інтереси, засоби підтримання спокою, порядку і правосуддя передавалися до державних органів правління. В цій моделі церква не подавляє світський початок, вона перетворює його у свого „молодшого союзника», підвищує його теологічний і еклесіологічний статус. Відповідно відбувається процес, у якому кожна із влад (церковна та світська) має потребу в іншій. Як писав римський папа Гелазіус I, „християнським імператорам єпископи потрібні для досягнення вічного життя, а єпископи без імператорських декретів не могли б впливати на хід мирських справ» [19, с. 194].

Третя модель політичного отримала назву „псевдо-візантизм». Найбільшого радикалізму „псевдо-візантизм» набуває під час правління німецьких князів Штауфенів, які спробували побудувати в Західній Європі аналог візантійської політичної моделі, згідно якої західноєвропейська ейкумена усвідомлювалася як „Новий Ізраїль», а її правитель імператор – як „новий Давид». Проте, ця спроба виявилася невдалою [13, с. 247].

Відтак владні відносини більшості держав традиційного суспільства розвивалися шляхом односторонніх дій держави як носія влади, її впливу на суспільство. Внаслідок легітимної односторонньої дії держави поступово складалася могутня система політичної влади, яка була побудована на жорсткому підпорядкуванні суспільства державі. «Сильна, караюча влада – це єдине, що забезпечує нинішнє і майбутнє існування», – говориться в «Артахаштрі» [29, с. 161].

Винятком у традиційній моделі владного співвідношення між державою і суспільством виступає полісна система. Для соціокультурного буття еліністичного світу взагалі, і політичного життя зокрема, були характерні два важливі процеси, які певною мірою доповнювали один одного. Один з них можна назвати „народженням особистості», другий – „народженням грецького поліса». Перший проявлявся в прагненні особистості заявити про себе „на весь голос», щоб проявити себе на всіх поприщах суспільного життя. Реалізувати дану мету можливо було тільки через поліс, тобто через другий процес. За Аристотелем, поліс – це насамперед колектив, організована спільнота людей [30, с. 376]. В основі діяльності поліса стоїть «рабовласницька демократія», що передбачає різноманітні демократичні процедури, зокрема вибори, які проходили за нормами античного права. Таким чином, у період розвитку античного світу, коли спостерігається відносно високий рівень розвитку соціально-політичних інститутів, розбудова владних відносин проходила у двосторонньому напрямку легітимної взаємодії держави і суспільства.

Таким чином, проаналізувавши становлення владних відносин у традиційному суспільстві, можна зробити висновок:

по-перше, побудова власних відносин, у ранній державі, проходила за рахунок легітимізації влади правителя, який за своїм статусом був Богом, або прирівнювався до нього;

по-друге, важливу роль в легітимізації влади, особливо в християнському суспільстві, виконувала церква, що в свою чергу призводило до конфлікту між світською і церковною владами і сприяло вибудові різних державних моделей через співвідношення „державна – церква – влада». Разом з тим проблема легітимізації влади залишається актуальною і сьогодні. В залежності від принципів її організації можна говорити про правову, соціальну державу, що безпосередньо піднімає питання подальшого дослідження.

### Список літератури

1. Вебер М. Избранные произведения / Пер. с нем. Сост. общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденко. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с. – (Социологич. мысль Запада).
2. Ясаи Энтони ван. Государство, режим доступу: <http://marsexxx.com/lit/jasaytle-state.htm>.
3. Кревельд, Мартин ван. Расцвет и упадок государства: режим доступу: [http://marsexxx.com/lit/martin\\_van\\_%20creved-the\\_rise\\_and\\_decline\\_of\\_the\\_state.htm](http://marsexxx.com/lit/martin_van_%20creved-the_rise_and_decline_of_the_state.htm).
4. Політологічний енциклопедичний словник: навч. посібник для студентів вищ. навч. закладів. – К.: Генеза, 1997. – 400 с.
5. Философский словарь. – К.: А.С.К., 2006. – 1056 с.
6. Філософія політики: Короткий енциклопедичний словник / Авт.-упоряд.: Андрущенко В. П. та ін. – К.: Знання України, 2002. – 670 с.
7. Нозик Р. Анархия. государство и утопия / режим доступу: <http://marsexxx.com/lit/nozik-anarchy.htm>.
8. Андреева О. А. Проблемы методологии истории государства и права // история государства и права. – 2004. – № 3. – С. 13-17.
9. Павленко Ю. В. Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства: Навч. посібник. Вид. 2-ге, стереотип. / Відп. ред. та автор вст. слова С. Кримський. – К.: Либідь, 1999. – 360 с.
10. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций // Полис, 1994. – № 1. – 321 с.
11. Звонарева О. С. О цивилизационном подходе в теории государства и права // Правоведение. – 2003. – № 4. – С. 173-180.
12. Великий тлумачний словник сучасної української мови / Уклад. і голов. ред. В. Т. Бусел. – К.; Ірпінь: ВТФ «Перун», 2004. – 1440 с.
13. Дугин А. Г. Философия Политики. – М.: Арктогея, 2004. – 616 с.
14. Халипов В. Ф. Кратология – наука о власти: Концепции. – М.: ЗАО «Издательство «Экономика», 2002. – 367 с.
15. Андреев И. Л. Связь пространственно-временных представлений с генезисом собственности и власти // Вопросы философии. – 1999. – № 4. – С. 54-77.
16. Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие, в 2-х частях. Ч. 1. Под. ред. М. А. Коростовцева, И. С. Коцнельсона, В.И. Кузицина. – М.: Высш. школа, 1980. – 328 с.
17. Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие, в 2-х частях. Ч. 2. Под. ред. М. А. Коростовцева, И. С. Коцнельсона, В.И. Кузицина. – М.: Высш. школа, 1980. – 256 с.
18. Конфуций. Изречения. Книга песен и гимнов. – Харьков: Фило; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – 270 с.
19. Себайн Джордж Г. Торсон Томас Л. Історія політичної думки / Пер. з англ. – К.: Основи, 1997. – 838 с.

20. Ясперс К. Смысл и назначение истории / Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.
21. Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от Античности до наших дней: В трёх книгах. Издание 5-е, стереотипное. – М.: Академический Проект, 2006. – 1008 с.
22. Франк С. Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 511 с.
23. История Византии: в 3-х т. / За ред. З. В. Удальцова. – М.: Наука, 1977. – Т. 1. – 523 с.
24. Литаврин Г. Г. Византийское общество и государство в X-XI вв. – М.: Наука, 1967. – 311 с.
25. Глушаченко С. Б., Сальников В. П., Макаров Д. А. Особенности института императорской власти в Византийской империи // История государства и права. – 2004. – № 4. – С. 40-43.
26. История Византии: в 3-х т. / За ред. А. П. Каждан. – М.: Наука, 1967. – Т. 2. – 471 с.
27. Корсунский А. Р. Образование раннефеодального государства в Западной Европе. – М.: Изд-во Московского университета, 1963. – 187 с.
28. Блок М. Феодальное сословие / Пер. с фран. – К.: Вид. дім „Всесвіт». – 2001. – 258 с.
29. Архашастра, или наука политики: Пер. с санскрита / Издание подготовил В. И. Кальянов; Ред. комиссия В. В. Струве и др. – М.: Л. Изд-во АН СССР, 1959. – 793 с.
30. Аристотель. Сочинения: в 4-х т. – Т. 4 / Пер. с древнегреч., общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. – 830 с.

А.В. Найчук

ВЛАСТНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ГОСУДАРСТВАХ ТРАДИЦИОННОГО ОБЩЕСТВА: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ.  
В статье проводится социально-философский анализ властных отношений в государствах традиционного общества.

A.Naychuk

IMPERIOUS RELATIONS IN THE STATES OF A TRADITIONAL SOCIETY: THE SOCIO-PHILOSOPHICAL ANALYSIS  
This article deals with the socio-philosophical analyses of the imperious relations in the states of a traditional society.