

capabilities such as the unconvicted person has, particularly as to the choice of medical institution, doctor, etc. However, the quality of medical aid in penitentiary and civilian health care facilities may differ significantly. The state should provide the arrested with a minimum amount of medical observation for timely diagnosis and treatment.

Public authorities are obliged to adopt legislation providing for the obligation of healthcare institutions of different forms of ownership to take all necessary measures to ensure the protection of patients' lives.

Art. 2 and Art. 3 of the Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms does not impose a disproportionate obligation on the state to provide any person with medical assistance or to release a sick person from serving a sentence.

The European Court of Human Rights does not recognize a person's right to euthanasia, considering the right to life as fundamental, without which all other rights protected by the Convention cannot be exercised.

The practice of the European Court of Human Rights does not recognize forced feeding as a violation of Art. 3 of the Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms, if the measures taken do not reach a minimum level of cruelty.

However, given the peculiarities of relations in the field of health care provision, it is appropriate to decide on the possibility of adopting a separate protocol to the Convention, the subject of which will be regulation of human rights in the field of health care sector. This can be an effective means of protecting human rights in the field of healthcare provision.

Keywords: *European Court of Human Rights, Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms, human rights, health care, right to life, freedom from torture.*

УДК 1:94(37)+292

DOI: 10.31733/2078-3566-2020-1-20-27



Халапсіс О. В. ©

доктор філософських наук, професор
(Дніпропетровський державний
університет внутрішніх справ)

РЕЛІГІЙНІ АСПЕКТИ ПОЛІТИКО-ПРАВОВИХ НОРМ РИМСЬКОЇ РЕСПУБЛІКИ

Римський цивілізаційний проєкт передбачав святість громади як цілісності та її право на експансію. Святість громади реалізовувалася в спільному прийнятті рішень, які засвідчувалися ауспіціями, а експансія розглядалася як настільки ж священне право римлян на розпорядження долею інших народів. Концепція «імперія Юпітера» виникла приблизно наприкінці Пунічних війн. Руйнування Карфагену було релігійним дійством, важливим не стільки з практичних міркувань, скільки з теологічних (усунення чинника, що перешкоджав схваленому Юпітером *Pax Romana*). Конструкт «*Iovem imperium*» може пояснити як феномен римського самоврядування, так і «священне право» римської громади на панування у світі. *Pax Romana* мислився як вираз римської могутності (*imperium*), кордони Римської республіки сприймалися як кордони цивілізованого світу. Форми правління були підпорядковані загальній концепції римської ідеї, і коли для її реалізації в нових історичних умовах потрібна була концентрація верховної влади в одних руках, римляни охоче погодилися на це, вбачаючи у світовій імперії вище втілення республіки як спільної справи її громадян.

Ключові слова: *ауспіції, імперії, Pax Romana, Iovem imperium, священна громада, римська цивілізація, померій.*

Постановка проблеми. Феномен Римської держави та римського права виходить далеко за межі того, що звичайно розуміють під «державою» та «правом». Це був окремий світ, порівняння якого з іншими – пізнішими формами культурно-історичного буття – дає лише дуже приблизну картину того, що відбувалося насправді, і майже не пояснює причин колосального внеску римської цивілізації в духовну, політичну та правову скар-

© Халапсіс О.В., 2020
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-9498-5829>
prof.halapsis@gmail.com

бницю людства. Можна дослідити всі норми римського права, і при цьому не зрозуміти його внутрішньої логіки, адже зовнішній погляд чіпляється за *факти* (або те, що нам здається фактами), а сам дух законів та політичних норм криється в *концепціях*. Лише відкинувши наше шаблонне мислення та спробувавши під незвичним кутом зору подивитись на ті самі, давно відомі, факти, можна мати надію наблизитись до автентичної реконструкції концепцій, що були фундаментом римської цивілізації. І найбільш чітко ці концепції себе проявили саме в республіканський період римської історії.

Аналіз публікацій, в яких започатковано вирішення цієї проблеми. Ці проблеми висвітлювали у своїх дослідженнях як стародавні автори, зокрема Марк Туллій Цицерон, мислителі епохи Просвітництва (Монтеск'є Ш. Л.), так і сучасні автори О. В. Коптев, А. М. Сморгчов, Д. Поттер та інші. Проте метафізичні витоки римської ідеї ніким із вказаних авторів не розкривалися.

Метою дослідження є реконструкція політико-правових норм Римської республіки за допомогою звернення до відповідних теолого-ідеологічних конструкцій.

Виклад основного матеріалу. Римський ідеал суспільного устрою був невіддільний від релігійного ідеалу. Священною для римлян була не *влада* (царів або магистратів) і не *особистості* правителів, а сама *громада*. Сакральність громади ними розглядалася як її *постійний* (а за потреби – *відновлювальний*) зв'язок зі світом богів. Останній забезпечувався за допомогою релігійних церемоній, зокрема *ауспіцій*, які були не тільки способом узгодження з Юпітером (й іншими богами) будь-яких дій, але і формою підтвердження суверенного права громади і пролонгації її «божественного імперія» [6].

Якщо всі норми витримані, то і проблем з богами бути не повинно. Тому питання *процедури* як під час прийняття законів, так і під час їх імплементації (за які римське право так цінували юристи наступних епох) виникали з необхідності поєднати практичну потребу з божественною волею. Юриспруденція для римлян була *прикладною теологією*, але не в тому сенсі, що римляни за допомогою законодавства з'ясували божественну волю, а в тому, що вони реалізовували *свою* волю як *право*, дбаючи про те, щоб ця воля не вийшла за межі повноважень, наданих їм «небесним імперієм». Зі свого боку громада (сенат і народ) могла надати отриманий від Юпітера «імперій» царям, могла – магистратам, принцепсам тощо; це було її право.

Відповідно, життя громади, не будучи прямо спрямоване богами, повинно було, проте, з ними узгоджуватися. Сакральний характер римської влади визначався і формами спілкування з богами, що виражалося в інституті громадських ауспіцій.

Ауспіції – це ворожіння по поведінці птахів, іноді – і чотириногих тварин. Подібні священнодійства були дуже поширені у багатьох стародавніх суспільствах, але римлянам вдалося привнести в цю справу свою специфіку [9]. У сучасній культурі ворожіння означає спробу якимось надприродним шляхом дізнатися про свою долю, заглянути в майбутнє. Такі інтенції взагалі властиві людській природі, і римляни тут не були винятком. Зокрема, вони з містичним жахом і благоговінням ставилися до пророкувань сивіл, образи більшості з яких були неймовірно міфологізованими.

Але ауспіції не були ворожінням у цьому сенсі. Подібно до греків, римляни розрізняли *волю богів* і *долю*. Остання має, так би мовити, об'єктивний характер. Провіденціалістська доктрина була чужа римлянам, які вважали, що у богів немає як такого плану стосовно людей. Боги не керували життям римської громади, але, оскільки вони їй протегували, з ними можна було *порадитися*. Оскільки боги завідомо розумніші за людей, їх пораду не можна не брати до уваги; оскільки ж вони ще й могутні, їх несподіване втручання може порушити будь-які людські плани. У будь-якому разі ті чи інші важливі дії краще узгодити з богами. Тобто в ході ауспіцій римляни намагалися не впізнати плани богів, а запропонувати їм *свій* план, поцікавившись їх думкою з цього приводу. Причому думка богів запитувалася лише з метою переконатися в тому, що задуманому сприяють обставини.

Наприклад, під час обрання магистратів завжди здійснювалися ауспіції, але з богами радилися не з приводу особистостей кандидатів, а про те, чи потрібно їм (зокрема, Юпітеру), щоб цей захід відбувся саме зараз. Якщо результат ауспіцій був негативним, римляни просто відклали голосування, і в інший день проводили нові ауспіції. Як бачимо, боги залишали римлянам право самим розпоряджатися своєю долею.

Отже, ці *запитувальні ауспіції* (*auspitia impetrativa*) не скасовували відповідальність самих римлян за прийняті рішення. Наприклад, рішення щодо необхідності проведення бою з ворогом приймав командувач, зважаючи на оперативну обстановку, а за

допомогою ауспіцій він проводив консультації з вищими силами з приводу успішності часу і місця бою. Програна битва все одно залишалася на його совісті, бо сприятливі ауспіції не гарантували перемогу, а лише свідчили, що за інших обставин результат задуманого був би ще гірше.

Важко сказати, наскільки серйозно римляни ставилися до отриманих у такий спосіб божественних консультацій. Саме їх проведення було найважливішою частиною політичного ритуалу, принаймні, в республіканський період римської історії. Цицерон, сам колишній авгур, вельми саркастично відгукувався про таку форму ворожіння. З іншого боку, консул Публій Клавдій Пульхр, який знехтував несприятливими для римлян ауспіціями перед морською битвою з карфагенянами, і зі зрозумілих причин її програв, був відданий під суд саме за ігнорування волі богів (священних курчат, які відмовилися клювати запропонований їм корм, він викинув за борт зі словами: «якщо вони не бажають їсти, то повинні пити» [5, р. 129]). На загальний подив, судове засідання було перервано Юпітером, який послав знамення, витлумачене авгурами як заступництво за консула, в результаті чого суд довелося припинити (за деякими даними – просто відкласти).

На прикладі цього невдалого консула ми бачимо ще одну форму божественного втручання в життя громади. Крім запитувальних ауспіцій, в ході яких боги *відповідали на сформульовані запитання*, існували і *явлені ауспіції* (*auspitia oblativa*), коли боги *виражали власну думку* у вигляді знаків і знамень; ауспіції другого виду вважалися більш авторитетними, адже через них боги самі демонстрували свою волю, а кожному було очевидно, що якщо вже небожителі вирішили проявити ініціативу, то питання дійсно важливе.

Ворожити по поведінці птахів і по інших прикметах могла будь-яка людина, але лише в тому, що стосувалося її особистих справ: укладенню шлюбу, великим покупкам тощо передувало, як правило, проведення ауспіцій. Однак право спілкування з богами *від імені громади* надавалося лише деяким. Зокрема, таке право було у всіх магістратів – як вищих, так і нижчих.

Спочатку вважалося, що громадські ауспіції можуть здійснювати лише патриції. Це було пов'язано з уявленням про богів-покровителів окремих груп населення. Храм на Капітолійському пагорбі, присвячений Юпітеру, Мінерві та Юноні (Капітолійська тріада), в якому засідав сенат і проводилися інші важливі заходи, вважався патриціанським; храм на Авентині, присвячений Церері, Ліберу та Лібері, вважався плебейським (бувши не тільки духовним, але й політичним центром плебейського протистояння патриціату). Приватні ауспіції патриціїв означали консультацію з «патриціанськими» богами, а ауспіції плебеїв – з «плебейськими».

Коли ж під час патриціансько-плебейського протистояння постало питання допуску плебеїв до магістратських посад, представники патриціанської партії апелювали до того, що в такому разі відбудеться змішання ауспіцій, бо плебей, який став магістратом, за *посадою* повинен консультуватися з Юпітером, а за своїм *походженням* може спілкуватися тільки з «плебейськими» богами. Тобто, магістрат був зобов'язаний проводити ауспіції, але не було впевненості в тому, що Юпітер *захоче спілкуватися* з плебеєм. Тому ці аргументи виявилися уразливими, бо навіть римські царі не були, точно кажучи, патриціями (Нума Помпілій і Сервій Туллій були сабіняни, а обидва Тарквінії – етрусками), що не заважало їм, однак, проводити громадські ауспіції. Зрештою, плебеям було дозволено займати магістратські посади.

Значущість цього факту важко переоцінити. Лише в дуже небагатьох стародавніх суспільствах можливість отримання верховної влади поширювалася на *всіх* (принаймні, в теорії) громадян, незалежно від походження і соціального статусу. Це було подальшим продовженням ідеї громади рівних, яка почала формуватися ще в царський період. Характерно, що боротьба плебеїв за право обиратися в магістрати не була пов'язана з завданнями політичного моменту (бо, отримавши це право, плебеї ще кілька десятиліть не поспішали його реалізовувати, обираючи на магістратські посади патриціїв як більш авторитетних членів громади), а була відображенням метафізичної потреби в принциповому визнанні свого права на всі форми участі у *спільній справі*. Надалі станова приналежність майже не впливала і на політичну кар'єру.

Єдина проблема виникла в 215 р. до н.е., коли дообраним консулом (консулом-суфектом) став відомий політик і уславлений воєначальник Марк Клавдій Марцелл. Як і його товариш по консульству, він був плебеєм, а прецеденту, коли б обидві консульські посади займали плебеї, ще не було. Тоді в справу втрутився Юпітер, який через знамен-

ня (під час першої ауспіції, яку проводив новообраний консул, несподівано пролунав грім) висловив свою незгоду. Але навіть Юпітер не міг *змусити* громаду влаштувати повторні вибори. Марцелл вирішив не йти на конфлікт з богами і *добровільно* склав свої повноваження (абдикація), а замість нього обрали консула-патриція [7, р. 109]. Проте М. Клавдій Марцелл став консулом на наступний рік, причому цього разу боги вже не заперечували. Примирення патрицій з плебеями сприяло і примиренню богів, що надало культу плебейської тріади загальнонаціонального значення.

Право на проведення громадських ауспіцій автоматично активізувалося в момент вступу на посаду магістрату і *припинялося* під час складання повноважень. Наділення правом ауспіцій відбувалося тільки в самому Римі, стародавня територія якого – померій – вважалася священною. З релігійного погляду померій розглядався як священний простір (*templum*) для служіння богам і з'ясування їх волі за допомогою ауспіцій [1]. Усередині померію діяли особливі закони, що забороняли, зокрема, введення в ньому армійських підрозділів. Оскільки центуриатні коміції, на яких обирали вищих магістратів, були зборами громадян (патрицій і плебеїв), здатних носити зброю, тобто по суті – зборами воїнів, вони проходили не всередині померію, а за його межами – на Марсовому полі. Збройною полководцю в супроводі своєї армії дозволялося заходити на територію померію тільки в разі тріумфу. Оскільки основне політичне життя Риму відбувалося в Капітолійському храмі й на Форумі, які розташовувалися всередині померію, це давало певну гарантію від силового тиску на прийняття рішень.

Ауспіціями володіли і промагістрати, але щодо них жодної окремої церемонії отримання права на них не було, оскільки промагістратом (наприклад, проконсулом) міг стати лише колишній магістрат, який повноваження на спілкування з Юпітером вже отримав раніше.

Це право було неодмінним атрибутом влади, бо лише уповноважені громадою люди могли консультуватися з богами з питань, пов'язаних з її життям. Відповідно, можливість подібної консультації була критерієм повноцінності цивільного й військового лідера. Воєначальник, який не володів ауспіціями, був лише представником того, хто ними володів, навіть якщо власник ауспіцій особисто і не брав участь у військових діях. Право на ауспіції не можна було передати іншому без здійснення сакральної процедури на території померію, але можна було уповноважити підлеглого проводити ауспіції від імені відсутнього власника ауспіцій. Тобто, громадські ауспіції були не тільки релігійною, а й юридичною дією, а право на їх проведення свідчило про статус його носія як легітимного представника громади перед богами.

Ця обставина зближує право на ауспіції з поняттям імперій. Проте їх не слід змішувати. Всі носії імперія мали право на ауспіції, але не всі, хто вчиняв громадські ауспіції, були носіями імперія. Зокрема, цензори хоч і були вищими магістратами і здійснювали ауспіції, імперієм не володіли. Не мали імперія і нижчі магістрати – еділи і квестори. Крім того, ауспіції проводили і авгури, які, як і всі жерці, в тому числі і великий понтифік, магістратами не вважались і, відповідно, не були носіями імперія. З питань життя громади, боги воліли спілкуватися з тими, хто самою громадою був уповноважений, причому спілкування з богами було обмежено часом обіймання посади. З іншого боку, один раз отримане право на ауспіції не ліквідувалось із закінченням повноважень, а призупинялося, стаючи знову активним у разі призначення на посаду, яка передбачає їх проведення.

Вибори тих, хто отримував право на ауспіції, самі завжди проходили з ауспіціями. Наприклад, обранням консулів і преторів керував один з консулів (як правило, той, хто в списку був першим), який проводить ауспіції перед виборами своїх наступників. Обидва консули мали однакову владу, оскільки вони були обрані при однакових ауспіціях; при цьому, ауспіції, які проводив консул, мали більшу вагу, ніж ауспіції претора, бо вибори преторів проходили при інших ауспіціях. Відповідно, ауспіції преторів були важливіше ауспіцій едилів тощо. Народні ж трибуни, які самі не мали права на проведення громадських ауспіцій, і обиралися без ауспіцій [3].

Призначення царів відбувалося відповідно до волі богів і передбачало ворожіння з приводу кандидатів у царі. авгури цікавилися думкою Юпітера щодо майбутнього правителя, і несприятлива відповідь теоретично могла би стати підставою для відмови кандидату і пошуку іншого претендента на царську владу (хоча таких прецедентів і не було). Надалі боги були відсторонені навіть від формальної участі у виборах, а роль ауспіцій зводилася лише до визначення вдалого дня голосування, а не особистостей тих,

хто претендував на магістратські посади. Вище було згадано той єдиний випадок прямої незгоди Юпітера з вибором громади, та й то ця колізія вирішилася лише добровільною відставкою обраного консула.

Сакральні функції магістратів (право на консультацію з богами) виникали не з божественної санкції; сакральною була сама громада і її вибір, а магістрати, наділені владою громадою, отримували право не тільки керувати її життям, а й представляти її перед богами. Як бачимо, римляни самі творили своє майбутнє, а боги їм в цьому лише допомагали і консультували.

З релігійним характером магістратських повноважень були пов'язані й уявлення про спадкоємність влади. За нормальних умов електоральні комісії з приводу обрання вищих магістратів проходили під головуванням одного з консулів, який проводив ауспіції, просячи тим самим згоди богів на цей захід і освячуючи своєю присутністю відповідну процедуру. Але бували випадки, коли встановлений порядок з тих чи інших причин доводилося міняти. У ситуації неможливості виконання своїх функцій одним з консулів (смерть, важка хвороба, добровільна відставка; відомі випадки смерті десігнованого консула, тобто такого, що був обраний, але не встиг приступити до виконання обов'язків), на його місце обиралася інша людина. Природно, вибори проводив консул, що залишився чинним, який відповідно до процедури проводив необхідні ауспіції. Але виходить, що він був обраний за одних ауспіцій, а його товариш по консульству обирався за інших. Цей дообраний консул (консул-суфект) володів як би «урізанним» імперієм, хоча в літературі немає однозначної думки з приводу того, в чому саме проявлялося це урізання, адже переважно і звичайним способом обраний консул і консул-суфект користувалися однаковою владою; проблеми виникали в разі тяжких лих і особливих обставин, які змушували римлян побоюватися гніву богів.

Вступ на посаду республіканських магістратів відбувався без інавгурації, а ауспіції, які здійснювалися під час виборів, мали на меті упевнитися, що боги вважають саме цей день вдалим саме для цієї події. Відповідно, якщо інавгурація давала (царям) довічну владу, то влада республіканських магістратів була обмежена в часі (як обмеженою в часі була і дія ауспіцій). Виходить, якщо царі хоча б формально мали божественну санкцію, то республіканські магістрати навіть номінально богами не затверджувалися. Юпітер лише давав згоду на вибори, результат яких ані від нього, ані від інших богів не залежав. У життя громади взагалі, у функціонування її апарату управління зокрема, вони втручалися вкрай рідко, і навіть таке втручання не мало імперативного характеру, а було, ймовірно, порадою і побажанням, яке римляни намагалися виконувати, але без порушення закону. Тобто, цивільний закон був вище релігійного, а його відсилання до волі богів більшою мірою стосувалося дотримання релігійних приписів, ніж виконання їх (богів) волі.

Однак «*Iovem imperium*» надавав повноваження не тільки відносно самоврядування. Юпітер – верховний бог усього світу, а римляни – його обраний народ, як жителі Аттики – народ Афіни. Але Афіна – не головна богиня, а верховний грецький бог (Зевс) стежить лише за рівновагою, не надаючи грекам особливих преференцій; правителька Аттики допомагає своїм підданам, так би мовити, в приватному порядку. Хоч би як це не здавалося дивним, в цьому плані римляни більше були схожі не на греків, а на юдеїв, яким Яхве надав «землю обітовану». Якщо Яхве вирішує проблеми територіальної юрисдикції, чому б земельними питаннями не зайнятися і Юпітеру?

Греки готові були боротися за свої землі, але були байдужі до захоплення чужих¹, римляни навряд чи взагалі мислили категоріями «своя земля – чужа». Як відзначав барон Монтеस्क'є, «римляни вважали, що достатньо було будь-якому народу почути про них, щоб тим самим він став їх підданим» [8, р. 137]. І якщо євреям світове панування було обіцяно лише в невизначеному майбутньому і було надприродною справою, то римляни *вже* отримали необхідну ліцензію, тому не відчували жодних докорів сумлінням,

¹ Один із небагатьох винятків з цього правила – імперія Александра Великого; проте македонець Александр був «не зовсім грек». Аристотель, який пережив свого царственного учня, не спромігся навіть згадати про його досвід у своїх політичних трактатах. Загальновідома розповідь про те, як Діоген Сінопський просив Александра не загороджувати від нього сонце також показова, бо характеризує не тільки особу екстравагантного кініка, але й загальне ставлення греків до діяльності царя-завойовника. У його походах брали участь заради слави, грошей, з авантюризму, але нікого не переповнювало відчуття «імперської величі»; це була чужа грекам справа, і зовсім не випадково відразу після смерті царя в самій Греції його прихильники піддалися гонінням.

руйнуючи чужі держави. Дуже доречною виявилася й ідея «Вічного Міста». Так назвав Рим Альбій Тібулл [4, р. 273], але не думаємо, що звичайний для поетів метафоричний стиль викладу справив би помітне враження, якби для цього не було відповідних передумов. Тібулл не вигадав римську вічність, а лише висловив у вдалому образі *загальну думку*, яка була зовсім не порожніми хвосточками, а *релігійною концепцією*, коріння якої сягають апофеозу царя-засновника.

«Вигнання богів» не могло не вплинути на цю концепцію: якщо боги Риму – це демони (св. Августин), то про жодні «священні права» на управління світом і претензії на «вічність» мова вже не йшла. Рим, названий на честь (язичницького) бога, також не міг зберегти своє значення в християнському світі, маючи всі шанси повторити долю Вавилону, Карфагена й інших міст, чия давня велич перетворилася в прах. Власне, до цього все і йшло. У ранньому Середньовіччі Форум став місцем випасу худоби (звідси назва *Campo Vaccino* – «пасовище для корів»). Врятувало Рим від забуття те, що саме римський єпископ став відігравати у Церкві особливу роль, а з часів Григорія VII – претендувати і на політичне лідерство в Християнському світі. Поступово «місто Ромула» перетворилося в «місто св. Петра»; авторитет апостола дозволив Риму зберегти свій духовний вплив за рахунок зміни смислів. Зараз «Вічне Місто» – це красива метафора для залучення туристів; для самих же римлян це була обіцянка небес, як для юдеїв – прихід Машіаха. По суті, Стародавній Рим з сучасним об'єднує лише географічне розташування; те саме стосується й інших міст, які *пережили свій час*.

Висновки. Отже, римський цивілізаційний проєкт передбачав святість громади як цілісності та її право на експансію. Перше стосувалося внутрішнього життя громади, друге – його зовнішнього боку. Святість громади реалізовувалася в спільному прийнятті рішень, які засвідчувалися ауспіціями, а експансія розглядалася як настільки ж священне право римлян на розпорядження долею інших народів. Перевага армії дозволяла захоплювати землі, для утримання яких у Рима не вистачало людського матеріалу. Але римляни не могли і влаштувати набіги («набiг–здобич–повернення»), оскільки це не відповідало їхній картині світу. Навіть віддаючи вогню і мечу чужі поселення, вони не вважали себе розбійниками і бандитами, завойовуючи те, що (як вони вважали) по праву належало їм.

Концепція «імперія Юпітера» виникла не відразу і навіть не на початку римського шляху. Її утвердження можна приблизно (і умовно) датувати кінцем Пунічних війн і пов'язувати з протистоянням двох особистостей – Сципіона Африканського і Катона Старшого. Подолавши Ганнібала, Сципіон вчинив цілком «по-грецьки», уклавши з переможеними вигідний римлянам договір і стягнувши пристойну контрибуцію. У цьому видатний полководець слідував давній традиції: Рим прагнув нав'язати ворогу свої правила гри, але не захоплювати чужі території, поважаючи право інших на захист своїх вівтарів і вогнищ. Однак Катон вимагав більшого. Він вважав, що проблема може вирішитися лише повним знищенням ворога.

Як відомо, Карфаген був зруйнований, що свідчило про зміну парадигми. Для Катона цей символічний акт означав тотальний контроль над оточенням, контроль, який був необхідний для імплементації «мандату небес». Руйнування Карфагену було релігійним дійством, важливим не стільки з практичних міркувань, скільки з теологічних (усунення чинника, що перешкоджав схваленому Юпітером *Pax Romana*). Після перемоги у Третій Пунічній війні (149–146 рр. до н.е.) в Риму не залишилося серйозних супротивників у Середземномор'ї, і його рух вперед стримувати стало фактично нікому.

Це мало важливі внутрішньополітичні наслідки. Адже «коли легіони перейшли через Альпи і переправилися через море, то солдати, яких на час кількох кампаній довелося залишити в підкорених країнах, мало-помалу втратили чесноти, властиві громадянину; генерали, що розпоряджалися арміями і царствами, відчували свою силу і припинили коритися... Поки народ у Римі спокушався лише трибунами, яким він міг надати тільки таку владу, яку мав він сам, сенат міг легко захищатися, тому що він діяв послідовно, а чернь весь час переходила від крайнього шаленства до крайньої слабкості. Але коли улюбленці народу отримали колосальну владу за межами країни, вся мудрість сенату стала марною і республіка загинула» [2, с. 305].

Крім того, якщо римський народ поширюється далеко за межі померію, прибути в який багато його членів не мали змоги ані на вибори магістратів, ані на обговорення законів, то під сумнів ставилася перша частина римського проєкту, а саме – святість громади, якщо чимала частина громадян (притому цілком активних) перестає брати участь

в її житті. Якщо раніше римляни вважали за краще *контролювати* інші народи, то тепер вони стали на шлях *прямого завоювання*.

Введений нами конструкт «Iovem imperium» може пояснити як феномен римського самоврядування, так і «священне право» римської громади на панування у світі. Pax Romana мислилася як вираз римської могутності (imperium), кордони Римської республіки сприймалися як кордони цивілізованого світу. Форми правління були підпорядковані загальній концепції римської ідеї, і коли для її реалізації в нових історичних умовах потрібна була концентрація верховної влади в одних руках, римляни охоче погодилися на це, вбачаючи у світовій імперії вище втілення республіки як *спільної справи* її громадян.

Список використаних джерел

1. Коптев А. В. Империй и померий в эпоху ранней Римской республики. *Вестник РГГУ. Серия: История Филология Культурология Востоковедение*. 2011. № 14(76). С. 42–103.
2. Монтеस्कье Ш. Л. Персидские письма. Размышления о причинах величия и падения римлян. Москва : КАНОН-пресс-Ц, 2002. 512 с.
3. Сморгчов А. М. Религия и власть в Римской Республике: Магистраты, жрецы, храмы. Москва : РГГУ, 2012. 602 с.
4. Catullus, Tibullus. Catullus. Tibullus. *Pervigilium Veneris*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1921. 376 p.
5. Cicero. On the Nature of the Gods. *Academics*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1967. 664 p.
6. Halapsis A. V. Iovem Imperium, or Sacred Aspects of Roman “Globalization”. *Scientific cognition: methodology and technology*. 2014. № 33(2). P. 173–178.
7. Livy. History of Rome. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1940. 519 p.
8. Montesquieu. Considerations on the Causes of the Grandeur and Decadence of the Romans. New York : D. Appleton, 1882. 526 p.
9. Potter D. Prophets and Emperors: Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1994. 281 p.

Надійшла до редакції 24.02.2020

References

1. Koptev, A. V. (2011). Imperij i pomerij v jepohu rannej Rimskoj respubliki. *Vestnik RGGU. Serija: Istorija. Filologija. Kul'turologija. Vostokovedenie*, 14(76), 42-103.
2. Montesquieu, Sh. L. (2002). *Persidskie pis'ma. Razmyshlenija o prichinah velichija i padenija rimljan*. Moskva: KANON-press-C.
3. Smorchkov, A. M. (2012). *Religija i vlast' v Rimskoj Respublike: Magistraty, zhrecy, hramy*. Moskva: RGGU.
4. Catullus, & Tibullus. (1921). *Catullus. Tibullus. Pervigilium Veneris* (F. W. Cornish, J. P. Postgate, & J. W. Mackail, Trans.). Cambridge, MA: Harvard University Press.
5. Cicero. (1967). *On the Nature of the Gods. Academics* (H. Rackham, Trans.). Cambridge, MA: Harvard University Press.
6. Halapsis, A. V. (2014). Iovem Imperium, or Sacred Aspects of Roman “Globalization”. *Scientific cognition: methodology and technology*, 33(2), 173-178.
7. Livy. (1940). *History of Rome* (F. G. Moore, Trans. Vol. VI: Books 23-25). Cambridge, MA: Harvard University Press.
8. Montesquieu. (1882). *Considerations on the Causes of the Grandeur and Decadence of the Romans* (J. Baker, Trans.). New York: D. Appleton.
9. Potter, D. (1994). *Prophets and Emperors: Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

SUMMARY

Khalapsis O. V. Religious aspects of political and legal rules of the Roman republic. Purpose of the article is to reconstruct the political and legal norms of the Roman Republic by appealing to the relevant theological and ideological constructs. The author argues that Roman civilization project envisaged the sanctity of the community as a whole and its right to expansion. The sanctity of the community was realized in the co-decision making that was evidenced by the auspices, and the expansion was regarded as equally sacred by the Romans to control the fate of other nations. The concept of “Iovem imperium” originated around the end of the Punic Wars. The destruction of Carthage was a religious act, important not so much for practical, but for theological reasons (the elimination of the factor that hindered the approved by Jupiter Pax Romana). If earlier the Romans preferred to control other peoples, then after that they embarked on the path of direct conquest.

The destruction of Carthage had important internal political implications, both reflected in the gradual loss of ancient virtues by the Romans and in the strengthening of the power of local administrations. In addition, a considerable number of Roman citizens ceased to participate in the discussion and

adoption of laws, and therefore the idea of metaphysical unity of the community was questioned.

The *Iovem imperium* construct can explain both the phenomenon of Roman self-government and “sacred right” of the Roman community to rule the world. *Pax Romana* was conceived as an expression of Roman power (*imperium*), the borders of the Roman Republic were perceived as the borders of the civilized world. Forms of government were subordinated to the general concept of the Roman idea, and when for its implementation in the new historical conditions required concentration of the supreme power in one hand, the Romans readily agreed to it, seeing in the world empire higher incarnation of the republic as a common cause of its citizens.

Keywords: *auspices, imperium, Pax Romana, Iovem imperium, sacred community, Roman civilization, pomerium.*

УДК 341.231.14

DOI: 10.31733/2078-3566-2020-1-27-32



Завгородня Ю. С.[©]

кандидат юридичних наук, доцент
(Дніпропетровський державний
університет внутрішніх справ)

ЗОБОВ'ЯЗАННЯ ДЕРЖАВИ У СФЕРІ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ ПРАВ ДИТИНИ

Наголошено на необхідності пізнання прав дитини через зобов'язання держави. Звернуто увагу на відсутність у межах вітчизняної правової доктрини комплексних досліджень прав дитини через парадигму західної правової культури. По-перше, держава зобов'язана поважати права дитини. Цей обов'язок зумовлює для держави утримання від порушення прав дитини. Зазначено, що повага прав дитини пов'язана з їх визнанням. По-друге, держава зобов'язана захищати права дитини. Цей обов'язок зумовлює для держави необхідність захисту прав дитини від порушення з боку третіх осіб, а також притягати до відповідальності осіб, які порушують права дитини. По-третє, держава зобов'язана забезпечити реалізацію прав дитини. Цей обов'язок зумовлює для держави необхідність вживання активних дій для сприяння дітям у реалізації їх прав. Зроблено висновки, що наявний на сьогодні в Україні механізм захисту та забезпечення прав дитини потребує суттєвого удосконалення.

Ключові слова: *обов'язок забезпечення прав дитини, обов'язок захищати права дитини, обов'язок поважати права дитини, людські права, права дитини.*

Постановка проблеми. Забезпечення людських прав, починаючи з другої половини ХХ століття, є тим питанням, що перманентно перебуває в центрі уваги науковців як вітчизняних, так і зарубіжних. Водночас слід зазначити, що лише останні десять років у межах вітчизняного правознавства людські права почали пізнаватися через призму їх фундаментальності, природного та невід'ємного характеру, зв'язку з обов'язками держави. Адже до цього часу вони сприймалися як ті можливості, що надаються державою, через закріплення їх у текстах нормативно-правових актів. За такого підходу поза інтенцією науковців перебували права дитини, особливо якщо врахувати, що діти не сприймалися як повноправні члени суспільства. Про їхні інтереси можна було дізнатися чи не виключно через думку їхніх законних представників. Однак дитина є таким самим членом соціуму, як і повнолітні особи, що зумовлює необхідність переосмислення парадигми розуміння прав дитини, зокрема у контексті їх сприйняття саме як людських прав.

До цього слід додати, що людські права (а відповідно і права дитини) переважно розглядалися через їх взаємозв'язок з обов'язками людини, що суттєво спотворювало природу людських прав (хоча цілком відповідало радянській доктрині юриспруденції), заперечувало іманентну їм природність та невідчужуваність. У європейській правовій культурі адресатом людських прав є держава. Саме на державу покладається обов'язок їх забезпечення. Саме держава є відповідальною перед людиною за імплементацію люд-