

НАЦІОНАЛЬНА ЮРИДИЧНА АКАДЕМІЯ УКРАЇНИ
імені ЯРОСЛАВА МУДРОГО

Д. О. Вовк

ПРАВО І РЕЛІГІЯ:
загальнотеоретичні проблеми співвідношення

Монографія

Харків
«Право»
2009

ББК 67. 9 (4 УКР)
В 61

Рекомендовано до друку рішенням вченої ради Національної юридичної академії України імені Ярослава Мудрого
(протокол № 8 від 20 березня 2009 р.)

Рецензенти:

доктор юридичних наук, професор *П. М. Рабінович*,
доктор юридичних наук, професор *С. І. Максимов*

Науковий редактор

доктор юридичних наук, професор *М. В. Цвік*

*В оформленні першої сторінки обкладинки використано
зображення мозаїки «Мойсей отримує Завіт на горі Синай»
(547 р., базиліка Сан-Віталє, Равенна, Італія)*

Вовк, Д. О.

В 61 Право і релігія: загальнотеоретичні проблеми співвідношення: монографія / Д. О. Вовк. — Харків: Право, 2009. — 224 с.

ISBN 978-966-458-123-0

Монографія присвячена розв'язанню комплексу теоретичних та практичних проблем співвідношення права і релігії. На підставі авторського розуміння природи цих явищ установлюються спільні риси та відмінності права і релігії як форм свідомості і суспільних регуляторів з урахуванням їх генези, сфери регулювання, лінгвістичних особливостей, формального, функціонального, ціннісного та інших аспектів. Розкриваються взаємодія права і релігії в процесі суспільного регулювання, суперечності, що виникають між правовими і релігійними приписами. Окремо розглядаються особливості релігійного впливу на правотворення, встановлено й проаналізовано форми такого впливу. Запропоновано типологію правових систем світу за критерієм впливу релігійного чинника на їх розвиток і функціонування. Визначаються вихідні засади оптимізації відносин держави і церкви в Україні й накреслюються шляхи поліпшення правової регламентації релігійних відносин.

Для фахівців з теорії права та порівняльного правознавства, аспірантів, студентів юридичних вищих навчальних закладів і факультетів.

ББК 67. 9 (4 УКР)

ISBN 978-966-458-123-0

© Вовк Д. О., 2009
© «Право», 2009

Присвячується Анні

Зміст

Вступ	7
-------------	---

РОЗДІЛ 1. ОСНОВНІ ЗАСАДИ СПІВВІДНОШЕННЯ ПРАВА І РЕЛІГІЇ

1.1. Проблеми праворозуміння та визначення поняття права в аспекті співвідношення права і релігії.....	9
--	---

Основні підходи до праворозуміння в аспекті співвідношення права і релігії. Природно-правова школа. Значення християнського світогляду для юснатуралізму. Історична школа права. Юридичний позитивізм. Психологічна школа. Соціологічні концепції праворозуміння. Інтегративність сучасного праворозуміння. Суспільні відносини як передумова і основа правогенезу. Суспільне схвалення відносин як етап формування права. Соціальні цінності — критерії суспільного схвалення. Роль держави в правоутворенні.

1.2. Релігія та її роль у суспільному регулюванні	40
---	----

Основні підходи до розуміння природи релігії. Уявлення про священне як основу релігії. Структура релігії. Релігійні норми як елемент структури релігії. Релігійні еквіваленти. Значення «широкого» розуміння релігії для юридичних досліджень. Функції релігії.

1.3. Співвідношення права і релігії.....	67
--	----

Етапи розвитку філософської і правової думки щодо співвідношення права і релігії (від синкретизму до постсекуляризму). Закономірності цього розвитку. Спільні та відмінні риси права і релігії. Аксіологічні особливості права і релігії. Гетерономність права і автономність релігії. Характер відповідальності за порушення правових і релігійних приписів. Мова права і релігії. Функціональна специфіка правового і релігійного регуляторів. Основи розуміння впливу релігії на функціонування правової системи. Суперечності між нормами права і релігії. Вплив права на релігію.

Висновки до розділу 1	118
-----------------------------	-----

РОЗДІЛ 2. ПРАВО І РЕЛІГІЯ В СИСТЕМІ СУСПІЛЬНОГО РЕГУЛЮВАННЯ

2.1. Вплив релігії на процес формування права	120
---	-----

Форми впливу релігії на процес формування права. Природа релігійного права. Санкціонування у праві. Санкціонування релігійних норм державою як пряма форма релігійного впливу на правогенез. Опосеред-

ковані форми впливу релігії на правоутворення (сприяння з боку релігії генезу нових правових норм або гальмування цього процесу, визначення еволюційного руху правової системи в цілому, а також розвитку правової науки).

2.2. Сучасні правові системи світу: типологізація на основі релігійного чинника.....	144
<i>Правова система як відкрита соціальна система. Релігійний чинник у типології правових систем. Цінності і принципи, підтримувані основними релігіями та сприйняті більшістю правових систем. Правові системи країн розвинених неавраамістичних релігій. Дуалістичні правові системи ісламу та іудаїзму. Секуляризовані правові системи християнських країн. Особливості правових систем православних країн. Правова система України в пропонованій типології.</i>	
2.3. Відносини держави і церкви: правовий аспект	175
<i>Класифікація державно-церковних відносин. Модель відносин держави і церкви в Україні. Вихідні засади розвитку державно-церковних відносин в Україні. Особливості відносин держави і церкви в релігійній, політичній, економічній, соціальній, освітній сферах.</i>	
Висновки до розділу 2.....	196
Право і релігія в постсекуляризованому суспільстві: замість післямови.....	199
Список використаних джерел.....	202



Вступ

Демократизація суспільства, яка відбувається в Україні з початку 90-х років ХХ ст., зумовила зростання духовної свободи людини, що мало наслідком природне підвищення рівня релігійності населення, збільшення кількості діючих у країні релігійних організацій, посилення впливу релігійних структур на державно-правові процеси. Зазначені суспільні реалії вимагають від юридичної науки широкого розроблення релігійно-правової проблематики, що виступає необхідною передумовою формування виваженої правової політики у цій сфері, вдосконалення законодавства та запровадження оптимальної моделі відносин держави і церкви.

Розгляд цих проблем становить і суто науковий інтерес, оскільки в умовах методологічної плюралізації сучасної юриспруденції, подолання ідеологічного монізму та залучення досвіду зарубіжних правознавців постає завдання переглянути основні питання місця права в системі соціального регулювання. Особливо це стосується співвідношення права і релігії, оскільки останній радянська наука, яка базувалася на марксистській філософії та соціології релігії, відводила переважно консервативну, негативну роль у комплексі нормативної регламентації соціуму.

Слід також зазначити, що попри певний «ренесанс» релігійної тематики, який спостерігається у сучасній юридичній літературі, в наукових працях майже відсутні спроби теоретично розробити співвідношення права і релігії. Існуючі ж дослідження у цій царині досить часто характеризуються фрагментарністю. На монографічному рівні вони переважно або звернені до проблем свободи совісті і правового статусу релігійних організацій, або ж у них розглядається вплив на право положень окремого віровчення. Майже поза увагою вчених-правників залишаються форми впливу релігії на правоутворення, недостатньо повно вивчено природу релігійного права, а ре-

лігійний чинник у наукових пошуках компаративістів висвітлюється здебільшого в межах традиційних чи релігійних правових систем. До цього треба додати, що релігійне забарвлення деяких робіт, а іноді — спірність їх відправних засад (наприклад, тези про правильність або хибність догматів тієї чи іншої конфесії в контексті державно-правового розвитку) теж не сприяють вирішенню питань взаємодії права і релігії саме в юридичній площині.

Таким чином, на даний час існує потреба в концептуальному, заснованому на сучасній методології дослідженні співвідношення права і релігії у процесі правогенезу й функціонування правової системи. Спробою здійснити таке дослідження і є запропонована читачеві монографія.

Автор висловлює велику вдячність своєму вчителю — науковому редактору цієї роботи, доктору юридичних наук, професору Марку Веніаміновичу Цвіку, чий інтелектуальний вплив спрямовує автора в його наукових пошуках.

Автор також вдячний:

– рецензентам цієї праці доктору юридичних наук, професору П. М. Рабіновичу, доктору юридичних наук, професору С. І. Максимуму за цінні поради та зауваження;

– кафедрі теорії держави і права Національної юридичної академії України імені Ярослава Мудрого під керівництвом доктора юридичних наук, професора О. В. Петришина за створені сприятливі умови для наукової діяльності;

– офіційним опонентам доктору юридичних наук, професору, судді Конституційного Суду України у відставці М. І. Козюбри, кандидату юридичних наук, старшому науковому співробітнику Є. В. Бурлаю за глибокий аналіз та надані зауваження щодо кандидатської дисертації автора, результати якої покладено в основу цієї монографії;

– кандидату юридичних наук, доценту Г. О. Христовій за дискусії та обговорення, які допомагали автору критично ставитися до своєї роботи.

Автор вдячний своїй родині за терпіння та постійну підтримку.

РОЗДІЛ 1

ОСНОВНІ ЗАСАДИ СПІВВІДНОШЕННЯ ПРАВА І РЕЛІГІЇ

1.1

Проблеми праворозуміння та визначення поняття права в аспекті співвідношення права і релігії

Основні підходи до праворозуміння в аспекті співвідношення права і релігії. Природно-правова школа. Значення християнського світогляду для юснатуралізму. Історична школа права. Юридичний позитивізм. Психологічна школа. Соціологічні концепції праворозуміння. Інтегративність сучасного праворозуміння. Суспільні відносини як передумова і основа правогенезу. Суспільне схвалення відносин як етап формування права. Соціальні цінності — критерії суспільного схвалення. Роль держави в правоутворенні.

Розгляд співвідношення права і релігії вимагає аналізу природи цих явищ. Ураховуючи юридичну спрямованість цієї роботи, а також численні спори, що точаться у науці щодо природи права, перш за все треба зупинитися на проблемі праворозуміння. Цілком правий у цьому сенсі П. М. Рабінович, який зазначає, що «у кожному випадку використання в літературі — навчальній чи науковій — термінопоняття “право” варто застерігати, в якому, власне, сенсі його вжито»¹.

Слід зазначити, що через складність, багатогранність та багатоаспектність такого соціального явища, як право, з'ясування його сутності, основних властивостей, ознак і проявів відбувалося поступово та постійно теоретично і методологічно вдосконалювалося. Даний процес втілено у різних підходах до визначення права, його змісту, способів легітимації та форм об'єктивації. Сучасне наукове розуміння права являє собою суму теоретичних результатів зазначених підходів, тому воно може бути сформульоване лише на основі

¹ Рабінович, П. М. Праворозуміння : сутність, класифікації, нездоланність плюралізму / П. М. Рабінович // Бюл. М-ва юстиції України. – 2007. – № 5 (67). – С. 34.

вивчення висновків та підсумків провідних шкіл праворозуміння (природно-правової, історичної, позитивістської, психологічної, соціологічної) та виділення здобутків кожної із розглядуваних концепцій, які можуть бути використані у нашій роботі.

Історично першим підходом до праворозуміння виступає природно-правова школа, яка виходить з уявлень про природне право, що виводиться із Божественного чи людського розуму, морального ідеалу, природних законів тощо та є сукупністю апіорних вимог чи базисом права позитивного (закону). В літературі частіше за все виникнення перших природно-правових поглядів на право пов'язують з античною філософією та юриспруденцією, що зумовлює розгляд поглядів грецьких філософів та римських юристів як основи сучасного європейського праворозуміння¹. Така думка видається не зовсім коректною.

По-перше, дійсно термін «природне право» (*jus naturale*) має античне коріння, і саме Платон і Аристотель сформували два принципово різних погляди на це явище, що були сприйняті західною філософською думкою: як критичної інстанції щодо законодавства або як його незмінної основи, а також побачили (хоча і в дусі своєї епохи) зв'язок права зі справедливістю. Проте їх розуміння природного права так само мало наближено до сучасного, як демократія Афін із маніпулюванням думкою неосвіченої більшості до сучасної демократичної держави. Як слушно зазначає С. І. Максимов, деонтологічний світ права можливий лише за умови визнання свободи волі людини, тобто повної можливості кожного чинити так чи інакше і у відповідності до цього виконувати свій юридичний обов'язок², а також утвердження певної автономії людини від суспільства, що дає змогу говорити про право суб'єктивне. Натомість античний світогляд був позбавлений обох цих рис, свобода волі прямо заперечувалася давньогрецькою та римською релігіями, що визнавали існування богів та духів померлих людей, які напряму, часто незалежно від вчинків індивіда, втручалися в його земне життя. У свою чергу, сам індивід не мислився як щось, що має власну цінність та є відокремленим від суспільства³. Наприклад, Аристотель обґрунтовував, що

¹ Див., напр.: Ллойд, Д. Идея права / Д. Ллойд : пер. с англ. М. А. Юмашевой, Ю. М. Юмашева; науч. ред. Ю. М. Юмашев. – М. : ЮГОНА, 2002. – С. 82.

² Див.: Максимов, С. И. Правовая реальность: опыт философского осмысления / С. И. Максимов. – Х. : Право, 2001. – С. 152.

³ Див.: Фрейд, З. Будущее одной иллюзии / З. Фрейд : пер. с нем. В. В. Библихина // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. – М. : Политиздат, 1990. – С. 22.

однакове благо особи і суспільства щодо останнього є чимось вищим і божественним¹. Вершиною юриспруденції того часу вважався правовий статус не людини і особи, а римського громадянина, що розчиняв суб'єкта права у його зв'язках з суспільством. Разом з тим християнське вчення про створення світу Богом та богоподібність людини, з одного боку, стало підґрунтям для розуміння сутності людини як вільної, автономної істоти, що дозволило говорити про право на відміну від закону, а з другого — поставило свободу індивіда в залежність від трансцендентного джерела (Бога), що зробило можливим продуктивні суперечності між свободою і необхідністю², розв'язання якого потягло за собою питання про міру цієї свободи.

По-друге, аналіз творів римських юристів (деякі з яких називали себе «sacres» — жерці) свідчить скоріше про відділення політики (а не права) від релігії, що зумовило розвиток форм права³, ніж про розмежування права, моралі та релігії як нормативних систем. Так, Ульпіан визначав сутність права через моральні чи релігійні приписи (живи чесно, не шкодь іншим, віддавай кожному належне). Показово також, що у класичній латині не було слова, яке означало б право чи права, було лише слово, яке означало обов'язок⁴. Це підтверджує, що праву фактично не надавався статус окремого регулятора, оскільки дія права зумовлює наявність у суб'єктів кореспондуючих прав і обов'язків. Так само, до речі, сформульовано і Закони Хаммурапі, Закони Ману, середньовічні Пrawdи.

По-третє, говорячи про роль, яку відіграло римське приватне право для розвитку сучасних правових інститутів, ми скоріше маємо на увазі християнізовану рецепцію римського права у вигляді творів глосаторів та постглосаторів, ніж власне праці стародавніх правників чи загальну концепцію античного права, якому притаманна, зокрема, юридична відповідальність тварин або предметів неживої природи. Лише накладені на християнську етичну доктрину античні правові конструкції можуть розглядатися як складова підґрунтя західного права.

¹ Див.: Аквінський, Тома. Коментарі до Аристотелевої «Політики» / Тома Аквінський : пер. з лат. О. Кислюка; передмова В. Костусенка. – К. : Основи, 2003. – С. 628.

² Див.: Там само. – С. 7, 8.

³ Див.: Проблемы общей теории права и государства : учеб. для вузов / Нерсесянц В. С., Варламова Н. М., Лазарев В. В. и др.; под общ. ред. В. С. Нерсесянца. – М. : НОРМА, 2004. – С. 69.

⁴ Див.: Берман, Г. Дж. Вера и закон : примирение права и религии / Г. Дж. Берман : пер. с англ. Д. Шабельникова и М. Тименчика. – М. : Ad Marginem, 1999. – С. 317.

По-четверте, забігаючи наперед, можна сказати, що вся історія розвитку правових і політичних вчень Європи так чи інакше пов'язана саме з християнським світоглядом і є історією діалектичного ствердження, а згодом — зміни, заперечення, модифікування та розвитку ідей, закладених середньовічною християнською думкою.

Зважаючи на це, на наш погляд, обґрунтованим і продуктивним для цього дослідження є обмеження аналізу концепцій праворозуміння, співвідношення права і релігії, моделей державно-церковних відносин переважно моментом виникнення християнства та появи праць із відповідних питань.

Визначальним чинником наукового середньовічного праворозуміння є вчення Августина Блаженного, який характеризував Бога як особу (згодом цю ідею розвивав Фома Аквінський¹). Людина, яка створена за подобою Бога і має душу, також є особою, природа якої спотворена гріхопадінням² (у римських юристів, які також вживали термін «особа» (persona), він означав лише людину як одиницю, складову соціуму). Зв'язок людини з Богом означає, що індивід існує у двох вимірах — у сфері метафізично належного та сфері відносних людських приписів, що формулюються переважно державою. Така думка, як зазначається в літературі, дає змогу припустити необхідність узгодження людського правопорядку із вимогами всезагального закону, оскільки індивід як підданий зобов'язаний коритися приписам свого суверена, але як християнин він не може бути остаточно визначений нормами позитивного права³.

Свій розвиток та найбільш повне тлумачення ідея божественного закону здобуває у вченні Фоми Аквінського. Останній конструює таку ієрархію законів: вічний, природний, людський. Вічний закон є виразом Божественного розуму, частина якого міститься у Біблії і повчаннях святих (цю частину в літературі іноді виділяють окремо, називаючи «божественним законом», що є у Аквіната різновидом вічного⁴). Обґрунтовуючи це положення, середньовічний мислитель

¹ Див.: Аквинский, Фома. Сумма теологий : в 4 ч. / Фома Аквинский : пер. с лат. С. Еремеева, А. Юдина. – К. : Ника-центр; СПб. : Алетея, 2006. – Ч. 1. – С. 374, 375.

² Див.: Августин, Блаженный. Творения / Блаженный Августин : в 4 т. / сост. С. И. Еремеевна. – СПб. : Алетея; К. : УЦИММ-Пресс, 2000. – Т. 1. – С. 378–384.

³ Див.: Царьков, И. И. Развитие правопонимания в европейской традиции права / И. И. Царьков. – СПб. : Юрид. центр Пресс, 2006. – С. 32, 33.

⁴ Див., напр.: Ковальчук, В. Б. Вчення Томи Аквінського про владу і закон / В. Б. Ковальчук // Держава і право : 36. наук. пр. : Юрид. і політ. науки. – К. : Ін-т держави і права НАНУ, 2005. – Вип. 28. – С. 34.

зазначав, що вся спільнота єдиного світу керується Божественним розумом. Тому розумність управління речей є законом, адже вона присутня у Бога, голові всеєдності. Природний закон є відображенням вічного у людській свідомості. Основний припис цього закону полягає в тому, що треба робити добро і уникати зла¹, оскільки людина інтуїтивно має природну схильність до відповідної мети. Проте в суспільстві живуть люди, схильні до зла, й їх необхідно змусити силою та страхом утримуватися від негідних вчинків. Для цього існують людські (позитивні) закони. Але з цього ж випливає, що людина здатна зрозуміти, як повинна діяти, тобто в акті доброї волі ствердити природний закон. Отже, Аквінат об'єднав усі три джерела права, стверджуючи єдину ієрархічну систему норм, вищі з яких незалежні від людських дій, а відповідно у людському світі «немає такого суверену, який міг би ці норми приватизувати»².

Крім того, взаємозв'язок божественного і людського законів дає змогу припустити, що характер відносин «людина — Бог» (зокрема рівність усіх людей у своїй гідності, як однаково викуплених Христом) може бути перенесено у правову та державну етику, на що звертає увагу О. Гьоффе³, і у майбутньому порушити питання про рівність не тільки перед Богом та у християнських таїнствах, які зрівнювали і феодала, і жебрака, наприклад, спільністю хрещення, а також перед законом. Крім того, як зауважує К. Скіннер, за допомогою середньовічної ідеї про створення людини за образом і подобою Бога мислителями Просвітництва згодом доводиться свобода як вроджена властивість будь-якої людини⁴. Правий і Ю. Габермас, зазначаючи, що ідея

¹ Див.: Ковальчук, В. Б. Вчення Томи Аквінського про владу і закон / В. Б. Ковальчук // Держава і право : Зб. наук. пр. : Юрид. і політ. науки. – К. : Ін-т держави і права НАНУ, 2005. – Вип. 28. – С. 34.

² Царьков, И. И. Развитие правового понимания в европейской традиции права. – С. 35.

³ Див.: Гьоффе, О. Розум і право. Складові інтеркультурного правового дискурсу / О. Гьоффе : пер. з нім. Л. А. Ситниченко, М. Д. Култаєвої. – К. : Альтерпрес, 2003. – С. 71.

⁴ Див.: Скіннер, К. Свобода до лібералізму : пер. с англ. А. В. Магуна; науч. ред. О. В. Хархордин / К. Скіннер. – СПб. : Изд-во Европ. ун-та, 2006. До цього слід додати, що, на наш погляд, процес відокремлення права від релігії своєю відповідною точкою має також середньовічні схоластичні спори. Зокрема, саме ідея І. Дунса Скота про те, що первоначало буття (Божественна сутність) є повною причиною найближчої до неї (але не всієї) природи, дозволяє у майбутньому зробити висновок про «земну» природу права, яке хоча і підпорядковується встановленим Богом засадкам, але є продуктом саме цього світу (Див.: Дунс, Скот І. Трактат о первоначале : пер. с лат. вступ. ст. и коммент. А. В. Апполонова / Скот Дунс. – М. : Изд-во Франкфуртского университета, 2001. – С. 131).

людської гідності, яка вимагає до себе обов'язкової поваги (і захищається правом. — Д. В.), також є трансформацією ідеї богоподоби людини¹. При цьому, звичайно, сама середньовічна правова думка перебувала на позиціях божественного обґрунтування сучасного їй суспільного ладу зі сталою природною привілейованістю (нерівністю) певних шарів населення та практикою рабства (несвободи)².

Саме із заперечення зазначеної соціальної нерівності та несвободи людей, а також теоцентричної моделі світу стала розвиватися епоха Відродження. Остання проголосила, що навіть якщо людину і було створено Богом, то у сфері суспільних відносин вона може спиратися на саму себе, визначаючи власну долю. Фактично це означає антропологічну революцію у світогляді, підвалини якої закладено християнським вченням. Голландський філософ і юрист Г. Гроцій апелював до природи людини, яка дозволяє обґрунтувати природне право й без ідеї Бога. Він зазначав, що «природне право настільки непорушне, що не може бути змінено навіть самим Богом»³. Намагаючись позбавитися божественної легітиматії, Г. Гроцій уявляв природне право сукупністю законів природи (щось на кшталт соціальної фізики), які виводяться засобами логічної імплікації («якщо А, то Б») і є незмінними. Відповідно «природне право розуміється не як те, що має бути, а як те, що є»⁴. З метою пояснити виникнення позитивного права голландський мислитель вводить міфологему «природного стану», в якому споконвічно

¹ Див.: Хабермас, Ю. Дополитические основы демократического правового государства // Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии : пер. с нем. В. Витковского. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – С. 68.

² Цей свого роду дуалізм утвердження одночасно і свободи, і несвободи можна побачити, зокрема, у теолога XVII ст. Я. Беме, який стверджував : «Якщо завдає тобі хтось несправедливість, то зроби все, щоб її усунути або виправити (тобто йдеться про свободу індивіда, наприклад, у захисті своїх прав. – Д. В.), але коли це неможливо, то думай, що відчуваєш неправду заради істини, що тобі у Христі перед Богом надана велика честь (тобто виправдується фактична несвобода середньовічної людини. – Д. В.)» (Беме, Я. О тройственной жизни человека : пер. с нем. И. Фокина / Я. Беме. – СПб. : ИД «Міра». – С. 285).

³ Гроций, Г. О праве войны и мира / Г. Гроций : пер. с лат. А. Л. Сакетти; под. общ. ред. С. Б. Крылова. – М. : Госюриздат, 1957. – С. 71. Гроція не випадково вважають батьком міжнародного права, оскільки саме така раціоналізація уявлень про природні права створила необхідні ідеологічні передумови формування права, яке б у своєму обґрунтуванні вийшло за межі певного вірвчення, а тому було здатне врегулювати відносини між різними народами.

⁴ Див.: Максимов, С. И. Правовая реальность : опыт философского осмысления. – С. 89.

перебувають люди і в якому діє виключно природне право. У природному стані людські начала сприяють виникненню стану війни, яка руйнує права та шкодить загальній користі. З метою уникнення війни, а також через прагнення людей до спілкування, за волею останніх, на «договірних засадах» виникають держава і позитивне право¹. Така, по суті механістична, концепція, по-перше, втілює у праві індивідуалізм Відродження й виступає першим кроком до визнання духовної автономії особистості, що, нагадаємо, є однією з умов дії права у суспільстві, а по-друге, хоча і звертається до проблеми джерел формування права, проте не вирішує питання, яким право має бути.

Схожою була схема праворозуміння майже в усіх наступників Г. Гроція. Наприклад, Дж. Локк на основі картезіанських принципів наукового пізнання увів модель природного стану як «існування повної свободи у керуванні людиною своїми діями, розпорядженні власним майном та особистістю відповідно до того, що вона вважає необхідним для себе в межах закону природи»². Джерелом права виступає розум, за допомогою якого людина з'ясує, що є необхідним, тобто особа вільна не від чогось, а вільна в обранні власної поведінки, зокрема, цілей, засобів їх досягнення та у розпорядженні продуктами, в яких цілі виражено. Здатність мислити, з'ясувати необхідне вчений визнавав за кожним індивідом. Відповідно, коли природний стан під загрозою перетворення на стан війни замінюється угодою між індивідами про відчуження своїх прав і утворення держави (так званий «суспільний договір»), людина зберігає за собою певні невідчужувані права, що унеможлиблює її тотальну політичну залежність і поширює вимогу людської свободи й на сферу позитивного права³. Із зазначеного випливають два висновки: по-перше, природний закон не закріплено в душі людини, тобто «вродженої» ідеї права у людини немає; по-друге, природне право одержує «адекватне своєму сенсу тлумачення — як ті вимоги, завдяки яким людина зберігає за собою простір свободи»⁴. Як зазначав В. С. Нерсисянц, «заперечуючи розу-

¹ Див.: Оль, П. А. Правопонимание : от плюрализма к двуединству : монография / П. А. Оль. – СПб. : Юрид. центр Пресс, 2005. – С. 88.

² Локк, Дж. Два трактати про врядування / Дж. Локк : пер. с англ. О. Тереха, Р. Димерця. – К. : Основи, 2001. – С. 131.

³ Схожу думку обстоював і К. Гельвецій, який у природному праві вбачав засіб захисту людини від деспотії (Див.: Гельвецій, К. Об уме / К. Гельвецій : пер. с фр. под ред. Э. Л. Радлова. – М. : Мир книги, Литература, 2006. – С. 123).

⁴ Максимов, С. И. Правовая реальность : опыт философского осмысления – С. 89.

міння свободи як свавільного розсуду, Дж. Локк пов'язує свободу із законом (природи і держави) і рамками законності, наділяючи поняття закону і законності необхідною ціннісно-змістовною характеристикою»¹. Крім того, оскільки кожен індивід має право на визначення своїх життєвих пріоритетів, його свобода обмежується лише свободою інших людей, які також мають аналогічне право. Отже, утверджується рівність без зрівнювання, тобто саме формальна, юридична рівність. Подібне гуманістичне розуміння права, до речі, можна знайти й в українського професора права С. Є. Десницького, який виводить «правила істинності» від «властивостей наших відчуттів справедливого і несправедливого»².

У той же час концепція Дж. Локка мала натуралістичний характер, безуспішно намагаючись застосувати методологію природничих наук (зокрема, у вигляді гіпотетичної моделі природного стану) до юриспруденції та відмовляючи праву в будь-якому духовному (у тому числі релігійному) вимірі. Це призвело до тлумачення природного права як закону соціуму, який виражає природну необхідність, та історично обернулося суцільною боротьбою проти особистості за часів якобінського терору.

Подолати натуралістичність правових поглядів епохи Просвітництва намагався І. Кант. Внутрішній голос людини, вважав німецький філософ, є внутрішнім законодавцем людини і говорить, що особа є істотою вільною і самостійною та сама (а не під впливом зовнішнього примусу) підносить норму поведінки до закону своєї дії³. Зважаючи на це, кожен знає, що інші наділені такими самими властивостями, та поважає їх і визнає взаємні права. Загальний правовий закон Кант сформулював таким чином: «Поступай зовнішньо так, щоб вільний прояв твого свавілля був сумісний зі свободою кожного відповідно до загального закону»⁴. Така інтерпретація категоричного

¹ Нерсесянц, В. С. Право и закон : Из истории правовых учений / В. С. Нерсесянц. – М. : Наука, 1983. – С. 78.

² Десницький, С. Е. Слово о прямом и ближайшем способе к научению юриспруденции, в публичном собрании Московского университета говоренное ... июля 30 дня 1768 г. / С. Е. Десницкий // Антологія української юриспруденції : в 6 т. / Редкол. : Ю. С. Шемшученко (голова) та ін. – К. : Вид. дім «Юрид. книга», 2001. – Т. 1 : Загальна теорія держави і права, філософія та енциклопедія права / відп. ред. В. Д. Бабкін, І. Б. Ксенко. – С. 63.

³ Див.: Кант, И. Метафизика нравов : в 2 ч. / И. Кант : пер. с нем., примеч. С. Я. Шерман-Топштейн, Ц. Г. Арзакьяна. – М. : Мир книги, Литература, 2007. – С. 60.

⁴ Там само. – С. 75

імперативу в праві, як зазначає С. І. Максимов, дала змогу Канту пов'язати між собою право і мораль як форми належного і протиставити їх законам природи¹.

Разом з тим можна побачити, що Кант виводить право виключно з поняття про свободу людини, а у спробі відмежувати право від релігії він абсолютизує раціональні моральні вимоги у праві, не враховує соціальну складову права і, нарешті, наполягає на універсальному характері права, єдиному в усіх історичних і культурних умовах. Такий абстрактний гіперболізований раціоналістичний індивідуалізм лише віддалив юридичну науку від практичних проблем правового регулювання. Як наслідок на початку ХІХ ст. стали з'являтися нові школи праворозуміння (зокрема, історична і позитивістська), метою яких було подолання зазначених недоліків.

Ознаки такого процесу можна побачити, зокрема, у правових поглядах Г. Гегеля, який вважав, що сутність індивіда, наділеного масштабом правового, завжди говорить йому, як повинно бути (тобто визначає міру належного), і він у самому собі знаходить підтвердження чи непідтвердження того, що має силу закону, тобто субстанціональною основою права є свобода волі людини². Підставу легітимації права Гегель вбачав у його іманентній розумності, яка зумовлює дійсність права. Але право є Розумом у стані здійснення, тобто саморозкриття в історії, у процесі якого нерозумне (тобто те, що не є правом) не може стати дійсним. Вищою стадією саморозкриття права є право держави (останню Гегель називав «ходом Бога у світі»³), коли розумне право стає дійсним. На цій стадії право відображає не волю окремого індивіда, а волю Розуму, волю всього народу. Саме тут і відчувається дифузія різних підходів до праворозуміння, оскільки через наведений вище висновок Гегель підпорядковує (а не зіставляє) свободу окремого індивіда свободі усіх, що є скоріше ознакою релігійного чи морального регулювання, а також фактично ототожнює право з духом народу, розчиняючи його в історичній формі буття права. Як слушно зауважував В. О. Туманов, доки ідея права «проходила свої ступені розвитку і розумне лише збиралось стати дійсним, вчення Гегеля наближається до

¹ Див.: Максимов, С. І. Правовая реальность : опыт философского осмысления. – С. 99.

² Див.: Гегель, Г. В. Ф. Основы философии права, або Природне право і державознавство / Г. В. Ф. Гегель : пер. з нім. Р. Осадчука та М. Кушніра. – К. : Юніверс, 2000. – С. 24.

³ Там само. – С. 216.

природно-правової конструкції. Як тільки дух розкривався в історії і усе дійсне ставало розумним, Гегель наблизився до історичної школи права, хоча сам він різко критикував цю школу»¹. Крім того, формула «дійсне лише те, що розумне» вимагає визнання розумності всього дійсного, у тому числі і вже існуючого законодавства. Тим самим німецький мислитель (можливо, несвідомо) сформулював відправне положення юридичного позитивізму.

Наприкінці XIX ст., а особливо після Другої світової війни, відбувається «відродження» природно-правової думки, яка прагне подолати традиційно слабкі місця класичних юснатуралістичних вчень (позаісторичність, абстрактність, абсолютизований індивідуалізм, протиставлення природного і позитивного права та неуважне ставлення до проблем останнього).

Наприклад, Р. Штаммлер виходив з того, що право є невід'ємною «формою», яка конструє суспільне життя. На його думку, джерело суспільного розвитку слід шукати у притаманному тільки праву цілепокладанні, тому соціальний прогрес відбувається лише через сферу права. Цей розвиток характеризується зміною уявлень про ідею права, що її Р. Штаммлер вбачав у об'єктивно справедливій цілісності буття соціуму. Коли ці зміни набувають масового характеру, відбувається реформа права відповідно до суспільного ідеалу, тобто природне право характеризується змінюваним, а не сталим, позаісторичним змістом, а також є масштабом, критерієм оцінки та вправлення позитивного права². Така конструкція дає змогу поновити забуту в той час ідею критичного ставлення до закону.

Ідею єдності правової цінності і правової дійсності в іншій інтерпретації досліджував Г. Радбрух, котрий під правом розумів «дійсність, цінність якої полягає у тому, щоб слугувати справедливості»³. Але справедливість не розглядається як єдиний принцип права. Критерієм цінності закону виступає також гарантія правової безпеки громадян, саме таким він у першу чергу і «вручається» судді. З цього Г. Радбрух робить висновок про те, що позитивні закони слід виконувати і тоді, коли в змістовному плані вони несправедливі і недо-

¹ Туманов, В. А. Буржуазная правовая идеология. К критике учений о праве / В. А. Туманов. – М. : Наука, 1973. – С. 114.

² Див.: Штаммлер, Р. Сущность и задачи правоведения / Р. Штаммлер : пер. с нем. – М. : Тип. тов-ва И. Д. Сытина, 1908. – С. 34.

³ Радбрух, Г. Философия права / Г. Радбрух : пер. с нем. Ю. М. Юмашева. – М. : Международ. отношения, 2004. – С. 44.

цільні, щоправда лише якщо «між ним і справедливістю є неподолана суперечність»¹.

Прагматичний розгляд природного права спостерігається й у Л. Фуллера. Поєднуючи право і мораль, він виділяє суттєву і процесуальну версії природного права. Суттєва версія — це зовнішня мораль права, тобто система моральних (у дуже широкому значенні) вимог, що зумовлюють справедливість права. Процесуальна версія — це внутрішня мораль права, тобто сукупність вимог до правової системи, достатніх для досягнення ефективності законодавства (відносна стабільність права, зрозумілість та несуперечність правових норм, неприпустимість об'єктивно невиконуваних норм, заборона зворотної дії закону, відповідність правової системи практиці суспільного життя)². Така позиція дозволяє знайти точки перетинання природно-правового і позитивістського праворозуміння, оскільки Л. Фуллер вважав, що ефективність права є мінімальною умовою справедливості (принаймні формальної).

Серед неklasичних інтерсуб'єктивних концепцій природного права можна виділити комунікативну теорію Ю. Габермаса, яка передбачає метод діалогічно-аргументативної перевірки (легітимації) у суспільному житті нормативних висловлювань та дій для досягнення універсального консенсусу. Такий дискурс виявляється можливим за умови додержання рівних прав та загальної відповідальності усіх можливих учасників дискурсу, яка є трансцендентально-прагматичним корелятом ідеї прав людини (природного права)³. Результатом цього дискурсу (прикладом останнього є, зокрема, форми безпосередньої демократії) є формування на основі вільного визнання з боку всіх членів правового суспільства сучасного правопорядку, який виражається, по-перше, у визнанні громадянами взаємних прав, а по-друге, у забезпеченні легітимації правових норм, де закон здійснюється «через повагу до закону»⁴. Такий підхід обґрунтовано здобув визнання і в сучасних вітчизняних і російських вчених⁵. У той же час, на наш погляд, він у за-

¹ Радбрух, Г. Философия права / Г. Радбрух : пер. с нем. Ю. М. Юмашева. – М. : Междунар. отношения, 2004. – С. 100.

² Див.: Фуллер, Лон Л. Мораль права. / Лон Л. Фуллер : пер. с англ. Т. Даниловой; под ред. А. Курева. – М. : ИРИСЭН, 2007. – С. 95.

³ Див.: Максимов, С. И. Правовая реальность : опыт философского осмысления. – С. 299.

⁴ Данільян, О. Г. Основи філософії : навч. посіб. / О. Г. Данільян, В. М. Тараненко. – Х. : Право, 2003. – С. 176.

⁵ Див., напр.: Поляков, А. В. Общая теория права : курс лекций / А. В. Поляков. – СПб. : Юрид. центр Пресс, 2001; Максимов, С. И. Правовая реальность : опыт философского осмысления.

гальному руслі неокантіанства абсолютизує раціональність самого дискурсу, що веде до викривленого розуміння природи визнання, схвалення права суспільством. Як зазначав Г. Д. Гурвич, акт визнання права завжди має інтуїтивну (зокрема, і засновану на вірі) складову¹.

Проведений нами аналіз дає змогу стверджувати, що природно-правова парадигма зберігає непересічне теоретичне і практичне значення, привертаючи увагу до сутнісних сторін права, пов'язуючи останнє із іншими регулятивними системами та соціальними цінностями, наголошуючи на необхідності суспільного схвалення правових норм. Урахування цих досягнень є необхідною умовою повноцінного дослідження співвідношення права і релігії. З іншого боку, абсолютизація юснатуралізму негативно позначається на науковості правових досліджень, принижуючи інші сторони феномену права.

Як уже зазначалося, на початку ХІХ ст. природно-правова доктрина втрачає своє домінуюче становище і замінюється іншими течіями. Невдалий досвід спроб швидко перетворити суспільство на основі принципів розуму і справедливості часів Французької буржуазної революції приводить до думки про необхідність урахування в процесі соціальних змін національних чинників.

Правова школа, що акцентує на існуючих у суспільстві звичаях, — це історична школа права, яка представлена Г. Гуго, К. Савіньї, Г. Пухтою, вітчизняним вченим О. Г. Станіславським та ін. Головною тезою історичного праворозуміння є походження права не з розуму чи волі окремих осіб, а мимовільний розвиток права з «народного духу», якому надається містичне, майже релігійне значення. Як зазначав К. Савіньї, право — це «витвір часу, продукт нескінченної дії, мовчазної і колективної»², що виходить із внутрішньої суті самої нації та її історії. Особливо це стосується приватного права, норми якого, народжуючись у народній свідомості, проходять тривалий шлях становлення, проявляючись спочатку в звичаях і традиціях (цих «інерції і жорстокості», як їх іронічно називав вже згаданий Г. Д. Гурвич³) і тільки потім — у законодавстві.

¹ Див.: Гурвич, Г. Д. *Философия и социология права* : Избранные сочинения / Г. Д. Гурвич : пер. с франц., англ. М. В. Антонова, Л. В. Ворониной. – СПб. : Изд. дом СПб. гос. ун-та, Изд-во юрид. фак. СПб. гос. ун-та, 2004. – С. 582.

² Цит. за : Бергель, Ж.-Л. *Общая теория права* / Ж.-Л. Бергель : пер. с франц. Г. В. Чуршков / под общ. ред. В. И. Даниленко. – М. : Изд. дом NOTA BENE, 2000. – С. 202.

³ Гурвич, Г. Д. *Философия и социология права*. – С. 582.

Ця думка приводить до заперечення як природно-правового універсалізму, уявлення про наявність певних єдиних та вічних начал права, так і довільності і випадковості походження позитивного права. Кожна правова система є продуктом власної історії, відповідно пошук якихось спільних рис, що об'єднують усі народи і часи, є марним.

Виведення права з підвалин колективної психології зумовлює примат необхідності беззаперечного підкорення чинному праву свободи людини. Емоційно, але вельми точно це підмітив К. Маркс, який зазначав, що історична школа виправдовує підлість сьогоднішнього дня підлістю вчорашнього, проголошуючи бунтівним будь-який заклик кріпаків проти батога, якщо цей батіг — старий, успадкований, історичний батіг¹. Аналогічну думку висловлював П. Д. Юркевич, зауважуючи, що сліпа звичка посилятися на авторитет факту і з того, що щось існує як дане, робити висновок, що воно має бути принципом, нормою, призвела історичну школу до поширення грубих і прикрих забобонів². Крім того, німецький психолог В. Вундт звертав увагу на те, що категорія «народний дух», або «душа народу», як певна безтілесна, незалежна від індивідів сутність має беззмістовний, штучний характер³.

Наведене свідчить в цілому про певну обмеженість історичного праворозуміння у чистому вигляді. Ідея про те, що право зазнає впливу національної (а ширше — цивілізаційної, у тому числі релігійної) традиції, є проявом спільного життя людей, сама по собі не викликає заперечень і має враховуватися при визначенні поняття права. Заперечення починаються тоді, коли на цій підставі право позбавляється ціннісного виміру, а індивіду відмовляють у свободі, посиляючись на рівень історичного розвитку.

Іншим варіантом опозиції природно-правовій теорії виступає юридичний позитивізм (етатизм), особливістю якого є різноманітні інтерпретації права як державного волевстановлення, представлений

¹ Див.: Маркс, К. К критике гегелевской философии права; Ниццета философии / К. Маркс : пер. с франц. и нем.; вступ. ст. Л. Акселерода, С. Булгакова. – М. : Мир книги, Литература, 2007. – С. 45.

² Див.: Юркевич, П. Д. З рукописної спадщини / П. Д. Юркевич : упоряд., пер. укр. та коментар М. Ткачук. – К. : Вид. дім «KM Academia», Універ. вид-во «Пульсари», 1999. – С. 35.

³ Див.: Вундт, В. Психология народов / В. Вундт : пер. с нем. А. Водена. – М. : ЭКСМО; СПб. : Terra Fantastica, 2002. – С. 65.

працями Дж. Остіна, Г. Кельзена, А. Гудхарта, К. Шмітта (до певної міри), Г. Харта, Т. Бендітта, Р. Ципеліуса та ін.

Виникнення позитивістського праворозуміння пов'язується з ім'ям Дж. Остіна, який відштовхувався від думки Т. Гоббса про те, що не істина, а авторитет створює право. Зважаючи на це, право, на думку Дж. Остіна, — це виражений у вигляді певних правил наказ суверена¹, тобто право ототожнюється із законодавством. Таке визначення зводить сферу дослідницьких інтересів науковця до «вивчення позитивного права з позиції описово-коментаторського підходу, обмеженого встановленням зв'язків між зовнішніми його ознаками»².

Наступним важливим моментом є прагнення позитивізму відділити право від духовної сфери суспільства, надати праву виключно державно-політичного характеру³. Після прийняття закону останній стає ціннісно-нейтральним, жодні його релігійно-етичні або моральні оцінки неприпустимі, тобто обов'язковість права виводиться з факту його видання належним суб'єктом, а питання легітимації правових приписів з боку суб'єктів права просто ігноруються.

Іншим недоліком етатистського розуміння права є його алогізм, який полягає в абсолютизації спроби пояснити феномен права через поняття держави, а феномен держави, у свою чергу, — через право, що утворює логічне коло. Як зауважував Є. М. Трубецької, «акт визнання чи невизнання державною владою тих чи інших правил за право, очевидно, не може слугувати ознакою для відрізнення права від неправу, оскільки цей акт засновано на праві, наданому державній владі. Поняття держави вже зумовлює поняття права; тому вводити у визначення права поняття держави — значить визначати право правом»⁴.

Спробу подолати подібний алогізм можна побачити в нормативізі у вигляді «чистого вчення про право» Г. Кельзена. Він намагався розглянути право поза його зв'язками з іншими соціальними феноменами, не апелюючи до метаправових джерел обґрунтування

¹ Цит. за : Оль, П. А. Правопонимание : от плюрализма к двуединству – С. 101.

² Четвернин, В. А. Современные концепции естественного права / В. А. Четвернин. – М. : Наука, 1988. – С. 13.

³ Див.: Царьков, И. И. Развитие правопонимания в европейской традиции права. – С. 282.

⁴ Трубецькой, Е. Н. Энциклопедия права / Е. Н. Трубецькой. – СПб. : Юрид. ин-т, 1998. – С. 22.

права (розуму, моралі, Бога, держави). Цю проблему Кельзен розв'язував через визначення права як особливого соціального порядку, особливої ієрархічної системи норм — правил належної поведінки¹. У цій нормативно-правовій системі юридична сила нижчих норм обумовлена юридичною силою вищих. Обов'язковість конституції, яка очолює нормативно-правову систему, впливає з «основної норми», генезу якої вчений залишає невирішеною, скоріше за все ця норма має гіпотетичний характер. Основною ознакою будь-якої правової норми, що вирізняє її серед інших соціальних норм, є її примусовість, через що Кельзен вимушений мати справу з тим самим метаправовим джерелом, яке він намагався оминати, оскільки примусовість означає наявність суб'єкта застосування примусу — держави, яка тим самим набуває характеру «земного бога», апріорі легітимної субстанції права².

Таке «очищення» права як форми належного від змісту сполучається необхідними чином з припущенням (і визнанням) будь-якого свавілля як права³, оскільки правовідносини, на думку Кельзена, можуть тлумачитися і просто як владні відносини, тобто відносини тих, хто наказує, та тих, хто підкоряється. У цьому вбачається односторонність нормативізму. Приділяючи увагу вивченню форм права, їх ієрархічній субординації, наголошуючи на формальній визначеності права, Кельзен ігнорує очевидний зв'язок між формою і змістом у праві (в першу чергу справедливістю існуючого правопорядку), через що будь-який тоталітарний режим є не менш правовою державою, ніж розвинена демократія.

Вже у сучасних версіях позитивізму спостерігаються відхід від класичних теорій, намагання надати праву певне позадержавне обґрунтування. Так, Г. Харт, чия конструкція первинних і вторинних норм також замикається на державі, що уособлює прийняту суспільством правову систему, стверджував, що «закон є добрим, тому що

¹ Див.: Кельзен, Г. Чисте правознавство : З додатком : Проблеми справедливості / Г. Кельзен : пер. з нім. О. Мокровольського. – К. : Юніверс, 2004. – С. 14.

² Розглядаючи концепцію Кельзена, К. Шмітт обґрунтовано зазначає, що у цьому випадку зобов'язання виникає не з норми; навпаки, тільки виходячи з певного джерела зобов'язання (яким так чи інакше є держава. – Д. В.), визначається, що є нормою і якою є нормативна правильність (Див.: Шмітт, К. Политическая теология. Сборник / К. Шмітт : пер. с нем., закл. ст. и сост. А. Филиппова. – М. : Канон-пресс-Ц, 2000. – С. 52).

³ Див.: Нерсесянц, В. С. Философия права : учеб. для вузов / В. С. Нерсесянц. – М. : НОРМА, 2000. – С. 593.

справедливий, а не він справедливий, тому що добрий»¹. Інший англійський позитивіст Т. Бендітт вважає, що «саме право “зв’язує” державу, а не навпаки»².

У цілому зазначені риси юридичного позитивізму зумовлюють його сильні сторони: докладний аналіз правових категорій за допомогою формально-догматичного методу, чіткість понятійного апарату, розроблення значущих у практико-прикладному плані юридичних конструкцій тощо. Проте позитивістська юриспруденція значно спрощує феномен права, ігнорує його духовний вимір, що робить неможливим у межах цієї парадигми дослідження, наприклад, впливу релігії на правоутворення або аналіз суперечностей між правовими і релігійними нормами.

Неуважне ставлення історизму і етатизму до значення людини та її психічного стану в процесі формування та функціонування права, поєднане із досягненнями науки у сфері вивчення людської свідомості, приводить до виникнення психологічної школи права, найбільш відомим представником якої є Л. Й. Петражицький. Останній вважав, що право безпосередньо міститься не в текстах юридичних догм, а в психічному стані суб’єкта — прямому джерелі усіх вчинків людини. Отже, право, як і мораль і релігія, належить до сфери етичних переживань, яку наповнюють імперативні (відчуття обов’язку) та атрибутивні (відчуття права) емоції. Конститутивною ознакою юридичних емоцій є саме їх двосторонній, імперативно-атрибутивний характер³, що не заважає вченому знаходити елементи права у спілкуванні людини з Богом, щодо якого, за Л. Й. Петражицьким, віруючі відчують як права, так і обов’язки⁴.

Психологічна теорія привертає увагу до однієї з важливих сторін права. Правосвідомість є одним з найважливіших чинників, що впливає як на окремі поведінкові акти індивіда, так і на процес правовстановлення і правореалізації в цілому. Здобутки психологічної школи права мають ураховуватися при розгляді спільних рис та від-

¹ Харт, Г. Л. А. Понятие права / Г. Л. А. Харт : пер. с англ. Е. В. Афонасина, М. В. Бабака, А. Б. Дидикина, С. В. Моисеева. – СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007. – С. 160.

² Benditt, T. M. Law as Rule and Principle / T. M. Benditt. – Stanford : Stanford University Press, 1978. – P. 66.

³ Див.: Петражицкий, Л. Й. Теория государства и права в связи с теорией нравственности / Л. Й. Петражицкий // сер. «Мир культуры, истории и философии». – СПб : Лань, 2000. – С. 65.

⁴ Див.: Там само. – С. 13.

мінностей права і релігії як форм суспільної та індивідуальної свідомості. Однак правовідносини, законодавча і правозастосовна діяльність детермінуються усіма сторонами життя соціуму, серед яких суспільна психологія є лише однією зі складових.

Критиці розгляду права виключно як форми будь-якого державно-владного змісту присвячена й соціологічна юриспруденція, що виникає на хвилі соціально-політичних суперечностей в Європі у другій половині XIX — на початку XX ст. Представники соціологічного напрямку прагнуть розглядати право не як систему законодавства або ієрархічну систему волевстановлених норм, а як динамічне явище, зумовлене суспільними відносинами. Вони висувають на перший план проблему правовідносин, взаємодії конкретних суб'єктів у конкретній ситуації. Зважаючи на велику кількість наукових течій, соціологічне праворозуміння, на наш погляд, доцільніше розглянути крізь призму основних положень соціологічного праворозуміння.

Право, на думку соціологів права, є відносно незалежним від держави явищем. Так, Є. Ерліх зазначав, що норми, видані державою, є лише частиною права, а центр тяжіння розвитку права не в законодавстві, юриспруденції чи судовій практиці, а у самому суспільстві¹. Г. Д. Гурвич, заперечуючи зведення права до механізму державного примусу, вважає, що право має декілька центрів «юридичного досвіду», жодна спільність, у тому числі державна, не може претендувати на виключну здатність формулювати права, а ексклюзивне право держави репрезентувати суспільний інтерес є надуманим².

Крім того, юридична соціологія надає праву емпіричного та релятивістського характеру, тобто право укорінене у бутті та повністю детерміноване суспільним життям, психологічним станом судді, який застосовує право, тощо. Як писав Є. Ерліх, у суспільстві відбувається постійний процес правогенези, так зване «живе право»³. Ф. Жені зазначає, що при вирішенні справи суддя пов'язаний нормами закону настільки, наскільки він розуміє його текст. Ще більш радикальною є позиція правового реаліста Дж. Френка, який вважає, що суддя «приймаючи рішення, не стверджує істину, а лише експериментує

¹ Див.: Эрлих, Е. Основы социологии права / Е. Эрлих // Антология мировой правовой мысли : в 5 т. / рук. науч. проекта Г. Ю. Семигина. – М. : Мысль, 1999. – Т. III : Европа, Америка : XVII–XX вв. – С. 625.

² Див.: Гурвич, Г. Д. Философия и социология права. – С. 80, 174.

³ Див.: Эрліх, Е. Про живе право / Е. Ерліх // Проблеми філософії права : міжнар. часопис. – К. ; Чернівці, 2005. – Т. III. – № 1–2. – С. 194.

з розв'язанням проблеми»¹, тобто будь-яке рішення суду є правовим. На думку американського дослідника Р. А. Познера, необхідно визнати, що у праві діє домовленість, за якою рішення, відверто ухвалене згідно з нещодавнім рішенням суду, є «правдивим» у тому сенсі, що воно суголосьне з авторитетною думкою².

Іншою важливою тезою є фактичне ототожнення права з правовідносинами або правопорядком, наголошення на динамічному аспекті права. За допомогою права відбувається самоінтеграція будь-якої тотальності. Не діючи у певному середовищі, право, приписав якого вже ніхто не слідує (тобто таке, що не здатне інтегрувати суспільство), вже не право в його точному значенні³. Звідси випливає наступна важлива ознака — колективізм права на протигагу природно-правовому індивідуалізму.

Підсумовуючи наведене, зазначимо, що соціологічне праворозуміння збагатило правову науку усвідомленням того, що суспільство не може розглядатися лише як сукупність статичних передумов, на тлі яких індивід, народний дух чи держава «творять» право. З іншого боку, некритичний аналіз права, його розчинення у суспільстві приводять, як це можна побачити у Г. Д. Гурвича, до ототожнення нормативних порядків, якими є право і релігія. Як слушно зауважує Р. Ципеліус, усяка спроба звести право до фактичних регулярностей ігнорує своєрідність права як структури норм поведінки⁴.

Своєрідний шлях праворозуміння пройшла радянська юриспруденція, методологічною основою якої була марксистська теорія права. Остання характеризується трьома основними моментами: по-перше, зумовленістю права економічним ладом, виробничими відносинами (право є «надбудовою» над економічним «базисом»); по-друге, нерозривним зв'язком з державою, публічною владою, органами, на які покладається обов'язок забезпечити додержання правових приписів відповідними суб'єктами права; по-третє, класовою сутністю права (право виражає інтереси економічно пануючого класу). За влуч-

¹ Френк, Д. Право и современное сознание / Д. Френк // Антология мировой правовой мысли : в 5 т. / рук. науч. проекта Г. Ю. Семигина. – М. : Мысль, 1999. – Т. III : Европа, Америка : XVII–XX вв. – С. 685.

² Див.: Познер, Р. А. Проблемы юриспруденції / Р. А. Познер : пер. з англ. С. Савченка. – К. : Акта, 2004. – С. 82.

³ Див.: Гурвич, Г. Д. Философия и социология права. – С. 79.

⁴ Див.: Ципеліус, Р. Філософія права : підруч. / Р. Ципеліус : пер. з нім. Перепічко Є. М., Сотниченка Л. А., Пролєєва С. В. – К. : Тандем, 2000. – С. 76.

ним зауваженням С. С. Алексеева, «марксистська догма про економічний базис і право є лише своєрідним варіантом перенесеної на соціальне життя природно-правової концепції в її спрощеній вульгарно-економічній інтерпретації»¹. Ця догма поєднується з позитивістською тезою про виключність становища держави у виведенні права із виробничих відносин та майже релігійною ідеєю про «месіанську» місію пролетаріату в побудові суспільства справедливості.

У 20–30 роках минулого століття зазначені положення здобувають різноманітне тлумачення у вигляді концепції права як засобу класового панування П. І. Стучки, права як засобу розподілу позитивних благ у суспільстві та боротьби з соціальними ризиками Я. М. Магазинера, «мінової» теорії Є. Б. Пашуканіса, поєднання теорії класового права з психологізмом М. О. Рейснера тощо. Проте це розмаїття не повною мірою відповідало гіпертрофованій ролі радянської держави у правостановленні, внаслідок чого наприкінці 30-х років ХХ ст. було сформовано офіційну радянську правову доктрину, яку яскраво характеризує підкреслено етатистське визначення права А. Я. Вышинського. На думку останнього, право — це «сукупність правил поведінки, що виражають волю панівного класу, встановлених у законодавчому порядку, а також звичаїв і правил співжиття, санкціонованих державною владою, застосування яких забезпечується примусовою силою держави з метою охорони, закріплення та розвитку суспільних відносин і порядків, вигідних і бажаних панівному класу»². Не важко побачити, що держава або пов'язані з нею явища згадуються у наведеному визначенні п'ять разів. Таке праворозуміння здобуло в науці назву «вузькоконформативного». Його представниками з певними модифікаціями були М. Г. Александров, М. О. Аржанов, М. С. Строгович та ін.

На хвилі ідеологічної відлиги з середини 50-х років ХХ ст. у радянській науці відбувалися спроби протиставити «вузькоконформативному» розумінню права його «широке» тлумачення — як єдності правової норми і правовідносин (С. Ф. Кечекьян, О. О. Піонтковський), правової норми, правовідносин і правосвідомості (Я. Ф. Миколенко, О. К. Стальгевич), суб'єктивного і об'єктивного

¹ Алексеев, С. С. Самое святое, что есть у Бога на земле. Иммануил Кант и проблемы права в современную эпоху / С. С. Алексеев. – М. : НОРМА, 1998. – С. 94.

² Вышинский, А. Я. Основные задачи науки советского социалистического права / А. Я. Вышинский // Основные задачи советского социалистического права : матер. II съезда науч. работников права. – М. : Госюриздат, 1938. – С. 12.

у праві (Л. С. Явич). Цей процес супроводжувався спробою повернутися до економічної обумовленості права, зробити наголос на його об'єктивності, що можна побачити у працях П. С. Ромашкіна, П. О. Недбайла, В. О. Туманова та ін. Однак методологічний монізм позначився на продуктивності таких спроб. Показовою у цьому плані є позиція Л. С. Явича, який вважав, що для набуття нормою правового характеру вона має бути матеріально детермінованою, відображати поведінку, яка становить зміст особливих відносин, а їх сторони повинні мати відповідні права й обов'язки, які вимагають офіційного визнання. При цьому свою об'єктивацію юридичні норми здобувають у державних актах¹, що, як слушно вказується в літературі, повертає автора до отожднення права і законодавства². Подібна тенденція залишається остаточно неподоланою і зараз, що можна побачити в роботах М. Й. Байтіна, А. Б. Венгерова, М. І. Матузова та ін.

Наведені недоліки призводять до обмеженості застосування спадщини радянської школи права у нашому дослідженні. Проте докладне розроблення формальної сторони права, інституціональності, мови права, його джерел тощо використовуватимуться нами в процесі аналізу відповідних ознак права і релігії.

Сучасні теорії праворозуміння в українській та російській юриспруденції характеризуються двома ознаками. Першою з них є їх плюралістичність, розвиток за рахунок звернення до нових чи повернення до старих парадигм. Не принижуючи значення усіх запропонованих українськими та російськими вченими концепцій, зупинимось лише на деяких із них.

Так, природно-правовий напрямок використовується і розвивається П. М. Рабіновичем, який обґрунтовано пов'язує право з правами людини і визначає його як реальні можливості учасників соціального життя, що об'єктивно зумовлені існуючим рівнем розвитку суспільства і повинні бути загальними та рівними для всіх однойменних суб'єктів. Щоправда, останнім часом цей вчений, вказуючи на нездоланність плюралізму в праворозумінні, доповнює таке загальносоціальне визначення право спеціальносоціальним (юридичним), відповідно до якого право — це система «формально-обов'язкових загальних правил фізичної поведінки, які встановлені або санкціо-

¹ Див.: Явич, Л. С. Сущность права / Л. С. Явич. – Л. : Изд-во ЛГУ, 1985. – С. 117–121.

² Див.: Заєць, А. П. Правова держава в контексті новітнього українського досвіду / А. П. Заєць. – К. : Парламент. вид-во, 1999. – С. 154.

новані державою, виражають загальносоціальні інтереси, а також інтереси насамперед домінуючої частини соціально неоднорідного суспільства, спрямовані на регулювання суспільних відносин та забезпечуються організаційною, ідеологічною й, у разі необхідності, примусовою діяльністю держави»¹. Нормативістське (у розумінні радянської науки) визначення, на недоліки якого ми вже звертали увагу, пропонує М. Й. Байтін, на думку якого «право — це система загальнообов'язкових, формально-визначених норм, що виражають державну волю суспільства, її класовий і загальнолюдський характер, видаються або санкціонуються державою, охороняються державним примусом і є владно-офіційним регулятором суспільних відносин»². Соціологічний напрямок репрезентовано І. Л. Честновим, який вважає, що право є засобом забезпечення цілісності (виживання, самозбереження, відтворення) суспільства за допомогою нормативного регулювання суспільних відносин³. Плідним у цій концепції є зв'язок загальнообов'язковості права з його ефективністю. Але намагання в дусі соціологізму пов'язати нормативність права безпосередньо із суспільним буттям, навіть на інтерсуб'єктивній основі, на нашу думку, призводить до змішування права з іншими регулятивними системами.

Іншою ознакою сучасного праворозуміння є його інтегральність, тобто спрямованість багатьох досліджень на концептуальне об'єднання позитивних рис різних наукових поглядів. Поєднання рис позитивізму і юснатуралізму спостерігається у М. В. Цвіка, на думку якого право є мірою свободи і рівності, що відображає панівні уявлення про справедливість і потреби суспільного розвитку, основи яких складаються в процесі повторюваних суспільних відносин, що визнаються, схвалюються та охороняються державою⁴. У подальших дослідженнях вчений наголошує на тому, що природне право є діючим

¹ Див.: Рабинович, П. М. Основы общей теории права и государства : учеб. пособие / П. М. Рабинович. – изд. 7, измен. – Х. : Консум, 2005. – С. 15; Рабинович, П. М. Праворозуміння : сутність, класифікації, нездоланність плюралізму / П. М. Рабинович // Бюл. М-ва юстиції України. – 2007. – № 5 (67). – С. 34.

² Байтин, М. И. О современном нормативном понимании права / М. И. Байтин // Ежегод. рос. права : сб. науч. ст. / редкол. : Л. А. Окуньков (глав. ред.) и др. – М. : НОРМА, 2000. – С. 215.

³ Див.: Честнов, И. Л. Правопонимание в эпоху постмодерна / И. Л. Честнов // Правоведение. – 2002. – № 2 (240). – С. 15.

⁴ Див.: Цвік, М. Про сучасне праворозуміння / М. Цвік // Вісн. Акад. прав. наук України. – 2001. – № 4. – С. 10.

без урахування того, чи закріплено його положення в законодавстві, проте санкціонування норм природного права державою зумовлює їх найбільш повну реалізацію¹. Своєрідним примиренням природно-правової школи і позитивізму є лібертатна теорія В. С. Нерсисянца, згідно з якою «право — це формальна рівність; це загальна і необхідна форма свободи у суспільних відносинах людей, що офіційно визнається і встановлюється як закон»². Зазначимо, що сутнісний зв'язок права і свободи та рівності є беззаперечним і важливим, однак така конструкція без включення до неї елемента соціальної справедливості може нівелюватися соціальним контекстом і бути чинником реальної нерівності і несвободи. Спроба інтеграції соціологізму і позитивізму спостерігається у поглядах Р. О. Ромашова (він називає свою теорію реалістичним позитивізмом), який під правом розуміє регулятивно-охоронну систему, що складається із загальнозначущих норм (правил), які приймаються з метою забезпечення стабільності, безпеки, розвитку і справляють результативний вплив на суспільні відносини. Вимога результативності зумовлює визнання правом лише системи чинного права, первинним елементом якої є нормативно-правовий акт³. Вважаємо, що таке праворозуміння є невдалою та некритичною спробою модернізувати радянський підхід, що приводить до змішування не тільки форми та змісту в праві, а й права та інших нормативних регуляторів, а також позбавляє права будь-якого ціннісного виміру, що відкриває шлях до свавілля, виправданого потребою «забезпечення стабільності, безпеки, розвитку». У той же час ми підтримуємо загальну тенденцію до інтегральності в осягненні правової дійсності, що дає змогу найбільш адекватно використати наукову спадщину світової юридичної думки.

Виділення основних надбань і недоліків провідних напрямків у праворозумінні дає змогу сформулювати власне поняття та визначення права. Слід погодитися з М. В. Цвіком, який зазначає, що передумовою і основою суспільного регулювання є характер суспільних відносин, які об'єктивно складаються на базі взаємодії окремих осіб та їх об'єднань і підтримуються та захищаються державою⁴. Різно-

¹ Див.: Цвік, М. Про місце санкціонування в процесі формування права / М. Цвік, Д. Вовк // Там само. – 2004. – №2. – С. 20.

² Проблемы общей теории права и государства : учеб. для вузов / под общ. ред. В. С. Нерсисянца. – С. 188, 189.

³ Див.: Ромашов, Р. А. Реалистический позитивизм : интегративный тип современного правопонимания / Р. А. Ромашов // Правоведение. – 2005. – № 1. – С. 6–8.

⁴ Див.: Цвік, М. Про сучасне праворозуміння. – С. 3.

манітний соціальний досвід, який стихійно акумулюється у суспільстві, набуває характеру повторення, що створює підстави для його нормативізації, визнання його свого роду матрицею для подальшого регулювання людської поведінки.

Природа права та інших регуляторів не виводиться напряму з фактичних відносин, що виникають між певними суб'єктами, оскільки тоді потрібно було б визнати, що правова реальність як світ належного виводиться безпосередньо з сущого, що позбавляє нас можливості відповісти на запитання, чому індивід має підкорятися праву. Очевидно, що для набуття повторюваними відносинами нормативного характеру потрібне в першу чергу їх суспільне схвалення, визнання їх цінними та корисними для соціуму. В протилежному разі слід було б визнати, що, наприклад, корупція у випадку її широкого поширення має кваліфікуватися як правова норма. З іншого боку, тільки тісний зв'язок, обумовленість права суспільними відносинами дозволяє говорити про його ефективність, нагальність та значущість у житті суспільства, відповідність потребам розвитку останнього. Таке розуміння витоків права є, на наш погляд, більш науково обґрунтованим, ніж спроби вивести право із правових ідей окремих індивідів, що позбавляє право соціального змісту та надає йому атомістичного характеру, або з волі держави без спроб його ціннісної аргументації.

Необхідність схвалення постійно повторюваних відносин порушує питання про соціальні цінності як критерії такого схвалення. Як відзначає відомий дослідник теорії цінностей Н. Неновські, без опосередковуючої ролі цінностей неможливо перейти від фактичного до нормативного у праві¹. В межах соціальних цінностей в літературі виділяються дві підсистеми: по-перше, цінності вітально-соціального порядку (життя, здоров'я, свобода пересування тощо); по-друге, цінності, що напрацьовані суспільством і є соціальними у власному сенсі слова (справедливість, свобода, добро, гідність). За допомогою цих цінностей встановлюються межі можливої поведінки, задаються основні напрямки соціальних прагнень та діяльності. Соціальні цінності закріплюються в межах регулятивних систем. Якщо вітально-соціальні цінності становлять цілі суспільного регулювання, то власне соціальні є засобами їх досягнення і відповідно змістом соціальної нормативності².

¹ Див.: Неновски, Н. Право и ценности / Н. Неновски / вступ. ст. и пер. В. М. Сафронова; под ред. В. Д. Зорькина. – М.: Прогресс, 1987. – С. 93.

² Див.: Гудаева, З. С. Религия как элемент правовой культуры (историко- и философско-правовой аспекты) / З. С. Гудаева : автореф. дис. ... канд. юрид. наук / СПб. ун-т МВД России. – СПб., 2003. – С. 7.

Що стосується права, то, починаючи з античної філософії, всі напрямки в юридичній науці сходяться у тому, що право має бути концентрованим виразом ідеалів справедливості, втіленням моральних принципів. Як писав І. Кант, правовий стан людини (на відміну від первісного, доправового стану) є станом справедливості¹. Г. Д. Гурвич зазначав, що право завжди є спробою реалізувати справедливість². На думку В. О. Четверніна, у сутнісному аспекті «якість “правового”, або сутність власно правових явищ, символізується поняттями “справедливість” чи “істинність”»³. Тісний зв'язок права і справедливості не заперечується жодною парадигмою, включаючи сучасний юридичний позитивізм. Так, Р. Ципеліус відмічав, що державне право повинно створювати не тільки надійний, а й справедливий порядок. Лише той, хто вважає, що критичний підхід до державних законів взагалі не має сенсу чи непотрібний, навіть якщо це расистські закони, може твердити, що для його правосвідомості питання справедливості не стоїть⁴.

Як зазначається в літературі, у своїй структурі справедливість поділяється на формальну (безспірну, постійну) та реальну (дискусійну). Принцип формальної справедливості вимагає тлумачити однакові випадки однаково, а різні — по-різному, вимагає судити про кожну справу, виходячи з однієї й тієї самої позиції. Реальну частину справедливості репрезентовано різноманітними концепціями справедливості, що пояснюють, які випадки вважати однаковими, а які — ні⁵. Цю частину представлено, зокрема, теоріями справедливості як визнання Г. Харта, справедливості як обміну О. Гьоффе, справедливості як вимоги Р. Нозіка, справедливості як чесноти Е. Макінтайра, справедливості як чесноти Дж. Роулза.

Не вдаючись до дискусії про переваги того чи іншого підходу, вважаємо, що з певними застереженнями найбільш обґрунтованою видається позиція Дж. Роулза, який формулює два принципи справедливості. Перший принцип полягає у тому, що усі люди наділені рівними основними свободами, сумісними з такою ж свободою інших людей. Це юридична і політична рівність. Другий принцип розподіляється на два положення: по-перше, соціальна і економічна нерів-

¹ Див.: Кант, І. Метафізика нравов. – С. 168, 169.

² Див.: Гурвич, Г. Д. Філософія і соціологія права. – С. 126.

³ Див.: Четвернін, В. А. Современные концепции естественного права. – С. 17.

⁴ Див.: Ципеліус, Р. Філософія права. – С. 76, 77.

⁵ Див.: Максимов, С. И. Правовая реальность : опыт философского осмысления. – С. 281.

ність припустима лише на користь найбільш знедолених. Саме в цьому разі вона слугуватиме благу суспільства в цілому; по-друге, усі посади і соціальний статус доступні усім. Справедливість забезпечується поєднанням означених принципів, але при цьому передбачається примат першого над другим. Це дає змогу забезпечити соціальну справедливість без зневаги до прав людини¹. До цього додамо, що особливості взаємодії цих двох принципів (і тут ми погоджуємося з Е. Макінтайром) обумовлюється відповідними традиціями, звичаями, звичками, що панують у суспільстві², тобто за своєю природою справедливість не може розглядатися виключно в індивідуалістичному і раціоналістичному руслах, ігноруючи психологічні моменти і суспільний чинник. Таке розуміння дозволяє уникнути крайнощів у реалізації справедливості, а саме — її формалізації, що відкриває шлях до виправдання фактичної нерівності, або, на прикладі радянської моделі, «зрівнялівки», поєднаної із запереченням очевидної різниці між індивідами, їх здібностями, талантами, прагненнями та цілями. У зв'язку з цим спроби надати категорії справедливості виключно формального звучання виглядають не досить переконливо³.

Визначення справедливості як базової правової категорії вимагає вирішення питання про її універсальність, що означає наявність єдиної в часовому або просторовому вимірі справедливості. Обґрунтованою видається позиція М. В. Цвіка, який вважає, що «йдеться не про абстрактну, а про конкретно-історичну справедливість, уявлення про яку в різні епохи змінювалось»⁴. Проблема можливості єдиного рецепту справедливості для всіх цивілізацій є найбільш складною.

¹ Див.: Ролз, Дж. Теорія справедливості / Дж. Ролз : пер. з англ. О. Мокровольського. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. – С. 102.

² Див.: Макінтайр, Е. Після чесноти : Дослідження з теорії моралі / Е. Макінтайр : пер. з англ. за наук. ред. В. Малахова. – К. : Дух і літера, 2002. – С. 370–373.

³ Див., напр.: Проблемы общей теории права и государства : учеб. для вузов / под общ. ред. В. С. Нерсесянца. – С. 188.

⁴ Цвік, М. Про сучасне праворозуміння / М. Цвік // Вісн. Акад. прав. наук України. – 2001. – № 4 (37). – С. 9. Одночасно історичність моральних і морально-правових категорій не слід абсолютизувати. Як зазначає Г. В. Мальцев, критерії оцінок злих і добрих справ можуть бути відносними і залежати від часу, але як цінності добро і зло не можуть мінятися місцями, вони залишаються собою за часів революцій, застію і розквіту суспільства (Див.: Мальцев, Г. В. Социальные основания права / Г. В. Мальцев. – М. : НОРМА, 2007. – С. 89). Наявність своєрідного «фарватеру» в розвитку суспільства, рух по якому не дозволяє добру перетворитися на зло, зумовлює існування в межах певних цивілізацій принаймні точок перетинання уявлень про справедливість на різних історичних етапах.

Український філософ права С. І. Максимов, ґрунтуючись на ідеях Ю. Габермаса, О. Гьоффе, доходить висновку про те, що універсалізм справедливості виявляється через ідею прав людини¹. Це накладає певні обмеження на усі випадки реалізації окремих або особливих інтересів людей чи спільнот².

Така думка, вважаємо, є не зовсім коректною, оскільки вона зумовлена європоцентричним мисленням. По-перше, видається проблемним визначити універсальність справедливості як моральної категорії через права людини як правової конструкції, оскільки, виходячи з цього, слід визнати, що право переважно детермінує мораль, а не навпаки. По-друге, загальна цінність самої ідеї прав людини (в її західному розумінні) також є доволі спірною, оскільки, як зазначає О. О. Лукашова, останні відображають специфіку європейської цивілізації з її розумінням свободи, гуманізму та справедливості³. Це помітно, зокрема, в країнах з неавраїмістичними релігіями (індуїзм, буддизм тощо), де права людини функціонують у зовсім інших світоглядних константах. Крім того, Г. Дж. Берман відмічає, що зараз і сам Захід почав сумніватися щодо універсальної придатності свого традиційного уявлення про право, особливо для незахідних культур⁴. Як зауважує Ю. М. Оборотов, сучасне праворозуміння не може залишити без уваги сферу етики, де намітився новий варіант етики цінностей як етики відповідальності людини і людства за своє майбутнє⁵, що більш характерно для незахідних правових традицій. Тому може йтися скоріше не про права людини, а про загальну гуманність кожної правової системи, як визнання цінності кожного індивіда в його заснованих на моральному та етико-релігійному ідеалах прагненнях

¹ О. Гьоффе з цього приводу зауважує, що християнство пропонує взірець (ідеї прав людини), який також мусять перейняти іслам та інші релігії, так само як і різноманітні правові культури світу (Див.: Гьоффе, О. Розум і право. Складові інтеркультурного правового дискурсу. – С. 68).

² Див.: Максимов, С. И. Правовая реальность : опыт философского осмысления. – С. 300.

³ Див.: Лукашова, Е. А. Права человека : конфликт культур / Е. А. Лукашова // Наш трудный путь к праву : матер. филос.-прав. чтений памяти акад. В. С. Нерсесянца / сост. В. Г. Графский. – М. : НОРМА, 2006. – С. 246.

⁴ Див.: Берман, Г. Дж. Западная традиция права : эпоха формирования / Г. Дж. Берман : пер с англ. Н. Р. Никоновой, при участии Н. Н. Деева. – 2-е изд. – М. : Изд-во МГУ; Изд. группа ИНФРА М – НОРМА, 1998. – С. 48.

⁵ Див.: Оборотов, Ю. М. Сучасне праворозуміння і визначення права / Ю. М. Оборотов // Актуальні проблеми держави і права. – 2003. – Вип. 18. – Одеса : Юрид. літ. – С. 7.

і потребах, за умови, що останні не суперечать прагненням і потребам інших. Це дасть змогу поєднати західну ідею прогресу з його конфліктністю і індивідуалізмом та східну зорієнтованість на злагоду і єдність. Останній чинник обумовлює як подібність у деяких моментах, так і значну відмінність різних правових сімей. У зв'язку з наведеним, на наш погляд, справедливість як правова цінність характеризується поєднанням формальної і реальної, а також цивілізаційної і універсальної складових.

Інші цінності, втілення яких веде до схвалення суспільних відносин і визнання їх правовими, впливають з наведеного розуміння справедливості. Це свобода як можливість індивіда безперешкодно реалізовувати свій життєвий проект, в тому числі у вигляді «права вимагати від інших утримуватися від певних дій»¹, і рівність як надання такої свободи усім членам соціуму та підтримка у цьому прагненні найбільш знедолених. З цього випливає, що ні свобода, ні рівність не мають абсолютного характеру і підлягають нормуванню заради задоволення інтересів кожної особи і суспільства в цілому. Права всіх суб'єктів не можуть не бути певною мірою обмежені заради забезпечення свободи всіх і кожного², а також втілення у суспільне життя вимог справедливості та потреб суспільного розвитку. Це означає, що право виступає як міра свободи і рівності, визнана суб'єктами суспільних відносин. Таку думку підтримали Д. А. Кермов, О. В. Мартишин, В. С. Нерсесянц, М. В. Цвік та ін.

За умови відповідності постійно повторюваних відносин критеріям (щодо права) справедливості, свободи та рівності відбуваються суспільне схвалення таких відносин, надання їм характеру правової норми, право здобуває свого дозаконодавчого стану, нормативність якого існує переважно на рівні правосвідомості, правовідносин, норм природного права. Це означає, що історично процес формування права безпосередньо пов'язаний із судовою діяльністю (як відомо, право (лат. *jus*) одержало свою назву від правосуддя (*justitia*). Ухвалюючи рішення, суди вже у процесі формування держави виходили з нормативів, що склалися на основі постійно повторюваних відносин³, констатуючи тим самим їх суспільне схвалення. З огляду на

¹ Див.: Люшер, Ф. Конституционная защита прав и свобод личности / Ф. Люшер : пер. с франц. С. В. Боботова, Д. И. Васильева. – М. : Изд. группа «Прогресс» – «Универс», 1993. – С. 83.

² Див.: Цвік, М. Про сучасне праворозуміння. – С. 9.

³ Див.: Там само. – С. 6.

наведене саме суспільне схвалення є тією стадією правоутворення, що дає змогу пояснити, чому особа має підкоряти власну поведінку правовим вимогам.

Крім того, викладене не означає, що, схвалюючи відповідні відносини, визнаючи їх правовими, суспільство не втілює у праві інших цінностей. Проте правова сфера охоплює найбільш значущі суспільні відносини, що можуть піддаватися зовнішньому контролю. Це призводить до обмеженого відображення у праві, наприклад, морально-релігійної цінності гідності чи пов'язаних з нею вітальних цінностей. Останні відображаються у праві та захищаються саме крізь призму його конфліктності, «зовнішності», неможливості звернення правових вимог до внутрішнього світу людини шляхом запобігання найбільш брутальним посяганням на зазначені цінності у вигляді відповідних діянь окремих індивідів чи певної спільноти. У такому взаємопроникненні цінностей також вбачається і один з аспектів зв'язку права з іншими видами соціальної нормативності. В літературі справедливо вказується на те, що почуття власної гідності створює в душі найпотужніший стимул до права і правопорядку, одночасно безумовною підставою такого почуття, як правило, є жива релігійність¹.

Очевидно також, що процес схвалення суспільних відносин не може мати виключно характер раціонального, аргументативного дискурсу, як це уявляється в інтерсуб'єктивних природно-правових концепціях, оскільки, відображаючись у суспільній свідомості, певні відносини, які набувають характеру правових, стають явищем духовного життя суспільства, що включає як раціональні, так і ірраціональні, засновані на вірі моменти. У цьому сенсі В. В. Речицький слушно відмічає, що «людська природа легко долає логіку, хоча зовнішньо все виглядає так, ніби людські дії спираються виключно на міркування корисності»². Правий також Р. Ципеліус, який зазначає, що «деякі розходження у питаннях справедливості не вичерпуються доводами розуму. Це стосується, зокрема, дискусій про переривання вагітності, генетичні дослідження, про те, чи можна допомогти хворому померти і под.»³, що аргументуються скоріше релігійними і моральними доводами. Крім того, сама модель такого дискурсу

¹ Див.: Максимов, С. И. Правовая реальность : опыт философского осмысления. – С. 273.

² Речицкий, В. В. Символическая реальность и право / В. В. Речицкий. – Львов : ВНТЛ-Классика, 2007. – С. 278.

³ Ципеліус, Р. Філософія права. – С. 83.

конструктивно нагадує наведені вище міфологеми суспільного договору чи природного стану.

Більшість нормативних установок, які складаються внаслідок схвалення суспільством повторюваних відносин, розвиваючись, втілюються в життя на основі саморегулювання у вигляді моральних настанов, релігійних заповідей, звичаїв та підтримуються внутрішнім переконанням, відчуттям священного, звичкою, суспільним впливом та відповідними інститутами. Проте для завершення процесу формування права цього недостатньо. Забезпечення ефективності та результативності правового впливу на конфліктні за характером відносини (така конфліктність детермінована політичними, економічними, ідеологічними, у тому числі релігійними, антагонізмами, що існують між індивідами), які наповнені взаємними правами і обов'язками, зумовлює потребу в підтримці та захисті цих норм з боку особливого суспільного інституту — держави, яка надає праву характер повноцінної дійсності та загальнообов'язковості, що дозволяє не протиставляти право і закон, а розглядати їх у єдності правового змісту та форми.

Слід зазначити, що у цьому разі йдеться перш за все саме про необхідність забезпечення норм, що вже склалися. Це означає, що на стадії формування основ правового регулювання функція держави полягає у санкціонуванні (оформленні) практики, схваленої суспільством, а не у встановленні якихось принципово нових норм. Звичайно, логіка історичного розвитку не дає підстав розглядати державу як свого роду «статиста», роль якого зведено до закріплення схвалених суспільством норм. Через свій владний характер держава здатна значною мірою впливати на формування права, визначати його розвиток шляхом видання загальнообов'язкових приписів. У цьому сенсі вельми слушною видається думка К. Шмітта про те, що ідея права ніколи не стає дійсністю у чистому вигляді¹, що можна пояснити, зокрема, і роллю держави у процесі формування права. Однак для держави, що визнала себе демократичною та правовою, санкціонування основ правового регулювання набуває характеру обов'язку, що означає, зокрема, дію норм природного права, незалежно від того, чи закріплені його положення у законодавстві. В літературі обґрунтовано відзначається, що санкціонуватися можуть і релігійні, моральні норми, звичаї, котрі, як правило, виникають раніше права; право-

¹ Див.: Шмітт, К. Политическая теология. – С. 49

ві норми, запозичені шляхом рецепції тощо¹, у разі визнання державою їх значущості і здатності відповідних відносин до правового регулювання. Відхилення державного санкціонування від суспільно схвалених моделей поведінки, що відбувається достатньо часто, є проявом активності правової форми щодо змісту і у невеликих обсягах може сприяти оптимізації соціального розвитку, набуваючи значного характеру, веде до виникнення диспропорцій між правом і правозастосуванням, коли суспільна свідомість не сприймає певних встановлених державою норм. Це призводить до появи «мертвих» норм, зниження ефективності права тощо.

Процес суспільного схвалення і санкціонування державою постійно повторюваних відносин не закінчується прийняттям закону. Перманентна змінюваність та виникнення нових суспільних відносин, а також трансформація уявлень про справедливість обумовлюють постійність руху правоутворення. Це можна проілюструвати на прикладі санкціонування відносин з приводу польотів у космос, зміни правового регулювання у галузі генної інженерії, плануванні сім'ї, евттаназії і под.

Отже, основи правової системи складаються об'єктивно, схвалюються суспільством, визнаються і захищаються державою. Але цього недостатньо для повноцінного правового регулювання. Як зазначає О. О. Лукашкова, у будь-якій системі «зустрічаються норми, що не несуть етичного (а ширше — духовного) навантаження»² і відповідно не здобувають суспільного схвалення та санкціонування з боку держави. Такі норми визначають різноманітні правові процедури (зокрема, порядки ліцензування, вчинення нотаріальних дій, реєстрація підприємств), установлюють конкретні ставки податків, види та розміри покарань чи стягнень, процесуальні строки тощо. Ці правила прямо встановлюються державними органами в межах їх компетенції і повноважень. Однак і вони не можуть суперечити загальному «духу» права. Наприклад, очевидно, що закон про встановлення кримінального покарання за дрібну крадіжку у виді десяти років позбавлення волі або визначення великих ставок державного мита, що сплачується за розгляд позовної заяви у суді, не відповідатиме сучасним уявленням про справедливість.

¹ Див.: Цвік, М., Вовк, Д. Про місце санкціонування в процесі формування права. – С. 19, 21.

² Проблемы общей теории права и государства : учеб. для вузов / под общ. ред. В. С. Нерсесянца. – С. 203.

Таким чином, формування права складається із трьох етапів: виникнення нормативної основи права, легітимованої суспільством (схвалення суспільством соціального досвіду відповідно до пануючих уявлень про соціальні цінності); правозакріплення (санкціонування державою нормативів, які склалися на першому етапі, що виражається у формалізації права); правовстановлення (деталізація, уточнення та конкретизація правової системи шляхом видання владних приписів).

З урахуванням проведеного нами аналізу літератури, викладеної аргументації щодо розуміння природи права, а також виділених для цілей цього дослідження (оскільки повного, всеохоплюючого розуміння права не здатне надати жодне визначення) ознак останнього під правом розуміється міра свободи і рівності, заснована на загальнолюдських та цивілізаційних уявленнях про справедливість і потребах суспільного розвитку (міра належної поведінки), яка в своїй основі складається в процесі повторюваних суспільних відносин, що схвалюються суспільством та визнаються і охороняються державою. Головною, сутнісною якістю права є закріплення ним з високим ступенем деталізації міри належної поведінки людей.

Запропоноване визначення дає змогу у подальшому розглянути право як форму суспільної та індивідуальної свідомості, а також нормативний регулятор з урахуванням його генези, сфери регулювання, структури норм, лінгвістичних особливостей, суб'єктного складу, формального, інституційного, функціонального, ціннісного аспектів, необхідних для встановлення співвідношення права і релігії (підрозд. 1.3 цієї роботи).

1. 2 | Релігія та її роль у суспільному регулюванні

Основні підходи до розуміння природи релігії. Уявлення про священне як основа релігії. Структура релігії. Релігійні норми як елемент структури релігії. Релігійні еквіваленти. Значення «широкого» розуміння релігії для юридичних досліджень. Функції релігії.

Іншим важливим питанням, яке необхідно вирішити для дослідження співвідношення права і релігії, є з'ясування природи релігії, її ролі в системі суспільного регулювання. У цій роботі ми не намагаємося докладно проаналізувати всі сторони феномену релігії, що вже було зроблено в багатьох працях філософського, соціологічного та релігієзнавчого спрямування. З огляду на це наведемо лише основні підходи до розуміння релігії, які дозволять у подальшому сформулювати адекватне даній монографії визначення останньої, виокремити її структурні елементи та функції. За ознакою головного пояснювального принципу можна виділити теологічні, філософські, антропологічні, соціологічні, психологічні концепції релігії.

Теологічні визначення релігії виходять з переконання у реальному існуванні Бога та здатності людини до спілкування з ним. Релігія — це все те, що поєднує людину з божественним. Вимога релігійності висувається і до її дослідника, оскільки зрозуміти релігію здатна тільки релігійна людина, іншим вона просто недоступна. Це погляд на сакральне зсередини, з позиції самої релігії.

Так, протестантський мислитель П. Тілліх використовує поняття Бога як синонім Буття як такого, що не виводиться із буття речей, не зводиться до нього і становить таємницю для розуму. Хвилювання, яке відчуває людина в процесі своєї культурної діяльності, її «турбота» про сенс буття свідчать про те, що людина внутрішньо пов'язана з Богом, але відчужена від нього у своєму земному існуванні. Таке відчуження викликає у людини ірраціональне відчуття страху. Релігія, за П. Тілліхом, виступає засобом подолання хвилювання, який «встановлює межу цьому острахові та підтримує людину в її житті»¹.

¹ Тиллих, П. Что помогает ослабить чувство тревоги в нашей культуре / П. Тиллих : пер. с нем. М. Тимофеева // *Общественные науки и современность*. – 1992. – № 6. – С. 180, 186.

Схожу думку з позиції православного богослов'я висловлював П. О. Флоренський, котрий характеризував релігію як художницю спасіння, що врятовує внутрішній світ особи від схованого у ньому хаосу. В цьому аспекті релігія виступає як життя Бога в людині та людини — у Бога. Осягнення Бога, що є шляхом до спасіння, ґрунтується не на судженнях чи поясненнях, а перш за все на силі Божій. Усе, що спирається не на силу Божу, а на дослідне богопізнання, є сферою людського і не дає знань про релігію¹. В українській літературі теологічний підхід репрезентовано, зокрема, у роботах А. В. Річинського, на думку якого релігійно-національна культура — це «засіб розв'язання кожним народом вічних питань людського життя, його шлях до Вічності»².

Безперечним здобутком теологічного пояснення релігії є повернення уваги до природи людського існування, що зумовлює необхідність пошуку вищого сенсу життя людини, яке не зводиться до реалізації певних біологічних чи соціальних потреб. У той же час теологічні концепції виходять з реальності божественного начала, яке виступає не продуктом розуму індивіда, а окремою, автономною реальністю, свого роду паралельним світом. Така позиція науково не верифікується, що приводить до схоластичної потреби неаргументовано постулювати істинність певного положення, на якому будується вся інша система суджень. Подібна вада притаманна і деяким правникам, що досліджують проблеми співвідношення права і релігії³. Іншою вадою є яскраво виражена конфесійність богословських підходів. На прикладі А. В. Річинського можна побачити, як на розуміння релігії накладається ідея української автокефальної церкви. Крім того, всі запропоновані ідеї практично не можуть бути застосовані до релігій, які не наголошують або не акцентують увагу на наявності надприродного (наприклад, буддизм, окремі язичницькі вірування та ін.).

Іншим способом пояснення релігії, який звертається до її природи, є філософський. Філософія релігії прагне описати її сутність у контексті загальної філософської картини світу. Отже, релігія піз-

¹ Див.: Флоренський, П. А. Вопросы религиозного самопознания / П. А. Флоренский. – М.: АСТ, 2004. – С. 79.

² Річинський, А. В. Проблеми української релігійної свідомості / А. В. Річинський / упоряд. А. Колодний, О. Саган. – 3-тє вид. – Тернопіль: Укрмедкнига, 2002. – С. 390.

³ Папаян, Р. А. Христианские корни современного права / Р. А. Папаян. – М.: НОРМА, 2002.

нається переважно «ззовні», в рамках певного світогляду, що не обов'язково ґрунтується на вірі у божественне та не ототожнює релігію зі спілкуванням з Богом.

Так, А. Шопенгауер вважав, що у людини, наділеної розумом, невідворотно з'являється жахлива переконаність у смерті. Але як у природі кожне зло супроводжує засіб до його зцілення, так і та сама рефлексія, яка потягла за собою усвідомлення смерті, допомагає особі створювати такі метафізичні погляди, які її втішають. Подібне втішання є «метою усіх релігій і філософських систем, які становлять породжену розумом протитруту від усвідомлення невідворотності смерті»¹.

Німецький філософ і соціолог релігії М. Мюллер виходив з того, що усі людські знання починаються зі сприйняття граничних сутностей, які рееструються органами відчуттів і вказують на нескінченне. Коли сприйняте нескінченне поєднується з моральним відчуттям, виникає священне і починається релігія. Така «природна» релігія є основою усіх форм розвиненої релігії, кожна з яких тією чи іншою мірою містить у собі вічні істини про віру в Бога, безсмертя душі та прийдешнього суду. Як і деякі теологи, М. Мюллер був переконаний, що усіяка людина від народження наділена здатністю інтуїтивно, інстинктивно сприймати сакральні цінності. Однак, на його думку, така інтуїція не є особливим одкровенням, а досягається певною підготовкою людського розуму².

Класичну філософську критику релігії подано у творах К. Маркса, який вважав, що справжнє значення релігії міститься у прагненнях соціально й економічно пригноблених мас. Спочатку релігії були притаманні певні позитивні риси. Зокрема, вона була спробою революціонізувати суспільство і зруйнувати експлуатацію. Але невдача у здійсненні цього зробила релігію скоріше потойбічною силою, ніж земною. Таким чином, релігійне життя — це ознака недосконалості земного існування. Люди намагаються в своєму релігійному житті одержати у фантазіях те, чого в реальності вони не мають: самоповагу, надію, віру в майбутнє тощо. Поняття Бога виражає реальність соціального відчуження. Як тільки суспільство стане справедливим,

¹ Шопенгауер, А. Сборник произведений / А. Шопенгауер : пер. с нем.; вступ. ст. и прим. И. С. Нарского. – Минск : Попури, 1999. – С. 215.

² Див.: Мюллер, М. Введение в науку о религии / М. Мюллер // Классики мирового религиоведения. Антология : пер. с англ., нем., франц.; сост. и общ. ред. А. Н. Крайкова. – М. : Канон+, 1996. – С. 98–100 і далі.

релігія зникне. З огляду на це К. Маркс сформулював своє відоме визначення релігії, яке стало канонічним для радянської науки: «Релігія — це подих пригніченої тварі, серце безсердечного світу, дух бездушних порядків, опіум для народу»¹.

Філософські дослідження природи релігії створюють базис для вивчення прикладних аспектів релігійності, надають їм методологічний інструментарій та світоглядну основу. Без філософського пізнання сутності релігії остання зводиться до сукупності забобонів, виражених у певних ритуалах, що значно спрощує дослідження співвідношення права і релігії. Однак досить часто філософи релігії не враховують розробок соціології, антропології, психології, замінюючи останні певними здогадами, часто емоційного порядку, що істотно знижує наукову цінність багатьох філософських конструкцій. Це яскраво проявляється у працях К. Маркса, метафоричне, полісемантичне визначення релігії якого більш нагадує проповідь нової віри, замість власне критики релігійної форми суспільної свідомості, якої прагнув цей автор.

Розвиток етнографічних і культурологічних досліджень, поява еволюційної теорії Ч. Дарвіна зумовили формування антропологічного підходу до феномену релігії. Антропологи головним чином розглядають релігійність у стародавніх племінних спільнотах, намагаючись дослідити появу примітивних вірувань та їх розвиток у складні доктринальні системи.

Так, Л. Леві-Брюль вважав, що мислення первісних людей було якісно іншим, ніж мислення цивілізованої людини, воно було прагматичним, нездатним відрізнити причину від наслідку. Зважаючи на це, релігія виникає як засіб пізнання та пояснення дійсності, в якій перебуває індивід². Дещо інакше уявляв виникнення релігії Дж. Фрезер. На його думку, протягом всієї історії людина бажає пояснити та опанувати навколишній світ. Першою фазою таких намагань виступає магія як спонтанне прагнення людини підпорядкувати природу власним бажанням силою чар та заклинань. Визнавши марність магічних засобів, люди звертаються до іншої «неправильної» форми застосування розуму — релігії, тобто «спроби задобрити сакралізовану природу (яка стає божеством) молитвою та жертвоприношенням»³.

¹ Маркс, К. К критике гегелевской философии права; Ницета философии. – С. 44.

² Цит. за : Форвард, М. Религия / М. Форвард : пер. с англ. Н. Григорьевой. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2003. – С. 31.

³ Див.: Фрезер, Д. Д. Золотая ветвь : Исследование магии и религии / Д. Д. Фрезер : пер. с англ. М. К. Рыклина – М. : ЭКСМО, 2006. – С. 68.

Згодом, після відкриттів різноманітних законів існування світобудови, релігійні пояснення поступаються місцем науці.

Антропологічні дослідження відіграли важливу роль у з'ясуванні проблеми генези релігії. Усі соціологічні і психологічні концепції, що з'явилися згодом, так чи інакше спиралися на дані антропології та етнографії. Проте, як бачимо, застосовувана наведеними вище авторами конструкція «первісної людини», «дикуна» своєю абстрактністю та схематичністю нагадує міфологему «природного стану» в філософії права Дж. Локка або Ж.-Ж. Руссо та ігнорує соціальні корені релігії. Це унеможливує встановлення місця релігії в системі соціальних норм і, зокрема, співвідношення її з правом.

Вивченню впливу релігійної віри на суспільство, соціокультурних передумов появи релігії присвячено соціологію релігії. Остання проблему пошуку поняття релігії розв'язує у функціональній або інституціональній площині.

Функціональний підхід пов'язаний з розглядом проявів феномену релігійності для суспільства. Наприклад, Е. Дюркгейм, підкреслюючи інтегруючу функцію релігії, визначав її як солідарну систему вірувань і практик, що належать до речей священних, тобто речей відокремлених і заборонних, вірувань і практик, які об'єднують в одну спільноту всіх, хто їх додержується¹. Сучасний релігієзнавець М. Форвард зазначає, що «релігія — це не стільки особисте благочестя, скільки те, що об'єднує людей спільними обрядами, ритуалами та віруваннями»².

Радянській, а згодом і вітчизняній та російській науці більшою мірою притаманний структурно-інституціональний підхід, який робить наголос на наявності певних формалізованих елементів у структурі релігії (інститутів), покликаних регулювати спільну життєдіяльність людей. На думку С. С. Фролова, релігія як соціальний інститут «містить такі елементи: установки і зразки поведінки, символічні культурні ознаки (хрест, ікони, святині), утилітарні культурні ознаки (церковні завдання, реквізит, література), кодекс письмовий та усний, ідеологія»³.

Соціологічні теорії наголошують на суспільній природі релігії, що дає змогу порівняти її з іншими нормативними порядками, зокрема

¹ Цит. за : Самыгин, С. И. Религиоведение : социология и психология религии / С. И. Самыгин, В. И. Нечипуренко, И. Н. Полонская. – Ростов-н/Д : Феникс, 1996. – С. 33.

² Форвард М. Религия. – С. 21.

³ Фролов, С. С. Социология : учеб. / С. С. Фролов. – М. : Гардарики, 1999. – С. 150.

з правом. З іншого боку, виключно соціологічне розуміння спрощує взаємодію та взаємовплив права і релігії як форм суспільної свідомості, не приділяючи достатньої уваги духовній стороні цих явищ.

Зазначена вада соціології релігії усувається у психологічних поясненнях релігії, які виводять причини її виникнення з властивостей індивідуальної чи групової психіки. Так, З. Фрейд стверджував, що начала релігії і Бога, етики, суспільства і мистецтва закладено в Едиповому комплексі (тобто сексуальному потязі до матері та любові і одночасно ненависті до батька), який виникає на ранньому етапі історії людства і в подальшому приводить до формування серії релігійних табу — заборон на інцест. Ідею Бога вчений виводив з образу батька, а релігійну віру пояснював інфантилізмом (колективним повторенням дитячого досвіду захисту від невідомого) та неврозом людини¹. Така ідея, до речі, корелюється із багатьма сакральними текстами (Бог-отець у Старому Завіті, сура «Влада» у Корані та ін.). Згодом під впливом раціональних засад, на думку З. Фрейда, людина розірве стосунки з ілюзорним світом релігії і виявиться мужньою знайти почуття реальності. Попри певну схематичність фрейдизму, плідним тут є розуміння патерналістського характеру ідеї Бога, а відповідно і патерналізму й авторитаризму як рис релігійної свідомості.

Більш виваженою є позиція Е. Фромма, який акцентував увагу на суперечностях людського існування, конфліктних ситуаціях, викликаних соціокультурними чинниками в суспільстві тоталітарного відчуження (його теорію іноді небезпідставно називають марксистським психологізмом). Характеризуючи типи релігійного досвіду, Е. Фромм виділяє авторитарну і гуманістичну релігії. Головною рисою першої є наявність зовнішньої вищої сили яка керує людиною; у центрі другої знаходяться сама людина та її сили². Під релігією Е. Фромм розумів будь-яке служіння ідеалам незалежно від того, кому людина поклоняється, — ідолам, богам, вождям, партіям, державі тощо. З цього випливає продуктивний висновок про невідворотну властивість релігійності усім історичним епохам та розрізнення понять безбожності (атеїзм) та безрелігійності. Ця ідея перекликається з висловленою Ф. М. Достоєвським у романі «Біси» думкою про те, що

¹ Див.: Фрейд, З. Будущее одной иллюзии / З. Фрейд : пер. В. В. Библихина // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. – М. : Политиздат, 1990. – С. 106, 112 та ін.

² Див.: Фромм, Э. Психоанализ и религия / Э. Фромм : пер. А. А. Яковлева // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. – М. : Политиздат, 1990. – С. 166–168.

досконалий атеїст займає передостанній верхній щабель до найдосконалішої віри.

Психологічні концепції релігії обґрунтовано роблять наголос на тих передумовах виникнення релігії, які закладено у свідомості людини. Саме психологічні характеристики релігійної віри дають змогу зрозуміти особливості нормативного функціонування релігії, особливо в суспільства, що заперечували чи заперечують традиційні форми релігійності.

Останнім часом у літературі набув поширення інтегральний підхід до вивчення релігії. Так, Н. Смарт вважає, що кожна релігія «містить сім вимірів: практичне і обрядове, емпіричне і емоційне, оповідальне і міфічне, доктринальне і філософське, етичне і правове, соціальне й інституційне і матеріальне»¹. У вітчизняному релігієзнавстві подібної позиції додержується М. Ф. Юрій, котрий зазначає, що релігія — це система поглядів і переконань, на яких будуються світогляд і світовідчуття, а також відповідна поведінка і специфічні дії (культ), засновані на вірі в існування Бога чи богів, «священного», тобто того чи іншого різновиду надприродного. Така релігія є проявом сутності суспільства, виразом глибинних суспільних зв'язків; необхідно виникаючим у процесі становлення людини і суспільства аспектом їх життєдіяльності; способом існування і подолання людського самовідчуження; відображенням дійсності; суспільною підсистемою; феноменом культури².

Інтегральне розуміння, на наш погляд, найбільш повно враховує багатоаспектну природу релігії, її особливий, трансцендентний характер та здатність виступати суспільним нормативним порядком, що є важливим для теоретичного дослідження співвідношення права і релігії. Схожу думку висловлює Ю. О. Левада, який відзначає, що теоретичний розгляд релігії повинен відбуватися з урахуванням двох «планів». По-перше, релігійна система ставить життя людей у певний зв'язок з особливим «світом» релігійних образів, уявлень, категорій тощо; а по-друге, релігія є однією з форм комунікації людей у суспільстві, засобом регулювання діяльності соціального організму³.

¹ Smart, N. *The World's Religions* / N. Smart. – Cambridge : Cambridge University Press, 1998. – P. 11–22.

² Див.: Юрій, М. Ф. Релігієзнавство : навч. посіб. / М. Ф. Юрій. – К. : Дакор, 2006. – С. 7–8.

³ Див.: Левада, Ю. А. Социальная природа религии / Ю. А. Левада. – М. : Наука, 1965. – С. 79.

Проведений нами аналіз літератури дозволяє дійти висновку про те, що головною особливістю релігійного комплексу виступає його сакральний характер, що виявляється у наданні характеру святості певним світоглядним положенням, предметам, істотам, інститутам. Як відмічає Л. Виговський, існування релігійної системи можливе лише у вимірі сакрального¹. Незважаючи на значні відмінності у розумінні та оцінці феномену релігійності, сутність релігії її дослідники завжди вбачають у наявності особливо шанованих, безумовно виправданих для людини цінностей, які конституують релігійну реальність як особливий, відділений від звичайного, мирського світ.

Для позначення таких цінностей (або характеру їх закріплення) в наукових джерелах використовуються різноманітні терміни. Радянській літературі притаманно пояснення особливостей релігії через її нереальність, неприродність, уявність. Як зазначає Б. О. Лобовик, релігія — це «фантастичне відображення сил, що володарюють над людиною»². Ця спроба характеризування релігії, зумовлена наведеними вище ідеями К. Маркса, є невдалою через її, на нашу думку, ненауковий характер. Дорікаючи теології і схоластичному методу тим, що вони намагаються довести те, що розумом не доводиться, радянська (а іноді — і сучасна вітчизняна) філософія і соціологія релігії припускається аналогічної помилки. Питання фантастичності чи реальності трансцендентного світу, справжності чи умовності його існування не верифікується, не підтверджується і не спростовується засобами наукового пізнання, а тому виходить за межі наукового дослідження. Враховуючи це, вважаємо, що поняття релігії (принаймні в юридичному дослідженні) не може вирішувати питання про наявність чи відсутність потойбічного світу, буття Бога і под., а має виходити з відображення подібних уявлень у свідомості індивіда чи спільноти.

Деякі сучасні релігієзнавці виражають сакральний характер релігії у категорії надприродного, що відображає віру як в єдиного Бога чи богів, у добрих чи злих духів, так і в гадання, прикмети, чудеса, пророцтво. Як пишуть О. Г. Данільян і В. М. Тараненко, релігія у ши-

¹ Див.: Виговський, Л. Сакралізація як історичний засіб розширення сфери функціонування релігійного комплексу / Л. Виговський // Філософські обрії : наук.-теорет. часопис Ін-ту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України та Полтав. держ. пед. ун-ту ім. В. Г. Короленка. – 2005. – Вип. 13. – С. 201.

² Лобовик, Б. А. Религиозное сознание и его особенности / Б. А. Лобовик. – К. : Наук. думка, 1986. – С. 25.

рокому сенсі — це сукупність духовних уявлень, заснованих на вірі в надприродне. Цей критерій, на їх думку, дає змогу відрізнити релігійні явища від інших¹. Вважаємо, що такий підхід є не зовсім коректним. Дійсно, християнство, іслам, іудаїзм, релігії Стародавнього Єгипту, меншою мірою вірування Античного світу тощо побудовано на визнанні існування Бога чи богів, з якими індивід перебуває у постійному зв'язку. Проте далеко не всі, навіть традиційні, вірування пов'язують свою світоглядну систему з сферою надприродного. Наприклад, буддизм хоча і визнає наявність богів, але не вбачає залежність долі людини від них, вони не здатні звільнити людину від страждань життя. Питання божественності самого Будди взагалі має другорядне значення, оскільки його місія полягала лише в тому, щоб відкрити істину (можливість спасіння людини саме через трансформацію). Отже, надприродне у цьому разі є скоріше даниною часу створення вчення Будди і не виступає необхідним чинником релігійного життя. Крім того, розуміння релігії як сфери надприродного ігнорує закономірності розвитку сучасного соціуму, коли ознак релігійності набувають деякі секулярні ідеології, а також не відображає її функціональної спрямованості.

Також невдалими є спроби визначити сакральність релігії через відчуття благочестя, що можна зустріти у сучасних західних дослідників². Таке бачення є своєрідним проявом європоцентризму, оскільки його прихильники намагаються пояснити природу будь-якої релігії через християнську або наближену термінологію.

На наш погляд, найбільш обґрунтованою є позиція тих учених, які об'єднуючим елементом усіх релігій вважають уявлення про священне, під яким розуміються сила, істота або сфера буття, що складають для віруючих сутнісне ядро життя, яке перетворює їх поведінку та судьбу³. Саме така інтерпретація основи релігії дозволяє в її дефініції, по-перше, додержуватися критерію науковості, не обговорюючи питання про об'єктивність чи фантастичність світу абсолютного; по-друге, відобразити особливості неаврамістичних релігій,

¹ Див.: Данильян, О. Г. Религиоведение : учеб. / О. Г. Данильян, В. М. Тараненко – М. : ЭКСМО, 2005. – С. 49.

² Див., напр.: Форвард М. Религия. – С. 21.

³ Див.: Самыгин, С. И., Нечипуренко, В. И., Полонская, И. Н. Религиоведение : социология и психология религии. – С. 339; Беляева, Е. В. Метаморфозы нравственности : динамика исторических систем нравственности / Е. В. Беляева. – Минск : Экономпресс, 2007. – С. 207.

деяких сучасних (зокрема, неоязических) релігійних систем, що не акцентують увагу на надприродному; по-третє, підкреслити особливості релігії як регулятивної суспільної системи (оскільки саме священність релігійних цінностей є основою та умовою ефективності функціонування релігії), так і форми індивідуальної і колективної свідомості (оскільки безумовний, священний характер релігійних догматів вимагає віри суб'єкта в них); по-четверте, включити до поняття релігії релігійні еквіваленти, зокрема, форми громадянської релігії, тоталітарні ідеології (на цьому питанні докладніше зупинимося пізніше).

Священне як основа розуміння релігії дає змогу виділити елементи її структури. Переломлюючись у свідомості людини або людської спільноти, священне набуває характеру духовних уявлень, які в сукупності утворюють релігійну свідомість. Її головною рисою є релігійна віра, тобто психічний стан суб'єкта, що характеризує безумовну, беззаперечну та тверду переконаність у значущості релігійних цінностей і пов'язаних з ними прагнень та дій. Ця переконаність не потребує ні інтелектуального пояснення священного, ні його раціонального доведення. Остання особливість обумовлює шляхи релігійного пізнання, яке є історично першим для людини і засноване головним чином на методі об'явлення, коли певне положення постулюється як істинне без додаткової аргументації. При цьому відчуття абсолюту, можливість спілкуватися з ним вимагають від віруючої людини визнання реальності священного (і це яскраво показано у теологічних теоріях). Суб'єкти релігії сприймають Бога, богів чи будь-яких інших надприродних істот, сакральну ідею як окремий, існуючий паралельно світ, що детермінує та визначає мету життя прихильника певної релігії.

Релігійна свідомість посідає центральне місце у структурі релігії. Зобов'язальний характер інших суспільних регуляторів, наприклад права чи моралі, не зникає, але стає менш ефективним, якщо окремий індивід не схвалює правових чи моральних приписів. Проте у цьому разі ефективність відповідних нормативних систем (особливо моралі) знижується. Натомість неприхильність особи чи соціуму до священного та релігійних норм (що відбувається на рівні свідомості) нівелює регулятивні можливості релігії та руйнує релігійний порядок. Людина, яка не відчуває зв'язку з абсолютом, звичайно може бути примушена громадою до певних, наприклад культових, дій, проте

такий примус є скоріше проявом корпоративних, а у теократіях — державно-правових відносин.

Віра в існування священного, можливість та необхідність комунікації з ним обумовлює виокремлення інших елементів у структурі релігії (які разом утворюють релігійну систему): релігійних норм, релігійної діяльності та релігійних організацій.

Проблема виділення у структурі релігії релігійних норм розв'язується в літературі неоднозначно. Так, більшість фахівців з релігієзнавства не розрізняють цей компонент у складі релігійного комплексу, включаючи його до складу релігійної свідомості, релігійних відносин або релігійно-етичних цінностей¹, натомість у філософсько-правових та юридичних джерелах при співвідношенні різних суспільних регуляторів, у тому числі релігії, розглядається у першу чергу саме нормативний аспект². На наш погляд, остання позиція видається більш обґрунтованою. Оскільки релігії притаманна регулятивна функція (що не заперечує жоден з сучасних фахівців у галузі релігієзнавства), відповідно релігійна система, як і правова, має включати певні загальнообов'язкові масштаби поведінки, правила, що визначають культову та позакультову діяльність віруючих, їх комунікацію зі священним, спосіб та мету життя, включаючи мотиви, почуття, прагнення. Подібну думку висловлює й В. В. Клочков, вказуючи на неприпустимість розгляду «одних видів соціальних норм як самостійних структурних елементів, а інших — лише як однієї з частин другої складової — суспільної свідомості»³. На ознаках релігійних норм ми зупинимося при дослідженні спільних рис та відмінностей релігії і права, а зараз зазначимо, що функціонування релігії як нормативного регулятора забезпечується вірою в існування священного та побоюванням втратити зв'язок з ним. Отже, джерелом легітимації релігійних норм виступає не зовнішній авторитет (Бог, духи, трансцендентна ідея чи вічний порядок тощо), оскільки такий висновок

¹ Див., напр.: Данильян, О. Г., Тараненко, В. М. Религиоведение. – С. 51–61; Юрій, М. Ф. Релігієзнавство. – С. 10–12; Самыгин, С. И., Нечипуренко, В. И., Полонская, И. Н. Религиоведение : социология и психология религии. – С. 74.

² Див., напр.: Бачинин, В. А. Философия права и преступления / В. А. Бачинин. – Х. : Фолио, 1999. – С. 102; Варьяс, М. Ю. Церковное право как корпоративная правовая система : Опыт теоретико-правового исследования / М. Ю. Варьяс // Правоведение. – 1995. – № 6. – С. 91; Тер-Акопов, А. А. Христианские начала и их развитие в российском праве / А. А. Тер-Акопов // Рос. юстиция. – 2001. – № 7. – С. 67.

³ Клочков, В. В. Религия, государство, право / В. В. Клочков. – М. : Мысль, 1978. – С. 10.

знову повертає нас до питань реальності чи фантастичності сакрального світу, а особливий стан психіки віруючого, позначений прихильністю до священного. До системи релігійних норм входить комплекс етичних правил, а також можуть включатися норми, які через характер та сферу регулятивного впливу санкціонуються державою як правові.

Іноді в літературі робляться спроби класифікувати релігійні норми за зразком юридичних, виділяючи релігійні галузі, підгалузі, інститути релігійних норм¹. Вважаємо, що такі спроби є непродуктивними, оскільки тим самим правова методологія штучно переноситься на теологічні дослідження. Не враховується та обставина, що релігійні норми мають набагато меншу спеціалізацію, ніж правові, і можуть регулювати одночасно велику сферу життя прихильника певного вірування (більш коректним у цьому разі є поділ, наприклад, на норми Священного Писання і Священного Переказу). Також такий підхід не враховує реальності релігійної мови і діяльності та неоднорідності цільового призначення релігійних норм, коли виконання ритуалу (жертвування), додержання певної процедури (наприклад, невживання якоїсь їжі) є у першу чергу спілкуванням з божественним і вже потім засобом упорядкування суспільних відносин та шляхом виконання відповідної норми (на відміну від права). Крім того, такий поділ важко застосувати до неаврамістичних релігій, в яких формалізація й інституціоналізація є набагато нижчими, ніж в християнстві чи ісламі, а нормативне регулювання наближене до казуального.

На основі релігійних норм виникають релігійні відносини, які мають два плани — об'єктивний і суб'єктивний². Об'єктивний план — це відносини між прихильниками однієї релігії, між віруючими і служителями культу, між віруючими різних конфесій. Суб'єктивний аспект релігійних відносин — це відносини між суб'єктом релігії і священним. Як зазначав В. Вундт, відчуття єдності із надчуттєвим світом є для релігійної людини вже «не суб'єктивним, а об'єктивним процесом»³, тобто священне (наприклад, Бог) виступає як цілком реальний суб'єкт об'єктивних відносин між ним і віруючим. Ці відносини, які є запорукою існування будь-якої релігії, зазвичай фіксуються у вигляді певних предметів, артефактів (ікона, хрест, священна

¹ Див.: Міма, І. Визначення поняття та змісту релігійних норм в релігійній системі / І. Міма // Право України. – 2005. – № 10. – С. 110.

² Див.: Юрій, М. Ф. Релігієзнавство. – С. 12.

³ Вундт, В. Психологія народів. – С. 95.

корова в індусів), образів Бога, ангелів, демонів, душі тощо, мовних оборотів («Амінь!» у християнстві, «В ім'я Аллаха, Милостивого, Милосердного» в ісламі).

Релігійні відносини реалізуються у вигляді культової та позакультової діяльності, тобто сукупності дій, в яких реалізується ставлення людини до священного. Культова діяльність полягає у вияві поклоніння чи вшанування Бога чи богів, духів померлих, трансцендентної ідеї і под. Як правило, така діяльність є чітко визначеною і включає певні ритуальні дії (поклони, хресне знамення, молитва тощо), засоби (храми, релігійне мистецтво, релігійні предмети та ін.) та бажаний результат (єднання з божественним). Реальність священного у цьому разі проявляється у жорсткій регламентації культової діяльності, відхилення від якої позбавляє адепта сподівань на задоволення релігійних потреб та може зашкодити самому об'єкту поклоніння або його проявам. Наприклад, у разі відхилення сойфера (переписувача святих текстів в іудаїзмі) від мовного ритуалу перед початком переписування Тори її текст вважається неканонічним і не може використовуватися в релігійній діяльності; помилки у тексті молитви або здійснення її без додержання часу, місця чи географічного напрямку (в ісламі) нівелюють ефект останньої. Спроби реформування релігійної діяльності досить часто приводили до жорстких релігійних конфліктів (наприклад, протистояння у західному християнстві під час Реформації, розкол у православ'ї в XVI ст. тощо). У свою чергу, позакультова діяльність включає духовну (інтерпретація віровчення, богословські твори, формування релігійних ідей) та практичну (місіонерство, релігійна освіта, пропаганда релігійних поглядів) сфери.

Останнім з виділених нами елементів є релігійні організації, тобто об'єднання послідовників певної релігії, що виникають на основі спільності вірувань і культу¹. Як формалізований суспільний регулятор релігія потребує певного інституту, покликаного регламентувати, контролювати поведінку віруючих, а також задовольняти їх релігійні потреби. Способи утворення та функціонування таких організацій можуть значно відрізнятись поміж собою. Так, у буддизмі, ранньому християнстві, язичеських віруваннях ступінь відокремлення таких установ від релігійної спільноти є незначним. У розвинених же християнстві, іудаїзмі такі організації є відділеними від парафіян, ієрархічними, часто закритими структурами, які на певних етапах набу-

¹ Див.: Данильян, О. Г., Тараненко, В. М. Религиоведение. – С. 56.

вають характеру квазідержавних. У цьому випадку діяльність релігійних організацій може значно суперечити релігійній ідеології (наприклад, християнська ідеологія любові до ближнього часто не узгоджується з історичними формами діяльності католицької церкви, яка в період Середньовіччя та Нового часу ініціювала чи підтримувала релігійні війни та сприяла фізичному знищенню нехристиян або єретиків). Визнаним у літературі є поділ релігійних організацій на церкви (широке традиційне об'єднання із зазвичай анонімним членством, професійним духівництвом, значною інституціональністю), секти (порівняно невелике об'єднання з контрольованим членством, часто засноване на харизматичному культі, що сповідує ізоляціонізм, обраність, іноді фанатизм, войовничість та ворожість до інших осіб), деномінації (об'єднання, що у різних пропорціях поєднує риси церкви та секти). Іноді виділяють такий вид релігійної організації, як культ, котрий розглядається або як початкова стадія формування секти (харизматичний культ), або як об'єднання людей, що мають спільний погляд на певний релігійний аспект дійсності (езотерична віра, спіритуалізм, астрологія, медитаційні практики і под.)¹.

Розгляд феномену релігії буде неповним без дослідження проблеми релігійних еквівалентів чи аналогів — секулярних ідеологій, що, як зазначається в літературі, характеризуються спільними з релігією рисами (наявність віри в існування вищого містичного сенсу життя, незбагнених цінностей, іноді — сакральних джерел тощо)². Як уже відмічалось, більшість концепцій релігійності побудовано на протиставленні священного й ординарного, надприродного й природного. Саме таким чином, на думку сучасних прихильників цього підходу, можна провести розділову межу між релігією і суміжними явищами³. Ця ідея, вважаємо, страждає на певний формалізм. Фактично існування релігії ставиться в залежність від наявності уявлень про певний паралельний вимір, іншу реальність, в якій перебувають вищі істоти чи істота. Відсутність такого світу унеможливорює визнання певного явища релігійним віруванням. Таке бачення дещо нагадує

¹ Див.: Куницын, И. А. Юридические проблемы социальной адаптации религиозных объединений в России / И. А. Куницын // Закон и право. – 2001. – № 1. – С. 21.

² Самыгин, С. И., Нечипуренко, В. И., Полонская, И. Н. Религиоведение : социология и психология религии. – С. 70.

³ Паращевін, М. Civil religion. Теорія громадянської релігії / М. Паращевін // Людина і світ. – 2002. – № 10. – С. 32; Данільян, О. Г., Тараненко, В. М. Религиоведение. – С. 51.

класичний юридичний позитивізм: якщо держава видала якийсь акт, останній обов'язково є правом; якщо право не набуло визнаної державою форми, права не існує. Крім того, ми вже звертали увагу на те, що в подібну схему релігії часто не вписуються як традиційні неавраамістичні віровчення, так і нетрадиційні вірування (наприклад, уявлення про магічну природу небесних тіл, що акумулюються у вигляді астрологічних систем). І якщо за часів Е. Дюркгейма чи М. Вебера подібна позиція, зумовлена бажанням звільнити наукове пізнання від релігійного впливу, була ідеологічно (хоча і не науково) виправданою, то зараз, в умовах секуляризованого та постсекуляризованого світу, вона потребує певного корегування.

Слід зазначити, що наука завжди пропонувала й інше, «широке» розуміння природи релігії. Так, С. М. Булгаков писав, що крім релігії у власному сенсі безсумнівним є існування різноманітних атеїстичних релігійних вірувань (віра в прогрес, рай на землі тощо), оскільки людина не може жити тільки сьогоднішнім і прагне «грядущого граду»¹. Німецький філософ Г. Зіммель відмічав із цього приводу, що «ставлення патріота до своєї батьківщини або так само налаштованого космополіта до людства; ставлення робітника до свого класу, який прямує уперед, або зараженого дворянською пихою феодала; ставлення до свого володаря з боку підданого, який зачарований цим володарем... — усі подібні відносини з безкінечно різноманітним змістом усе ж таки мають з точки зору їх психологічної форми спільний тон, який доводиться визначати як релігійний»². Схожих поглядів додержувався й Е. Фромм, який вказував, що бажання коритися і безсилля, яке людина відчуває перед державою чи лідером, є по суті релігійними і складають авторитарну світську релігію³. На штучність протиставлення релігії й атеїстичних вчень звертав увагу американський суспільствознавець Е. Хоффер. Зокрема, він відмічав, що протилежністю релігійного фанатика є зовсім не фанатик-атеїст, а добросердний цинік, якому байдуже — Бог чи ні. Атеїст — людина релігійна. Атеїзм для нього — нова релігія, в яку він увірував⁴. Роз-

¹ Див.: Булгаков, С. Н. Христианский социализм : Споры о судьбах России / С. Н. Булгаков / ред.-сост., авт. предисл. и коммент. В. Н. Акулинин. – Новосибирск : Наука. Сиб. отд.-ние, 1991. – С. 60.

² Зіммель, Г. Избранные работы / Г. Зіммель : пер. с нем. А. Жаровского. – К. : Ника-Центр, 2006. – С. 120, 121.

³ Див.: Фромм, Э. Психоанализ и религия. – С. 178-179.

⁴ Див.: Хоффер, Э. Истинноверующий / Э. Хоффер : пер. с англ. – Минск : Изд-во ЕГУ, 2001. – С. 103.

глядаючи практику яacobінства, комунізму та фашизму, аналогічну думку висловлював й американський психолог У. Липман, наголошуючи, що «Бог є ворогом атеїстів не тому, що вони не вірили у жодне божество, а тому, що перебирали на себе функції Бога і прагнули мати Його прерогативи»¹. Як форму світської релігії характеризував тоталітарну ідеологію Т. Парсонс².

Проблему світської релігійності досліджував і Т. Лукман, який вважав, що у сучасному світі релігійність перестала бути властивою тільки церкві. Нові форми релігійності складаються у родинах, комунах, політичних групах тощо. Секуляризація, на його думку, не може розглядатися як процес згортання релігії, відбувається лише зміна її форм³. У сучасній літературі цю тезу підтримують А. Ігнатов, який називає комуністичну ідеологію «антихристиянською ерзац-релігією»⁴, а також О. М. Яковлев, який відносить до функціональних еквівалентів релігії фашизм і комунізм⁵. Серед вітчизняних дослідників на необхідність широкого погляду на релігію звертає увагу О. М. Сидоркіна, відмічаючи, що ідеологічній складовій тоталітарних режимів притаманна низка рис (у першу чергу наявність аналогічних релігійних міфологічних структур, ідеї месіанства, спасіння і под.), які перевтілюють її в одну із форм світської релігії⁶.

На наш погляд, «широкий» підхід до поняття релігії, який до складу релігійних явищ включає форми світської релігії — релігійні еквіваленти, аналоги чи ерзац-релігії, є найбільш виваженим та аргументованим. Релігійний комплекс, що діє у суспільстві, має власну сферу функціонування. За будь-яких часів — від архаїчної доби до сьогодення — людина прагнула відповіді на «граничні» питання: про кінцеву мету життя, про буття після смерті, про призначення у цьому світі.

¹ Липман, У. Публичная философия / У. Липман : пер. с англ. И. Мюрберг. – М. : Идея-Пресс, 2004. – С. 82.

² Див.: Парсонс, Т. О социальных системах / Т. Парсонс : пер. с англ. Е. Молодцовой и др.; под ред. В. Ф. Чесноковой, С. А. Белановского. – М. : Акад. Проект, 2002. – С. 258.

³ Цит. за : Яблоков, И. Н. Религиоведение : учеб. пособие и учеб. словарь-минимум по религиоведению / И. Н. Яблоков. – М. : Гардарики, 2002. – С. 144.

⁴ Див.: Игнатов, А. Отрицание и имитация : две стороны коммунистического отношения к религии / А. Игнатов // Вопр. философии. – 2001. – № 4. – С. 27.

⁵ Див.: Яковлев, А. М. Социальная структура общества / А. М. Яковлев. – М. : Экзамен, 2003. – С. 197.

⁶ Див.: Сидоркіна, О. Ідеологія тоталітаризму та релігійна свідомість : риси та коріння змістовної спорідненості / О. Сидоркіна // Філософ. обрії : наук.-теорет. часопис Ін-ту філософії НАНУ та Полтав. держ. пед. ун-ту. – К.; Полтава, 2005. – Вип. 13. – С. 91.

Найбільш прості та зрозумілі пояснення цих проблем завжди пропонувала релігія, яка у цьому сенсі вигідно відрізняється від аналогічних атеїстичних етичних схем. Як слушно зауважував М. М. Алексєєв, той, хто читав хоча б вибірку із творів Будди, не може не знати, що з погляду буддизму є вищим добром та вищим злом. Саме цієї очевидності не вистачає системам «наукової» етики¹. З огляду на це як еволюційне звуження релігійності внаслідок секуляризації, так і революційна руйнація традиційної релігії під час соціальних катаклізмів чи глобальних змін (Французька буржуазна революція, Жовтнева революція в Росії, утвердження фашистського режиму в Німеччині, сучасні авторитарні та тоталітарні режими, засновані на харизматичному лідерстві), обумовлювали і обумовлюють продукування суспільством релігійних аналогів — ідеологій, в яких відбувається свого роду діалектичний «якісний стрибок» — категорії, святість котрих до певного періоду сприймається як символічна (партія, нація, народ, світле майбутнє), набувають у свідомості індивіда чи спільноти характеру реальності, що є ознакою саме релігійної свідомості; а самі ці ідеології після таких якісних зрушень успішно виконують роль універсального інтегратора і характеризуються низкою соціально-психологічних ознак, притаманних традиційним віруванням (наявність заснованих на вірі світоглядних засад, об'єкта поклоніння, нормативного компонента, елементів культу, квазісвященних текстів та міфології, організаційних утворень, які тісно пов'язані із державно-правовими та іншими суспільними інститутами). Такі релігійні еквіваленти за відсутності класичної релігії перебирають на себе її основні функції: об'єднання соціуму, легітимація суспільного порядку, надання відповідей на згадані «граничні» запитання тощо. Підкреслимо також, що включення до складу релігії зазначених релігійних аналогів відбувається лише з точки зору їх ролі і значення у системі суспільної свідомості та соціальному нормативному комплексі (тобто йдеться про психологічний та соціологічний аспекти проблеми) і не має на меті заперечити очевидні відмінності між певними тоталітарними ідеологіями та класичними віровченнями, наприклад, у змістовних особливостях віри (на думку Ф. М. Достоевського, на відміну від традиційної релігії, яка прагне досягти небес із землі, комуністична ідея намагається звести небеса на землю) або в етичному компоненті.

¹ Див.: Алексєєв, Н. Н. Религия, право, нравственность / Н. Н. Алексєєв. – Р. : УМСА-PRESS. – 1930. – С. 15.

На наш погляд, названі релігійні еквіваленти можна умовно поділити на дві групи: ті, що створюються на доповнення до традиційної релігії внаслідок процесу секуляризації, і ті, що замінюють існуюче вірування.

До першої групи належать різноманітні громадянські релігії, що створюються на основі прийнятого у певній, як правило, багатонаціональній, країні віровчення, яке слугує свого роду додатковим засобом інтеграції суспільства, що поділяється на різні релігійні групи. Ідеї громадянської релігії зустрічаються ще у працях Ж.-Ж. Руссо, який, критикуючи католицтво і католицьку церкву, був переконаний, що на зміну християнству має прийти релігія розуму і природи. Доктрина цієї релігії згідно з ідеями французького мислителя були чимось середнім між язичеством, раннім християнством і таким, що панував у той час, юридичним світоглядом (вірою у всемогутність законів, їх здатність розв'язувати будь-які проблеми соціуму): існування могутнього, розумного, благодійного і турботливого Божества, потойбічне життя, щастя для праведних і покарання для злих, святість законів¹. У науковий обіг термін «громадянська релігія» увів американський релігієзнавець Р. Белла. Він відмічав, що внаслідок поширення у західному світі науки, освіти, всієї морально-духовної еволюції людини традиційні форми релігії втрачають свій вплив. Проте релігійність не зникає, що проявляється в існуванні у будь-якому суспільстві низки вір, символів, ритуалів, пов'язаних із шануванням святих. Ця релігія (іншого слова не підбереш, зазначав дослідник) не є ні сектантською, ні специфічно християнською, хоча й акумулює ті самі біблійні архетипи (спасіння, вихід з полону); вона є більш-менш узгодженою основою для релігійної єдності суспільства і надає вищої легітимності існуючому устрою². Подібні зразки секуляризованої релігійності можна знайти і на тлі інших віровчень. На прикладі Туркменії можна побачити, як у мусульманському суспільстві було створено образ лідера нації, чия біографія дуже нагадує життєвий шлях ісламського пророка. Його рішення, виступи, літературні твори можна уподібнити свого роду проповідям, які є обов'язковими до вивчення і виконання громадянами, а роль «батька нації» з символічної перетворюється на майже реальну, що було закріплено у відпо-

¹ Див.: Руссо, Ж.-Ж. Трактати / Ж.-Ж. Руссо : пер. с фр. В. С. Алексеева-Попова, Н. А. Полторацкого, А. Д. Хаютина. – М. : Наука, 1969. – С. 254.

² Див.: Bellah, Robert N. Civil Religion in America / Robert N. Bellah // Religion in America / ed. McLoughlin William G.; Bellah Robert N. – Boston, 1968. – P. 12.

відному титулі Туркменбаші. Щоправда, після смерті президента Туркменістану С. Ніязова його роль в історії своєї країни може бути скорегована наступниками, а сформований культ змінено, обмежено чи скасовано.

Найбільш яскравою формою світської релігії, що доповнює класичні віросповідання, є громадянська релігія у США. Сформована на основі іудео-християнської традиції, вона ніби «відкриває» ці релігії іншим, що сповідуються у даній країні. Як зазначає М. Паращевін, така релігія є виразом національних цінностей, національних героїв, національної історії та національних ідеалів, які набули релігійного забарвлення. Об'єднуючим началом тут виступає не об'єкт молитви (певний бог), а джерело цієї молитви — належність до тієї спільноти, яка має назву «американці»¹. Американській громадянській релігії притаманні й інші риси релігійного комплексу: уявлення про священне (наприклад, віра в демократію, месіанську місію американського народу, що обраний Богом для поширення свободи, індивідуалізм у вигляді «американської мрії»), ритуальна сторона (зокрема, дуже поширена процедура підняття прапору, спільне співання гімну та молитви у державних закладах), наявність святих, чиє життя міфологізоване (Дж. Вашингтон, А. Лінкольн), священні місця (Арлінгтонське кладовище) та ін. Саме релігійний характер цієї зовнішньо відокремленої від релігії ідеології дозволив І. Понкіну небезпідставно, на наш погляд, віднести США до частково несвітського типу держав².

До другої групи релігійних еквівалентів належать конструкції, що виникають під час утвердження та функціонування тоталітарних політичних диктатур і спрямовані на витіснення класичних вірувань, які є формою опозиції чи альтернативи офіційній ідеології. Зародки цього вбачаються вже у варіації культу Вищої істоти, якої була раціональна республіканська релігія на чолі з її пророком Робесп'єром у якобінців (вона мала витіснити християнство). Найбільш концептуально ця група проявляється у вигляді складових таких явищ як комунізм, німецький фашизм, маоїзм, режим Кім Ір Сена тощо. Ці аналоги релігії зазвичай запозичують доктринальні або інструментальні прийоми із класичних віровчень (для комунізму — це православ'я, для фашизму — північноєвропейське язичництво та

¹ Див.: Паращевін, М. *Civil religion. Теорія громадянської релігії*. – С. 31.

² Див.: Понкин, И. *О типологии светских государств / И. Понкин // Гос. служба – 2004. – № 1(27). – С. 12.*

східний містицизм, для маоїзму — конфуціанство), проте виступають не як заперечення релігії, а саме як її замітник, еквівалент.

Так, Ф. Терре зазначає, що, досліджуючи феномен нацизму, можна побачити містично-політичне суспільство, яке вірило у підземний світ, реальне буття незбагненої Вищої істоти, героїв давно минулих днів, що ідуть на пошуки чаші Грааля, вірило у можливість перемогти російський мороз за допомогою ритуальних жертвувань¹. Під час Нюрнберзького процесу було встановлено, що перед нападом на СРСР 22 червня 1941 р. о третій годині ночі А. Гітлер звернувся за порадою до колеги колдунів. Ця релігія фашизму мала альтернативну догматику (міф про винятковість німецької нації, культ вождя, есхатологічна схема), була досить інституціоналізованою, мала власні символи, ієрархію священнослужителів (магістрів), сакральні джерела, систему обрядів, перелік мучеників і под. Як і будь-які інші замітники релігії другої виділеної нами групи, ідеологія нацизму прагнула витіснити традиційну релігію — християнство. У 1937 р. націонал-соціалістична партія оголосила про вихід своїх членів із християнських церков, багато пасторів (серед них — відомий теолог-протестант Д. Бонгоффер) були знищені у концентраційних таборах або страчені.

В історичному вимірі найбільш повно було реалізовано концепцію атеїстичної релігійності комунізму. Свідомо чи несвідомо, але соціалістичне вчення з самого початку замислювалося як певною мірою релігійне. В. І. Ленін у своїх зауваженнях до книги Й. Діценга «Дрібні філософські праці» згадує про сформульовані останнім заповіді нової релігії соціал-демократизму, яка може бути досягнута і зрозуміла не лише відчуттям і серцем, а й розумом². Для західного світу ця ідея так і залишилася на рівні філософської концепції. Однак її було повною мірою реалізовано на благодатному ґрунті тогочасної Російської імперії, до складу якої входила більша частина України. Не останню роль у проведенні глобального комуністичного експерименту, на наш погляд, відіграла доктрина православ'я. Останнє, як відомо, на відміну від католицизму не визнає концепції «чистилища», поділяючи світ на дві опозиційні частини: добру та злу, справедливу та несправедли-

¹ Див.: Терре, Ф. Магия и право / Ф. Терре // Гурвич, Г. Д. Философия и социология права. – С. 821.

² Див.: Ленин, В. И. Полное собрание сочинений / В. И. Ленин. – М. : Госполитиздат, 1973. – Т. 29. – С. 368.

ву тощо. Подібне різке неприйняття можливості існування навіть якоїсь міри зла у світі, поєднане з раннехристиянською заглибленістю у внутрішній світ людини та майже повністю підпорядкованим становищем офіційної православної церкви державі, наприкінці XIX ст. вилилось у низку течій політичного характеру («Народна воля», есери та ін.). Вони виправдали, «освятили» застосування будь-яких засобів (у тому числі вбивство сакральної особи — царя) у боротьбі за революцію, майбутній безкласовий світ та нового месію (народ, пролетаріат). Це призвело до сакралізації теорій марксизму, перетворення їх на віровчення, яке ставило за мету не заперечити нетрадиційну релігію, а створити її аналог (на релігійне забарвлення деяких тез К. Маркса звертали увагу ще П. І. Новгородцев¹ і Й. Шумпетер²), оскільки, як слушно зауважує А. Ігнатов, потреба у вірі залишалася невикореною, а традиційний християнський шлях до її задоволення було закрито³. У дусі марксової критики В. І. Ленін емоційно називає релігію «несказаною мерзенністю» та «труполозтвом»⁴, хоча жодної аргументованої мотивації такого твердження не наводить. Спроби розвинути саме раціональне, позбавлене релігійної складової марксизму, наблизити його до утилітаризму (щодо права це можна побачити, наприклад, у Є. Б. Пашуканіса⁵) було різко відкинуто офіційною наукою⁶. Цікавим є обґрунтування боротьби комуністичного світогляду з релігією, що наводиться у радянській атеїстичній літературі. Так, М. П. Мчедлов зазначав, що особливістю марксизму-

¹ Див.: Новгородцев, П. И. Об общественном идеале / П. И. Новгородцев : вступ. ст. А. В. Соболева, прим. В. В. Сапова, Н. С. Плотникова. – М. : Пресса, 1991. – С. 212–215.

² Див.: Шумпетер, Й. Капіталізм, соціалізм і демократія / Й. Шумпетер : пер. з англ. В. Ружицького та П. Таращука. – К. : Основи, 1995. – 528 с. – С. 18–22

³ Див.: Игнатов, А. Отрицание и имитация : две стороны коммунистического отношения к религии. – С. 27.

⁴ Див.: Ленин В. И. Полное собрание сочинений / В. И. Ленин. – М. : Госполитиздат, 1964. – Т. 48. – С. 226.

⁵ Див.: Пашуканис, Е. Б. Избранные произведения по общей теории государства и права / Е. Б. Пашуканис. – М. : Наука, 1980. – С. 150.

⁶ Цю особливість російського сприйняття теорій К. Маркса відмічав англійський філософ і культуролог А. Тойнбі, який зазначав, що «російський комунізм був спробою примирити нестримне відчуття російської долі з невідворотною необхідністю копіювати сучасні західні винаходи (це, до речі, інтуїтивно відчував і О. Блок, який у 1918 році в поемі «Скифи» писав про Росію, що дивиться на Захід “і з ненавистю, і з любов’ю”» (Тойнбі, А. Исследование истории : в 3 т. – Т. 3 / А. Тойнби : пер. с англ., вступ. ст. и коммент К. Я. Кожурина. – СПб. : Изд-во С. -Петербург. ун-та : «Издательство Олега Абышко», 2006. – Т. 3. – С. 203.).

ленінізму є те, що він бореться не з віруючими, а за них, за подолання в їх свідомості хибних уявлень, що заважають їх усебічному розвитку, духовному багатству та реальному щастю¹. Неважко побачити, що фактично йдеться не про намагання розвіяти «опіум для народу», а про боротьбу однієї релігії з іншою за відданість своїх adeptів². Звичайно, рівень релігійності прихильників такого релігійного еквіваленту був нижчим, проте це пояснюється не якісними психологічними відмінностями у характері віри у певну політичну ідеологію або Христа³, переживаннями християнина та ортодоксального комуніста щодо своїх об'єктів поклоніння, а значно більшою історією розвитку, вкоріненістю у суспільну та індивідуальну свідомість традиційних вірувань.

Заперечивши Бога, потойбічний світ, вічне життя, душу, комунізм у той же час в своєрідній, «викривленій» формі ніби наслідує (або, можливо, пародіює) православну систему. Він не визнає трансценденції, однак замінює її історицизмом⁴. Комуністичний релігійний еквівалент також має свою есхатологію (комуністичне «Євангеліє» про світле майбутнє), свою дихотомію добра і зла (буржуазія і пролетаріат), свій етичний компонент (комуністична мораль, приписи якої Є. М. Пеньков прямо називає заповідями⁵, у вигляді кодексу будівника комунізму з одночасною забороною творів деяких письменників і філософів, що не вписувалися в етику комунізму), який примусово впроваджується у суспільну свідомість, свою міфологію (дитячі казки та оповідання про життя Леніна, значною мірою вигадану історію подій Жовтневої революції та громадянської війни), своїх пророків (Плеханов, Бакунін, Горький), своїх апостолів (Маркс,

¹ Див.: Мчедлов, М. П. Религия и современность / М. П. Мчедлов. – М. : Политиздат, 1982. – С. 243.

² Цю боротьбу згадуваний вище Й. Шумпетер демонстрував на прикладі ставлення ортодоксального марксиста до своїх опонентів (зокрема, і в релігійному питанні. – Д. В.). Для нього (марксиста), як і будь якого віруючого, опонент – це не просто людина, що помиляється, а людина, яка впала у гріх. Інакомислення засуджується не лише на інтелектуальному рівні, а й на моральному (Див.: Шумпетер Й. Капіталізм, соціалізм і демократія. – С. 19).

³ Див.: Речицький, В. В. Свобода, віра, держава / В. В. Речицький // Права людини в Україні : інформ.-аналіт. бюл. Укр.-Амер. Бюро захисту прав людини. – 1995. – Вип. 15. – С. 48.

⁴ Див.: Игнатов, А. Отрицание и имитация : две стороны коммунистического отношения к религии. – С. 28.

⁵ Пеньков, Е. М. Социальные нормы – регуляторы поведения личности. Некоторые вопросы методологии и теории / Е. М. Пеньков. – М. : Мысль, 1972. – С. 162.

Енгельс, Ленін, Сталін), свій пантеон святих і мучеників (народовольці, С. Кіров, Павлик Морозов), свої святині (мавзолей Леніна, Смольний, крейсер «Аврора»), свої «сакральні» тексти (твори Маркса, Енгельса, Леніна, скорочений курс історії ВКП(б), який навіть має свого роду «апокрифи» — видання, що включають прізвища згодом страчених партійців), свою церкву (партія) з відповідною ієрархією, яка інтегрує власні інститути у державний апарат¹, свої ритуали і навіть своїх, як їх називав Е. Хоффер, «ідеологічних єретиків»² (так званих «ворогів народу», показові процеси над якими дуже нагадували середньовічні церковні суди з визнанням вини як основним засобом її доведення). За аналогією з християнством комунізм як соціальне явище навіть позначився на науковому пізнанні, зокрема й у суспільній сфері. Не заперечуючи очевидних здобутків радянської правової, соціологічної, політологічної школи, не можна не помітити, що у багатьох дослідженнях використовуються відверта схоластика, яка полягає у цитуванні К. Маркса, Ф. Енгельса, В. І. Леніна як остаточному аргументі у дискусії, взаємні обвинувачення в їх викривленому тлумаченні, намагання узгодити певні суперечності у працях комуністичних класиків, що дало сучасним дослідникам підстави для визначення офіційної радянської методології у термінах, якими остання, у свою чергу, наділяла релігійний світогляд: розмитість, еклектичність, неясність³. Наявність такого цілком релігійного комплексу дозволяло комуністичній ідеології досить успішно і тривалий час виконувати всі притаманні релігії функції.

Вважаємо, що викладене «широке» розуміння релігії має важливе значення для юридичної науки в цілому та розглядуваної проблеми зокрема. Воно дає змогу по-новому поглянути на вітчизняну правову традицію, радянській період якої через це не можна вважати повністю позбавленим релігійних засобів обґрунтування права; більш виважено підійти до стану відносин держави і церкви в Україні; переосмислити роль релігії у системах соціалістичного права. Цим же, крім іншого, пояснюється швидке відновлення традиційної, особливо побутової, не пов'язаної з глибоким знанням догматів віри релі-

¹ Злиття таких інститутів з державою яскраво показано Дж. Оруеллом у романі «1984» в образі міністерства правди.

² Див.: Хоффер, Э. Истинноверующий / Э. Хоффер : пер. с англ. – Минск : Изд-во ЕГУ, 2001. – 200 с. – С. 72.

³ Див.: Мартышин, О. В. Нравственные основы теории государства и права / О. В. Мартышин // Государство и право. – 2005. – № 7. – С. 5.

гійності в Україні (наприклад, за даними МВС України, у богослужіннях з приводу пасхальних свят у 2007 р. взяло участь більше ніж 12 млн українців¹).

Соціальна роль релігії у суспільстві виявляється у здійснюваних нею функціях і виступає сумарним результатом виконання останніх. Будь-якій концептуально зрілій релігійній системі притаманні такі функції: світоглядна, компенсаційна, інтеграційна, комунікаційна, регулятивна, легітимаційна.

Світоглядна функція релігії полягає в її здатності надавати віруючій людині розуміння, відчуття, ставлення до найбільш важливих аспектів дійсності. Релігія формує специфічний спосіб пізнання, який на певних історичних етапах часто є альтернативним науковому і заснований на таких посилках, що розумово не доводяться. З цього приводу Г. Гегель відмічав, що «як споглядання, почуття, що представляє пізнання й має своїм предметом Бога як необмежену основу і причину, від якої усе залежить, релігія містить у собі вимогу, щоб усе осягалось в такому ракурсі і знаходило в ньому своє підтвердження, виправдання, достовірність»². Православний філософ Л. П. Карсавін зазначав, що для визнання абсолютності і безумовності Бога (тобто для виникнення феномену віри) «Бог має бути усім, бути всеедністю»³. Модель світу, яка пропонується релігією, є закінченою, вона містить остаточні й вичерпні відповіді на усі, а особливо на головні питання буття індивіда (В. Вундт вважав, що релігія є найкращою гіпотезою розгадки цього буття⁴, а відомий англійський астрофізик С. Хоккінг констатує, що навіть в умовах сучасного розвитку науки походження Всесвіту досить важко пояснити інакше, як діянням Бога, який вирішив створити таких живих істот, як ми⁵), формує сенс життя людини, пронизує усі його сторони. Як писав Г. Зіммель, релігія є категорією, що дозволяє «зібрати усю сукупність життя в особливу картину з колоритом, який забарвлює абсолютно все»⁶.

¹ Дані наводяться за статистичною інформацією, оприлюдненою у журналі : Фокус. – 2007. – 13 квіт. – № 15(28).

² Гегель, Г. Основи філософії права, або Природне право і державознавство. – С. 226.

³ Карсавін, Л. П. Путь православия / Л. П. Карсавин : вступ. ст. и прим. П. О. Николава. – М. : АСТ, Х. : Фолио, 2006. – С. 24.

⁴ Див.: Вундт, В. Психология народов. – С. 100.

⁵ Див.: Хокинг, С. Краткая история времен : От Большого взрыва до черных дыр / С. Хокинг : пер. с англ. Н. Смородиной. – СПб. : Амфора, 2007. – С. 155, 206 та ін.

⁶ Зіммель, Г. Избранные работы. – С. 120.

До світоглядної наближена компенсаційна функція (в літературі її ще називають функцією «соціального заспокоєння»¹), яка полягає у здатності релігії втішати людину, виступати засобом подолання її самотності, відчуженості від соціуму, соціальної несправедливості чи невлаштованості, а також стабілізувати буття суспільства в цілому. Один із критиків християнства епохи Просвітництва П. Гольбах вказував, що «до Бога удаються тоді, коли не знаходять задоволення у цьому світі»². На прикладі первісних вірувань Е. Фромм зазначав, що ідентичність з природою, племенем, релігією дає людині відчуття впевненості³. Таким чином, релігія виступає свого роду профілактикою смерті, психологічною гімнастикою, мовою М. О. Рейснера, «щепленням від жаху життя»⁴, сприяє зміцненню і організації характеру та, як правило, дає змогу примиритися з фактом смерті.

Можливості релігії як засобу об'єднання людей відображає інтеграційна функція. Як відмічає О. М. Яковлев, релігія є особливим різновидом соціального «цементу»⁵. Вона солідаризує спільноту за ознакою належності до певної віри, на основі спілкування зі священним. Щодо державно-правових інститутів релігія є потужним чинником глобалізації, сприяючи доланню психологічних, історичних, ментальних кордонів між різними народами однієї конфесії. Яскравим прикладом цього виступають православна ідея соборності, містичне об'єднання усіх православних у просторі і часі. З іншого боку, релігія може ставати чинником дезінтеграції, продукуючи конфлікти у поліконфесійних соціальних утвореннях (зокрема, протистояння хорватів (католиків) і сербів (православних) у колишній Югославії, які призвели до розпаду цієї країни; ірландців (католиків) і англійців (протестантів) — у Північній Ірландії тощо). У той же час думка деяких соціологів права і релігії про походження моралі та права внаслідок «емансипації» від релігії як первісного інтегратора видається перебільшенням.

Релігії притаманна також функція комунікації, що виявляється у забезпеченні спілкування, обміну інформацією, сприйняття вірую-

¹ Бурлай, Є. В. Право і релігія в системі соціального регулювання : спільне і різне / Є. В. Бурлай // Юрид. вестн. – 2006. – С. 72.

² Гольбах, П. Галерея святих. / П. Гольбах : пер. с франц. Рановича А. Б. – К. : Політвидав України, 1987. – С. 272.

³ Див.: Фромм, Э. Бегство от свободы / Э. Фромм : пер. с англ. – М. : Прогресс, 1989. – С. 31.

⁴ Рейснер, М. А. Государство и церковь / М. А. Рейснер // Сборник статей по пролетарскому праву. – 1918. – № 1–4. – С. 42.

⁵ Яковлев, А. М. Социальная структура общества. – С. 191.

чими одне одного. Релігійне спілкування реалізується як у релігійній, так і нерелігійній діяльності і відносинах та має два плани: спілкування віруючих між собою, а також спілкування зі священним підчас літургії, медитації, молитви тощо.

Регулятивний бік релігії полягає у можливостях останньої нормувати, впорядковувати суспільні відносини. Як уже зазначалося, до складу будь-якого віровчення входить великий обсяг норм, що визначає поведінку, мотиви, прагнення, цілі прочан як у релігійній, так і мирській сфері. Відсутність у суспільстві релігійного або еквівалентного регулювання зазвичай приводить до релятивізації регулювання морального і правового та девальвації суспільних цінностей. Це яскраво виражено у відомій формулі одного із героїв роману Ф. М. Достоєвського «Брати Карамазови»: «Якщо Бога немає, то усе дозволено».

З релігією як засобом соціальної регуляції пов'язана легітимізаційна функція релігії, яка означає узаконення релігією певного суспільного, державного, правового порядків, інститутів, відносин, зразків належної поведінки. Як відмічає І. М. Яблоков, релігія висуває максимум, відповідно до якої оцінюються певні явища і формується ставлення до них¹. Релігія також може виступати засобом або чинником делегітимізації соціальних структур, що можна проілюструвати відомими подіями у Польщі початку 80-х років минулого століття, коли католицтво стало ідеологічним базисом спротиву офіційній владі з боку руху «Солідарність».

Проведений нами аналіз наукових джерел та виділені в літературі специфічні риси релігійного феномену дозволяють сформулювати власне визначення поняття релігії з метою його подальшого використання при розробленні питань співвідношення права і релігії. Отже, релігія у цьому дослідженні розуміється як заснована на вірі у священне система духовних уявлень та відповідних їм норм поведінки, форм діяльності та організації віруючих, що спрямовані на пояснення та обґрунтування головних питань буття людини, а також на підтримання суспільства чи певної спільноти у єдності, урегульованості та стабільності. Таке визначення дає змогу розглядати релігію як форму суспільної та індивідуальної свідомості, нормативний регулятор та інституційне утворення. Зауважимо також, що, як уже відмічалось, основою будь-якої релігії є наявність священного, тому умов-

¹ Див.: Яблоков, И. Н. Религиоведение : учеб. пособ. и учеб. словарь-минимум по религиоведению. – С. 301.

не використання у нашій роботі термінів «божественне», «трансцендентне», «абсолютне» тощо слід розглядати як синонімічне священному.

Крім того, особливості соціальної ролі релігії дозволяють говорити про універсальність цього феномену, оскільки він, як наука, філософія, мистецтво, є засобом пізнання, духовного і духовно-практичного освоєння навколишнього світу, а також, як право, мораль, політика, виступає безпосереднім регулятором суспільних відносин. У межах власної концепції цю особливість релігії підкреслював К. Маркс, вказуючи, що релігія є одночасно «загальною теорією цього світу, його енциклопедичним компендіумом (коротким викладом основних положень. — Д. В.), його логікою у популярній формі, його спіритуалістичним питанням честі, його ентузіазмом, його моральною санкцією, його урочистим виконанням, його основою для розради і виправдання»¹. Крім того, наведений перелік функцій обумовлює особливість, унікальність релігії, яка має своє специфічне поле діяльності. Закономірний процес секуляризації визначає наперед звуження релігійного комплексу, позбавлення релігії невинного впливу на науку, а церкви — на державу, школу. Проте усі прогнози та припущення раціоналістичної філософії про цілковите зникнення релігійності поки що себе не виправдовують, релігія продовжує залишатися соціальним фактом, що підкреслює актуальність дослідження співвідношення релігії з іншими сферами буття соціуму та індивіда, до яких належить і право.

¹ Маркс, К. К критике гегелевской философии права; Ницета философии. — С. 43-44.

1.3 Співвідношення права і релігії

Етапи розвитку філософської і правової думки щодо співвідношення права і релігії (від синкретизму до постсекуляризму). Закономірності цього розвитку. Спільні та відмінні риси права і релігії. Аксиологічні особливості права і релігії. Гетерономність права і автономність релігії. Характер відповідальності за порушення правових і релігійних приписів. Мова права і релігії. Функціональна специфіка правового і релігійного регуляторів. Основи розуміння впливу релігії на функціонування правової системи. Суперечності між нормами права і релігії. Вплив права на релігію.

Дослідження природи права і релігії дає змогу перейти до встановлення їх співвідношення. Попередньо проаналізувавши філософсько-правове підґрунтя проблеми, у цьому підрозділі ми спробуємо розглянути спільні риси та відмінності права і релігії (статичний аспект співвідношення) і на цій підставі розкрити взаємодію, взаємовплив та суперечності, що виникають між цими явищами (динамічний аспект співвідношення).

Перш за все слід зазначити, що історія правової думки, як вітчизняної, так і західної, нерозривно пов'язана з питаннями взаємовпливу, взаємодії, суперечності права і релігії. При цьому намагання уявити еволюцію наукових поглядів як лінійний рух секуляризації права, а тим більше надавати такому рухові виключно позитивного значення в дусі філософів-матеріалістів епохи Просвітництва або радянської квазіатеїстичної думки видається значним спрощенням проблеми. На наш погляд, цей процес є набагато складнішим і проходить декілька етапів: 1) притаманного середньовічним авторам визнання релігійного походження і обґрунтування правових та державних явищ; 2) повної секуляризації права і держави, аж до повного ігнорування ролі релігії, що притаманне раціоналістичній юридичній думці; 3) діалектики поєднання цих двох напрямків у численних новітніх концепціях, які погоджуються з певним значенням релігії для функціонування права і держави та допускають можливість існування релігійного погляду на ці інститути. Зазначимо, що схожу з викладеним позицію на філософському рівні займає В. О. Лекторський, який відмічає, що європейська культура у ставленні до релігії

переживає періоди злиття з християнськими цінностями, набуття рис світськості з відповідним запереченням релігії та сучасний стан постмодернізму, який допускає релігійне ставлення до світу, як будь-яке інше¹. Представник теологічного напрямку в юриспруденції В. А. Бачинін вважає, що наступним етапом розвитку західної правової думки може бути її зближення з біблійною правовою ідеологією².

Переходячи безпосередньо до аналізу наукових джерел стосовно співвідношення права і релігії, слід відмітити, що перші мислителі середніх віків (Амвросій, Августин Блаженний) у душі ранньохристиянської традиції виходили з нерозривності права і релігії, політики і релігії. Як зазначав дореволюційний вчений М. Ренненкамф, теолог-юристи вбачали у праві результат занепадої природи людини і намагались обґрунтувати юридичні норми волею Божою та необхідністю покірного визнання його велень. Оскільки Бог бажає тільки добра, відповідно не має потреби для розрізнення права і релігії. Людину не повинно хвилювати, які вимоги до неї ставляться: правомірні чи релігійні, оскільки всі вони виходять від Бога³. Крім того, право і держава підпорядковані релігії і церкві, адже кінцевою метою життя людини є її спасіння, що реалізується шляхом додержання релігійних приписів, участі у церковних таїнствах та ін. Зріле богослов'я в особі Томи Аквінського та його послідовників до певної міри визнає (не в останню чергу через політичні прагнення католицької церкви) самостійну цінність права, яке виступає у Аквіната вже як самостійний елемент створеного Богом світу. З урахуванням таких світоглядних позицій співвідношення права і релігії тогочасні правники розглядали у трьох аспектах.

По-перше, релігія розглядалася як засіб обґрунтування походження і функціонування права і держави. Так, Тома Аквінський стверджував, що природний закон, який виступає джерелом права, є проявом причетності людського розуму до божественного⁴. Концепція «король Божою милістю», яка є розвитком біблійного положення про

¹ Див.: Лекторский, В. А. Христианские ценности, либерализм, тоталитаризм, постмодернизм / В. А. Лекторский // Вопр. философии. – 2001. – № 4. – С. 8.

² Див.: Бачинин, В. А. Христианская мысль : Политическая теология / В. А. Бачинин. – СПб. : Алетейя, 2006. – Т. X. – С. 25.

³ Див.: Ренненкамф, Н. О праве и нравственности и их взаимоотношении / Н. Ренненкамф // Антологія української юридичної думки : в 6 т. / ред. кол. : Ю. С. Шемшученко (голова) та ін. – К. : Юрид. кн., 2002. – Т. 1. – С. 152.

⁴ Див.: Аквинский, Фома. Сумма теологий : в 4 ч. – Ч. 1. – С. 371.

те, що усяка влада від Бога, означає, що державна влада бажана Богом, а певна особа посідає це місце милістю Божою, а не особистою заслугою¹.

По-друге, божественна легітимація права і держави зумовлювала підпорядкування останніх та їх похідний характер від релігії і церкви відповідно. Згідно з Іоанном Граціаном природне право міститься у Мойсеевому законі й Євангелії та є первинним за часом і достоїнством порівняно зі звичаями і (державними) установленнями². Проявом такого розуміння на рівні свідомості було намагання перенести авторитарність, патерналізм релігійної свідомості, яка акцентує увагу на покірності суб'єкта волі Бога і об'єктивно звужує свободу індивіда³, на правосвідомість. На думку Томи Аквінського, чим більше у особи свободи, тим менше вона покірна законові⁴. Подібна логіка використовується і щодо співвідношення державних і церковних інститутів. Відповідно до середньовічних теорій держава може бути опорою людської справедливості, якщо визнає верховенство церкви, яка є втіленням Граду Божого на землі. Це впливає зі службової, підпорядкованої ролі граду земного (проявом останнього є держава), який встановлено не для себе, а для позначення вічного граду⁵.

І, нарешті, по-третє, примат релігії щодо права виявляється у використанні релігійних засобів пізнання для дослідження права, зокрема схоластичного методу. Схоластика являє собою спробу раціонального доведення ірраціональних істин і ґрунтується на абсолютному авторитеті певних текстів, що містять єдине і повне вчення⁶.

¹ Див.: Царьков, И. И. Развитие правопонимания в европейской традиции права. – С. 64. Така сакралізація публічної влади та її носія іноді набувала досить дивних форм. Наприклад, в Англії до XVII ст. королі були зобов'язані лікувати золотуху накладенням рук, що, як вважалося, було достатнім для одужання хворого.

² Див.: Грациан, Иоанн. Согласование несогласованных канонов / Иоанн Грациан // Антология мировой правовой мысли : в 5 т. / рук. науч. проекта Г. Ю. Семигина. – М. : Мысль, 1999. – Т. II : Европа : V–XVII вв. – С. 315, 316.

³ У християнстві авторитарність релігійної свідомості виражена у словах Христа про те, що найголовнішою заповіддю, якій має бути підпорядковане життя людини є: «Возлюби Господа Бога твого усім серцем твоїм і всією душею і усім розумінням своїм» (Мт., 22 :37, 38).

⁴ Див.: Аквинский, Фома. Сумма теологий : в 4 ч. – Ч. 1. – С. 397.

⁵ Див.: Августин, Аврелий. О Граде Божем / Аврелий Августин // Антология мировой правовой мысли : в 5 т. / рук. науч. проекта Г. Ю. Семигина. – Т. II : Европа : V–XVII вв. – С. 195.

⁶ Див.: Честнов, И. Л. Актуальные проблемы теории государства и права : Эпистемология государства и права : учеб. пособ. / И. Л. Честнов. – СПб. : ИВЭСЭП, Знание. – С. 32.

Інтерпретуючи священні книги за допомогою логічних умовиводів, релігійні філософи прагнули довести догмати віри. Божественний характер права означав використання Біблії як його джерела, а відповідно і застосування схоластичного методу в пізнанні правової дійсності. Як буде показано нижче, схоластична методологія стала в нагоді навіть тим концепціям праворозуміння, що заперечують вплив релігії на право.

Крім того, схоластичний спір про те, що було первинним у процесі творіння — Божественний розум (Тома Аквінський та його послідовники) чи незбагненна людським розумом Божественна воля (І. Дунс Скотт, В. Оккам), фактично сформулював прообрази двох опозиційних напрямів у розумінні права: природно-правового, що підкреслює відповідність права певним етичним цінностям і наголошує на здатності індивіда зрозуміти сенс права, та позитивістського, який акцентує увагу на вольовій природі правових норм (секуляризованим варіантом Божественної волі у цьому разі виступає держава, легітимність рішень котрої розглядається як апріорна)¹. Показово, що якщо у західному християнстві і західній цивілізації взагалі перемогла перша точка зору, то у православ'ї домінує саме уявлення про Бога як незбагнену волю.

До викладеного слід додати, що висновок середньовічних мислителів про підпорядкованість права і держави релігії і церкві не може бути оцінений однозначно. Історично така позиція призвела до державної підтримки релігійної нетерпимості, релігійних війн, обґрунтування рабства, нерівності та несправедливості феодального права. Однак богослов'я багато в чому сприяло розвитку правової науки, збагатило її дослідницький інструментарій, а саме християнство багато в чому створило світоглядні підвалини для сучасного розуміння права², розвитку в майбутньому концепції правової та соціальної держави, поділу влади, прав людини тощо. Цілком правий С. П. Рабінович, який зазначає, що сучасна ідея прав людини походить саме з християнської концепції свободи з урахуванням того, що цей зв'язок перебуває виключно у площині

¹ Див.: Алексеев, Н. Н. Основы философии права / Н. Н. Алексеев / вступ. ст. А. П. Альбова, Д. В. Масленникова, М. Б. Ревнова. – СПб.: Юрид. ин-т, 1998. – С. 32–34; Ципеліус, Р. Філософія права. – С. 96.

² На що вже зверталася увага у підрозділі 1. 1 цієї роботи.

ні ідей, але аж ніяк не у площині соціальної практики християнства¹.

Епоха Відродження, а особливо Просвітництво започаткували філософські та теоретичні спроби раціоналізувати право, відмежувати його від релігії, звільнити державу від впливу церкви або відокремити сфери їх діяльності, а також сформувати науковий спосіб осмислення права.

Поворот мислителів Ренесансу до людини, процеси реформації у християнстві сприяють пошуку обґрунтування права через людську, а не божественну природу. Так, Л. Валла вважав, що сутність правових норм пов'язана з прагненням індивіда до власного блага. На його думку, особистість робить правильний вибір на користь максимального задоволення власних інтересів, якщо при цьому враховує інтереси інших². На можливість пояснення деонтологічної природи права без релігії звернув увагу Г. Гроцій, який зазначав, що природне право існує і може існувати, навіть якщо зробити злочинне (за словами голландського юриста) припущення про те, що Бога не існує³. Така позиція не означає заперечення ідеї існування трансцендентного світу і його впливу, зокрема на суспільні інститути, проте Бог набуває характеру «першодвигуна», який, створивши світ, певним чином впорядкувавши його, у подальшому не втручається в розвиток останнього. У цьому сенсі можна також згадати Г. Лейбніца, який виходив з того, що існуючий світ є ліпшим з усіх можливих світів, оскільки наперед встановлена мудрість Бога створила його досконалим⁴.

Аналогічні зміни відбуваються й у розумінні феномену держави. Уперше, і саме крізь призму антропологічного бачення, цю думку

¹ Див.: Рабінович, С. П. Права людини у природно-правовій думці католицької церкви (за матеріалами соціальної доктрини католицизму) / С. П. Рабінович // Праці Львів. лабораторії прав людини і громадянина НДІ держ. буд. і місцевого самоврядування Акад. прав. наук України / редкол.: П. М. Рабінович (гол. ред.) та ін. – Сер. І: Дослідження та реферати. – Вип. 7. – Львів: Астрон, 2004. – С. 126.

² Цит. за: Жоль, К. К. Философия и социология права: учеб. пособие / К. К. Жоль. – К.: Юрінком Інтер, 2000. – С. 124.

³ Див.: Гроцій, Г. О праве войны и мира. – С. 121. Ця теза голландського юриста є свого роду секуляризованим «продовженням» фрази Августина Блаженного про те, що «не тільки Бог керує порядком, а й порядок керує Богом» (Див.: Августин, Блаженный. Творения. – Т. 1. – С. 134).

⁴ Див.: Лейбниц, Г.-В. Сочинения: в 4 т. / Г.-В. Лейбниц: пер. с лат, фр., нем. Я. М. Боровского и др.; ред., сост., авт. вступ. ст. и прим. В. В. Соколова. – М.: Мысль, 1982. – Т. 1. – С. 436.

виразив Н. Макіавеллі, який вказував на те, що люди значно відрізняються одне від одного: вони віддані і підступні, чесні і брехливі, відповідно у політичному житті відсутня незмінна, раз і назавжди задана підстава політичної влади, така як Божественна воля¹. Отже, тільки від самого політика залежить, чи вартий він називатися Государем, чи зможе він утримати владу або ні. Замість сакрального джерела походження держави і законів пояснюється неможливістю чи складністю існування людей у природному стані, що зумовлює укладення між індивідами договору про об'єднання в одне політичне суспільство².

Сформульоване раціоналістичною філософією праворозуміння дозволяє її представникам не просто вивільнити, а протиставити право і релігію. Ш. Л. Монтеск'є прямо заявляв, що не слід «ні робити предметом настанов божественного закону те, що стосується людських справ, ні вирішувати за допомогою людського закону те, що належить законам божественним»³. Індивід як суб'єкт права наділяється свободою, можливістю самостійно визначати свої вчинки, що є проявом вільної за своєю сутністю правосвідомості. З цього приводу Дж. Локк зазначав, що людина «народжується вільною і розумною»⁴, В. Блекстон безапеляційно проголошував встановлену Богом здатність людини «вільно обирати поведінку протягом свого життя»⁵, а І. Кант вважав, що моральний закон (вище благо), який реалізується у праві, не може обґрунтовуватися чимось зовнішнім — традицією, Божою волею, проголошенням, а виводиться лише з автономії суб'єкта⁶. Так само німецький філософ інтерпретував і поняття Бога. Як пише представник сучасного неокантіанства В. Гьосле, за Кантом дещо як таке є моральним чи правовим не тому, що його за-

¹ Цит. за : Царьков, И. И. Развитие правопонимания в европейской традиции права. – С. 78.

² Див.: Локк, Дж. Два трактати про врядування. – С. 181.

³ Монтеск'є, Ш. Л. Избранные сочинения / Ш. Л. Монтеск'є / общ. ред. и вступ. ст. М. П. Баскина. – М. : Госполитиздат, 1955. – С. 559.

⁴ Локк, Дж. Два трактати про врядування. – С. 161.

⁵ Блекстон, В. Комментарии к английскому праву / В. Блекстон // Антология мировой правовой мысли : в 5 т. / рук. науч. проекта Г. Ю. Семигина. – М. : Мысль, 1999. – Т. III : Европа, Америка : XVII–XX вв. – С. 98.

⁶ Цит. за : Гьосле, В. Практична філософія в сучасному світі / В. Гьосле : пер. з нім., прим. та післямова А. Єрмоленка. – К. : Лібра, 2003. – С. 183. Це принципова для західної філософської думки зміна у розумінні релігії, зокрема і як автономного регулятора, до якої ми ще повернемося.

повів Бог, а Бог є Богом, оскільки його воля не могла б воліти нічого такого, що не було б моральним¹. Тим самим право як масштаб належної поведінки детерміноване не релігією, а мораллю, що виводиться з розуму людини. Наслідком цієї тези є дійсно антирелігійна ідея — примату справедливості (зокрема, однакового рішення в однакових випадках) над співчуттям (різноманітних винятків із загального правила)², що об'єктивно створює міцний базис для потужного розвитку писаного права (оскільки справедливість вимагає, аби право було загальновідомим і зрозумілим) та подолання феодального права нерівності. Цей момент є поворотним у розвитку західної традиції права (тут ми використовуємо відомий термін Г. Дж. Бермана), після чого релігія, принаймні концептуально, перестає домінувати над правом, а останнє посідає місце самостійного нормативного регулятора із власною сферою і принципами регулювання.

Щоправда, ідея підпорядкування права виключно раціонально поясненій моралі виявляється історично невдалою. Для успішного функціонування право потребує духовної легітимації з боку суспільства, що містить і релігійні елементи. У разі повного відмежування права від традиційної релігії місце останньої у процесі суспільного схвалення права посідає аналогічна секулярна ідеологія, що яскраво демонструє досвід яacobінської диктатури, комунізму, фашизму тощо.

Світський характер права безпосередньо впливає на вирішення питання відокремлення держави від церкви. Закладену ще Марсілієм Падуанським тезу про те, що церква не може мати юридичної сили над державою, мислителі Нового часу реалізують у вигляді численних концепцій примату державної влади над церковною або державно-церковною автономії. На думку Б. Спінози, ті, хто мають верховну владу, є «захисниками і тлумачами не тільки права громадянського, а й церковного; тільки вони мають право вирішувати, що справедливо, що не справедливо, що благочестиве, що нечестиве»³. Автор теорії суверенітету Ж. Боден підпорядкував суверена лише божественному закону, що, як слушно зауважував Ж. Марітен, фактично озна-

¹ Див.: Гьосле, В. Практична філософія в сучасному світі / В. Гьосле : пер. з нім., прим. та післямова А. Єрмоленка. – К. : Лібра, 2003. – С. 36.

² Див.: Соловьев, Э. Ю. И. Кант : взаимодействие права и морали / Э. Ю. Соловьев. – М. : Наука, 1992. – С. 52.

³ Спіноза, Б. Теологічно-політичний трактат / Б. Спіноза : пер. з лат. В. Литвина. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. – С. 178.

чало його звільнення від жодних обмежень, у тому числі з боку церкви¹. Схожу позицію відстоював Т. Гоббс, на думку якого оскільки Христос визнав законною владу суверенів, що сповідують християнську релігію², служителі Христа (тобто церква) мають шанувати світську владу і коритися їй³. Зародження сучасного розуміння відокремлення церкви від держави можна побачити також у Канта, який, з одного боку, наполягав на неприпустимості встановлення державою законів, які стосувалися б внутрішньоцерковних відносин, а з другого — обґрунтовував право держави обмежувати вплив церкви на загальносоціальні справи, якщо це може призвести до порушення суспільного спокою⁴. Крім того, філософ вказував на хибність практики встановлення загальнообов'язкового податку на утримання певної конфесії, оскільки витрати на утримання церкви має нести та частина народу, яка сповідує відповідну віру, тобто релігійна громада⁵.

Цікаво також, що не останню роль у формуванні подібних думок відіграв рух Реформації у християнстві. Проголошена М. Лютером теорія «двох мечів» не тільки виправдовувала цінність секуляризованої держави, а й стверджувала окреме існування світського (держави) і духовного (церква) мечів⁶, що сприяло утвердженню віротерпимості і свободи віросповідання, оскільки, як зазначалося в літературі того часу, влада правителя не може зробити людину винною

¹ Див.: Маритен, Ж. Человек и государство / Ж. Маритен : пер. с англ. Т. Лифинцевой. – М. : Идея-Пресс, 2000. – С. 52.

² Йдеться про слова апостола Петра, про те, що не має влади не від Бога (1 Пет. 2 : 13-15).

³ Див.: Гоббс, Т. Сочинения / Т. Гоббс ; сост., ред., авт. прим. В. В. Соколова; пер. с лат. и англ. : в 2 т. – М. : Мысль, 1991. – Т. 2. – С. 381. Слід зауважити, що така позиція Гоббса зумовлюється прагненням утвердити роль короля як голови англіканської церкви, а також (як і у випадку з Ж. Боденом) намаганням обґрунтувати сучасний для автора державний лад – абсолютну монархію.

⁴ Див.: Кант, И. Метафизика нравов / И. Кант : в 2 ч. : пер. с нем. – М. : Мир книги, Литература, 2007. – С. 188. Зародки цієї ідеї відчуються і у Ж. Бодена, який зазначав, що «государ є верховним суддею; якщо він схилиться до якоїсь партії, то стає лише головою цієї партії і зазнає загрози загинути у наступній боротьбі. Нехай государ, не вдаючись до подробиць, яка з релігії є кращою, відмовиться від насильства» (цит. за : Моруа, А. История Франции (от римского времени до начала Великой Французской революции) / А. Моруа : пер. с франц. А. Ю. Серебрянниковой; под науч. ред. А. И. Сидорова, А. А. Крутских. – СПб. : ИЦ «Гуманитарная Академия», 2008. – С. 200).

⁵ Див.: Там само. – С. 188, 189.

⁶ Див.: Лютер, М. О светской власти / М. Лютер // Антология мировой правовой мысли : в 5 т. / рук. науч. проекта Г. Ю. Семигина. – Т. II : Европа : V–XVII вв. – С. 668, 669.

в ересі¹. Грунтуючись як на ідеології протестантизму, так і на ідеях Просвітництва, Т. Джефферсон вже наприкінці XVII ст. відмічав, що «законна влада уряду поширюється лише на ті дії, які тягнуть за собою спричинення шкоди іншим людям. Але мені не спричиняє шкоди твердження сусіда, що існує двадцять богів або що бога не існує. Це не зазіхає на мою кишеню і не ламає мені ногу»². З ним погоджувався Т. Пейн, який емоційно вказував, що перебирати на себе права дозволяти людині поклонятися (Богу), означає також впевнено і по-блюзнірському уповноважувати себе дозволяти Всевишньому приймати ці поклони³.

Показовим є те, що подібні погляди практично невідомі вітчизняній юриспруденції цього періоду. Процеси, що відбулись у католицтві, майже минули православ'я, яке продовжувало в душі раннього християнства підкреслено лояльно ставитися до державних інститутів. Так, Ф. Прокопович, наполягаючи на божественному характері влади, переконував, що монарх «не пов'язаний людським законом, підзвітний лише Божій владі і має відповідати перед Божим, а не людським судом»⁴.

В той же час у сфері пізнання права вплив релігійного світогляду продовжує залишатися відчутним (можна пригадати, що, наприклад, Г. Лейбніц заперечував можливість порівняння юриспруденції з медициною і математикою, аби підкреслити її систематичне споріднення з теологією, а образ Левіафана Т. Гоббса є прямим запозиченням біблійного символізму). Особливо виразно останню тезу ілюструють праці Дж. Локка. Чітко розмежовуючи розум і віру в процесі пізнання, застосовуючи картезіанські прийоми критичного мислення та розумовий експеримент у дослідженні природного стану людини і виникнення держави, цей автор продовжував звертатися до схолас-

¹ Див.: Локк, Дж. Избранные философские произведения / Дж. Локк : в 2 т. : пер. с англ. Ю. С. Семенова и др., под общ. ред. А. А. Макаровского. – М. : Изд-во социал.-экон. лит., 1960 – Т. 2. – С. 181.

² Див.: Джефферсон, Т. Автобиография. Заметки о штате Виргиния / Т. Джефферсон : пер. с англ. В. М. Большакова с участием В. Н. Плешакова. – Л. : Наука, 1990. – С. 227, 228

³ Див.: Пейн, Т. Права людини / Т. Пейн : пер. с англ. І. Савчак. – Львів : Літопис, 2000. – С. 68.

⁴ Прокопович, Ф. Правда волі монаршої у призначенні спадкоємця своєї держави / Ф. Прокопович // Тисяча років української суспільно-політичної думки : в 9 т. – К. : Дніпро, 2001. – Т. VI. – Кн. 3 : Кінець XVIII ст. / Упоряд., прим., словн. В. Литвинова. – С. 96.

тичних прийомів доведення своєї позиції. Зокрема, він спирався на Біблію як останній, неспростовний аргумент, поміщав Бога у власну систему доказів того чи іншого положення (наприклад, заборона позбавлення життя людини, у тому числі шляхом самогубства, обґрунтовується тим, що життя надане Богом і тільки він здатен його забрати)¹. До цього філософ додає, що «найвищою серед всіх наукою, вивчати яку є обов'язком кожної людини, є теологія»².

Крім того, правова думка розвиває ідеї, які визріли саме як частина релігійної (християнської) ідеології (рівність усіх перед Богом, свобода людини та її межі, соціальні функції суспільства і держави тощо). Поряд з цим історичні форми релігійності, а особливо практика діяльності церкви жорстко (і досить часто виправдано, досить пригадати, що у XVIII ст. католицька церква проголосила вакцинацію смертним гріхом) критикуються. Так, П. Гольбах вважав, що релігія завжди виступала джерелом розбрату і смуту, а кращою людиною може стати виключно за допомогою розуму³. К. Гельвецій зазначав: «Коли ми поглянемо на північ, південь, схід та захід, скрізь ми бачимо священний ніж релігії, занесений над грудьми жінок, дітей та старих, і всюди земля, паруюча від крові жертв, що їх принесено хибним богам або вищій істоті, являє собою огидне й жахливе видовище жертв нетерпимості»⁴.

У такому підході не можна не помітити деяку непослідовність. Незважаючи на підкреслено «земну» природу права і держави, релігія (або уявлення про неї) продовжує виступати не тільки методологічним підґрунтям юриспруденції, а й найбільш загальним стабілізатором суспільних інститутів (можна пригадати відомий вислів Вольтера у «Філософському словнику»: «Інтереси всіх людей вимагають існування божества, яке б карало за вчинки, що їх людське право-

¹ Див.: Локк, Дж. Два трактати про врядування. – С. 41, 49

² Локк, Дж. Избранные философские произведения : в 2 т. / Дж. Локк : пер. с англ. Л. А. Субботина, под общ. ред. И. С. Нарского. – М. : Изд-во социал. -экон. лит., 1960 – Т. 1. – С. 220.

³ Див.: Гольбах, П. Галерея святых. – С. 261, 264

⁴ Гельвеций, К. Об уме. – С. 207. Щоправда, критика історичних форм релігійності не є заслугою виключно атеїстично і антицерковно налаштованих вільнодумців Нового часу. Аналогічні процеси відбувались і серед теологів того часу. Зокрема, протестантський богослов XVII ст. Я. Беме, звертаючись до церковних ідеологів, зазначав: «Ви переслідуєте і звинувачуєте одне одного в “ересі”, соромите одне одного і починаєте війну, піднімаєте повстання, спустошите землю і нищите людей і все це “заради істинного пізнання Бога та Його волі”. Але ви сліпі до Бога, як каміння, і не знаєте навіть самих себе!» (Беме, Я. О тройственной жизни человека / Я. Беме : пер. с нем. И. Фокина. – СПб. : ИД «Миръ», 2007. – С. 19).

суддя не може припинити»¹), а спроби раціоналістичної філософії замінити релігійне виправдання системи абсолютних цінностей, наприклад, правовим (так званий «юридичний світогляд») на практичному рівні закінчуються досвідом якобінської диктатури, яка знову ж таки повертається до квазірелігійного культу Вищої істоти. Щоправда, саме протиставлення права і релігії дало змогу вперше поставити їх на один щабель, розглянути як складові системи суспільного регулювання, а одному з батьків юридичної компаративістики Ш. Л. Монтеск'є диференціювати правові системи залежно від релігійного впливу².

Наведена суперечність притаманна і правовій думці XIX ст. У цілому утверджуючи раціональний, звільнений від релігійного впливу характер права і політики, мислителі цього періоду продукують концепції, які так чи інакше повертають їх авторів до трансцендентних категорій.

Так, основою історичної школи права стає уявлення про народний дух, спільну свідомість, яка є джерелом права певної країни й існує від начала світу як один зі зв'язків, що з'єднує і поєднує земні стосунки людей. Як зазначав представник цієї школи Г. Пухта, правом є загальна воля усіх членів правового суспільства, які з'єднані спільною юридичною свідомістю як спільною мовою, спільною релігією в один союз, заснований на тілесному і духовному спорідненні. Фундаментом права виступає свобода, внаслідок якої людина стає суб'єктом права. При цьому зміст людської свободи визначається існуванням божественної волі, оскільки ставлення людської свободи до нескінченної свободи усемогутнього Бога надає першій її зміст³. На цьому прикладі неважко побачити фактично релігійний, майже ірраціональний характер джерела обґрунтування права — народного духу. Як писав Л. Й. Петражицький, поняття загальної волі чи духу в історичній школі права має «особливий містичний характер чогось відмінного від волі чи духу індивідів, що складають певний народ»⁴. А сама схема праворозуміння у схоластичному дусі врешті-решт замикається

¹ Вольтер. Из «Философского словаря»; Бог и люди; Вопросы о чудесах / Вольтер : пер. с франц. Л. Виндта, А. Коробочко, Д. Прицкера; вступ. ст. С. Артамонова. – М. : Мир книги, Литература, 2006. – С. 41.

² Див.: Монтескье, Ш. Л. Избранные сочинения. – С. 530–558.

³ Цит. за : Оль, П. А. Правопонимание : от плюрализма к двуединству. – С. 96.

⁴ Петражицкий, Л. Й. Теория государства и права в связи с теорией нравственности. – С. 46, 240.

на категорії Бога, який виступає базисом існування права у житті людини.

Більш складним є погляд на цю проблему, запропонований Г. Гегелем, який розмежовує право і релігію у структурі соціального регулювання. Якщо право як сфера розуму виступає безпосереднім засобом упорядкування суспільних відносин, що спирається на принцип «будь особою і поважай інших як осіб», то релігія — це «ставлення до абсолютного, в її центрі, що все вміщує, все постає як акцидентне, минуще»¹. Тим самим фактично утверджується різне функціональне навантаження права і релігії. Крім того, якщо релігія виражається лише в обов'язках перед Богом, то правові обов'язки обумовлюються існуванням прав². Розрізняються дані феномени і за засобами їх осягнення. Для релігії — це почуття, уявлення, віра, для права — пізнання, причому пізнання мислимої, об'єктивної істини. Проте така думка приводить Гегеля до необхідності нерелігійної, світської легітимації права, тобто підстави, що зумовлює необхідність підкорятися правовим приписам. Підставою такої легітимації Гегель вважав розумність права, що у своїй вищій стадії саморозкриття (дійсності права) виявляється у державній забезпеченості останнього, яку філософ називав ходом Бога на землі. Сама ідея держави набуває у мислителя явно релігійного забарвлення. Як і релігія, держава є дійсністю моральної ідеї. На підставі аксіоматичної тези про притаманне кожному почуття необхідності порядку, Гегель доводив моральний примат держави над людиною. Тим самим держава набуває характеру світського «божества» (з усією умовністю терміна), діяльність якого не може бути несправедливою чи небезпечною для суспільства, хоча мислитель і підкреслював, що розглядає не конкретну державу, а її ідею³. Непрямим підтвердженням цього є співвідношення держави і церкви. На думку філософа, останні мають різні сфери діяльності, взаємне втручання в які є неприпустимим. Як держава, висуваючи свої вимоги в релігійному дусі, завдала б шкоди праву внутрішнього життя, так і церква, що діє як держава й накладає покарання, вироджується в тиранічну релігію. При цьому церква і держава протилежні не за змістом розумності, а за відмінністю форм⁴, тобто йдеться не про звільнення права від релігійного обґрунтування,

¹ Гегель, Г. В. Ф. Основи філософії права, або Природне право і державознавство. — С. 52.

² Див.: Там само. — С. 220.

³ Див.: Там само. — С. 216.

⁴ Див.: Там само. — С. 232.

а скоріше про надання концепції божественного права мирської оболонки.

Поверхневий шар гегелівської філософії підхоплює класичний юридичний позитивізм. Класичний варіант останнього спрощує проблему співвідношення права і релігії, зводячи право виключно до створеного державою законодавства (незалежно від змісту останнього), тобто форма права превалює над його змістом. Як уже зазначалося, подібна начебто суто раціоналістична ідея містить елементи релігійного пояснення й обґрунтування права. Досліджуючи ранні форми релігійності, К. Леві-Строс відмічав формальну єдність міфології в усіх первісних релігіях. Використовуючи міфи з лікувальною метою, шамани чи колдуни спиралися не на зміст міфічної оповіді, а саме на її певну структуру, послідовність викладення матеріалу, інтонацію тощо, тобто значущість (зокрема, і лікувальна) міфу полягала в його формі, яка тим самим превалювала над змістом¹. Аналогічну ідею використовує й юридичний позитивізм, вважаючи, що здатність права бути соціальним регулятором спирається не на відповідність правових норм суспільним цінностям, а на їх забезпеченість з боку нормотворця². З огляду на це, на думку Дж. Остіна, розуміння права як наказу суверена, що є основою етатизму, не суперечить концепції божественного права³. Іншими словами, моделі апріорно легітимної держави (законодавця, всі приписи якого є правовими за визначенням, а мотиви завжди визначаються інтересами суспільства) фактично запозичені із викладеного у творах середньовічних теологів уявлень про Бога як вищого государя, моральні сумніви щодо якого неможливі.

Своєрідний шлях проходить у цей період вітчизняна і російська юриспруденція. Раціоналістичний підхід до права, дослідження його соціальної природи поєднуються у ній із притаманним православній філософії права сумнівом у самостійній цінності права та пошуком у християнській релігії вихідних засад його функціонування.

¹ Див.: Леві-Строс, К. Структурна антропология / К. Леві-Строс : пер. с франц. В. В. Иванова. – М. : Акад. проспект, 2008. – С. 214–237.

² Як зазначав К. Шмітт, наявність інстанції, компетентної у прийнятті правових рішень, робить це рішення незалежним від його змісту і припиняє подальші дискусії про те, чи можуть бути сумніви у його правильності (Див.: Шмітт, К. Политическая теология. – С. 51).

³ Цит. за : Царьков, И. И. Развитие правовопонимания в европейской традиции права. – С. 288.

Так, у дусі класичної західної науки російський позитивіст Г. Ф. Шершеневич заперечував будь-які зв'язки між правом і релігією, зазначаючи, що «тісно пов'язане з релігією спочатку, право згодом звільняється від релігійного покрову і виявляє тенденцію стати виключно державним»¹. Представник соціологічного напрямку М. М. Коркунов розглядав усі соціальні (етичні) норми крізь призму співвідношення інтересів особистості і суспільства². Він не виокремлював релігійні норми як самостійний різновид норм етичних, зводячи релігію до моральних приписів, обґрунтованих не розумом, а авторитетом Бога. На його думку, «людина, взята окремо, ізольовано, може керуватися виключно моральними правилами. У такому разі різноманітні цілі можуть бути приведені у гармонійне співвідношення шляхом лише їх оцінки між собою за допомогою уявлень про добро і зло. Натомість правові норми дозволяють індивіду реалізувати свої інтереси у відносинах з іншими людьми»³. Схожі погляди згодом відстоюватиме і російський феноменолог М. М. Алексеев, який вважав, що релігія — це найбільш зрозуміла і досконала моральна система. Основна відмінність між релігією і правом полягає у тому, що перша базується на усвідомленні особою своїх обов'язків, а ядром другого виступають ті положення, які закріплюють права⁴.

Слід зазначити, що хоча юридична наука цього періоду продовжує розглядати релігію як явище, не співвідносне з правом, відокремлення останнього від релігії або включення релігії до сфери моралі об'єктивно сприяє звільненню державних інститутів від церковного впливу та утвердженню свободи совісті. Так, на думку Б. М. Чичеріна, належність людини до певної церкви заснована виключно на її внутрішній переконаності в істинності вчення. Тому стягнення за невиконання релігійних обов'язків є справою церковної, але не державної влади. А перенесення державного примусу на внутрішній світ людини спотворює природу цього союзу⁵. Схожою логікою керувався і Ф. Г. Тернер, обґрунтовуючи, що держава не може переслідувати людей за прозелітизм (навернен-

¹ Шершеневич, Г. Ф. Общая теория права : учеб. пособие : в 2 т. / Г. Ф. Шершеневич. – М. : Юрид. колледж МГУ, 1995. – Т. 2. – Вып. 2–4. – С. 39.

² Див.: Коркунов, Н. М. Лекции по общей теории права / Н. М. Коркунов / пред. И. Ю. Козлихина. – СПб. : Юрид. центр Пресс, 2003. – С. 53.

³ Там само. – С. 59.

⁴ Див.: Алексеев, Н. Н. Религия, право, нравственность. – С. 63, 67.

⁵ Чичерин, Б. Н. Общее государственное право / Б. Н. Чичерин / под. ред. и с. пред. В. А. Томсинова. – М. : Зерцало, 2006. – С. 279–281.

ня представників інших релігій до свого віросповідання)¹. При цьому право не сповідувати жодної релігії продовжує заперечуватися².

У свою чергу для більшості теорій природно-правового спрямування у вітчизняній науці того часу характерним є підпорядкування права і держави релігії, що серед іншого зумовлюється особливостями православного світогляду. Зокрема, представник кардіоцентризму («філософії серця») П. Юркевич не погоджувався з тим, що джерелом суспільної нормативності виступає розум індивіда. Масштаби поведінки, як зовнішньої, так і внутрішньої, передують особі як готовий, незмінний, Богом установлений порядок морального життя людини і людства, який наперед даний у серці як найглибшій стороні людського духу³. Закладений у серці позитивний сенс людської істоти визначає право як складову законів божественного впорядкування світу. Доказом цього, вважав П. Юркевич, є те, що народ, говорячи про святість права, вбачає її у вищих божественних началах. Цим висновком український філософ справедливо звертає увагу на здатність релігії забезпечувати стабільність правопорядку в суспільстві.

Аналогічної думки додержувався й В. С. Соловйов. Згідно з його концепцією право становить лише нижчий, негативний (заснований на принципі «нікому не заподіюй зла»), примусовий ступінь моральних чеснот, які мають яскраво виражений релігійний, заснований на божественному авторитеті характер. Вищий ступінь дається у християнській любові, в якій людина не обмежує себе іншою людиною, а внутрішньо єднається з нею. Отже, право і держава є недосконалим, але самостійним і значущим засобом досягнення наступного рівня вдосконалення людини і суспільства, де панує християнська мораль і відповідно діє позитивний (заснований на принципі «допомагай усім чим можеш») релігійний регулятор⁴. Схожий підхід до проблеми

¹ Див.: Тернер, Ф. Г. Свобода совести и отношения Государства к Церкви / Ф. Г. Тернер // Сборник государственных знаний / под ред. В. П. Безобразова. – СПб. : Тип. В. Безобразова и комп., 1985. – Т. III. – С. 44, 45.

² Див.: Рейснер, М. А. Государство и верующая личность / М. А. Рейснер. – СПб. : Тип. товарищество «Общественная польза», 1905. – С. 12.

³ Див.: Юркевич, П. Серце і його значення в духовному житті людини, за вченням слова Божого / П. Юркевич // Тисяча років української суспільно-політичної думки : у 9 т. – К. : Дніпро, 2001. – Т. V. – Кн. 1 / упоряд. і прим. О. Сліпушко. – С. 271.

⁴ Див.: Вовк, Д. О. Проблема співвідношення права і релігії у православній філософії кінця XIX – початку XX ст. / Д. О. Вовк // Проблеми законності : Респ. міжвідом. наук. зб. / відп. ред. В. Я. Тацій. – Х. : Нац. юрид. акад. України, 2006. – Вип. 81. – С. 199.

згодом спостерігається й у І. О. Ільїна, який пов'язує функціонування релігії із розвитком духовної свободи людини як її природного права, що неможливо без правової організації суспільства¹. Такі ідеї російської православної філософії, по-перше, дозволили до певної міри «примирити» право і релігію, розглядати релігію як певний базис функціонування права; по-друге, вони виразно ілюструють православному традицію у розумінні права і держави, якій невластиве чітке відокремлення права і політики від релігії. Врахування останнього положення є необхідним для науково обґрунтованого аналізу правових систем країн східного християнства і побудови адекватній українській дійсності моделі державно-церковних відносин.

З позиції психологічної школи праворозуміння зв'язок права і релігії аналізував Л. Й. Петражицький. Він вважав, що правосвідомість людини завжди опосередкована релігійним містично-авторитетним характером правових переживань, які протистоять емоційним схильностям людини, її потягам тощо. Цей ореол, притаманний правовим переживанням, обумовлює ефективність права у житті суспільства². Зазначена теза слугує вченому підставою для розширення сфери правового. До видів позитивного права (права, забезпеченого зовнішнім авторитетом, у цьому разі, Богом) він відносить право релігійно-етичних виразів, засновників релігії, пророків, релігійно-авторитетних прикладів³. У цьому ж руслі розмірковував і Є. В. Спекторський, зазначаючи, що «право є предметом шанування, оскільки має свій міф (вчення про джерела права), свій догмат (юридична догматика), свій обряд (процесуальні форми)»⁴. Наведені судження хоча і є схематичними, але продуктивно наголошують на окремих аспектах функціональної й інституціональної схожості правових і релігійних систем.

Безперечною заслугою класичної філософської і правової думки є концептуальне подолання вирішального впливу історичних форм

¹ Див.: Ильин, И. А. Теория государства и права / И. А. Ильин / под ред. и с пред. В. А. Томсинова. – М.: Зерцало, 2003. – С. 377.

² Див.: Петражицкий, Л. Й. Теория государства и права в связи с теорией нравственности. – С. 45, 46.

³ Див.: Там само. – С. 469-478.

⁴ Спекторский, Е. В. Христианство и правовая культура / Е. В. Спекторский // Антологія української юридичної думки : в 6 т. / редкол. : Ю. С. Шемшученко (голова) та ін. – К. : Юрид. кн., 2002. – Т. 1 : Загальна теорія держави і права, філософія та енциклопедія права / упоряд. : В. Д. Бабкін, І. Б. Ксенко, Н. М. Пархоменко; відп. ред. В. Д. Бабкін, І. Б. Ксенко. – С. 516.

релігійності на правовий і державний розвиток, що сприяло створенню на теоретичному рівні підґрунтя для розгляду права і релігії як окремих складових системи соціального регулювання, а на практичному рівні — часткового утвердження світськості права і держави, віротерпимості та свободи віросповідання. У той же час секуляризація політико-правових явищ досить часто була пов'язана з повним запереченням зв'язків права і релігії, що не сприяло пізнанню природи їх співвідношення.

Останню ваду намагається подолати новітня юриспруденція, яка починає досліджувати право і релігію як складові системи соціального регулювання, що мають як спільні риси, так і відмінності, взаємодіють та впливають одне на одного. Так, Г. Кельзен розглядав право і релігію як різновиди суспільних устроїв, що врегульовують суспільні відносини та розрізняються за характером своєї забезпеченості: для релігії — це авторитет Бога, для права — примус, який застосовує держава¹. Г. Д. Гурвич звертав увагу на здатності як релігії, так і права виступати засобом інтеграції суспільства та підтримання його в єдності, об'єднуючи у душі соціологічної школи права ці явища у широку категорію «соціальне право»². Вагомий внесок у «виправдання» ролі релігії в процесі становлення західного права зробив Г. Дж. Берман, який зазначав, що релігія справила і продовжує справляти величезний вплив формування та функціонування права. На думку вченого, право і релігія мають чотири спільні елементи: ритуал, традицію, авторитет та універсальність³.

Трансформація розуміння співвідношення права і релігії позначилась і на суто раціоналістичних (у сенсі обґрунтування права через розум) концепціях праворозуміння. Так, Ю. Габермас обґрунтовує нерелігійні шляхи виправдання нормативних основ демократичної правової держави, оскільки конституція такої держави здатна самостійно задовольнити потребу у власній легітимізації через комунікативну практику вільних суб'єктів (демократичний процес її прийняття). Разом з тим німецький філософ в останніх своїх працях вимушений визнати певну вагомість релігійної ідеології для формування і набуття значення у суспільстві правових цінностей (справедливість,

¹ Див.: Кельзен, Г. Чисте правознавство. – С. 39-42.

² Див.: Гурвич, Г. Д. Философия и социология права. – С. 93.

³ Див.: Берман, Г. Дж. Вера и закон : примирение права и религии. – С. 16, 28.

гідність), а також право релігійного світогляду на існування в умовах постсекуляризованого суспільства¹.

Багато хто із сучасних правників визнають значення релігійних джерел, які закріплювали певні правоположення, згодом санкціоновані державою як правові. Наприклад, представник сучасного позитивізму Р. Ципеліус зазначає, що на первісних етапах розвитку суспільств ранні форми права були нерозривно пов'язані із «соціальною мораллю» — широкою категорією, до якої включаються і релігійні норми. Частина з цих соціальних норм стала «гарантованим правом» (набула державної підтримки)². При цьому він відмічає, що легітиміація правових норм, визнання їх справедливими не тільки ґрунтуються на аргументах розуму, а відповідно відбуваються під впливом доводів, заснованих на вірі, релігійних переконаннях індивідів, особливо у питаннях переривання вагітності, евтаназії, генетичних дослідженнях тощо³. Ж.-Л. Бержель вважає, що право виходить з релігійних заповідей, соціальної етики, соціологічних чи біологічних спостережень⁴.

Крім того, в літературі звертається увага на значення релігійного чинника для підтримання, стабілізації правового порядку в суспільстві. Так, Д. Ллойд стверджує, що релігія відіграла основну роль у наділенні права певною святенністю⁵. Спроби обґрунтувати необхідність підпорядкування правовим чи моральним вимогам з боку індивідів без релігії або релігійних чи квазірелігійних, абсолютних за своєю логікою доводів і цінностей виявляються не досить переконливими. На філософському рівні це яскраво демонструють представники екзистенціального напрямку. Зокрема, Ж.-П. Сартр зазначав, що якщо Бога немає, то дозволено усе, а тому людина занедбана, їй не має на що обпертися ні в собі, ні ззовні. Немає загальної моралі, яка у разі важкого морального вибору могла б вказати людині, як їй слід чинити⁶. У царині права схожу позицію займає реалістична школа, яка зводить право до рішення, що приймається суддею під впли-

¹ Див.: Хабермас, Ю. Дополитические основы демократического правового государства. – С. 50-53, 68.

² Див.: Ципеліус, Р. Філософія права. – С. 36.

³ Див.: Там само. – С. 83.

⁴ Див.: Бержель, Ж.-Л. Общая теория права. – С. 93.

⁵ Див.: Ллойд, Д. Идея права. – С. 52.

⁶ Див.: Сартр, Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П. Сартр : пер. с фр. А. А. Санина // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. – М. : Политиздат, 1990. – С. 319.

вом різноманітних (часто суперечливих) фактів, вподобань та упереджень¹. Тим самим право релятивізується, позбавляється глобальних і достатньо стабільних етичних орієнтирів та легітимності у суспільстві, що може призводити до втрати правом своїх регулятивних можливостей.

До цього слід додати, що новітня юриспруденція багато в чому знімає антагонізм наукового і релігійного пізнання у сфері права. По-перше, це виявляється у визнанні можливості релігійного обґрунтування права як однієї з парадигм у праворозумінні (наприклад, течії неотомізму, неопротестантизму, правові дослідження, засновані на православній доктрині, та ін.)², хоча йдеться не про божественне походження права, а скоріше про наявність елемента віри в основні політико-правові цінності (справедливість, свобода, права людини тощо) та християнський світогляд як основу правосвідомості³. Як вказується у літературі, епоха постмодерну проявляє духовні і релігійні ознаки, воскрешаючи у пам'яті той факт, що культура і суспільство мають релігійний вимір⁴.

По-друге, правова наука продовжує використовувати релігійну методологію, що особливо помітно у природно-правових теоріях. Ми вже наводили підтриману серед науковців думку про те, що внутрішня логіка юснатуралізму як ціннісного ставлення до права завжди приводить до ідеї Бога або її еквівалента у вигляді апіорної, часто ірраціональної посилки, що за теологічною схемою постулюється. Інакше кажучи, у цьому разі використовується метод проголошення, тобто філософсько-правовий метод, за допомогою якого формулюються твердження, що не підлягають доведенню⁵. Зокрема, у Г. Рад-

¹ Див.: Френк, Д. Право и современное сознание. – С. 685.

² Як зазначає Ю. Габермас, нерелігійні громадяни не повинні принципово відмовляти релігійному баченню світу в потенціалі дійсності і не повинні позбавляти віруючих співгромадян права робити за допомогою релігійних понять свій внесок до суспільної дискусії (Хабермас, Ю. Дополнительные основы демократического правового государства. – С. 75).

³ Див., напр.: Маритен, Ж. Человек и государство; Цыпин, В. Курс церковного права / В. Цыпин. – Клин : Христ. жизнь, 2004; Папаян, Р. А. Христианские корни современного права; Величко, А. М. Христианство и социальный идеал (философия, право, социология индустриальной культуры) / А. М. Величко / под ред. В. П. Сальникова. – СПб. : СПб. ун-т МВД России, 2000.

⁴ Див.: Оборотов, Ю. Н. Традиции и обновления в правовой сфере : вопросы теории (от познания к постижению права) : монография / Ю. Н. Оборотов. – Одесса : Юрид. лит., 2002. – С. 151.

⁵ Див.: Лукич, Р. Методология права / Р. Лукич. – М. : Наука, 1981. – С. 81.

бруха такою посилкою виступає «ідея права», яку він прямо уподібнює Богу¹; у комунікативних теоріях — інтуїтивне розуміння рівних прав і загальної відповідальності партнерів за загальним дискурсом². До цього треба додати, що застосування розроблених схоластами прийомів тлумачення сакральних текстів сприяє розвиткові герменевтики (вчення про тлумачення юридичних текстів, включаючи нормативно-правові акти) і об'єктивно розширює методологічний інструментарій правознавства.

У той же час не можна не помітити, що питанням співвідношення права і релігії на теоретико-філософському рівні (за винятком праць Г. Дж. Бермана, що все ж таки тяжіють до історичного аспекту проблеми) не надається комплексного аналізу. На наш погляд, подібна позиція, викликана негативною історичною практикою діяльності церкви часів Середньовіччя, а подекуди — і Нового часу, може бути виправдана ідеологічно, але не науково.

Свій особливий шлях у дослідженні проблеми співвідношення права і релігії пройшла радянська юриспруденція, розвиток якої детерміновано ідеологічним монополізмом марксистського вчення про релігію як спосіб пригнічення народних мас. На початкових етапах науковці розглядали право як явище, що не відчуває релігійного впливу. Так, Є. Б. Пашуканіс вбачав в основі права відносини відокремлених суб'єктів з приводу еквівалентного обміну. Ці відносини вимагають ставлення людей одне до одного як до незалежних і рівних особистостей. Такий цілком раціональний етичний принцип протягом історії людства лише спотворюється релігійними елементами³. При цьому сам феномен релігійності, особливо у галузевих науках, приводить до різного роду забобонів та марновірства, що у соціалістичному суспільстві мають відмерти⁴. Можливо, саме ця логіка дозволяє А. Ф. Шебанову взагалі не виділяти релігію як різновид соціальних норм⁵.

¹ Див.: Радбрух, Г. *Философия права.* – С. 47.

² Див.: Максимов, С. И. *Правовая реальность : опыт философского осмысления.* – С. 299.

³ Див.: Пашуканис, Е. Б. *Избранные произведения по общей теории государства и права.* – С. 151, 157.

⁴ Див., напр.: Зильберштейн, Н. *Нарушение правил об отделении церкви от государства в уголовных кодексах УССР и РСФСР : Сравнительный комментарий / Н. Зильберштейн.* – Х. : Юриздат НКЮ, 1928. – С. 14.

⁵ Див.: Шебанов, А. Ф. *Нормы советского социалистического права : лекция / А. Ф. Шебанов.* – М. : Изд-во МГУ, 1956. – С. 7.

Згодом фактичний стан речей у вигляді існування релігійного комплексу попри усі антирелігійні прагнення радянської держави дещо змінює цю позицію. На думку Ф. М. Рудинського, релігійні погляди продовжують домінувати над свідомістю (зокрема, і правосвідомістю) окремої частини населення¹. Аналогічних поглядів додержується і Г. П. Лупарев, який вважає, що релігійний вплив на правосвідомість глибоко віруючої людини є настільки сильним, що цю форму свідомості можна охарактеризувати як релігійно-правову². Інший радянський вчений І. І. Бражник вводить поняття релігійно-правової ідеології як сукупності уявлень, ідей, теорій про державу і право, що виникають на базі релігійного світогляду і переконань³.

Слід зазначити, що попри визнання зв'язків між правом і релігією останню продовжують розглядати виключно з негативістських позицій. Так, В. В. Клочков вбачає основну роль права у подоланні «релігійних пережитків минулого» (релігійної свідомості) та нейтралізації антисоціальних приписів релігійних норм⁴. Таку позицію поділяють й інші автори⁵. До цього треба додати, що, на нашу думку, антирелігійну спрямованість вітчизняного правознавства цього періоду не завжди можна розглядати як прояв саме атеїстичного світогляду. Як уже зазначалося, правова сфера виступає скоріше одним із аспектів боротьби комуністичного релігійного еквівалента з традиційною релігією і так чи інакше пов'язана з легітимацією права за допомогою квазірелігійних категорій «комуністична свідомість», «комуністична мораль», «новий комуністичний суспільний лад» та ін.⁶

Наведене ставлення до релігії позначається і на поглядах на державно-церковні відносини. Головною їх рисою можна назвати повне відокремлення церкви від держави, поєднане з втручанням останньої у справи церкви, що виявляється в теоретичному обґрунтуванні ролі держави в атеїстичному, антицерковному вихованні громадян (тоді як релігійне виховання і освіта оголошувалися виключно приватною

¹ Див.: Рудинский, Ф. М. Закон, религия, правонарушение / Ф. М. Рудинский. – Волгоград : Волгоград. правда., 1975. – С. 4.

² Див.: Лупарев, Г. П. Правосознание верующих и его особенности : автореф. дис. ... канд. юрид. наук / Алма-ат. гос. ун-т / Г. П. Лупарев. – Алма-Ата, 1979. – С. 10.

³ Див.: Бражник, И. И. Право. Религия. Атеизм. Правовое содержание современного атеизма / И. И. Бражник. – К. : Наук. думка., 1975. – С. 47.

⁴ Див.: Клочков, В. В. Религия, государство и право. – С. 6, 7.

⁵ Див., напр.: Рудинский, Ф. М. Закон, религия, правонарушение. – С. 5; Бражник, И. И. Право. Религия. Атеизм. Правовое содержание современного атеизма. – С. 19.

⁶ Див.: Рудинский, Ф. М. Закон, религия, правонарушение. – С. 14.

справу)¹, позбавленні релігійних громад статусу юридичної особи, звуженні їх майнових прав² тощо. Як відомо, на практиці така модель відносин держави і церкви у СРСР призвела до обмеження свободи віросповідання, руйнування (особливо у 20–30-х роках ХХ ст.) релігійних споруд, репресій великої кількості священнослужителів, дискримінації громадян за релігійною ознакою. Щодо масштабів державного втручання у внутрішні церковні відносини яскравим є приклад наявності за радянських часів у статуті Російської православної церкви норми, згідно з якою патріархом Московським та вся Русь можна було обирати виключно громадянина СРСР³. Це прямо суперечить основам церковного устрою, відповідно до якого кордони помісної церкви можуть не збігатися з кордонами держави. Подібний стан речей супроводжувався риторикою про абсолютну забезпеченість свободи віросповідання, прав віруючих та їх об'єднань⁴.

Така ідеологічна заангажованість радянських юристів, по-перше, зумовлює необхідність перегляду основних питань співвідношення права і релігії; по-друге, значно звужує можливість застосування наукових розробок названих авторів у нашому дослідженні.

Як уже зазначалося, демократизація суспільства, яка відбувається в Україні з початку 90-х років минулого століття, мала наслідком збільшення кількості діючих у країні релігійних організацій, посилення впливу релігійних структур на соціальні процеси. Усе це призвело до своєрідного «ренесансу» релігійної тематики у пострадянській правовій, соціологічній та політологічній літературі. Що стосується юриспруденції, то зазначена тенденція позначилась у вигляді значної кількості праць, основні чи додаткові питання яких присвячено різним аспектам взаємодії релігії і права, зокрема проблемам свободи совісті та віросповідання⁵,

¹ Див.: Бражник, И. И. Право. Религия. Атеизм. Правовое содержание современного атеизма. – С. 27.

² Див.: Гольст, Г. Религия и закон / Г. Гольст. – М. : Юрид. лит., 1975. – С. 26.

³ Див.: Русская православная церковь и право : комментарий / отв. ред. М. В. Ильячев. – М. : БЕК, 1999. – С. 15.

⁴ Див., напр.: Куроедов, В. А. Религия и церковь в Советском государстве / В. А. Куроедов. – М. : Политиздат, 1981.

⁵ Див.: Ярмол, Л. В. Свобода віросповідання : юридичне забезпечення в Україні (загальнотеоретичне дослідження) / Л. В. Ярмол // Праці Львів. лабораторії прав людини і громадянина НДІ держ. буд. та місцевого самоврядування АПРН України / редкол. : П. М. Рабінович (гол. ред.) та ін. – Сер. I : Дослідження та реферати. – Львів : Світ, 2006. – Вип. 8; Придворов, Н. А. Институт свободы совести и свободы вероисповедания в праве современной России / Н. А. Придворов, Е. В. Тихонова. – М. : ИД «Юриспруденция», 2007.

стосункам держави і церкви¹, історичним аспектам впливу релігії на формування права², релігійним корінням сучасних правових систем чи окремих галузей права³ та ін.

З'явилися відповідні дослідження й у теоретичній площині. Так, досліджуючи соціальні підвалини права, російський юрист Г. В. Мальцев цілком справедливо вказує на значення релігії на етапі первісного формування правового регулятора⁴. Крім того, виправданим видається його твердження про те, що право завжди було, є і буде специфічною ідеологією⁵, що не тільки відкриває шлях до аналізу значення релігії для сучасного права, а й дає змогу до певної міри «примирити» правову і релігійну свідомість, не гіперболізуючи у руслі традиційних досліджень наукову складову першої. Вельми цікавою є праця Є. В. Бурлай, який чи не перший у вітчизняній літературі спробував сформулювати загальне, засноване на єдиних методологічних засадах уявлення про співвідношення права і релігії в системі соціального регулювання⁶.

Разом з тим деякі роботи попри їх загальну плідність характеризуються фрагментарністю, спірністю вихідних положень та внутрішньою суперечливістю, що не може не позначитися на якості одержаних результатів. Наприклад, О. Г. Залужний, робота якого заявлена як дослідження з позицій теорії держави і права основних тенденцій у розвитку співвідношенні права і релігійних норм, власне цій проблемі присвячує лише один підрозділ, тим самим зводячи увесь спектр проблем у цій сфері до правового статусу релігійних організацій, та законодавчому забезпеченні свободи совісті⁷. Р. А. Папаян відмічає,

¹ Див., напр.: Сергієнко, Г. Л. Роль конституційно-правового регулювання відносин держави і релігійних організацій у гарантуванні свободи віросповідання в Україні : дис. ... канд. юрид. наук : 12. 00. 02 / Г. Л. Сергієнко. – Х., 2004.

² Див., напр.: Момотов, В. В. Формирование русского средневекового права в IX–XIV вв. : монографія / В. В. Момотов. – М. : ЗЕРЦАЛО-М, 2003; Рогов, В. А. Древнерусская правовая терминология в отношении к теории права (Очерки IX – середины XVII вв.) / В. А. Рогов, В. В. Рогов. – М. : МГИУ, 2006.

³ Див.: Папаян, Р. А. Христианские корни современного права; Зюбанов, Ю. А. Христианские основы Уголовного кодекса Российской Федерации : Сравн. анализ норм УК РФ и Св. Писания / Ю. А. Зюбанов. – М. : Проспект, 2007.

⁴ Див.: Мальцев, Г. В. Социальные основания права. – С. 81.

⁵ Див.: Там само. – С. 76.

⁶ Бурлай, Є. В. Релігія і право в системі соціального регулювання : спільне і різне / Є. В. Бурлай // Юрид. вестн. – 2006. – С. 70–80.

⁷ Див.: Залужный, А. Г. Право. Религия. Закон / А. Г. Залужный. – М. : Науч. кн., 2008. – С. 359.

що вчений, який «вважає себе прихильником християнських цінностей, має досліджувати і відкривати в природі і житті закономірності Божого творіння, будь то галузі астрофізики чи права»¹ (показово, що майже аналогічну думку висловлював М. В. Ломоносов майже 250 років тому). На наш погляд, визнання значення християнської ідеології в процесі формування права не звільняє від необхідності верифікації того, що сам Р. А. Папаян вважає таким, що не потребує доказів, а саме — божественного творіння права, наукове доведення якого є доволі сумнівним. З. С. Гудаєва, намагаючись визначити вплив релігії на правову культуру, називає основною відмінністю права, що детермінує інші особливості, державне встановлення юридичних норм². Таке етатистське розуміння права значно спрощує зв'язок права і релігії, зводячи його до дослідження формальних елементів цих явищ. Український дослідник І. Міма, встановлюючи природу релігійних норм, до особливостей, що вирізняють їх серед інших соціальних норм, відносить нормативність, формальну визначеність, загальність³, хоча усі перелічені ознаки притаманні й праву. А. М. Величко, розробляючи, за його словами, «православну теорію права», вказує, що право може бути «цілком правом» тільки тоді, коли воно зорієнтоване на певні ідеальні цілі, під якими автор розуміє виключно християнські цінності⁴. Тим самим фактично заперечуються власна цінність права як окремого надбання людської культури і його здатність впливати на інші форми суспільної свідомості. Означена лінія, що передбачає не орієнтацію на ідеологічний компонент християнства, а підпорядкування права конкретній історичній формі релігійності (православ'ю), спостерігається і у А. А. Тер-Акопова, для якого встановлення зв'язків християнства і права слугує підставою для обґрунтування «відмови від правового лібералізму у православній країні» у вигляді, зокрема, закріплення обов'язку (а не права) працювати, встановлення кримінальної відповідальності за одностатеві зносини, посилення репресивної ролі права тощо⁵. Ще більш гіпер-

¹ Папаян, Р. А. Христианские корни современного права. – С. 1.

² Див.: Гудаєва, З. С. Религия как элемент правовой культуры (историко-философско-правовой аспекты). – С. 17.

³ Див.: Міма, І. Визначення поняття та змісту релігійних норм в релігійній системі. – С. 109.

⁴ Див.: Величко, А. М. Христианство и социальный идеал (философия, право, социология индустриальной культуры). – С. 222.

⁵ Див.: Тер-Акопов, А. А. Христианство. Государство. Право. К 2000-летию христианства : монография / А. А. Тер-Акопов. – М. : Изд-во МНЭПУ, 2001. – С. 40.

болізованих форм ця тенденція набуває у В. В. Сорокіна, який фактично у дусі російської релігійної думки XIX ст. заперечує будь-яку значущість секуляризованого права взагалі, оскільки, на його думку, для забезпечення правопорядку потрібні не закони, а твердість внутрішнього морального імперативу, зумовленого православними догматами¹. Тим самим право, яке, вважає російський юрист, є проявом Божественного духу, фактично редукується до нормативного елемента релігії, забезпеченого державним примусом². Звичайно, ці ідеї у своєму розвитку досить важко узгоджуються з уявленнями про права людини (зокрема, свободу совісті), юридичну рівність релігійних організацій, державно-церковну автономію тощо.

На наш погляд, зазначені методологічні невідповідності зумовлені відсутністю чіткого розуміння властивостей права і релігії (статичного аспекту співвідношення). Без з'ясування цих властивостей не може бути вирішене принципове для юридичної науки питання щодо динамічного аспекту співвідношення права і релігії, і особливо ролі релігії у правоутворенні.

Проведений аналіз літератури та викладене розуміння права і релігії дають змогу встановити спільні та відмінні риси права і релігії, по-перше, як форм суспільної та індивідуальної свідомості; по-друге, як систем соціального регулювання з відповідним інституційним оформленням і функціональним навантаженням. Початкова увага саме до свідомісних аспектів досліджуваних явищ пояснюється тим, що психічна регуляція поведінки людини виявляється у реальному житті як самостійна базова регулятивна система, котра багато в чому зумовлює дію всіх нормативних регуляторів, у свою чергу відчуває на собі вплив цих регуляторів, вступає з ними у різноспрямовані зв'язки³. Підкреслимо також, що, говорячи про притаманність праву чи релігії певної властивості, ми лише вказуємо на те, що для даного явища ця риса характерна більшою мірою, ніж для іншого, і не намагаємося заперечити очевидного взаємного проникнення, взаємовпливу та взаємодії різних засобів нормування життя соціуму.

Як форми свідомості і релігія, і право є нормативними, тобто відображують загальнообов'язкові правила поведінки людей, що мають імперативний, безумовний характер і передбачають певні

¹ Див.: Сорокин, В. В. Понятие и сущность права в духовной культуре России / В. В. Сорокин. – М. : Юрлитинформ, 2007. – С. 225.

² Див.: Там само. – С. 228.

³ Див.: Мальцев, Г. В. Социальные основания права. – С. 117.

санкції за їх порушення¹. У структурі правової і релігійної суспільної свідомості прийнято виділяти ідеологічний (систематизовані уявлення про правову чи релігійну дійсність) і психологічний (сукупність почуттів, емоцій, переживань з приводу права чи релігії) рівні. Центральним елементом правосвідомості виступає правова ідеологія, яка характеризує раціональний, науковий спосіб осмислення права чи його окремих проявів. Це пов'язано з тим, що для правового регулювання найбільш важливим є усвідомлення обов'язковості правових приписів, а не емоційна прихильність до останніх. В основі схвалення права суспільством лежить прагнення суспільства на основі справедливості захистити свободу кожного індивіда шляхом встановлення міри цієї свободи, що є передумовою підтримання цілісності соціуму. В свою чергу, правова психологія є перш за все одним із чинників ефективності або неефективності правового регулювання, оскільки повноцінне функціонування правової системи неможливе без позитивного ставлення суб'єктів до права, виправданості в суспільній думці обмежень, які накладає право на конкретну особу.

Натомість у релігійній суспільній свідомості переважає саме психологічний аспект. Як зазначає Б. О. Лобовик, основу релігійної свідомості становлять чуттєві дані². В. Вундт з цього приводу відмічав, що «потреби серця для релігії є набагато важливішими за потреби розуму»³. Релігійна свідомість наочно, образно за допомогою особливої лексики і знаків єднає людину зі священним, що виявляється в такому феномені, як релігійна віра, тобто абсолютній переконаності в об'єктивному існуванні священного, можливості спілкування з ним у вигляді присутності священного в людині (цей аспект досить часто характеризується категорією «душа»), істинності релігійних догматів та непогрішності релігійних авторитетів. У посланні апостола Павла до коринфян написано: «Слово моє і проповідь моя не в переконливих словах людської мудрості, але у явленні Духа і сили, щоб віра ваша стверджувалася не на мудрості людської, а на силі Божій» (1 Кор., 2:4, 5). На думку П. О. Флоренського, «віра християнська (тут у сенсі християнської релігії. — Д. В.) має своєю підставою не судження, не пояснення, не докази лише, а перш за все силу Божу»⁴.

¹ Див.: Зыкова, С. В. Связь правового и религиозного сознания / С. В. Зыкова // История государства и права. – 2006. – №9. – С. 17.

² Див.: Лобовик, Б. А. Религиозное сознание и его особенности. – С. 49.

³ Вундт, В. Психология народов. – С. 130.

⁴ Флоренский, П. А. Вопросы религиозного самопознания. – С. 79.

Тільки за умови віри людини в певний абсолют можливе функціонування релігійної ідеології у вигляді розгалужених теологічних концепцій та доктрин. Наприклад, першими заповідями християнства та іудаїзму, а також першим стовпом ісламського віровчення, що не має якихось обумовлень, є саме підкреслення зв'язку людини з Богом та заперечення існування будь-яких альтернативних вірувань. Відправним пунктом буддизму є віра в можливість просвітлення і власної трансформації. Відсутність релігійної віри нівелює значення релігії у суспільстві, унеможливорює застосування релігійних санкцій, анігілює релігійний вплив на інші форми суспільної свідомості.

Структурна схожість правової і релігійної свідомості проявляється і на індивідуальному рівні, який включає онтологічний елемент (усвідомлення, тобто пізнання і знання того, чим є право або релігія як взагалі, так і в конкретних проявах), аксіологічний елемент (емоції та почуття, в яких відображується оцінка права або релігії), а також праксеологічний аспект (уявлення про шляхи впливу права і релігії на поведінку людини та воля до певної моделі вчинків). До цього слід додати, що при визначенні такої структури правової і релігійної індивідуальної свідомості ми використовували наукові розробки таких учених, як В. А. Бачинін, С. І. Максимов, А. В. Поляков та ін.

Онтологічний аспект є найбільш раціональним як в правовій, так і в релігійній свідомості індивіда. Він пов'язаний з теоретичним та емпіричним пізнанням релігії і права, у тому числі шляхом інтерпретації правових і релігійних текстів, розумових процесів досягнення правової і релігійної дійсності. На наш погляд, є некоректним прийняте в радянській літературі зведення релігійного знання до ірраціонального містичного теоретизування, заснованого на сліпій вірі в могутність надприродного¹, що призводить, мовою П. Д. Юркевича, до «зазіхання фантазії на істину»². Як слушно зазначає Є. В. Бурлай, гносеологічним корінням релігії є цілком конструктивні абстракції про об'єктивні, зовнішні закономірності, за якими здійснюється і розвивається життя людини і світу³. Правий В. А. Бачинін, який вказує, що будь-яке порушення формально-логічних вимог при поводженні з релігійною нормою є неприпустимим, оскільки це призводить до

¹ Див.: Пеньков, Е. М. Социальные нормы – регуляторы поведения личности. Некоторые вопросы методологии и теории. – С. 77.

² Юркевич, П. Д. З рукописної спадщини. – С. 37.

³ Див.: Бурлай, Є. В. Право і релігія в системі соціального регулювання : спільне і різне. – С. 72

непередбачуваних зловживань з сенсом норми¹. Разом з тим релігійне пізнання і знання досить часто є альтернативними правовим, оскільки в основу релігійних канонів завжди покладено посилку (існування священного), яка розумово не доводиться, а постулюється методом об'явлення.

Крім того, відмінності спостерігаються і у меті, з якою свідомість акумулює знання про право і релігію. Як справедливо зауважує М. І. Козюбра, пізнавальний момент у праві, його «пізнавальна» цінність підпорядковані його головній, регулятивній, а точніше, оцінно-імперативній функції. Специфічна функція права полягає не в тому, щоб пояснювати закони і механізми соціального розвитку, а в тому, щоб регулювати суспільні відносини². У свою чергу, релігійне знання має універсальний характер, спрямоване не тільки і не стільки на нормування поведінки суб'єктів відповідних відносин, а у першу чергу на формування у нього цілісної картини світу, певного світогляду, вирішення ключових питань людського буття.

Відмінність між правовою і релігійною свідомістю також вбачається і у сфері аксіології. Так, право як повторювальні суспільні відносини, схвалені суспільством і санкціоновані державою, виступає, на наш погляд, саме суспільною цінністю. Легітимація права суспільством не обумовлює обов'язкового соціального консенсусу (схвалення всіма його членами), а саме право не втрачає нормативності у разі невизнання його цінності окремим індивідом³. Натомість релігія є виключно індивідуальною цінністю, постійним відчуттям особою свого зв'язку зі священним. Заперечення існування трансцендентної реальності або свого зв'язку з нею призводить до втрати впливу релігійних уявлень на свідомість людини і позбавлення релігії регулятивних якостей.

¹ Див.: Бачинин, В. А. Христианская мысль : политическая теология и правовая социология / В. А. Бачинин. – СПб. : Новое и Старое, 2005. – Т. V. – С. 138.

² Див.: Козюбра, Н. И. Социалистическое право и общественное сознание / Н. И. Козюбра. – К. : Наук. думка, 1979. – С. 88, 89.

³ З цього приводу Кант досить влучно зазначав, що право «спирається на принцип можливості зовнішнього примусу, сумісного зі свободою кожного згідно із загальними законами. Отже, якщо кажуть : кредитор має право вимагати від боржника сплати його боргу, то це не означає, що він може переконати боржника, що його власний розум зобов'язує його до виплати», тобто правопорушник не може посилатися на невизнання певних схвалених суспільством норм поведінки як на підставу звільнення від відповідальності за протиправний вчинок (Див.: Кант И. Метафизика нравов. – С. 77).

З індивідуального характеру цінності релігії випливає й інша відмінність. Релігійна свідомість завжди авторитарна, тобто в своїх поступках віруючий постійно відчуває опіку та спрямування з боку божественного авторитету, що зумовлює насторожене та недовірливе ставлення до осіб, які не належать до певної релігійної громади і відповідно позбавлені зв'язків зі священним. Така авторитарність може значно відрізнятись залежно від особливостей конкретної релігії (від тоталітарного характеру окремих нетрадиційних сект до терпимості буддизму, що дозволяє адепту належати до інших конфесій), проте вона присутня в будь-якій релігії. Разом з тим специфіка правосвідомості обумовлює певну автономію, свободу суб'єкта права від зовнішнього авторитету (суспільства). С. І. Максимов справедливо відмічає, що право виступає як культура замирення, тобто компромісів, договорів, третейських рішень, багатопланових обмінів, що виражається у правосвідомості як антиавторитарність¹. Така риса правосвідомості, що допускає (в межах реалізації принципів свободи і рівності) існування різних, іноді протилежних ціннісних орієнтирів, прагнень та мотивів² і, більш того, спрямована на їх примирення, зумовлює усезагальність та примусовість правового порядку. Саме за цих умов офіційно-владне регулювання спрямовується виключно на зовнішню, поведінкову сторону буття індивіда. У той час авторитарний характер релігії у разі її забезпечення силою держави призведе до нівелювання (поглинання, придушення) усіх інших форм соціальної регуляції³, насильства над внутрішнім світом людини та примусового нав'язування їй певних ідеалів та переконань. Наявність обов'язкової для всіх релігії чи моралі є однією з характеристик тоталітарної державності.

З точки зору праксеології і права, і релігійна свідомість у першу чергу формують у людини установку на правомірну чи богоугодну (з усією умовністю цього терміна щодо неавраамістичних релігій)

¹ Див.: Максимов, С. И. Правовая реальность : опыт комплексного исследования. – С. 262.

² Є. В. Бурлай вдало з цього приводу зауважує, що на відміну від релігії право – регулятор значно менш сентиментальний. Він як раз побудований на недовірі однієї людини до іншої, на відчутті постійного ризику, що очікувані необхідні дії залишаться невиконаними (Див.: Бурлай, Є. В. Право і релігія в системі соціального регулювання : спільне і різне. – С. 74).

³ Див.: Варламова, Н. В. Право и мораль как базовые социальные регуляторы / Н. В. Варламова // Наш трудный путь к праву : матер. филос.-прав. чтений памяти акад. В. С. Нерсесянца / сост. В. Г. Графский. – М. : НОРМА, 2006. – С. 262.

поведінку. Вони безапеляційно вимагають від індивіда певної моделі поведінки, а також є категорично непорушними для нього. Однак право виходить з розуміння людини як безумовно вільної істоти. Як зазначає І. І. Царьков, саме розуміння сутності людини як вільної істоти створює можливість розмови про право¹. Забороняючи певні діяння, право допускає, що особа може діяти всупереч правовим приписам, що тягне за собою виключно визначене цими приписами покарання. Ця теза свого часу привела Гегеля до визнання за правопорушником права на конкретне покарання, що захищає його від самосуду². З іншого боку, релігія (особливо в її архаїчних формах) не визнає особу повністю, абсолютно вільною, детермінуючи її поведінку схильністю, бажаннями, вдачею надприродних істот, духів померлих, інших трансцендентних явищ. Враховуючи це, представники релігійної філософії (наприклад, В. А. Бачинін, Ж. Маритен, Х. М. Вегас) заперечують навіть саму можливість діяти всупереч нормам релігії, так зване «право людини на гріх»³, що об'єктивно звужує автономію особистості. Це пояснюється тим, що «гріхом людина заперечує саму себе у своєму достоїнстві образу Божого»⁴.

Розглянуті особливості правової і релігійної свідомості багато в чому зумовлюють схожість і відмінність права і релігії як нормативних систем суспільства. При аналізі цього аспекту перш за все треба звернутися до питання про походження правового і релігійного регуляторів.

У літературі немає єдності стосовно генези системи соціального регулювання та права і релігії як її складових. Так, В. П. Зибковець вважає, що первісна норматика охоплюється терміном «мораль» як первісний регулятор, що стихійно складається у суспільстві у вигляді народної мудрості⁵. У той же час очевидно, що подібна інтерпретація надає моралі надто широке визначення, оскільки включає до

¹ Див.: Царьков, И. И. Развитие правопонимания в европейской традиции права. – С. 7.

² Див.: Гегель, Г. В. Ф. Основы философии права, або Природне право і державознавство. – с. 97.

³ Див.: Бачинин, В. А. Христианская мысль : Политическая теология. – Т. Х. – С. 46; Маритен, Ж. Человек и государство. – С. 85; Вегас, Х. М. Основы христианской этики. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та; Изд-во Рус. Христ. гуман. акад., 2007. – С. 120.

⁴ Вегас, Х. М. Основы христианской этики. – С. 120.

⁵ Див.: Зыбковец, В. Ф. Происхождение нравственности / В. Ф. Зыбковец. – М. : Политиздат, 1974. – С. 20, 21.

неї норми, що різняться як за сферою та методами регулювання, так і за характером їх обґрунтування у свідомості індивіда чи спільноти. На останній момент звертає увагу В. Гьосле, який слушно зауважує, що мораль дає відповідь на запитання: «Чому щось є добрим?», а на більш раннє (в історичному плані) запитання з меншим рівнем рефлексії: «Що є добрим?» відповідає релігія¹.

На думку В. А. Бачиніна, релігія, моральність, мораль та право виникли із єдиного джерела — давніх табу, які були початковою формою нормативної регуляції². Дійсно, табу виступає одним із первісних засобів обмеження небажаних форм поведінки у суспільстві і є своєрідним прообразом правових і релігійних заборон. Проте джерелом виникнення релігійних і особливо правових норм виступають також інші засоби соціального унормування: звичаї, закляття, зароки тощо.

На наш погляд, найбільш обґрунтованою видається позиція тих авторів, які розглядають генезу релігійних і правових норм як процес відокремлення від первісних «мононорм» (Г. Харт називав їх «первинними правилами зобов'язань», які характеризуються несистемністю, статичністю, неефективністю³), тобто недиференційованих моделей поведінки індивідів у первісному суспільстві. Як зазначав Я. М. Магазинер, безсумнівною є те, що «правила поведінки, які ми зараз розрізняємо як норми права, моралі, релігії тощо, у первісному, додержавному суспільстві не розрізнялись, а були злиті в єдину загальну масу велінь і заборон»⁴.

Головною особливістю мононорм є їх міцний зв'язок з практичною діяльністю. Норма функціонує у соціумі не тому, що є обов'язковою, а навпаки, є обов'язковою тому, що фактично функціонує у вигляді обрядів, ритуалів, табу, звичаїв, тобто належний характер мононорми обґрунтовується її дійсністю. Згодом, коли людина починає відчувати свою відокремленість від навколишнього світу, набуває здатності до рефлексії і відповідно схвалення (несхвалення) певних моделей поведінки, мононорми розпадаються на окремі форми соціальної регуляції: релігійну, моральну, правову та ін.

Історично першим видом зрілої соціальної нормативності виступає саме релігія, оскільки вона є найбільш простим засобом по-

¹ Див.: Гьосле, В. Практична філософія в сучасному світі. – С. 22.

² Див.: Бачинин, В. А. Філософія права і преступления. – С. 92.

³ Див.: Харт, Г. Л. А. Поняття права. – С. 95–97.

⁴ Магазинер, Я. М. Избранные труды по общей теории права / Я. М. Магазинер / отв. ред. А. К. Кравцов. – СПб. : Юрид. центр Пресс, 2006. – С. 25.

яснення імперативності певного припису. Релігійна норма легітимується через віру в священне, що не вимагає інтелектуального пояснення необхідності підпорядковуватись їй. Натомість схвалення норм права обумовлює свідоме, переважно раціональне сприйняття та погодження суспільством або окремою людиною тих особистих, соціальних, майнових обмежень чи переваг, які ці норми встановлюють або надають. На думку П. А. Оля, саме усвідомленість правового регулювання відрізняє право від інших форм соціального управління¹.

Те, що релігійний спосіб регуляції оформлюється першим, не означає, що релігія виступає передумовою генези правової системи, на що справедливо звертає увагу Г. В. Мальцев². Безумовно, у сакральних текстах закріплюється велика кількість положень у сфері родинних, господарських, торговельних відносин, охорони громадського порядку, які згодом набувають характеру правових; більшість стародавніх джерел права (Закони Хаммурапі, Закони XII таблиць) мають яскраво виражене релігійне забарвлення. Релігія виступає як первісний спосіб закріплення первісних положень інших форм соціальної нормативності, які народжуються в суспільстві, у тому числі і права (Гегель з цього приводу уподібнював релігію світу сходження сонця, що «містить геть усе й наповнює собою геть усе»³). Однак значний вплив на формування права справляє і звичай, що досить часто не має релігійного коріння. До цього слід додати, що першовиникнення права як повноцінного самостійного регулятора пов'язане з періодом розкладу первіснообщинного ладу⁴ та початком формування державно організованого суспільства. Тому немає підстав погоджуватися зі спробами увіковічити право шляхом твердження, що воно вже існує в умовах родового ладу, який має «монополію на фізичний примус членів суспільства»⁵, оскільки це призводить до розчинення права серед інших соціальних норм.

¹ Див.: Оля, П. А. Правопонимание : от плюрализма к двуединству. – С. 195.

² Див.: Проблемы общей теории права и государства : учеб. для вузов / под общ. ред. В. С. Нерсесянца. – С. 67.

³ Гегель, Г. В. Ф. Феноменология духу / Г. В. Ф. Гегель : пер. з нім. П. Таращука; наук. ред. пер. Ю. Кушаков. – К. : Основи, 2004. – С. 471.

⁴ Див.: Цвік, М. В., Вовк, Д. О. Про санкціонування в процесі формування права. – С. 18.

⁵ Поляков, А. В. Общая теория права : курс лекций. – С. 145.; Кашанина, Т. В. Происхождение государства и права. Современные трактовки и новые подходы : учеб. пособ. – М. : Высш. образование, 2008. – С. 233–252.

Переходячи до характеристики сутнісних рис права і релігії, зазначимо, що нормативність права як суспільного регулятора в літературі характеризується через такі ознаки: наявність типових соціальних процесів, явищ, зв'язків, що фіксуються правом; всезагальність таких соціальних зв'язків і явищ, їх поширеність серед членів суспільства; обов'язковість правових приписів, гарантованість дії права, його реалізації, що підкріплюється можливістю державного примусу¹. Зауважимо, що гарантованість права з боку держави слід розглядати як прояв суспільного схвалення правової норми і вона не може існувати окремо чи всупереч останньому. Ця ознака (наявність зовнішнього авторитету, який підтримує право) визначає право як гетерономний соціальний порядок. Вважаємо, що перші дві риси в цілому притаманні і релігії. Канонічні джерела будь-якої релігії містять достатньо чітко сформульовані моделі поведінки, обов'язкові для віруючої людини. Що стосується гарантованості норм релігії, то можна погодитися з Г. Кельзенем, який вважав, що безсанкційних суспільних устроїв не існує², відповідно кожна соціальна норма має власні засоби гарантування. У випадку сакральних приписів таким авторитетом виступає священне (в авраамістичних релігіях — Бог). Проте, як уже зазначалося, обґрунтування реальності чи фантастичності трансцендентних категорій виходить за межі власне наукового (принаймні юридичного) дослідження, тому не має підстав погоджуватися з висловленою в літературі думкою про гетерономність норм релігії³. На наш погляд, забезпеченість релігійних норм визначається саме особливим станом психіки людини — віри, яка обумовлює наявність у суб'єкта відчуття міри належного, обов'язку діяти певним чином, «страху Божого», боязні «Божого суду», тобто авторитетність релігії є автономною, знаходиться у свідомості людини. Ще Гоббс зазначав, що відлучення від церкви впливає лише на тих, хто вірить, що Ісус Христос повинен прийти знову, щоб царювати і судити як живих, так і мертвих, і що він не пустить у царство своє тих, чиї гріхи були залишені, тобто тих, хто був відлучений від церкви. Для віровідступника (тобто для того, хто втратив віру або її не мав) ж від-

¹ Див.: Нормы советского права : проблемы теории / под ред. М. И. Байтина, В. К. Бабаева. – Саратов : Изд-во Саратов. у-та, 1987. – С. 81–85.

² Див.: Кельзен, Г. Чисте правознавство. – С. 39.

³ Див., напр.: Пеньков, Е. М. Социальные нормы – регуляторы поведения личности. Некоторые вопросы методологии и теории. – С. 78; Залужный, А. Г. Право. Религия. Закон. – С. 34.

лучення жодного значення не має, оскільки він у це не вірить¹. Слід також відмітити, що принаймні в авраамістичних релігіях (християнство, іслам, іудаїзм) віруюча людина чітко відділяє себе від джерела обґрунтування релігійних норм — Бога². Проте знову ж таки це відокремлення відбувається на рівні самої людини, яка вірою, так би мовити, обґрунтовує саме джерело обґрунтування³. Як уже зазначалося, цей висновок треба розглядати в тому сенсі, що право тільки переважно гетерономне, оскільки більшість людей сприймають право як власну цінність, а релігія переважно автономна, що не заперечує впливу релігійної громади на її окремих членів.

Гетерономність права і автономність релігії зумовлені також сферами правового і релігійного регулювання. З урахуванням широких можливостей права, його здатності до примусу воно регулює найбільш значущу, переважно дієву, «зовнішню» сторону людського буття, що піддається контролю з боку суспільства і держави, лише в окремих випадках звертаючись до внутрішнього світу людини, мотивації її вчинків. Релігія ж визначає усі сторони життя своїх прихильників, включаючи вчинки (особливо у внутрішньо церковній сфері), мотиви поведінки, бажання, емоції, що у секуляризованому світі компенсується іншою природою обов'язковості таких норм, які зобов'язують лише за умови їх раціонального чи емоційного визнання. Більш того, як слушно відмічається в літературі, зовнішня поведінка цікавить релігію настільки, наскільки вона підтверджує поведінку внутрішню⁴, тобто стан спілкування і відчуття зв'язку зі

¹ Див.: Гоббс, Т. Сочинения. – Т. 2. – С. 389, 390.

² З цього приводу протестантський богослов А. Кайпер зазначав, що визначаючи свою поведінку, «кальвініст стоїть перед Богом, бачить Бога, ходить з Богом, відчуває Бога в усьому своєму бутті та існуванні, а тому не може не чути нестихаюче “Ти мусиш”, яке постійно виходить від Бога у природу, тіло, розум і дію» (Кайпер, А. Христианское мировоззрение : лекции по кальвинизму / А. Кайпер : пер. с англ. – СПб. : Шандал, 2002. – С. 87).

³ Свого часу Кант, розв'язуючи цю проблему, відмічав, що оскільки етичне законодавство включає у свій закон внутрішні мотиви вчинку (ідею обов'язку) – умову, що аж ніяк не може бути включена до зовнішнього законодавства, – саме тому етичне законодавство (навіть законодавство волі Божої) не може бути зовнішнім (тобто гетерономним. – Д. В.), хоча як обов'язки воно приймає до себе як мотиви обов'язки, засновані на іншому, а саме зовнішньому, законодавстві (Див.: Кант, И. Метафизика нравов. – С. 60).

⁴ Див.: Кабальський, Р. О. Право в нормативній системі суспільства / Р. О. Кабальський // Проблеми законності : респ. міжвідом. наук. зб. / відп. ред. В. Я. Тацій. – Х. : Нац. юрид. акад. України, 2006. – Вип. 82. – С. 215.

священним. Порушення такого «паритету» у сферах регулювання може призвести або до державного чи суспільного контролю думок чи бажань індивіда, або до насильницького поширення релігійних ідеалів серед осіб, що їх не підтримують. Ці відмінності обумовлюють особистісний характер релігії, відсутність у релігійних системах таких притаманних праву інститутів, як представництво (релігійні, особливо культові, дії вчиняються виключно особисто), строки давності тощо. При цьому емпіричні приклади, що можуть суперечити зазначеній тезі, наприклад, християнський інститут індульгенції, ми розглядаємо скоріше як прояв державницьких прагнень релігійних організацій (церков) на певних історичних етапах, ніж власне релігійну практику, що спирається на відповідну доктрину, і тому не спростовують наведених висновків.

Крім того, право регулює конфліктні за своєю природою відносини, засновані на суперечливих або таких, що не збігаються, інтересах суб'єктів права, які мають кореспондуючі одне одному права і обов'язки (двостороння структура норми права). На думку М. М. Алексеева, саме встановлення прав є особливістю, що відрізняє право від інших соціальних норм¹. Зі свого боку, релігія такої конфліктності позбавлена, релігійні відносини мають на меті спільне єднання у священному, щодо якого та один до одного віруючі відчують лише обов'язки (одностороння структура релігійної норми). Наприклад, обов'язок християнина любити ближнього (Матв., 22:39) не означає права іншої людини вимагати такої любові. При цьому якщо правовідносини є частиною об'єктивного світу, тобто відбуваються між суб'єктами права з приводу певних об'єктів (матеріальних і духовних благ), то релігійні відносини мають також суб'єктивний рівень: стосунки прихильника зі священним, причому саме цей рівень є для віруючого найважливішим. Останнє тим самим є не об'єктом відносин, а також має статус суб'єкта, що зумовлює відмінності між правом і релігією в суб'єктному складі. У зв'язку з цим правосуб'єктність виникає з народженням людини і припиняється з її смертю, а релігійна суб'єктність зі смертю віруючого не втрачається. Більш того, саме у потойбічному світі індивід повною мірою реалізує себе як релігійний суб'єкт, оскільки тільки тоді настають єднання людини і священного, можливість повноцінної комунікації між ними. Як зазначає з цього приводу католицький теолог Х. М. Вегас, «повноту

¹ Див.: Алексеев, Н. Н. Религия, право, нравственность. – С. 67.

любви і свободи, тобто вищу ступінь щастя¹, можна знайти лише після смерті, коли настає повнота спілкування людини з Богом»².

Із наведених положень випливають особливості правової і релігійної відповідальності та санкцій. Відповідальність, що її встановлено нормами права, пов'язана з понесенням правопорушником обмежень своїх прав у вигляді позбавлення останнього певних благ і має лише ретроспективний характер (оцінюються вже вчинені індивідом діяння)³. Юридичне покарання не залежить від ставлення особи до права і завжди означає обмеження соціального статусу, зовнішніх можливостей і свободи людини. Релігійна санкція перш за все пов'язана з духовним світом людини, втратою її зв'язків зі священним і позбавленням певного стану з'єднуваності з абсолютом, який у християнській традиції має назву «благодать»⁴, та прагненням відновити цей стан. Як написано у Старому Завіті, проклятий той, хто не виконає слів цього закону (маються на увазі закон Мойсея, система норм поведінки, що визначають усі сторони життя правдивого іудея та за певних умов інкорпоровані до християнської доктрини) і не поступатиме за ним (Втор., 27:26). Загрозу потрапити у пекло після смерті у разі порушення релігійних заповідей містить і Коран (4:115). Релігійна відповідальність має і проспективний, позитивний характер та поширюється і на майбутні вчинки, мотиви, думки віруючих. У цьому сенсі, зазначає відомий дореволюційний криміналіст М. С. Таганцев, сфера гріховного ширше за сферу злочинного⁵. З власне релігійними санкціями поєднуються (але не отожднюються) церковні санкції (анафема, покаєння тощо), які підпорядковані меті релігійної санкції. Зважаючи на це, на наш погляд, є некоректним включення до релігійних санкцій покарань, пов'язаних з фізичним насильством (наприклад, побиття камінням, відсікання рук у класичному ісламі), грошових стягнень (штраф, пеня, що іс-

¹ Йдеться, звичайно, про християнське розуміння. У східних релігіях (буддизмі, індуїзмі, даосизмі) єднання людини зі священним матиме іншу мету.

² Вегас, Х. М. Основы христианской этики. – С. 66.

³ Наявні в літературі спроби обґрунтувати позитивний аспект юридичної відповідальності є, на наш погляд, не зовсім переконливими, оскільки подібні концепції зазвичай зводяться до отожднення позитивної відповідальності з моральними обов'язками суб'єкта або з додержанням останнім режиму законності, тобто відбувається підміна понять.

⁴ Див.: Краткий толковый православный словарь. – Минск : Харвест, 2003. – С. 21.

⁵ Див.: Таганцев, Н. С. Русское уголовное право : часть общая / Н. С. Таганцев. – Изд. 2-е, пересм. и доп. – СПб. : Гос. тип., 1902. – С. 42.

нували в християнстві) тощо¹. Включення цих санкцій, правових за своєю природою, до релігійних джерел обумовлено невідокремленістю права та політики від релігії на історичних етапах формування класичних релігій.

І право, і релігія є здебільшого формалізованими регуляторами суспільних відносин. Норми розвинених правових і релігійних систем у більшості випадків закріплено у відповідних текстах (для права — це нормативно-правові акти, нормативні договори, судові прецеденти тощо; для релігії — певні сакральні джерела, наприклад, Біблія, Коран, Тора, Самаведа, буддистська Трипітака). Як відмічає П. Рікер, письмо є певною значущою межею: завдяки письмовій фіксації сукупність знаків досягає того, що можна назвати семантичною автономією, тобто незалежною від оповідача, слухача, нарешті, від конкретних умов продукування². Така «семантична автономія», або, як зазначає Ф.-В. фон Геррманн, «самостійна сутність» слова³, що виражається у правовому або релігійному тексті, дає змогу праву і релігії остаточно об'єктивуватися, стати незалежними від зовнішніх умов і будь-яких суб'єктів, у тому числі від суб'єктів законотворчості чи релігійних каноніків.

Слід зазначити, що через божественну легітимацію релігії священні тексти надзвичайно стабільні та консервативні, вони не можуть бути змінені чи скасовані, навіть якщо містять суперечливі чи явно застарілі положення. Релігійна форма лише може за допомогою богословської інтерпретації бути пристосована до сучасних умов. Натомість законодавство є набагато більш динамічним і мусить постійно змінюватися суб'єктами законотворчості відповідно до змін відносин, що схвалюються суспільством і втілюються у правових нормах.

Форми права і релігії, як правило, мають ієрархічну структуру. В законодавстві це проявляється у різній юридичній силі правових актів. Релігійні джерела можуть поділятися на священні писання й одкровення, перекази, авторитетні тлумачення, постанови керівних органів релігійних організацій тощо. І норми права, і норми релігії можуть не збігатися з нормами законодавства і релігійних текстів

¹ Див.: Шаляпин, С. Уголовная и религиозная санкция : взаимодействие, история и перспективы / С. Шаляпин // Религия и право. – 2005. – № 2. – С. 15.

² Див.: Рікер, П. Герменевтика. Етика. Політика / П. Рікер : пер. І. Сергеевой. – М. : Медиум, 1995. – С. 7, 8.

³ Див.: Херрманн, Ф.-В. фон. Фундаментальная онтология языка / Ф.-В. Херрманн : пер. с нем. – Минск : ЕГУ; ЗАО «Пропилеи», 2001. – С. 75.

відповідно, що зумовлюється технікою викладання письмових джерел. Наприклад, санкції за порушення заповідей, викладених у Декалозі (не створи собі кумира, не вбивай, не кради та ін.), містяться в інших частинах Біблії. Аналогічним чином сформульовано положення Корану, буддистської Дхаммапади тощо.

Наявність форм зовнішнього виразу правових і релігійних приписів обумовлює притаманну праву і релігії, на відміну від моралі, особливу мову, якій відповідають спеціальна термінологія та вимоги до семантичних форм. При цьому мова права є конвенційною, тобто слова та словосполучення є засобом позначення предметів, явищ, понять, і достатньо умовною (наприклад, такі мовні вирази, як «нікчемність правочину», «тягар доведення» тощо), а мова релігії сприймається віруючими як цілком реальна. Як відмічає Н. Б. Мечковська, для релігії характерне уявлення про те, що слово — це не позначення певного предмета, а його частина, тому, наприклад, порушення словесного ритуалу може образити, прогнати вищі сили або нашкодити їм¹. Наприклад, у християнстві при приготуванні культових справ цей процес заборонено обговорювати, оскільки обговорення може зіпсувати їжу. Старий Завіт зобов'язує священнослужителів, благословляючи, використовувати суворо визначену формулу (Числ., 6:22-26)². Більш того, релігійне слово наділяється творчим потенціалом. Як відомо, Євангеліє від Іоанна розпочинається реченням: «Спочатку було Слово, і Слово було Бог» (Ін., 1:1), тобто певна мовна конструкція у цьому разі виступає не символом, а самим першоджерелом творіння (іпостасю Бога). Саме через реальність релігійного слова спроби реформувати релігійні тексти часто призводили до жорстоких соціальних конфліктів, прикладом чого є відомий розкол у російському православ'ї в XVII ст.

Значна формалізація права і релігії зумовлює те, що реалізація та застосування правових і релігійних норм забезпечуються організо-

¹ Див.: Мечковская, Н. Б. Язык и религия : лекции по филологии и истории религий / Н. Б. Мечковская. – М. : Агентство «ФАИР», 1998. – С. 46.

² Еразм Роттердамський іронізував з приводу суворості релігійних мовних формул у своєму найвідомішому трактаті «Похвала глупоті» : «Теологі вважають себе майже богами, коли їх всюду благовійно величають «вчитель наш». У цьому величанні вчувається їм щось схоже на тетраграми іудеїв. До того ж, кажуть вони, непристойно не писати «ВЧИТЕЛЬ НАШ» великими літерами. Поміняйте слова місцями, скажіть «наш вчитель», і вони сприймуть це як тяжку образу їхньої теологічної гідності» (Роттердамський, Еразм. Похвала глупоті. Домашні бесіди / Еразм Роттердамський : пер. з лат. В. Литвинова, Й. Кобова. – К. : Основи, 1993. – С. 75).

ваними інституційними утвореннями, спеціальними установами, що мають офіційний статус. Для права таким утворенням виступає сукупність державних управлінських структур, діяльність яких доповнюється і до певної міри коректується функціонуванням низки суспільних інститутів, чії функції із сприяння просуванню права, прав людини визнаються і легітимуються державою¹. Для релігії аналогічну роль виконує церква. Ці інституції взаємодіють, що є наслідком взаємопроникнення різних форм суспільної свідомості і соціальної регуляції. Головним принципом такої взаємодії для держави, на нашу думку, виступає принцип верховенства права, який, з одного боку, забезпечує, мовою Т. Джефферсона, «розділовий мур між державою і церквою», а з другого — спрямовує діяльність держави на забезпечення якомога повної реалізації громадянами та іншими особами свободи віросповідання в усіх її проявах. Зв'язок права з державою, а релігії — з церквою дозволяє виділити ще одну їх особливість. Релігія має персональний і екстериторіальний, універсальний характер у тому сенсі, що вона поширює свою дію на усіх осіб, що відносять себе до певної конфесії, підпорядковують своє життя уявленням про священне незалежно від їх місця перебування чи громадянства. У свою чергу, право є територіальним і неперсональним регулятором, оскільки правові приписи стосуються людини незалежно від її визнання чи схвалення цих приписів, проте в межах території країни. Винятки із цього принципу (екстрадиція, кримінальне переслідування злочинців на території інших держав) допускаються лише в межах, установлених міжнародно-правовими угодами.

Певна відмінність спостерігається й у функціональному навантаженні правового і релігійного комплексів. І право, і релігія виконують регулятивну функцію, нормуючи суспільні відносини. Однак для права регулятивна та поєднана з нею охоронна функції є основними і виражають соціальну цінність права. Разом з тим, як уже зазначалося, релігія є більш універсальним явищем. Функція регулювання життя виступає лише частиною релігійного впливу на суспільство та індивіда і є складовою у побудові закінченої картини світу, наданні людині відповідей на головні запитання буття: про сенс життя, призначення людини у цьому світі, існування після смерті тощо, формування у неї етичних орієнтирів та виховання у душі релігійного ідеалу.

¹ Див.: Мальцев, Г. В. О различиях права и морали / Г. В. Мальцев // Наш трудный путь к праву : матер. филос.-прав. чтений памяти акад. В. С. Нерсисянца. – С. 216.

Яскраво і дещо алегорично цю відмінність виразив В. С. Соловйов: «Завдання права зовсім не в тому, щоб світ перетворився на Царство Боже (це, на думку філософа, мета релігії. — Д. В.), а тільки у тому, щоб він до часу не перетворився на пекло»¹. Аналогічної думки додержувався і М. М. Алексеев, який зазначав, що «навіть найдосконаліший стан права не може призводити до безумовної досконалості суспільства — встановлення “земного раю”»².

Безумовно, праву притаманні і виховна, і світоглядна, і комунікаційна функції, проте останні все ж таки є другорядними порівняно з функцією регулювання суспільних відносин. Право, оскільки воно орієнтоване на зовнішній світ, поведінку суб'єктів, має досить обмежений інструментарій у вихованні людини чи формуванні її світогляду. Виключно на праві та державності цивілізація триматися не може, що підтверджує досвід античності, занепад якої був обумовлений духовною кризою суспільства і розпочався раніше зникнення Римської імперії. Гіперболізація загальносоціальних функцій права приводить до хибного уявлення про його всемогутність, можливість розв'язати будь-які суспільні проблеми за допомогою виключно правового механізму (так званий юридичний світогляд виражено у відомій формулі К. Гельвеція — «Закони можуть усе»). Подібна думка є формою деформації правової свідомості — правовим ідеалізмом, що призводить до розчарування у праві, яке не відповідає таким завищеним вимогам, і, особливо в транзитивних суспільствах, одним із чинників поширення правового нігілізму³. Підкреслимо також, що викладене аж ніяк не знижує соціальної цінності права, яке має величезне значення у впорядкуванні конфліктного за своєю природою життя суспільства, особливо в сучасному мультикультурному глобалізованому світі.

¹ Соловьев, В. С. Право и нравственность / В. С. Соловьев. – Минск : Харвест, М. : АСТ, 2001. – С. 42.

² Алексеев, Н. Н. Основы философии права. – С. 202.

³ Найголовніший недолік юридичної свідомості – неможливість автономного, позаетичного (незалежно від того, релігійна чи секулярна етика) обґрунтування права, який так і не був подоланий раціоналістичною думкою, задовго до французьких матеріалістів сформулював Томас Мор в «Утопії». Він, пояснюючи, чому на острові заборонено атеїзм, зазначав: «Якщо людина не боїться нічого, крім законів, сподівається лише на своє тіло, то який може бути сумнів, що вона, догоджаючи лише своїм особистим пристрастям, намагатиметься або вправно обійти державні закони своєї вітчизни, або порушити їх силоміць» (Мор, Т. Утопия / Т. Мор : пер. с лат. А. И. Малеина, вступ. ст. В. П. Волгина. – М.; Л. : Изд-во АН СССР, 1948. – С. 196, 197).

Встановлення спільних та відмінних рис права і релігії дає змогу перейти до розгляду динамічного аспекту співвідношення цих явищ, яке може бути досліджене крізь призму їх взаємовпливу, взаємодії та суперечностей. Підкреслимо також, що зв'язки між правом і релігією не є лінійними і виникають на рівні як однорідних елементів (наприклад, релігійна свідомість і правосвідомість, релігійні норми і норми права), так і різнопорядкових складових (наприклад, релігійна ідеологія і правова система, держава і релігійна діяльність).

Спочатку розглянемо вплив релігійної системи на правоутворення. Більш докладно цю проблему через її важливість для розуміння процесу формування права буде проаналізовано у підрозд. 2. І цієї роботи, зараз же ми лише окреслимо її. Релігія виступає однією з детермінант процесу формування як конкретних правових норм, інститутів та галузей права, так і правової системи в цілому. Релігійний вплив виявляється в наданні державного захисту закріпленим у священних текстах нормам (пряма форма впливу), а також сприянні чи гальмуванні генези нових правових норм, визначенні еволюційного руху всієї правової системи та розвитку правової науки (опосередковані форми впливу).

Вплив релігії на право відчувається і у процесі функціонування правової системи. Перші правові устрої завжди спиралися на релігійну підтримку. На кам'яній скрижалі, на якій висічено Закони царя Хаммурапі, зображено сонячного бога, що передає царю свої заповіді. Законодавець Кріту Мінос вважався тільки тим, хто передає волю Зевса, законодавець Спарти Лікурґ — волю Аполлона. З часом процес секуляризації знижує значення релігійного обґрунтування правових вимог. Проте, як пише О. О. Лукашова, руйнування релігійних основ, де б воно не відбувалося, ніколи не було корисним праву і правовому порядку¹, тобто релігія (особливо у своїх традиційних формах) виступає одним із чинників визнання індивідом правових приписів справедливими та такими, що відповідають його етичним уявленням, включаючи право і державу в загальну картину світу віруючої людини, наділяє право певною «святістю». Тут можна пригадати слова апостола Павла у посланні до римлян: «Не слухачі закону (ті, що кажуть не красти, але крадуть, говорять: «не чини перелюбу», чинять це) праведні перед Богом, але виконавці закону виправдані будуть»

¹ Див.: Проблемы общей теории права и государства : учеб. для вузов / под общ. ред. В. С. Нерсисянца. – С. 216.

(Рим., 2:12). Представник суфізму (культурної течії в ісламі) поет Навої зазначав, що суддя не просто вирішує спір, а визначає відмінність між добром і злом¹. Таке підтримання правового регулятора з боку релігії часто породжує стан емоційної прихильності до нього. Внаслідок цього право «вимагає підпорядкування, апелюючи не тільки до матеріальних, безособових, кінцевих, раціональних інтересів людей, а і до їх віри в істину, у справедливість, що виходять за межі суспільної користі»². Особливо це виявляється у процесуальних юридичних формах. Урочистість найбільш значущих правових процедур (наприклад, судового процесу, складання присяги головою держави (зокрема, в Україні Президент складає присягу на текстах Конституції України та Євангелії), парламентаріїв, суддів та ін.) спрямована на створення у людини поваги до правових установ, відчуття правильності та справедливості того, що відбувається. Як слушно відмічає Г. Дж. Берман, правова процедура — це та сама інсценована реакція на священне, характерна і для релігійної віри³. У цьому сенсі, безперечно, правий Ю. М. Оборотов, який зазначає, що при вирішенні питань праворозуміння у нову епоху не можна пройти повз питання про релігійний вимір права, оскільки у праві зберігається не тільки традиція, а й віра у Всевишнього, що освячує шлях праву в соціальному світі⁴. Щоправда, не зовсім вдалим, на наш погляд, є розгляд права як релігійно вивіреної нормативної системи⁵, оскільки сам термін «вивірення» наводить на думку про вольовий характер правоутворення та може наводити на думку про редукцію права до його форм.

Окремим аспектом досліджуваної проблеми є релігійна детермінація процесу реалізації права. Хоча ставлення конкретних релігій до права значно відрізняється: від поваги і схвалення права у західному християнстві до нейтрально лояльного ставлення до права у неавраамістичних релігіях, можна констатувати, що традиційні конструктивні релігії (такі, що сповідують любов до Бога, оточуючих, засуджують насильство) формують у свідомості віруючих позитивну установку на виконання правових приписів, оскільки їх порушення забезпечується не тільки правовою, а й релігійною санкцією. Відпо-

¹ Див.: Суфий : Восхождение к истине. – М. : ЭКСМО, 2006. – С. 364.

² Берман, Г. Дж. Вера и закон : примирение права и религии. – С. 364.

³ Див.: Там само. – С. 22.

⁴ Див.: Оборотов, Ю. М. Сучасне праворозуміння і визначення права / Ю. М. Оборотов // Актуальні проблеми держави і права. – Одеса : Юрид. літ., 2003. – Вип. 18. – С. 8.

⁵ Див.: Там само. – С. 9.

відні заклики до правомірної поведінки можна побачити, наприклад, в Основах соціальної концепції російської православної церкви та соціально-політичній доктрині католицької церкви¹. Деякі сучасні богослови називають еретичним навіть нігілістичне ставлення до права деяких сект². Соціологічні опитування показують, що віруючі є більш нетерпимими до порушення норм права, особливо вчинення злочинів. Так, за даними Українського центру економічних і політичних досліджень, негативне ставлення до хабарництва виявляють 70 % невіруючих і 78 % віруючих людей³. Проте, як зазначається у кримінологічній літературі, антикриміногенне значення релігії у суспільствах, що переживають значні соціальні зміни, у тому числі Україні, не слід переоцінювати. Ефект сприяння релігії правомірній поведінці досягається тільки тоді, коли віруючий дійсно відчуває зв'язок зі священним і поважно ставиться до канонів своєї віри, а його релігійність не є проявом соціального конформізму чи даниною моді⁴.

У той же час в процесі реалізації права, тобто втілення змісту правових норм у фактичній поведінці суб'єктів, між релігійними і правовими нормами можуть виникати суперечності. Можна виділити два основних аспекти таких суперечностей.

По-перше, релігія як регулятор, що ставить за мету формування світогляду людини та її виховання, встановлює для людини більш вимогливі поведінкові стандарти, ніж право, що впливає із авторитарного характеру релігійної свідомості. Наприклад, християнство містить заборону гомосексуальних статевих зносин (Лев., 18:22), іслам забороняє носіння розкішних прикрас та азартні ігри⁵, буддизм негативно ставиться до вживання алкогольних напоїв⁶ тощо. Зазначені вчинки не можуть піддаватися ефективному суспільному контролю,

¹ Див.: Основы социальной концепции Русской православной церкви. – Клин : Христ. жизнь, 2001. – С. 97; Бачинин, В. А. Христианская мысль : социология, политология, культурология / В. А. Бачинин. – СПб. : Новое и Старое, 2004. – Т. I. – С. 109.

² Див.: Цыпин В. Курс церковного права. – С. 8.

³ Див.: Грабовець, О. В. Релігія як символічна форма світорозуміння (спроба соціологічної інтерпретації) / О. В. Грабовець, А. К. Тащенко // Вісн. Київ. нац. ун-ту : Соціологія. Психологія. Педагогіка. – 2003. – № 15–16. – С. 13.

⁴ Див.: Сердюк, П. П. Межі релігійності як антикриміногенного чинника / П. П. Сердюк // Актуальні проблеми політики : зб. наук. пр. / гол. ред. С. В. Ківалов. – Одеса : Фенікс, 2004. – Вип. 20. – С. 290, 291.

⁵ Див.: Кардави, Ю. Дозволенне и запретное в исламе / Ю. Кардави : пер. с араб. М. Селяхметдинова. – М. : Умма, 2005. – С. 87.

⁶ Див.: Кеон, Д. Буддизм / Д. Кеон : пер. с англ. Н. Л. Некрасовой. – М. : Весь мир., 2001. – С. 127.

а тому не входять до предмета правового регулювання. Нарешті, викладені у Біблії позитивні обов'язки працювати (Втор., 5:12-14) або любити ближнього (Матв., 22:39) не відповідають правовому принципу свободи, зовнішньої і внутрішньої, і не можуть бути інкорпоровані до правової системи. З огляду на це видається невдалою пропозиція деяких авторів щодо посилення правового впливу в цих напрямках¹, оскільки це може призвести до надання етичним положенням окремої релігії обов'язкового характеру, втручання публічно-владних структур у внутрішній світ людини, порушення принципу відокремлення держави від церкви.

По-друге, релігійні приписи можуть прямо суперечити нормам права, що діють у певній державі (особливо це стосується поліконфесійних країн). Так, іслам і деякі християнські секти (наприклад, мормони) дозволяють багатозлюбність, заборона вбивати зумовлює пацифістську орієнтованість деяких течій у буддизмі, іудаїзм забороняє працювати у суботу. Значного розголосу в Україні набув процес присвоєння фізичним особам ідентифікаційних номерів, що тлумачився багатьма православними громадами як антихристиянський.

За загальним правилом у вирішенні таких спорів перевагу має право, що відповідає принципам світськості права, відділення держави від церкви, а церкви від школи та свободи совісті. Саме таке розуміння закладено у ч. 4 ст. 35 Конституції України, згідно з якою ніхто не може бути увільнений від своїх обов'язків перед державою або відмовитися від виконання законів за мотивами релігійних переконань. Відповідно до конституційного положення у ч. 5 ст. 128 Кримінально-виконавчого кодексу України встановлено, що засуджені не мають права, посилаючись на свої релігійні переконання, ухилитися від виконання своїх обов'язків, а також установлених вимог режиму відбування покарання. У той же час очевидно, що правова заборона виконання релігійної норми досить часто буває неефективною, що визнавалося навіть у радянській літературі², а її використання у правозастосовній діяльності може призвести до насильства над переконаннями та почуттями віруючої людини. З урахуванням цього законодавець має прагнути досягти консенсус між правовим і релігійним регулюванням шляхом створення умов, за яких не допуска-

¹ Див.: Тер-Акопов, А. А. Христианские начала и их развитие в российском праве. – С. 68; Папаян, Р. А. Христианские корни современного права. – С. 154.

² Див.: Клочков, В. В. Религия, государство и право. – С. 99.

ється насильство над релігійними почуттями і переконаннями віруючих, а останні можуть якомога повніше реалізувати свою свободу віросповідання, не порушуючи наведених принципів правової системи та прав інших осіб. Прикладом такого консенсусу може бути звільнення особи за релігійними мотивами від присяги у суді або заміна присяги чесним словом згідно з Правилами цивільного судочинства 1963 р. в Ізраїлі, оскільки за єврейським правом присяга є формою «марного згадування імені Господа Бога»¹, що заборонено у Старому Завіті (Вих., 20:7). Що стосується законодавства України, то можна пригадати інститут альтернативної служби, коли виконання військового обов'язку суперечить релігійним переконанням громадян України (ст. 2 Закону України від 12 грудня 1991 р. «Про альтернативну (невійськову) службу»); встановлений з урахуванням релігійних традицій дозвіл ховати померлих в інший, ніж передбачено у законі, спосіб (ч. 2 ст. 26 Закону України від 10 липня 2003 р. «Про поховання та похоронну справу»); надання права відмовитись від отримання ідентифікаційного номера платника податків через релігійні переконання (ч. 2 ст. 1 Закону України від 22 грудня 1994 р. «Про Державний реєстр фізичних осіб-платників податків та інших обов'язкових платежів») та ін.

Крім того, суперечності між правовими і релігійними нормами можуть призводити до відмови суб'єкта права від реалізації останнього. Так, викладена у багатьох релігіях заборона переривання вагітності може впливати на мотивацію жінки, яка має намір скористатися цим передбаченим у законодавстві правом, навіть якщо з соціальних або медичних причин такий аборт є виправданим. Це також стосується права подружжя розірвати шлюб, до чого більшість віровчень ставляться негативно.

Вплив релігії на право виявляється також у взаємодії церковних і державних установ. Докладніше це питання розглядатиметься у підрозд. 2. 3 даної роботи. Зараз же зазначимо таке.

Названий принцип світської держави вимагає обмеження впливу церкви на органи публічної влади. Цей вплив не повинен виходити за рамки надання дорадчої допомоги при формулюванні законодавчих положень щодо свободи совісті, діяльності релігійних організацій, релігійної освіти, соціальних функцій церкви чи правозастосовної

¹ Элон, М. Еврейское право / М. Элон : пер. с иврита А. Белова (Элисона), М. Китросской; под общ. ред. И. Ю. Козлихина. – СПб : Юрид. центр Пресс, 2002. – С. 116–118.

діяльності у цій сфері і відбуватися лише в межах захисту прав віруючих на безперешкодне сповідання своєї релігії і виконання церквою притаманних їй функцій соціального служіння. Прикладом такого впливу на рівні законотворчої діяльності є вже згадана ситуація з правом віруючих відмовитися від одержання ідентифікаційного номера. У першій редакції Закону України від 22 грудня 1994 р. № 320/94-ВР «Про Державний реєстр фізичних осіб-платників податків та інших обов'язкових платежів» подібне право було відсутнє. Натомість активна позиція церков і віруючих була одним із головних чинників внесення 16 липня 1999 р. у цей законодавчий акт змін, які врегулювали зазначене питання. Взаємодію державних і церковних інститутів у процесі правозастосування можна проілюструвати залученням представників релігійних організацій до роботи комісій, що розглядають питання про направлення громадян на альтернативну службу через їх релігійні переконання (п. 9 Положення про порядок проходження альтернативної (невійськової) служби, затвердженого постановою Кабінету Міністрів України від 10 листопада 1999 р. № 2066).

Окремо слід наголосити на неможливості втручання церкви у політичне життя. Оскільки церква не є частиною політичної системи суспільства, вона має дистанціюватися від політичних процесів. У цьому сенсі видається вкрай небезпечною практика багатьох церков в Україні під час президентських виборів 2004 р., парламентських виборів 2006 р., певною мірою — парламентських виборів 2007 р., пов'язана з втручанням у політичні процеси, публічною підтримкою тих чи інших політичних сил, закликами до віруючих з метою впливу на їх політичні прихильності та ін. Тим самим церква фактично перебирає на себе функції політичної партії, що у демократичній державі неприпустимо і прямо заборонено згідно з ч. 8 ст. 5 Закону України від 23 квітня 1991 р. № 987-ХІІ «Про свободу совісті та релігійні організації». Зазначимо також, що це положення не слід розглядати як обмеження політичних прав священнослужителів. Останні, безумовно, вправі реалізовувати активне і пасивне виборче право, висловлювати і відстоювати свої політичні переконання за умови, що це здійснюється ними від власного імені, а не від імені конкретної релігійної організації.

Більш складним є питання впливу права на релігію, яке, крім впливу держави на церкву, залишається малодослідженим. Ті ж роз-

робки, що існують в літературі, є досить суперечливими. Так, на думку С. С. Алексеева, християнські формули-заповіді склалися під впливом досягнень юридичної культури римського приватного права (всезагального характеру юридичних встановлень, особистісного характеру суб'єктів права)¹, тобто фактично право виступає головним чинником створення релігійної традиції. На наш погляд, така позиція російського науковця є не зовсім коректною. По-перше, християнство формувалося під значним впливом іудаїзму, який набагато старше римського права, і якщо відчуває вплив правової традиції, то саме іудейської; по-друге, виникнення релігії як універсального явища, що звертається до головних, найбільш значущих питань людського буття, навряд чи може бути детерміноване розвитком регулятора зовнішньої поведінки, яким є право; по-третє, така теза фактично має обґрунтовуватися положенням про первинність зовнішньої поведінки над внутрішньою, буття — над свідомістю, тобто повертає С. С. Алексеева до необґрунтовано однобічного матеріалізму.

Протилежної позиції додержується А. М. Величко, який заперечує обопільний вплив права і релігії. Він вважає, що відмітною рисою світових і національних релігії виступає абсолютність або прагнення до неї, здоровий консерватизм і бажання зберегти традиції². Відповідно «відносне» право, яке, пише цей автор, є лише корелятом закону, не справляє і не може справляти жодного впливу на розвиток і функціонування релігійного комплексу. Такий погляд також видається не зовсім переконливим. Визнання наявності у суспільстві саме системи нормативного регулювання, що не викликає заперечень серед сучасних правознавців, невідворотно приводить до визнання наявності широких зв'язків між різними регуляторами, а відповідно і їх впливу одне на одного, принаймні у сферах регулювання, що перетинаються. Такий саме висновок випливає і з уявлень про свідомість людини, в якій різноманітні нормативні моделі поведінки не існують окремо, а переплітаються у процесі вироблення поведінкової настанови. І нарешті, А. М. Величко не враховує впливу держави як організаційної інституціональності права на церкву як організаційну інституціональність релігії, що також є безсумнівним. З іншого боку,

¹ Див.: Алексеев, С. С. Самое святое, что есть у Бога на земле. Иммануил Кант и проблемы права в современную эпоху. – С. 296, 297.

² Див.: Величко, А. М. Христианство и социальный идеал (философия, право, социология индустриальной культуры). – С. 213.

правовий вплив на релігію не слід переоцінювати. Право як «зовнішній», формальний регулятор не може визначати розвиток релігії і моралі, а тільки сприяє їх існуванню у багатоманітних формах через інститут свободи совісті, віросповідання, принцип плюралізму та забороняє надавати обов'язковість будь-якій ідеології, унеможливлючи поглинання однією релігійною чи моральною формою інших.

Право генетично пов'язане з релігією. Саме релігійна форма виступила засобом закріплення перших протоправових норм. Однак з часом право відокремлюється від релігії і набуває ознак самостійної форми суспільної й індивідуальної свідомості, якій притаманні власні ознаки та закони розвитку. В західній традиції права саме християнське положення про свободу волі людини дало поштовх до утворення сучасних правових систем, які за своєю сутністю є антропоцентричними і побудовані на принципах проголошення людини вищою соціальною цінністю, визнання і захисту прав людини, верховенства права тощо. Це дає змогу охарактеризувати право як «анти-авторитарну», мовою С. І. Максимова, форму свідомості. У той же час сама релігія, не розрахована на регулювання відносин «свій» — «чужий», залишається теоцентричною і авторитарною, оскільки релігійна система побудована навколо уявлення про священне і не може миритися з будь-якими іншими формами картини світу. В цьому напрямі ми і бачимо вплив права на релігію, зокрема правосвідомості — на релігійну свідомість. Право поряд з секуляризованою мораллю втілює в сучасні релігійні системи «дух» більшої свободи людини у своїх прагненнях і вчинках, що, до речі, сприяє розвиткові і самої релігії як автономного регулятора, оскільки позбавляє процес додержання релігійних приписів слідів зовнішнього примусу, наприклад, з боку громади, до якої належить індивід. У цьому сенсі дуже влучною є думка російського філософа І. О. Ильїна про те, що справжня релігійність потребує духовної свободи, духовної автономії людини¹. Процес такого впливу на рівні релігійних норм виявляється у фактичному визнанні у соціальній концепції російської православної церкви, хоча й зі значними застереженнями, свободи совісті людини та неможливості побудови держави і суспільства, заснованих виключно на православних цінностях. У цьому самому дусі щодо права людини обирати релігію в одній зі своїх проповідей висловив-

¹ Див.: Ильин, И. А. Теория государства и права. – С. 377.

ся папа римський Іван Павло II (К. Войтила), зазначивши, що відносини людини з Богом базуються на вільному виборі, зробленому на основі любові¹. Його наступник Бенедикт XVI (Й. Ратцінгер) звертає увагу на те, що більшість, якою значною вона б не була, не може пригнічувати меншість, зокрема релігійну чи расову². Разом з тим спроби деяких авторів виводити зі змісту Старого Завіту норми, що допускають свободу віросповідання³, видаються перебільшенням, оскільки це суперечить наведеним особливостям релігійної свідомості. Аналогічний процес утвердження віротерпимості спостерігається і в ісламській доктрині⁴. Що стосується теоцентричності релігії, то можна пригадати, що у 2007 р. папа Бенедикт XVI скасував концепцію Лімба⁵, відповідно до якої, наприклад, душі новонароджених нехрещених дітей не потрапляють у рай. Католицьке богослов'я стверджує, що людина може спастися тільки за допомогою Бога, з яким вона спілкується у таїнствах. Першим таїнством виступає хрещення. Якщо новонароджена дитина не пройшла через це таїнство, її спасіння неможливе. Скасування цієї концепції відбулося через усвідомлення церковною доктриною тези про свободу людини, чие спасіння (принаймні у цьому випадку) можливе і без участі церкви. Католицька церква також скасувала інститут анафеми, чим, зокрема, реабілітовано велику кількість вільнодумців, а в їх особі — і право на нерелігійний світогляд.

Іншим проявом впливу права і релігії виступають збереження і розвиток у авраамістичних релігіях правових по суті форм діяльності, що пояснюється історичною наближеністю церкви до держави. Як приклад можна навести офіційну процедуру введення особи до сному блаженних, яка включає допит свідків, збирання доказів та свідчень щодо «претендента»; вибори патріарха чи папи у християнських церквах, які мають ретельно виписану процедуру, що може

¹ Див.: Иоанн Павел II. Закон божественный и человеческий / Иоанн Павел II // Рос. юстиция. – 2001. – № 3. – С. 57.

² Див.: Ратцингер, Й. (Бенедикт XVI). Чем держится мир. Дополитические основы морального государства / Й. Ратцингер // Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии : пер. с нем. В. Витковского. – М. : Библ. -богослов. ин-т св. апостола Андрея, 2006. – С. 84.

³ Див.: Зюбанов, Ю. А. Христианские основы Уголовного кодекса Российской Федерации : Сравнительный анализ норм УК РФ и Священного Писания. – С. 162.

⁴ Див.: Кардави, Ю. Запретное и дозволенное в исламе. – С. 316.

⁵ Лімба – місце перебування осіб, які не потрапили на небеса, відмінне від пекла та чистилища.

включати елементи, більш поширені у правовій сфері: голосування, ведення протоколу тощо, порядок накладення та зняття церковних покарань. Іншим прикладом є інститут сповіді. Цей інститут, зароджуючись як суто релігійне таїнство, у розвиненому християнстві набув характеру, за словами Є. В. Бурлая, «своєрідного юрисдикційного механізму, в рамках якого душпастир, з'ясувавши ступінь і міру гріховності, подібно до мирового судді, в порядку гранично спрощеної процедури ухвалює рішення про адекватну санкцію відповідно до скоєного»¹.

Найбільшого значення правовий вплив на релігію набуває у сфері відносин держави і церкви, що є виправданим, оскільки у даному випадку регулюються переважно зовнішні сторони релігійного комплексу. Характер впливу держави визначається моделлю державно-церковних відносин. У секуляризованому світі держава встановлює вимоги стосовно створення і функціонування церков, а також обмеження щодо здійснюваних ними функцій у сфері задоволення релігійних потреб громадян. Підкреслимо, що у демократичній державі державний вплив не може стосуватися внутрішньоцерковних справ (визначення структури церкви і управління нею, канонічні питання, міжцерковний діалог, якщо він відбувається у мирний спосіб, та ін.). З огляду на це сумнівною є існуюча в Україні практика втручання державних органів і посадових осіб у церковне життя з метою надання переваги певній конфесії, закликів з боку вітчизняних високопосадовців щодо утворення єдиної помісної церкви в Україні (наприклад, подібну тезу було включено у Послання Президента України до Верховної Ради України від 9 лютого 2006 р. «Про внутрішнє і зовнішнє становище України у 2005 році», аналогічну позицію викладено у Пріоритетних завданнях Кабінету Міністрів України на 2001 рік, схвалених Розпорядженням Кабінету Міністрів України від 26 березня 2001 р. № 109-р, п. 2. 4. Концепції Програми діяльності Кабінету Міністрів України, схваленої Розпорядженням Кабінету Міністрів України від 3 жовтня 2001 р. № 466-р), оскільки питання міжконфесійних відносин перебувають виключно у компетенції відповідних церков. Так само неприйнятними є спроби перевести богословські питання, зокрема суперечності західного і східного християнства,

¹ Бурлай, Є. В. Право і релігія в системі соціального регулювання : спільне і різне. – С. 77.

у політичну площину, що іноді трапляється в юридичній і політологічній літературі¹.

Крім того, вплив держави, права на релігію спостерігається і у сфері подолання релігійного екстремізму. Авторитарний характер релігійної свідомості сприяє виникненню таких явищ, як релігійний фанатизм, релігійні та етнорелігійні конфлікти, що також досить часто призводить до виникнення конфлікту між державно-правовим і релігійним порядками та розвитку етнорелігійних терористичних рухів². Зокрема, можна пригадати протистояння хорватів (католиків) і сербів (православних) у колишній Югославії, ірландців (католиків) і англійців (протестантів) у Північній Ірландії, сунітів і шиїтів у Іраку тощо. Свого часу Г. Гегель слушно зауважив, що «релігійний фанатизм виступає проти будь-якого політичного устрою і законного порядку, які, буцімто, сковують внутрішнє життя людини і не відповідають нескінченності душі, а отже, він виступає й проти приватної власності, шлюбу, відносин і занять громадянського суспільства тощо як таких, що не гідні любові і свободи почуття»³. Право у цьому разі виступає чинником обмеження радикальних векторів розвитку релігійної системи, які можуть зашкодити правам та законним інтересам будь-яких осіб. Саме державно-правові, а не тільки силові форми впливу, в тому числі укладення міжнародно-правових угод у сфері боротьби з тероризмом, дозволяють подолати релігійний екстремізм та зменшити міжконфесійну напругу.

Викладене розуміння співвідношення права і релігії, на наш погляд, дає змогу у багатьох аспектах подолати існуючу в літературі невизначеність із цих питань, а також більш продуктивно і методологічно вивірено підійти до розв'язання практичних проблем релігійно-правової тематики.

¹ Див., напр.: Тер-Акопов, А. Библийские заповеди : христианство как метаправо современных правовых систем / А. Тер-Акопов, А. Толкаченко // Рос. юстиция. – 2002. – № 6. – С. 60–63; Ломака, І. І. Релігійна ситуація в Україні в контексті політичної модернізації суспільства / І. І. Ломака // Держава і право : зб. наук. пр. : Юрид. і політ. науки. – К. : Ін-т держави і права НАНУ, 2005. – Вип. 30. – С. 696–703.

² Див.: Антонян, Ю. М. Этнорелигиозные конфликты : проблемы, решения / Ю. М. Антонян, М. Д. Давитадзе. – М. : Щит-М, 2004. – С. 75.

³ Гегель, Г. В. Ф. Основы философии права, або Природне право і державознавство. – С. 227.

Висновки до розділу 1

Отже, підсумовуючи викладене у розд. 1 дослідження, можна зробити такі висновки.

1. Основою формування правового регулювання слугують постійно повторювані суспільні відносини, які схвалюються соціумом, що є умовою утворення правової нормативності. Критерієм такого схвалення виступають соціальні цінності (справедливість, свобода, рівність) і потреби соціального розвитку. Сформовані норми санкціонуються державою, що надає праву повноцінної дійсності, сприяє забезпеченню результативності його регулятивного впливу. З цих позицій під правом ми розуміємо міру свободи і рівності, що заснована на загальнолюдських та цивілізаційних уявленнях про справедливість і потребах суспільного розвитку, яка в своїй основі складається в процесі повторюваних суспільних відносин, що схвалюються суспільством та визнаються і охороняються державою.

2. Об'єднуючим елементом усіх релігій є уявлення про священне, що дає змогу: додержуватися критерію науковості, не обговорюючи питання про реальність чи фантастичність світу абсолютного; відобразити особливості тих релігій, що не акцентують уваги на надприродному; підкреслити особливості релігії як суспільного регулятора (оскільки саме священність релігійних цінностей є основою та умовою ефективності функціонування релігії), так і форми свідомості (оскільки безумовний, священний характер релігійних догматів вимагає віри суб'єкта в них). При розгляді природи релігії виправданим є застосування «широкого» підходу (віднесення до феномену релігійності секулярних ідеологій, які мають спільні з релігією риси), що в юридичному дослідженні дає можливість: (а) по-новому оцінити вітчизняну правову традицію в радянський період, який не можна вважати повністю позбавленим спроб легітимувати право за допомогою релігійних засобів; (б) більш виважено підійти до стану відносин держави і церкви на пострадянському просторі; (в) переосмислити роль релігійного чинника в системах соціалістичного права.

3. У структурі правової і релігійної суспільної свідомості центральне місце посідають ідеологічний і психологічний елементи. На рівні індивідуальної свідомості право і релігія розрізняються за способами їх пізнання, оцінки, бо право є насамперед цінністю суспіль-

ною, а релігія — індивідуальною, а також за засобами формування правомірної чи богоугодної поведінки. З аксіологічних особливостей впливають авторитарність релігійної свідомості та відносна автономність правосвідомості від суспільного авторитету. Як нормативні регулятори право і релігія виникають внаслідок розпаду первісних мононорм, є нормативними, переважно формалізованими, мають ієрархічну систему джерел, організаційно-інституційні утворення, забезпечені відповідальністю за порушення їх приписів (спільні риси). Відмінності спостерігаються у сферах регулювання, способах легітимації норм (гетерономність права й автономність релігії), структурі норм, мовних особливостях джерел, суб'єктному складі, ступені конфліктності відносин між суб'єктами, характері відповідальності та функціональному навантаженні.

4. Вплив релігії (чи її елементів) на право, їх взаємодія виявляються в релігійній детермінації правоутворення, підтриманні релігійними засобами правових приписів і правопорядку в цілому, впливі церкви на публічно-владні інститути, суперечностях, що виникають між нормами права і релігії. Механізм подолання цих суперечностей має базуватися на приматі правових приписів, що поєднується із законодавчим створенням умов для реалізації суб'єктами своїх релігійних прав і недопущенням насильства над релігійними почуттями та переконаннями віруючих (не порушуючи при цьому прав інших осіб).

5. Вплив права на релігію достатньо обмежений і проявляється у сприянні зниженню авторитарності релігійного світогляду, унеможливленні поглинання різними віровченнями одне одного, регламентації механізму та форм реалізації, меж здійснення релігійних прав, збереженні та розвитку окремими релігіями правових форм діяльності. Провідною є роль права і держави у розв'язанні етнорелігійних і міжконфесійних конфліктів.

Вплив релігії на процес формування
права

Форми впливу релігії на процес формування права. Природа релігійного права. Санкціонування у праві. Санкціонування релігійних норм державою як пряма форма релігійного впливу на правогенез. Опосередковані форми впливу релігії на правоутворення (сприяння з боку релігії генезу нових правових норм або гальмування цього процесу, визначення еволюційного руху правової системи в цілому, а також розвитку правової науки).

Визначення спільних рис та відмінностей права і релігії, встановлення співвідношення цих явищ дають змогу більш докладно розглянути питання впливу релігійного чинника на процес правоутворення. Особлива увага до цього питання пояснюється необхідністю дослідження джерел і головних детермінант генези і функціонування правового регулятора в суспільстві.

Багато хто із сучасних авторів залежно від типу праворозуміння тією чи іншою мірою визнають значення релігії у процесі формування як права в цілому, так і окремих його галузей. Наприклад, С. С. Алексеев вважає, що без урахування глибинних духовних засад життя суспільства, що знаходяться «по той бік» уявлень, ні про яку свободу особистості, свободу волі, права людини, відповідальність та особисту вину (а отже, і правову традицію в цілому. — Д. В.) йтися не може¹. А. І. Ковлер вказує на особливості різних релігій, що зумовлюють специфіку розвитку правових систем окремих країн². Р. А. Папаян акцентує увагу на християнському корінні сучасного права³. М. І. Хавронюк відмічає християнське коріння кримінального права держав

¹ Див.: Алексеев, С. С. Самое святое, что есть у Бога на земле. Иммануил Кант и проблемы права в современную эпоху. – С. 145.

² Див.: Ковлер, А. И. Антропология права : учеб. для вузов / А. И. Ковлер. – М. : НОРМА, 2002. – С. 200.

³ Див.: Папаян, Р. А. Христианские корни современного права. – С. 25.

Європи¹. Проте в науці продовжує відчуватися притаманне радянським ученим негативне ставлення до релігії як засобу регулювання суспільних відносин, що викликає бажання вдатися до спроби розглянути зазначену проблему лише стосовно окремих історичних етапів. Таке бачення обґрунтовує, зокрема, О. Е. Лейст, хоча і вказуючи при цьому, що саме релігія відіграла найважливішу роль у виникненні права². О. О. Лукашова обмежує розгляд взаємодії права і релігії епохами давніх цивілізацій та середніх віків, констатуючи, що зараз ці регулятори лише надають одне одному певну підтримку³.

Із подібними висновками можна погодитися тільки частково. Дійсно, одним із проявів релігійного впливу на формування права є надання державного захисту закріпленим у священних текстах нормам. У той же час це лише пряма форма такого впливу. Секуляризація права і політики, що є реалією сьогодення (принаймні для західного світу), не означає повної та остаточної ізоляції цих явищ від релігії. Остання продовжує впливати на право за допомогою опосередкованих форм, до яких можна віднести: сприяння або гальмування генези нових правових норм, визначення еволюційного руху всієї правової системи та розвитку правової науки.

На стадії першовиникнення права значний (можливо, найбільший) його обсяг складають перш за все релігійні норми. Перенесені у чинне право шляхом санкціонування, вони стають офіційними, одержують захист з боку державної влади. Як історично первісний суспільний регулятор релігія своїм авторитетом закріплює певні масштаби дозволеної або небажаної для суспільства поведінки, надаючи їм характеру належного. На цей момент звернув увагу ще Ш. Л. Монтеск'є, вказуючи, що, оскільки певні відносини вважалися «нечистими» чи забороненими і одночасно були потрібні (йдеться про шлюбні стосунки), доводилося звертатися до релігії, щоб в одних випадках їх узаконити, а в інших — заперечити⁴. На думку Я. М. Магазинера, уся маса належної (у тому числі правової з сучасної точки

¹ Див.: Хавронюк, М. І. Біблійні джерела сучасного кримінального законодавства / М. І. Хавронюк // Часопис Київ. ун-ту права. – 2005. – № 2. – С. 142.

² Див.: Лейст, О. Э. Сущность права. Проблемы теории и философии права. – С. 132.

³ Див.: Проблемы общей теории права и государства : учеб. для вузов / под общ. ред. В. С. Нерсесянца. – С. 215, 216.

⁴ Див.: Монтескье, Ш. Л. Избранные произведения. – С. 568.

зору) поведінки у первісних державах мала релігійне забарвлення¹. Спираючись на божественну легітимацію, Біблія, Коран, Тора, Авеста, інші сакральні тексти встановлюють основи регулювання особистих, майнових та інших відносин усередині соціуму. Вже після утворення держави і системи позитивного права остання тривалий час поповнюється нормативними конструкціями, що визріли у надрах рабинського права в іудаїзмі, канонічного або церковного права у християнстві, фікху (мусульманського права). Ці норми разом з «правовими» блоками у сакральних текстах у літературі здобули назву «релігійне право»². Для з'ясування шляхів впливу релігійного права на процес формування правової системи, її окремих норм, інститутів та галузей потрібно більш докладно зупинитися на природі цього явища.

Слід відмітити, що серед учених питання природи релігійного права не здобуло одностайного вирішення. Так, радянській релігієзнавець С. О. Токарев, звертаючи увагу на те, що засобом закріплення приписів релігійного права виступають сакральні тексти, розглядав його як структурний елемент релігії³. Аналогічної думки додержувався французький фахівець з мусульманського права Р. Шарль⁴.

Деякі радянські науковці вважали, що релігійне право (або певний його різновид) становить форму взаємодії релігійної і правової ідеології, релігійних і правових норм, тобто виходили з подвійної, релігійно-правової сутності досліджуваного феномену⁵. У сучасній українській літературі на цю саму думку пристає Є. В. Бурлай, який зазначає, що накидуючи на всі без винятку сфери людського існування ореол сакральності, залежності від божественного провидіння, релігія як духовно-організаційна форма здатна з'єднуватися, зливатися з ними; таку саму тенденцію має її нормативний комплекс. Ця властивість релігії, вважає науковець, є причиною існування симбі-

¹ Див.: Магазинер, Я. М. Избранные труды по общей теории права. – С. 25.

² Див.: Клочков, В. В. Религия, государство и право. – С. 102, 103.

³ Див.: Токарев, С. А. Религия в истории народов мира. – 3-е изд., испр. и доп. / С. А. Токарев. – М. : Политиздат, 1976. – С. 539.

⁴ Див.: Шарль, Р. Мусульманское право / Р. Шарль : пер. с франц. С. И. Волка, под ред. и с предисл. Е. А. Беляева. – М. : Изд-во иностр. лит., 1959. – С. 11.

⁵ Див., напр.: Клочков, В. В. Религия, государство, право. – С. 123; Массе, А. Ислам / А. Массе : пер. с франц. Н. С. Луцкая, Н. Б. Кобрин. – М. : Наука, 1982. – С. 91; Сюкияйнен, Л. С. Шариат : религия, нравственность, право / Л. С. Сюкияйнен // Гос-во и право. – 1996. – № 8. – С. 121.

отичних нормативних форм (релігійно-моральних, релігійно-естетичних, релігійно-правових тощо)¹.

На думку В. А. Бачиніна, релігійне право — це первинна система правових норм, здатна існувати в єдиному нормативному просторі поряд з вимогами звичаєвого та позитивного права². Схожу ідею на прикладі церковного права в християнстві відстоює і відомий український правознавець Ю. М. Оборотов, розглядаючи його як самостійну галузь права, що дає змогу поділити систему права на дві складові: світське і церковне право³. Цю позицію займає також російський юрист В. Г. Ярославцев, визначаючи канонічне (церковне) право як «раціональну систему юриспруденції, якої додержувалася церква»⁴. Щоправда, на наш погляд, досить спірною є його спроба визначити нормативний компонент християнства саме через термін «юриспруденція», або принаймні слід пояснити значення, в якому вживається цей термін. Цікавої точки зору додержується М. Ю. Варьяс, який відносить церковні норми до різновиду корпоративного права, під котрим він розуміє систему правил поведінки, розроблених різноманітними корпораціями для регулювання як своїх внутрішніх відносин, так і відносин між цими корпораціями та іншими зовнішніми суб'єктами, забезпечених силою корпоративного, а в деяких випадках — і державного примусу⁵. Корпоративно-правовими вважає норми канонічного права й Т. В. Кашаніна, розглядаючи ці приписи (поряд з феодальним, міським, купецьким, цеховим та іншим правом) як етап «юності» сучасного права⁶.

Як бачимо, у науковій літературі можна вирізнити принаймні три підходи до розуміння природи релігійного права, в межах яких останнє тлумачиться як релігійне, релігійно-правове і правове явище. На наш погляд, дослідники, що розглядають релігійне право як окрему або пер-

¹ Див.: Бурлай, Є. В. Релігія і право в системі суспільного регулювання : спільне і різне. – С. 73.

² Див.: Бачинин, В. А. Христианская мысль : политическая теология и правовая социология. – Т. V. – С. 162.

³ Див.: Оборотов, Ю. М. Церковне право у вітчизняній правовій традиції / Ю. М. Оборотов // Наук. пр. Одес. нац. юрид. акад. – Одеса, 2003. – Т. 2. – № 1. – С. 83.

⁴ Ярославцев, В. Г. Нравственное правосудие и судейское право творчество / В. Г. Ярославцев. – М. : Юстицинформ, 2007. – С. 84.

⁵ Див.: Варьяс, М. Ю. Краткий курс церковного права : учеб. пособие / М. Ю. Варьяс. – М. : МЗ Пресс, 2001. – С. 38.

⁶ Див.: Кашанина, Т. В. Происхождение государства и права. Современные трактовки и новые подходы. – С. 301.

вісну систему права, зменшують вплив релігії на розвиток людства і не враховують суттєвих ознак тих норм, які вони відносять до правових. На користь цього твердження можемо навести такі аргументи.

По-перше, на нашу думку, в структурі релігійного права слід розрізняти норми, що містяться у священних джерелах (Біблії, Корані, буддистських сутрах тощо), і ті, що сформульовані богословами-юристами у вигляді доктринальних розробок у рамках певного віровчення (канонічне (церковне), єврейське, мусульманське право та ін.). Якщо перші сприймаються віруючими як боговстановлені, як прояв священного, то друга категорія норм хоча і є частиною створеного божественною волею світу, проте розглядається скоріше як богоугодний продукт людського творіння, забезпечений не тільки тим, що вони є елементом схваленого релігією суспільного устрою, а й безпосередньо авторитетом церкви чи релігійної громади. Зокрема, з точки зору характеру легітимності в християнському світі важко порівняти норми біблійних заповідей про заборону вбивства, крадіжки, неправдивого свідчення, на божественному походженні яких прямо наголошується у Старому Завіті (Втор., 4:11), з нормами, наприклад, «Декрету Граціана», сформульованими на базі Біблії, папських декреталій, постанов Вселенських соборів конкретним автором. Так само різні джерела легітимації мають і норми Корану, що не дозволяють лихварства (2:278) чи обважування (6:152), з обґрунтованими у доктрині мусульманського права заборонами вчиняти деякі правочини, щодо яких між ісламськими юристами й досі точаться дискусії¹.

По-друге, «правові» норми, викладені у священних текстах, забезпечуються перш за все можливістю застосування релігійних санкцій, а їх порушення є насамперед гріховним, а вже потім злочинним. За невиконання приписів, викладених у брахманському збірнику «Зако́ни Ману», Бог карає людину за життя й після смерті. Брахман, який має дитину від представниці нижчої касты, позбавляється брахманства, а після смерті його очікує потрапляння до пекла (III, 17)². Іншими словами, у цьому випадку земне покарання є лише проявом санкції з боку священного (Бога, іншого світу, ідеї тощо). Той, хто не виконує заповідей Старого Завіту, буде проклятий (Втор., 27:26), проклятий також буде виконавець вбивства на замовлення (Втор., 27:25), у грабіжника Господь «забере душу» (Пр., 22:23). Причому якихось інших покарань за названі діяння

¹ Див., напр.: Кардави, Ю. Дозволенное и запретное в исламе. – С. 242–244, 267.

² Див.: Законы Ману : пер. С. Д. Эльмановича. – М. : Изд-во вост. лит., 1960. – С. 54.

відповідні біблійні приписи не містять. Згідно з положеннями Корану, якщо хтось уб'є віруючого умисно, відплата йому — пекло (4:93). Інакше кажучи, невиконання норм, закладених у сакральних джерелах, пов'язано для людини з відчуттям зв'язку з божественним, а також із загрозою втратити цей зв'язок: потрапити в пекло, перевтілитись у нижчу істоту, позбавитись божественної підтримки за життя. Отже, за своєю природою зазначені норми є переважно автономними, їх авторитетність перебуває на рівні людської свідомості, її розуміння священного, що є ознакою саме релігійної нормативності. Більше того, застосування цих норм фактично є актом реалізації авторитета Бога в житті індивіда. Так, установлюючи правила життя общини після виходу єврейського народу з Єгипту, Мойсей прямо вказує на те, що люди приходять просити в нього суду саме від Бога (Вих., 18:15). Визначаючи міру покарання за вбивство вільної людини, жінки, раба, норми Корану звертаються до «тих, хто увірував», а можливість сплатити викуп у разі, якщо родичі жертви простили вбивцю, пояснюється Божою милістю (2:178). Із наведених прикладів можна побачити, що заборони, які містять положення правового характеру, все ще сприймаються суб'єктами як релігійні і виконуються переважно через їх божественну легітимність. Як слушно зауважив з цього приводу Р. Шарль, віруючого, який порушує приписи мусульманського права, чекає потойбічне пекло, а не земний жандарм¹. Подібний висновок є правомірним і щодо інших різновидів релігійного права.

Крім того, відносити норми, закладені в релігійних текстах, до правових означає надавати відносинам, що виникають на підставі цих норм, властиву праву двосторонню структуру, що включає кореспондуючі одне одному права і обов'язки. За такою логікою слід визнати: якщо віруюча людина додержується всіх передбачених певним релігійним ученням настанов (у тому числі й тих, що мають «правовий» характер), вона вправі вимагати від священної субстанції як верховного «законодавця» потрапляння в рай, просвітлення, поліпшення життя у цьому світі тощо. Але подібний висновок суперечить основному положенню всіх релігійних доктрин: покірність незалежно від будь-яких життєвих обставин і підпорядкованість індивіда сакральній меті або волі Бога, щодо яких віруючий відчуває лише обов'язки.

По-третє, розглядаючи норми, сформульовані богословами-юристами, не можна не помітити, що навіть ті вчені, які обстоюють

¹ Див.: Шарль, Р. Мусульманское право. – С. 20.

правову природу цих норм, звертають увагу на їх відповідність засадам певного віровчення, підтримання їх авторитетом церковної установи або релігійної громади і регулювання ними переважно відносин усередині церкви чи громади або між особами однієї віри¹. Зважаючи на це, можна стверджувати, що суб'єктами реалізації наведених правил поведінки виступають прихильники певної релігії, незалежно від їх місця перебування. М. Елон, фахівець у сфері єврейського права, підкреслює, що застосування його норм можливе лише до іудеїв, а за часів відсутності суверенної єврейської держави головною санкцією, що забезпечувала виконання цього права, було відлучення порушника від общини². Як зазначає А. А. К. Манна, під (мусульманським) правом ісламські правознавці розуміють правило, адресоване Аллахом саме мусульманській спільноті³. Цю тезу яскраво ілюструє визначення закятю (обов'язку допомагати бідним), яке наводить Б. Маргинані у класичному коментарі до мусульманського права «Хидоя»: «Закят — це установлення Господа, обов'язкове для будь-якої особи, вільнонародженої, при своєму розумі, повнолітньої і мусульманина, якщо вона володіє рухомістю або нерухомістю в такому розмірі, який визначається на мові закону “нісаб”, і якщо вона володіла цим майном протягом року»⁴. Показово, що в деяких африканських (Танзанія, Малі, Чад) та азійських (Філіппіни, Індія) країнах мусульманське право регулює тільки правовий статус представників ісламської громади і не застосовується до всіх інших громадян⁵. Н. О. Крашенінникова звертає увагу на те, що норми індуського права мають виключно персональний характер, тобто поширюють свою дію лише на індуїстів⁶. Можна також пригадати, що суддями, які розглядають справи в сучасних релігійних судах в Ізраїлі та мусульманських країнах, можуть бути тільки представники відповідного віросповідання.

¹ Див., напр.: Волощенко, О. М. Канонічне право як окрема система права / О. М. Волощенко // Часопис Київ. ун-ту права. – 2006. – № 2. – С. 53; Оборотов, Ю. М. Церковне право у вітчизняній правовій традиції. – С. 82; Цыпин, В. Курс церковного права. – С. 4 та ін.

² Див.: Елон, М. Еврейское право. – С. 40.

³ Див.: Манна, А. А. К. Преступление и наказание по мусульманскому праву : учеб. пособие / А. А. К. Манна. – М. : РУДН, 2007. – С. 6.

⁴ Маргинани, Б. Хидоя. Комментарии мусульманского права. – в 2 ч. – ч. 1. – т. I–II / Б. Маргинани : пер. с англ. под ред. Н. И. Гродекова. – М. : Волтерс Клувер, 2008. – С. 65.

⁵ Див.: Сюкияйнен, Л. Р. Мусульманское право : Вопросы теории и практики / Л. Р. Сюкияйнен. – М. : Наука, 1986. – С. 106.

⁶ Див.: Крашенінникова, Н. А. Индусское право : История и современность / Н. А. Крашенінникова. – М. : Изд-во МГУ, 1982. – С. 12.

Персональність релігійного права яскраво ілюструють й історичні приклади його застосування. Американський філософ права Л. Фуллер наводить рішення Верховного суду держави Ізраїль 1962 р., яке свого часу набуло значного розголосу. За ізраїльським законодавством будь-яка особа єврейської національності, яка прибула до цієї держави, автоматично стає її громадянином. Проте суд відмовив в автоматичному наданні статусу громадянина особі єврейського походження, яка раніше змінила іудейське віросповідання. Мотивацією відмови було те, що хоча за рабинським (старозавітним) правом підставою для набуття ізраїльського громадянства є факт єврейського походження предків, але зміна віросповідання дозволяє застосувати у цьому випадку саме світське, а не талмудичне право¹. Персональність регулювання, що є характерною рисою дії релігійних норм (на відміну від територіального характеру дії права), поєднана із забезпеченням їх виконання з боку релігійних об'єднань, дає змогу, як видається, віднести їх до корпоративних норм релігійної громади (наприклад, фікх в ісламі, єврейське право в іудаїзмі), а в релігіях з високим рівнем організаційної інституціональності — до корпоративних норм церкви (наприклад, канонічне (церковне) право у християнстві). Спираючись на авторитет священного й общини, в умовах монорелігійного соціуму такі корпоративні норми виступали регулятором багатьох сторін життя останнього². У той же час надання цим нормам саме корпоративно-

¹ Див.: Фуллер, Л. Л. Мораль права. – С. 193, 194.

² Треба підкреслити, що саме здатність до регулювання широкого кола суспільних відносин дає змогу багатьом науковцям визначати релігійне право як явище суто правового порядку. Проте право в цьому разі розглядається виключно в загальносоціальному сенсі. Ми вже згадували Г. Д. Гурвича, який запровадив гранично широкий термін «соціальне право», що включало і правові, і релігійні (у тому числі норми релігійного права), і моральні приписи. Сучасні російські історики права В. О. Рогов, В. В. Рогов з тих же міркувань використовують термін «широке право», до якого включають і право канонічне (Див.: Рогов В. А., Рогов В. В. Древнерусская правовая терминология в отношении к теории права (Очерки IX – середины XVII вв.). – С. 232). В іншій своїй праці В. О. Рогов, визначаючи природу норм, закладених у сакральних текстах, оперує терміном «протоправо», або «першоправо», яке народжується разом з людиною і в подальшому розширює сферу дії разом з розширенням людського суспільства. При цьому додержання вимог цього «першоправа» повинно мати для суб'єкта «неземні (вищі) результати» (Див.: Рогов, В. А. Право – пространство – время в богословии и средневековой Руси (о средневековых вероятностях и идеях в перспективе) : монография. – М. : Изд-во МГУ, 2007. – С. 112, 113). У той же час попри плідність у багатьох аспектах соціологічної парадигми таке праворозуміння, як уже зазначалося, фактично призводить до змішування різних форм соціальної нормативності, розмивання меж між правовим та іншими засобами суспільного регулювання і не може використовуватися при встановленні місця права в системі соціальних норм.

правового характеру, як пропонує М. Ю. Варьяс, є не зовсім коректним з точки зору уявлень про нормативність права, яке закріплює всезагальні типові зв'язки та явища і є обов'язковим для всіх членів суспільства, а не тільки для тих, хто сповідує певні релігійні переконання. Хоча, зауважимо, на різних історичних етапах (особливо ранніх) ці категорії, звичайно, могли збігатися.

До того ж віднесення церковних норм до системи права, а церковних органів — до суб'єктів відповідної нормотворчості означає, що суб'єкт відносин, що виникли на підставі названих норм, може звернутися до суду за захистом своїх прав (наприклад, у разі відмови в проведенні вінчання чи хрещення зобов'язати церкву здійснити цей обряд) або визнати недійсним у суді акт релігійної громади чи церкви. Це, безумовно, неможливо, оскільки такі відносини не входять до предмета правового регулювання. Аналогічною логікою керувався й український законодавець, установивши в п. 4 ч. 2 ст. 17 Кодексу адміністративного судочинства України, що компетенція адміністративних судів не поширюється на публічно-правові справи стосовно відносин, які відповідно до закону, статуту (положення) об'єднання громадян віднесено до його внутрішньої діяльності або виключної компетенції.

Слід також зазначити, що на певних історичних етапах або в певних країнах трапляються випадки надання корпоративним нормам релігійної громади чи церкви правового характеру. Однак, на нашу думку, в сучасному світі це пояснюється злиттям права, політики і релігії, а протягом історії — також слабким законодавчим і правозастосовним потенціалом середньовічної феодальної держави та державницькими прагненнями певних церков. Зокрема, як уже зазначалося, в сучасному Ізраїлі, для правової системи якого в окремих сферах характерний тісний зв'язок права і релігії, норми рабинського права застосовуються виключно релігійними судами, перелік яких законодавчо затверджується державою¹. Така сама ситуація, до речі, мала місце і стосовно церковних судів у Київській Русі, які функціонували на підставі статутів про церковні суди Володимира Великого та Ярослава Мудрого, а також щодо застосування норм канонічного права в Середньовічній Європі, хоча у деяких випадках визнання європейськими монархами юрисдикції теократичної квазідержави — католицької церкви — просто закріплювало реальний стан відносин держави і церкви, коли остання перебирала на себе непридатні їй функції. Починаючи з XVI ст., коли правові

¹ Див.: Марченко, М. Н. Курс сравнительного правоведения / М. Н. Марченко. – М. : Городец-издат, 2002. – С. 961.

установи народів Європи набувають характеру національних, а держава поступово відділяється від церкви, відбувається звуження юрисдикції церковних судів і канонічного права¹, а останнє, як зазначав Г. Д. Гурвич, після втрати зв'язків з публічною владою знову стає тим, чим воно є насправді, — корпоративними нормами церкви, що допускають вільний вихід зі складу релігійної громади і підкріплюються виключно умовно примусовими церковними санкціями². Тому подібні приклади не спростовують обстоюваної нами позиції³. Схожу думку висловлює російський філософ і теоретик права О. Е. Лейст, який наголошує на тому, що корпоративні норми (в тому числі закріплені у церковних статутах) неодноразово в історії виконували роль права⁴.

По-четверте, сфера дії релігійного права включає відносини, що за своєю природою не можуть бути врегульовані правом. Так, мусульманське право серед іншого встановлює так звані зобов'язання щодо Бога (ібадат), тобто вимоги стосовно порядку проведення молитви та здійснення хаджу (відвідання священного міста Мекка), щодо здійснення вже згаданого закятю, харчування, відносин між подружжям тощо. Зважаючи на характер цих дій, контроль за їх виконанням правовими засобами у більшості випадків навряд чи може бути ефективним, тому подібні відносини не відповідають ознакам предмета правового регулювання⁵. Новий Завіт вважає злочинцем

¹ Див.: Берман, Г. Дж. Западная традиция права : эпоха формирования. – С. 40.

² Див.: Гурвич, Г. Д. Философия и социология права. – С. 94.

³ У цьому сенсі можна погодитися з Г. Радбрухом, який писав, що церковне право спершу було «правом для світу», а в перебігу подальшого розвитку перетворилося на «право церкви для церкви», за умови, якщо під «світом» розуміти моноконфесійне і моноетнічне середньовічне суспільство (Див.: Радбрух, Г. Философия права / Г. Радбрух : пер. з нім. Є. Причепя, В. Приходько. – К. : Тандем, 2006. – С. 184).

⁴ Див.: Лейст, О. Э. Сущность права. Проблемы теории и философии права. – С. 190, 192.

⁵ Показовою щодо цього є структура різновидів релігійного права, яка пропонується сучасними вченими або у відповідних нормативних актах. Наприклад, відомий фахівець із фікху шейх Ю. Кардаві у своєму підручнику розглядає нормування поведінки правомірному мусульманина, в тому числі у сфері особистих стосунків між подружжям, облаштування жилого помешкання, полювання, забивання тварин, ставлення до забобонів тощо (Див.: Кардави, Ю. Дозволенное и запретное в исламе. – С. 59-75, 99-123 та ін.). Протоієрей В. Ципін до інститутів сучасного церковного права відносить правила канонізації і шанування святих, церковних покарань, християнського шлюбу, взаємодії церкви і держави (Див.: Цыпин, В. Курс церковного права. – С. 482–496). У кодексах канонічного права Римсько-Католицької церкви 1917, 1983 рр. розглядаються в основному шлюбні питання, церковні процедури, а також обов'язки віруючих щодо Бога, одне до одного та церковна ієрархія (Див.: Вишневский, А. А. Каноническое право. Древняя церковь и Западная традиция / А. А. Вишневский. – М. : Ин-т философии, теологии и истории Св. Фомы, 2006. – С. 167–262).

і того, хто чинить законно з конформістських мотивів (Як., 2:8-9), тобто приділяє увагу бажанням, прагненням індивіда, які також не можуть бути об'єктом правового впливу. Так само не зовсім коректними виглядають спроби деяких дослідників розглядати як види саме кримінальних злочинів багатобожжя і заклики до нього, безбожжя, чаклунство та ін.¹ Переслідування подібних діянь є проявом радше радикальної авторитарної релігійної свідомості, що не допускає існування будь-якої іншої, ніж передбаченої певним віровченням, ідеології і свідчить скоріше про відсутність або слабкість правового регулятора в суспільстві на окремих історичних етапах. Додатково це підтверджується й заснованим переважно на вірі способом доведення таких «правопорушень» у середньовічних церковних процесах: клятви свідків, різноманітні форми «Божого суду» (ордалії), певні прикмети, в тому числі особливості зовнішності, тощо. Відповідно до положень Біблії покарання за богохульство (каменування) виконують не органи публічної влади (хоча на той час уже існували і адміністративні, і судові установи), а сама релігійна громада (Лев., 24:16), що також не дозволяє вести мову про правовий характер цих норм із притаманною праву інституціональністю у вигляді відокремлених від суспільства публічно-владних утворень².

Не сприяє поясненню природи релігійного права, на наш погляд, і надання досліджуваному явищу релігійно-правового характеру. Вважаємо, що акумуляція у священних текстах зачатків правового регулювання вказує не на те, що ці тексти є релігійно-правовими, а на

¹ Див., напр.: Ключков, В. В. Религия, государство, право. – С. 103; Тер-Акопов, А. А. Христианские начала и их развитие в российском праве. – С. 68; Хавронюк, М. І. Біблійні джерела сучасного кримінального законодавства. – С. 144.

² Можна пригадати, що для розп'яття Ісуса Христа, засудженого саме за порушення норм релігійного права (Старого Завіту), іудейська спільнота в особі Синедріону потребувала затвердження і найголовніше – виконання смертного вироку органами публічної влади того часу, які уособлював римський префект Іудеї Понтій Пілат. Із цього приводу російський дореволюційний богослов і юрист О. П. Лопухін зазначав, що за деякими даними Синедріон взагалі не мав повноважень на проведення судових процедур (Див.: Лопухин, А. С. Законодательство Моисея. Исследование о семейных, социально-экономических и государственных законах Моисея. Суд над Иисусом Христом, рассматриваемый с юридической точки зрения. Вавилонский царь правды Аммураби и его новооткрытое законодательство в сопоставлении с законодательством Моисеевым / А. С. Лопухин; под ред. В. А. Томсинова. – М.: Зерцало, 2005. – С. 241). Інакше кажучи, функціонування цього інституту слід розглядати скоріше як форму охоронної діяльності релігійної громади, ніж судочинство як правову форму діяльності держави.

універсальність самого релігійного регулятора, який впорядковує всі сторони людського буття, нормує як внутрішню, так і зовнішню поведінку індивіда і суспільства. Через таку універсальність релігійна система містить приписи, що згодом унаслідок відокремлення різних видів суспільної норматики набувають самостійної, в тому числі правової, форми. Ті ж науковці, які намагаються розчленувати приписи Талмуду, Старого Завіту або Корану чи Сунни на релігійну і правову складові лише на тій підставі, що певні норми захищаються державним примусом без урахування змістовних і формальних особливостей цих норм, спрощують, на наш погляд, розуміння природи права, а відповідно і співвідношення права і релігії. Крім того, таке розчленування у багатьох випадках взагалі неможливе, оскільки релігійні і протоправові норми тісно переплітаються між собою, зумовлюють одне одного. Наприклад, невиконання юридичного (в сучасному розумінні) зобов'язання в ісламі могло тягнути за собою релігійну санкцію у вигляді посту протягом трьох днів¹. Ухвалюючи рішення у справі, релігійний суд в Ізраїлі може застосувати принцип «покараний Небесами», тобто вказати, що в разі відмови порушника від відшкодування заподіяної шкоди його буде покарано Богом².

Необхідно також зазначити, що у світлі викладених аргументів не зовсім вдалим і коректним, а тому досить умовним, є й сам термін «релігійне право». Як відкрита реактивна соціальна система правова система формується в тому числі шляхом перенесення у правову дійсність нормативних конструкцій, що визріли усередині інших суспільних регуляторів (зокрема релігії) шляхом суспільного схвалення або державного санкціонування. З огляду на це будь-яке право в принципі умовно можна визначити до певної міри як «релігійне», так само як і «моральне» чи «політичне». Зважаючи на наведене розуміння природи релігійного права, більш вдалим, як видається, було б застосування терміна «норми релігійної громади (церкви)».

Отже, викладене дає змогу зробити деякі проміжні висновки. Вивчення джерел легітиматії норм релігійного права, способів їх закріплення, суб'єктів виконання та характеру санкцій за їх порушення дозволяє віднести ці норми до релігійних, що містять положення правового характеру, розроблену богословами правову доктрину —

¹ Див.: Берг, Л. В. С. Основные начала мусульманского права согласно учению имама Абу Ханифы и Шафи / Л. В. С. Берг : пер. с гол. В. Гираса. – М. : Наталис, 2005. – С. 77.

² Див.: Элон М. Еврейское право. – С. 173.

до корпоративних норм релігійної громади, а у релігіях з високим рівнем інституціоналізації — до корпоративних норм церкви. На певних історичних етапах ці норми можуть виконувати роль права.

Перенесення правил поведінки, що сформовані усередині релігійної системи, у право відбувається через механізм державного санкціонування цих норм. Зважаючи на те, що в літературі проблема санкціонування у праві є недостатньо дослідженою, є потреба докладніше дослідити це питання.

У радянській науці санкціонування розглядалось як допоміжний до правовстановлення засіб формування права. Це яскраво ілюструє визначення права А. Я. Вишинського, яке ми вже наводили. Останній всупереч історичним фактам і світовій практиці пов'язує санкціонування у праві виключно з наданням юридичної сили звичаям¹. Починаючи з 60-х років ХХ ст., обсяг санкціонування було дещо розширено. До нього почали включати практику громадських організацій зі створення норм, які набували юридичного характеру або за попередньою санкцією, або на основі згоди органів держави на їх видання (попереднє і подальше санкціонування)². Однією з причин таких підходів до обсягу санкціонування є притаманна радянським юристам переконаність у можливості закріплення державою в праві тільки окремих різновидів соціальних норм і тільки в межах окремо взятої правової системи, а також у широких повноваженнях держави у цій сфері, що дозволяє їй на свій розсуд обирати ті відносини, які підлягають санкціонуванню. При такому підході не враховується можливість (й обов'язок) безпосереднього санкціонування постійно повторювальних відносин, що через схвалення суспільством набули характеру правових. Не береться до уваги також санкціонування державою нормативних конструкцій, що визріли у межах інших соціальних регуляторів (зокрема релігії), та перенесення у правову систему норм, що діяли або діють в інших правових системах.

Як уже зазначалося у підрозділі про праворозуміння, основою і передумовою правогенезу виступає соціальний досвід, який стихійно акумулюється у вигляді суспільних відносин. Останні набувають

¹ Див.: Вышинский, А. Я. Основные задачи науки советского социалистического права. – С. 24.

² Див., напр.: Корельский, В. М. О характере норм, создаваемых общественными организациями / В. М. Корельский // Сов. гос-во и право. – 1963. – № 9. – С. 103; Горшенев, В. М. Участие общественных организаций в предварительном санкционировании / В. М. Горшенев. – М. : Наука, 1963. – С. 17; Иоффе, О. С. Вопросы теории права / О. С. Иоффе, М. Д. Шаргородский. – М. : Госюриздат, 1961. – С. 127–129.

характеру повторення, що створює підстави для їх нормативізації. У разі відповідності цих відносин соціальним цінностям та прагненням відбувається їх схвалення з боку суспільства, внаслідок чого формуються норми, які складають основу правового регулювання. Необхідність ефективного функціонування таких норм обумовлює потребу в їх санкціонуванні державою, підтримка і захист якої надає праву характеру повноцінної дійсності та загальнообов'язковості.

У той же час багато правил поведінки, особливо на стадії першовиникнення права, утворюються у вигляді релігійних, моральних, звичаєвих норм тощо. Останні у разі їх відповідності потребам соціального розвитку схвалюються усім суспільством та, зважаючи на характер регульованих ними відносин, потребують формалізації та охорони з боку органів публічної влади. Через це держава санкціонує дані норми, надаючи їм характеру позитивного права.

Таким чином, саме санкціонування виступає головним напрямом державної діяльності у процесі формування права, що дає змогу забезпечити дієвість права у суспільстві, його відповідність суспільним цінностям, детермінованим, зокрема, релігійними і моральними уявленнями, та потребам соціального розвитку. Відхилення ж державного санкціонування від суспільно схвалених моделей поведінки у значних обсягах, свавільна формалізація державою норм, що не сприймаються соціумом, призводять до ухвалення неправових законів та знижують регулятивні якості права.

Сфера санкціонування релігійних норм стосується переважно фундаментальних галузей права (кримінального і кримінально-процесуального, цивільного і цивільного процесуального, сімейного, частково адміністративного), активне формування яких розпочинається з виникненням первісних форм політичної влади у суспільстві.

Санкціонування релігійних норм відбувається у двох напрямках. По-перше, у правову дійсність переносяться норми, спрямовані безпосередньо на впорядкування відносин між індивідами та розв'язанні конфліктних ситуацій між ними. Наприклад, Старий Завіт виступає свого роду стародавнім прообразом кримінального кодексу, що містить перелік злочинів і покарань за них. Як слушно зауважує з цього приводу А. А. Тер-Акопов, старозавітні норми «практично в повному обсязі увійшли у систему сучасного кримінального права»¹. До поді-

¹ Тер-Акопов, А. А. Християнство. Государство. Право. К 2000-летию христианства. – С. 40.

бних протоправових норм можна віднести заборону вбивства (Втор., 5:17), спричинення тілесних ушкоджень (Вих., 21:24), викрадення людини (Вих., 20:16), звалтування (Втор., 22:25-27), крадіжки (Втор., 5:19), лжесвідчення (Втор., 19:18), хабарництво (Вих., 23:8), постановлення завідомо неправосудного вироку (Лев., 19:15) та ін.

Ісламська доктрина досить докладно розглядає питання шлюбу, сімейних і спадкових відносин. Так, у Корані звертається увага на необхідність взаємної згоди подружжя на взяття шлюбу (30:21), на цьому ж наголошують і оповідання про життя і слова Пророка (хадіси)¹. Норми ісламу забороняють подружню зраду (Коран, 24:3) та встановлюють обов'язок чоловіка і дружини піклуватися одне про одного (Коран, 4:3). У сфері цивільних і спадкових відносин Коран забороняє обважування і обмірювання (17:35), тим самим закріплюючи принцип еквівалентності договору (аналогічна норма є у Старому Завіті (Лев., 19:36), визначає окремі аспекти складення заповіту (2:180, 181). Загальні засади, що згодом набудуть характеру правового регулювання у сфері позики (Вих., 22:14, 15), закладу рухомого майна (Втор., 24:6), найму (Лев., 19:13) спадкування (Числ., 27:7-11), містяться також у Біблії. Канонічне право з урахуванням досвіду римського приватного права на основі християнського світогляду докладно розробило підстави для розірвання шлюбу, режими майна подружжя. Як зазначає В. В. Момотов, християнська етика, вміщена у відповідних канолах, обумовила характер особистих і майнових відносин у шлюбі². Особливості сімейних відносин в ісламі детерміновано дозволим Кораном багатоженством (4:3). Це мало наслідком включення даного інституту до сімейного права багатьох ісламських країн, що, правда, зараз жінка у шлюбному договорі може обумовити своє право розірвати шлюб, якщо чоловік візьме собі ще одну дружину. Галаха (складник Талмуду) містить приписи щодо зберігання майна, повернення знайденої речі (окремо вказується, що речі власника, яких встановити неможливо, не повертаються), відшкодування шкоди, заподіяної тілесними ушкодженнями³.

Застосування старозавітного принципу «око за око» відчувається у формуванні інститутів репресалій і реторсій у міжнародному пра-

¹ Див.: Кардави, Ю. Запретное и дозволенное в исламе. – С. 171.

² Див.: Момотов, В. В. Формирование русского средневекового права в IX–XIV вв. – С. 179 і далі.

³ Див.: Мучник, А. М. Талмуд, цивільне право та суспільна мораль / А. М. Мучник // Держава і право : зб. наук. пр. : Юрид. і політ. науки. – К. : Ін-т держави і права НАНУ, 2005. – Вип. 29. – С. 670, 671.

ві, а також у пропорційному застосуванні останніх. Слова Христа про те, що «ті, хто взяли меч, мечем і загинуть» (Мт., 26:52), в секуляризованому варіанті розвинуті в епоху Просвітництва, а особливо Кантом, створили необхідне моральне підґрунтя для гуманізації міжнародних відносин і відмови від війни як засобу вирішення міжнародних спорів. Так само і приписи ісламу підштовхнули каліфа Абу Бекра у 634 р. відмовитися від занадто жорстоких прийомів ведення війни¹, що також перекликається з нормами міжнародного права щодо захисту жертв війни та обмеження застосування деяких видів зброї.

Іншим напрямом санкціонування виступає перенесення у правову систему широкого спектра засад, основ, принципів, що об'єднують окремі норми в єдине ціле. Зокрема, базовий для сучасного цивільного права принцип виконання договору закладено ще у «Гімні Мітрі» (джерелі зороастризму)². У Біблії можна знайти положення про принцип відповідальності за винне діяння (Втор., 24:16), недопущення подвійного покарання за один злочин (Наум., 1:9), поняття вини та її форм (Іс. Нав. 20:5), співучасті у злочині (Ам., 3:3), незакінченого злочину (Іс., 55:7). Канонічне право уперше запровадило поняття «юридичне представництво» (у римському праві особа, яка діяла від імені іншої, приймала на себе всі її права і обов'язки) і застосувало при розгляді судових справ відповідний інститут представників, які могли виступати у суді та подавати докази від імені довірителя³. Мусульманське право на релігійному рівні обґрунтовує обов'язок відшкодувати заподіяну шкоду, принцип еквівалентності обміну, презумпцію невинності. Талмуд приділяє увагу низці положень, що згодом стануть основою юридичного процесу (точність обвинувачення, гласність розгляду справи, свобода підсудного у захисті)⁴.

¹ Див.: Religion and International Law / ed. by M. W. Janis and C. Evans. – The Hague, Boston, London : Martinus Nijhoff Publishers, 1999. – P. 164.

² Див.: Саидов, А. Х. Зороастрийское право в контексте религиозно-правовых учений древней и раннесредневековой центральной Азии / А. Х. Саидов, Е. В. Абдулаев // Гос-во и право. – 2000. – № 7. – С. 95.

³ Див.: Ярославцев, В. Г. Нравственное правосудие и судейское правотворчество. – С. 88.

⁴ Лопухин, А. С. Законодательство Моисея. Исследование о семейных, социально-экономических и государственных законах Моисея. Суд над Иисусом Христом, рассматриваемый с юридической точки зрения. Вавилонский царь правды Аммураби и его новооткрытое законодательство в сопоставлении с законодательством Моисеевым. – С. 216.

Із часом обсяг санкціонування релігійних норм звужується. Сучасну секуляризовану західну традицію права майже позбавлено цього процесу. Аналогічні тенденції, хоча й меншою мірою, спостерігаються практично в усіх ісламських державах, Індії, Ізраїлі, де законодавство, побудоване за європейськими зразками, принаймні формально дистанціюється від положень релігійного права, поступово переводячи вплив останнього в інші форми.

Наступною формою релігійного впливу є підтримання або заперечення певних правових за змістом відносин. Як відмічав Є. В. Спекторський, у притчах Ісуса Христа констатується (і не засуджується) наявність таких правових інститутів, як право власності, оренда, управління майном за довіреністю, купівля-продаж, судові процедури тощо¹. У той же час негативне ставлення релігійної доктрини до якогось виду поведінки людини може значно стримувати розвиток правового регулювання. Прикладом цього є викладена у Біблії (Втор., 23:20) і Корані (3:130) заборона надання займу під відсотки (лихварство), що гальмувало розвиток подібних правовідносин, а згодом і банківського права в християнських та ісламських країнах. Якщо канонічне право пододало цю заборону шляхом досить вільного тлумачення Священного Писання, то для мусульманської доктрини, яка проголошує Коран не тільки священним текстом, а й, власне, проявом божественного, тожним самому Аллаху², зазначена проблема залишається нерозв'язаною. Мусульманські банки не кредитують під відсотки (хоча далеко не всі банки в ісламських країнах є мусульманськими і додержуються цього правила), а при придбанні товарів із розстроченням оплати його ціна не може збільшуватися (щоправда, у цій ситуації застосовується так званий «фіктивний продаж», коли кредитор купує в боржника певну річ і зразу ж продає її за вищою ціною). Як форму лихварства ісламські юристи засуджують інститут страхування, допускаючи його лише шляхом «такафуль» (взаємної поруки членів суспільства) або через державні компанії (так звані «дома фінансів»), які займаються страхуванням громадян ісламських держав у вигляді свого роду партнерства: особа бере участь у такому підприємстві коштами, а компанія виступає у ролі керуючого³. Ґрунтуючись на відповідному хадісі, ісламська юридична доктрина не дозволяє вчиняти

¹ Див.: Спекторский, Е. В. Христианство и правовая культура. – С. 522.

² Див.: Ислам классический : энциклопедия / под общ. ред. К. Королева. – М. : ЭКСМО; СПб. : Мидгард, 2005. – С. 50.

³ Див.: Кардави, Ю. Запретное и дозволенное в исламе. – С. 260.

правочини з невизначеними умовами (гарар), наприклад, договори про продаж товару, якого на момент їх укладення не існує (наприклад, сільськогосподарської продукції, яка ще не виросла)¹, оскільки тільки Аллаху відомо, буде зібрано врожай чи ні. Ця позиція у свою чергу позначається на розвитку в ісламських країнах таких інститутів договірної права, як ф'ючерс та опціон.

На сучасному етапі деякі релігійні моменти є одним із чинників, що уповільнюють розвиток правового регулювання питань генної інженерії, клонування, одностатевих шлюбів тощо. Так, країни з високим рівнем релігійності (Іспанія, Польща, Індія, Катар, Іран), як правило, повністю чи частково обмежують право жінки на переривання вагітності, оскільки умисне переривання життя ненародженої дитини прямо забороняється багатьма віровченнями. Під впливом релігійної ідеології суспільство в цілому не визнає подібні відносини справедливими і не схвалює їх, що гальмує процес формування права. У 2005 р. Рада Європи відхилила резолюцію, яка пропонувала узаконити евтаназію як допомогу невилковно хворим пацієнтам. Не останню роль у цьому відіграла саме позиція католицької та інших церков, які у відповідних документах засудили будь-яку участь в евтаназії, у тому числі прохання самої хворої людини про прискорення природної смерті з метою уникнення страждань через хворобу².

Ще одною формою є ідеологічний вплив релігії на правову систему. Релігійні догмати, у тому числі норми релігійної моралі, досить часто створюють світоглядні засади, що зумовлюють особливості правової і державної організації соціуму. Наприклад, європейська юриспруденція розвиває ідеї, що визріли саме як частина релігійної (християнської) ідеології (рівність усіх перед Богом, свобода людини та її межі, соціальні функції суспільства і держави). Як слушно зазначив І. Л. Честнов, в епоху Просвітництва ці релігійні догми набувають світського характеру і перетворюються на рівні повсякденної свідомості на міфологеми, а на теоретичному — на ідеологеми³.

¹ Див.: Кардави, Ю. Запретное и дозволенное в исламе. – С. 266.

² Див., напр.: Марисюк, К. Б. Теологічний підхід до еутоназії : католицька концепція / К. Б. Марисюк // Часопис Київ. ун-ту права. – 2005. – № 2. – С. 20.

³ Див.: Честнов, И. Л. Религиозные мифоидеологические основания конституции / И. Л. Честнов // 10 лет Конституции РФ (историко-теоретический анализ) : матер. межвуз. науч.-практ. конф. СПб., 28 янв. 2004 г. – СПб. : СПб. гос. ун-т, 2004. – С. 16. Ще раніше К. Шмітт відмічав, що усі точні поняття сучасного вчення про державу є секуляризованими теологічними поняттями (Див.: Шмітт, К. Политическая теология. – С. 57).

Наприклад, однією з основ християнського віровчення є закладений у Новому Завіті принцип ненависті до гріха і любові до грішника¹, виражений в словах Нагірної проповіді Ісуса Христа: «Любіть ворогів ваших, благословляйте тих, хто вас проклинає, творіть благо тим, хто вас ненавидить, і моліться за тих, хто вас кривдить і гонить» (Матв., 5:44). Цей принцип зобов'язує не стільки карати грішника, скільки створити умови для його перевиховання, «повернення до Бога», передумовою чого є його (грішника) прощення, оскільки людина, яка створена за образом і подобою Бога, має прощати кривдникам, так само як Бог прощає людям². Це зумовлює прагнення християнських країн (у більшості випадків реалізоване) скасувати смертну кару, орієнтованість їх правових систем насамперед на виховну і превентивну функції покарання та пов'язані з цим інститути умовно-дострокового звільнення, обставини, що пом'якшують вину і покарання, помилування³. Сліди такого впливу християнської ідеології можна побачити й у мові права. Установи, режими, методи виконання покарань звичайно узагальнюються юристами в терміні «пенітенціарна система». Історичне тлумачення цього терміна своїм корінням сягає сформульованого у канонічному праві терміна «*roenitentiaris*», що є похідним від латинського слова «*roepna*», яке означає як покарання, так і винагороду, задоволення, каяття. Натомість іудейська, ісламська, індуська традиції схиляються до розуміння покарання як еквівалентної відплати за вчинене правопорушення (вже згадуваний старозавітний принцип «око за око» (Втор., 19:21), аналогічно викладений і у Корані (2:178), надаючи перевагу загальній превенції злочинів у суспільстві, і менше тяжіють до розвитку наведених вище тенденцій.

Крім того, Е. Фромм, якого важко запідозрити в занадто позитивному ставленні до релігії в цілому і християнства зокрема, зауважував, що саме канонічне право проголосило соціальну орієнтованість приватної власності, обов'язок власника допомагати бідним⁴. Як зазначав російський юрист XIX ст. А. Я. Антонович, християнство

¹ Див.: Берман, Г. Дж. Вера и закон : примирение права и религии. – С. 29.

² Обов'язок прощати ближнього є однією з головних тез Ісуса Христа у Нагірній проповіді : «Якщо прощатимете людям провини їх, так простить вам Отець наш Небесний» (Матв. 6 :14). Так само і молитва, якій навчає Христос, містить слова, звернені до Бога : «Прости нам борги наші, так само як і ми прощаємо боржникам нашим» (Матв., 6 :12).

³ Г. Рудбрух взагалі називав помилування єдиним випадком, коли релігійність проникла у сферу права (Див.: Радбрух, Г. Філософія права. – С. 173)

⁴ Фромм, Э. Бегство от свободы. – С. 55.

«привнесло нову ідею у справу добродійності, зробивши його моральним обов'язком»¹. Цей обов'язок викладено у словах Христа: «Блаженні милостиві, адже помилувані будуть» (Матв., 5:7). Показово також, що саме християнська церква виступила рушієм утворення будинків піклування за сиротами та старими людьми. Зокрема, перший сирітський притулок у Європі було збудовано у VII ст. католицьким єпископом Датеєм. Відрахування на допомогу бідним (закят) є одним зі стовпів ісламської віри, що також обумовило розвиток права соціального забезпечення у мусульманських країнах. У свою чергу в Індії майже нерозвинена система пенсійного страхування та соціальної допомоги. Конституція Індії не закріплює права людини на соціальне забезпечення². Не в останню чергу це викликано індуйстськими фаталістичними уявленнями про життя як жереб, який достається людині через її поведінку в минулих втіленнях³. Іншими словами, якщо карма (загальний результат дій людини) така, що у цьому житті людина перетілилась на жебрака, то це є мірою відповідальності за погані вчинки у минулому⁴. Відповідно на допомогу з боку громади така людина не заслуговує. Більше того, ця допомога може зашкодити людині на шляху її самовдосконалення перед новим життям.

Інші яскраві приклади можна побачити на тлі взаємодії права та іудаїзму. Наявністю такого сакрального джерела, як Тора, що, на думку правовірних іудеїв, містить усі необхідні суспільству засади, пояснюється відсутність в Ізраїлі конституції. Також слід наголосити на тому, що іудаїзм не є місіонерською релігією, обернення до нього заборонено. Витоки цього вбачаються у розумінні єврейського народу як «обраного», виділеного богом серед інших. Зважаючи на це, Ізраїль є єврейською державою, тобто кожен представник єврейської нації, який прибув у країну, може стати її громадянином, що зафік-

¹ Антонович, А. Я. Курс государственного благоустройства (Полицейского права) / А. Я. Антонович. – М. : Тип. Императ. Ун-та Св. Владимира, 1890. – С. 296.

² Див.: Конституции зарубежных государств : Великобритания, Франция, Германия, Италия, Европейский Союз, Соединенные Штаты Америки, Япония, Индия / сост., пер., авт. введ. и вступ. ст. В. В. Маклаков. – 5-е изд., перераб. и доп. – М. : Волтерс Клувер, 2006. – С. 417.

³ Див.: Контикар, В. П. (Хемант). Индуизм / В. П. Контикар (Хемант), У. О. Коул : пер. с англ. Е. Богдановой. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2003. – С. 251, 252.

⁴ Яскравим прикладом такого розуміння є вірш Р. Тагора (пер. Д. Самойлова) :
Напрасно нищий по миру
С пустой сумой бредет,
Когда всего себя раздаст,
Все для себя он обретет.

совано у законі про ізраїльське громадянство¹ (крім випадків, про які ми згадували). Таке положення законодавства деякі дослідники вважають дискримінаційним², хоча, на наш погляд, йдеться скоріше про прагнення відродити єврейську державність. Крім того, викладена у Торі заборона іудею позиватися до іудея в суді сприяла обґрунтуванню в літературі та застосуванню як в Ізраїлі, так і за його межами служб посередництва та несудового арбітражу³. Розуміння месіанської ролі власного народу позначається також на сімейному праві. Виникнення шлюбних стосунків на території Ізраїлю можливо лише на підставі релігійної процедури. Відповідно особи різного віросповідання, які бажають взяти шлюб, стикаються з необхідністю або зміни релігії, або одруження в іншій країні.

Також можна пригадати, що надання праву другорядного значення у системі суспільного регулювання порівняно з чеснотами, благородством правителя, що спостерігається у конфуціанстві⁴, виступає одним із чинників відносної нерозвиненості деяких правових інститутів (зокрема системи правосуддя) у Китаї.

Останньою з досліджуваних нами форм є вплив релігії на розвиток правової науки. Вирізнення такої форми пояснюється тим, що процес формування права, особливо на стадії законотворчості, тією чи іншою мірою завжди детерміновано розвитком правознавства і пануючими у ньому напрямками, ідеями, концепціями.

Співвідношення релігійної і наукової форм пізнання не можна зводити до їх протистояння, особливо у сфері суспільних наук, істинність яких завжди містить оцінний елемент. Наприклад, особливості розвитку християнської теології визначили подальший шлях становлення європейської юриспруденції (відокремлення останньої як специфічної наукової дисципліни з богослов'я відбулося лише у XVII ст.). Сакральність біблійного тексту, який в умовах Середньовіччя набув характеру правового, передбачала, що між дослідником і об'єктом дослідження знаходився Бог. Інакше кажучи, закладені в Біблії норми (іноді прямо протилежні) сприймалися як апіорі правильні і не могли бути скориговані шляхом тлумачення або за-

¹ Див.: Марченко, М. Н. Курс сравнительного правоведения. – С. 964, 972.

² Див.: Там само. – С. 966.

³ Див.: Kasdan, I. Y. A Proposal for P'sharah : A Jewish Mediation/Arbitration Service / I. Y Kasdan // Jewish Action : A Magazine of Orthodox Union. – 1990. – № 2. – P. 21.

⁴ Див.: Конфуций. Изречения. Книга песен и гимнов / Конфуций : пер. с кит. И. Семененко и А. Штуки на. – М. : АСТ, Транзит книга, 2006. – С. 19, 20.

перечення одного з положень. Унаслідок цього зусиллями теологічної науки окремі колізійні приписи зусиллями розуму об'єднувалися, «приспосовувались» одне до одного¹, а суперечності між ними усувалися на підставі усвідомлення єдиного сенсу Священного Писання (показовим у цьому плані є назва одного з джерел канонічного права — трактату Іоанна Граціана «Узгодження неузгоджених канонів»). Така свого роду діалектика і «первісна» герменевтика дозволили перемістити й акценти правознавства, оскільки вимагали системного розуміння права, його джерел. Як зазначає І. І. Царьков, «на відміну від римської юриспруденції, яка була наукою, що узагальнює юридичну практику, середньовічна доктрина прагнула сформулювати правові принципи»². А деякі елементи схоластичного методу (в даному випадку ми не надаємо цьому терміну негативного значення) у вигляді раціональних теорій, в основу яких покладено аксіоматичну тезу про вроджене прагнення людини до політичного спілкування, інтуїтивну потребу індивідів у праві, особливість ролі держави тощо, притаманні й сучасним юристам.

Також треба акцентувати увагу на тому, що практика католицької церкви на доктринальному рівні вперше завдала удару по звичаю як джерелу права. У Болонському університеті студенти-юристи не вивчали місцеве (звичаєве) право, що стало однією з причин підвищення ролі законодавства в усій романо-германській правовій сім'ї. Конкуренція між шаріатом (цим терміном зазвичай позначається уся релігійно-етико-правова доктрина ісламу) і адатом (місцевими звичаями) характерна й для ісламу³, що також позначилося на розвитку мусульманської правової науки.

Крім того, саме середньовічні теологи через державницькі прагнення церкви західного християнства вперше застосували теорію природного права до стосунків між державами. Як зазначав В. М. Корецький, богослови розглядали католицькій світ як певну єдність, свого роду *Respublica christiana* з природним правом, яке надано Провидінням⁴. Подібна інтерпретація, по-перше, сприяла розвитку

¹ Такий метод у XII ст. мав назву діалектичного, тобто такого, що спрямований на усунення суперечностей (Див.: Честнов, И. Л. Актуальные проблемы теории государства и права : Эпистемология государства и права. – С. 32).

² Царьков, И. И. Развитие правовопонимания в европейской традиции права. – С. 40.

³ Див.: Ковлер, А. И. Антропология права. – С. 231.

⁴ Див.: Корецкий В. М. Избранные труды : в 2 кн. / В. М. Корецкий; редкол. : В. Н. Денисов (гл. ред.) и др. – К. : Наук. думка, 1989. – Кн. 2. – С. 174.

міжнародного права як прояву ідеї універсального порядку, а по-друге, створила одну з найважливіших складових ідеологічного підґрунтя концепції політичної інтеграції в Європі. Не зупиняючись докладно на цьому питанні, зауважимо, що у тексті преамбули Хартії Євросоюзу про основні права безпосередньо перед принципом людської гідності вміщено відсилання до спільної духовної (у німецькомовній версії — «духовно-релігійної») спадщини народів Європи, а у преамбулі проекту Договору про запровадження Конституції для Європи від 18 липня 2003 р. № 2003/С169/01 звернено увагу на культурне, релігійне та гуманістичне надбання Європи, що є основою цінностей європейських народів. Крім того, притаманне більшості релігій «золоте правило» — поводитися з іншими таким чином, як ти бажаєш, щоб вони поводитися з тобою — у теорії міжнародного права втілилось у принцип обов'язку держав співпрацювати один з одним¹, а правило «доброго самаритянина» (згідно з притчею Христа іновірця, який допоміг пограбованій і пораненій людині у той час, коли одновірці залишили її напризволяще) позначилося на формуванні доктрини міжнародного гуманітарного права².

Вплив релігії на правову науку відчувається і у науці мусульманського права. Відомий фахівець із питань шаріату Л. С. Сюкіяйнен відмічає, що провідною рисою шаріату є намагання не обтяжувати людину надмірно зайвими обмеженнями³. Це підтверджується такими положеннями Корану: «Аллах обрав вас і не влаштував у релігії жодної тяготи» (22:77, 78), «Не покладає Аллах на душу нічого, крім можливого для неї». З огляду на це мусульманська правова традиція приділяє набагато менше уваги категоріальному апарату науки та теоретичним конструкціям, які сприяють чіткості та однозначності правового регулювання. Ця особливість, поєднана з тим, що Коран і Сунна (на відміну від Нового Завіту) містять скоріше конкретні правила поведінки, ніж певні узагальнені принципи, зумовила особливий шлях розвитку ісламської правової думки. На цей момент звернув увагу ще голландський юрист XIX ст. Л. ван ден Берг, який зазначав, що арабські (ісламські) юристи, які дуже добре розбирають юридичні відносини, надзвичайно слабкі, коли справа стосується

¹ Див.: Международное право : учеб. / Ю. М. Колосов, Э. С. Кривчикова, Л. Н. Анисимов и др.; отв. ред. Ю. М. Колосов, Э. С. Кривчикова. – М. : Междунар. отношения, 2003. – С. 61.

² Див.: Religion and International Law. – P. 337.

³ Див.: Сюкіяйнен, Л. С. Шаріат : релігія, нравственность, право. – С. 122.

юридичних визначень чи понять¹. Подібна тенденція зберігається і сьогодні. Наприклад, неодноразово цитований нами один з найбільш популярних посібників з фікху шейха Юсуфа Кардаві помітно тяжіє до вирішення окремих питань, ніж до формулювання абстрактних понять чи категорій, їх класифікацій або вдосконалення юридичної техніки. Іншою особливістю шаріату є тісний зв'язок між правовими, релігійними і моральними приписами, розмежувати які на рівні свідомості віруючому практично неможливо. Як наслідок відбувається проникнення права, як у практичній правовій діяльності, так і на доктринальному рівні, у невластиві йому сфери регулювання (зокрема духовний світ людини). Прикладом останньої тези є також підручники з ісламського права, які зазвичай починаються з розгляду релігійних обрядів². Аналогічна ситуація спостерігається у роботах з іудейського права³.

Підсумовуючи викладене, зауважимо, що значення різних форм впливу релігії на правоутворення змінювалося протягом усієї історії людства. Якщо на ранніх етапах найвагомішу роль відігравала пряма форма, то в умовах сучасного секуляризованого світу здатність релігії виступати детермінантою правогенезу виявляється переважно в опосередкованих формах впливу.

¹ Див.: Берг, Л. В. С. Основные начала мусульманского права согласно учению имамов Абу Ханифы и Шафии. – С. 141.

² Див., напр.: Кардави, Ю. Дозволенное и запретное в исламе; Ислам / Ю. Кардави; сост. В. В. Юрчук. – 2-е изд. – Минск : Соврем. слово, 2006.

³ Див., напр.: Элон, М. Еврейское право; Kasdan, I. Y. A Proposal for P'sharah : A Jewish Mediation/Arbitration Service.

2. 2 **Сучасні правові системи світу: типологізація на основі релігійного чинника**

Правова система як відкрита соціальна система. Релігійний чинник у типології правових систем. Цінності і принципи, підтримувані основними релігіями та сприйняті більшістю правових систем. Правові системи країн розвинених неавраамістичних релігій. Дуалістичні правові системи ісламу та іудаїзму. Секуляризовані правові системи християнських країн. Особливості правових систем православних країн. Правова система України в пропонованій типології.

Розгляд особливостей впливу релігії на право на теоретичному рівні, а також форм такого впливу в процесі правоутворення, що було зроблено вище, дає змогу проаналізувати роль релігії у процесі формування і функціонування конкретних правових систем. У цьому підрозділі спробуємо показати значення релігії з точки зору наявності спільних і відмінних рис у різних правових системах світу, а також класифікувати існуючі правові системи за критерієм релігійного впливу та визначити місце української правової системи у цій класифікації. Слід підкреслити, що, застосовуючи дані релігієзнавства у компаративістиці, ми, звичайно, не маємо на меті вирішити якихось суто богословських питань, що стосуються, зокрема, природи розбіжностей у поглядах на віровчення між різними церквами або переваги однієї конфесії над іншими, та не намагатимемося пристати на бік тієї чи іншої релігійної доктрини, що іноді, на жаль, спостерігається у працях сучасних правників¹.

Перш за все треба зробити декілька методологічних зауважень щодо поняття правової системи. Не заглиблюючись у дискусію, яка точиться в літературі з цього приводу, відмітимо, що елементарний склад правової системи викликав і продовжує викликати в науці численні спори. Так, Л. Б. Тіунова виділяє у правовій системі сферу

¹ Див., напр.: Міма, І. В. Моделі державно-церковних відносин : порівняльний аспект / І. В. Міма // Держава і право : зб. наук. пр. : Юрид. і політ. науки. – К. : Ін-т держави і права НАНУ, 2005. – Вип. 29. – С. 63–70; Величко, А. М. Християнство и социальный идеал (философия, право, социология индустриальной культуры); Сорокин, В. В. Понятие и сущность права в духовной культуре России.

свідомості (правосвідомість), сферу практичної діяльності (правовідносини) і сферу об'єктивованих форм свідомості та діяльності (правові норми та акти)¹. Проте, на наш погляд, не зовсім зрозуміло, чому у сферу діяльності ця авторка не включає правовстановлення, реалізацію норм права та ін. На думку С. С. Алексеева, правова система — це усе позитивне право, що розглядається в єдності з іншими активними елементами правової дійсності, — правовою ідеологією і судовою (юридичною) практикою². Цей перелік також видається звуженим: по-перше, науковець фактично ігнорує динамічну складову правової системи (правовстановлення, правовідносини тощо); по-друге, уся сфера правозастосування редукується до судової практики, що є принаймні спірним; по-третє, виділяючи такі елементи, як правова ідеологія і судова практика, С. С. Алексеев чомусь не враховує інституції, що беруть участь у їх формуванні (правову науку, судові установи тощо). Більш обґрунтованою є позиція Г. І. Муромцева, який у складі правової системи виокремлює: 1) доктринально-філософський, або ідеологічний, елемент (праворозуміння); 2) нормативний, тобто сукупність чинних у суспільстві норм; 3) інституційний, тобто юридичні установи; 4) соціологічний, тобто правовідносини, застосування права, юридична практика. Таким чином, правова система визначається як категорія, яка охоплює усі правові явища³. У той же час визначення правової системи як гранично широкого поняття іноді призводить до включення до її складу неправових за своєю сутністю елементів. Зокрема, не зовсім коректною видається спроба О. В. Зайчука і Н. М. Оніщенко включити до структури правової системи людину та її об'єднання як системоутворюючі матеріальні чинники правової системи⁴, оскільки тим самим до права як символічної реальності, що унормовує буття матеріального світу, інкорпорується складник цього світу — індивід, тобто відбувається змішування права як суспільного регулятора із самим суспільством. Також дещо сумнівною є спроба цих учених розділити інсти-

¹ Див.: Тиунова, Л. Б. Системные связи правовой действительности : методология и теория / Л. Б. Тиунова. – СПб. : Изд-во СПб. гос. ун-та, 1991. – С. 54.

² Див.: Алексеев, С. С. Право : Опыт комплексного исследования / С. С. Алексеев. – М. : Статут, 1999. – С. 46.

³ Див.: Проблемы общей теории права и государства : учеб. для вузов / под общ. ред. В. С. Нерсесянца. – С. 281.

⁴ Див.: Вступ до теорії правових систем : монографія / за заг. ред. О. В. Зайчука, Н. М. Оніщенко. – К. : Юрид. думка, 2006. – С. 22.

туційну сферу правової системи на «неправові явища» — правоохоронні і державні органи (хоча державними є й ті, й інші. — Д. В.) та «дійсно правові установи» (науково-дослідні інститути юридичного профілю)¹, оскільки це означає заперечення організаційної інституційності права.

Крім того, деякі з наведених підходів, що визначають правову систему як просту сукупність певних елементів, не узгоджуються із самим поняттям системи. В літературі визнано, що система — це свого роду антитеза простої сукупності. Саме характеристика явища як цілісного структурного утворення в єдності їх складових частин відкриває шлях до його системного розгляду². Інакше кажучи, лише врахування зв'язків між складниками правової системи, їх впливу один на одного дають змогу сформулювати об'єктивне уявлення про природу правової системи.

Зважаючи на викладене, ми підтримуємо думку тих учених, які під правовою системою розуміють поняття, що охоплює сукупність усіх явищ правової дійсності з точки зору виразу їх цілісності та взаємозв'язку³. У структурі правової системи можна виділити статичні та динамічні елементи. Правова система у статиці охоплює ідеологічну (правові погляди, ідеї, теорії), нормативну (правові норми і зовнішні форми їх виразу), а також інституційну (правові установи) складові. У динаміці правова система включає правотворчість, реалізацію правових норм, правозастосування, правовідносини, правове мислення тощо⁴.

Застосовуючи класифікацію систем, запропоновану І. В. Прангішвілі, та враховуючи дані, одержані нами при встановленні співвідношення права і релігії, правову систему можна віднести до відкритих систем, тобто таких, що на противагу закритим (ізолюваним) системам взаємодіють з оточенням та обмінюються з іншими системами чи навколишнім середовищем речовиною, енергією, інформацією⁵. Генеза

¹ Див.: Вступ до теорії правових систем : монографія / за заг. ред. О. В. Зайчука, Н. М. Оніщенко. — К. : Юрид. думка, 2006. — С. 21.

² Див.: Тиунова, Л. Б. Системные связи правовой действительности : методология и теория. — С. 50.

³ Див.: Загальна теорія держави і права : підруч. для студ. юрид. спец. вищ. навч. закл. / М. В. Цвік, В. Д. Ткаченко, Л. Л. Богачова та ін.; за ред. М. В. Цвіка, В. Д. Ткаченка, О. В. Петришина. — Х. : Право, 2002. — С. 211.

⁴ Див.: Там само.

⁵ Див.: Прангішвили, И. В. Системный подход и общесистемные закономерности / И. В. Прангішвили. — М. : СИНТЕК, 2000. — С. 53.

та реалізація напрямів діяльності правової системи завжди відбуваються у процесі її взаємодії з іншими соціальними системами (релігією, мораллю, політикою, економікою тощо). До цього слід додати, що не існує повністю відкритих чи закритих систем, оскільки у першому випадку система ризикує розчинитися в оточенні, а в другому — внаслідок ізольованості систему неможливо виявити. Крім того, за характером функціонування правова система є реактивною системою, тобто її функціонування визначається головним чином впливом оточуючого середовища на відміну від активних систем, в яких внутрішні закони поведінки визначають функціонування системи¹.

Вплив соціальних цінностей та орієнтирів на правову систему, її взаємодія з різноманітними суспільними феноменами визначають специфіку національної (внутрішньодержавної) правової системи. Вже було показано, що релігія є однією з детермінант функціонування як правової системи в цілому, так і її окремих елементів. Догмати певного віровчення, релігійна практика є одним із чинників, що, впливаючи на державно-правову дійсність, визначають самотність і особливість правових систем країн, громадяни яких сповідують ту чи іншу релігію. З іншого боку, етичні константи, що є спільними для більшості релігій, виступають одночасно і чинником зближення різних правових сімей.

У сучасній літературі питання релігійного чинника у типологізації національних правових систем ще не вивчено належним чином, хоча в історії філософської і правової думки подібні спроби у різних формах мали місце. Так, ще Ш. Л. Монтеск'є вказував на ті відмінності у правовій і державній традиції країн Європи, ісламського світу, Японії, Індії та ін.², що мають релігійне коріння. Зокрема, він обґрунтовував, що розбіжності у політичних режимах християнських та мусульманських країн визначаються особливостями відповідних релігій, а ідеологічна відмінність між течіями у християнстві зумовлює тяжіння протестантських держав до республіканської форми правління, а католицьких — до монархічної³. Релігійний критерій присутній і в класифікації типів держави, яку пропонував Гегель. Він виділяв чотири всесвітньо-історичні царства: східне, грецьке, римське та германське. Причому, якщо у першому типі (східному царстві), на

¹ Див.: Прангишвили, И. В. Системный подход и общесистемные закономерности. – С. 54.

² Див.: Монтескье, Ш. Л. Избранные сочинения. – С. 530–558.

³ Див.: Там само. – С. 532, 533.

його думку, релігійні та моральні приписи водночас є і державними, і правовими законами (Гегель розрізняє ці поняття), то останній, найбільш розвинений тип держави (германське царство) визначається як світське¹, тобто в основу типології покладено у тому числі рівень відокремленості права і держави від релігії. Висновок М. Вебера про більшу здатність протестантів до розвитку господарських відносин, а так само до розвитку відповідного правового регулювання ґрунтується на дослідженні особливостей протестантської релігійної доктрини і практики порівняно з іншими конфесіями². Критерій ступеня відмежованості права від релігії, а держави — від церкви серед іншого покладено в основу класифікації правових типів комплексних суспільств відомого соціолога права Г. Д. Гурвича. Він протягом історії людства виділяє: 1) правові системи полісегментарних суспільств, що мають магічно-релігійну основу; 2) правові системи суспільств, гомогенізованих за теократично-харизматичною ознакою; 3) відносно раціоналізовані правові системи; 4) правові системи феодалного суспільства з наполовину раціональним і наполовину магічним базисом; 5) найбільш раціональні правові системи; 6) повністю відокремлені від церкви і раціоналізовані правові системи суспільств, об'єднані під перевагою територіальної держави і автономії індивідуальної волі; 7) перехідні правові системи сучасних суспільств. Якщо перші чотири типи, на думку вченого, характеризуються різними ступенями сакралізації права і теократичною природою державної влади, то останні три пов'язані з розмежуванням права і релігії та держави і церкви³.

Натомість у сучасних наукових працях з теорії правових систем та у сфері порівняльного правознавства майже не досліджуються питання релігійної детермінації специфіки окремих правових систем. Так, вітчизняні вчені — автори монографії «Вступ до теорії правових систем» взаємодію правової та релігійної систем взагалі не згадують⁴. Компаративістські дослідження обмежуються лише констатацією

¹ Див.: Гегель, Г. В. Ф. Основи філософії права, або Природне право і державознавство. – С. 296–298.

² Див.: Вебер, М. Избранные произведения / М. Вебер : пер с. нем. М. И. Левина и др., сост., ред. и послеслов. Ю. Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайденко. – М. : Прогресс, 1990. – С. 61, 65–70.

³ Див.: Гурвич, Г. Д. Философия и социология права. – С. 746–765.

⁴ Див.: Вступ до теорії правових систем : монографія / за заг. ред. О. В. Зайчука, Н. М. Оніщенко. – С. 24.

певних відмінностей між правовими сім'ями, що пов'язані з релігійним впливом, не намагаючись встановити причинно-наслідкові зв'язки¹. Крім того, термінологічно невдалою виглядає категорія «релігійні правові системи», котру використовують деякі фахівці з порівняльного правознавства², оскільки, як ми вже довели, будь-яка правова система тією чи іншою мірою відчуває вплив релігії. З огляду на це релігійною може бути названа будь-яка правова система, а не тільки мусульманське, іудейське чи індуське право.

Така невизначеність, що спостерігається в літературі, додатково підтверджує необхідність більш докладно проаналізувати вплив певної релігії (далі — релігійного чинника) на функціонування окремих правових систем світу, а також типологізувати останні за критерієм такого впливу. На наш погляд, такий поділ не може збігатися з переліком світових і національних релігій, оскільки, по-перше, тим самим він буде безмежним, а по-друге, подібна класифікація позбавить нас можливості побачити спільне, що існує між правовими системами країн, розвиток яких детерміновано схожими з точки зору ставлення до права релігіями. Підкреслимо, що пропонована нижче типологія спрямована виключно на більш глибоке вивчення впливу релігії на право і є додатковою до вже існуючих у літературі, оскільки очевидно, що самотність окремих правових сімей визначається низкою критеріїв, а тому класифікація за одним із них не може претендувати на самостійне значення. Крім того, визначаючи певну правову систему як християнську, мусульманську, буддистську, ми тим самим намагаємося показати вплив на правові і державні явища певної країни найбільш значущої, провідної форми релігійності, не заперечуючи можливості впливу й інших сприйнятих суспільством релігій.

Перш ніж звернутися безпосередньо до типологізації правових систем, зазначимо, що релігія є чинником, який не тільки визначає окремість правових систем. Майже усі конструктивні релігії акумулюють базові цінності і принципи життя суспільства, що згодом, у процесі соціального розвитку, санкціонуються у праві практично

¹ Див., напр.: Давид, Р. Основные правовые системы современности / Р. Давид, К. Жоффре-Спинози : пер. с франц. В. А. Туманова. – М. : Междунар. отношения, 1999; Марченко, М. Н. Курс сравнительного правоведения.

² Див., напр.: Марченко, М. Н. Курс сравнительного правоведения. – С. 897 і далі; Бергель, Ж.-Л. Общая теория права. – С. 246–247; Оборотов, Ю. Н. Традиции и обновления в правовой сфере : вопросы теории (от познания к постижению права). – С. 75.

всіх держав світу. Посилаючись на антропологічні дані, Г. Дж. Берман слушно відмічає, що «жодне суспільство не може терпіти брехні, злодійства, насильства, що залишаються без покарання; а останні шість християнських заповідей, що вимагають поваги до батьків та забороняють вбивати, чинити перелюб, красти, давати неправдиві свідчення та обманювати, у тому чи іншому вигляді присутні в будь-якій культурі»¹. Аналіз світових і національних релігій серед положень, притаманних більшості сучасних правових систем, дає змогу виділити такі.

По-перше, захист життя та пов'язаних із ним цінностей, а також заборона вбивати, що містяться у Старому Завіті (Втор., 5:17), Корані (4:93), Сигадаловій сутрі², входять до «п'яти великих обітниць» джайнізму³ та ін.

По-друге, захист власності та заборона крадіжки, пограбування, шахрайства, що також притаманні більшості релігій. Слід відзначити, що ставлення різних релігій до власності може значно відрізнитися, що відображується в неоднаковому регулюванні цього інституту. В основному релігії виникають і розвиваються за часів, коли домінуючою формою власності є общинна чи державна власність, але заборона протиправного позбавлення власності встановлюється усіма зрілими релігійними системами, починаючи із зороастризму, індуїзму, іудаїзму і закінчуючи світовими релігіями.

По-третє, захист родини і традиційних родинних стосунків, що пов'язано із формуванням парної родини. Зокрема, усі релігії заперечують одностатеві шлюби, більшість — шлюби між кровними родичами. Так, Старий Завіт досить докладно регламентує обмеження свободи вибору партнера у шлюбі, вказуючи на неприпустимість кровозмішення (Лев., 18:6-17), гомосексуальних зносин (Лев., 18:22). Аналогічні приписи містяться у Корані (4:23), Сунні, Дхаммападі (287)⁴ та ін.

По-четверте, захист певного суспільного, у тому числі державного, ладу, що викликано необхідністю в умовах слабкості інших регу-

¹ Берман, Г. Дж. Вера и закон : примирение права и религии. – С. 26.

² Див.: Сигадалова сутра // Антология мировой правовой мысли : в 5 т. / рук. науч. проекта Г. Ю. Семигина. – М. : Мысль, 1999. – Т. I : Античный мир и восточные цивилизации. – С. 480.

³ Див.: Лозовий, В. О. Саморозвиток особистості у філософській рефлексії та соціальній практиці : монографія / В. О. Лозовий, Л. М. Сідак. – Х. : Право, 2006. – С. 48.

⁴ Див.: Дхаммапада // Антология мировой правовой мысли : в 5 т. / рук. науч. проекта Г. Ю. Семигина. – М. : Мысль, 1999. – Т. I : Античный мир и восточные цивилизации. – С. 475.

ляторів (зокрема і права) стабілізувати соціальний устрій, підтримувати соціум в єдності. Володар, монарх розглядається як батько свого народу, підкорення йому вважається святою справою, що виражене у християнській заповіді «шануй батька і матір твою» (Втор., 5:16). Таке саме розуміння можна знайти і у конфуціанстві¹. Суфістична традиція в ісламі наголошує на тому, що праведний цар є тінню Бога².

По-п'яте, справедливість публічних процедур із розв'язання конфліктних ситуацій. Більшість релігій забороняють обман, з чого випливає неможливість неправдивих свідчень під час судового розгляду. В Старому Завіті судді зобов'язуються «судити народ судом праведним» (Втор., 16:18). Такий самий припис містять індуїстські Дхармашастри³. Коран і Сунна забороняють суддям брати хабарі за вирішення справ, звертають увагу на необхідність доведення обвинувачень (24:4).

Переходячи до типологізації правових систем, у порядку постановки питання залежно від релігійного чинника пропонуємо виділити такі елементи типології: 1) правові системи країн розвинених неавраамістичних релігій (буддизм, індуїзм, конфуціанство, даосизм та ін.); 2) дуалістичні правові системи країн авраамістичних релігій (іслам, іудаїзм); 3) секуляризовані правові системи християнських країн. При цьому зазначимо, що ми свідомо залишаємо поза увагою традиційні правові системи держав Африки, які тією чи іншою мірою, з урахуванням місцевої специфіки та в різних комбінаціях повторюють шлях країни з більш давніми правовими традиціями. Крім того, ми також не виділяємо як окремий елемент у репрезентованій типології правові системи країн соціалістичного права, оскільки, поперше, як уже зазначалося, секулярні ідеології соціалістичних країн сформульовані на базі відповідної релігійної доктрини і наслідують її, в тому числі у ставленні до права, розвиненості останнього та ін.⁴, а по-друге, в літературі цілком справедливо ставиться під сумнів іс-

¹ Див.: Мартынов, А. С. Конфуцианство : классический период / А. С. Мартынов. – СПб. : Азбука-классика; Петербург. востоковед., 2006. – С. 81.

² Див.: Суфии : восхождение к мудрости. – С. 358.

³ Див.: Давид, Р., Жоффре-Спинози, К. Основные правовые системы современности. – С. 333.

⁴ Англійський соціолог релігії Б. Вілсон з цього приводу зазначає, що симбіоз даосизму, буддизму та конфуціанства в Китаї є суспільною дійсністю, хай би яким мінливим не було урядове ставлення до однієї чи іншої віри (Див.: Вілсон, Б. Соціологія релігії / Б. Вілсон : пер. з англ. М. Хорольської. – К. : Акта, 2002. – С. 116).

нування соціалістичної правової сім'ї, а відповідно і феномену соціалістичного права¹.

Першою із розглядуваних груп є правові системи країн розвинених неавраамістичних релігій. До таких можна віднести правові системи Китаю, Японії, Південної і Північної Кореї, Індії та ін.

Оцінюючі значення релігійного чинника у праві цих країн, слід зазначити, що релігія не є головною домінантою розвитку нормативного елемента відповідних правових систем. Особливо це стосується джерел права, сформованих переважно за західними зразками. Наприклад, для Японії характерна французька традиція у законодавстві, для Індії — англійська. У позитивному праві Китаю відчувається також вплив специфічного радянського досвіду. Набагато значимим є вплив релігії на рівні інших складників — правосвідомості, правового мислення, правозастосування, правовідносин тощо, тобто серед напрямів релігійного впливу, які вирізнені у підрозд. 2. 1 цієї роботи, перевагу мають опосередковані форми.

Підвалини такого впливу закладено в особливостях релігій названих держав. Що стосується буддизму, індуїзму, джайнізму, то відомий соціолог релігії Ю. О. Левада звертає увагу на запропоноване А. Тойнбі протиставлення «іудаїстської» групи ідеологій (іудаїзм, християнство, іслам) «буддистській» групі. Для першої групи характерним є погляд на історію як на невпинний рух, що керується інтелектом та волею, наділення сенсом історичних подій. Для другої групи історія — це нескінченний повтор². Оскільки життя — це постійне перевтілення, відповідно єдина можливість залишити це коло — поклавшись на долю, заглибитись у внутрішній світ, мінімізувати життєву активність, прагнучи внутрішньої досконалості (так звана концепція серединного шляху в буддизмі або принцип недіяння в індуїзмі, що виражають пасивне заперечення усіх активних начал буття). Показовим у цьому плані є те, що в Конституції Індії (ст. 51А) навіть закріплено правовий обов'язок громадянина прагнути досконалості³. Фаталістичність у тлумаченні процесу буття об'єктивно спрямована на звуження не пов'язаної із внутрішнім світом зовнішньої поведінки індивіда, що входить до предмета правового регулювання. Тим

¹ Див.: Давид, Р., Жоффре-Спинози, К. Основные правовые системы современности. – С. 25, 114.

² Див.: Левада, Ю. А. Социальная природа религии. – С. 155, 156.

³ Див.: Конституции зарубежных государств : Великобритания, Франция, Германия, Италия, Европейский союз, Соединенные Штаты Америки, Япония, Индия. – С. 443.

самим гальмується правовий розвиток, а право замінюється на інші регулятори.

У свою чергу наріжним каменем китайських релігійно-етичних учень є уявлення про взаємодію янь та інь (світлого і темного, твердого і м'якого, успішного і невдалого)¹. Зважаючи на це, основним орієнтиром китайського світогляду виступає ідея злагоди, примирення, усунення соціальної конфліктності взагалі, що досить важко узгоджується з ідеєю права як формального і чіткого засобу розв'язання суперечностей між суб'єктами права, оскільки розгляд правових спорів, як правило, пов'язаний із визначення винної і правої осіб, а не їх примиренням². Останню тезу досить яскраво ілюструє наведений у літературі приклад діяльності китайських судових установ, що виступають в ролі медіатора між позивачем і відповідачем. Метою такого медіатора є скоріше спонукання сторін до укладення правової угоди, ніж власне відправлення правосуддя³.

Скептичність ставлення китайців до права зумовлюється і тезою конфуціанства про те, що у системі соціального регулювання пріоритет має надаватися не праву, а людським чеснотам⁴. Російський учений А. І. Ковлер з цього приводу відмічає, що китайський ієрогліф, який означає писаний закон (фа), виражає ідею покарання за вчинен-

¹ Див.: Лозовий, В. О., Сідак, Л. М. Саморозвиток особистості у філософській рефлексії та соціальній практиці. – С. 50.

² Див.: Давид, Р., Жоффре-Спинози, К. Основные правовые системы современности. – С. 365. Цим пояснюється і пануюче у китайському суспільстві ставлення до судових процедур як до чогось ганебного для людини, яка бере в них участь. Можна пригадати оповідання китайського письменника початку ХХ ст. Лу-Сіня «Розлучення», в якому процес розірвання шлюбу подано як намагання укласти мирову угоду між родинами подружжя. При цьому жоден учасник спору, крім головної героїні Ай-гу, яка відчуває себе постраждалою, не бажає звертатися до державних органів, а «авторитетні люди» громади, які вирішують справу, прагнуть лише залагодити конфлікт, але не визначити його причини та винних.

³ Надання переваги погоджувальним процедурам, а не судовому розгляду спору, спостерігається і в Японії (Див.: Прудников, М. Н. История государства, права и судопроизводства зарубежных стран : учеб. пособ. для студ., обуч. по спец. 03. 05. 00 «Юриспруденция» / М. Н. Прудников. – М. : ЮНИТИ-ДАКО, 2007. – С. 340). Зазначена особливість має місце і в Індії. В оповіданні найвідомішого індійського письменника, нобелівського лауреата Р. Тагора «Світло і тіні» головний герой (до речі, юрист за освітою) Шошибхушон вважає, що у правосудді не б'ється людське серце. Крім того, воно неефективне, оскільки є багато злочинів, які вимагають негайного втручання, інакше свідка злочину чекає покарання усезнаючого Бога, який живе в його душі.

⁴ Див.: Конфуций. Изречения. Книга песен и гимнов : пер. с кит. И. Семененко и А. Штукина. – М. : АСТ, Транзит книга, 2006. – С. 19–20.

ний злочин¹, тобто опосередковує сферу лише кримінального права. Натомість конституційні, адміністративні цивільні та інші відносини скоріше відображаються в ієрогліфі «лі», що перекладається як добродесність, і регулюються попри наявність відповідного законодавства скоріше нормами релігії, моралі, політики, вмінням відчувати іншу людину, ніж правом. Навіть у найбільш «правовій» китайській філософській течії легізму право і закон явно розглядаються скоріше як каральний інструмент в руках правителя, ніж засіб упорядкування суспільних відносин². Ураховуючи це, в цілому правими є Р. Давід і К. Жоффре-Спінозі, які зазначають, що через подібні погляди китаїцькі негативно ставляться до ідеї права³.

Викладене дозволяє зробити висновок про те, що вплив неаврамістичних форм релігійності приводить до того, що китайське суспільство, як і суспільство японське, корейське чи індійське, віддає перевагу іншим відносно права засобам суспільного регулювання. Крім того, таке проникнення релігійного, морального, політичного регулювання у царину права свідчить про невідокремленість суспільних регуляторів, що також є проявом самотутності розглядуваних груп правових систем.

Наведена світоглядна специфіка, впливаючи на правосвідомість суб'єктів права, зумовлює значні суперечності, що можуть мати місце між правовими приписами і безпосередньо реалізацією норм права. Наприклад, рішення керівних органів господарських товариств в Японії приймаються на основі консенсусу, а не через встановлення позиції більшості, як прийнято у західному корпоративному праві. Прагнення ж злагоди є ознакою скоріше релігійної чи моральної регуляції, ніж правової. Відшкодування шкоди родині робітника, який загинув на виробництві, доповнюється традицією особистого вибачення роботодавця перед родичами померлого. Незважаючи на право вільного вибору роду занять, що його проголошує ст. 22 Конституції Японії⁴, для японця досить рідкою є зміна місця роботи, навіть якщо це пов'язане із поліпшенням умов праці, підвищенням

¹ Див.: Ковлер, А. И. Антропология права. – С. 213.

² Див.: Перевалов, Л. С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая / Л. С. Перевалов. – М. : Наука, 1981. – С. 114–129 і далі.

³ Див.: Давид, Р., Жоффре-Спинози, К. Основные правовые системы современности. – С. 356.

⁴ Див.: Конституции зарубежных государств : Великобритания, Франция, Германия, Италия, Европейский союз, Соединенные Штаты Америки, Япония, Индия. – С. 398.

зарплатні або просуванням на вищій службовий щабель¹. Інакше кажучи, відносини «робітник — роботодавець» виходять далеко за межі тільки правового регулювання. Японські суди значно рідше (порівняно із судовими установами США, європейських країн) призначають покарання, пов'язані із позбавленням волі, оскільки потрапляння до в'язниці є ганебним для японця, його родини, колишнього колективу². Отже, достатньо розвинене законодавство досить часто контрастує із небажанням суб'єктів права реалізовувати свої права або розв'язувати соціальні проблеми за допомогою права.

У той же час саме ставлення до права, а особливо до законодавства, як до другорядного явища у суспільному житті дозволило, на наш погляд, вельми швидко та відносно безболісно (порівняно, наприклад, з ісламськими країнами) запозичити до аналізованих правових систем нормативні конструкції і цінності європейського права, а у випадку Китаю — й розробки політико-правової доктрини СРСР. Знову ж підкреслимо, що рецепція західних правових форм принципово не позначилася на світоглядних основах правових систем країн неаврамістичних релігій, які зберігають переконаність у слабкому регулятивному потенціалі права.

Наступна риса досліджуваної групи правових систем обумовлюється притаманною неаврамістичним релігіям (порівняно з християнством, іудаїзмом та ісламом) терпимістю до інших форм релігійності. Це пояснюється відсутністю традиційних для аврамістичних релігій ідеї єдиного бога, узгодженого віровчення та ієрархічної церкви. Різні течії в буддизмі навіть допускають одночасне перебування своїх віруючих у різних конфесіях. Можна сказати, що на Сході вважалося, що чим більше існує релігій, тим краще³. Такий своєрідний прояв так званої «концепції серединного шляху» в праві може відображатися у вигляді переплетіння в правовій системі різних правових традицій. Так, у праві сучасної Індії використовуються елементи європейського, індуського і навіть мусульманського права. Правова система Китаю, як на ідеологічному, так і нормативному рівні, містить елементи соціалістичного права із домінуванням публічної сфери

¹ Див.: Аргунов, Ю. Н. Загрязнение окружающей среды в Японии и правовые меры по его предупреждению / Ю. Н. Аргунов, Х. Накано // Вест. МГУ. – Сер. 11 : Право. – 1984. – № 2. – С. 44.

² Див.: Железняк, О. Н. Японская практика уголовных наказаний / О. Н. Железняк // Право и политика. – № 10. – 2001. – С. 72, 73.

³ Див.: Вілсон, Б. Соціологія релігії. – С. 116.

і надзвичайно широкими повноваженнями держави та відносно ліберального, створеного за західними зразками права, особливо у сфері регулювання економічних відносин¹. Спроба втілити подібне поєднання, до речі, у СРСР під час так званої «перебудови» виявилася марною, оскільки економічні і правові реформи потягли за собою зміни у політичній системі, які сприяли розпаду держави. Нагадаємо також, що правова система Китаю зараз охоплює і правову систему Тайваню, побудовану за іншими зразками. У правових системах Японії і Кореї ця риса відображається у поєднанні елементів досить демократичного та такого, що тяжіє до індивідуалістичних цінностей, законодавства із комунітарною суспільною правосвідомістю, що на перший план висуває інтереси спільноти і не сприяє розвитку індивідуалістичного розуміння прав людини.

Ознакою правових систем неавраамістичних релігій є також дискреційність діяльності законотворчих і правозастосовних органів, що зумовлюється обґрунтованим на релігійному рівні патерналістським характером державної влади. Як зазначає О. П. Дзьобань, за Конфуцієм в управлінні державою вирішальне значення надається не законам, а моральним якостям правителів і чиновників, які мають втілювати доброзичливість, щирість, справедливість, почуття обов'язку та ін.², що є прямою протилежністю західної теорії верховенства права і правової держави як правління законів, а не людей. У доктрині японського конфуціанства стверджується, що коли батько виступає проти суверена, вірні своєму обов'язку діти залишають батьків і слідує за сувереном³. На думку Н. О. Крашенінникової, в індуїзмі «завжди була відсутня релігійна організація, яка могла б конфронтувати з державою»⁴. Подібні релігійні інститути (церква чи община) у авраамістичних релігіях, особливо у християнстві, об'єктивно виступали прообразом контролю держави з боку громади. Їх відсутність не тільки в індуїзмі, а й в китайських релігійних течіях та буддизмі зумовлює в цілому лояльне ставлення громадян до державної влади, легітимність якої має скоріше релігійно-моральну, ніж правову природу. Цим, на наш погляд, пояснюється міцна укорі-

¹ Див.: Лукьянов, Д. В. Традиционно-правовая семья : понятие, характерные черты и структура : учеб. пособ. / Д. В. Лукьянов. – Х. : Штрих, 2004. – С. 11.

² Див.: Дзьобань, О. П. Традиції в морально-правовій філософії : китайській феномен / О. П. Дзьобань // Бюл. М-ва юстиції України. – 2006. – № 4 (42). – С. 23.

³ Див.: Левада, Ю. А. Социальная природа религии. – С. 142.

⁴ Крашениникова, Н. А. Индусское право : история и современность. – С. 116.

неність у зовнішньо демократичному політичному режимі Японії патерналістських і дискреційних управлінських традицій, на що вже зверталась увага в літературі¹. Патерналістський характер державної влади зумовлює, що суб'єкти законотворчості і правозастосування мають широкі дискреційні (закриті від зовнішнього контролю) повноваження. Зокрема, законодавство Японії встановлює численні обмеження у доступі до інформації щодо перебігу ухвалення законодавчих, адміністративних та управлінських рішень². Ще більша непрозорість і відсутність громадського контролю у цій сфері спостерігаються у діяльності аналогічних органів Індії та Китаю.

Нарешті, остання із виділених нами особливостей полягає у приаманному правовим системам неавраамістичних релігій домінуванні колективних цінностей і прав, про що вже частково згадувалося. Невідокремленість права від релігії зумовлює, що на перший план висуваються інтереси громади, а вже потім — окремої людини. Розділ про права людини і громадянина у Конституції Японії показово має назву «Права народу»³. Ілюстративним є ставлення до інституту приватної власності, що є основою індивідуалізму. Наприклад, відповідно до змін до Конституції Індії від 20 червня 1979 р. право приватної власності навіть виключене із переліку «основних прав» (за захистом яких можна звертатися безпосередньо до Верховного суду Індії)⁴. Конституція Китаю прямо не закріплює право приватної власності, підкреслюючи, що основою національної економіки є суспільна власність⁵ (щоправда у цьому разі на релігійне підґрунтя накладається апологетика марксизму в маоїстській інтерпретації).

Роблячи проміжні підсумки, систематизуємо риси правових систем країн неавраамістичних релігій. До таких можна віднести: 1) невідокремленість права і релігії в системі суспільного регулювання; 2) різний ступінь впливу релігії на окремі елементи правової системи; 3) справляння релігійного впливу на право переважно в опосередкованих формах; 4) меншу значущість права порівняно з іншими

¹ Див., напр.: Анисимцев, Н. В. Япония : обеспечение прозрачности («транспарентности») административно-государственного управления / Н. В. Анисимцев // Гос-во и право. – 2003. – № 6. – С. 58, 62.

² Див.: Там само. – С. 62.

³ Див.: Конституции зарубежных государств : Великобритания, Франция, Германия, Италия, Европейский союз, Соединенные Штаты Америки, Япония, Индия – С. 397.

⁴ Див.: Там само. – С. 417.

⁵ Див.: Конституции зарубежных стран / сост. Дубровин В. Н. – М. : Юрлитинформ, 2001, – С. 408.

суспільними регуляторами; 5) поєднання у правовій системі елементів різних правових традицій; 6) дискреційність діяльності законодавчих і правозастосовних органів; 7) домінування колективних цінностей та прав над індивідуальними. Підкреслимо, що подібні висновки стосовно досліджуваної групи правових систем не можна розцінювати як намагання обґрунтувати нижчий рівень розвитку відповідних цивілізацій. Досвід державного будівництва Китаю чи Індії — країн, жителі окремих провінцій яких розмовляють на різних, досить несхожих між собою мовах, переконливо доводить, що об'єднання громадян переважно на релігійно-моральній та традиційній основах може бути навіть більш ефективним та міцним порівняно із державами, що регулюють життя соціуму в першу чергу за допомогою права.

Ще одним класифікаційним елементом є дуалістичні правові системи авраамістичних релігій, до яких ми відносимо правові системи ісламських країн та Ізраїлю. Основними рисами цих правових систем виступають їх дуалістичний характер, поєднання у межах окремої правової системи елементів, що відчують різний рівень релігійного впливу, утворюючи тим самим певну суперечність у середині системи. В цьому сенсі потрібно відрізнити мусульманське та єврейське право як норми, що регулюють відносини між представниками відповідних релігійних громад, від права мусульманських держав та Ізраїлю¹. Подібний дуалізм, як було показано, до певної міри притаманний і колишній групі правових систем, але там він нівелюється другорядністю ролі законодавства в житті суспільства та релігійно обґрунтованим прагненням злагоди, компромісу.

Натомість основні положення ісламу та іудаїзму не сприяють залягодженню зазначеного конфлікту, переводячи вирішення питання у площину пошуку ісламськими та єврейськими юристами релігійної легітимації перетворень, що відбуваються у праві мусульманських країн та держави Ізраїль. Серед іншого слід вказати: по-перше, й іудаїзм, й іслам виходять із необхідності життєвої активності людини, що створює необхідне ідеологічне обґрунтування, зокрема і для правового розвитку. Так, для правовірного іудея ставлення до Бога виражається не тільки у словесних молитовних формулах, а й у реальних

¹ Див.: Марченко, М. Н. Курс сравнительного правоведения. – С. 902; Лук'янов, Д. В. Поняття і характерні риси мусульманського права / Д. В. Лук'янов // Проблеми законності : респ. міжвідом. наук. зб. / відп. ред. В. Я. Тацій. – Х. : Нац. юрид. акад. України, 2006. – Вип. 81. – С. 4.

життєвих актах¹, тобто людина, якщо вона хоче спастися, має спрямувати зусилля на поліпшення вже цього світу шляхом додержання законів, здійснення «добрих вчинків» тощо. Абсолютного фаталізму в поглядах позбавлений і мусульманин. Хоча поняття божественної всемогутності є домінуючим, проте воно не виключає індивідуальної ініціативи, не придушує одиничних зусиль, спрямованих на спасіння². Виконання таких релігійних обов'язків, як хадж (відвідування священного міста Мекка) та закят (допомога бідним), вимагає від людини соціального, а особливо фінансового, благополуччя, заохочуючи її до формування активної життєвої позиції. Більш того, Сунна прямо забороняє неробство³. Зважаючи на це, у суспільстві утворюється обсяг відносин, що через свою значущість потребує досить жорсткої, саме правової регламентації. Поєднана із відносною нефаталістичністю світогляду, що зумовлює визнання за людиною певного обсягу свободи, подібна ситуація створює необхідний базис для правового розвитку. По-друге, розглядувані авраамістичні релігії позитивно ставляться і безпосередньо до ідеї права. Ісламські та іудейські сакральні джерела містять багато протоправових приписів, приділяють вони увагу і правовим засобам розв'язання конфліктів. Разом з тим праву не надається самостійного значення, оскільки зовнішня поведінка індивіда є тільки продовженням поведінки внутрішньої і підпорядкована релігійним цілям. Зокрема, ісламський світогляд взагалі не визнає існування будь-якої історії, крім священної: усі події буття людства з перших днів творіння до Страшного суду мають для мусульманина сакральний сенс⁴. Тому для правових систем цієї групи характерними є злиття і навіть підпорядкованість права релігії, релігійна легітимація права. Так, правовірні євреї вважають, що Тора виступає основним джерелом єврейського права⁵. Так само правова традиція ісламу є невідривною від релігійних і моральних норм, що виражається в універсальній за своєю природою категорії «шаріат»⁶. Зважаючи на це, в дуалістичних

¹ Див.: Лозовий, В. О., Сідак, Л. М. Саморозвиток особистості у філософській рефлексії та соціальній практиці. – С. 53.

² Див.: Сурдель, Д. Цивілізація класического іслама / Д. Сурдель, Ж. Сурдель : пер. с франц. В. Бабинцева. – Екатеринбург : У-Фактория, 2006. – С. 264.

³ Див.: Кардаві, Ю. Запретное и дозволенное в исламе. – С. 123–124.

⁴ Див.: Ислам классический : энциклопедия. – С. 77.

⁵ Див.: Грубарг, М. Д. Основные элементы учения иудаизма о государстве и праве / М. Д. Грубарг // Гос-во и право – 2002. – № 5. – С. 93.

⁶ Див.: Сюкияйнен, Л. Р. Шаріат : релігія, право, нравственность. – С. 121; Гудаева, З. С. Релігія как элемент правовой культуры (историко- и философско-правовой аспекты). – С. 22.

правових системах формується розвинена правова ідеологія, що принаймні не сприяє привнесенню до правової системи інститутів, які суперечать релігійним настановам (свобода совісті, шлюбний договір, фактичні шлюбні відносини, кредитування під відсотки).

Із підпорядкованості права релігії випливає й інша особливість. Дуалістичним правовим системам країн авраамістичних релігій фактично не відомий феномен конституції в її західному розумінні. Ми вже звертали увагу на відсутність у державі Ізраїль писаної конституції, оскільки вважається, що ізраїльська державність спирається безпосередньо на релігійно-етичні приписи¹. Незважаючи на те що основні закони ухвалені майже в усіх ісламських країнах, у літературі слушно відмічається, що мусульманська юриспруденція не визнає верховенства конституції як основного закону держави. Згідно з класичним тлумаченням мусульманських правознавців конституційна база ісламських суспільств закладена у самому Корані і визначається шаріатом². У Лівії на початку 1977 р. Коран навіть офіційно було оголошено законом суспільства, який замінює конституцію³.

Дуалістичність правових систем обумовлює намагання законодавця певної країни узгодити західні законодавчі форми із традиційною правовою доктриною. Так, законодавство більшості ісламських країн (крім Тунісу) дозволяє полігамію (у Пакистані та Туреччині полігамія має обмежений характер), закріплює як податок обов'язкову допомогу на користь соціально незахищених верств населення, а також може містити норми, що встановлюють покарання, пов'язані із спричиненням каліцтва, (зокрема, у праві Пакистану присутні санкції у вигляді відсікання кисті руки за крадіжку, публічне пороття та ін.), щоправда сферу їх застосування значно звужену⁴. Законодавство Ізраїлю не ви-

¹ Див.: Грубарг, М. Д. Основные элементы учения иудаизма о государстве и праве. – С. 98; Дудченко, В. В. Іудейське право : до проблеми виникнення, обґрунтування та взаємодії із сучасним ізраїльським правом / В. В. Дудченко // Держава і право : Зб. наук. пр. : Юрид. і політ. науки. – К. : Ін-т держави і права НАНУ, 2006. – Вип. 32. – С. 519.

² Див.: Георгиев, А. Ислам и проблемы развития государственно-политических систем в мусульманском мире (на примере стран Ближнего и Среднего Востока) / А. Георгиев // Сов. гос-во и право. – 1982. – № 11 – С. 101; Хашматулла, Б. Эволюция правовых систем мусульманских государств / Б. Хашматулла // Актуальні проблеми держави і права : зб. наук. пр. – Одеса : Юрид. літ., 2003. – Вип. 18. – С. 110.

³ Див.: Рахманов, А. Р. Мусульманское право : вакуфная собственность (генезис и современное состояние) / А. Р. Рахманов. – Ташкент : Узбекистон миллий энциклопедияси, 2001. – С. 82.

⁴ Див.: Шестаков, Л. Н. Ислам и права человека / Л. Н. Шестаков // Вестн. МГУ. – Сер. 11 : Право. – 1997. – № 5. – С. 65.

знає інститут фактичних шлюбних відносин, обмежує пересування громадського транспорту по суботах (оскільки іудеям заборонена активність у суботній день відпочинку) тощо¹. У цілому нормами саме мусульманського та єврейського права, як правило, регулюються переважно шлюбні, спадкові, деякі цивільні та кримінальні відносини. Зважаючи на це, вплив релігії на розглядувану групу правових систем виражається як у прямих, так і непрямих формах.

Крім того, встановлення у позитивному праві інститутів свободи совісті, рівності чоловіка і жінки, юридичне зняття деяких обмежень часто дисонують з практикою реалізації цих норм. Як зазначає британський арабіст Б. Луїс, права і свободи, гарантовані у XIX–XX ст. ст. демократичними конституціями ісламських країни, у багатьох відношеннях залишилися мертвою літерою². Іншими словами, спостерігається суперечність між нормативною складовою правової системи та її динамічними елементами.

Також необхідно відмітити, що привнесення до правової системи релігійних нормативних елементів обумовлює невідокремленість держави в особі правозастосовних установ від аналогічних органів релігійної громади. Так, у державі Ізраїль паралельно зі світськими судами діють релігійні (а точніше, релігійно-общинні) єврейські, мусульманські, християнські і друзькі суди, що розглядають справи про розлучення, аліменти та ін.³ Система релігійних судів існує і в деяких мусульманських країнах⁴. Тим самим у відповідних правових системах статус громадянина фактично залежить від його віросповідання. Подібне тлумачення важко узгоджується із притаманною західному праву концепцією рівності всіх у правах і перед законом.

Що стосується релігійного впливу на характер законотворчості і правозастосування, то, наприклад, у Саудівській Аравії до державного механізму включено комітети громадської моралі, що контролюють додержання норм шаріату (в тому числі заборони паління тютюну і вживання алкогольних напоїв, додержання посту, здійснення щоденних молитов), тобто правова система функціонує і у невласти-

¹ Див.: Стародубский, Б. А. О конституции Израила / Б. А. Стародубский // Рос. юрид. журн. – 2000. – № 2. – С. 153.

² Див.: Луис, Б. Ислам и Запад / Б. Луис : пер. с англ. С. Кулланда. – М. : Библ. -богослов. ин-т св. Апостола Андрея, 2003. – С. 287.

³ Див.: Марченко, М. Н. Курс сравнительного правоведения. – С. 961.

⁴ Див.: Давид, Р., Жоффре-Спинози, К. Основные правовые системы современности. – С. 326.

вій праву сфері. У світських ісламських країнах та Ізраїлі на діяльність законотворчих органів значною мірою впливають релігійні політичні партії, причому до 1950 р. Головний равінат землі Ізраїлю (вищий орган єврейської релігійної громади) здійснював законодавчі функції¹. А в Ірані сплав релігії та держави є офіційним і втілюється за конституцією 1979 р. в інституті керівника, наділеного верховною духовною владою, який здійснює функції батька нації (общини мусульман)². У той же час ставлення мусульманина або іудея до державної влади не може визначатися як виключно лояльне. Державна влада оцінюється позитивно лише тоді, якщо вона відповідає канонам шаріату чи Тори. Ісламські богослови і філософи вже у Середньовіччі вказували на обмеження діяльності халіфа (ісламського правителя) законом (йдеться про Коран) та обов'язком не застосовувати свавільні покарання³. Ще яскравіше ця тенденція виявляється в іудаїзмі, який наголошує на людській природі інституту влади та необхідності підкорення суб'єкта влади встановленим у Торі приписам⁴. Така опозиція релігійної громади і держави фактично є формою контролю за діяльністю державних інститутів, хоча про якусь концепцію народовладдя у цьому разі говорити важко. Із самого початку історії ісламу політична влада спиралася на концепцію «імамату» (мусульманська держава є втіленням загальної ісламської общини, очолюваної Аллахом, а каліф, султан чи інший правитель є Його намісниками на землі), що обґрунтовувала майже абсолютну владу правителя⁵. Як відмічає Б. Луїс, іслам ще за життя свого засновника вже був державою, і ототожнення релігії і правління назавжди відкарбувалось у пам'яті і свідомості віруючих через їх Писання, історію, досвід⁶. Для іудейської традиції характерний погляд на владу і закони, закладений у зверненні Бога до Мойсея в Старому Завіті: «Отже, додержуйся заповідей, і постанов, і законів, які сьогодні заповідаю тобі виконувати. І якщо ви слухатимете закони ці, то Господь, бог твій, зберігатиме милість до тебе, як він присягався отцям твоїм» (Втор., 7:11, 12), тобто елемент суспільної конвенційності у природі влади та її актив при-

¹ Див.: Элон, М. Еврейское право. – С. 544–45.

² Див.: Сюкияйнен, Л. Р. Мусульманское право : вопросы теории и практики. – С. 132

³ Див.: Сурдель, Д., Сурдель, Ж. Цивилизация классического ислама. – С. 240.

⁴ Див.: Грубарг, М. Д. Основные элементы учения иудаизма о государстве и праве. – С. 95.

⁵ Див.: Сурдель, Д., Сурдель, Ж. Цивилизация классического ислама. – С. 236, 237.

⁶ Див.: Луис, Б. Ислам и Запад. – С. 215.

сутній досить умовно. До цього слід додати, що завдяки привнесенню переселенцями із країн Європи і Америки досягнень секуляризованих правових систем до ізраїльського права рівень демократизму останнього є безумовно вищим за ісламські аналоги, однак обґрунтовувати це особливостями іудаїзму, вважаємо, не має серйозних підстав. Підтверджує це і патріархальний характер організації іудейських общин за часів відсутності єврейської державності. Крім того, розмови про державно-церковну автономію за таких умов не мають сенсу, державна і релігійна влада тісно переплетені, фактично є єдиним цілим. Особливо це стосується ісламу, оскільки відмежування носія політичної влади, який за статусом є намісником Аллаха на землі, від релігійної громади, на думку мусульманина, є просто абсурдним¹.

Притаманна дуалістичним правовим системам країн авраамістичних релігій об'єднаність правового і релігійного регулювання зумовлює похідний характер індивідуальних прав від прав колективу (общини). Права людини визначаються не фактом її народження, а фактом належності до певної спільноти, об'єднаної уявленнями про священне. Як зазначає А. І. Ковлер, особистий статус мусульманина пов'язаний з ісламською вірою: він наділений певним набором прав саме внаслідок того, що є мусульманином². До цього слід додати, що політична громада і релігійна община позначаються в арабській мові одним словом — «умма»³. На національному характері й єврейського права (а відповідно і прав кожного іудея) наголошує М. Елон⁴. Показово також, що згідно з Арабською хартією прав людини 1994 р. право власності, права на працю та освіту гарантуються саме громадянам, а не індивідам, тобто наявність у людини цих прав обумовлюється їх належністю до ісламської громади⁵. З такого розуміння прав людини випливає і домінування колективних прав над індивідуальними, що в цілому характерне для будь-якої правової системи країн

¹ Єдиним сучасним винятком у цьому сенсі є Туреччина, в якій на початку ХХ ст. М. К. Ататюрк запровадив відокремлення релігійних інститутів від держави. Але і там, по-перше, секуляризаційні процеси зараз ставляться суспільством під сумнів, про що свідчать останні вибори до парламенту Туреччини; по-друге, державно-церковна автономія у практично монорелігійній країні не позбавляє державну владу певного ореолу сакральності.

² Див.: Ковлер, А. И. Антропология права. – С. 232.

³ Див.: Ferrari, S. The New Wine and the Old Cask. Tolerance, Religion and the Law in Contemporary Europe / S. Ferrari // Ratio Juris. – 1997. – Vol. 10. – № 1. – Р. 80.

⁴ Див.: Элон, М. Еврейское право. – С. 37, 38.

⁵ Текст Хартії за: Шестаков, Л. Н. Ислам и права человека. – С. 72.

з високим рівнем релігійності, оскільки центральне місце у системі релігійного світогляду завжди посідає Бог або абсолютна ідея, а не людина.

Таким чином, серед ознак дуалістичних правових систем країн авраамістичних релігій ми виділяємо такі: 1) дуалізм правових систем як поєднання елементів, що відчують різний рівень релігійного впливу; 2) важливість права у системі суспільного регулювання та розвинена правова ідеологія; 3) концептуальна підпорядкованість права релігійним нормам, забезпеченість виконання правових приписів релігійною підтримкою; 4) поєднання прямих і непрямих форм релігійного впливу на право; 5) функціонування правового регулятора у невластивих праву сферах; 6) відсутність конституції як основного закону держави; 7) прагнення законодавця узгодити законодавчі форми із традиційною правовою доктриною; 8) суперечності між нормативною складовою правової системи та її динамічними елементами; 9) нерозділеність державних і релігійних інститутів; 10) лояльне ставлення до державної влади, поєднане з формами громадського контролю; 11) домінування колективних прав над індивідуальними; 12) похідний характер індивідуальних прав від прав колективу (общини).

Останнім з виділених елементів запропонованої типології є секуляризовані правові системи християнських країн. Зважаючи на поліконфесійність християнства, спочатку зупинимося на загальній характеристиці цієї групи правових систем, а потім зробимо деякі зауваження щодо основних особливостей впливу релігії на правову систему в країнах західного і східного християнства.

Християнська доктрина в цілому є сприятливою для формування правового регулятора, а відповідно становлення правової системи. В християнстві чітко проглядається осмислення людської особистості як наділеної свободою духовної реальності¹. Людина вважається відображенням Божественної особистості, оскільки її створено за образом і подобою Бога, а тому їй (хоча б потенційно) притаманна абсолютність Божественного буття, що полягає принаймні у широких творчих можливостях індивіда, за яким, отже, визнається автономія волі. Здатність людини визначати свою долю і керувати власними вчинками та етичний орієнтир цих вчинків у вигляді Бога створюють

¹ Див.: Лозовий, В. О., Сідак, Л. М. Саморозвиток особистості у філософській рефлексії та соціальній практиці. – С. 60.

необхідне підґрунтя для розмови про право як засновану на уявленнях про справедливість міру свободи. А теза про рівність людей у священних таїнствах (хрещенні, причащенні, сповіданні), що згодом буде перенесено і у мирську сторону буття, додає до розуміння права категорію рівності.

Крім того, християнство обґрунтовує не тільки можливість, а й необхідність життєвої творчості, активності християнина. Л. Фуллер звертає увагу на те, що вже ранні християни до смертних гріхів зараховували мляву байдужість¹. Е. Фромм наводив думку Томи Аквінського про необхідність людських зусиль для спасіння, навіть якщо добра воля людини і потребує господньої підтримки². Інакше кажучи, активна життєва позиція, приділення уваги не тільки релігійним ритуалам, внутрішньому самовдосконаленню, а й «добрим вчинкам», створюють необхідні світоглядні передумови розвитку тих суспільних відносин, що найбільш ефективно унормовуються за допомогою права (подібне ми бачимо і в ісламі та іудаїзмі, але там ця ідея не підкріплюється відмежуванням права від релігії). Як сказано в посланні апостола Якова, «людина виправдовується від справ, а не тільки від віри» (Як., 2:24). Більш того, правове регулювання таких відносин здобуло релігійну підтримку. Так, католицькі каноністи обґрунтували думку не тільки про неправомірність, а й про гріховність порушення умов укладеної угоди³. Як зазначає В. Гьосле, кальвінізм релігійно виправдав не властиве першим християнам бажання прибутку⁴, що стимулювало розквіт економічної діяльності, а разом з тим і тих галузей права (договірного, торгового, фінансового), які цю діяльність регулюють. Усе це зумовлювало і зумовлює важливість права в житті християнина.

До цього слід додати, що, як слушно відмічає Ю. О. Левада, у Новому Завіті не має влади не від Бога⁵. Як говорив Тома Аквінський, все, що «почало бути, почало бути через Бога. Тому всі речі мають життя у Бога»⁶. Ця теза повною мірою стосується і державно-правових явищ та дає змогу говорити про несправедливість правителів, але не самого інституту влади, та створює необхідний базис для розвитку

¹ Див.: Фуллер, Л. Л. Мораль права. – С. 22.

² Див.: Фромм, Э. Бегство от свободы. – С. 67.

³ Див.: Берман, Г. Дж. Вера и закон : примирение права и религии. – С. 230, 231.

⁴ Див.: Гьосле, В. Практична філософія в сучасному світі. – С. 126.

⁵ Див.: Левада, Ю. А. Социальная природа религии. – С. 144.

⁶ Аквинский, Фома. Сумма теологий : в 4 ч. – Ч. 1. – С. 246.

державної організації соціуму і підтримання в ньому правопорядку. Такий підхід можна побачити, наприклад, у Я. Беме, який писав, що, з одного боку, володар має вчитися справедливості, адже він є чиновником Божим, і за його вчинками судитимуть про Бога, і Бог судитиме через нього, а з другого — мирянин повинен коритися і підпорядковуватися Божим установам (у тому числі державі)¹. У свою чергу становлення міцної державної влади сприяло формування розгалуженої системи позитивного права, наявність якої є характерною для усіх країн західної цивілізації.

Головна особливість правових систем християнських країн — секуляризованість права, його відокремлення від релігії. Відправним пунктом у цьому плані є слова Ісуса Христа у Нагірній проповіді: «Отже, в усьому, як хочете, щоб з вами поводитись люди, так поведітьесь і ви з ними, бо в цьому є закон і пророки» (Матв., 7:12), тобто, як бачимо, природа права не тільки є божественною, а й містить певний елемент конвенційності: законом є те, про що домовилися люди заради підтримання цілісності спільноти. Подібне розуміння, як уже зазначалося, дозволяє Аквінату розрізняти не тільки божественний закон, а й закон природний, котрий є настільки раціональним, що будь-яка розумна людина здатна його зрозуміти без сторонньої допомоги². Наступним логічним кроком після цього стане сформульована Г. Гроцієм думка про те, що природне право є настільки непорушним, що не може бути змінено навіть самим Богом, тобто право стає самостійним суспільним регулятором. Секуляризованість права означає, що релігія перестає бути визначальним чинником функціонування правової системи. Релігійний вплив відбувається переважно у непрямих формах (вплив на правову ідеологію, науку, підтримання або заперечення тих чи інших інститутів права). Одним з аспектів відокремлення права від релігії є відділення церкви від органів держави, зокрема у сфері правовстановлення і правозастосування.

Секуляризованість права має наслідком також зміни у його функціональному навантаженні. Функція об'єднання суспільства, більш притаманна релігії і моралі як регуляторам внутрішньої поведінки людини, у такій правовій системі стає другорядною, поступаючись безпосередньо функції регулювання і охорони суспільних відносин,

¹ Див.: Беме, Я. О тройственной жизни человека. – С. 285

² Див.: Ллойд, Д. Идея права. – С. 91.

тобто спеціально-юридичні функції права домінують над загально-соціальними.

Крім того, секуляризований характер права є проявом загального процесу звуження функціонування релігійного комплексу в християнському суспільстві. У цьому плані можна погодитися з О. О. Лукашовою, яка відмічає, що чим меншим є релігійний вплив на суспільство, тим більше умов для індивідуалізації особистості¹. Як наслідок цього в антропологічному вимірі у десакралізованій правовій системі перевага надається не правам колективу, а правам окремої людини. Разом з тим теза про богоподібність людської істоти у світському варіанті дає змогу додати до цього висновок про належність людині певного обсягу прав не внаслідок її ставлення до громади, а тільки через людське походження, що також є специфічною рисою розглядуваної групи правових систем.

Наступна ознака правових систем християнських країн пов'язана з універсалістським характером християнського віровчення. Як сказано в посланні апостола Павла до колосян, серед християн немає ні еліна, ні іудея, ні варвара, ні скіфа, але усі у Христі і у всьому Христос (Кол., 3:11)². Універсалізм християнства позначився і на досліджуваних правових системах. По-перше, саме усередині християнського світу починає доктринально розвиватися теорія міжнародного права, тобто системам цієї групи притаманна висока здатність до інтеграції, що проявилось у феномені правової системи Європейського Союзу. По-друге, правовим системам християнського світу фактично вдалося вийти за межі власної цивілізаційної основи, транспортувавши свої цінності, принципи побудови, техніко-юридичні особливості до правових систем інших двох виділених нами груп. Ні ісламській, ні китайській чи індійській правовій системі цього зробити не вдалося.

Специфіка правових систем християнських країн відображається і у вихідних засадах функціонування держави. Як уже зазначалося, згідно з християнською доктриною немає влади не від Бога, що є основою поєднання негативного ставлення до (несправедливої)

¹ Див.: Проблемы общей теории права и государства : учеб. для вузов / под общ. ред. В. С. Нерсесянца. – С. 214.

² Нагадаємо також, що християнство є єдиною традиційною релігією, в якій віруючі (наприклад, в Африці) вірять у Бога, котрий на них зовнішньо не схожий. Подібної концепції не зміг створити ні наблизений до християнства іудаїзм, ні інші, у тому числі світові, релігії (Див.: Religion and International Law. – Р. 147).

держави поряд з ідеєю покори владі¹. Ідея підпорядкованості правителя божественному праву, поєднана із секуляризованим мисленням, створює необхідні умови для розуміння зв'язаності політичної влади вимогами права, тобто теорії верховенства права, одним із аспектів якої є верховенство конституції як основного закону держави.

Крім того, практика діяльності та державницькі прагнення католицької церкви епохи Середньовіччя дали змогу створити міцну противагу державній владі в особі церковних органів. Боротьба церкви і держави стала своєрідним прообразом контролю за державою з боку недержавних утворень, які вже у Новий час розвивалися у вигляді інститутів громадянського суспільства. Це значно знизило дискреційність державної діяльності у сфері правостановлення і правозастосування та сприяло розвитку демократичних інститутів.

Таким чином, до ознак, що характеризують секуляризовані правові системи християнських країн, можна віднести: 1) важливість права як нормативного регулятора, його розвиненість; 2) відокремлення права від релігії в системі суспільного регулювання, у тому числі автономію держави і церкви; 3) превалювання непрямих форм релігійного впливу на право; 4) перевагу спеціально-юридичних функцій права над загальносоціальними; 5) універсалізм досліджуваних правових систем; 6) домінування індивідуальних прав та інтересів над колективними; 7) розуміння прав людини як наданих їй від народження; 8) побудову державної влади на основі принципу верховенства права і верховенства конституції; 9) широкий контроль з боку суспільства за законотворчою, правозастосовною та іншою правовою діяльністю держави; 10) розвинене громадянське суспільство.

Зазначимо, що вплив християнства на генезу і функціонування правової системи не є однорідним. Попри наявність єдиного ідеологічного базису, що дозволяє віднести, наприклад, правові системи Німеччини, Італії, Польщі, Росії до єдиної групи типології, поділ на течії усередині християнства позначився і на певній специфіці правових систем країн західного (католицизм, протестантизм) і східного (православ'я) християнства. Як небезпідставно відмічають В. О. Лозовий та В. М. Сідак, католики «врешті-решт визначають ступінь релігійно-морального розвитку особистості як суму добродесних справ чи аскетичних подвигів, натомість православ'я, у першу чергу,

¹ Див.: Оборотов, Ю. Н. Традиции и обновления в правовой сфере : вопросы теории (от познания к постижению права). – С. 72.

орієнтується у цьому питанні на чистоту, енергію і стабільність спрямування усіх сил, де головне значення мають не справи, а прагнення їх зробити»¹. Тут доречно згадати відому притчу Христа про робітників у винограднику. В ній розповідається про людину, яка, найнявши робітників працювати у винограднику, сплатила однакову плату і тим робітникам, які працювали увесь день, і тим, які працювали лише годину (під господарем винограднику розуміється Бог, який розподіляє нагороди серед людей). Підсумовуючи притчу, Ісус Христос зазначає: «Отже, будуть останні першими, а перші — останніми» (Матв., 20:16), тобто винагорода в іншому світі залежатиме не від життєвої активності людини, а від її добротності. Звертаючись до цієї проблематики, В. Г. Шемятенков пише, що «для долі західної Європи величезне значення мало те, що нею було прийнято урбаністичний і раціоналістичний варіант християнського вчення. Цей духовний початок західноєвропейської цивілізації, що втілювався пізніше у католицтві, значно відрізнявся від аграрного різновиду вчення Христа, який було покладено в основу східного православ'я»².

Вважаємо, що з більшістю із наведених думок до певної міри можна погодитися. Дійсно, православ'я на відміну від католицтва не пережило епоху Реформації, яка раціоналізувала віровчення, а також розпочала у вигляді розглянутої нами раніше теорії «двох мечів» М. Лютера відмежування права від релігії, а держави — від церкви (саме із автономії державних і церковних інститутів, на думку сучасного німецького філософа М. Спікера, бере початок принцип поділу

¹ Лозовой, В. О., Сідак, Л. М. Саморозвиток особистості у філософській рефлексії та соціальній практиці. – С. 64, 65.

² Шемятенков, В. Г. Европейская интеграция : учеб. пособ. / В. Г. Шемятенков. – М. : Междунар. отношения, 2003. – С. 11. Принциповість цього вибору можна проілюструвати на прикладі відомих слів Христа, сказаних ним у Нагірній проповіді : «Миристь з суперником своїм... щоб не віддав він тебе судді... і не посадили тебе до в'язниці; істинно тобі кажу : не вийдеш ти звідти, доки не віддаси усе до останнього кодранту» (Матв. 5: 25, 26). Якщо у західній традиції християнства ця теза була згодом використана для обґрунтування необхідності додержання певних принципів у роботі публічно-правових інститутів, зокрема справедливості, законності, захисту прав людини (тобто має місце ідея «добрий, оскільки встановлений Богом, інститут, але погана внаслідок гріхопадіння людина, яка цей інститут уособлює»). У свою чергу, в православ'ї зазначений вислів (особливо накладений на колективістську свідомість, нездатність індивіда відчувати себе суб'єктом прав і відповідно звертатися за їх захистом) мав наслідком заперечення віруючими цінності самих публічно-владних установ, свідоме уникнення контакту з ними, поєднане із зовнішньою лояльністю (тобто ідея «поганий інститут і погана людина»).

влади¹). Крім того, православна доктрина не визнає концепції чистища і поділяє світ виключно на сфери раю і пекла, а вчинки людини — на бажані і не бажані Богом. Подібні чинники, поєднані з орієнтованістю православної людини на внутрішній світ, містять у собі основу для недооцінки ролі права, правового нігілізму, надання переваги іншим суспільним регуляторам (моралі та релігії), що спрямовані не на безпосереднє впорядкування людських стосунків, а на виховання індивіда у певному дусі. Менша порівняно із західним християнством відокремленість права від релігії є одним з чинників, який зумовлює домінування у православному суспільстві колективних інтересів над приватними.

Крім того, у православ'ї (особливо в його російському варіанті) церква майже ніколи не виступала опонентом держави і навіть була фінансово від неї залежною². Однак у синодальний період свого розвитку (1700–1917 рр.) Російська православна церква була фактично підпорядкована державі. Достатньо сказати, що вищий церковний орган — Священний Синод взагалі очолювався державним чиновником (обер-прокурором)³. Ідеалом державно-церковних відносин у східному християнстві вважалася так звана «симфонія влад», в якій церковна і державна влада зливаються⁴. Показово, що ще на початку ХХ ст. російська православна філософія в особі, наприклад, І. О. Ільїна продовжувала наполягати на неможливості механістичного відокремлення Божого (церкви) від Кесаревого (держави), оскільки таке відокремлення є «мертвою фікцією»⁵. Подібна концепція, яка об'єктивно гальмувала розвиток громадянського суспільства у країнах східного християнства, безумовно, не сприяла впровадженню принципу верховенства права у державно-правову дійсність, формуванню громадянського суспільства та зміцненню демократичних традицій.

Іншою особливістю православ'я є автономність його церков (М. О. Бердяєв називав це явище церковним націоналізмом⁶), які не

¹ Див.: Спикер, М. Христианское и свободное конституционное государство / М. Спикер // *Вопр. философии.* – 2001. – № 4. – С. 42.

² Див.: Андреева, Л. А. Христианство и власть в России и на Западе : компаративный анализ / Л. А. Андреева // *Общ. науки и современность.* – 2001. – № 4. – С. 90.

³ Див., напр.: Федоров, В. А. Русская Православная Церковь и государство : синодальный период / В. А. Федоров. – М. : Рус. панорама, 2003.

⁴ Див.: Бальжик, І. А. «Симфонія влад» та її символіка / І. А. Бальжик // *Актуальні проблеми держави і права : зб. наук. пр.* – Одеса : Юрид. літ., 2003. – Вип. 18. – С. 56.

⁵ Див.: Ильин, И. А. Теория государства и права. – С. 375.

⁶ Див.: Бердяев, Н. А. Судьба России / Н. А. Бердяев. – М. : АСТ, 2005. – С. 23.

мають всесвітнього центру і досить часто зорієнтовані на пошук власного, нерідко ізоляціоністського шляху¹. Це зумовлює меншу здатність державно-правових інститутів країн східного християнства до інтегрування з іншими культурами і знижує рівень притаманного правовим системам країн західного християнства універсалізму².

Таким чином, перелічені ознаки групи секуляризованих правових сімей країн християнської релігії повною мірою притаманні саме правовим системам католицьких і протестантських країн. Правові системи країн православ'я мають особливості, пов'язані з доктринальною специфікою східного християнства.

У той же час розгляд західного і східного християнства лише під кутом їх протиставлення, на наш погляд, видається дещо спрощеним. По-перше, невідокремленість права від релігії, характерну для православних країн, не слід перебільшувати. Заглибленість православ'я у внутрішній світ виявляється лише у порівнянні з доктриною західного християнства, але аж ніяк не з іншими релігіями. Правові системи країн східного християнства є цілком секуляризованими, основною формою права в них є законодавство, релігійним нормам або корпоративним нормам релігійних об'єднань не надано характеру правових, церква лише опосередковано впливає на процес правовстановлення і правозастосування, а певне втручання норм релігії у правову сферу, особливо на рівні правосвідомості, реалізації норм права, правовідносин, пояснюється меншою (порівняно із західними країнами) тривалістю секуляризаційних процесів. У цьому плані спірним є намагання деяких авторів обґрунтувати тезу про те, що релігія у країнах східної Європи виконує функцію джерела права³.

По-друге, важливість правових інститутів у суспільстві зумовлюється також високим рівнем розвитку світської правової науки. На-

¹ Див.: Костюк, К. Н. Политическая мораль и политическая этика в России (к постановке проблемы) / К. Н. Костюк // Вопр. философии. – 2000. – № 2. – С. 37.

² Цей антиуніверсалізм, на думку А. Тойнбі, неодноразово грав «злий жарт» з православними державами. Так, відкинувши Флорентійську унію Православної і Католицької церков 1439 р., ці держави втратили незалежність під натиском Оттоманської імперії. У свою чергу, нездатність православних країн до примирення та залагодження конфліктів у стосунках між собою була одним з чинників того, що турки володарювали досить тривалий час (Див.: Тойнбі, А. Исследование истории. – Т. 3. – С. 204–208).

³ Вступ до теорії правових систем : монографія / за заг. ред. О. В. Зайчука, Н. М. Оніщенко. – С. 72; Харитонов, О. І. Порівняльне право Європи : Основи порівняльного правознавства. Європейські традиції / О. І. Харитонов, Є. О. Харитонов. – Х. : Одиссей, 2002. – С. 47.

гадаємо, що складова римського приватного права — дігести Юстиніана є продуктом саме візантійської, православної традиції. Крім того, у науковій літературі чітко показано зв'язок християнської етики і права Давньої Русі¹. Достатньо висока забезпеченість свободи совісті і віросповідання та ідеологічного плюралізму, що неможливо в країнах, в яких право підпорядковане релігії, також вказує на значущість права у суспільній свідомості. Низький рівень правової культури, перевага громади над індивідом, що притаманно багатьом православним країнам, обумовлюються скоріше ментальними, ніж релігійними особливостями. Про це свідчать, наприклад, російська колективістська ідеологія, яка своїм корінням сягає селянської общини, примусово ліквідованої лише на початку ХХ ст.; ідея «соборності» як загального об'єднання усіх православних у часовому і просторовому вимірах, що обґрунтовувалася слов'янофілами як опозиція праву, етатистська і антиуніверсалістська концепція «Москва — третій Рим» тощо². Крім того, слід урахувувати перехідний стан багатьох православних країн, що завжди супроводжується кризою правової системи. З іншого боку, досвід інтегрування в європейський правовий простір Греції, Болгарії, Словенії свідчить про єдину світоглядну, в тому числі релігійну, основу правових систем християнських держав. Беручи до уваги наведені аргументи, дозволимо собі не погодитися зі спробами на підставі невідиференційованості нормативного регулювання в суспільстві виділити євразійську правову сім'ю, що включає правові системи України, Росії, Беларусі³. На наш погляд, йдеться про певні особливості (можливо, відставання) у правовому розвитку, але не про відмінний вектор еволюційного руху правової системи. Подібна специфіка спостерігається й у країнах Латинської Америки, правові системи яких сформовано під впливом західного

¹ Див.: Момотов, В. В. Формирование русского средневекового права в IX–XIV вв. : монография. – С. 178–181.

² У цьому сенсі можна погодитися з прогнозом А. Тойнбі про те, що суперництво Росії із західним світом у боротьбі за духовну відданість спільнот, які не є ні російськими, ні західними (певною мірою це стосується й України. – Д. В.) загострюватиметься (Див.: Тойнбі, А. Исследование истории – Т. 3. – С. 203). Але цю боротьбу навряд чи можна розглядати саме як конкуренцію західного і східного християнства, особливо зважаючи на тенденцію до примирення і навіть зближення католицької церкви та константинопольського (вселенського) патріархату, що триває останні десятиліття. Скоріше таке протистояння (принаймні з боку Росії) має геополітичний і економічний характер, а релігійний чинник використовується як своєрідний «casus belli».

³ Див.: Оборотов, Ю. Н. Традиции и обновления в правовой сфере : вопросы теории (от познания к постижению права) : монография. – С. 124, 125.

християнства, проте мають значно меншу історію процесу десакралізації суспільних явищ.

Отже, аналіз розвитку правових систем православних країн, їх елементного складу, врахування історичного чинника дають змогу, на наш погляд, об'єднати за сформульованим критерієм правові системи країн західного і східного християнства в єдину типологічну групу.

Завершуючи дослідження питань типологізації правових систем залежно від значення релігійного впливу, зробимо деякі зауваження щодо правової системи України. Розгляд цієї проблеми має декілька аспектів.

По-перше, наша держава є християнською державою у тому сенсі, що її історичний розвиток пов'язаний із впровадженням християнських етичних орієнтирів, у тому числі в державно-правовій дійсності. Це дозволяє віднести правову систему України до третьої з виділених нами груп і дає підстави говорити про важливість для українського суспільства загальноєвропейських державно-правових цінностей: прав людини, верховенства права, поділу влади і здатності до утвердження цих цінностей як відправних засад вітчизняного права.

По-друге, за конфесійною ознакою Україна — переважно православна країна (станом на 2006 р. православними є 51,5 % від загальної кількості релігійних осередків віруючих, більше 70 % громадян України вважають себе православними)¹. Це свідчить про притаманну українській правовій системі неповну відокремленість права від релігії, що зумовлює домінування колективних засад у праві над індивідуальними; відносно нерозвинений контроль суспільства за діяльністю держави; меншу здатність національної правової системи до інтеграції в європейський правовий простір. Разом з тим довготривале поширення у західних регіонах України католицтва з відповідною правовою доктриною, феномен уніатської церкви дають змогу припустити наявність в українській правовій системі окремих цінностей та орієнтирів, притаманних правовим системам країн західного християнства². До цього слід додати, що на території Галичи-

¹ Див.: Бондарчук, І. В. Релігія і церква в українському суспільстві : динаміка розвитку / І. В. Бондарчук // Юрид. журн. – 2006. – № 5. – С. 62.

² З огляду на ці обставини американський політолог С. Хантингтон називає Україну державою, яка перебуває на «розломі» цивілізації, тобто країною, що відчуває вплив як православної, так і західної цивілізацій. Щоправда, це дає йому підстави прогнозувати розпад України як один з можливих (сподіваємося, що неможливих. – Д. В.) сценаріїв її розвитку (Див.: Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон : пер. с англ. Т. Велимеева. – М. : АСТ, 2007. – С. 254–258).

ни з 1797 р. було чинним австрійське право, яке всіляко стимулювало підприємництво¹, що є основою утвердження індивідуалістичних цінностей, одним із чинників формування громадянського суспільства і підтверджує останню тезу про вплив західного християнства на розвиток правової системи України. Однак спроби розглядати індивідуалізм, повагу до права як цілком укорінену, ментально зумовлену особливість української правової системи² не враховують релігійну традицію України і видаються явним перебільшенням.

По-третє, український соціум перебуває у стадії трансформації соціальної, політичної, правової моделей розвитку. Наслідком стану транзитивності є поширення правового нігілізму та в цілому низький рівень правової культури³. Зменшення обсягів цих явищ ми пов'язуємо із завершенням основних правових реформ в Україні, просуванням на шляху розбудови правової держави та зміцненням інститутів громадянського суспільств. Важливим у цьому плані є, зокрема, і природне зростання традиційної релігійності, що, як правило, позитивно позначається на ефективності правового регулювання, підвищує авторитет права та формує у громадян установку на правомірну поведінку.

¹ Див.: Юрій, М. Т. Етногенез та менталітет українського народу. – 2-ге вид., доп. / М. Т. Юрій – К. : Таксон, 1997. – С. 151.

² Див., напр.: Мірошніченко, М. Методологічні передумови класифікації правової системи України / М. Мірошніченко // Право України. – 2003. – № 11. – С. 35.

³ Див.: Дзьобань, О. П. Методологічні проблеми правової науки / О. П. Дзьобань // Методологічні проблеми правової науки : матер. міжнар. наук. конф. Харків, 13-14 груд. 2002 р. / упоряд. : М. І. Панов, Ю. М. Грошевий. – Х. : Право, 2003. – С. 132, 133.

2.3 Відносини держави і церкви: правовий аспект

Класифікація державно-церковних відносин. Модель відносин держави і церкви в Україні. Вихідні засади розвитку державно-церковних відносин в Україні. Особливості відносин держави і церкви в релігійній, політичній, економічній, соціальній, освітній сферах.

Одним із найважливіших, практично значущих аспектів співвідношення права і релігії є взаємовідносини та взаємовплив організаційних інституціональних систем цих нормативних регуляторів — держави і церкви. Саме характер реальної автономії та продуктивної взаємодії державних і церковних інститутів є одним із індикаторів секуляризації права в системі соціальних норм, розвиненості демократії і громадянського суспільства. Слід також зазначити, що словосполучення «відносини держави і церкви» та «державно-церковні відносини» розглядаються тут як синонімічні, використання останнього терміна не має на меті підкреслити об'єднаність державних і церковних інститутів та обумовлюється виключно стилістичними потребами цієї роботи.

Слід відмітити, що досліджувана тематика характеризується достатньо високим рівнем розробленості. Питання типологізації державно-церковних відносин, царин виключної компетенції та співробітництва держави і церкви, деякі аспекти правового регулювання релігійного життя, особливо у сфері свободи віросповідання, досить плідно розглянуті як вітчизняними, так і зарубіжними фахівцями з філософії права, теорії держави і права, конституційного права та політології¹. Зважаючи на викладене, беручи до уваги комплексний

¹ Див.: Бальжик, І. А. Теократична держава та «симфонія влади» / І. А. Бальжик // Держава і право : зб. наук. пр. : Юрид. і політ. науки. – К. : Ін-т держави і права НАНУ, 2006. – Вип. 32. – С. 67-75; Котляревська, Г. М. Моделі нормативного регулювання взаємин між державою та церквою / Г. М. Котляревська // Бюл. М-ва юстиції України. – 2003. – № 1 – С. 78-85; Лупарев, Г. П. Социальное назначение религиозных организаций как основа их правового статуса / Г. П. Лупарев // Гос-во и право. – 1995. – № 11. – С. 22-30; Морозова, Л. А. Государство и церковь : особенности взаимоотношений / Л. А. Морозова // Там само. – № 3; Міма, І. В. Моделі державно-церковних відносин : порівняльний аспект / І. В. Міма // Держава і право : зб. наук. пр. : Юрид. і політ. науки. – К. : Ін-т держави і права НАНУ, 2005. – Вип. 29. – С. 63–70 та ін.

характер даної роботи, у цьому підрозділі спробуємо з урахуванням наведеного розуміння співвідношення права і релігії напрацювати вихідні засади визначення в умовах України моделі відносин держави і церкви, а також запропонувати теоретичне розв'язання основних проблем відносин держави і церкви. При цьому, наголосимо, що ці питання аналізуються саме як прояв взаємодії права і релігії, що вимагає перш за все розгляду взаємовідносин держави і церкви в контексті правових форм здійснення державних функцій (правовстановлювальної, правозастосовної, правоохоронної та ін.).

Треба також зазначити, що саме поняття «державно-церковні відносини» є не зовсім коректним. До церков включають, як правило, широке традиційне релігійне об'єднання із анонімним членством, професійним духівництвом, значною інституціональністю, на відміну від деномінацій та сект, яким ці особливості притаманні менше¹. Крім того, сам термін «церква» має яскраво виражене християнське забарвлення. В буддизмі, іудаїзмі, ісламі та інших релігіях йдеться скоріше про релігійні громади як засіб інтеграції віруючих (у буддизмі, крім громад у Тибеті, взагалі відсутні утворення, подібні до християнських церков). Проте, враховуючи усталену в науці термінологію, також використовуватимемо цей термін, надаючи йому широкого значення синонімічного об'єднання осіб, що сповідують певні релігійні переконання, яке спрямоване на задоволення їх релігійних потреб, є відносно відокремленим та самоврядним, а також, як правило, має власну ієрархію і нормативну основу.

Перш ніж перейти безпосередньо до вирішення поставлених завдань, потрібно зупинитися на класифікації державно-церковних відносин, що є необхідною умовою аналізу моделі стосунків держави і церкви. Серед останніх за критерієм правового статусу церкви у державі можна виокремити: примат церкви над державою, підпорядкування церкви державі, державно-церковне протистояння та автономію держави і церкви.

Модель примату церкви над державою зумовлює домінуюче становище церкви в усіх (чи більшості) аспектах суспільного життя. Державні інститути підпорядковуються безсумнівному церковному авторитету, що пояснюється уявленнями про церкву як представника Бога у цьому світі. У країнах, де панує подібна модель, право не

¹ Див.: Куницын, И. А. Юридические проблемы социальной адаптации религиозных объединений в России. – С. 21.

відокремлене від релігії, а тому примусовий характер правового регулювання може поширюватися і на релігійні канони, за нехтування якими встановлено покарання¹. Вплив релігії на формування права відбувається як у прямих, так і непрямих формах. Займаючи пануюче становище, релігійна ідеологія поступово витісняє будь-які інші релігійно-етичні та світоглядні концепції із суспільної свідомості. Як прояв цього у країнах даної моделі відсутня свобода віросповідання. Державна влада може бути охарактеризована як теократична. Теократія може набувати різних форм: влади монарха, який розглядається як втілення Бога на землі, або зосередження влади в руках духівництва, голови церкви, релігійних лідерів тощо². На тлі католицтва Середньовіччя особливою формою теократії виступав папоцезаризм — підкорення європейських монархів Папі Римському як наміснику Бога на землі. Сучасними теократичними державами є Ватикан, частково — Іран.

Модель підпорядкування церкви державі зазвичай виникала в європейських країнах, в яких перемогла Реформація, та у деяких католицьких країнах унаслідок зміцнення державної влади та у відповідь на державницькі прагнення католицької церкви у вигляді принципу територіалізму. Останній полягає у визнанні повного державного суверенітету на державній території, у тому числі над усіма релігійними общинами. Девізом цієї системи взаємовідносин стали слова «*cuius est regio, illius est religio*» (чия влада, того і релігія). Подібна модель обумовлює наявність державної чи офіційної церкви, якій надаються усіляка підтримка та преференції. Права інших релігійних громад є обмеженими, свобода обирати релігію значно звужена. У своїх радикальних варіантах принцип територіалізму може виявлятися у примушенні до переходу громадян у лоно провідної церкви, вигнанні із країни або навіть знищенні прихильників іншого, ніж пануючого в державі, віровчення. Як приклад останнього можна згадати Варфоломійську ніч, коли у католицькій Франції часів абсолютизму сталося побиття представників протестантської громади.

Особливим різновидом розглядуваної моделі є й православна концепція «симфонії влади», основні положення якої сформульовано за часів Візантійської імперії. У чистому вигляді при симфонії стира-

¹ Див.: Чиркин, В. Е. Государствоведение : учеб. – 2-е изд., испр. и доп. / В. Е. Чиркин – М. : Юристъ, 2000. – С. 75.

² Див.: Тимошенко, В. І. Теократія : ідея та соціальна реальність / В. І. Тимошенко // Бюл. М-ва юстиції України. – 2005. – № 2 (40). – С. 44.

ється чітка грань між державою і церквою: вони зливаються в єдине утворення, кінцевою метою якого є досягнення божественного царства¹. Тим самим держава одержує від церкви «освячення» політичного устрою країни, а (православна) церква натомість розраховує на створення з боку держави умов, що максимально сприяють її діяльності. Насправді ж подібний стан відносин, як слушно зазначає В. Ципін, приводить до цезарепапізму, примату держави щодо церкви². Зокрема, на думку М. М. Фіолетова, монарх розуміється одночасно як «голова держави та вождь християнського народу»³, до функцій якого належить затвердження на посадах найвищих церковних ієрархів, а держава постійно і часто брутально втручається у внутрішньо церковні справи. З іншого боку, особливе місце державної церкви зумовлює значну матеріальну допомогу з боку держави і церковну залежність від цієї допомоги, монополію церкви у питаннях особистого статусу громадян та шлюбних стосунків, надання церковним нормам правового характеру, функціонування релігійних судів, дискримінацію за ознакою віросповідання. Найбільш ілюстративним прикладом цього типу стосунків був статус Російської православної церкви в Російській імперії у так званій синодальній період, коли верховний адміністративний і судовий орган цієї церкви — Священний Синод очолювала світська особа (обер-прокурор), що призначалась імператором і за статусом прирівнювалася до міністра⁴. До цього слід додати, що модель підпорядкування церкви державі в сучасних умовах поступово еволюціонує в напрямі автономії держави і церкви.

Наступною моделлю є державно-церковне протистояння. В літературі ця форма відносин держави і церкви не завжди виділяється. У той же час існування такої форми політичного режиму, як тоталітаризм, та численні історичні приклади (СРСР, фашистська Німеччина, КНДР) переконливо свідчать про можливість виокремлення подібної моделі. Держави, що їй відповідають, І. Понкін вдало, на наш погляд, називає ідеократичними, тобто такими, що залежать від тиску певної, аналогічної релігійної, офіційної ідеології, та в яких

¹ Див.: Бальжик, І. А. Теократична держава та «симфонія влади». – С. 69.

² Див.: Ципин, В. Курс церковного права. – С. 640.

³ Фіолетов, Н. Н. Рецепция (принятие) как источник церковного правообразования / Н. Н. Фіолетов // Юрид. вест. – 1917. – Кн. XVII (I). – С. 32.

⁴ Див.: Федоров, В. А. Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917. – С. 12–16.

державну владу сконцентровано в руках ідеологічного керівництва¹. Відносини держави і церкви у цьому разі можна охарактеризувати як стосунки гонителя та гнаного². Церковні інститути усуваються від усякого впливу на будь-які політико-правові процеси. Вплив і значення церкви у сфері освіти чи соціальної допомоги нівелюються. Церков позбавляється економічного базису шляхом націоналізації церковного майна, майже повного обмеження та ускладнення економічної діяльності тощо. Разом з тим держава, яка впроваджує подібну модель відносин із церквою, є саме антицерковною, але не антирелігійною. Як уже зазначалося, функції релігійного комплексу перебирає на себе панівна секулярна ідеологія, через що свобода совісті у таких країнах є формальною, спостерігається дискримінація громадян з ознакою віри, у тому числі переслідування та вбивства, а релігійний вплив на формування права трансформується в ідеологічний і зустрічається як у прямих, так і у непрямих формах.

Останньою із виділених нами моделей є автономне існування держави і церкви. Процеси десакралізації суспільного буття, які є об'єктивною даністю розвитку людської цивілізації, призводять до поступового відмежування цих утворень одне від одного, що тією чи іншою мірою притаманне більшості сучасних країн світу. Деякі вітчизняні дослідники услід за іспанським фахівцем Г. Моран у межах цієї моделі виділяють сепараційну і коопераційну форми³. Основними положеннями сепараційної форми (у православній традиції вона має назву «а-симфонія»⁴) є: рівність усіх релігійних організацій перед законом, відсутність матеріальної підтримки релігійним організаціям з боку держави, невтручання держави у внутрішні справи церкви за винятком випадків правопорушень з боку останньої, відстороненість церкви від виконання державних функцій, надання релігійної освіти виключно в недержавних освітніх закладах⁵. До держав, де впроваджено таку форму, належать Франція, Японія, США, Південна Корея.

¹ Див.: Понкин, И. О Типология светских государств. – С. 13.

² Див.: Бачинин, В. А. Христианская мысль : Политическая теология и правовая социология. – Т. V. – С. 15.

³ Див.: Котляревська, Г. М. Моделі нормативного регулювання взаємин між державою та церквою. – С. 79; Міма, І. В. Моделі державно-церковних відносин : порівняльний аспект. – С. 65.

⁴ Див.: Fotiou, S. S. The Church in the Modern World / S. S. Fotiou. – Berkley : InterOrthodox Press, 2000. – P. 42.

⁵ Див.: Міма, І. Моделі державно-церковних відносин – С. 65.

Натомість коопераційна форма відносин держави і церкви зумовлює широкий спектр сфер їх можливої взаємодії, а саме: визнання релігійних шлюбів (Канада, Іспанія, Італія, деякі ісламські країни), наявність релігійної освіти у державних освітніх закладах, що, як правило, поєднується із правом відмовитися від неї (Велика Британія, Ізраїль), пряма державна матеріальна підтримка церкви та заохочення такої підтримки з боку приватних осіб (Данія, Швеція, Велика Британія), фінансування соціальних програм церкви та співпраця у галузі охорони культурних пам'яток, що мають релігійне значення і одночасно історичну цінність¹. Серед держав, для яких характерний подібний тип стосунків із церквою, італійський учений С. Феррарі виділяє конкордатні — ті, що уклали угоди (конкордати) з Вселенською католицькою церквою про її статус на території країни (Італія, Іспанія, Литва), а також держави з офіційною (чи державною) церквою (Велика Британія, Скандинавські країни)². Коопераційна форма державно-церковних відносин фактично обґрунтовується і сучасними православними авторами (грецький фахівець С. Фотіу називає її «новою симфонією»)³.

Що стосується України, то аналіз положень Конституції нашої держави та чинного законодавства дає змогу охарактеризувати вітчизняну модель державно-церковних відносин як автономну, помірно сепараційну. На підтвердження цього можна навести конституційні принципи відносин держави і релігійних організацій в Україні, які виділяє Г. Л. Сергієнко: гарантування свободи віросповідання; заборони його неконституційного обмеження; відокремлення держави і релігійних організацій; відокремлення державних, комунальних навчальних закладів від релігійних організацій; рівності релігійних організацій перед законом; заборони дискримінації релігійних організацій⁴. На нашу думку, така модель державно-церковних відносин в цілому є прийнятною для вітчизняних реалій сьогодення. У той же час напружена, а іноді — конфліктна конфесійна ситуація в Україні,

¹ Див.: Котляревська, Г. М. Моделі нормативного регулювання взаємин між державою та церквою. – С. 83, 84.

² Див.: Ferrari, S. The New Wine and the Old Cask. Tolerance, Religion and the Law in Contemporary Europe. – P. 78.

³ Див.: Цыпин, В. Курс церковного права. – С. 676–678 і далі; Fotiou Stavros, S. The Church in the Modern World. – P. 51–53.

⁴ Див.: Сергієнко, Г. Л. Роль конституційно-правового регулювання відносин держави і релігійних організацій у гарантуванні свободи віросповідання в Україні. – С. 70–165.

збереження у законодавстві про релігійні організації деяких радянських стереотипів, численні, іноді суперечливі, пропозиції про вдосконалення юридичного статусу церкви, які висловлюються у літературі¹, свідчать про відсутність чіткого розуміння як соціальної природи церковних інститутів, так і теоретичних підвалин взаємовідносин держави і церкви. З'ясування ж цих питань є необхідною передумовою узгодженого і послідовного поліпшення законодавства про свободу совісті і релігійні організації та врівноваження державно-церковних відносин.

Передусім розроблення моделі державно-церковних відносин в Україні потребує визначення вихідних засад цього процесу. До останніх ми відносимо ті ключові положення та принципи, які у будь-якому разі мають враховуватися при аналізі різноманітних аспектів правового становища церкви, її автономії та відносин із державою.

По-перше, слід звернути увагу на природу церкви як соціального явища, оскільки досить часто вона розглядається як унікальний феномен, відокремлений від інших суспільних структур. На наш погляд, в сучасних умовах церква набуває всіх рис інституту громадянського суспільства. Серед ознак громадянського суспільства український учений О. В. Петришин виділяє такі: 1) громадянське суспільство, його інститути зумовлені безпосередніми життєвими потребами та інтересами людей; 2) громадянське суспільство відображає встановлення елементарного соціального зв'язку між індивідами; 3) громадянське суспільство є сукупністю відносин, де здійснюються основні права людини; 4) громадянське суспільство опрідечується у відповідних громадянських інститутах, має власний устрій, зовнішню форму свого існування у вигляді різноманітних за своїм конкретним спрямуванням об'єднань індивідів; 5) громадянське суспільство, його окремі інститути функціонують на засадах самоврядування; 6) відносини громадянського суспільства регулюються правом на засадах унормування свободи та рівності учасників громадянського суспільства².

¹ Див., напр.: Волос, Б. Удосконалення державно-церковних відносин у сфері охорони здоров'я населення / Б. Волос // Вісн. Нац. акад. держ. управління при Президенті України. – 2005. – № 2. – С. 361–366; Лазор, В. Конституційні основи морально-релігійної освіти в Україні / В. Лазор // Право України. – 2001. – № 10. – С. 89–91; Піддубна, В. Щодо спеціальної правоздатності релігійних організацій / В. Піддубна // Там само. – 2004. – № 11. – С. 112–115.

² Див.: Загальна теорія держави і права : підруч. для студ. юрид. спец. вищ. навч. закл. / за ред. М. В. Цвіка, В. Д. Ткаченка, О. В. Петришина. – С. 55–58.

Наведеній системі ознак цілком відповідає і будь-яке церковне утворення: 1) його виникнення зумовлюється необхідністю задоволення релігійно-етичних прагнень людини, що, як і свобода, власність, безпека, є життєво необхідними для індивіда та спільноти; 2) формування церкви чи релігійної громади відображає виникнення соціальних зв'язків між людьми з питань задоволення релігійних прав останніх; 3) церковна діяльність охоплює відокремлену сферу релігійних відносин; 4) реалізація цих відносин пов'язана із використанням індивідами власного права мати та сповідувати свою релігію; 5) церква виступає формою організаційної інституціоналізації відповідної релігії; 6) церква функціонує на засадах самоврядування та на основі власної системи норм; 7) церковне життя врегульоване правом із метою захисту прав і свобод членів церковної общини та інших осіб. Такий підхід до природи церкви, на жаль, майже не одержав концептуального осмислення в юридичній науці, хоча був позитивно сприйнятий фахівцями-політологами¹. Разом з тим саме розуміння церкви як інституту громадянського суспільства, з одного боку, дає змогу обґрунтувати її незалежність, автономність від політичної влади, а з другого — відкриває шлях до усвідомлення можливості співпраці держави і церкви у сферах, в яких їх діяльність спрямовано на виконання аналогічних завдань (соціальна, освітня та ін.).

По-друге, світськість держави, нейтральність щодо релігії не означають того, що вона впроваджує, підтримує, «спонсорує» атеїстичну ідеологію², є байдужою щодо релігії, обмежує свої стосунки з релігійними громадами лише визнанням їх відокремленості від держави, оскільки така позиція веде до дискримінації віруючих порівняно з тими громадянами, які не сповідують жодної релігії³. Прикладом

¹ Див., напр.: Коваль, І. В. Церква в системі інститутів громадянського суспільства / І. В. Коваль // Держава і право : зб. наук. пр. : Юрид. і політ. науки. – К. : Ін-т держави і права НАНУ, 2005. – Вип. 38. – С. 703–709; Стадніченко, О. Релігія. Місце у побудові громадянського суспільства / О. Стадніченко // Віче. – 2004. – № 12 (153). – С. 66–69.

² Див.: Рабінович, П. М. Свобода віровизнання та проблеми її державного забезпечення в Україні / П. М. Рабінович // Права людини в Україні : інформ.-аналіт. бюл. Укр.-Америк. Бюро захисту прав людини. – Х. : Фоліо-плюс, 1995. – Вип. 15. – С. 45.

³ Зазначимо, що така дискримінація, нерозуміння потреб віруючих, нав'язування секуляризованого світогляду в своїх радикальних і довготривалих формах є одним з прихованих чинників посилення релігійного екстремізму, оскільки, як слушно зазначає Й. Ратцингер, «якоюсь мірою тероризм виглядає захистом релігійної традиції від безбожжя західного світу» (Ратцингер, Й. (Бенедикт XVI). Чем держитися мир. До политические основы морального государства. – С. 89).

подібного надто формалізованого підходу є робота В. М. Малишка, в якій увесь спектр стосунків держави і церкви редукується до трьох принципів: держава не втручається у внутрішні справи церкви; церква не втручається у діяльність держави; взаємовідносини держави і церкви здійснюються на принципах рівності всіх перед законом і невизнання жодної релігії як обов'язкової¹. Зважаючи на те, що церква є інститутом громадянського суспільства, обов'язком держави є не тільки невтручання у діяльність церкви та попередження конфесійних конфліктів, а й здійснення юридичних, управлінських, організаційних заходів, спрямованих на розвиток недержавного релігійного (як і політичного, економічного, освітнього, спортивного та ін.) сектору для забезпечення повноцінної реалізації громадянами права на сповідування власних релігійних переконань (у тому числі вдосконалення відповідного законодавства та управлінської системи, передання історичних пам'яток — культових споруд релігійній громаді у постійне користування чи власність, забезпечення додержання релігійних свобод в армії, міліції, місцях позбавлення волі тощо), не порушуючи при цьому принципу рівності всіх громадян у правах і перед законом.

По-третє, рівність релігійних об'єднань перед законом, що впливає з нейтралітету держави у питаннях віри, не означає «рівності перед історією та культурою народу, а також інтересами більшості громадян»². Утримуючись від втручання у міжцерковний діалог, держава може диференційовано підходити до своїх відносин з різними церквами. Характер державно-церковних відносин на пряму залежить від значення тієї чи іншої конфесії у суспільному житті, як у минулому, так і сьогодні. Це цілком вкладається у розуміння церкви як інституту громадянського суспільства, оскільки у процесі здійснення своєї діяльності держава завжди прислуховується до думки найбільш впливових суб'єктів соціальної інтеграції: найпотужніших політичних партій, громадських і релігійних організацій. Історичні приклади та конфесійна карта України дозволяють стверджувати, що найбільш тісною була і є взаємодія держави і християнських, особливо православних церков. З урахуванням

¹ Див.: Малишко, В. М. Конституційне право людини на свободу світогляду і віросповідання : автореф. дис. ... канд. юрид. наук / В. М. Малишко. – К., 2005. – С. 11.

² Федючек, І. Державно-конфесійні відносини : європейський контекст / І. Федючек // Вісн. Конст. Суду України. – 2006. – № 1. – С. 97.

цього не є порушенням прав інших релігійних громад особливий статус в українському законодавстві християнства в цілому і православ'я зокрема. Серед проявів такого статусу можна виділити: сформульоване саме на основі християнської традиції положення преамбули Конституції України щодо усвідомлення відповідальності перед Богом; визнання вихідними днями православних свят Різдва Христового, Великодня, Трійці (ст. 73 Кодексу законів про працю України), при цьому підкреслюється право підприємств, установ, організацій встановлювати вихідні дні через свята інших релігій; включення до переліку заходів у зв'язку з інавгурацією Президента України покладання квітів до пам'ятника хрестителя Русі Володимира Великого та благословення Президента настоятелями різних церков у православній святині — Софіївському соборі (п. 104 Положення про Державний Протокол та Церемоніал України, затвердженого Указом Президента України від 22 серпня 2002 р. № 746/2002) та ін.

По-четверте, при визначенні моделі державно-церковних відносин в Україні треба враховувати, що в історії нашої країни фактично відсутній досвід автономного співіснування держави і церкви. Якщо до жовтневих подій 1917 р. державно-церковні відносини можна було охарактеризувати як стан підпорядкованості церкви державі, то у радянські часи ці взаємовідносини мали риси державно-церковного антагонізму. Лише після здобуття Україною незалежності розпочався процес нормалізації цих відносин. До цього слід додати, що українське суспільство є посттоталітарним і перебуває у стадії трансформації соціальної, політичної, економічної, правової систем, що зумовлює недостатній ступінь забезпеченості прав людини і громадянина, низький рівень правової культури, слабкість громадянського суспільства. Вважаємо, що за таких умов для України є неприйнятними більшість форм кооперації держави і церкви, у тому числі матеріальна підтримка церкви з боку держави, релігійна освіта у державних навчальних закладах, визнання релігійних шлюбів та ін., оскільки за відсутності міцної демократичної традиції це може призвести до порушень свободи віросповідання, принципу рівності релігійних організацій перед законом та спроб повернутися до симфонічної моделі від-

носин держави і церкви, а фактично — до практики втручання держави у церковні справи¹.

Нарешті, по-п'яте, головним принципом, на основі якого мають розвиватися відносини держави і церкви, є принцип верховенства права. Верховенство права є виразом ідеї примату права над державою і пріоритету природних прав людини в суспільстві, що виявляється у верховенстві Конституції та правових законів. Принцип верховенства права пронизує усі сторони відносин держави і церкви. Саме зв'язаність держави правовими вимогами є головною гарантією церкви від державного свавілля. Він закладає безумовні вимоги, яких має додержуватися держава у своїй діяльності і у цьому разі означає, що вплив держави на церкву можливий лише з метою забезпечення якомога повної реалізації прав і свобод людини і громадянина, утвердження у суспільстві свободи віросповідання та підтримання правопорядку. Верховенство права також обумовлює, що цей вплив відбувається у першу чергу «за допомогою правових норм, насамперед норм публічного права, які, будучи спрямовані на забезпечення загального інтересу, встановлюють певні «правила гри» для учасників соціального спілкування»². Особливого значення у цьому аспекті набуває Конституція України. Закладені в ній принципи державно-церковних стосунків і діяльності механізму держави в цілому створюють необхідний бар'єр, що, з одного

¹ Характеризуючи зародження західної демократії, американський філософ Д. Дьюї писав, що найбільш простим способом звільнення від необмеженої державної влади, яка тісно пов'язана з церковними (а через них і з родинними), економічними асоціаціями і завдяки своєму клерикальному характеру навіть з науково-дослідними об'єднаннями і освітніми інститутами, було повернення до «голого» індивіда, проголошення будь-яких асоціацій чужими його природі і ворожими його правам – за винятком тих випадків, коли вони є породженням його власного добровільного вибору і сприяли здійсненню його особистих цілей (Див.: Дьюї, Д. *Общество и его проблемы* / Д. Дьюї : пер. с англ. И. И. Мюрберг, А. Б. Толсова, Е. Н. Касиловой. – М. : Идея-Пресс, 2002. – С. 65). З урахуванням реалій сьогодення «пом'якшений» варіант цього «рецепта», на нашу думку, є цілком прийнятним і для українського суспільства, оскільки спроба впровадження церковних програм у системі державної (зокрема загальнообов'язкової середньої) освіти та регулюванні шлюбно-родинних відносин, армії, виправних установах та ін. (крім тих, що сприяють реалізації громадянами свободи віросповідання) без реального забезпечення можливості безперешкодно додержуватись атеїстичних поглядів, не зазнаючи дискримінації, швидко призведе до руйнування хиткої державно-церковної автономії, яка вибудовується в Україні.

² Петришин, О. В. Громадянське суспільство : особливості формування концепції та становлення / О. В. Петришин // Проблеми законності : Респ. міжвідом. наук. зб. / відп. ред. В. Я. Тацій. – Х. : Нац. юрид. акад. України, 2001. – Вип. 50. – С. 7.

боку, оберігає державну владу від оцерковлення, а з другого — охороняє церкву від етатизації.

Сформульовані вихідні положення дають змогу більш докладно розглянути особливості відносин держави і церкви у деяких сферах суспільного буття. Зокрема, спробуємо проаналізувати модель державно-церковних відносин у релігійній, політичній, економічній, соціальній, освітній сферах, які виокремлені у цьому разі з науковою метою і є достатньо умовним.

Відносини держави і церкви у релігійній сфері детермінуються у першу чергу світським характером держави. Світськість держави означає принаймні таке: 1) держава, її органи та посадові особи не мають права втручатися у визначення особою свого ставлення до релігії, формувати і контролювати його, вести облік за цією ознакою чи примушувати особу діяти на користь певного об'єднання віруючих; 2) держава не отожднює себе з жодною з релігій чи групою віруючих, жодним переконанням чи об'єднанням його прихильників, не виступає від імені або проти будь-якого з них, не має права підтримувати будь-яку сторону в міжрелігійних конфліктах; 3) держава не повинна ставитися до організацій, заснованих з метою реалізації права на свободу релігії, менш сприятливо, ніж до світських об'єднань громадян¹. Крім того, світська держава не втручається у справи богослужбового чи богословського характеру, зміст віровчень, обрядів, церемоній, внутрішню церковну ієрархію та систему управління, включаючи нормативний елемент, а також у навчально-виховний процес закладів освіти об'єднань віруючих². Як з цього приводу підкреслюється у Резолюції 1556 (2002) Парламентської асамблеї Ради Європи «Релігія і зміни у Центральній і Східній Європі» від 24 серп-

¹ Див.: Сергієнко, Г. Л. Роль конституційно-правового регулювання відносин держави і релігійних організацій у гарантуванні свободи віросповідання в Україні. – С. 103.

² Очевидно, що світськість держави, відмежування її від впливу на суто релігійні питання пояснюються не тільки прагненням забезпечити свободу совісті та віросповідання, а й вимогами доцільності, оскільки держава є просто некомпетентною з богословських питань. Втручання державних та інших політичних інститутів у цю сферу призводить зазвичай до негативних наслідків (можна пригадати релігійні війни в Європі Нового часу, ситуацію у Російській імперії до подій 1917 р. тощо). Як зазначав А. Тойнбі, історичні дані свідчать про те, що хоча політична влада і не є повністю нездатною впливати на духовне життя, її здатність діяти у цій сфері залежить від особливих обставин, причому навіть у цьому разі масштаб її дії суворо обмежений. Удачі є винятками, а поразки – правилами (Див.: Тойнбі, А. Исследование истории. – Т. 2. – С. 307).

ня 2002 р., важливо виключити будь-які можливості державного втручання у питання догми церковного будівництва і канонічного права¹. Аналогічну тезу закладено й у рішенні Європейського суду з прав людини від 24 лютого 1997 р. у справі «Бессарабська церква проти Республіки Молдова»². До таких питань, серед іншого, вважаємо, належать і проблеми міжцерковного діалогу, помісної церкви, канонічності чи неканонічності окремих конфесій тощо.

У той же час відсторонення держави від релігійних процесів не може і не повинно мати абсолютний характер. Не є порушенням церковної автономії державне втручання з метою захисту прав і свобод людини і громадянина, забезпечення правопорядку та припинення розпалювання релігійної ворожнечі.

Крім того, держава сприяє функціонуванню релігійних утворень, створюючи необхідну юридичну базу для їх реєстрації та діяльності, здійснюючи нейтральне (не пов'язане із участю у канонічних спорах) арбітрування у разі виникнення міжконфесійних спорів, конфліктів з майнових та деяких інших неідеологічних питань — за умови звернення цих організацій до відповідних юрисдикційних державних органів³. Можливим з боку держави є також надання в особливих випадках дипломатичної, юридичної, консультативної допомоги віруючим під час здійснення ними релігійних обов'язків. У цьому сенсі заслуговує на увагу досвід Російської Федерації, де діє, наприклад, інститут Уповноваженого по хаджу в Уряді РФ. Саме за допомогою цього органу мусульмани, які здійснювали хадж у 2006 р. під час карантинних заходів у Туреччині, змогли безперешкодно повернутися на батьківщину. Подібні приклади мають місце і в Україні. Так, у листі Державної митної служби України від 16 квітня 1997 р. № 11/3-3387 «Щодо святкування Великодня» регіональним митницям вказується на необхідність оформляти переміщення віруючих та їх вантажів через митний кордон України у першу чергу та без затримок. Крім того, на території нашої країни розташовано святі місця такої течії іудаїзму, як хасидизм. Вважаємо, що у разі необхідності Україна

¹ Див.: Религиозные объединения. Свобода совести и вероисповедания. Религиоведческая экспертиза. Нормативные акты. Судебная практика. Заключение экспертов / сост. и общ. ред. А. В. Пчелинцева, В. В. Ряховского. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Юриспруденция, 2006. – С. 50.

² Див.: Там само. – С. 537

³ Див.: Рабінович, П. М. Свобода віровизнання та проблеми її державного забезпечення в Україні. – С. 46.

може організаційно сприяти в приїзді паломників (зокрема іноземних) у ці місця. Подібну допомогу, до речі, у декларативній формі передбачено у розд. 3 Перспективного плану невідкладних заходів щодо остаточного подолання негативних наслідків політики колишнього Союзу РСР стосовно релігії та відновлення порушених прав церков і релігійних організацій, затвердженого Розпорядженням Кабінету Міністрів України від 27 вересня 2002 р. № 564-р. Підкреслимо, що у будь-якому разі йдеться виключно про державну допомогу окремим фізичним особам чи спільнотам, а не конкретній релігійній організації. З іншого боку, співробітництво держави і церкви не повинно переростати у формування якихось державно-церковних органів, особливо у сфері розподілення гуманітарної допомоги, що поступає церквам, як іноді пропонується в літературі¹, оскільки подібні ініціативи в умовах українського суспільства (крім того, що можуть стимулювати корупційні процеси) здатні привести до створення безпідставних преференцій для окремих конфесій, змішування державного і церковного апарату, порушення принципу рівності релігійних організацій перед законом.

Слід також відмітити, що держава має враховувати особливості церковної діяльності у процесі законотворчості. Наприклад, канонічні правила у християнстві забороняють священику розголошувати інформацію, одержану ним під час сповіді. Намагання за допомогою законодавчих засобів змусити представника духовництва повідомити відомості, про які він дізнався у зв'язку зі здійсненням цього таїнства, навряд чи можуть бути ефективними і, крім іншого, порушують право людини на проведення релігійної діяльності. Зважаючи на це, цілком виправданою видається встановлена процесуальним законодавством України заборона допитувати як свідка священнослужителів з приводу того, що їм довірено або стало відомо при здійсненні професійної діяльності (п. 1 ч. 1 ст. 69 КПК України, п. 3 ч. 1 ст. 51 ЦПК України, п. 3 ч. 2 ст. 65 КАС України).

Іншим важливим аспектом взаємодії держави і церкви у релігійній сфері є забезпечення свободи віросповідання в армії та місцях позбавлення волі. Призив особи на військову службу або її арешт чи засудження не тягне за собою обмеження її релігійних прав. У цьому

¹ Див.: Кальниш, Ю. Проблеми розвитку державно-церковних відносин в Україні (сучасна наукова і політична полеміка) / Ю. Кальниш / Вісн. Укр. акад. держ. управління при Президентові України. – 2002. – № 2. – С. 254.

разі державні органи зобов'язані надавати віруючому можливість, не порушуючи внутрішнього розпорядку відповідної установи, проводити релігійні обряди, мати доступ до релігійних матеріалів тощо. Позитивно у цьому сенсі можна оцінити положення ст. 128 КВК України, в якій встановлено реальні шляхи реалізації свободи віросповідання засудженими (порядок проведення богослужінь та допуску представників релігійних організацій, право на придбання і користування релігійною літературою та ін.). З іншого боку, Закон України від 20 грудня 1991 р. № 2011-ХІІ «Про соціальний і правовий захист військовослужбовців та їх сімей» у ст. 6 містить лише норму про право військовослужбовців сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої і не передбачає конкретних механізмів втілення цієї декларації у життя. З огляду на це вважаємо, що згадана норма має бути деталізована законодавцем. Зокрема, передбачено порядок відвідання священнослужителями військових частин, можливості здійснення релігійних церемоній в умовах виконання військового обов'язку та ін. У той же час уведення інституту військового капеланства в українських умовах, на нашу думку, є неможливим, у тому числі і через неоднозначність ставлення до нього самих військових, про що відмічається в літературі¹. Слід також урахувувати, що реалізація свободи віросповідання військовослужбовцями має узгоджуватися з вимогами та обмеженнями, що їх накладає на людину служба в армії. Так, у 1986 р. Верховний суд США у справі «Голдман проти Вейнбергер» підтримав постанову про заборону військовому офіцеру іудейського віросповідання носити ярмулку (головний убір іудеїв)². Це питання розглядалося також Європейським судом з прав людини. Як підкреслено у рішенні від 24 лютого 1997 р. у справі «Калач проти Туреччини», обираючи кар'єру військового, особа за власною волею приймає систему військової дисципліни, яка за своєю природою зумовлює можливість певних обмежень прав і свобод членів збройних сил³.

¹ Див.: Сергієнко, Г. Л. Роль конституційно-правового регулювання відносин держави і релігійних організацій у гарантуванні свободи віросповідання в Україні. – С. 108.

² Див.: Ньюборн, Б. Судебная защита свободы слова и вероисповедания в Соединенных штатах / Б. Ньюборн // Верховенство права : сб. науч. ст. : пер с англ., под ред. А. Куликова. – М. : Прогресс, 1992. – С. 144.

³ Див.: Религиозные объединения. Свобода совести и вероисповедания. Религиоведческая экспертиза. Нормативные акты. Судебная практика. Заключение экспертов. – С. 536.

Переходячи до особливостей державно-церковних відносин у політичній сфері, слід наголосити на тому, що принциповим у цьому разі є відмежування церкви від політичного життя. Діяльність церкви, зорієнтована у першу чергу на духовний світ людини, не зачіпає більшості політичних питань. Зокрема, католицький діяч кардинал Й. Гюфнер слушно вказує на індиферентність більшості пунктів програм і рішень політичних партій у світлі віри і (релігійної) моральності¹. Безсумнівно, що як інститут громадянського суспільства церква має право формувати і висловлювати позицію з будь-яких питань, у тому числі державного будівництва. Більше того, як зазначає М. Олбрайт, дискусії з релігійних питань досить часто є елементом політичної (особливо передвиборчої) боротьби². Проте церква не є елементом політичної системи і не може втручатися у політичні процеси, зокрема, брати участь у політичних мітингах або передвиборчій агітації, ставати на бік тих чи інших сил у політичному протистоянні, фінансувати або надавати будь-яку іншу підтримку політичним партіям або кандидатам до органів державної влади чи органів місцевого самоврядування. Безумовно, відділення церкви від політики не тягне за собою будь-яких обмежень у політичних правах представників духовництва, однак їх участь у політичному житті повинна бути лише особистою і не пов'язуватися в суспільній думці з офіційною позицією тієї чи іншої конфесії. На жаль, діяльність майже усіх впливових церковних структур в Україні дає підстави говорити про їх політичну заангажованість, тиск на віруючих з метою підштовхнути їх до певної політичної позиції, а також про використання прихожан у політичних акціях. Моніторинг парламентських виборів 2006 р. у Харківській області засвідчив активне втягнення церковних інститутів у перевиборчий процес на боці тих чи інших політичних рухів³. Також мало місце і намагання основних церков пристати на бік одного з учасників парламентської кризи 2007 р.⁴ Наведені приклади до-

¹ Див.: Гюфнер, Й. Християнське суспільне вчення / Й. Гюфнер : пер. з нім. С. Пташника, Р. Оглашеного. – Львів : Свічадо, 2002. – С. 266.

² Див.: Олбрайт, М. Религия и мировая политика / М. Олбрайт : пер с. англ. А. Денисова. – М. : Альпина Бизнес Букс, 2007. – С. 22.

³ Див.: Вибори 2006 : Регіональний аспект : аналітична розвідка за результатами моніторингу соціально-політичної ситуації у Харківській області напередодні парламентських виборів 2006 р. / сост. О. С. Мірошник, О. В. Радченко, О. І. Романюк. – Х. : Вид-во КП «Типографія №13», 2006. – С. 28.

⁴ Див.: Церковь призывает к мирному выходу из кризиса // Голос Украины. – 2007. – 7 апр. – № 62 (4062). – С. 4.

датково підтверджують нагальну потребу в забезпеченні невторчання релігійних об'єднань у політичні процеси, що є однією з умов повноцінного втілення в життя принципу відокремленості церкви від держави в Україні, як це передбачено ч. 3 ст. 35 Конституції України.

Розглядаючи економічну складову моделі державно-церковних відносин, слід визначитися із статусом церкви як суб'єкта цивільних прав і обов'язків. Згідно із Законом України «Про свободу совісті і релігійні організації» церква не має статусу юридичної особи (такий статус надається кожній окремій релігійній організації, що створюється на базі релігійної громади). У той же час, на наш погляд, подібна позиція законодавця є спадщиною радянської епохи. Визнання церкви інститутом громадянського суспільства тягне за собою необхідність надання їй статусу юридичної особи поряд з політичною партією, профспілкою, громадською організацією. Видавалася б дивною спроба законодавчо зробити юридичними особами виключно місцеві осередки політичної партії, а не саму партію. У свою чергу такий статус церкви дозволив би зробити більш прозорою і контрольованою господарську діяльність її підприємств (засновником у цьому разі виступала б сама церква), доходи від якої на відміну від добровільних внесків можуть бути об'єктом оподаткування. Крім того, набуття церквою статусу юридичної особи створило б необхідний правовий базис для укладення між державними органами і церквою як централізованим об'єднанням угод щодо реалізації певних соціальних програм та вирішення спільних завдань.

Іншим важливим питанням є можливість фінансування релігійних об'єднань з боку держави, що практикується, зокрема, у Німеччині, Скандинавських країнах та ін. Як уже зазначалося, транзитивний характер українського суспільства, відсутність міцної традиції світської, релігійно нейтральної державності не дають підстав для застосування більшості елементів коопераційної моделі державно-церковних відносин. Ситуація ускладнюється також розколом усередині українського православ'я. За таких умов будь-які дотації з боку держави на користь тієї чи іншої конфесії тільки ускладнювали б релігійну ситуацію в країні. Крім того, матеріальна допомога релігійним громадам уже присутня у вигляді передання у користування чи власність культових споруд. Подібна логіка відображена у ч. 4 ст. 5 Закону України «Про свободу совісті і релігійні організації», яка прямо

забороняє фінансування державою діяльності будь-яких організацій, створених за ознакою ставлення до релігії. Тому, на наш погляд, не можна погодитися з авторами, які вважають за необхідне впровадження в Україні державної фінансової допомоги релігійним організаціям¹. Ще більш невдалою видається пропозиція щодо надання церквам податкових пільг у вигляді зниження податків або тимчасового звільнення від їх сплати. По-перше, в Україні вже діє визнаний у світі інститут звільнення від оподаткування пожертвувань та інших доходів релігійних організацій (ст. 18 Закону України «Про свободу совісті і релігійні організації»); по-друге, звільнення від оподаткування підприємств, заснованих релігійними організаціями, чи створення будь-яких інших преференцій призведе лише до зловживань у цій сфері, коли суб'єкти підприємницької діяльності з метою оптимізації оподаткування здійснюватимуть господарську діяльність під виглядом релігійного утворення. Така позиція в цілому прийнята на рівні органів державної влади України. Наприклад, Національна комісія регулювання електроенергетики України у листі від 24 лютого 2004 р. № 01-39-14/684 обґрунтовано, на нашу думку, відмовила у підтриманні пропозиції однієї із протестанських громад про надання пільг релігійним організаціям з оплати спожитого природного газу.

Одним із найбільш важливих аспектів державно-церковних відносин є їх взаємодія у соціальній сфері. Співробітництво держави і церкви в галузі допомоги незахищеним верствам населення має тривалу історію. Вже на початку XVIII ст. на території Російської імперії розпочалося функціонування перших сирітських притулків, ініціаторами створення яких виступили православна церква і держава². З огляду те, що до функцій багатьох церков належать, зокрема, соціальне служіння та благодійництво³, релігійні об'єднання мають потужний потенціал у розв'язанні соціальних проблем суспільства, особливо в умовах недостатнього державного фінансування цього сектору.

Взаємодія держави і церкви у соціальній сфері може мати декілька форм. По-перше, це допомога церкви у фінансуванні установ со-

¹ Див., напр.: Сергієнко, Г. Л. Роль конституційно-правового регулювання відносин держави і релігійних організацій у гарантуванні свободи віросповідання в Україні. – С. 109.

² Див.: Антонович, А. Я. Курс государственного благоустройства (Полицейского права) / А. Я. Антонович. – М. : Тип. Императ. Ун-та Св. Владимира. – 1890. – С. 310.

³ Див.: Єленський, В. Є. Церква й політика у посттоталітарному соціумі : Україна / В. Є. Єленський // Права людини в Україні : інформ.-аналіт. бюл. Укр.-Амер. Бюро захисту прав людини. – Х. : Фоліо-плюс, 1995. – Вип. 13. – С. 32.

ціального спрямування. Так, відповідно до Типового положення про психоневрологічний інтернат, затвердженого наказом Міністерства праці та соціальної політики України від 29 січня 2002 р. № 549, такий інтернат для розвитку матеріально-технічної бази, благоустрою, культурно-виховної роботи може використовувати допомогу релігійних конфесій. По-друге, співпраця держави і церкви виявляється у використанні церковного спілкування з віруючими з метою пропагування соціально корисних моделей поведінки. Наприклад, відповідно до пп. 3. 9. 2. Інструкції з організації роботи органів державного пожежного нагляду, затвердженого наказом Міністерства України з питань надзвичайних ситуацій та у справах захисту населення від наслідків Чорнобильської катастрофи від 6 лютого 2006 р. № 59, органи держпожнадзора з метою проведення масово-роз'яснювальної роботи надають інформацію про пожежі та їх наслідки представникам різних конфесій з метою доведення їх до відомих віруючих. У літературі обґрунтовано звертається увага на широкі можливості співробітництва держави і церкви у сфері виховання в суспільстві ідеології і культури здоров'я¹. По-третє, держава та органи місцевого самоврядування мають сприяти заснуванню та утриманню релігійними общинами установ, призначених надавати допомогу найбільш незахищеним верствам населення: безкоштовних їдалень, притулків, реабілітаційних центрів та ін. По-четверте, співробітництво держави в особі відповідних органів і церкви у соціальній сфері може мати місце у вигляді укладення угод між цими інституціями щодо реалізації загальних комплексних програм у сфері соціального захисту. При цьому держава не повинна орієнтуватися тільки на традиційні церкви (хоча їх роль, напевно, є найважливішою), як це пропонують деякі російські науковці². Пріоритетом має виступати виключно можливість продуктивної реалізації певної соціальної програми.

Останнім питанням цього підрозділу є розгляд теоретичної моделі державно-церковних відносин в освітній сфері. Ця проблема має два аспекти: 1) можливість релігійної освіти у державних і комунальних навчальних закладах; 2) можливість зрівняння у правах громадян, які навчаються у релігійних навчальних закладах, зі студентами

¹ Див.: Волос, Б. Удосконалення державно-церковних відносин у сфері охорони здоров'я населення. – С. 361.

² Див., напр.: Писенко, К. А. Административно-правовые аспекты взаимоотношений государства и религиозных объединений в Российской Федерации : автореф. дис. ... канд. юрид. наук / К. А. Писенко. – М., 2004. – С. 12.

і учнями державних шкіл та вищих навчальних закладів (ВНЗ). Що стосується першого аспекту, то можна погодитися із П. М. Рабіновичем і Л. М. Ярмол, які вказують на позитивність запровадження факультативного викладання основ релігії у загальноосвітніх школах¹. Така позиція узгоджується з положеннями документів Парламентської Асамблеї Ради Європи (Рекомендація 1202 (1992) «Про релігійну терпимість у демократичному суспільстві») та Організації із безпеки і співробітництва в Європі (Керівні принципи для аналізу законодавства стосовно релігії чи віри)². У той же час таке викладання мусить відповідати декільком умовам. По-перше, воно не повинно мати конфесійного забарвлення, тобто не акцентувати увагу на особливостях конкретних церков, з чим, до речі, погоджуються і представники церков³. По-друге, такі предмети мають викладати спеціально підготовлені фахівці, для чого потрібно розробити відповідний державний освітній стандарт. По-третє, адміністрації навчальних закладів, місцеві освітянські органи повинні суворо додержуватися факультативного характеру такої дисципліни. Неприпустимими є наведені в літературі випадки впровадження в окремих регіонах України предмета «Основи християнської етики» як обов'язкового⁴.

Що стосується правового статусу громадян, які навчаються у вищих і середніх релігійних навчальних закладах, то ця проблема не є однозначною. По-перше, розуміння церкви як інституту громадянського суспільства, безумовно, містить і освітній аспект, але виключно у формі недержавних шкіл чи ВНЗ. Інакше кажучи, держава не повинна фінансувати ці установи, формувати їх матеріально-технічну базу, сплачувати стипендії особами, які там навчаються, та ін. У зв'язку з цим викликає певні заперечення позиція Л. В. Ярмол, яка наполягає на зрівнянні слухачів релігійних освітніх закладів із студентами і учня-

¹ Див.: Рабінович, П. Можливості вдосконалення законодавчого забезпечення права людини на свободу віросповідання в Україні / П. Рабінович, Л. Ярмол // Вісн. Акад. прав. наук України. – 2004. – №1. – С. 18.

² Див.: Про релігійну терпимість у демократичному суспільстві : Рекомендація Парламентської Асамблеї Ради Європи № 1202 (1993) // Громад. освіта. – 2006. – № 6. – С. 5.

³ Див.: Филип, єпископ Полтавський і Кременчуцький. Освіта і виховання в Україні : від примусового атеїзму до розумної світськості / Филип, єпископ Полтавський і Кременчуцький // Безпека життєдіяльності. – 2006. – № 6. – С. 6.

⁴ Див.: Романова, О. Релігійне виховання у світській школі України : традиції і сучасність / О. Романова // Вісн. Нац. акад. держ. управління при Президентові України. – 2004. – № 3. – С. 373.

ми саме державних шкіл та ВНЗ¹ (до речі, подібну точку зору відображено і у законопроектах про внесення змін і доповнень до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації»), хоча у сфері приведення їх статусу у відповідність із статусом студентів і учнів недержавних закладів, що передбачає право на відстрочення від проходження військової служби, пільги на проїзд у транспорті тощо, це є цілком логічним. По-друге, надання таких прав зазначеній категорії громадян можливе тільки за умови державної реєстрації релігійних навчальних закладів та контролю за додержанням ними законодавства про освіту. Вважаємо, що у цьому разі корисним був би досвід Російської Федерації, в якій запроваджено ліцензування релігійних освітніх установ (ст. 18 Федерального закону від 26 вересня 1997 р. «Про свободу совісті і релігійні об'єднання»)². Тільки за умови одержання ліцензії відвідувачі цих установ користуються відповідними пільгами.

Підсумовуючи викладене, зазначимо, що наведені основи теоретичної моделі державно-церковних відносин, на наш погляд, сприятимуть встановленню гармонійних і виважених, заснованих на співпраці та повазі взаємної автономії відносин держави і церкви в умовах сучасної України.

¹ Див.: Ярмол, Л. В. Свобода віросповідання : юридичне забезпечення в Україні (загальнотеоретичне дослідження) / Л. В. Ярмол // Праці Львів. лабораторії прав людини і громадянина НДІ держ. буд. та місц. самоврядування АПрН України / редкол. : П. М. Рабінович (гол. ред.) та ін. – Сер. I : Дослідження та реферати. Вип. 8. – Львів : Світ, 2006. – С. 117.

² Див.: Религиозные объединения. Свобода совести и вероисповедания. Религиоведческая экспертиза. Нормативные акты. Судебная практика. Заключение экспертов. – С. 64, 65.

Висновки до розділу 2

Отже, можна зробити такі висновки.

1. До форм релігійного впливу на правоутворення можна віднести: (а) санкціонування державою релігійних норм (пряма форма); (б) сприяння генезі нових правових норм або гальмування цього процесу, (в) визначення еволюційного руху правової системи в цілому та розвитку правової науки (опосередковані форми). Санкціонування релігійних норм відбувається у двох напрямках: перенесення у правову дійсність норм, що безпосередньо врегульовують суспільні відносини, та санкціонування загальних засад, основ, принципів, які об'єднують окремі норми в єдину систему. Норми релігійного права пропонується поділяти на такі, що закріплені у сакральних текстах (релігійні норми), та корпоративні норми релігійних громад або церков (фікх, рабинське, канонічне право тощо). На певних історичних етапах та у певних правових системах ці норми набувають правового характеру, що пояснюється невідокремленістю права і політики від релігії. Пряма форма релігійного впливу найбільш поширена у кримінальному, цивільному, сімейному, трудовому, господарському, процесуальному та міжнародному публічному праві. З розвитком процесу секуляризації права і політики обсяг санкціонування релігійних норм зменшується, релігійний вплив набуває переважно опосередкованих форм.

2. На підставі розгляду впливу релігійного чинника на становлення і функціонування правових систем світу як доповнення до вже існуючих пропонується така типологія: 1) правові системи країн розвинених неавраамістичних релігій (буддизм, індуїзм, даосизм та ін.); 2) дуалістичні правові системи країн авраамістичних релігій (іслам, іудаїзм); 3) секуляризовані правові системи християнських країн (у межах цієї групи виокремлюються правові системи країн західного і східного християнства). Об'єднуючим елементом усієї типології є цінності і принципи, які підтримуються усіма основними релігіями і захищаються у більшості правових систем світу (життя, власність, традиційні шлюбні стосунки, встановлений суспільний лад, справедливий публічний процедури).

Серед особливостей першої групи правових систем можна назвати: (а) невідокремленість права від релігії; (б) різний ступінь

впливу релігії на окремі елементи правової системи; (в) справляння релігійного впливу на право переважно в опосередкованих формах; (г) меншу значущість права порівняно з іншими суспільними регуляторами; (г) поєднання у правовій системі елементів різних правових традицій; (д) дискреційність діяльності законотворчих і правозастосовних органів; (е) домінування колективних цінностей і прав над індивідуальними.

Правовим системам другої групи притаманні: (а) дуалізм правових систем як поєднання елементів (правосвідомості, позитивного права, правозастосування тощо), що відчують різний ступінь релігійного впливу; (б) важливість права в системі суспільного регулювання і розвинена правова ідеологія; (в) концептуальна підпорядкованість права релігійними нормам, забезпеченість виконання правових приписів релігійною підтримкою; (г) поєднання прямих і непрямих форм релігійного впливу на право; (г) функціонування правового регулятора у невласливих йому сферах; (д) відсутність конституції як основного закону держави; (е) прагнення законодавця узгодити законодавчі форми з традиційною правовою доктриною; (є) суперечності між нормативним складником правової системи та її динамічними елементами; (ж) нерозділеність державних і релігійних інститутів; (з) лояльне ставлення до державної влади, поєднане з формами громадського контролю; (и) домінування колективних прав над індивідуальними; (і) похідний характер прав індивіда від прав общини.

Для правових систем третьої групи характерними є: (а) соціальна важливість права як нормативного регулятора, його розвиненість; (б) відокремленість права від релігії; (в) автономія держави і церкви; (г) превалювання непрямих форм релігійного впливу на право; (г) переважання спеціально-юридичних функцій права над загально-соціальними; (д) універсалізм досліджуваних правових систем; (е) домінування індивідуальних прав над колективними; (є) утвердження природного характеру прав людини; (ж) побудова державної влади на основі принципу верховенства права і конституції; (з) контроль з боку суспільства за законотворчою та правозастосовною діяльністю держави, зріле громадянське суспільство; (и) розвинена правова наука. У межах третьої групи виокремлюються підгрупи правових систем країн західного і східного християнства. Доводиться, що особливості правових систем країн православ'я, пов'язані із

доктринальною та історичною специфікою останнього, не зменшують спорідненості правових систем цих підгруп.

Правова система України в цілому належить до правових систем країн православ'я, що через історичні та геополітичні особливості має окремі ознаки, притаманні правовим системам країн західного християнства. Це створює передумови для інтегрування правової системи України в європейський правовий простір. При цьому вітчизняна правова система перебуває в стані трансформації, що має наслідком зниження правової культури і поваги до права. Одним із засобів подолання цих явищ може бути зростання традиційної релігійності в суспільстві.

3. До вихідних засад, які повинні спрямовувати розвиток моделі відносин держави і церкви в Україні, можна віднести: (а) розгляд церкви як інституту громадянського суспільства; (б) наголошення на активній ролі держави в процесі забезпечення релігійних прав громадян; (в) необхідність визнання різних історичних та соціальних статусів окремих конфесій, що поєднується з тезою про їх юридичну рівність; (г) недостатність в українському суспільстві значного досвіду автономного співіснування держави і церкви, що унеможлиблює застосування більшості форм їх кооперації; побудова відносин держави і церкви на основі вимог принципу верховенства права.

4. З метою вдосконалення правового регулювання релігійних відносин та оптимізації моделі відносин держави і церкви пропонується або підтримується вже запропоноване в літературі внесення змін до чинного законодавства України щодо надання церкві статусу юридичної особи, деталізації механізмів забезпечення реалізації свободи совісті військовослужбовцями, врегулювання правового статусу релігійних навчальних закладів та осіб, які там навчаються, а також шляхи поліпшення правозастосовної практики щодо здійснення віруючими релігійних обов'язків (наприклад, паломництва), забезпечення невтручання церков у політичні процеси, співпраці держави і церкви у соціальній та освітній сферах.

Право і релігія в постсекуляризованому суспільстві: замість післямови

Проведене нами дослідження дає змогу в порядку дискусії зробити декілька зауважень щодо сьогодення та тенденцій розвитку співвідношення права і релігії у постсекуляризованому західному світі (складовою якого, з певними застереженнями, на нашу думку, є й Україна). Зокрема, співвідношення права і релігії в суспільстві на постсекуляризованому етапі характеризується таким.

1. Визнанням неможливості зникнення феномену релігійності у суспільстві. Історичний розвиток підтверджує постійну потребу людства як у картині світу, моделі світогляду, що пропонується релігією, так і у нормативному регуляторі, заснованому на абсолютних трансцендентальних цінностях. Досвід втілення у життя атеїстичних соціальних проєктів також дозволяє зробити висновок про те, що примусове витіснення релігійної компоненти із суспільної свідомості чи із системи нормативної регуляції призводить або до руйнації таких проєктів (особливо державно-правових, яскравим прикладом чого є недовга історія «першої у світі атеїстичної держави» Албанія), оскільки відбуваються надмірна релятивізація соціальних інститутів, а відповідно і значне зниження їх функціонального потенціалу, або до стрімкого заповнення сфери традиційної релігійності релігійними еквівалентами — секулярними ідеологіями, яким властива низка соціально-психологічних ознак, притаманних і класичним віруванням (наявність заснованих на вірі світоглядних засад, об'єкта поклоніння, нормативної складової, елементів культу, квазісвятих текстів, організаційних утворень, тісно пов'язаних із державно-правовими та іншими суспільними інститутами). Зазначені релігійні еквіваленти можуть бути умовно поділені на дві групи. При цьому вплив таких релігійних аналогів на право є майже тотожним впливу класичного вірування: вони можуть формувати установку на правомірну (неправомірну) поведінку, визначати розвиток окремих правових інститутів, правової науки тощо. Наприклад, можна пригадати, як комуністичні ідеологеми про публічність усіх суспільних

справ, диктатуру пролетаріату, державу рад, «релігію як опіум для народу» вплинули на заперечення у радянській юридичній науці концепцій поділу права на приватне і публічне, поділу влади, правової держави та стали чинником гальмування розвитку інститутів приватної власності, свободи совісті тощо.

2. «Реабілітацією» релігійної парадигми у праворозумінні. По-перше, це проявляється у поступовому визнанні можливості релігійного обґрунтування права як однієї з течій у праворозумінні, хоча йдеться не про божественне походження права, а скоріше про наявність елемента віри в основні морально-правові та політико-правові цінності (справедливість, свобода, права людини тощо), а також християнський світогляд як основу західної правової традиції. По-друге, правова наука активно використовує релігійну методологію у пізнанні та обґрунтуванні держави і права, що особливо помітно у природно-правових теоріях. Представники останніх досить часто застосовують генетично релігійний метод проголошення, за допомогою якого формулюються твердження, що не підлягають доведенню. Використання в юридичних дослідженнях релігійних методів дає змогу констатувати, що наука і релігія не можуть розглядатись як опозиційні форми духовно-практичного виробництва, а є скоріше альтернативними та одночасно взаємодоповнюючими способами освоєння світу, зокрема і правової дійсності.

3. Посиленням взаємодії права і релігії як форм суспільної й індивідуальної свідомості та нормативних регуляторів. Цей процес розвивається у двох напрямках. По-перше, релігія обґрунтовано визнається однією з основних домінант процесу формування права. Причому релігійний вплив на правоутворення в сучасному соціумі має переважно опосередковані форми (сприяння генезі нових правових норм або гальмування цього процесу, визначення еволюційного руху правової системи в цілому та розвитку правової науки). По-друге, в умовах постсекуляризованого і мультикультурного суспільства принципово можливим (хоча і досить обмеженим) стає вплив права на релігію. Це проявляється у сприянні зниженню авторитарності релігійного світогляду, унеможливленні поглинання різними віровченнями одне одного, регламентації механізму і форм реалізації, меж здійснення релігійних прав, використанні окремими релігіями подібних правовим процедур та методів діяльності. Особливого значення у цьому аспекті набуває категорія «права людини», яка на доктринальному рівні сприйнята усіма християнськими конфесіями

(хоча в окремих гілках православ'я цей процес є менш помітним). Таке сприйняття робить можливим визнання свободи, у тому числі свободи віросповідання, необхідною властивістю кожної людини, релігійність якої є актом вільного вибору.

4. Підвищенням значення загальносоціальних функцій права (ідеологічної, виховної, комунікативної та ін.). Безперечно, головне призначення правового регулятора (з огляду і на його предмет, і на способи забезпечення, і на характер легітимності для індивіда та суспільства) — регулювання суспільних відносин. Але в глобальному світі, однією з фундаментальних проблем якого є міжцивілізаційний діалог, право все міцніше утверджується як транслятор такого діалогу, що забезпечує можливість для представників різних світоглядних орієнтирів, різних релігій та етичних переконань знайти мінімум «точок дотику» для встановлення контакту. Феномен міжнародного права, правові категорії, сприйняті усіма правовими системами, дозволяють утворити майданчик як для налагодження міжкультурних дискусій з метою подолання загроз, перед якими опинилося людство (тероризм, екологічні катастрофи, голод тощо), так і для плідної взаємодії в політичній та економічній сферах.

5. Нарешті, в умовах постсекуляризованого суспільства відбувається відхід від традиційної автономної моделі відносин держави і церкви. Світськість західної держави не обумовлює її пасивність чи байдужість у релігійних питаннях, оскільки тим самим підтримуються атеїстична ідеологія та фактична дискримінація віруючих. З огляду на те, що церква є інститутом громадянського суспільства, обов'язком держави є не тільки невтручання у діяльність церкви та попередження конфесійних конфліктів, а й здійснення юридичних, адміністративних, менеджерських заходів, спрямованих на створення умов для розвитку недержавного релігійного сектору для забезпечення повноцінної реалізації громадянами права на сповідування власних релігійних переконань (у тому числі вдосконалення відповідного законодавства і управлінської системи, передання історичних пам'яток — культових споруд релігійним громадам у постійне користування чи власність, забезпечення додержання релігійних свобод в армії, міліції, місцях позбавлення волі тощо), не порушуючи при цьому принципу рівності усіх громадян у правах і перед законом. Зазначимо також, що в умовах України цей процес має дещо більш віддалену перспективу і набуватиме потужності в умовах зміцнення реальної і взаємно визнаної автономії держави і церкви.



Список використаних джерел

1. Августин Аврелий. О Граде Божьем / Аврелий Августин // Антология мировой правовой мысли : в 5 т. / рук. науч. проекта Г. Ю. Семигина. – М. : Мысль, 1999. – Т. II : Европа : V–XVII вв. – С. 193–199.
2. Августин Блаженный. Творения / Августин Блаженный / сост. С. И. Еремеевна : в 4 т. – СПб. : Алетейя; К. : УЦИММ-Пресс, 2000. – Т. 1. – 742 с.
3. Аквинский Фома. Сумма теологий / Аквинский Фома : в 4 ч. : пер. с лат. С. Еремеева, А. Юдина. – К. : Ника-центр, СПб. : Алетейя, 2006. – Ч. 1. – 560 с.
4. Аквінський Тома. Коментарі до Аристотелевої «Політики» / Аквінський Тома : пер. з лат. О. Кислюка; передмова В. Костусенка. – К. : Основи, 2003. – 794 с.
5. Алексеев, Н. Н. Основы философии права / Н. Н. Алексеев; вступ. ст. А. П. Альбова, Д. В. Масленникова, М. Б. Ревнова. – СПб. : Юрид. ин-т, 1998. – 216 с.
6. Алексеев, Н. Н. Религия, право, нравственность / Н. Н. Алексеев. – Р. : YMCA-PRESS, 1930. – 153 с.
7. Алексеев, С. С. Право : Опыт комплексного исследования / С. С. Алексеев. – М. : Статут, 1999. – 712 с.
8. Алексеев, С. С. Самое святое, что есть у Бога на земле. Иммануил Кант и проблемы права в современную эпоху / С. С. Алексеев. – М. : НОРМА, 1998. – 416 с.
9. Аль-Хашими, М. А. Личность мусульманина в том виде, который стремится ей придать ислам с помощью Корана и Сунны / М. А. Аль-Хашими : пер. с араб. А. Нирша. – М. : Изд. Эжаев, 2007. – 288 с.
10. Андреева, Л. А. Христианство и власть в России и на Западе : компаративный анализ / Л. А. Андреева // Общ. науки и современность. – 2001. – №4. – С. 85–102.
11. Анисимцев, Н. В. Япония : обеспечение прозрачности («транспарентности») административно-государственного управления / Н. В. Анисимцев // Гос-во и право. – 2003. – №6. – С. 58–65.
12. Антонович, А. Я. Курс государственного благоустройства (Полицейского права) / А. Я. Антонович. – М. : Тип. Импер. Ун-та Св. Владимира. – 1890. – 312 с.
13. Антонян, Ю. М. Этнорелигиозные конфликты : проблемы, решения / Ю. М. Антонян, М. Д. Давитадзе. – М. : Щит-М, 2004. – 368 с.
14. Аргунов, Ю. Н. Загрязнение окружающей среды в Японии и правовые меры по его предупреждению / Ю. Н. Аргунов, Х. Накано // Вест. МГУ : Сер. 11 : Право. – 1984. – № 2. – С. 40–48.

15. Байтин, М. И. О современном нормативном понимании права / М. И. Байтин // Ежегод. рос. права : сб. науч. ст. / редкол. : Л. А. Окуньков (глав. ред.) и др. – М. : НОРМА, 2000. – С. 210–218.
16. Бальжик, І. А. «Симфонія влад» та її символіка / І. А. Бальжик // Актуальні проблеми держави і права : зб. наук. пр. – Одеса : Юрид. літ., 2003. – Вип. 18. – С. 56–59.
17. Бальжик, І. А. Теократична держава та «симфонія влади» / І. А. Бальжик // Держава і право : зб. наук. пр. : Юрид. і політ. науки. – К. : Ін-т держави і права НАНУ, 2006. – Вип. 32. – С. 67-75.
18. Бачинин, В. А. Философия права и преступления / В. А. Бачинин. – Х. : Фолио, 1999. – 607 с.
19. Бачинин, В. А. Христианская мысль : социология, политология, культурология / В. А. Бачинин. – СПб. : Новое и Старое, 2004. – Т. I. – 176 с.
20. Бачинин, В. А. Христианская мысль : политическая теология и правовая социология / В. А. Бачинин. – СПб. : Новое и Старое, 2005. – Т. V. – 184 с.
21. Бачинин, В. А. Христианская мысль : Политическая теология / В. А. Бачинин. – СПб. : Алетейя, 2006. – Т. X. – 156 с.
22. Беляева, Е. В. Метаморфозы нравственности : динамика исторических систем нравственности / Е. В. Беляева. – Минск : Экономпресс, 2007. – 464 с.
23. Беме, Я. О тройственной жизни человека / Я. Беме : пер. с нем. И. Фокина / Я. Беме. – СПб. : ИД «Миръ», 2007. – 428 с.
24. Берг, Л. В. С. Основные начала мусульманского права согласно учению имамов Абу Ханифы и Шафии / Л. В. С. Берг : пер. с голл. В. Гираса. – М. : Наталис, 2005. – 240 с.
25. Бердяев, Н. А. Судьба России / Н. А. Бердяев. – М. : АСТ, 2005. – 333 с.
26. Бержель, Ж.-Л. Общая теория права / Ж.-Л. Бержель / под общ. ред. В. И. Даниленко; пер. с франц. Г. В. Чуршкова. – М. : Изд. дом NOTA BENE, 2000. – 576 с.
27. Берман, Г. Дж. Вера и закон : примирение права и религии / Г. Дж. Берман : пер. с англ. Д. Шабельникова и М. Тименчика. – М. : Ad Marginem, 1999. – 432 с.
28. Берман, Г. Дж. Западная традиция права : эпоха формирования / Г. Дж. Берман : пер. с англ. Н. Р. Никоновой при участии Н. Н. Деева. – 2-е изд. – М. : Изд-во МГУ; Изд. гр. ИНФРА М – НОРМА, 1998. – 624 с.
29. Библия : Книги священного писания Ветхого и Нового Завета. – М. : Объед. библи. общ-ва, 1993. – 1127 с.
30. Блекстон, В. Комментарии к английскому праву / В. Блекстон // Антология мировой правовой мысли : в 5 т. / рук. науч. проекта Г. Ю. Семигина. – М. : Мысль, 1999. – Т. III : Европа, Америка : XVII-XX вв. – С. 97–102.
31. Бондарчук, І. В. Релігія і церква в українському суспільстві : динаміка розвитку / І. В. Бондарчук // Юрид. журн. – 2006. – №5. – С. 62–64.
32. Бражник, И. И. Право. Религия. Атеизм. Правовое содержание современного атеизма / И. И. Бражник. – К. : Наук. думка., 1975. – 115 с.

33. Булгаков, С. Н. Христианский социализм : Споры о судьбах России / С. Н. Булгаков / ред.-сост., авт. предисл. и коммент. В. Н. Акулинин. – Новосибирск : Наука. Сиб. Отд-ние, 1991. – 350 с.
34. Бурлай, Є. В. Релігія і право в системі соціального регулювання : спільне і різне / Є. В. Бурлай // Юрид. вест. – 2006. – С. 70–80.
35. Варламова, Н. В. Право и мораль как базовые социальные регуляторы / Н. В. Варламова // Наш трудный путь к праву : матер. филос.-прав. чтений памяти акад. В. С. Нерсисянца / сост. В. Г. Графский. – М. : НОРМА, 2006. – С. 275–301.
36. Варьяс, М. Ю. Краткий курс церковного права / М. Ю. Варьяс. – М. : МЗ Пресс, 2001. – 128 с.
37. Варьяс, М. Ю. Церковное право как корпоративная правовая система : опыт теоретико-правового исследования / М. Ю. Варьяс // Правоведение. – 1995. – № 6. – С. 87–96.
38. Вебер, М. Избранные произведения / М. Вебер : пер с нем. М. И. Левина и др.; сост., ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайденко. – М. : Прогресс, 1990. – 808 с.
39. Вегас, Х. М. Основы христианской этики / Х. М. Вегас. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та; Изд-во Рус. Христ. гуманист. акад., 2007. – 171 с.
40. Величко, А. М. Христианство и социальный идеал (философия, право, социология индустриальной культуры) / А. М. Величко / под ред. В. П. Сальникова. – СПб.; М. : СПб. ун-т МВД России, 2000. – 544 с.
41. Вибори 2006 : Регіональний аспект : аналітична розвідка за результатами моніторингу соціально-політичної ситуації у Харківській області напередодні парламентських виборів 2006 р. / сост. О. С. Мірошник, О. В. Радченко, О. І. Романюк. – Х. : Вид-во КП «Типографія №13», 2006. – 140 с.
42. Виговський, Л. Сакралізація як історичний засіб розширення сфери функціонування релігійного комплексу / Л. Виговський // Філософські обрії : наук. -теорет. часопис Ін-ту філософії НАНУ та Полтав. держ. пед. ун-ту. – К.; Полтава, 2005. – Вип. 13. – С. 199–210.
43. Вілсон, Б. Соціологія релігії /Б. Вілсон : пер. з англ. М. Хорольської. – К. : Акта, 2002. – 344 с.
44. Вихнович, В. Иудаизм / В. Вихнович. – СПб. : Питер, 2006. – 224 с.
45. Вишневский, А. А. Каноническое право. Древняя церковь и Западная традиция / А. А. Вишневский. – М. : Ин-т философии, теологии и истории Св. Фомы, 2006. – 276 с.
46. Вовк, Д. О. Право і релігія : спільні риси та відмінності / Д. О. Вовк // Вісн. Акад. прав. наук України. – 2007. – № 1(48). – С. 65–74.
47. Вовк, Д. Проблеми визначення і дії принципу верховенства права в Україні / Д. Вовк // Право України. – 2003. – № 11. – С. 127–130.
48. Вовк, Д. О. Проблема співвідношення права і релігії у православній філософії кінця ХІХ – початку ХХ ст. / Д. О. Вовк // Проблеми законності : респ. міжвідом. наук. зб. / відп. ред. В. Я. Тацій. – Х. : Нац. юрид. акад. України, 2006. – Вип. 81. – С. 197–203.

49. Вовк, Д. О. Про напрямки впливу релігії на процес формування права / Д. О. Вовк // Проблеми законності : респ. міжвідом. наук. зб. / відп. ред. В. Я. Тацій. – Х. : Нац. юрид. акад. України, 2006. – Вип. 91. – С. 10–16.
50. Волос, Б. Удосконалення державно-церковних відносин у сфері охорони здоров'я населення / Б. Волос // Вісн. Нац. акад. держ. управління при Президентові України. – 2005. – №2. – С. 361–366.
51. Волощенко, О. М. Канонічне право як окрема система права / О. М. Волощенко // Часопис Київ. ун-ту права. – 2006. – № 2. – С. 52–56.
52. Вольтер. Из «Философского словаря»; Бог и люди; Вопросы о чудесах / Вольтер : пер. с франц. Л. Виндта, А. Коробочко, Д. Прицкера; вступ. ст. С. Артамонова. – М. : Мир книги, Лит., 2006. – 368 с.
53. Вступ до теорії правових систем : монографія / за заг. ред. О. В. Зайчука, Н. М. Оніщенко. – К. : Юрид. думка, 2006. – 432 с.
54. Вундт, В. Психология народов / В. Вундт : пер. с нем. А. Водена. – М. : ЭКСМО; СПб. : Terra Fantastica, 2002. – 864 с.
55. Вышинский, А. Я. Основные задачи науки советского социалистического права / А. Я. Вышинский // Основные задачи советского социалистического права : матер. II съезда науч. работ. права. – М. : Госюриздат, 1938. – С. 3–39.
56. Гегель, Г. В. Ф. Основы философии права, або Природне право і державознавство / Г. В. Ф. Гегель : пер. з нім. Р. Осадчука та М. Кушніра. – К. : Юніверс, 2000. – 336 с.
57. Гегель, Г. В. Ф. Феноменологія духу / Г. В. Ф. Гегель : пер. з нім. П. Таращука; наук. ред. пер. Ю. Кушаков. – К. : Основи, 2004. – 548 с.
58. Гельвеций, К. Об уме / К. Гельвеций : пер. с франц. под ред. Э. Л. Радлова. – М. : Мир книги, Лит., 2006. – 560 с.
59. Георгиев, А. Ислам и проблемы развития государственно-политических систем в мусульманском мире (на примере стран Ближнего и Среднего Востока) / А. Георгиев // Сов. гос-во и право. – 1982. – №11 – С. 99–107.
60. Гоббс, Т. Сочинения / Т. Гоббс / сост., ред., авт. прим. В. В. Соколова; пер. с лат. и англ. – в 2 т. – М. : Мысль, 1991. – Т. 2. – 731 с.
61. Гольбах, П. Галерея святых / П. Гольбах : пер. с франц. Рановича А. Б.. – К. : Політвидав України, 1987. – 335 с.
62. Гольст, Г. Религия и закон / Г. Гольст. – М. : Юрид. лит., 1975. – 111 с.
63. Горшенев, В. М. Участие общественных организаций в предварительном санкционировании / В. М. Горшенев. – М. : Наука, 1963. – 138 с.
64. Грабовець, О. В. Релігія як символічна форма світорозуміння (спроба соціологічної інтерпретації) / О. В. Грабовець, А. К. Ташченко // Вісн. Київ. нац. ун-ту : Соціологія. Психологія. Педагогіка. – 2003. – № 15–16. – С. 10–13.
65. Грациан, Иоанн. Согласование несогласованных канонов / Иоанн Грациан // Антология мировой правовой мысли : в 5 т. / рук. науч. проекта Г. Ю. Семигина. – М. : Мысль, 1999. – Т. II : Европа : V–XVII вв. – С. 315, 316.
66. Гроций, Г. О праве войны и мира / Г. Гроций : пер. с лат. А. Л. Сакетти; под. общ. ред. С. Б. Крылова. – М. : Госюриздат, 1957. – 868 с.

67. Грубарг, М. Д. Основные элементы учения иудаизма о государстве и праве / М. Д. Грубарг // Гос-во и право – 2002. – № 5. – С. 93–98.
68. Гудаева, З. С. Религия как элемент правовой культуры (историко- и философско-правовой аспекты) : автореф. дис. ... канд. юрид. наук / СПб. ун-т МВД России / З. С. Гудаева. – СПб., 2003. – 25 с.
69. Гурвич, Г. Д. Философия и социология права : избранные сочинения / Г. Д. Гурвич : пер. с франц., англ. М. В. Антонова, Л. В. Ворониной. – СПб. : Изд. дом СПб. гос. ун-та, изд-во юрид. фак. СПб. гос. ун-та, 2004. – 848 с.
70. Гюсле, В. Практична філософія в сучасному світі / В. Гюсле : пер. з нім., примітки та післямова А. Єрмоленка. – К. : Лібра, 2003. – 248 с.
71. Гюффе, О. Розум і право. Складові інтеркультурного правового дискурсу / О. Гюффе : пер. з нім. Л. А. Ситниченко, М. Д. Култаєвої. – К. : Альтерпрес, 2003. – 264 с.
72. Гюфнер, Й. Християнське суспільне вчення / Й. Гюфнер : пер. з нім. С. Пташника, Р. Оглашенного. – Львів : Свічадо, 2002. – 304 с.
73. Давид, Р. Основные правовые системы современности / Р. Давид, К. Жоффре-Спинози; пер. с франц. В. А. Туманова. – М. : Междунар. отношения, 1999. – 400 с.
74. Данільян, О. Г. Основи філософії : навч. посіб. / М-во освіти і науки України, Нац. юрид. акад. України; О. Г. Данільян, В. М. Тараненко. – Х. : Право, 2003. – 352 с.
75. Данільян, О. Г. Религиоведение : учеб. / О. Г. Данільян, В. М. Тараненко. – М. : ЭКСМО, 2005. – 480 с.
76. Десницький, С. Е. Слово о прямом и ближайшем способе к научению юриспруденции, в публичном собрании Московского университета говоренное ... июля 30 дня 1768 г. / С. Е. Десницький // Антологія української юриспруденції : в 6 т. / редкол. : Ю. С. Шемшученко (гол.) та ін. – К. : Вид. дім «Юрид. книга», 2001. – Т. 1 : Загальна теорія держави і права, філософія та енциклопедія права / відп. ред. В. Д. Бабкін, І. Б. Ксенко. – С. 58–89.
77. Джефферсон, Т. Автобіографія. Заметки о штате Виргиния / Т. Джефферсон : пер. с англ. В. М. Большакова с участ. В. Н. Плешакова. – Л. : Наука, 1990. – 316 с.
78. Дзьобань, О. П. Методологічні проблеми правової науки / О. П. Дзьобань // Методологічні проблеми правової науки : матер. міжнар. наук. конф. Харків, 13–14 груд. 2002 р. / упоряд. : М. І. Панов, Ю. М. Грошевий. – Х. : Право, 2003. – С. 132–134.
79. Дзьобань, О. П. Традиції в морально-правовій філософії : китайській феномен / О. П. Дзьобань // Бюл. М-ва юстиції України. – 2006. – №4 (42). – с. 15-25.
80. Договір про запровадження Конституції для Європи від 18.07.03р., № 2003/С169/01 (проект) [Електронний ресурс] // Ліга : Закон : комп'ютер.-прав. система / Всеукр. Мережа розповсюдження прав. інф. – [Електрон. прогн.]. – Версія 7. 9. 1. – К., 2007. – Заг. з вказів. для користувачів. – Щоден. оновлення.

81. Достоевский, Ф. М. Братья Карамазовы / Ф. М. Достоевский / вступ. ст. К. Тюнкина. – М. : Худ. лит., 1973. – 816 с.
82. Дудченко, В. В. Іудейське право : до проблеми виникнення, обґрунтування та взаємодії із сучасним ізраїльським правом / В. В. Дудченко // Держава і право : зб. наук. пр. : Юрид. і політ. науки. – К. : Ін-т держави і права НАНУ, 2006. – Вип. 32. – С. 519–527.
83. Дунс, Скот И. Трактат о первоначале /Скот И. Дунс : пер. с лат, вступ. ст. и коммент. А. В. Апполонова. – М. : Изд-во Францисканцев, 2001. – 182 с.
84. Дхаммапада // Антология мировой правовой мысли : в 5 т. / рук. науч. проекта Г. Ю. Семигина. – М. : Мысль, 1999. – Т. I : Античный мир и восточные цивилизации. – С. 475, 476.
85. Дьюи, Д. Общество и его проблемы / Д. Дьюи : пер. с англ. И. И. Мюрберг, А. Б. Толсова, Е. Н. Касиловой. – М. : Идея-Пресс, 2002. – 160 с.
86. Єленський, В. Є. Церква й політика у посттоталітарному соціумі : Україна / В. Є. Єленський // Права людини в Україні : Інформ.-аналіт. бюл. Укр.-Амер. Бюро захисту прав людини. – Х. : Фоліо-плюс, 1995. – Вип. 13. – С. 31–50.
87. Ерлих, Є. Про живе право / Є. Ерлих // Проблеми філософії права : між-нар. часопис. – 2005. – Т. III. – № 1-2. – С. 194–200.
88. Железняк, О. Н. Японская практика уголовных наказаний / О. Н. Железняк // Право и политика. – 2001. – №10. – С. 70–75.
89. Жоль, К. К. Философия и социология права : учеб. пособ. / К. К. Жоль – К. : Юрінком Інтер, 2000. – 480 с.
90. Загальна теорія держави і права : підруч. для студ. юрид. спец. вищ. навч. закл. / Нац. юрид. акад. України; М. В. Цвік, В. Д. Ткаченко, Л. Л. Богачова та ін.; за ред. М. В. Цвіка, В. Д. Ткаченка, О. В. Петришина. – Х. : Право, 2002. – 432 с.
91. Заець, А. П. Правова держава в контексті новітнього українського досвіду / А. П. Заець. – К. : Парламент. вид-во, 1999. – 248 с.
92. Законы Ману : пер. С. Д. Эльмановича. – М. : Изд-во вост. лит., 1960. – 364 с.
93. Залужный, А. Г. Право. Религия. Закон / А. Г. Залужный. – М. : Науч. книга, 2008. – 360 с.
94. Зильберштейн, Н. Нарушение правил об отделении церкви от государства в уголовных кодексах УССР и РСФСР : сравнительный комментарий / Н. Зильберштейн. – Х. : Юриздат НКЮ, 1928. – 106 с.
95. Зиммель, Г. Избранные работы / Г. Зиммель : пер. с нем. А. Жаровского. – К. : Ника-Центр, 2006. – 440 с.
96. Зыкова, С. В. Связь правового и религиозного сознания / С. В. Зыкова // История гос-ва и права. – 2006. – № 9. – С. 17–19.
97. Зыбковец, В. Ф. Происхождение нравственности / В. Ф. Зыбковец. – М. : Политиздат, 1974. – 126 с.
98. Зюбанов, Ю. А. Христианские основы Уголовного кодекса Российской Федерации : сравнительный анализ норм УК РФ и Святого Писания / Ю. А. Зюбанов. – М. : Проспект, 2007. – 415 с.

99. Игнатов, А. Отрицание и имитация : две стороны коммунистического отношения к религии / А. Игнатов // *Вопр. философии.* – 2001. – № 4. – С. 25-30.
100. Ильин, И. А. Теория государства и права / И. А. Ильин : под ред. и с предисл. В. А. Томсинова. – М. : Зерцало, 2003. – 400 с.
101. Иоанн Павел II. Закон божественный и человеческий / Иоанн Павел II // *Рос. юстиция.* – 2001. – № 3. – С. 57–58.
102. Иоффе, О. С. Вопросы теории права / О. С. Иоффе, М. Д. Шаргородский. – М. : Госюриздат, 1961. – 384 с.
103. Ислам классический : энциклопедия / под общ. ред. К. Королева. – М. : ЭКСМО; СПб. : Мидгард, 2005. – 416 с.
104. Ислам. Мораль и принципы ислама. Законы шариата. Словарь основных терминов и понятий ислама / сост. В. В. Юрчук. – 2-е изд. – Минск : Со-врем. слово, 2006. – 288 с.
105. Кабальський, Р. О. Право в нормативній системі суспільства / Р. О. Кабальський // *Проблеми законності : респ. міжвідом. наук. зб. / відп. ред. В. Я. Тацій.* – Х. : Нац. юрид. акад. України, 2006. – Вип. 82. – С. 213–218.
106. Кайпер, А. Христианское мировоззрение : лекции по кальвинизму / А. Кайпер : пер. с англ. – СПб. : Шандал. – 240 с.
107. Кальниш, Ю. Проблеми розвитку державно-церковних відносин в Україні (сучасна наукова і політична полеміка) / Ю. Кальниш // *Вісн. Укр. акад. держ. управління при Президентові України.* – 2002. – №2. – С. 248–256.
108. Кант, І. Критика практичного розуму / І. Кант : пер з нім., прим. та післям. І. Бурковського; наук. ред. А. Єрмоленко. – К. : Юніверс, 2004. – 240 с.
109. Кант, І. Метафізика нравов : в 2 ч. / І. Кант : пер. с нем., прим. С. Я. Шерман-Топшгейн, Ц. Г. Арзакьяна. – М. : Мир книги, Лит., 2007. – 400 с.
110. Кардави, Ю. Дозволенное и запретное в исламе / Ю. Кардави : пер. с араб. М. Селяхметдинова. – М. : Умма, 2005. – 352 с.
111. Кельзен, Г. Чисте правознавство : 3 додат. : Проблеми справедливості / Г. Кельзен : пер. з нім. О. Мокровольського. – К. : Юніверс, 2004. – 496 с.
112. Кеун, Д. Буддизм / Д. Кеун : пер. с англ. Н. Л. Некрасовой. – М. : Весь мир., 2001 – 176 с.
113. Кин, Д. Демократия и гражданское общество / Д. Кин : пер с англ. Л. Б. Макеевой, И. И. Мюрберга; послесл. М. А. Абрамовна. – М. : Прогресс-Традиция, 2001. – 400 с.
114. Ключков, В. В. Религия, государство, право / В. В. Ключков. – М. : Мысль, 1978. – 287 с.
115. Коваль, І. В. Церква в системі інститутів громадянського суспільства / І. В. Коваль // *Держава і право : зб. наук. пр. : Юрид. і політ. науки.* – К. : Ін-т держави і права НАНУ, 2005. – Вип. 38. – С. 703-709.
116. Ковальчук, В. Б. Вчення Томи Аквінського про владу і закон / В. Б. Ковальчук // *Держава і право : зб. наук. пр. : Юрид. і політ. науки.* – К. : Ін-т держави і права НАНУ, 2005. – Вип. 28. – С. 33–41.

117. Ковлер, А. И. Антропология права : учеб. для вузов / А. И. Ковлер. – М. : НОРМА, 2002. – 480 с.
118. Кодекс адміністративного судочинства України від 06.07.05р., № 2747-IV // Офіц. вісн. України. – 2005. – № 32. – Ст. 1918 (з наст. змінами).
119. Кодекс законів про працю України від 10.12.71 р. // Відом. Верхов. Ради УРСР. – 1971. – № 50. – Ст. 375 (з наст. змінами).
120. Козюбра, Н. И. Социалистическое право и общественное сознание / Н. И. Козюбра. – К. : Наук. думка, 1979. – 208 с.
121. Кондратик, Л. В'ячеслав Липинський про релігію і магію як протилежні форми соціального і духовного досвіду / Л. Кондратик // Філософські обрії : наук.-теорет. часопис Ін-ту філософії НАНУ та Полтав. держ. пед. ун-ту. – К.; Полтава, 2005. – Вип. 13. – С. 211–226.
122. Конституции зарубежных государств : Великобритания, Франция, Германия, Италия, Европейский Союз, Соединенные Штаты Америки, Япония, Индия / сост., пер., авт. введ. и вступ. ст. В. В. Маклаков. – 5-е изд., перераб. и доп. – М. : Волтерс Клувер, 2006. – 608 с.
123. Конституции зарубежных стран / сост. Дубровин В. Н. – М. : Юрлитинформ, 2001. – 448 с.
124. Конституція України від 28. 06. 96р., № 254к/96-ВР // Відом. Верхов. Ради України. – 1996. – № 30. – Ст. 141 (з наст. змінами).
125. Контикар, В. П. (Хемант). Индуизм / В. П. Контикар (Хемант), У. О. Коул : пер. с англ. Е. Богдановой. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2003. – 320 с.
126. Конфуций. Изречения. Книга песен и гимнов / Конфуций : пер. с кит. И. Семененко и А. Штукина. – М. : АСТ, Транзит книга, 2006. – 506 с.
127. Коран : пер. Э. Р. Кулиев. – М. : Умма, 2004 – 687 с.
128. Корельский, В. М. О характере норм, создаваемых общественными организациями / В. М. Корельский // Сов. гос-во и право. – 1963. – №9. – С. 101–104.
129. Корецкий, В. М. Избранные труды : в 2 кн. / В. М. Корецкий / редкол. : В. Н. Денисов (гл. ред.) и др. – К. : Наук. думка, 1989. – Кн. 2. – 416 с.
130. Коркунов, Н. М. Лекции по общей теории права / Н. М. Коркунов / предисл. И. Ю. Козлихина. – СПб. : Юрид. центр Пресс, 2003. – 403 с.
131. Костюк, К. Н. Политическая мораль и политическая этика в России (к постановке проблемы) / К. Н. Костюк // Вопр. философии. – 2000. – № 2. – С. 32–42.
132. Котляревська, Г. М. Моделі нормативного регулювання взаємин між державою та церквою / Г. М. Котляревська // Бюл. М-ва юстиції України. – 2003. – № 1 – С. 78–85.
133. Кочетов, А. Н. Буддизм. – изд. 2-е, перераб. / А. Н. Кочетов. – М. : Наука, 1983. – 175 с.
134. Карсавин, Л. П. Путь православия / Л. П. Карсавин; вступ. ст. и прим. П. О. Николова. – М. : АСТ; Х. : Фолио, 2006. – 557 с.
135. Краткий толковый православный словарь / отв. ред. Ю. Г. Хацкевич – Минск : Харвест, 2003. – 144 с.

136. Крашенинникова, Н. А. Брачно-семейное право Индии : современный и традиционный аспекты / Н. А. Крашенинникова // Вест. МГУ : Сер. 11 : Право. – 2000. – № 4. – С. 64–78.
137. Крашенинникова, Н. А. Индусское право : История и современность / Н. А. Крашенинникова. – М. : Изд-во МГУ, 1982. – 192 с.
138. Кримінально-виконавчий кодекс України від 11.07.03 р., № 1129-IV // Офіц. вісн. України. – 2003. – № 33. – Ст. 1767 (з наст. змінами).
139. Кримінально-процесуальний кодекс України від 28.12.60 р., № 1001-05, 1002-05, 1003-05 // Відом. Верхов. Ради УРСР. – 1961. – № 2. – Ст. 15 (з наст. змінами).
140. Куницын, И. А. Юридические проблемы социальной адаптации религиозных объединений в России / И. А. Куницын // Закон и право. – 2001. – № 1. – С. 20–24.
141. Куроедов, В. А. Религия и церковь в Советском государстве / В. А. Куроедов. – М. : Политиздат, 1981. – 263 с.
142. Лазор, В. Конституційні основи морально-релігійної освіти в Україні / В. Лазор // Право України. – 2001. – № 10. – С. 89-91.
143. Левада, Ю. А. Социальная природа религии / Ю. А. Левада. – М. : Наука, 1965. – 264 с.
144. Леви-Строс, К. Структурна антропология / К. Леви-Строс : пер. с франц. В. В. Иванова. – М. : Акад. проспект, 2008. – 555 с.
145. Лейбниц, Г.-В. Особенность государства и права в государстве Древнего Китая и Индии / Г.-В. Лейбниц // Вопр. философии. – 1999. – С. 101–118.
146. Лейбниц, Г.-В. Сочинения : в 4 т. / Г.-В. Лейбниц : пер. с лат, франц., нем. Я. М. Боровского и др.; ред., сост., авт. вступ. ст. и прим. В. В. Соколова. – М. : Мысль, 1982. – Т. 1. – 636 с.
147. Лейст, О. Э. Сущность права : Проблемы теории и философии права / О. Э. Лейст. – М. : Зерцало-М, 2002. – 288 с.
148. Лекторский, В. А. Христианские ценности, либерализм, тоталитаризм, постмодернизм / В. А. Лекторский // Вопр. философии. – 2001. – № 4. – С. 3–11.
149. Ленин, В. И. Полное собрание сочинений. – М. : Госполитиздат, 1973. – Т. 29. – 784 с.
150. Ленин, В. И. Полное собрание сочинений. – М. : Госполитиздат, 1964. – Т. 48. – 544 с.
151. Ллойд, Д. Идея права / Д. Ллойд : пер. с англ. М. А. Юмашевой, Ю. М. Юмашева; науч. ред. Ю. М. Юмашев. – М. : ЮГОНА, 2002. – 416 с.
152. Лобовик, Б. А. Религиозное сознание и его особенности / Б. А. Лобовик. – К. : Наук. думка, 1986. – 248 с.
153. Лозовий, В. О. Саморозвиток особистості у філософській рефлексії та соціальній практиці : монографія / В. О. Лозовий, Л. М. Сідак. – Х. : Право, 2006. – 256 с.
154. Локк, Дж. Два трактати про врядування / Дж. Локк : пер. с англ. О. Тереха, Р. Димерця. – К. : Основи, 2001. – 265 с.

155. Локк, Дж. Избранные философские произведения : в 2 т. / Дж. Локк : пер. с англ. Л. А. Субботина; под общ. ред. И. С. Нарского. – М. : Изд-во соц.-экон. лит., 1960 – Т. 1. – 734 с.
156. Локк, Дж. Избранные философские произведения : в 2 т. / Дж. Локк : пер. с англ. Ю. С. Семенова и др.; под общ. ред. А. А. Макаровского. – М. : Изд-во соц.-экон. лит., 1960 – Т. 2. – 532 с.
157. Ломака, І. І. Релігійна ситуація в Україні в контексті політичної модернізації суспільства / І. І. Ломака // Держава і право : зб. наук. пр. : Юрид. і політ. науки. – К. : Ін-т держави і права НАНУ, 2005. – Вип. 30. – С. 696-703.
158. Лопухин, А. С. Законодательство Моисея. Исследование о семейных, социально-экономических и государственных законах Моисея. Суд над Иисусом Христом, рассматриваемый с юридической точки зрения. Вавилонский царь правды Аммураби и его новооткрытое законодательство в сопоставлении с законодательством Моисеевым / А. С. Лопухин / под ред. В. А. Томсинова. – М. : Зерцало, 2005. – 328 с.
159. Лубський, В. І. Мусульманське право : навч. посіб. / В. І. Лубський, В. Д. Борис. – К. : Вілбор, 1997. – 256 с.
160. Луис, Б. Ислам и Запад / Б. Луис : пер. с англ. С. Кулланда. – М. : Библио-богосл. ин-т св. Апостола Андрея, 2003. – 320 с.
161. Лукашова, Е. А. Права человека : конфликт культур / Е. А. Лукашова // Наш трудный путь к праву : матер. филос.-прав. чтений памяти акад. В. С. Нерсисянца / сост. В. Г. Графский. – М. : НОРМА, 2006. – С. 241–255.
162. Лукич, Р. Методология права / Р. Лукич : пер. с сербскохорват. В. М. Кулистикова; под ред. Д. А. Керимова. – М. : Прогресс, 1981. – 304 с.
163. Лукьянов, Д. В. Традиционно-правовая семья : понятие, характерные черты и структура : учеб. пособ. / Д. В. Лукьянов. – Х. : Штрих, 2004. – 32 с.
164. Лупарев, Г. П. Правосознание верующих и его особенности : автореф. дис. ... канд. юрид. наук / Алма-Атин. гос. ун-т / Г. П. Лупарев. – Алма-Ата, 1979. – 22 с.
165. Лупарев, Г. П. Социальное назначение религиозных организаций как основа их правового статуса / Г. П. Лупарев // Гос-во и право. – 1995. – № 11. – С. 22–30.
166. Лютер, М. О светской власти / М. Лютер // Антология мировой правовой мысли : в 5 т. / рук. науч. проекта Г. Ю. Семигина. – М. : Мысль, 1999. – Т. II : Европа : V–XVII вв. – С. 668-670.
167. Люшер, Ф. Конституционная защита прав и свобод личности / Ф. Люшер : пер. с франц. С. В. Боботова, Д. И. Васильева. – М. : Изд. гр. «Прогресс» – «Универс», 1993. – 384 с.
168. Магазинер, Я. М. Избранные труды по общей теории права / Я. М. Магазинер / отв. ред. А. К. Кравцов. – СПб. : Юрид. центр Пресс, 2006. – 352 с.
169. Макінтайр, Е. Після чесноти : дослідження з теорії моралі / Е. Макінтайр : пер. з англ. за наук. ред. В. Малахова. – К. : Дух і літера, 2002. – 436 с.
170. Макиавелли, Н. Государь / Н. Макиавелли : пер с итал. – М. : Планета, 1990. – 84 с.

171. Максимов, С. И. Правовая реальность : опыт философского осмысления / С. И. Максимов. – Х. : Право, 2001. – 328 с.
172. Малишко, В. М. Конституційне право людини на свободу світогляду і віросповідання : автореф. дис.... канд. юрид. наук / Ін-т держави і права НАНУ / В. М. Малишко. – К., 2005. – 18 с.
173. Мальцев, Г. В. О различиях права и морали / Г. В. Мальцев // Наш трудный путь к праву : матер. филос. -прав. чтений памяти акад. В. С. Нерсисянца / сост. В. Г. Графский. – М. : НОРМА, 2006. – С. 205–240.
174. Мальцев, Г. В. Социальные основания права / Г. В. Мальцев. – М. : НОРМА, 2007. – 800 с.
175. Манна, А. А. К. Преступление и наказание по мусульманскому праву : учеб. пособ. / А. А. К. Манна. – М. : РУДН, 2007. – 88 с.
176. Маргинани, Б. Хидоя. Комментарии мусульманского права. – в 2 ч. / Б. Маргинани : пер. с англ. под ред. Н. И. Гродекова. – М. : Волтерс Клувер, 2008. – Ч. 1. – Т. I–II. – 808 с.
177. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения : в 50 т. – Изд. 2-е. – М. : Госполитиздат, 1955. – Т. 1. – 699 с.
178. Марченко, М. Н. Курс сравнительного правоведения / М. Н. Марченко. – М. : Городец-издат, 2002. – 1068 с.
179. Марисюк, К. Б. Теологічний підхід до еутоназії : католицька концепція / К. Б. Марисюк // Часопис Київ. ун-ту права. – 2005. – №2. – С. 19–22.
180. Маритен, Ж. Человек и государство / Ж. Маритен : пер. с англ. Т. Лифинцевой. – М. : Идея-Пресс, 2000. – 196 с.
181. Маркс, К. К критике гегелевской философии права; Нищета философии / К. Маркс : пер. с франц. и нем.; вступ. ст. Л. Акселерода, С. Булгакова. – М. : Мир книги, Лит., 2007. – 416 с.
182. Мартынов, А. С. Конфуцианство : классический период. – СПб. : Азбука-классика; Петербург. востоковед., 2006. – 384 с.
183. Мартышин, О. В. Нравственные основы теории государства и права / О. В. Мартышин // Гос-во и право. – 2005. – №7. – С. 5-12.
184. Массе, А. Ислам / А. Массе : пер. с франц. Н. С. Луцкая, Н. Б. Кобринна. – М. : Наука, 1982. – 191 с.
185. Международное право : учеб. / Ю. М. Колосов, Э. С. Кривчикова, Л. Н. Анисимов и др.; отв. ред. Ю. М. Колосов, Э. С. Кривчикова. – М. : Междунар. отношения, 2003. – 720 с.
186. Мечковская, Н. Б. Язык и религия : лекции по филологии и истории религий / Н. Б. Мечковская. – М. : Агентство «ФАИР», 1998. – 357 с.
187. Міма, І. Визначення поняття та змісту релігійних норм в релігійній системі / І. Міма // Право України. – 2005. – №10. – С. 107–111.
188. Міма, І. В. Моделі державно-церковних відносин : порівняльний аспект / І. В. Міма // Держава і право : зб. наук. пр. : Юрид. і політ. науки. – К. : Ін-т держави і права НАНУ, 2005. – Вип. 29. – С. 63–70.
189. Мірошниченко, М. Методологічні передумови класифікації правової системи України / М. Мірошниченко // Право України. – 2003. – № 11. – С. 33–36.

190. Момотов, В. В. Формирование русского средневекового права в IX–XIV вв. : монография / В. В. Момотов. – М. : ЗЕРЦАЛО-М, 2003. – 416 с.
191. Монтескье, Ш. Л. Избранные сочинения / Ш. Л. Монтескье / общ. ред. и вступ. ст. М. П. Баскина. – М. : Госполитиздат, 1955. – 559 с.
192. Мор, Т. Утопия / Т. Мор : пер. с лат. А. И. Малеина; вступ. ст. В. П. Волгина. – М.; Л. : Изд-во АН СССР, 1948. – 271 с.
193. Морозова, Л. А. Государство и церковь : особенности взаимоотношений / Л. А. Морозова // Гос-во и право. – 1995. – №3. – С. 86–95.
194. Моруа, А. История Франции (от римского времени до начала Великой Французской революции) / А. Моруа : пер. с франц. А. Ю. Серебрянниковой; под науч. ред. А. И. Сидорова, А. А. Крутских. – СПб. : ИЦ «Гуманитарная Академия», 2008. – 352 с.
195. Мучник, А. М. Талмуд, цивільне право та суспільна мораль / А. М. Мучник // Держава і право : зб. наук. пр. : Юрид. і політ. науки. – К. : Ін-т держави і права НАНУ, 2005. – Вип. 29. – С. 668–674.
196. Мчедлов, М. П. Религия и современность / М. П. Мчедлов. – М. : Политиздат, 1982. – 272 с.
197. Мюллер, М. Введение в науку о религии / М. Мюллер // Классики мирового религиоведения. Антология : пер. с англ., нем., франц.; сост. и общ. ред. А. Н. Красикова. – М. : Канон+, 1996. – С. 31–143.
198. Мысловский, Е. Религиозно-светские начала уголовно-правовых норм Е. Мысловский // Рос. юстиция. – 1997. – № 5. – С. 7–8.
199. Неновски, Н. Право и ценности / Н. Неновски; вступ. ст. и пер. В. М. Сафронова; под ред. В. Д. Зорькина. – М. : Прогресс, 1987. – 248 с.
200. Нерсесянц, В. С. Право и закон : из истории правовых учений / В. С. Нерсесянц. – М. : Наука, 1983. – 367 с.
201. Нерсесянц, В. С. Философия права : учеб. для вузов / В. С. Нерсесянц. – М. : НОРМА, 2000. – 652 с.
202. Нерсесянц, В. С. Философия права : либертатно-юридическая концепция / В. С. Нерсесянц // Вопр. философии. – 2002. – № 3. – С. 3–15.
203. Новгородцев, П. И. Об общественном идеале / П. И. Новгородцев; вступ. ст. А. В. Соболева, прим. В. В. Сапова, Н. С. Плотникова. – М. : Пресса, 1991. – 640 с.
204. Нормы советского права : проблемы теории / под ред. М. И. Байтина, В. К. Бабаева. – Саратов : Изд-во Саратов. у-та, 1987. – 248 с.
205. Ньюборн, Б. Судебная защита свободы слова и вероисповедания в Соединенных Штатах / Б. Ньюборн // Верховенство права : сб. науч. ст.; пер. с англ.; под ред. А. Куликова. – М. : Прогресс, 1992. – С. 133–150.
206. Оборотов, Ю. М. Сучасне праворозуміння і визначення права / Ю. М. Оборотов // Актуальні проблеми держави і права. – Одеса : Юрид. літ. 2003. – Вип. 18. – С. 4–9.
207. Оборотов, Ю. М. Церковне право у вітчизняній правовій традиції / Ю. М. Оборотов // Наук. пр. Одес. нац. юрид. акад. – Одеса : Юрид. літ., 2003. – Т. 2. – № 1. – С. 82–91.

208. Оборотов, Ю. Н. Традиции и новации в правовом развитии : монография / Ю. Н. Оборотов. – Одеса : Юрид. літ., 2001. – 160 с.
209. Оборотов, Ю. Н. Традиции и обновления в правовой сфере : вопросы теории (от познания к постижению права) : монография / Ю. Н. Оборотов. – Одеса : Юрид. літ., 2002. – 280 с.
210. Олбрайт, М. Религия и мировая политика / М. Олбрайт : пер с. англ. А. Денисова. – М. : Альпина Бизнес Букс, 2007. – 352 с.
211. Оль, П. А. Правопонимание : от плюрализма к двуединству : монография / П. А. Оль. – СПб. : Юрид. центр Пресс, 2005. – 243 с.
212. Основы социальной концепции Русской православной церкви. – Клин : Христ. жизнь, 2001. – 153 с.
213. Папаян, Р. А. Христианские корни современного права / Р. А. Папаян. – М. : НОРМА, 2002. – 416 с.
214. Паращевін, М. Civil religion. Теорія громадянської релігії / М. Паращевін // Людина і світ. – 2002. – №10. – С. 29–32.
215. Парсонс, Т. О социальных системах / Т. Парсонс : пер. с англ. Е. Молодцовой и др.; под ред. В. Ф. Чесноковой и С. А. Белановского. – М. : Акад. проект, 2002. – 832 с.
216. Пашуканис, Е. Б. Избранные произведения по общей теории государства и права / Е. Б. Пашуканис. – М. : Наука, 1980. – 272 с.
217. Пейн, Т. Права людини / Т. Пейн : пер. с англ. І. Савчак. – Львів : Літопис, 2000. – 288 с.
218. Пеньков, Е. М. Социальные нормы – регуляторы поведения личности. Некоторые вопросы методологии и теории / Е. М. Пеньков. – М. : Мысль, 1972. – 198 с.
219. Перевалов, Л. С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая / Л. С. Перевалов. – М. : Наука, 1981. – 336 с.
220. Петражицкий, Л. Й. Теория государства и права в связи с теорией нравственности / Л. Й. Петражицкий. – СПб. : Лань, 2000. – 608 с.
221. Петришин, О. В. Громадянське суспільство : особливості формування концепції та становлення / О. В. Петришин // Проблеми законності : респ. міжвідом. наук. зб. / відп. ред. В. Я. Тацій. – Х. : Нац. юрид. акад. України, 2001. – Вип. 50. – С. 6–13.
222. Піддубна, В. Щодо спеціальної правоздатності релігійних організацій / В. Піддубна // Право України. – 2004. – №11. – С. 112–115.
223. Писенко, К. А. Административно-правовые аспекты взаимоотношений государства и религиозных объединений в Российской Федерации : автореф. дис. ... канд. юрид. наук / Рос. гос. ун-т дружбы народов им. П. Лумумбы / К. А. Писенко. – М., 2004. – 29 с.
224. Плахов, В. Д. Социальные нормы : философское обоснование общей теории / В. Д. Плахов. – М. : Мысль, 1985. – 256 с.
225. Познер, Р. А. Проблеми юриспруденції / Р. А. Познер : пер. з англ. С. Савченка. – К. : Акта, 2004. – 488 с.
226. Поляков, А. В. Общая теория права : курс лекций / А. В. Поляков. – СПб. : Юрид. центр Пресс, 2001. – 642 с.

227. Понкин, И. О типологии светских государств / И. Понкин // Гос. служба – 2004. – №1(27). – С. 10–19.
228. Прангишвили, И. В. Системный подход и общесистемные закономерности / И. В. Прангишвили. – М. : СИНТЕК, 2000. – 538 с.
229. Придворов, Н. А. Институт свободы совести и свободы вероисповедания в праве современной России / Н. А. Придворов, Е. В. Тихонова – М. : Юриспруденция, 2007. – 128 с.
230. Про альтернативну (невійськову) службу : Закон України від 12.12.91 р. № 1975-ХІІ // Відом. Верхов. Ради України. – 1992. – № 15. – Ст. 188 (з наст. змінами).
231. Проблемы общей теории права и государства : учебник для вузов / В. С. Нерсесянц, Варламова Н. М., Лазарев В. В. и др.; под общ. ред. В. С. Нерсесянца. – М. : НОРМА, 2004. – 832 с.
232. Про внутрішнє і зовнішнє становище України у 2005 році : послання Президента України до Верховної Ради України від 09. 02. 06 // Уряд. кур'єр. – 2006. – № 28. – 10 лют.
233. Про Державний Протокол та Церемоніал України : Указ Президента України від 22.08.02 р. № 746/2002 // Офіц. вісн. України. – 2002. – № 35. – Ст. 1643 (з наст. змінами).
234. Про Державний реєстр фізичних осіб-платників податків та інших обов'язкових платежів : Закон України від 22.12.94 р. № 320/94-ВР // Відом. Верхов. Ради України. – 1995. – № 2. – Ст. 10 (з наст. змінами). Про Державний реєстр фізичних осіб-платників податків та інших обов'язкових платежів : Закон України від 22.12.94 р. № 320/94-ВР // Відом. Верхов. Ради України. – 1995. – № 2. – Ст. 10 (з наст. змінами).
235. Про затвердження Інструкції з організації роботи органів державного пожежного нагляду : наказ Міністерства України з питань надзвичайних ситуацій та у справах захисту населення від наслідків Чорнобильської катастрофи від 06.02.06 р. №59 // Офіц. вісн. України. – 2006. – № 17. – Ст. 1289 (з наст. змінами).
236. Про затвердження складових галузевого стандарту вищої освіти з напрямку 0504 «Туризм» : Наказ Міністерства освіти і науки України від 14.06.04 р. № 476 // Офіц. вісн. України. – 2004. – № 28. – Ст. 1922 (з наст. змінами).
237. Про затвердження типових положень про будинки-інтернати (пансіонати) для громадян похилого віку, інвалідів та дітей : Наказ Міністерства праці та соц. політики від 29.01.02 р. № 549 // Офіц. вісн. України. – 2002. – № 5. – Ст. 212 (з наст. змінами).
238. Прокопович, Т. Правда волі монаршої у призначенні спадкоємця своєї держави // Тисяча років української суспільно-політичної думки : в 9 т. / Т. Прокопович. – К. : Дніпро, 2001. – Т. VI. – Кн. 3 : Кінець XVIII ст. / упоряд., прим., словн. В. Литвинова. – С. 81–124.
239. Про перспективний план невідкладних заходів щодо остаточного подолання негативних наслідків політики колишнього Союзу РСР стосовно релігії та відновлення порушених прав церков і релігійних організацій

- [Електронний ресурс] : Розпорядження КМ України від 27.09.02 р. № 564-р // Ліга : Закон : комп'ютер. -прав. система / Всеукр. Мережа розповсюдження прав. інф. – [Електрон. прогр.]. – Версія 7. 9. 1. – К., 2007. – Заг. з вказів. для користувачів. – Щоден. оновлення.
240. Про порядок проходження альтернативної (невійськової) служби : Положення, затв. постановою КМ України від 10.11.99 р. № 2066 // Офіц. вісн. України. – 1999. – № 45. – Ст. 2240 (з наст. змінами).
241. Про поховання та похоронну справу : Закон України від 10.07.03 р. № 1102-IV // Офіц. вісн. України. – 2003. – № 33. – Ст. 1777 (з наст. змінами).
242. Про релігійну терпимість у демократичному суспільстві : Рекомендація Парламентської Асамблеї Ради Європи № 1202 (1993) // Громад. освіта. – 2006. – № 6. – С. 4–9.
243. Про свободу совісті та релігійні організації : Закон України від 23.04.91 р. № 987-XII // Відом. Верхов. Ради УРСР. – 1991. – № 25. – Ст. 283 (з наст. змінами).
244. Про соціальний і правовий захист військовослужбовців і їх сімей : Закон України від 20.12.91 р. № 2011-XII // Відом. Верхов. Ради України. – 1992. – № 15. – Ст. 190 (з наст. змінами).
245. Про схвалення Концепції Програми діяльності Кабінету Міністрів України : Розпорядження КМ України від 03.10.01 р. № 466-р // Офіц. вісн. України. – 2001. – № 40. – Ст. 1812.
246. Про схвалення пріоритетних завдань Кабінету Міністрів України на 2001 рік : Розпорядження КМ України від 26.03.01 р. № 109-р // Офіц. вісн. України. – 2001. – № 13. – Ст. 561.
247. Прудников, М. Н. История государства, права и судопроизводства зарубежных стран : учеб. пособ. для студ., обуч. по спец. 03.05.00 «Юриспруденция» / М. Н. Прудников. – М. : ЮНИТИ-ДАКО, 2007. – 415 с.
248. Рабінович, С. П. Права людини у природно-правовій думці католицької церкви (за матеріалами соціальної доктрини католицизму) / С. П. Рабінович // Праці Львів. лабораторії прав людини і громадянина НДІ держ. буд. і місцевого самоврядування АПрН України / редкол. : П. М. Рабінович (гол. ред.) та ін. – Сер. I : Дослідження та реферати. Вип. 7. – Львів : Астрон, 2004. – 198 с. – Бібліогр. : с. 176–195.
249. Рабінович, П. М. Основы общей теории права и государства : учеб. пособ. – Изд. 7-е, изм. / П. М. Рабінович. – Х. : Консум, 2005. – 320 с.
250. Рабінович, П. М. Свобода вивизнання та проблеми її державного забезпечення в Україні / П. М. Рабінович // Права людини в Україні : інформ.-аналіт. бюл. Укр.-Амер. Бюро захисту прав людини. – Х. : Фоліо-плюс, 1995. – Вип. 15. – С. 43–48.
251. Рабінович, П. М. Праворозуміння : сутність, класифікації, нездоланність плюралізму / П. М. Рабінович // Бюл. М-ва юстиції України. – 2007. – № 5 (67). – С. 25–35.
252. Рабінович, П. Можливості вдосконалення законодавчого забезпечення права людини на свободу віросповідання в Україні / П. Рабінович, Л. Ярмол // Вісн. Акад. прав. наук України. – 2004. – №1. – С. 16–27.

253. Радбрух, Г. *Философия права* / Г. Радбрух : пер. с нем. Ю. М. Юмашева. – М. : *Международ. отношения*, 2004. – 240 с.
254. Радбрух, Г. *Філософія права* / Г. Радбрух : пер. з нім. Є. Причепія, В. Приходько. – К. : *Тандем*, 2006. – 316 с.
255. Рахманов, А. Р. *Мусульманское право : вакуфная собственность (генезис и современное состояние)* / А. Р. Рахманов. – Ташкент : *Узбекистон миллий энциклопедияси*, 2001. – 216 с.
256. Рейснер, М. А. *Государство и верующая личность* / М. А. Рейснер. – СПб. : *Тип. тов. «Обществ. польза»*, 1905. – 423 с.
257. Рейснер, М. А. *Государство и церковь* / М. А. Рейснер // *Сб. ст. по пролет. праву*. – 1918. – № 1–4. – С. 42–86.
258. *Религиозные объединения. Свобода совести и вероисповедания. Религиоведческая экспертиза. Нормативные акты. Судебная практика. Заключение экспертов* / сост. и общ. ред. А. В. Пчелинцева, В. В. Ряховского. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : *Юриспруденция*, 2006. – 848 с.
259. Ренненкампф, Н. *О праве и нравственности и их взаимоотношении* / Н. Ренненкампф // *Антологія української юридичної думки : в 6 т. / ред. кол. : Ю. С. Шемшученко (гол.) та ін.* – К. : *Юрид. кн.*, 2002. – Т. 1. – 568 с.
260. Речицкий, В. В. *Свобода, віра, держава* / В. В. Речицкий // *Права людини в Україні : інформ.-аналіт. бюл. Укр.-Амер. Бюро захисту прав людини*. – Х. : *Фоліо-плюс*, 1995. – Вип. 15. – С. 48–51.
261. Речицкий, В. В. *Символическая реальность и право* / В. В. Речицкий. – Львов : *ВНТЛ-Классика*, 2007. – 732 с.
262. Рикер, П. *Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью* / П. Рикер : пер. с франц. И. Сергеевой. – М. : *Academia* 1995. – 160 с.
263. Рикер, П. *Торжество языка над насилем. Герменевтический подход к философии права* / П. Рикер // *Философия права*. – 1996. – № 4. – С. 24–35.
264. Річинський, А. В. *Проблеми української релігійної свідомості* / А. В. Річинський / упоряд. : А. Колодний, О. Саган. – Тернопіль : *Укрмедкнига*, 2002. – 448 с.
265. Рогов, В. А. *Древнерусская правовая терминология в отношении к теории права (очерки IX – середины XVII вв.)* / В. А. Рогов, В. В. Рогов. – М. : *МГИУ*, 2006. – 296 с.
266. Рогов, В. А. *Право – пространство – время в богословии и средневековой Руси (о средневековых вероятностях и идеях в перспективе) : монография* / В. А. Рогов. – М. : *МГИУ*, 2007. – 179 с.
267. Ролз, Дж. *Теория справедливости* / Дж. Ролз : пер. з англ. О. Мокровольського. – К. : *Основи*, 2001. – 822 с.
268. Романова, О. *Релігійне виховання у світській школі України : традиції і сучасність* / О. Романова // *Вісн. Нац. акад. держ. управління при Президентові України*. – 2004. – № 3. – С. 371–378.
269. Ромашов, Р. А. *Реалистический позитивизм : интегративный тип современного правопонимания* / Р. А. Ромашов // *Правоведение*. – 2005. – № 1. – С. 4–12.

270. Роттердамський, Еразм. Похвала глупоті. Домашні бесіди / Еразм Роттердамський : пер. з лат. В. Литвинова, Й. Кобова. – К. : Основи, 1993. – 319 с.
271. Рудинский, Ф. М. Закон, религия, правонарушение / Ф. М. Рудинский. – Волгоград : Волгоград. правда., 1975 – 143 с.
272. Русская православная церковь и право : комментарий / отв. ред. М. В. Ильичев. – М. : БЕК, 1999. – 464 с.
273. Руссо, Ж.-Ж. Трактаты / Ж.-Ж. Руссо : пер. с франц. В. С. Алексева-Попова, Н. А. Полторацкого, А. Д. Хаютина. – М. : Наука, 1969. – 704 с.
274. Самыгин, С. И. Религиоведение : социология и психология религии / Самыгин С. И., Нечипуренко В. И., Полонская И. Н. – Ростов-н/Д : Феникс, 1996. – 672 с.
275. Саидов, А. Х. Зороастрийское право в контексте религиозно-правовых учений древней и раннесредневековой центральной Азии / А. Х. Саидов, Е. В. Абдулаев // Гос-во и право. – 2000. – № 7. – С. 93–107.
276. Сартр, Ж. -П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов : пер. с франц. А. А. Санина / Ж.-П. Сартр / сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. – М. : Политиздат, 1990. – С. 319–344.
277. Саидбаев, Т. С. Ислам и общество : опыт историко-социологического исследования / Т. С. Саидбаев. – М. : Наука, 1978. – 253 с.
278. Свобода релігії. Рішення Верховного суду США / за ред. М. Гаррісон та С. Гілберта; пер. з англ. Н. Комарової. – К. : Оптима, 2005. – 256 с.
279. Семенов, С. С. Релігія і армія (соціально-філософський аналіз взаємовідносин) : автореф. дис. ... канд. філос. наук / Харків. військ. ун-т / С. С. Семенов. – Х., 2004. – 18 с.
280. Сердюк, П. П. Межі релігійності як антикриміногенного чинника / П. П. Сердюк // Актуальні проблеми політики : зб. наук. пр. / гол. ред. С. В. Ківалов. – Одеса : Фенікс, 2004. – Вип. 20. – С. 286–292.
281. Сергієнко, Г. Л. Роль конституційно-правового регулювання відносин держави і релігійних організацій у гарантуванні свободи віросповідання в Україні : дис. ... канд. юрид. наук : 12. 00. 02 / Г. Л. Сергієнко. – Х., 2004. – 209 с.
282. Сигадалова сутра // Антология мировой правовой мысли : в 5 т. / Рук. науч. проекта Г. Ю. Семигина. – М. : Мысль, 1999. – Т. I : Античный мир и восточные цивилизации. – С. 480, 481.
283. Сидоркіна, О. Ідеологія тоталітаризму та релігійна свідомість : риси та коріння змістовної спорідненості / О. Сидоркіна // Філософські обрії : Наук.-теорет. часопис Ін-ту філософії НАНУ та Полтав. держ. пед. ун-ту. – К.; Полтава, 2005. – Вип. 13. – С. 88–99.
284. Скиннер, К. Свобода до либерализма : пер. с англ. А. В. Магуна; науч. ред. О. В. Хархордин / К. Скиннер. – СПб. : Изд-во Европ. ун-та. – 2006. – 120 с.
285. Сорокин, В. В. Понятие и сущность права в духовной культуре России / В. В. Сорокин. – М. : Юрлитинформ, 2007. – 456 с.
286. Соловьев, В. С. Право и нравственность / В. С. Соловьев. – Минск : Харвест; М. : Изд-во АСТ, 2001. – 192 с.

287. Соловьев, Э. Ю. И. Кант : взаимодействие права и морали / Э. Ю. Соловьев. – М. : Наука, 1992, – 211 с.
288. Спекторский, Е. В. Христианство и правовая культура // Антологія української юридичної думки : в 6 т. / Редкол. : Ю. С. Шемшученко (гол.) та ін. – К. : Юрид. кн., 2002. – Т. 1 : Загальна теорія держави і права, філософія та енциклопедія права / упоряд. : В. Д. Бабкін, І. Б. Ксенко, Н. М. Пархоменко; відп. ред. В. Д. Бабкін, І. Б. Ксенко. – С. 51–89.
289. Спикер, М. Христианское и свободное конституционное государство / М. Спикер // Вопр. философии. – 2001. – № 4. – С. 38–46.
290. Спіноза, Б. Теологічно-політичний трактат : пер. з лат. В. Литвинова / Б. Спіноза. – К. : Основи, 2003. – 237 с.
291. Стадніченко, О. Релігія. Місце у побудові громадянського суспільства / О. Стадніченко // Віче. – 2004. – № 12 (153). – С. 66–69.
292. Стародубский, Б. А. О конституции Израиля / Б. А. Стародубский // Рос. юрид. журн. – 2000. – № 2. – С. 147–155.
293. Стецкевич, М. С. Свобода совести : учеб. пособ. / М. С. Стецкевич. – СПб. : Изд-во СПб. ун-та, 2006. – 299 с.
294. Сурдель, Д. Цивилизация классического ислама : пер. с франц. В. Бабинцева / Д. Сурдель, Ж. Сурдель. – Екатеринбург : У-Фактория, 2006. – 544 с.
295. Суфии : Восхождение к истине. – М. : ЭКСМО, 2006. – 640 с.
296. Сюкияйнен, Л. Р. Мусульманское право : Вопросы теории и практики / Л. Р. Сюкияйнен. – М. : Наука, 1986. – 256 с.
297. Сюкияйнен, Л. С. Шариат : религия, нравственность, право / Л. С. Сюкияйнен // Гос-во и право. – 1996. – №8. – С. 120–128.
298. Таганцев, Н. С. Русское уголовное право : Часть общая. – изд. 2-е, пересм. и доп. / Н. С. Таганцев. – СПб. : Гос. тип., 1902. – 815 с.
299. Тер-Акопов, А. А. Христианские начала и их развитие в российском праве / А. А. Тер-Акопов // Рос. юстиция. – 2001. – №7. – С. 67, 68.
300. Тер-Акопов, А. А. Христианство. Государство. Право. К 2000-летию христианства : монография / А. А. Тер-Акопов. – М. : Изд-во МНЭПУ, 2001. – 142 с.
301. Тер-Акопов, А. Библейские заповеди : христианство как метаправо современных правовых систем / А. Тер-Акопов, А. Толкаченко // Рос. юстиция. – 2002. – № 6. – С. 60–63.
302. Тернер, Ф. Г. Свобода совести и отношения Государства к Церкви // Сборник государственных знаний / под ред. В. П. Безобразова. – СПб. : Тип. В. Безобразова и комп., 1985. – Т. III. – С. 1–57.
303. Терре, Ф. Магия и право / Ф. Терре : пер. М. В. Антонова // Гурвич, Г. Д. Философия и социология права : Избранные сочинения : пер. с франц., англ. М. В. Антонова, Л. В. Ворониной / Г. Д. Гурвич. – СПб. : Изд. дом СПб. гос. ун-та; Изд-во юрид. фак. СПб. гос. ун-та, 2004. – С. 819–829.
304. Тиллих, П. Что помогает ослабить чувство тревоги в нашей культуре : пер. с нем. М. Тимофеева / П. Тиллих // Общественные науки и современность. – 1992. – № 6. – С. 180–187.

305. Тимошенко, В. І. Теократія : ідея та соціальна реальність / В. І. Тимошенко // Бюл. М-ва юстиції України. – 2005. – № 2 (40). – С. 37–45.
306. Тиунова, Л. Б. Системные связи правовой действительности : методология и теория / Л. Б. Тиунова. – СПб. : Изд-во СПб. гос. ун-та, 1991. – 136 с.
307. Тихонравов, Ю. В. Судебное религиозоведение / Ю. В. Тихонравов. – М. : Бизнес-школа «Интел-Синтез», 1998. – 272 с.
308. Тойнби, А. Исследование истории : в 3 т. : пер. с англ., вступ. ст. и комментарий К. Я. Кожурина / А. Тойнби. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та : «Издательство Олега Абышко», 2006. – 479 с.
309. Токарев, С. А. Религия в истории народов мира. – изд. 3-е, исп. и доп. / С. А. Токарев. – М. : Политиздат, 1976. – 575 с.
310. Трубецкой, Е. Н. Энциклопедия права / Е. Н. Трубецкой. – СПб. : Юрид. ин-т, 1998. – 185 с.
311. Туманов, В. А. Буржуазная правовая идеология. К критике учений о праве / В. А. Туманов. – М. : Наука, 1973. – 384 с.
312. Федоров, В. А. Русская Православная Церковь и государство : синодальный период / В. А. Федоров. – М. : Рус. панорама, 2003. – 480 с.
313. Федючек, І. Державно-конфесійні відносини : європейський контекст / І. Федючек // Вісн. Конституц. Суду України. – 2006. – № 1. – С. 89–98.
314. Филип, епископ Полтавський і Кременчуцький. Освіта і виховання в Україні : від примусового атеїзму до розумної світськості / епископ Полтавський і Кременчуцький Филип // Безпека життєдіяльності. – 2006. – № 6. – С. 3–7.
315. Фиолетов, Н. Н. Рецепция (принятие) как источник церковного правообразования / Н. Н. Фиолетов // Юрид. вест. – 1917. – Кн. XVII (I). – С. 52–64.
316. Флоренский, П. А. Вопросы религиозного самопознания / П. А. Флоренский. – М. : АСТ, 2004. – 235 с.
317. Форвард, М. Религия : пер. с англ. Н. Григорьевой / М. Форвард. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2003. – 320 с.
318. Фрезер, Д. Д. Золотая ветвь : Исследование магии и религии : пер. с англ. М. К. Рыклина / Д. Д. Фрезер. – М. : ЭКСМО, 2006. – 960 с.
319. Фрейд, З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов : пер. с нем. В. В. Библихина; сост. и общ. ред. А. А. Яковлева / З. Фрейд. – М. : Политиздат, 1990. – 398 с.
320. Френк, Д. Право и современное сознание // Антология мировой правовой мысли : в 5 т. / Рук. науч. проекта Г. Ю. Семигина / Д. Френк. – М. : Мысль, 1999. – Т. III : Европа, Америка : XVII–XX вв. – С. 682–687.
321. Фролов, С. С. Социология : учеб. / С. С. Фролов. – М. : Гардарики, 1999. – 344 с.
322. Фромм, Э. Бегство от свободы : пер. с англ. / Э. Фромм. – М. : Прогресс, 1989. – 272 с.
323. Фромм, Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов : пер. с англ. А. А. Яковлева; сост. и общ. ред. А. А. Яковлева / Э. Фромм. – М. : Политиздат, 1990. – 398 с.

324. Фуллер, Лон Л. Мораль права : пер. с англ. Т. Даниловой; под ред. А. Курева / Лон Л. Фуллер. – М. : ИРИСЭН, 2007. – 308 с.
325. Хабермас, Ю. Диалектика секуляризации. О разуме и религии : пер. с нем. В. Витковского / Ю. Хабермас, Й. Ратцингер. – М. : Библ.-богосл. ин-т св. апостола Андрея, 2006. – 112 с.
326. Хавронюк, М. І. Біблійні джерела сучасного кримінального законодавства / М. І. Хавронюк // Часопис Київ. ун-ту права. – 2005. – № 2. – С. 142–149.
327. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций : пер. с англ. Т. Велимеева / С. Хантингтон. – М. : АСТ, 2007. – 571 с.
328. Харитонов, О. І. Порівняльне право Європи : основи порівняльного правознавства. Європейські традиції / О. І. Харитонов, Є. О. Харитонов. – Х. : Одиссей, 2002. – 592 с.
329. Харт, Г. Л. А. Понятие права : пер. с англ. Е. В. Афанасина, М. В. Бабака, А. Б. Дидикина, С. В. Моисеева / Г. Л. А. Харт. – СПб. : Изд-во СПб. ун-та, 2007. – 302 с.
330. Хашматулла, Б. Эволюция правовых систем мусульманских государств / Б. Хашматулла // Актуальные проблемы держави і права : зб. наук. пр. – Одеса : Юрид. літ., 2003. – Вип. 18. – С. 106–112.
331. Херрманн, Ф. -В. фон. Фундаментальная онтология языка : пер. с нем. / Ф. -В. Херрманн. – Минск : ЕГУ; ЗАО «ПроPILEи», 2001. – 168 с.
332. Хокинг, С. Краткая история времен : От Большого взрыва до черных дыр : пер. с англ. Н. Смородинской / С. Хокинг. – СПб. : Амфора, 2007. – 231 с.
333. Хоффер, Э. Истинноверующий : пер. с англ. / Э. Хоффер. – Минск : ЕГУ, 2001. – 200 с.
334. Царьков, И. И. Развитие правопонимания в европейской традиции права / И. И. Царьков. – СПб. : Юрид. центр Пресс, 2006. – 346 с.
335. Церковь призывает к мирному выходу из кризиса // Голос Украины. – 2007. – 7 апр. – № 62 (4062). – С. 4.
336. Цвік, М. Про сучасне праворозуміння / М. Цвік // Вісн. Акад. прав. наук України. – 2001. – № 4 (37). – С. 3–13.
337. Цвік, М. Про місце санкціонування в процесі формування права / М. Цвік, Д. Вовк // Вісн. Акад. прав. наук України. – 2004. – № 2 (37). – С. 13–24.
338. Цивільний процесуальний кодекс України від 18. 03. 04 р. №1618-IV // Офіц. вісн. України. – 2004. – № 16. – Ст. 1088 (з наст. змінами).
339. Ципеліус, Р. Філософія права : підруч. : пер. з нім. Є. М. Перепічія, Л. А. Сотниченко, С. В. Пролеєва / Р. Ципеліус. – К. : Тандем, 2000. – 300 с.
340. Цифры недели // Фокус. – 2007. – № 15 (28). – С. 7.
341. Цыпин, В. Курс церковного права / В. Цыпин. – Клин : Христ. жизнь, 2004. – 703 с.
342. Честнов, И. Л. Актуальные проблемы теории государства и права : эпистемология государства и права : учеб. пособие / И. Л. Честнов. – СПб. : ИВЭСЭП, Знание. – 63 с.
343. Честнов, И. Л. Правопонимание в эпоху постмодерна / И. Л. Честнов // Правоведение. – 2002. – №2 (240). – С. 4–16.

344. Честнов, И. Л. Религиозные мифоидеологические основания конституции / И. Л. Честнов // 10 лет Конституции РФ (ист.-теорет. анализ) : матер. межвуз. науч.-практ. конф. Санкт-Петербург, 28 янв. 2004 г. – СПб. : СПб. гос. ун-т, 2004. – С. 15-18.
345. Четвернин, В. А. Современные концепции естественного права : монография / В. А. Четвернин. – М. : Наука, 1988. – 144 с.
346. Чиркин, В. Е. Государствоведение : учеб. – 2-е изд., испр. и доп. / В. Е. Чиркин. – М. : Юристъ, 2000. – 384 с.
347. Чичерин, Б. Н. Общее государственное право / под. ред. и с предисл. В. А. Томсинова / Б. Н. Чичерин. – М. : Зерцало. – 2006. – 536 с.
348. Шалапин, С. Уголовная и религиозная санкция : взаимовлияние, история и перспективы / С. Шалапин // Религия и право. – 2005. – №2. – С. 10–17.
349. Шарль, Р. Мусульманские право : пер. с франц. С. И. Волка, под ред. и с предисл. Е. А. Беляева / Р. Шарль. – М. : Изд-во иностр. лит., 1959. – 144 с.
350. Шهبанов, А. Ф. Нормы советского социалистического права : лекция / А. Ф. Шهبанов. – М. : Изд-во МГУ, 1956. – 45 с.
351. Шемятенков, В. Г. Европейская интеграция : учеб. пособие / В. Г. Шемятенков. – М. : Междунар. отношения, 2003. – 400 с.
352. Шершеневич, Г. Ф. Общая теория права : учеб. пособие : в 2 т. / Г. Ф. Шершеневич. – М. : Юрид. колледж МГУ, 1995. – Т. 2. – Вып. 2–4. – 207 с.
353. Шестаков, Л. Н. Ислам и права человека / Л. Н. Шестаков // Вестн. МГУ. Сер. 11 : Право. – 1997. – №5. – С. 60–74.
354. Шмитт, К. Политическая теология : сборник : пер. с нем., закл. ст. и сост. А. Филиппова / К. Шмитт. – М. : Канон-пресс-Ц, 2000. – 336 с.
355. Шопенгауэр, А. Сборник произведений : пер. с нем., вступ. ст. и прим. И. С. Нарского / А. Шопенгауэр. – Минск : Попурри, 1999. – 464 с.
356. Штаммлер, Р. Сущность и задачи правоведения : пер. с нем. / Р. Штаммлер. – М. : Тип. тов-ва И. Д. Сытина, 1908. – 144 с.
357. Шумпетер, Й. Капіталізм, соціалізм і демократія : пер. з англ. В. Ружицького та П. Таращука / Й. Шумпетер. – К. : Основи, 1995. – 528 с.
358. Щодо святкування Великодня [Електронний ресурс] : Лист Держжитслужби України від 16.04.97р., № 11/3-3387 // Ліга : Закон : комп'ютер. -прав. система / Всеукр. мережа розповсюдження прав. інф. – [Електрон. прогр.]. – Версія 7.9.1. – К., 2007. – Заг. з вказів. для користувачів. – Щоден. онов.
359. Щодо ціни на газ природний для релігійних організацій : Лист Нац. комісії регулювання електроенергетики України від 24.02.04 р., № 01-39-14/684 // Інформ. бюл. НКРЕ. – 2004. – № 3. – С. 16.
360. Элон, М. Еврейское право : пер. с иврита А. Белова (Элисона), М. Китросской; под общ. ред. И. Ю. Козлихина / М. Элон. – СПб : Юрид. центр Пресс, 2002. – 611 с.
361. Эрлих, Е. Основы социологии права // Антология мировой правовой мысли : в 5 т. / рук. науч. проекта Г. Ю. Семигина / Е. Эрлих. – М. : Мысль, 1999. – Т. III : Европа, Америка : XVII–XX вв. – С. 623–629.
362. Юрий, М. Т. Етногенез та менталітет українського народу. – 2-ге вид., доп. / М. Т. Юрий. – К. : Таксон, 1997. – 237 с.

363. Юрій, М. Ф. Релігієзнавство : навч. посіб. / М. Ф. Юрій. – К. : Дакор, 2006. – 408 с.
364. Юркевич, П. Д. З рукописної спадщини / П. Д. Юркевич / упоряд., пер. укр. і комент. М. Ткачук. – К. : Вид. дім «KM Academia», Університет вид-во «Пульсари», 1999. – 332 с.
365. Юркевич, П. Серце і його значення в духовному житті людини, за вченням слова Божого // Тисяча років української суспільно-політичної думки : у 9 т. / П. Юркевич. – К. : Дніпро, 2001. – Т. V. – Кн. 1 / упор. і прим. О. Сліпушко. – С. 268–275.
366. Явич, Л. С. Сущность права : науч. изд. / Л. С. Явич. – Л. : Изд-во ЛГУ, 1985. – 207 с.
367. Яковлев, А. М. Социальная структура общества / А. М. Яковлев. – М. : Экзамен, 2003. – 384 с.
368. Ярмол, Л. В. Свобода віросповідання : юридичне забезпечення в Україні (загальнотеоретичне дослідження) / Л. В. Ярмол // Праці Львів. лабораторії прав людини і громадянина НДІ держ. буд. та місцевого самоврядування АПрН України / редкол. : П. М. Рабінович (гол. ред.) та ін. – Сер. I : Дослідження та реферати. Вип. 8. – Львів : Світ, 2006. – 192 с.
369. Ярославцев, В. Г. Нравственное правосудие и судебское правотворчество / В. Г. Ярославцев. – М. : Юстицинформ, 2007. – 304 с.
370. Bellah, R. N. Civil Religion in America // Religion in America / ed. W. G. McLoughlin, R. N. Bellah / R. N. Bellah. – Boston : Boston University Press, 1968. – P. 10–20.
371. Benditt, T. M. Law as Rule and Principle / T. M. Benditt. – Stanford : Stanford University Press, 1978. – 195 p.
372. Bijsterveld, S. C. Church and State in Western Europe and The United States : Principles and Perspectives / S. C. Bijsterveld // Brigham University Law Review. – 2000. – № 9. – P. 27–39.
373. Evans, G. R. The Church and The Churches : Toward an ecumenical ecclesiology / G. R. Evans. – Cambridge : Cambridge University Press, 1994. – 329 p.
374. Ferrari, S. The New Wine and the Old Cask. Tolerance, Religion and the Law in Contemporary Europe / S. Ferrari // Ratio Juris. – 1997. – Vol. 10. – № 1. – P. 75–89.
375. Fotiou, S. S. The Church in the Modern World / S. S. Fotiou. – Berkley : InterOrthodox Press, 2000. – 84 p.
376. Kasdan, I. Y. A Proposal for P'sharah : A Jewish Mediation/Arbitration Service / I. Y. Kasdan // Jewish Action : A Magazine of Orthodox Union. – 1990. – № 2. – P. 19–35.
377. Religion and International Law / ed. by M. W. Janis and C. Evans. – The Hague, Boston, London : Martinus Nijhoff Publishers, 1999. – 513 p.
378. Schofield, D. Freedom of Religion and Law Enforcement Employment / D. Schofield // FBI Law Enforcement Bulletin. – 1995. – № 6. – P. 51–58.
379. Scholem, G. The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality / G. Scholem. – N. Y. : Schocken Books, 1988. – 376 p.
380. Smart, N. The World's Religions. Cambridge / N. Smart. – Cambridge University Press, 1998. – 403 p.

Наукове видання

ВОВК
Дмитро Олександрович

**ПРАВО І РЕЛІГІЯ:
загальнотеоретичні проблеми
співвідношення**

Монографія

Редактор К. К. Гулий
Коректор Т. Ф. Зуб
Комп'ютерна верстка
і дизайн В. М. Зеленька

Підписано до друку з оригінал-макета 14.04.2009 р.
Формат 60×90 ¹/₁₆. Папір офсетний. Гарнітура Minion Pro.
Ум. друк. арк. 14. Обл.-вид. арк. 13,6. Вид. № 422.
Тираж 300 прим.

Видавництво «Право» Академії правових наук України
Україна, 61002, Харків, вул. Чернишевська, 80

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до Державного реєстру видавців, виготівників
і розповсюджувачів видавничої продукції.
Серія ДК № 559 від 09.08.2001 р.

Виготовлено у друкарні ФОП Шевчун О. М.
8 (057) 719-49-13