

ПРОБЛЕМАТИКА НАЙВИЩОЇ МІРИ ПОКАРАННЯ У ФІЛОСОФСЬКІЙ КУЛЬТУРІ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

© Мельничук Н., 2008

Розглянуто особливості трактування мислителями Київської Русі найвищої міри покарання на тлі проблематики змістового наповнення категорій злочин та покарання.

Ключові слова: злочин, покарання, найвища міра покарання, категорія, Київська Русь.

N.J. Melnichuk. The article dwells upon the peculiarities of Kyiv Rus's thinkers vision of the highest measure of punishment connecting with the problems which result from the sense of the "crime" and "punishment" categories.

Key words: crime, punishment, highest measure of punishment, category, Kyiv Rus.

Питання, що стосується найвищої міри покарання, зокрема, такої, як смертна кара, не перестає бути актуальним, оскільки стосується не лише глибинних філософських та культурологічних пластів, а й сучасних дискусій з приводу відміни смертної кари.

На цьому тлі розглянемо **проблему** впливу філософської культури Київської Русі на змістову еволюцію найвищої міри покарання у давньоруській законотворчості.

У науковій літературі питання смертної кари в історичній вертикалі розглядалося на тлі дослідження законодавства Київської Русі [1; 2; 3], в контексті вивчення кримінологічної генези корисливих вбивств у найдавніших пам'ятках права України-Русі [4], з акцентуванням (як от у працях Б. Кириця, О. Беци, О. Степанюка, О. Фролова) на відбуванні кримінального покарання у вигляді довічного позбавлення волі тощо. Однак у параметрах історії філософії невіршеним залишилося питання стосовно чинників формування в давньоруській законотворчості тенденції до відмови від смертної кари.

Відтак **мета** пропонованої статті полягає у тому, аби виявити специфіку впливу філософської культури Київської Русі на формування тенденції до відмови від смертної кари.

У науковій літературі обумовленість тенденції в законотворчості Київської Русі до відмови від смертної кари, переважно, зводиться до економічних чинників, тобто заміна смертної кари на грошові стягнення трактується з погляду матеріальної вигоди [1, с. 796–797].

Безперечно, неможливо ігнорувати певний матеріальний розрахунок у давньоруському законодавчому мисленні у разі закріплення так званої системи композицій (грошової компенсації за голову загиблого), скажімо, в нормотворчій діяльності Володимира, який, вдаючись до заміни смертної кари на грошові стягнення, мав на меті уникнути економічної кризи, чи Ярославичів, котрі навіть заборону кровної помсти змогли поставити на службу поповнення державної казни.

Тим не менш, постають закономірні сумніви стосовно того, чи насправді єдиною вирішальною у відмові від смертної кари виступала економічна детермінанта. Чи не сталося, часом, так, що матеріальний чинник, з огляду на свою природну властивість займати лідируючу позицію, затінив делікатнішу царину духовних структур, тим самим відтіснивши на маргінес не лише езотеричний феномен права, а й ту його світоглядну обумовленість, яка слугує висхідною точкою до осмислення філософського підтексту правової реальності.

Тим часом саме цей філософський підтекст, перебуваючи, здавалось би, осторонь правового поля, на практиці міг виконувати роль невидимої пружини, здатної певним чином регулювати правові взаємовідносини в контексті співвідношення світоглядної свідомості, моралі та права.

Закономірно, що зазначені сумніви скеровують увагу на цей ще не досліджений простір, тобто – на пошуки філософсько-світоглядних чинників відмови від смертної кари, тим паче, що філософська природа неприйняття смертної кари викликає особливе зацікавлення у сучасному суспільстві.

Досліджуючи вказане питання, насамперед необхідно звернутися до давньоруської філософії, представники якої, не виявляючи спеціального зацікавлення правничою сферою, тим не менш, заглиблюючись у теологічну проблематику, крок за кроком наближались до осмислення філософських категорій “життя” та “смерть” у їх правовій перспективі, тобто в ракурсі співвіднесення права на життя зі смертною карою.

Скажімо, в “Слові про закон і благодать” Іларіона [5, с. 36–37] постановка по суті релігійного питання стосовно Старого Закону, що його заповів Бог Мойсеєві, та Новозавітної Христової істини, асоціюванням Старозавітного Закону із рабською покорою, а Нового Завіту – з вільним синівським послухом, непомітно переміщується у площину співвіднесення істинного й належного, що фактично відкриває простір для осмислення філософсько-правничої проблематики співвіднесення закону та істини.

Процес пошуку істини у площині Нового Завіту є характерним і для багатьох інших давньоруських філософів, втім кожному з них притаманний індивідуальний спосіб вираження ідеї. У той час, як, скажімо, в Іларіона співвідношення між законом і благодаттю осмислюється в душі Євангельського паулінізму, тобто Старий Завіт трактується як шлях до істини, а Новий – як сама істина, то в “Слові про Вознесіння Господнє” Кирила Туровського [6, с. 39] акцентування на значимості Нового Завіту здійснюється у символічний спосіб, зокрема визнанням того, що Новозавітня Оливна гора, на яку сховався Христос, є святішою за Старозавітню Синайську, що на ній відбулося проголошення Закону.

Однак, незважаючи на те, що навіть у межах християнського світорозуміння в загальній картині філософування існував плюралізм світоглядних позицій, тим не менш принципова моральна орієнтація зміщувалась у бік Нового Завіту, тобто етизація філософського мислення відбувалася в контексті Новозавітного гуманізму, з відповідним дистанціюванням від філософії покарання, заданої етикою Старого Завіту.

Хоча у цих працях ще відсутні безпосередні міркування стосовно смертної кари, проте пунктиром уже намічено ставлення до покарання як акту, що має відбуватись не згідно зі Старозавітніми принципами “око за око, зуб за зуб”, а відповідно до Новозавітної істини порятунку душі, причому не лише злочинця, котрому дається шанс на виправлення, але і тих осіб, котрі б узяли на душу гріх у разі реалізації вироку.

У контексті цієї ідеї Старозавітна заповідь “не вбивай”, яка, тим не менш, допускала криваву помсту та вкаменування винних, у Новозавітному трактуванні поступово перетворюється на застереження “не вбивати”, зокрема і людину, котра скоїла злочин. Властиво тому князь Володимир Великий зазнавав таких душевних мук, коли постала необхідність ввести смертну кару за вбивства у розбоях, про що, зокрема, йдеться у Троїцькому літописі: „ Живуще же Володимир у страсе божия. И умножишася разбойеве, и реша епископи Володимиру: „ Се умножася разбойници: почто не казни их? „ Он же рече им: „ Боюсь греха”. Они же реша Ему: Ты поставлен еси от бога на казнь злым, а добрым на помиловани: достоить ты казнити разбойника, но со испытаном” [4, с. 211].

Не дивно, що ввівши під впливом духовенства смертну кару, він же її згодом і скасував. І хоча пізніше маємо чимало прикладів, коли київські князі вдавалися до страти (скажімо, Ізяслав влаштував масову смертну кару 70-ти повстанцям), однак еволюція філософсько-духовної думки вже мала чіткий Новозавітній вектор.

Саме з позицій Нового завіту підходить до кари “ на смерть” Володимир Мономах у своєму “Поученні”: “Ні правого, ні винного не вбивайте [і] не повелівайте вбити його; якщо [хто] буде достоїн [навіть] смерті, то не погубляйте ніякої душі християнської” [7, с. 21]. В іншому посланні – “Грамотці до Олега Святославича” – Володимир Мономах запевняє убивцю свого сина, що не вдаватиметься до кривавої помсти, оскільки вважає, що питання життя і смерті – в руках Господа [7, с. 34].

Князь акцентує увагу на вирішальності Господнього присуду, чим позначає точку виходу для міркувань, що кожна людина, незалежно від того, злочинець вона, чи ні, має жити стільки, скільки їй призначено Богом. Закликаючи до покаяння, Мономах висловлює намір пробачити вбивцю,

причому його аргументація відмови од покарання на смерть пов'язується не лише з визнанням вирішальної ролі Господнього присуду, а й з духовною потребою християнського прощення. Відтак покарання осмислюється ним не відповідно до Старозавітного Божого права, а крізь призму новозавітних гуманістичних тенденцій.

Отже, з контурів Божого права виформовується вектор новозавітного трактування смертної кари як такої, що суперечить праву на життя, яке було не тільки дане Богом-Творцем, але й викуплене жертвою Його Сина.

Духовні скерування, притаманні мислителям християнізованої Київської Русі, були властиві й народному філософуванню, в якому, попри світоглядний синкретизм, переважало світосприйняття, орієнтоване на новозавітні гуманістичні цінності. Закономірно, що й у християнізованому українському звичаєвому праві процес формування світоглядного підтексту найвищої міри покарання відбувався в контексті Нового Завіту, на відміну, скажімо, від німецького права, з його світоглядно-правовою орієнтацією на покарання, задану філософією Старого Завіту.

Однак, найшвидше, навіть у контексті євангельських цінностей заперечення смертної кари у разі кровопролиття супроводжувалось неабиякими складнощами, оскільки вимагало відмови потерпілої сторони від кривавої помсти. Очевидним є те, що в той час, як на рівні правових норм відміна кровної помсти не справляла особливих труднощів, то процес адаптації до такої відміни супроводжувався низкою психологічних проблем.

У цьому немає нічого дивного – адже в контексті емоційної психології важко собі уявити, щоб матеріальна вигода від штрафу за вбивство була настільки домінуючою, аби заглушити емоції потерпілої сторони, тим паче, що грошове стягнення психологічно сприймалося не як покарання, а лиш як матеріальна компенсація.

Навіть, якщо взяти до уваги культивовану християнством ідею прощення, все одно відміна смертної кари у разі кровопролиття не могла відбуватись психологічно безболісно. Адже розпрощатись з емоційно-психологічною потребою помсти набагато складніше, аніж прийти до морального усвідомлення ідеї християнського прощення.

З іншого боку, потрібна була і певна моральна адаптація – у тому сенсі, аби відміна смертної кари не призвела до нівелювання психологічної сили остраху. Річ лише в тім, що саме слугує домінантою у такому остраху: смертна кара, як така, що уявляється найсуворішою для людини, чи інше покарання, що не передбачає смерті, однак світоглядно, морально та психологічно сприймається як рівноцінне смертній карі, а, можливо, мислиться ще страшнішим за неї. Адже можна навести чимало прикладів з літератури, де персонаж просить для себе не помилування, а смерті, так само як можна пригадати й чимало випадків з історії, коли вершители правосуддя, вважаючи смерть занадто легким покаранням, примушував жити тих, хто бажав вмерти.

З раціонального погляду смертну кару, здавалось би, можна було безболісно замінити на грошове відшкодування, однак у психологічному аспекті ситуація виявлялася значно складнішою.

Закономірно, що поза нормативними елементами звичаєвого права не могли залишитися морально-світоглядні та психологічні структури, які потребували певного духовного зорієнтування, а відтак – чималого відтинку часу. Можливо, інтуїтивно (але й не виключено, що свідомо) відмова від смертної кари набула форми не різкого скасування, а поступового просування у напрямі обмеження смертних вироків (аж до цілковитої відмови від них) у контексті довготривалого процесу світоглядної та психологічної адаптації.

Світоглядна адаптація співвідносилася з формуванням новозавітної домінанти в процесі християнізації особистісного духовного світу, у той час, як психологічна адаптація переважно відбувалась у площині звичаєвості, супроводжуючись чималою кількістю ритуалів, зокрема і тих, що виконували функцію імітації смертної кари.

Принаймні висловити таку думку дають змогу певні, властиві українському звичаєвому праву обрядодії, обмеженість фіксації яких не дає підстав наполягати на тому, що існувала їх повсюдність, однак і не виключає можливості їх побутування у набагато ширшому ареалі, аніж те впливає з джерельних матеріалів, що належать до тих часів, коли ще не практикувались методи системних територіальних досліджень.

Поширеним, скажімо, був звичай, коли вбивця клякав перед представником потерпілої сторони на коліна і просив пробачення, а той, тримаючи в руках шаблю, виконував над головою винуватця рухи, що імітували відсікання голови. Існував також ритуал, який полягав у тому, що вбивця протягом чотирьох тижнів під час служби Божої лежав хрестом на могилі вбитої ним людини [8, с. 216–220], що імітувало колишній присуд, за яким злочинця ховали разом з його жертвою.

Психологічно такі ритуали деякою мірою сприяли адаптації потерпілої сторони, однак не варто ігнорувати і їх світоглядну сутність. Скажімо, меч, що його тримали над головою вбивці, зі світоглядного погляду символізував Перуновий, а пізніше – Господній меч справедливості.

Що стосується світоглядної значимості лежання злочинця „хрестом” на могилі вбитої ним людини, то насамперед вона пов’язувалась з анімістичним трактуванням землі, витікаючи з міфо-дуальних уявлень про неї залежно від опозиції: земля як “ від землі вгору” – життя, плодороддя, але земля як “ зверху вниз” в опозиції до неба – акватичні і смертоносні сили. Йдеться, зокрема, про трактування світоглядної знаковості Землі не лише як Землі-Матері – богині народження, але й богині смерті з “агресивними, жахливими, страшними рисами” [8, с. 216–220]. Нагадаємо, що чимало пов’язаних зі звичаєвим правом обрядодій ґрунтувалось на уявленнях щодо смертоносних сил землі, яка, вважалось, може покарати смертю за такі злочини, як кривоприсягання, зрада, вбивство, згвалтування, побиття батьків.

Однак, не варто забувати, що таке покарання, як лежання на могилі „хрестом”, скеровувалось й на очищення злочинця, що впливало з уявлень про символіку землі в її опозиції хтонізму. Йдеться, зокрема, про той аспект ритуалу, який ґрунтувався на прадавніх уявленнях стосовно того, що повне очищення людини можливе лише через її смерть або імітацію смерті, на чому, власне, засновувалися обряди ініціації. У звичаєвому праві таке світоглядне очищення отримувало додаткове смислове навантаження, яке логічно впливало з уявлень про те, що ритуальна смерть духовно очищує будь-яку людину, зокрема й злочинця. Як бачимо, в той час, як у світоглядно-психологічному аспекті вищевказане покарання скеровувалось на те, аби зімітувати колишню смертну кару поховання злочинця разом з його жертвою, з анімістично-світоглядного погляду воно означало умовну смерть та відродження, а з християнських позицій (мається на увазі лежання „хрестом”) – символізувало покаяння. Наголошуємо на цьому, аби підкреслити ту свою думку, що під час світоглядного розшифрування обрядодії, яка має стосунок до звичаєвого права, не варто легковажити поліфункціональністю символу.

Отже, в основі того, що в давньоруській законотворчості змістова еволюція найвищої міри покарання спрямовувалась на відмову від смертної кари, лежали не лише економічні чинники, а й філософське обґрунтування недоторканності життя в контексті Божого права у його Новозавітному трактуванні.

Закономірно, що це знайшло відображення у звичаєвому праві, еволюція якого відбувалась на тлі заміни язичницької світоглядної системи на християнську, з орієнтацією останньої на гуманістичні принципи Нового Завіту, специфіка осмислення якого полягала в трактуванні суті найвищої міри покарання в ракурсі співвіднесення смертної кари не з актом, що виводиться з поняття покарання за принципом таліону, а з дією, рівноцінною порушенню заповіді “не вбивай”, на фоні поступового перенесення якої у світоглядний базис звичаєвого карного судівництва смертна кара поступово втрачала свій первісний філософський підтекст і починала трактуватись не як певне опредмечення категорії “покарання”, а як об’єктивізація поняття “вбивство”. Отже, якщо в подальших тенденціях української філософії та психології права була доволі міцною позиція, як казав М.Драгоманов “цілковитого й безумовного відкинення різного роду смертної кари”, то в основі цієї позиції лежала розглядувана вище ідея недоторканності життя, і навіть, якщо дотичні поняття формувались поза релігійними уявленнями, то все одно, так чи інакше, вони стосувались проблематики права на життя.

1. Тараненко О.М. *Право і законодавство Київської Русі // Історія української культури: У 5 т. / Гол. ред. Б.Є. Патон. – Т. 1: Історія культури давнього населення України / Гол. ред. Толочко П.П. – К.: Наук. думка, 2001. – С. 790–802.* 2. Кистякивский Б. *Изследование о смертной казни. – К., 1867. – 102 с.* 3. Таганцев. *Лекции по русскому уголовному праву. – СПб., 1892. – 1260 с.* 4. Головкін Б.М. *Кримінологічна тенеза корисливих убивств у найдавніших памятках права України-Русі // Філософські обрії. – 2004. – № 12. – С. 207–228;* 5. Іларіон. *Слово о законъ и благодати // Хрестоматія давньої української літератури. – К.: Рад. школа, 1949. – С. 35–37.* 6. Туровський К. *Слово на*

възнесение господне // Хрестоматія давньої української літератури. – К., 1949. – С. 37–42.
7. Володимир Мономах. Поучення. – Львів: Фенікс, 2001. – 38 с. 8. Мельничук Н.Ю. Дискурс “злочину” та “покарання” в контексті класичної філософської парадигми. – Львів: Край, 2006. – 327 с.

УДК 165.43+745

Віктор Савельєв

Прикарпатський інститут імені М. Грушевського МАУП

ФІЛОСОФСЬКІ ІДЕЇ Г.СКОВОРОДИ І Л.ШЕСТОВА (КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ)

© Савельєв В., 2008

Виконано докладний порівняльний аналіз спорідненості ідей філософської спадщини Г. Сковороди і Л. Шестова. Доведено, що однією з основоположних ідей обох мислителів є засадничий характер віри як вихідної основи пізнання. Показано також вплив протестантизму на філософію як Г. Сковороди, так Л. Шестова. Цей вплив виявляється, передовсім, у положеннях про віру і Біблію, символічне тлумачення біблійних текстів.

Ключові слова: віра, внутрішня людина, життя, можливість, мудрість.

Viktor Savelyev. The Philosophy Ideas of G. Skovoroda and L. Shestov (comparative analysis)

The author of the article is developing the circumstantial comparative analysis of the affinity ideas of the philosophical heritage by G.Skovoroda and L.Shestov. There is demonstrating that the foundation idea is the faith, as the start-point in the cognition for both thinkers in the article. Also displays the influence of the Protestantism on the philosophy as G.Skovoroda, as L.Shestov. This influence is manifesting, first of all, in the points about the faith and Bible, and the symbolical interpretation of Bible texts.

Key words: faith, inside man, life, possibility, wisdom.

*„Навіть можливого не можна було б досягти,
якби люди не прагнули до неможливого”*

Макс Вебер

Метою роботи є порівняльний аналіз спорідненості філософських ідей і понять, біблійних й літературно-художніх образів та символів у філософських роздумах Г. Сковороди і Л. Шестова. *Актуальність* дослідження цієї проблематики визначається появою і поширенням в кінці ХХ – на початку ХХІ ст. таких феноменів, як постмодерне християнство, постсекуляризм і постгуманізм. Внаслідок виконаного порівняльного аналізу автор робить висновок, що і Г. Сковорода, і Л. Шестов основою істинної філософії і життєво орієнтованого (практичного) філософствування вважали віру. Обґрунтування цього положення і становить *новизну* цієї статті.

Трагічне світосприйняття сучасних європейських і північноамериканських інтелектуалів, їх глибоке невдоволення застарілими, традиційними формами християнства породжують в них пристрасне бажання позбутися вірувань своїх предків, що супроводжується незрозумілим почуттям провини, боуцїмто саме вони власноруч вбили Бога, в Котрого більше не можуть вірити, проте відсутності Котрого також не можуть зносити. Представники новїтньої а-теологїї М. Тейлор і Дж. Мілбенк стверджують, що деконструкція не є відкриттям постмодерністів, а вже давно притаманна іудейсько-християнській релїгїйності. Бїблїйні образи і символи осмислюються в творах М. Бланшо, Ж. Дериди, Е. Левїнаса, Ж.-Л. Марїона та інших вїдомих інтелектуалів [15, с. 22–23]. Зокрема, М. Бланшо в останньому роздїлі праці „Вїдсутність книги” (The Absence of the Book) називає Бїблїю прототипом усіх книг, і священних, і мирських [8, с. 153]. В 1995 р. американське