

**ЛЬВІВСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ВНУТРІШНІХ СПРАВ
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ «ЛЬВІВСЬКА ПОЛІТЕХНІКА»
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ**

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ПІХ ЮЛІА АНДРІЇВНА

УДК 34 (094) 340.13

ДИСЕРТАЦІЯ

**ЗАГАЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ І
ДЕСЕКУЛЯРИЗАЦІЇ ПРАВОВИХ СИСТЕМ РЕЛІГІЙНОГО ТИПУ**

12.00.01 «Теорія та історія держави і права;
історія політичних і правових учень»

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата юридичних наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ Ю.А. Піх

Науковий керівник: **Гарасимів Тарас Зеновійович,**
доктор юридичних наук, професор

Львів – 2017

АНОТАЦІЯ

Піх Ю.А. Загальна характеристика секуляризація і десекуляризації правових систем релігійного типу. – Кваліфікаційна наукова робота на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата юридичних наук за спеціальністю 12.00.01 «Теорія та історія держави і права; історія політичних і правових учень». – Національний університет «Львівська політехніка» Міністерства освіти і науки України, Львів, 2017.

Висвітлено сучасні підходи до класифікації правових систем та визначено, що у порівняльному правознавстві не сформовано єдиної позиції про те, які існують правові сім'ї. Це зумовлено тим, що основою для класифікації є різні критерії і практично у кожного з компаративістів свої підходи до класифікації правових систем. Визначено, що усі класифікації правових систем мають відносний характер, адже сучасна картина світу може швидко змінитися як і держави залежно від конкретних чинників (політичних, економічних, демографічних, релігійних тощо) та періоду.

Встановлено, що наукові класифікації правових систем мають як теоретичну, так і практичну значимість. У теоретичному аспекті класифікації допомагають упорядкувати різноманітні правові системи на основі їхніх спільних і специфічних рис, що забезпечує зручність їх вивчення. Практичне значення класифікації правових систем забезпечують розуміння правових систем, здійснення дослідження їх правової природи, переваг і недоліків, вироблення рекомендацій щодо вдосконалення тієї чи іншої національної правової системи на основі вивчення передового досвіду найбільш розвинутих правових систем.

Аналіз критеріїв класифікації правових систем здійснено для аналізу загальнотеоретичних аспектів секуляризації та ресекуляризації у релігійних правових системах та їх місце на правовій карті світу, з'ясування правової природи і особливостей релігійних правових системах та з метою їх подальшої

класифікації.

Визначено, що у сучасному розумінні секуляризація – процес звуження сфери взаємодії релігії і Церкви, ослаблення їх впливу практично на всі сфери життя суспільства, на свідомість, поведінку, побут і стиль життя більшості людей. Утвердження світського стилю життя стосується також і релігійної сфери – звужується вплив релігії, трансформується релігійна свідомість мас, разом з тим активізуються світські форми діяльності (в політиці, фінансах і т. д.) релігійних організацій. Секуляризація у правовій сфері означає, що безпосередні функції впорядкування, регулювання та охорони суспільних відносин здійснюють правові норми, а не релігійні та/або моральні норми.

Основу сучасних релігійно-правових систем та окремих їх юридичних інститутів формують ціннісно-нормативні положення, сформовані та формалізовані в священних текстах (Біблія, Коран), і незважаючи на світський характер багатьох державно-правових просторів, є фундаментальною основою для розвитку нормативно-правового регулювання, легітимації результатів юридичної діяльності тощо .

У релігійно-правових системах релігійні тексти (Біблія, Коран) як джерела права сприяють не лише розумінню правової еволюції, але і забезпечують розвиток сучасної правової думки, є духовно-моральною основою для функціонування правової системи, розвитку системи суспільних відносин між особистістю, суспільством і державою. Розвиток релігійних вчень визначає основи розвитку правової культури та правосвідомості релігійно-правових систем, формує основоположні ідеї і поняття для формування доктрини прав і свобод людини.

У континентальному типі права Біблія та релігійно-правова думки вплинули на формування європейської правової доктрини і теорії прав людини та визначили: 1) конвергенцію римської правової культури та іудейських і християнських цінностей і норм; 2) вплив католицького богослов'я на правову культуру народів і держав Європи; 3) утвердження ідей рівності всіх людей та рівності всіх громадян перед державою; 4) формування релігійних основ

права, держави, влади і поява перших декларацій прав людини; 5) прийняття Загальної декларації прав людини, обґрунтування проектів «християнської держави», формування нових формату взаємодії релігійних та світських засад права і держави; 6) зближення релігійно-правової думки зі західними правовими системами, розвиток правосвідомості до універсальних морально-правовим категорій.

Проаналізовано процеси секуляризації і десекуляризації у правових систем мусульманських держав та виявлено внутрішні протиріччя та конфлікти у взаємодії світського і духовного. Зазначено, що формальна відданість ісламу і його законам, прописана у правових нормах не обов'язково робить суспільство дійсно ісламським. І при цьому така формальна відданість абсолютно не суттєва для держави, практично наступного за ісламськими принципами управління. Сучасний процес ісламського релігійного відродження зумовлений багато в чому зовнішніми факторами (зокрема, міграційним кризою) і пов'язаний з ростом числа іммігрантів-мусульман, які шукають в ісламі підтримку своєї ідентичності. Даний процес можна охарактеризувати як «релігійне відродження, привнесене ззовні», пов'язане з нестачею в країнах Західної Європи внутрішніх джерел і ресурсів контрсекуляризації. Відбувається розвиток процесу десекуляризації, а ускладнення інтеграції іммігрантів-мусульман і зростання ісламського радикалізму створюють загрозу трансформації процесу релігійного відродження в релігійну радикалізацію.

Проаналізовано унікальність взаємин держави і релігійних інститутів в Ізраїлі. Визначено, що в Ізраїлі релігійні інститути не відокремлені від держави, на відміну від України та більшості західних країн. Однак, Ізраїль не є релігійною державою в тому сенсі, як, наприклад, деякі мусульманські країни (Іран, Саудівська Аравія): закони держави встановлюють не релігійні авторитети, а демократично обраний парламент. Таким чином, хоча в Ізраїлі релігійні інститути де-факто не відокремлені від владних структур, теократичною державою він офіційно не є.

Виділено правову систему Ізраїлю як динамічну, еволюціонуючу правову систему, в якій одночасно тривають різні процеси змішання і трансформації. Правовий симбіоз як предмет усвідомленого історичного вибору, традиції континентального права і загального права, ідей і постулатів лібералізму і світськості з силою консерватизму та традиційності надають правову систему Ізраїлю унікальний характер в масштабах всієї правової карти світу. Такий симбіоз має як позитивні, так і негативні наслідки, особливо якщо така форма взаємовідносин не засвоюється. Ізраїльська правова система та Держава Ізраїль ґрунтуються на принципах демократизму, лібералізму та мультикультуралізму.

Зазначено, що складність процесів взаємодії правових норм з іншими соціальними нормами полягає в тому, що в кожному конкретному випадку вона може виявлятися по-різному. В одних випадках ці норми можуть доповнювати одна одну, а в інших – взаємозаперечувати. Так виявляється взаємозв'язок релігії та права – двох нормативних систем зі спорідненими характеристиками, що в різних сферах урегульовують життя суспільства і впродовж тисячоліть взаємодіють у найрізноманітніших формах. Одним з найцікавіших результатів такого співіснування стало виникнення суміжних релігійно-правових систем – сукупності норм, які врегульовують особливу сферу суспільних відносин.

Специфіка кожного соціального регулятора, якими є право та релігія, дозволяє найбільш ефективно узгоджено впливати на суспільні відносини для досягнення суспільно значущих цілей. Право і релігія в процесі соціонормативного регулювання є самодостатніми соціальними регуляторами, різноманіття унікальних властивостей яких розкривається в їхній взаємодії.

Християнські норми треба визнати обов'язковими основними структурними елементами правової системи лише в тому випадку, якщо за ними закріплено статус джерел права, тобто форми зовнішнього вираження релігійних приписів, що зумовлюють юридичну силу тих чи інших правил

поведінки. Якщо вони санкціонуються державою, приймаються у формі нормативних актів, що мають юридичну силу та обов'язкові до виконання; виступають регуляторами суспільних відносин вірян, впливаючи на свідомість суб'єктів, чим забезпечується дотримання встановлених загально-обов'язкових правил поведінки, визначається як зразок належної поведінки із спонуканням до вчинення правомірних дій. Це повною мірою властиво країнам релігійних правових систем. У країнах романо-германської правової системи в джерелах права домінують значення закріплюється не за нормативно-правовими актами, а за правовим звичаєм, правовим прецедентом, релігійними християнськими нормами та правовою доктриною зберігається статус джерела права, значення як історичних пам'яток права в системі джерел права та факторів, що визначають напрямки розвитку права, а отже, визнаються додатковими (факультативними) джерелами права. Це, своєю чергою, характеризує релігійні норми як додаткові (факультативні) структурні елементи такої правової системи.

У сучасному суспільстві релігійні цінності втрачають своє минуле значення «священного образу» світу. Християнські положення, хоч і не мають прямого впливу на правову систему, навіть зараз відіграють вагомий роль у правому житті, тому що європейська правова культура створювалася під впливом християнства, християнського погляду на світ. Сучасні європейські правові системи функціонують у соціальній системі, яка увібрала традиційні релігійні цінності.

Загалом у правовій системі України християнські норми у їх конфесійних проявах змінюються під впливом сучасних тенденцій соціального розвитку і це відповідає історичним закономірностям зміни релігійних ціннісних систем у сенсі зростання їх суб'єктивності. При цьому змінюється значення, структура і форми функціонування християнських засад. З уваги на гуманістичну інтерпретацію ролі і місця людини в сучасному суспільстві, християнські засади змінюються в напрямку від теоцентризму до антропоцентризму.

Сучасне українське право складалося шляхом запозичення західної правової традиції, що має особливості скоріше культурні, ніж суто юридичні. Саме під впливом європейського раціоналізму, який активно впроваджується у правосвідомість, вітчизняне право переживає розкол, наслідком якого стало несприйняття наявних правових норм як загальнообов'язкових та універсальних, тому українське право переживає період неефективності своєї потенційної функціональності. Досвід західноєвропейських країн засвідчує, що наявність єдиної національної церкви значно полегшує розв'язання різних проблем громадян цих держав, і культурно-духовних, і соціально-економічних та політичних.

Особливістю сучасного етапу розвитку правової системи України є потреба у відображенні сформованих за сторіччя традиційних і духовних підвалин суб'єктів, що населяють територію країни. Саме розуміння традиційних, культурних і релігійних особливостей України та її правової системи дозволить визначити точки дотику української правової культури та правових культур інших країн світу, сформулювати принципи їх взаємодії.

Ключові слова: релігія, право, релігійно-правова система, секуляризація, десекуляризація, мусульманське право, іудейське право.

SUMMARY

Pikh Yu.A. General characteristic of secularization and desecularization of legal systems of religious type. – Qualifying research paper as a manuscript.

Thesis for the degree of Candidate of Sciences in specialty 12.00.01 – theory and history of state and law; history of political and legal studies. – Lviv Polytechnic National University of Ministry of Education and Science of Ukraine, Lviv, 2017.

Annotation content. The modern approaches to the classification of legal systems are highlighted, and it is remarkable that comparative jurisprudence does not form a single position on the existence of legal families. This is due to the fact that the basis for the classification are different criteria and almost every comparator,

their approaches to the classification of legal systems. It has been determined that all classifications of legal systems have a relative character, since the current world picture can quickly change as states depending on specific factors (political, economic, demographic, religious, etc.) and period.

It has been established that scientific classification of legal systems has both theoretical and practical significance. In the theoretical aspect, the classifications help to streamline the various legal systems based on their common and specific features, which provides the convenience of their study. The practical significance of the classification of legal systems provides an understanding of legal systems, the study of their legal nature, advantages and disadvantages, and the development of recommendations for improving one or another national legal system based on the study of best practices of the most developed legal systems.

The analysis of the classification criteria of legal systems was carried out for the analysis of the trafficking of acyclic secularization and pseudosecularizations in the religious system and their place on the legal map of the world, the clarification of the legal nature and the peculiarities of the religious philosophy and in order to further classify them.

It is determined that in the modern sense, secularization is a process of narrowing the sphere of interaction between religion and the Church, weakening their influence practically on all spheres of society life, on consciousness, behavior, life and lifestyle of most people. The affirmation of the secular lifestyle also affects the religious sphere – the influence of religion is narrowed, the religious consciousness of the masses is transformed, at the same time, secular forms of activity (in politics, finances, etc.) of religious organizations are intensified. Secularization in the legal sphere means that the direct functions of regulation, regulation and protection of public relations are carried out by legal norms, and not religious and / or moral norms.

The basis of modern religious-legal legal systems and their separate legal institutes forms the value-normative provisions formed and formalized in the sacred texts (the Bible, the Koran), and despite the secular nature of many state-legal

spaces, it is the fundamental basis for the development of regulatory legal regulation, legitimization of the results of legal activity, etc.

In religious-legal systems, religious texts (the Bible, the Koran) as sources of law contribute not only to the understanding of legal evolution, but also to the development of modern legal thought, is the spiritual and moral basis for the functioning of the legal system, the development of the system of social relations between a person, society and the state. . The development of religious doctrines determines the foundations of the development of legal culture and legal consciousness of religious-legal systems, forms the fundamental ideas and concepts for the formation of the doctrine of human rights and freedoms.

In the continental type of law, the Bible and religious-legal thought influenced the formation of European legal doctrine and the theory of human rights and identified: 1) the convergence of Roman legal culture and Jewish and Christian values and norms; 2) the influence of Catholic theology on the legal culture of peoples and states of Europe; 3) affirmation of the ideas of equality of all people and equality of all citizens before the state; 4) the formation of the religious foundations of law, state, power and the appearance of the first declarations of human rights; 5) the adoption of the Universal Declaration of Human Rights, the justification of the projects of the "Christian state", the formation of a new format for the interaction of religious and secular principles of law and state; 6) convergence of religious-legal thought with Western legal systems, development of legal consciousness to universal moral and legal categories.

The processes of secularization and dessalization in the legal systems of Muslim states are analyzed and internal contradictions and conflicts in the interaction of secular and spiritual are revealed. It is noted that the formal devotion to Islam and its laws, prescribed in the legal norms, does not necessarily make the society truly Islamic. And at the same time, such formal devotion is absolutely not essential for a state practically following the Islamic principles of governance. The modern process of Islamic religious revival is largely due to external factors (in particular, the migration crisis) and is associated with an increase in the number of

Muslim immigrants who seek Islam in support of their identity. This process can be characterized as a "religious renaissance brought from outside", due to the lack of internal sources and resources of counter-secularization in Western European countries. There is a development of the process of desegling, and the complication of the integration of Muslim immigrants and the rise of Islamic radicalism poses a threat to transforming the process of religious revival into religious radicalization.

The uniqueness of relations between the state and religious institutes in Israel is analyzed. It is determined that religious institutions in Israel are not separated from the state, unlike in Ukraine and most western countries. However, Israel is not a religious state in the sense of, for example, some Muslim countries (Iran, Saudi Arabia): the laws of the state do not establish religious authority, but a democratically elected parliament. Thus, although in Israel, religious institutions are not de facto separated from the authorities, it is not officially a theocratic state.

The legal system of Israel is distinguished as a dynamic, evolving legal system, in which simultaneously various processes of mixing and transformation continue. Legal symbiosis as a subject of a conscious historical choice, the traditions of continental law and common law, ideas and postulates of liberalism and secularism with the force of conservatism and tradition give the legal system of Israel unique in the scale of the entire legal map of the world. Such a symbiosis has both positive and negative consequences, especially if such a form of intercourse is not absorbed. The Israeli legal system and the State of Israel are based on the principles of democracy, liberalism and multiculturalism.

It is noted that the complexity of the processes of interaction of legal norms with other social norms lies in the fact that in each case it can be manifested differently. In some cases, these norms can complement each other, and in others – to mutually deny. Thus, the relationship between religion and law is manifested – two normative systems with related characteristics that regulate the life of society in various spheres and interact in different forms throughout the millennia. One of the most interesting results of such coexistence was the emergence of adjacent religious-legal systems – a set of rules that regulate the special sphere of social relations. The

specificity of each social regulator, which is the right and religion, allows the most effective coordinated influence on social relations to achieve socially meaningful goals. Law and religion in the process of socio-regulatory regulation are self-sufficient social regulators, the variety of unique properties of which is revealed in their interaction. Christian norms must be recognized as obligatory basic structural elements of the legal system only if they are enshrined in the status of sources of law, that is, the forms of external expression of religious regulations that determine the legal force of certain rules of conduct. If they are authorized by the state, they are adopted in the form of normative acts that are legally binding and binding; act as regulators of public relations of believers, influencing the consciousness of subjects, which ensures compliance with the established mandatory rules of conduct, is defined as an example of proper behavior with an incentive to commit lawful actions. This is quite characteristic of the countries of the religious legal systems. In the countries of the Romano-Germanic legal system in the sources of law the dominant significance is not established by normative and legal acts, but according to the legal tradition, legal precedent, religious Christian norms and legal doctrine the status of the source of law, the significance as historical monuments of law in the system of sources of law is preserved and factors determining the direction of the development of law, and therefore, recognized as additional (optional) sources of law. This, in turn, characterizes religious norms as additional (optional) structural elements of such a legal system.

In modern society, religious values lose their past value of the "sacred image" of the world. Christian positions, even though they have no direct influence on the legal system, even now play a significant role in the right life, because European legal culture was created under the influence of Christianity, the Christian view of the world. Modern European legal systems operate in a social system that has absorbed traditional religious values.

In general, in the legal system of Ukraine, the Christian norms in their confessional manifestations are changing under the influence of modern tendencies of social development and it corresponds to the historical laws of the change of

religious values systems in the sense of the growth of their subjectivity. This changes the meaning, structure and form of the functioning of Christian principles. In view of the humanistic interpretation of the role and place of man in modern society, Christian principles vary in the direction from theocentrism to anthropocentrism.

Modern Ukrainian law evolved through the borrowing of Western legal tradition, which has more cultural features than purely legal ones. It is under the influence of European rationalism, which is actively being introduced into the legal consciousness, domestic law undergoes a split, which resulted in the rejection of existing legal norms as compulsory and universal, so Ukrainian law is experiencing a period of ineffectiveness of its potential functionality. The experience of Western European countries testifies that the presence of a single national church greatly facilitates solving various problems of citizens of these states, and cultural-spiritual, and socio-economic and political ones.

The peculiarity of the present stage of the development of the legal system of Ukraine is the need to reflect the traditional and spiritual foundations of the subjects who inhabit the territory of the country, which have been formed for a century. It is the understanding of the traditional, cultural and religious peculiarities of Ukraine and its legal system that will allow us to determine the points of contact of the Ukrainian legal culture and legal cultures of other countries of the world, to formulate the principles of their interaction.

Key words: religion, law, religious-legal system, secularization, desegligation, Muslim law, Jewish law.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

в яких опубліковані основні наукові результати дисертації:

1. Піх Ю. А. Теоретико-правові аспекти мусульманського шлюбно-сімейного права у контексті секуляризаційних процесів. *Наукові записки Львівського університету бізнесу та права*. 2014. № 12. С. 288-292.
2. Піх Ю. А. Характерні риси сучасних релігійних правових систем. *Південноукраїнський правничий часопис*. 2014. № 4. С. 75-77.
3. Піх Ю. А. Формування та розвитку релігійної правосвідомості в контексті секуляризації та ресекуляризації. *Митна справа*. 2015. № 4(2). С. 3-10.
4. Піх Ю. А. Співвідношення світського та релігійного в іудейському праві. *Міжнародний науковий журнал «Інтернаука». Серія: «Юридичні науки»*. 2017. №5. С. 41-46.
5. Піх Ю. А. Теоретико-правові аспекти розвитку правової системи мусульманських держав у контексті секуляризаційних процесів. *Міжнародний науковий журнал «Інтернаука». Серія: «Юридичні науки»*. 2017. №4. С. 70-74.

які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

6. Піх Ю. А. Проблема взаємодії західної традиції права з мусульманським правом у контексті секуляризації. *Забезпечення органами внутрішніх справ стандартів прав людини у своїй діяльності: тези науково-практичного семінару (Львів, 7 грудня 2012 р.)*. Львів, 2013. С. 205-208.
7. Піх Ю. А. Особливості секуляризаційних процесів у правових системах сучасності. *Проблеми правової реформи та розбудови громадянського суспільства в Україні: тези доповідей та повідомлень учасників звітної наукової конференції ад'юнктів, аспірантів та здобувачів (29 вересня 2013 р.)*. Львів, 2013. С. 191-195.
8. Піх Ю. А. Теоретико-правові аспекти секуляризації у сучасних правових системах християнських країн. *Проблеми правової реформи та*

розбудови громадянського суспільства в Україні: тези доповідей та повідомлень учасників звітної наукової конференції ад'юнктів, аспірантів та здобувачів (17 жовтня 2014 р.). Львів, 2014. С. 271-275.

ЗМІСТ

| | |
|--|------------|
| АНОТАЦІЯ..... | 2 |
| ВСТУП | 16 |
| РОЗДІЛ 1 ТЕОРЕТИКО–МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ ТА РЕСЕКУЛЯРИЗАЦІЇ У РЕЛІГІЙНИХ ПРАВОВИХ СИСТЕМА..... | 23 |
| 1.1 Стан наукової розробки досліджуваної теми у вітчизняній та зарубіжній літературі..... | 23 |
| 1.2 Методологія дослідження..... | 48 |
| Висновки до розділу 1..... | 53 |
| РОЗДІЛ 2 ОСОБЛИВОСТІ ВЗАЄМОДІЇ СВІТСЬКОГО І РЕЛІГІЙНОГО У ПРОЦЕСІ ФОРМУВАННЯ І РОЗВИТКУ ПРАВОВИХ СИСТЕМ | 55 |
| 2.1 Історичні передумови формування взаємозв'язку права та релігії..... | 55 |
| 2.2 Форми взаємодії права та релігії (на прикладі християнства)..... | 89 |
| 2.3 Секуляризація і десекуляризація у мусульманському праві..... | 116 |
| 2.4 Секуляризація і десекуляризація у іудейському праві..... | 142 |
| Висновки до розділу 2..... | 159 |
| РОЗДІЛ 3 ДИНАМІКА РОЗВИТКУ ПРАВОВОЇ СИСТЕМИ УКРАЇНИ В УМОВАХ СВІТСЬКОЇ І ДУХОВНОЇ ТРАНСФОРМАЦІ..... | 164 |
| 3.1 Вплив християнства на формування і розвиток правової систем України | 164 |
| 3.2 Онтологічні аспекти розвитку та вдосконалення вітчизняної правової системи в умовах соціальної модернізації..... | 171 |
| Висновки до розділу 3..... | 178 |
| ВИСНОВКИ..... | 180 |
| СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ..... | 187 |
| ДОДАТКИ..... | 225 |

ВСТУП

Актуальність теми. У сучасний період в правовій науці і практиці існує чимало невирішених питань, пов'язаних з необхідністю дослідження окремих особливостей правових систем і визначення потенціалу їх взаємодії в умовах глобалізації. З об'єктивної сторони це зумовлено сутністю та генезисом окремих держав, тенденціями методологічного плюралізму сучасної юриспруденції, подоланням ідеологічного монізму й запозиченням досвіду провідних країн світу. Саме тому постає завдання переглянути місце і роль правових систем релігійного типу в системі соціального регулювання. Особливо це стосується співвідношення світського та релігійного, оскільки останнє радянською наукою, відводилася переважно консервативна і негативна роль в комплексі нормативної регламентації соціуму. Така позиція не може вважатися задовільною й додатково обґрунтовує важливість переосмислення зазначеної проблематики.

Слід також відмітити, що попри певний «ренесанс» релігійно-правової тематики, що спостерігається в сучасній юридичній літературі, нажалі у наукових працях переважно відсутні спроби теоретичної розробки співвідношення та взаємодії релігійних і світських правових систем. Існуючі ж дослідження в цій царині досить часто характеризуються фрагментарністю. На монографічному рівні вони переважно або звернені до проблем окремих релігійних правових систем, або ж розглядають вплив на право положень окремого віровчення. Майже поза увагою вчених-правників залишаються форми впливу світського та релігії у сучасних правових системах релігійного типу права, недостатньо повно вивчено природу релігійного права, а релігійний чинник у наукових пошуках компаративістів висвітлюється здебільшого в межах традиційних або релігійних правових систем. Варто зауважити, що релігійна тематика окремих наукових робіт, а іноді – спірність їх постулатів теж не сприяє вирішенню питань взаємодії права і релігії саме в юридичній площині.

Таким чином, на даний час існує потреба концептуального, заснованого на сучасній методології дослідження співвідношення секуляризація і десекуляризації у процесі формування права й функціонування правової системи, що сприятиме вирішенню низки проблем загальної теорії держави і права, а також покращенню якості й ефективності правотворчої, правореалізаційної та правозастосовної діяльності.

Ціннісно-культурним та релігійно-моральним аспектам розвитку правових систем присвячені роботи А. Баумейстера, В. Васильчука, Г. Вдовиної, Т. Гарасиміва, О. Грищук, Р. Дворкіна, Є. Євграфової, І. Жаровської, Т. Занфірової, А. Козловського, Л. Корчневої, О. Костенка, В. Кузнєцова, М. Лечук-Хмари, С. Легуши, С. Максимова, С. Рабіновича, Є. Романюка, С. Сливки, М. Тура, Л. Фуллера, Х. Харта, Х. Хвойницької, О. Данильяна, В. Шафірова тощо.

Історико-правові питання формування релігійно-правових систем порушували у своїх дослідженнях В. Баєв, О. Банчук, О. Биков, В. Воссіна, Т. Грушева, Л. Дячук, О. Залужний, О. Ісаєва, І. Кузнєцов, І. Безклубий, О. Калініна, М. Крумаленко, М. Левчук, І. Луцький, В. Макарчук, І. Малютіна, С. Мороз, М. Никифорак, О. Овчинніков, В. Озель, В. Ткачук, І. Фалалесна, В. Форманюк, Ю. Цветкова та ін.

Питання секуляризації і десекуляризації релігійних правових систем також відображено в дослідженнях представників приватних та публічних галузей права, а саме: О. Байдалюка, Ю. Баскіна, В. Бачиніна, Ю. Бондаренка, Д. Вовка, Е. Георгієвського, Р. Достара, Є. Жигарева, Г. Загорського, О. Золотарьова, Ю. Зюбанова, С. Казакова, М. Колоса, Г. Круглова, М. Липського, Г. Мальцева, С. Мойсака, А. Низової, В. Ніконова, В. Ортинського, О. Остапенка, П. Рабіновича, О. Толкаченка, М. Фролова, І. Хорошка, К. Харабета, І. Яковюка та ін.

Державотворення та правотворення, метою яких є формування правової держави, потребує нового теоретико-методологічного опрацювання проблем розуміння сутності права (праворозуміння) взагалі та у зв'язку з джерелами

права зокрема. Необхідно провести комплексне теоретико-правове дослідження поняття, видів і тенденцій розвитку процесу секуляризації та ресекуляризації у релігійних правових системах. Вказати на тенденційність даного процесу у континентальному, ісламському та іудейському праві.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертацію виконано в межах Пріоритетних напрямів розвитку правової науки на 2016–2020 роки, затверджених Національною академією правових наук України 3 березня 2016 р. № 14-10.

Тема дисертації відповідає напряму наукових досліджень Львівського державного університету внутрішніх справ: «Держава і право: філософсько-правовий та теоретико-історичний виміри» (Державний реєстраційний номер 0113U002433) та «Проблеми реформування правової системи України» (Державний реєстраційний номер 0113U007492).

Мета і завдання дослідження. *Мета* дисертаційної роботи полягає в тому, що на основі аналізу вітчизняних і зарубіжних досягнень юридичної науки, законодавства різних держав світу розглянути правову природу релігійно-правових систем та чинників, що сприяють процесам секуляризації і десекуляризації у релігійному праві в сучасному біополярному світі.

Для досягнення поставленої мети необхідно вирішити такі **завдання**:

- визначити сутність та підходи до класифікації сучасних релігійно-правових систем;
- охарактеризувати історико-правові аспекти розвитку процесів секуляризації та десекуляризації у правових системах релігійного типу;
- розкрити форми секуляризації і десекуляризації у правових системах релігійного типу;
- розкрити особливості секуляризації і десекуляризації у католицизмі;
- визначити особливості секуляризації і десекуляризації у мусульманському праві;
- з'ясувати особливості секуляризації і десекуляризації в іудейському праві;

- встановити специфіку взаємодії західної традиції права та релігійних норм у процесі розвитку правової системи України;
- визначити онтологічні особливості вдосконалення правової системи України на основі методології секуляризації і десекуляризації.

Об'єктом дослідження є загальнотеоретичні аспекти секуляризації та ресекуляризації у релігійних правових системах.

Предметом дослідження є загальна характеристика секуляризації і десекуляризації правових систем релігійного типу.

Методи дослідження. Відповідно до мети та завдань дослідження в дисертації використано систему методів наукового пізнання. Серед них загальнонаукові методи, методи політології, соціології, філософії, правознавства, а також спеціальні методологічні засади вивчення релігійних засад розвитку правових систем.

Головним у цій системі є загальнонауковий діалектичний метод, що сприяв розгляду і дослідженню проблеми єдності її соціального змісту та юридичної форми і здійсненню системного аналізу форм взаємодії релігії та права (п.2.2).

За допомогою історико-правового методу виявлено особливості секуляризації та десекуляризації у сучасних правових системах (п. 2.1). Застосування порівняльно-правового методу забезпечило визначення місця та ролі релігійної системи права на правовій карті світу, а також розглянуто процеси секуляризації та десекуляризації в мусульманському та іудейському праві (п 1.1-1.2). Завдяки формально-юридичному методу визначено та охарактеризовано нормативну основу релігійного типу права (п.2.2). Соціально-прогностичний метод дозволив виявити особливості впливу християнства на формування і розвиток правової системи України (п. 3.1). Логічний метод дав можливість розглянути соціальну детермінацію у єдності загального, особливого і одиничного, виявити та з'ясувати загальний механізм функціонування релігійних правових систем (п. 2.1-2.4).

Наукова новизна одержаних результатів визначається тим, що

дисертація є однією з перших у вітчизняній правовій науці, в якій комплексно розкрито особливості релігійних правових систем на основі аналізу процесів секуляризації та десекуляризації. У результаті проведених наукових пошуків, авторкою роботи визначено та сформульовано наукові положення, які виносяться на захист:

уперше:

- проведено комплексне дослідження спільних рис і відмінностей світських та релігійних правових систем як форм свідомості й суспільних регуляторів з урахуванням їх генезису, сфери регулювання, структури норм, лінгвістичних особливостей, суб'єктного складу, формального, інституційного, функціонального, ціннісного аспектів;

- виділено, класифіковано й проаналізовано форми впливу релігії на формування та розвиток сучасних правових систем;

- у процесі розгляду природи дуалізму секуляризації і десекуляризації розвитку правових систем виокремлено в їх структурі норми, що містяться у сакральних текстах певних релігій (релігійні), та корпоративні норми релігійних громад або церков;

- запропоновано авторську типологію правових систем світу за критерієм впливу конкретних форм релігійності на розвиток і функціонування правової системи; виявлено сутнісні ознаки кожної класифікаційної групи.

удосконалено:

- розуміння теоретичної моделі дуалізму світського і релігійного у розвитку правових систем;

- дослідження впливу права на релігію, через виділення напряму такого впливу як форми свідомості, нормативного регулятора, інституціолізованої системи;

- підходи до місця і ролі права та держави в процесі подолання міжрелігійних конфліктів.

набуло подальшого розвитку:

- розуміння повторювальних суспільних відносин як основи

правогенезу; окремо визначено етап їх суспільного схвалення як необхідну умову утворення правової нормативності;

- системний аналіз правової думки щодо різних аспектів співвідношення та взаємодії релігійних правових систем;

- аналіз шляхів подолання протиріч між правом і релігією в системі суспільного регулювання;

Практичне значення одержаних результатів полягає у тому, що сформульовані та обґрунтовані в дисертації висновки і пропозиції мають науково-теоретичне і практичне значення у:

- *науково-дослідній сфері* – для подальшої розробки актуальних проблем формування правових засад розвитку релігійних правових системи в умовах глобалізації;

- *правотворчості* – для подальшого розвитку законодавства, що регламентуватиме правові засади організації релігійних організацій в Україні;

- *правозастосовній діяльності* – для підвищення ефективності практичної діяльності органів державної влади у процесі вирішення публічно-приватних спорів в контексті захисту релігійних прав людини і громадянина;

- *навчальному процесі* – під час проведення занять із навчальних дисциплін «Теорія держави і права», «Історія політичних і правових учень», «Канонічне право», «Порівняльне правознавство».

Особистий внесок здобувача. Усі сформульовані в дисертаційній роботі положення та висновки обґрунтовано на основі самостійних досліджень автора. Для аргументації окремих положень дослідження використано наукові праці інших учених, на які зроблено відповідні посилання.

Апробація результатів дисертації. Дисертація виконана й обговорена на засіданні кафедри теорії та історії держави і права Львівського державного університету внутрішніх справ. Результати роботи оприлюднено у доповідях і наукових повідомленнях на наступних науково-практичних заходах: Забезпечення органами внутрішніх справ стандартів прав людини у своїй діяльності: тези науково-практичного семінару (Львів, 7 грудня 2012 р.);

Проблеми правової реформи та розбудови громадянського суспільства в Україні: тези доповідей та повідомлень учасників звітної наукової конференції ад'юнктів, аспірантів та здобувачів (29 вересня 2013 р.); Проблеми правової реформи та розбудови громадянського суспільства в Україні: тези доповідей та повідомлень учасників звітної наукової конференції ад'юнктів, аспірантів та здобувачів (17 жовтня 2014 р.).

Публікації. За темою дисертації та з метою розкриття її основних положень опубліковано п'ять статей у фахових журналах, з яких дві включено до міжнародних наукометричних баз даних, а також в трьох збірниках тез доповідей на науково-практичних заходах.

Структура роботи визначена предметом і логікою наукових пошуків. Робота складається зі вступу, трьох розділів, що об'єднують вісім підрозділів, висновків і списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації становить 226 сторінок, обсяг основного тексту – 171 сторінка, кількість використаних джерел 409 найменувань.

РОЗДІЛ 1

ТЕОРЕТИКО–МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ ТА РЕСЕКУЛЯРИЗАЦІЇ У РЕЛІГІЙНИХ ПРАВОВИХ СИСТЕМАХ

1.1 Стан наукової розробки досліджуваної теми у вітчизняній та зарубіжній літературі

У сучасному суспільстві право вважається регулятором суспільного життя, що претендує на універсалізм, адже будь-хто на території держави має узгоджувати свою поведінку із загальнообов'язковими правилами, за якими визначаються обов'язки. Одним з давніх і потужних таких типів (видів) соціального регулювання є релігія. І тут потрібно констатувати, що як чинник соціального регулювання релігія для представників юриспруденції значною мірою є «річчю в собі».

Релігія – важлива форма духовного опанування людиною світу, у якому вона живе. Воно відіграє вагомий роль у житті і збалансованому існуванні людини й суспільства, зрештою, наявна соціально-релігійна система може відчутно впливати на функціонування правової системи. І все ж особливості цього регулятора, як і різноманітні аспекти його співвідношення з правом, недостатньо осмислені в юриспруденції, попри безумовну актуальність цього питання.

Проблема релігійно-правових системи, на нашу думку, – це перспективний напрям міждисциплінарних досліджень, що має допомогти фахівцям (релігієзнавцям, правознавцям та теоретикам) глибше зрозуміти специфічний предмет їх досліджень, а головне – більш предметно уявити складну і багатовимірну, подекуди суперечливу загальну картину соціально-нормативного регулювання.

Для з'ясування природи процесів секуляризації і десекуляризації релігійно-правових системи та їх особливостей потрібно здійснити

комплексний аналіз, використовуючи не лише досягнення правової науки (теорія держави та права, історія політико-правових учень, історія держави і права, філософія права), а й здобутки інших наук – філософії, релігієзнавства, соціології тощо.

Основою наукового дослідження релігійно-правових систем є теоретико-методологічний аналіз ролі релігійного чинника в суспільно-правових процесах дослідників – філософів, соціологів, релігієзнавців, юристів. Ще в епоху Античності до дослідження цієї проблеми зверталися Аристотель, Платон, Демокрит, Цицерон тощо. У Середні віки найбільший внесок у розвиток цього питання зробили тогочасні філософи-теологи Фома Аквінський та Августин Блаженний. В епоху Нового часу цю проблему розробляли Г. Гегель, Г. Гроцій, Р. Ієрінг, Е. Кант, Е. Фром тощо.

За умов глобалізації й поширення світогляду постмодерну відбувається трансформація функціональності релігійного комплексу, яка зумовлює перегляд багатьох елементів віровчення задля адаптації їх до потреб реального життя. У підсумку відбувається переорієнтація функціональної ролі релігійного комплексу в суспільстві через введення до релігійної діяльності економічних, політичних, правових, медико-біологічних, духовно-моральних, благодійницьких, екологічних та інших сфер [53, с. 30].

«Віддайте кесарево кесарю, а Боже – Богові» (Мт. 22:21; Мр. 12:17). Це не тільки розмежувало «царство Боже» і «царство земне», але й поділило дослідників права на два табори. «Одні, – зазначає видатний філософ права ХІХ ст. Памфіл Юркевич, – заперечують значення християнства для права і бачать у ньому лише релігійне вчення, а інші, навпаки, стверджують, що справжнє розуміння права можливе тільки з християнського погляду» [57, с. 140].

Окремі релігійно-правові проблеми сучасного суспільства розглядає у своїх дослідженнях О. Дринова. На основі нових підходів до розуміння та значення релігії вона вказує, що християнські концепції і надалі істотно впливають на формування законів, політики та сім'ї, що дає змогу визначити

громадянське суспільство як суспільство «нової християнськості», у якій переважає культура та релігійні цінності [89, с. 22].

Досліджуючи джерела, етапи, тенденції розвитку, особливості соціально-етичного вчення християнських конфесій, В. Сергійко зазначає, що «вчення про людину в соціальних концепціях спочатку раннього протестантизму, а останнім часом і католицизму розвивалося від євангельської доктрини первородної гріховності людини, зіпсуття людської природи, індиферентності і ворожості людини до «цього світу» із змінами парадигми до визнання людини суб'єктом історичного розвитку, унікальності людської особистості, гуманізації суспільних процесів, створення належних умов для всебічного розвитку людини» [270, с. 5].

У літературі, присвяченій аналізу й дослідженню релігії і права, в основному висвітлюються питання історичних аспектів взаємозв'язку держави та церкви, принципу відокремлення церкви від держави, християнського розуміння шлюбу та сім'ї, секуляризації та її впливу на суспільні відносини [268].

Основні напрямки соціально-філософських аспектів взаємодії правового та релігійного в суспільних відносинах були предметом дослідження С. Калініна [123], К. Крупейника [152], Ю. Недзельської [199], Т. Пода [235], В. Поноварьової [240], О. Сидоренка [273], І. Чікіти [344] С. Шестопаля [349], Н. Штурмака [350], І. Чікіти [344] та ін.

Ціннісно-культурним та релігійно-моральним аспектам розвитку правових систем присвячені роботи А. Баумейстера [281], В. Васильчука [47], Г. Вдовиної [48], Р. Дворкіна [82], Є. Євграфової [93], Т. Занфірової [107], А. Козловського [130], Л. Корчневої [144-145], О. Костенка [146], В. Кузнєцова [154], М. Лечук-Хмари [161], С. Легуши [162], С. Максимова [178], С. Рабіновича [251], Є. Романюка [263], С. Сливки [279-282], М. Тур [307], Л. Фуллера [324], Х. Харта [329], Х. Хвойницької [332], О. Данильяна [315], В. Шафірова [346] тощо.

Релігія як морально-нормативна система впливає на формування та

реалізацію правових норм. Відбувається своєрідна імплементація її в позитивне право. Повністю відірвати начебто суто релігійні норми від правових не можна, при всій абстрагованості від повсякденних проблем вони в дійсності відіграють важливу роль у формуванні правової поведінки людини, виробляючи стійку систему цінностей, які здатні виступати як мотиви соціально-позитивної поведінки особи [247].

Взаємодію держави й релігії в Європейському Союзі розглядає Г. Робберс. Виходячи з того, що правові системи Європи засновані на християнстві, автор виділяє три основні права. Перший, основний тип, характеризується існуванням церковної церкви або державної релігії. У цій системі наявні тісні зв'язки між державною владою та церквою (Англія, Данія, Греція, Мальта і Фінляндія). Другий тип – це системи, засновані на повному відокремленні церкви від держави (Франція і Нідерланди). Третій тип характеризується відокремленням церкви від держави, однак ці інституції тісно співпрацюють між собою (Бельгія, Польща, Іспанія, Італія, Угорщина, Австрія, Португалія та країни Балтії). Ця класифікація, як зазначає її автор, є спірною з уваги на соціальні обставини, що передбачають можливість іншого поділу країн за групами. Релігійний вплив на державу в католицькій Ірландії, можливо, більший, ніж це передбачено положеннями Конституції. З погляду соціальної значущості релігії, більше подібні між собою Греція, Іспанія та Італія, аніж Греція, Данія і Великобританія. Залежно від групи держав, релігія відіграє відповідну роль у правовідносинах [361, с. 703-704].

Релігійні положення є орієнтирами, що спрямовують право та становлять основу норм, що входять в систему загальноновизнаних прав людини. Невід'ємні права людини відображені у вихідних ідеях, закріплених у релігійних джерелах та основоположних міжнародно-правових актах [55; 345, с. 12].

Питання співвідношення правової, релігійної та моральної свідомості, взаємодії релігійних, моральних та правових норм розглядали Н. Ажмуратова [3], О. Андрієнко [9], Б. Бессонов [35], М. Вентура [52], Є. Вовнякова [61],

Т. Ізлученко [116], С. Кумська [155], Л. Левінсон [158], Л. Мітрохін [186], І. Міма [188], В. Надурак [197], Г. Попаденець [214], В. Пономарьов [239], Г. Попадинець [241], О. Пирков [248], Дж. Річардсон [260], А. Сергієнко [269], О. Сидоркіна [274], С. Сливка [282], Т. Стефанчишина [291], Р. Сумцова [292], Д. Темперман [299], О. Танімов [297], Т. Троянов [306], Т. Федоренко [312], М. Хаймбах-Штайнс [326], Н. Химич [333], О. Черновський [341] та ін.

Г. Попадинець зосередила увагу на вивченні вітчизняного світоглядно-філософського гуманізму як засади розвитку національної правової культури. Вона зазначає, що “християнство та його ідеологія мали історичний вплив на філософсько-світоглядні засади праукраїнської морально-правової культури”. Дослідниці наголошує, що саме “завдяки християнській ідеології у філософській думці праукраїнців загострилася увага до людини та її духовного світу, виразно посилюються гуманістичні тенденції, зростає увага до таких вищих духовних цінностей, як добро, справедливість, милосердя. На цій основі праукраїнська морально-правова культура ввібрала в себе такі основні міфічні та світоглядно-філософські характеристики нашого народу, як домінування демократизму в їхньому житті, шанування звичаєвого права, який втілював принцип справедливості, та традиційного укладу життя, повага до людини як невід’ємної складової природного світу” [241, с. 12].

У контексті нашого дослідження потрібно згадати ще одну працю, у якій розглянуто моральні основи права, – це монографія Г. Мальцева. У ній автор проаналізував право і мораль як дієві нормативно-регулятивні системи, висвітлив проблеми релігійної нормативної свідомості, порівняльно-правового підходу до релігійного права, канонічного права християнської церкви [180].

Категорія «християнські цінності» в сучасних наукових доробках стала предметом дослідження В. Лексіна [163], П. Павлюка, Ф. Дорошенка [223], О. Шубаро [352] та ін.

Своєю чергою, Д. Березюк зазначає, що в ситуації правової світської держави релігії приділяється місце своєрідної культурної й історичної совісті

народу, релігійні цінності мають сприяти вдосконаленню і особистості, і суспільної системи в її моральному вимірі [32].

У дослідженні Ю. Гаранова «Християнські цінності в сучасному вітчизняному кінематографі: філософський аналіз» релігійні цінності визначено як абсолютні духовно-моральні джерела набуття особою (людиною) зв'язку з трансцендентним, досягненням вищої форми досконалості, благодаті, спасіння, духовного безсмертя, містичного знання. Автор запропонував таку класифікацію цінностей християнства: релігійно-онтологічне, релігійно-антропологічне, релігійно-естетичне, релігійно-когнітивне, релігійно-символічне та релігійно-соціальне знання [67, с. 150-151].

Окремі теоретико-правові питання релігійно-правових систем висвітлювали дослідники канонічного права. Питання канонічного (церковного) права досліджували А. Гулій [75], І. Зимін [110], В. Лубський [168], І. Мацелюх [185], С. Місевич [189], В. Озель [214], Л. Олексійчук [219], М. Отрош [221], М. Попов [242], Б. Совенко [284], Г. Трофанчук [305] та ін.

Канонічне право глибоко вплинуло на історію розвитку держави та права низки країн Заходу і Сходу. Обсяг його дії як юридичного феномену і нині є досить широким, що пояснюється тісними зв'язками канонічного права з християнством як релігійною системою, що досі формує моральні цінності та світогляд найширших прошарків населення в цих країнах. З усіх світових релігій християнство найбільше пов'язане з державою і правом. Відзначаючи державний характер християнства, канонічне право завжди стояло в центрі його вчення і сприймалося не тільки як система норм, але досконала політико-правова доктрина [340, с. 12].

Ще однією науковою працею, на яку варто звернути увагу в контексті нашого дослідження, є робота С. Місевича, у якій визначено теоретико-правову специфіку джерел канонічного права східної християнської церкви як однієї з релігійних правових систем, обґрунтовано зміст поняття джерел канонічного права як зовнішніх форм закріплення нормотворчої волі самостійного релігійного об'єднання, проаналізовано специфіку джерел

канонічного права відносно джерел світського права та інших релігійних правових систем, а також розглянуто матеріальні і формальні види джерел канонічного права, їхню юридичну доктрину та з'ясовано особливості їх систематизації [190, с. 15].

Захра Раджабі здійснив порівняльно-філософський аналіз релігійно-правових поглядів ісламу, християнства та іудаїзму на умови й порядок укладення шлюбу, моногамію, полігамію та поліандрію. Дослідник, аналізуючи шлюб та його форми у християн, зазначає, що християнські канони сформували принципи усіх сімейних відносин християнського світу, зокрема й правову сторону [254, с. 16].

У західноєвропейському праві релігія впливає на правову ідеологію, однак релігійне канонічне право існує самостійно, регулюючи особливу сферу суспільних відносин (внутрішня діяльність церковних організацій та відносини між її служителями). Канонічне право певний період впливало, а в окремих країнах досі впливає на деякі з галузей та інститутів права (сімейне, шлюбне та цивільне у сфері спадкування) [272, с. 22].

З укріпленням національної державності в європейських країнах та появою абсолютизму значення канонічного права поступово зменшується, проте правові принципи, юридично-технічні прийоми та засоби, правові інститути і навіть галузі права (спадкове, сімейне, кримінальне) романо-германської правової сім'ї, що сформувалася в Середні віки на основі канонічного права, зберігають певний його вплив і сьогодні [275, с. 87].

Історико-правові питання формування релігійно-правових систем порушували у своїх дослідженнях В. Баєв [15], О. Банчук [21], О. Биков [38], В. Воссіна [63], Т. Грушева [73], Л. Дячук [92], О. Залужний [106], О. Ісаєва [118], І. Кузнецов [119], І. Безклубий [121], О. Калініна [124], М. Крумаленко [151], М. Левчук [159], І. Луцький [175], І. Малютіна [181], С. Мороз [193], О. Овчинніков [210], В. Озель [214], В. Ткачук [303], І. Фалалєєна [309], В. Форманюк [321], Ю. Цветкова [337] та ін.

Так, С. Алексєєв висунув гіпотезу про невідповідність історичної

одномоментності формування римського приватного права та зародження християнства. Поглиблене дослідження цих двох складних і цікавих феноменів, вважає вчений, може виявити першооснови духовних цінностей людства [6, с. 681].

Досліджуючи вплив християнства на формування правової системи Київської Русі з кінця X ст. по 40-ві роки XIII ст., Т. Федоренко відзначає, що «давньоруське суспільство отримало додаткове джерело розвитку шляхом прийняття християнства, що створило ряд секторів суспільного життя, які вимагали правового регулювання. Доведено, що давньоруському праву притаманні такі риси, як синкретизм, становий характер права, казуїстичність, плюралізм, який відбився у розвитку світської та церковної систем права, що розвивалися на основі відносно відокремлених світських і релігійних суспільних відносин» [313, с. 14].

Здійснюючи порівняльно-правову характеристику правових систем в контексті їх формування, становлення та функціонування, теоретики права, зокрема О. Альбов [8], О. Андрієнко [9], М. Бабій, С. Присухін [14], І. Бальжик [19], В. Буніна [43], О. Величко [51], О. Донченко [87], Г. Єрмакова [94-95], В. Жилінська [97], О. Залужний [105], С. Здіорук [108], С. Іванов [114], О. Контарев [143], С. Левчук [160], Р. Лемонджава [164], Н. Лозинець [166], С. Москаленко [194], О. Никитченко [201], Н. Нойхауз [205], І. Оборотов [207], О. Овчарова [209], І. Погрібний [234], О. Поляков [237], О. Ромашко [264], М. Рязанов [265], О. Серьогін [271], А. Скоробагатов [278], Т. Смірнова [283], Ю. Сорікіна [285-286], М. Фомінська [317-320], Н. Яртим [360], значну увагу приділили релігії як чиннику розвитку права.

У сучасний період існує значна кількість різноманітних держав та правових систем. Згідно даних аналітичної компанії “Stratfor” на початку 2018 р. нараховувалося 195 незалежних держав та 249 країн [287]. Країн у світі більше ніж держав адже зміст поняття «країна» ширший за зміст терміну «держава», на території однієї країни може бути кілька держав і відповідно декількох правових систем. Також існують 7 держав з невизначеним статусом,

4 держави, які не є членами ООН та не визнанні жодною з держав ООН.

У представників науки та державних структур різні підходи до класифікації правових систем та їх особливостей. Це зумовлено тим як зауважує Ю. Цветкова, що “кожний з дослідників порівняльного правознавства на основі їх характерних рис пропонує власну оригінальну класифікацію правових сімей або доповнює вже існуючу” [336, с. 68]. Це зумовило у порівняльному правознавстві появу феномену “множинності” класифікації правових систем як “паралельне існування декількох обґрунтованих, науков і практично корисних варіантів об’єднання держав світу в низку правових сімей” [336, с. 69]. В умовах існування множинності класифікацій правових системи постійно відбувається “переосмислення їх критеріїв, наповнення новим змістом існуючих традиційних форм, формування та обґрунтування нових правових сімей та підсімей” [336, с. 71].

На думку О. Скакун, кожна з правових системи має специфічні особливості: 1) правовий вимір – характеризується наявністю і дією правових засобів та інших явищ, що утворюють її структуру; 2) територальний вимір – існує в певному просторі, являє собою своєрідну “юрисдикційну зону”: в межах якої право має вищу юридичну чинність, здатне впливати на суспільні відносини і посідає пріоритетне місце щодо інших соціальних регуляторів; 3) темпоральний вимір – має часові, хронологічні параметри, що історично зумовлені [277, с. 30].

У другій половині XVII – першій третині XIX ст. як зазначає О. Кресін, класифікація правових системи здійснювалася за такими критеріями: “фізико-географічний детермінізм, ареали поширення релігій, належність до римської правової традиції, поділ на західне і східне право” [149, с. 573]. Однак найбільш розробленим критерієм класифікації правових систем був мовно-культурний. Вчений зазначає, що основу мовно-культурного підходу до визначення і класифікації складли: “1) презумпція відповідності мовно-комунікативного, духовно-культурного і правового розвитку, на основі чого теорію мовних сімей було перенесено до юридичної науки як теорію правових

сім'ей («родин», «покоління», «систем народів», «згромаджень», «кіл», «побратимств», «великих груп народів»); 2) розгляд правової сім'ї як одиниці правового розвитку, що за своїми характеристиками наближається до національного правопорядку; 3) твердження про формування правової сім'ї в результаті розділення єдиного народу з його єдиним «корінним» правом («першоправом») на певному етапі історичного розвитку, причому похідні від нього народи та їх правопорядки зберігають його основні характеристики і вектор розвитку; 4) уявлення про правову сім'ю як відносно культурно відособлений простір постійної внутрішньої правової комунікації (взаємного запозичення, конвергенції, координації), що не переростає у цілісний наднаціональний правопорядок» [149, с. 573].

В. Оксамитний зважаючи на різноманітність національних правових системи, виокремлює кількісні та кількісно-елементні критерії класифікації правових систем.

Перший критерій визначає чисельність правових систем в конкретних державах та їх взаємозв'язок. Дослідник пропонує поділяти національні правові системи на:

- однорівневі правові системи унітарних держав – це сукупність права: правової культури та юридичної практики окремо взятих держав (правові системи країн Балтії, Польщі чи Білорусії);

- дворівневі правові системи складних унітарних держав, які існують в країнах, в яких є окремі самоврядні територіальні або національно-територіальні одиниці, що користуються певною самостійністю в межах централізованої держави (Данія з автономними Ферерськими островами і Гренландією та Україна з Автономною республікою Крим);

- двохрівневі правові системи регіоналістичних держав (напівфедерацій), які розглядаються як перехідні, поступово перетворюються у федеративні держави (Великобританія, яка надала широку юридичну самостійність Уельсу, Шотландії та Північній Ірландії);

- двохрівневі правові системи федеративних держав, які мають

федеративну правову систему, що визначається правом федерації шляхом конституційних новацій встановлювати і регулювати свої повноваження, а також верховенством федерального права, так і регіональні правові системи. Останніми можуть володіти такі суб'єкти федерації, як штати (Мексиканські Сполучені Штати), території (Федеративна Демократична Республіка Ефіопія), провінції (Аргентинська Республіка), землі (Федеративна Республіка Німеччина) або кантони (Швейцарська Конфедерація);

- трьохрівневі правові системи федеративних держав (Росія);

- паралельні (дуалістичні) правові системи держав, в яких через історичні, ідеологічні, регіональні та інші чинники, окрім офіційно оформлених та функціонуючих правових системи існують та впливають на національне право системи, засновані на релігійних поглядах, традиціях та способах життя народу (держави Близького Сходу, Тропічної Африки, Тихоокеанського басейну). Ці правові системи доповнюють національне право традиціями і звичаями корінного населення;

- конкуруючі правові системи, в яких історично сформувалися звичаї та релігійні правила поведінки, які протиріччять вимогам правової системи держави (Індія, Туреччина) [216, с. 12-13].

Окрім вищенаведеної класифікації правових системи, на думку В. Оксамитного в сучасному світі сформувалися наступні об'даня правових сімей: західне право, яке об'єднує європейську та англо-американську групу правових сімей; східне право, що включає релігійні та традиційні правові сім'ї та системи; ідеологічні право соціалістичних і постсоціалістичних правових систем [216, с. 17].

На основі таких критеріїв як інституціональна, функціональна, нормативна частини, що визначають найбільш суттєві юричні ознаки конкретного типу правової системи та рівень нормативності механізму правової впливу, Л. Луць моделює наступні сучасні типи правових систем: 1) романо-германський (континентальне право); 2) англо-американський (загальне право); 3) змішаний (з підтипами – дуалістичний; скандинавський;

латино-американський; релігійно-общинний; мусульманський; індуїський; традиційно-філософський; японський; китайський; звичасво-общинний) 4) міждержавно-правовий [174, с. 12].

Так, дослідницька група науковців Факультету права Оттавського університету виділяє 5 видів правових систем [372].

1) система континентального права і змішані з континентальним правом системи до якої включено правові системи, які сформували на основі римського права і в яких домінує кодифікація законодавства. Однак, до цієї групи включено також правові системи, що мають ознаки змішаних правових системи, але зберегли достатню кількість елементів римського права (наприклад, Шотландія). Також у цю категорію включено держави, правові системи яких зазнали меншого впливу римського права та в яких основним джерелом права є нормативно-правовий акт. Дана група включає:

- моносистеми континентального права (Австрія, Білорусь, Угорщина, Гватемала, Данія, Колумбія, Литва, Мексика, Нікарагуа, Панама, Румунія, Сан-Марино, Тайланд, Узбекистан, Франція, Ховатія, Чілі, Швейцарія);
- змішані системи континентального і змішаного права (Боствана, Кіпр, Мальта, Сейшели, Філіпіни, Південна Африка);
- змішані системи континентального і традиційного права (Габон, Гвінея, Малі, Нігер, Сенегал, Чад, Ефіопія, Японія);
- змішані системи континентального і мусульманського права (Алжир, Ірак, Іран, Ліван, Палестина, Туніс);
- змішані системи континентального, мусульманського і традиційного права (Джібуті, Йорданія, Кувейт, Оман);
- змішані системи континентального права, традиційного та загального права (Вануату, Зімбабве, Лесото, Шрі-Ланка);
- змішані системи континентального права, мусульманського права, традиційного та загального права (Бахрейн, Ємен, Лесото, Шрі-Ланка);
- змішана система континентального права, загального права, іудейського права і мусульманського права (Ізраїль).

2) система загального права і змішані системи з традиціями загального права, які включають різноманітність культурних форм усього світу. Дані системи засновані на концепціях англійського загального права та прецедентної практики як початкового засобу вираження загального закону. Дана категорія включає держави, які не завжди мають близьке відношення з англійською традицією, джерелами права включають кодекси, закони, але в яких загальне право є характерною особливістю основного права. Дана група включає:

- моносистеми загального права (Віргінські острова, Домініка, Ірландія, Кайманові острова, Маршалові острова, Нова Зеландія, Північна Ірландія, Фіджі, Ямайка)

- змішані системи континентального і загального права;

- змішані системи континентального, загального і традиційного права;

- змішані системи загального права і мусульманського права;

- змішані системи загального і звичаєвого права;

- змішані системи загального права: мусульманського права і традиційного права;

- змішана система континентального права, загального права, іудейського права і мусульманського права.

- системи мусульманського права і змішані з мусульманським правом системи.

Мусульманська правова система – це автономна правова система, яка релігійна за своєю природою та заснована на нормах Корану. Дана група включає:

- моносистему мусульманського права (Афганістан, Мальдівські острови, Саудівська Аравія);

- змішані системи мусульманського і континентального права (Алжир, Єгипет, Ірак, Іран, Коморські острови, Ліван, Лівія, Мавританія, Марокко, Палестина, Сирія, Туніс);

- змішана система мусульманського і традиційного права (Об'єднанні

Арабські Емірати);

- змішані системи мусульманського і загального права (Бангладеш, Пакистан, Сінгапур, Судан);

- змішані системи мусульманського права, континентального права та традиційного права;

- змішані системи мусульманського права, загального права та традиційного права;

- змішані системи мусульманського права, загального права, континентального права та традиційного права;

- змішана система континентального права, загального права, іудейського права і мусульманського права;

- змішані системи (“гібридні” або “комбіновані”), які включають дві або більше правових системи, які застосовуються в сукупності або у взаємодії.

Аналітики Центрального розвідувального управління США правові системи держав поділяють на п'ять основних типів: цивільне право (включаючи французьке право, Наполеонівський кодекс, римське право, римсько-голандське право та іспанське право); загальне право (включаючи законодавство Великої Британії та США); звичаєве право; змішане (плюралістичне) і релігійне право (включаючи ісламське право); як додатковий тип правової системи визначено міжнародне право, що регулює поведінку незалежних держав у їх відносинах один з одним [408].

Досліджуючи правову карту сучасного світу О.В. Петришин та О.В. Зінченко вважають, “сьогодні на правовій карті світу існують дві сотні держав із власними національними правовими системами”, що характеризуються “надзвичайною різноманітністю, яскравою строкатістю тих чи інших часткових особливостей, формами, змістом, ступенями впливу і взаємовпливу, взаємопроникнення, структурною специфікою тощо” [с. 9].

Ці представники харківської юридичної школи, виділяють такі види правових систем:

- 1) національна правова система як правова система окремої держави;

2) субнаціональні правові системи, що існують в межах єдиної національної правової системи, але одночасно мають значну автономію та специфіку (правова система Шотландії у Великій Британії або правова система Квебеку у Канаді);

3) наднаціональні правові системи, що поширюється на соціальні системи кількох (багатьох) правових систем;

4) релігійні правові системи, що мають релігійну природу і легалізують публічну владу, загальнообов'язкові правила та норми, що діють у суспільстві, критерії належності тих чи інших осіб до відповідного суспільства;

5) квазінаціональні правові системи, які існують в невизнаних державах, несамостійних територіях, на яких відсутній суверенітет та які можуть перебувати під зовнішнім управліннями різних країн (Придністровська Молдавська Республіка, Нагірно-Карабахська Республіка, Сомаліленд, Абхазія, Косово, Південна Осетія, Тайвань, Північний Кіпр) [230, с. 9-11].

У наведених правових системах, науковці виділяють правові системи за критерієм домінування типу права:

– правові системи, що походять із релігійної правової сім'ї (Арабська Республіка Єгипет; Йорданське Гашимітське Королівство; Об'єднані Арабські Емірати; Королівство Саудівська Аравія; Турецька республіка; Республіка Сомалі; Ісламська Республіка Пакистан; Султанат Оман; Катар, Ватикан, Ізраїль, Республіка Індія);

– правові системи, що походять із традиційної правової сім'ї (Південноафриканська республіка, Японія, Королівство Таїланд, Китайська Народна Республіка, Республіки Тайвань);

– правові системи, що входять до романо-германської правової сім'ї, серед яких виділено групу романського права (Франція, Королівство Іспанія, Італійська республіка, Королівство Бельгія, Королівство Нідерланди, Велике герцогство Люксембург, Королівство Монако) та групу німецького права (Федеративне Республіка Німеччина, Австрійська Республіка, Швейцарська Конфедерація: Грецька Республіка, Князівство Ліхтенштейн, Князівство

Андорра);

– правові системи, що тяжіють до романо-германської правової сім'ї, серед яких виділено правові системи скандинавських держав (Королівства Данія, Королівства Норвегія, Королівства Швеція, Фінляндської Республіка, Ісландія) та правові системи латиноамериканських держав (Федеративна Республіка Бразилія, Аргентинська Республіка, Мексиканські Сполучені Штати);

– правові системи, що входять до англо-американської правової сім'ї, серед яких виділено групу англійського права (Об'єднане Королівство Великобританії та Північної Ірландії, Канада, Австралійський Союз, Нова Зеландія, Кіпр) та групу американського права (Сполучені Штати Америки);

– правові системи країн центральної, східної та північної Європи (Республіка Польща, Чеська Республіка, Словацька Республіка, Угорщина, Румунія, Латвійська, Литовська та Естонська Республіки) [230].

На думку Х. Бехруза, сучасні глобалізаційні процеси зумовлюють формування глобальної соціальної системи, функціонування якої неможливе без утворення “глобальної правової системи” [36, с. 10]. Глобальна правова система як складна структура, включає міжнародне право та національне право. Коло питань, які підлягають регулюванню в межах цієї правової системи, не обмежується лише економічною тематикою, а містить також адміністративно-правову проблематику, процесуальні, колізійні норми [36, с. 13]. Однак чіткого механізму функціонування даної правової системи поки не розроблено.

Якщо Х. Бехруз виділяє глобальну правове систему, то Є. Харитонов та О. Харитонova виокремлюють наступні цивільно-правові системи: романську, англосаксонську, центрально-європейську (германську), центрально-східноєвропейську, мусульманську, далекосхідну та африканську [327, с. 21].

А. Саїдов розглядаючи релігію та правову карту світу, зважаючи на те який вплив релігії на правовий розвиток людства виокремлює три групи релігій:

- світові релігії (християнство, іслам та буддизм);
- національні та регіональні релігії, особливістю яких є те, що вони притаманні певним національним державам або мають регіональне міждержавне поширення (індуїзм, конфуціанство, синтоїнізм та іудаїзм);
- племенні релігії (культи), які є рдревніми віруваннями, що відображають примітивні уявлення людей про своє життя та оточуюче середовище (фетишизм, анімізм, культ предків і мертвих, тотенізм та шаманізм) [266, с. 7-13].

Як окрему групу правових системи, О. Скакун виокремлює правові системи в державах, де поряд із сучасною офіційною правовою системою існує релігійна (мусульманське право в країнах Арабського Сходу, індуїстське право в Індії, іудейське право в Ізраїлі, де релігійно-правові вчення поєднанні з тривалим збереженням общинного ладу) [277, с. 20].

Зважаючи на сучасні процеси секуляризації мусульманського права, що відбуваються у зв'язку з адаптацією його до вимог сучасного світового ринку, то можна простежити, що “дух” і усталені релігійні компоненти мусульманської правової системи не однаково міцно увійшли до сучасних правових системи мусульманського права. За ступенем збереження мусульманського (ісламського) права і використання в національну праві норм фікху сучасні правові системи мусульманських держав О. Скакун поділяє на:

- 1) правові системи, що зберегли ісламське право як стрижень, центральну ланку елемента публічного порядку (Саудівська Аравія, Іран, Пакистан);
- 2) правові системи, в яких ісламське право не є центральним елементом, але відіграє важливу роль у соціальному житті (Єменська Арабська Республіка, Катар, Кувейт, Лівія, Судан, Об'єднанні Арабські Емірати, Бруней, Бахрейн);
- 3) правові системи, де вплив ісламського права обмежено рівнем загальних принципів (Алжир, Єгипет, Йорданія, Ірак, Марроко, Сирія);
- 4) правові системи, що зберегли найменший вплив ісламського права (Туреччина, Туніс, Марокко).

Зазначений поділ правових системи на групи, запропонований О. Скакун залежно від ступеня збереження в них ісламського права – є умовним, Межі між цими групами рухливі, адже у більшості мусульманських держав прихильність до мусульманського права поєднується у сфері ринкових економічних відносин, що розвиваються, з підпорядкуванням загальному законодавству, котре як правило, не орієнтується на мусульманські критерії [277, с. 20-23].

Підтримуємо позиції Д. Лук'янова про те, що “чотири правові сім’ї – романо-германська й англо-американська, релігійна та традиційна – становлять чотири універсальні типи права, які репрезентують всю правову карту сучасного світу. Усі правові системи конкретних держав, державоподібних утворень або інших соціальних суб’єктів формувалися під впливом одного з цих основних типів права або їх комбінації” [171, с. 26]. Вважаємо, що інші правові системи є підвидами (підгрупами) цих чотирьох основних правових систем.

Крім цього, В. Лук'янов виділяє чотири релігійні правові системи: ісламську, християнську, індуїстську та іудейську, які проаналізовано в другому розділі дисертації.

Отже, висвітливши та проаналізувавши різні сучасні підходи до класифікації правових систем варто ззначити, що у порівняльному правознавстві не сформовано єдиної позиції про те, які існують правові сім’ї. Це зумовлено тим, що основою для класифікації є різні критерії і практично у кожного з компаративістів свої підходи до класифікації правових систем.

Аналіз критеріїв класифікації дає нам підстави стверджувати, що неможливо встановити єдину систему класифікації, яка б повністю була б прийнятною для всіх компаративістів та чітко і однозначно розмежовувала правові сім’ї. Всі класифікації маєть відносних характер відносні, адже сучасна картина світу може швидко змінитися як і держави та в залежності від того чи іншого періоду їх можна ввести або вивести з певної категорії, яку прийнято використовувати.

Разом з тим наукові класифікації мають як теоретичну, так і практичну значимість. У теоретичному аспекті класифікації допомагають упорядкувати різноманітні правові системи на основі їхніх спільних і специфічних рис, що забезпечує зручність їх вивчення. У практичному плані класифікації сприяють більш детальному аналізу правових систем, глибокого дослідження їх правової природи, переваг і недоліків, виробленні наукових рекомендацій щодо вдосконалення тієї чи іншої національної правової системи на основі вивчення передового досвіду найбільш розвинутих правових систем.

Здійснений критеріїв класифікації правових систем здійснено для всебічного вивчення предмета дисертації, а саме: загальнотеоретичні аспекти секуляризації та ресекюляризації у релігійних правових системах та їх місце на правовій карті світу, з'ясування правової природи і особливостей релігійних правових систем та з метою їх подальшої класифікації, про що конкретно і піде мова в наступних параграфах і розділах цієї дисертації.

У більшості сучасних держав, народи яких сповідують християнство (це переважно держави Європи й Америки), релігії приділяється місце морально-етичного регулятора суспільних відносин. У системі соціальних норм релігійні правила є моральним приписами. Але історично християнські релігійні норми й правила стали джерелом і змістовним матеріалом для встановлення в цих державах офіційної нормативної правової регламентації. Перетворення релігійних правил на закони держав, населення яких сповідує християнство, відбулося так давно, що про релігійне коріння правових систем сучасних держав і зумовленості права церковними догматами практично не йдеться [300, с. 217].

Чимало науковців, зокрема К. Жоль, В. Бачинін, В. Журавський та М. Панов, не безпідставно вважають християнське віровчення (поряд з постулатами грецької філософії та римського права) підвалиною західного права [98, с. 124].

Розглядаючи встановлення західної традиції права, Г.Берман значну роль у цьому процесі відводить християнству. На думку дослідника, на початку

Середньовіччя ідеї християнства піддали сумніву племінні цінності, внісши в право елемент динаміки. Однак до кінця XI ст. християнські постулати обмежувалися вірою в загробне життя. Папська революція сприяла перетворенню християнства на політичну і законодавчу програму шляхом систематизації канонічного права. Втім, це призвело до суспільного розколу на дві групи: церковну і світську влади. Система канонічного права церкви, як зазначає Г. Берман, була «людським правом», що відображало природне і божественне право. Світське право було більш примітивним та «приземленим». Церква сприяла приведенню світського права у відповідність до природного права [34, с. 501].

Християнство, як зазначає Р. Давид, поширювалося першочергово в суспільствах, що перебували на високому рівні розвитку та в яких право посідало провідне місце в системі соціальних регуляторів. Християнство проголошувало нові моральні догми і принципи, що втілювалися в канонічному праві. Останнє було лише доповненням до римського чи іншого типу світського права та прагнуло врегулювати питання (церковна організація, правила причастя та сповіді тощо), котрих не охоплювало світське право [77, с. 317].

Італійські дослідники Ф. Брільо, Ч. Мірабеллі та Ф. Оніда в монографії «Релігія та правові системи. Вступ до порівняльного церковного права» [42] висвітлюють взаємодію церковного та цивільного права на прикладі правової системи Європейського Союзу та деяких з неєвропейських країн (США, Мексика, Австралія, Філіппіни, Індія, Танзанія) через застосування порівняльно-правового методу.

На думку Х. Бехруза, римська імперія, римське право та християнство римського напрямку окреслили характер і західної цивілізації взагалі, і західної юриспруденції [37, с. 418].

Російський дослідник В. Лафітський у монографії «Сравнительное правоведение в образах права» зазначає, що законодавство держав Європи, Південної та Північної Америки розвивалося переважно в руслі

християнських цінностей свободи [157, с. 103]. У державах християнської традиції права зв'язок з правом та релігією не є настільки помітним, як в інших суспільствах. В основному це визначено вимогою Євангелія «Відайте кесареві кесареві, а Боже Богові». Втілюючи цю вимогу, християнство зробило державу та право вільними. Однак ця свобода не може мати безумовного характеру, оскільки у своєму розвитку право ґрунтувалося на християнських заповідях свободи, справедливості, рівності, милосердя та любові. Ці заповіді і сьогодні визначають дух та основи християнської традиції права, попри те, що конституції більшості держав заперечують зв'язок права та релігії [157, с. 105].

Розглядаючи сучасні європейські правові традиції, О. Харитонова та Є. Харитонов зазначають, що ці традиції були сформовані під впливом християнства. Дослідники виділяють, окрім західної традиції права, східну. Під «східною європейською традицією права» визначено закономірний процес формування і розвитку права у народів, груп, етносів, що належать до східноєвропейської цивілізації; тих, які входили в так зване «Візантійське співтовариство націй» або зараз є спадкоємцями «Духу Візантії», вираженого в догматах православної гілки християнства [328, с. 49]. Світоглядним підґрунтям вказаної традиції було християнство в його східному трактуванні. Але характерні властивості цього світогляду досить безболісно «вписалися» в нову ідеологію, котра запанувала після Жовтневої революції 1917 р. Тому після цього «зламу» історії східноєвропейська правова традиція набуває соціалістичного радянського забарвлення [328, с. 517].

Так, у групі християнської традиції права В. Лафітський виділив родини романо-германського, або континентального, англосаксонського, або загального, скандинавського, латиноамериканського і слов'янського права. Між ними багато загального, насамперед тому, що вони входять до єдиного правового співтовариства з єдиним світоглядом, загальними цінностями й образами права, що беруть початок у християнстві. Зрештою, християнство і нині впливає на розвиток права. Його заповіді свободи, рівності, милосердя, любові становлять основу усіх правових систем християнської традиції права

[157, с. 199].

І. Міма в дисертаційному дослідженні «Теоретико-правовий аналіз релігійних норм в системі соціально-правового регулювання суспільних відносин» [187] висвітлює питання формальної визначеності релігійних норм як релігійних приписів, релігійних настанов, що походять від церкви, Синоду, Вселенських та Помісних Соборів, закріплених у нормативних актах та офіційних джерелах (Біблії, Корані, Сунні, Кодексі канонічного права тощо). Однак увагу не приділено класифікації релігійних норм згідно з видами релігійних течій та віросповідувань.

Н. Штурмак проаналізувала релігійні підходи до праворозуміння та здійснила їх порівняльний аналіз. Дослідниця визначила сучасні підходи і види християнського праворозуміння. Авторка зазначає, що «на сучасному етапі розвитку людства в результаті історичних, релігійних, територіальних і глобалізаційних особливостей християнство об'єднало найбільшу кількість віруючих, ставши першою світовою релігією з множиною течій та гілок. В результаті значного поширення воно чинило постійний вплив на формування правових сімей країн своєї дії, утворивши тим самим власну специфіку в релігійній інтерпретації права та праворозумінні в цілому» [351, с. 11].

Наявність протилежних поглядів науковців на роль християнства в праві зумовлена низкою чинників, а саме:

- Біблія становить не єдиний цілісний твір, а складається із 74 книг, що належать до різних історичних епох. Саме цієї обставини часто не враховують дослідники, що, своєю чергою, призводить до суперечливих та недостатньо обґрунтованих висновків;

- перша частина Святого Письма – Старий Завіт – є, передусім, здобутком іудейської цивілізації, а для вірян-християн, попри його гармонійне поєднання в біблійному каноні з Новим Завітом, має зовсім інше смислове навантаження, особливо у сфері правового регулювання;

- християнські засади, як і право, – явище багатоаспектне, складне, зокрема й соціально-історичне. Тому недопустимо досліджувати проблеми

співвідношення «християнство – право», не враховуючи багатоманіття історичних та соціальних чинників розвитку цих феноменів [10].

Право і релігія виступають важливими соціальними регуляторами в житті суспільства, які впливають на свідомість суб'єктів завдяки загальним правилам, еталонам поведінки, спонуканню їх до правомірних дій. Право і релігія у своїй взаємодії наділені значним потенціалом впливу на людську діяльність у процесі реалізації суб'єктами своїх прав та обов'язків [224, с. 69]. Саме тому окреме місце в джерельній базі належить працям, присвяченим правам людини. У роботах М. Бабія, С. Присухіна [13], І. Бальжика [18], В. Беда [31], О. Белкіна [33], В. Бліхара [39], О. Васильченко [46], В. Виноградової [56], О. Грищука [72], О. Дашковської [81], С. Джолоса [84], С. Добрянського [85], Н. Зайцевої [103], В. Ігнат'єва [115], М. Краснова [148], В. Крусса [153], Д. Лук'янова [170], О. Новікова [203], О. Огірка [211], О. Панкевича [225-227], Л. Пітуся [232], П. Рабіновича [250], С. Рабіновича [253], Л. Сюкіяйнена [293], С. Цебенко [338-339], відображено позиції основних християнських течій з питань прав людини.

Варто звернути увагу, що у виданні «Релігійна свобода і права людини: Богословські аспекти» вміщено переклади статей закордонних релігієзнавців, філософів та богословів, що висвітлюють християнську традицію через аналіз постулатів трьох головних гілок християнства – католицизму, православ'я та протестантства. У збірці висвітлено такі проблеми: сприйняття прав людини в сучасній українській думці (М. Маринович); права людини в біблійній правовій думці (В. Губер); розвиток римо-католицької теорії прав людини (Д. Голенбах); розвиток східного православ'я та прав людини (А. Яннулатос) та ін. [258].

Християнські погляди, як зазначає Д. Гудима, на людину і її права зазнавали, зазнають та зазнаватимуть еволюції. Християнська концепція прав людини не є заданою винятково Новими Завітом, а перебуває в процесі постійного творення через осмислення в соціальній доктрині церкви різних образів людини та тлумачення «знаків часу» [74, с. 185].

Питання секуляризації і десекуляризації релігійних правових систем також відображено в дослідженнях представників приватних та публічних галузей права, а саме: О. Байдалюка [16], Ю. Баскіна [26], Ю. Баскіна [27], В. Бачиніна [29], Ю. Бондаренка [40], Е. Георгієвського [69], Р. Достара [88], Є. Жигарева [96], Г. Загорського [101], О. Золотарьова [112], Ю. Зюбанова [113], С. Казакова [122] М. Колоса [131], Г. Круглова [150], М. Липського [165], Г. Мальцева [179], С. Мойсака [191], А. Низової [200], В. Ніконова [202], П. Рабіновича [249], О. Толкаченка [304], М. Фролова [322], І. Хорошка [334], К. Харабета [335], І. Яковюка [358] та ін.

У навчальному посібнику «Релігія и право» А. Погасій проаналізував зв'язок між релігією та публічними галузями права. Дослідник зупинився суто на дослідженні окремих галузевих аспектів державно-конфесійних відносин: кримінальне право (поняття та види злочинів у сфері свободи совісті); адміністративне право (державне управління у сфері реалізації права громадян на свободу віросповідання; види адміністративних правопорушень у сфері свободи совісті); трудове право (трудові правовідносини в релігійних організаціях; права вірних у сфері праці; соціальне та пенсійне забезпечення працівників релігійних організацій) тощо. Окрему увагу в навчальному посібнику приділено взаємозв'язку норм сімейного права із християнськими положеннями (шлюб, сім'я, виховання батьками дітей, розлучення) [233].

Для найоптимальнішого забезпечення функціонування механізму кримінально-правового регулювання, на думку Є. Назимка, обов'язковим є відповідність кримінально-правових заборон релігійним нормам. У процесі реформування кримінального законодавства потрібно акцентувати увагу на християнському прощенні, сила якого спрямовується на відновлення і збереження морально-духовного стану і злочинця, і потерпілої сторони, що дає змогу крізь призму глибини конфлікту досягти ефективних способів його вирішення [198, с. 90].

М. Хавронюк висвітлив вплив християнства на становлення та розвиток римського кримінального права [325].

Проблематику злочинності і деяких форм девіантності з позиції християнського вчення про гріховну поведінку викладено в дослідженні колективу авторів за редакцією К. Харабет та А. Толкаченка [335].

Автори монографії «Морально-етичні імперативи податків та оподаткування (західна традиція)» В. Андрущенко та Т. Тучак зазначають, що християнська догматика не допускає антидержавного ставлення до податків, чого не скажеш про масові настрої в секуляризованих суспільствах і навіть про adeptів деяких течій сучасної теології. Слова Ісуса «І так, віддайте кесареві кесарево, а Богові – Боже» виходить далеко за межі міркувань про податки. Ці слова створили недоступний для політики притулок для душі серед могутньої сили імперського Риму, відділили духовну владу від світської, заклали основу істинного лібералізму і справжньої цивілізації [11].

Отже, здійснений аналіз дає можливість нам з'ясувати специфічні особливості релігійно-правової аксіології у викладі представників різних наукових сфер (філософів, релігієзнавців, соціологів, політологів, антропологів, богословів та правників). У сучасних наукових правових дослідженнях спостерігається повернення до визнання засад релігії та її духовних першооснов. Зусилля спрямовані головно на вивчення релігійно-правових систем, засади ж, які є невіддільною частиною цього, досі потребують окремого наукового опрацювання і самостійного аналізу.

Проблеми релігійно-правових систем привертають значну увагу в сучасній правовій думці. Водночас треба констатувати, що питання дослідження теоретико-правових аспектів впливу релігій на формування, становлення і розвиток позитивного права в юридичній науці розглянуто фрагментарно, що спонукало нас до глибокого і всебічного аналізу цієї важливої проблеми, зокрема в контексті динамічного розвитку правової системи України.

1.2 Методологія дослідження

Незважаючи на значну кількість наукових досліджень, присвячених загальним засадам функціонування релігійно-правових систем, вважаємо за потрібне звернути увагу на декілька проблемних моментів. Особливості процесів секуляризації і десекуляризації релігійно-правових систем, з позиції теоретико-правової науки, на були предметом комплексного вивчення вітчизняних дослідників. При цьому всі ці розвідки здебільшого орієнтовані на аналіз загальнотеоретичних або окремих галузевих досліджуваних питань. У підсумку утворився певний розрив між теоретичними проблемами наукового висвітлення процесів секуляризації і десекуляризації та численними юридичними дослідженнями прикладного характеру. Не ставимо під сумнів значущості та ґрунтовності наукового доробку дослідників-правознавців у вивченні релігійно-правових систем, але спробуємо поєднати теоретико-правові аспекти розкриття процесів секуляризації і десекуляризації у цих правових системах.

Зважаючи на певні проблеми у висвітленні проблем релігійно-правових систем, вважаємо за потрібне здійснити їх системний аналіз. Такий акцент на питанні про системність у вивченні даного питання та в процесі їх практичного втілення не є випадковим. Адже завдяки цьому отримуємо методологічну основу для реального аналізу ключових процесів, таких як: а) системне закріплення релігійних норм у позитивному праві; б) системне забезпечення реалізації релігійних норм у правотворчості та правозастосуванні. Втім, враховуючи досвід останнього десятиліття, значна кількість проблем у сфері процесів секуляризації і десекуляризації була зумовлена саме відсутністю системного підходу до розв'язання вказаних проблем.

Аби розв'язання тих чи інших проблем було ефективним, важливо вибудувати методологічні засади дослідження. У правознавстві методологію заведено трактувати як систему загальних підходів, принципів, методів,

способів і засобів пізнання права і держави, реалізованих на основі знань про закономірності їх застосування за допомогою сукупності юридичних понять і категорій, а також вчення про теоретичні основи їх пізнавального використання [276, с. 8]. До елементів методології входять принципи наукового пізнання, поняття та категорії, методи і способи дослідження.

Основними принципами дослідження, які використано в нашій роботі, є принципи об'єктивності, всебічності, системності, комплексності, конкретності, аргументованості та послідовності. Особливість вказаних принципів, як зазначає Н. Стефанов, розкривається в тому, що: 1) вони є засобом, за допомогою якого реалізуються вимоги наукового аналізу, спрямованого на вирішення завдання; 2) теоретичне обґрунтування подібних принципів виходить за межі, завдання і можливості відповідної науки, у якій вони використовуються; 3) кожен такий принцип являє те чи інше теоретичне знання, що відграє роль методу [289, с. 129].

Поняття й категорії як складова частина методології права допомагають отримати уявлення про явища, що мають або практичне юридичне значення, або забезпечують смислові переходи юридичних досліджень в інші науки та сфери знань. Правові поняття сприяють об'єднанню правових знань, розчленованих у спеціальних юридичних науках, дозволяють розглядати правову форму суспільного життя з єдиної, спільної позиції, теоретично відтворити її цілісну загальну картину і тим сприяти цілісності пізнавальної діяльності в юридичній науці [45, с. 95].

Центральним і ключовим елементом методології теоретико-правового дослідження релігійно-правових систем є методи пізнання. Призначення методу – отримати за його допомогою нову інформацію про навколишню реальність, заглибитися в сутність явищ і процесів, розкрити закони і закономірності розвитку, процеси формування і функціонування об'єктів, які досліджуються [276, с. 9]. У правовій науці застосовуються дослідницькі та інструментальні методи наукових досліджень. Дослідницькі методи спрямовані на аналіз та діагностику системи, а інструментальні – на

проектування нових систем, нових підходів.

У загальному використано методи аналізу, синтезу, дедукції, індукції та аналогії, перехід від конкретного до абстрактного і навпаки, побудову дефініцій понять, застосування поділу та класифікації, історико-правовий та низку інших загальнонаукових і спеціальних методів дослідження.

Передусім наголосимо на важливості використання аксіологічного підходу в дослідженні процесів секуляризації і десекуляризації. Це пов'язано із щораз більшою значущістю в сучасному правовому дискурсі ціннісного підходу до вивчення правових феноменів.

Аналізуючи досвід розуміння аксіологічного підходу в методології юриспруденції, можна дійти висновку, що майже всім дослідникам властиве усвідомлення потреби визначення його духовного виміру, себто відходу від утилітарного розуміння цінностей, визначення їхнього духовного виміру. Із цієї методологічної позиції потрібно визначити зміст права як соціокультурного феномену, що має і глибинний духовний зміст, і позитивне втілення. У цьому контексті відзначимо можливість розкриття за допомогою аксіологічного підходу тих цінностей, що лежать в основі права (себто його духовний зміст) і його здатності втілювати в життя певні цінності (забезпечуватись правом). Також за допомогою аксіологічного підходу можна визначити цінність методології права для суспільства і держави [310, с. 81].

Однією з важливих умов досягнення поставлених нами цілей та завдань було звернення до міждисциплінарного підходу, що припускає поєднання методів, властивих теорії права, з можливостями, які надає аналіз історичного матеріалу.

Так, історико-правовий метод дає нам змогу розкрити історію розвитку та впливу норм права і релігійних норм на правову систему. З огляду на це, ми сформулювати визначення поняття християнства (від гр. означає «помазаник», «месія») – один з напрямків єдиногобожжя. Застосування історико-правового методу зумовлено тим, що досягнути сутність церковно-правової системи можливо, лише простеживши її генезу і розвиток. Традиції,

наступність, рецепція мають для церковного права набагато більше значення, ніж для світського права. Цей метод має і практичну значущість під час оцінювання перспектив обліку традиційних і релігійних чинників у правовій системі України та в системах законодавства інших країн.

Означений метод допоміг здійснити характеристику засад функціонування релігійно-правових систем, що дозволило нам відрізнити християнство від інших світових релігій. За допомогою історико-правового методу також визначено основні засад релігійного права: смирення або віра й надія в Бога; взаємозв'язок людини з Богом через молитву і церкву; дотримання закону, зокрема християнських засад, які містяться в Біблії, у серцях тих, хто любить правду.

Використання формально-юридичного методу дозволило визначити релігійні засади права як об'єкт юридичного аналізу в контексті розуміння релігійно-правових систем.

Порівняльно-правовий метод використано для дослідження співвідношення становлення, розвитку та функціонування правових систем сучасності та визначити місце релігійно-правових систем на правовій карті світу, а також специфічні риси даної системи права. Цей метод також дозволив виявити і спільні, і відмінні риси джерел позитивного права мусульманської та іудейської систем права у порівнянні з джерелами світського права континентальної та англо-саксонської систем права. Порівняльно-правовий метод застосовано також під час розгляду сучасного стану правової системи України, поєднання правових традицій України і рецепції іноземного права.

Важливе значення в дослідженні приділено *догматичному методу*. За його допомогою, з позиції позитивістського підходу, досить часто норму права (позитивного права) розуміють як загальнообов'язкову догму. У науковій літературі цю норму вживають на позначення релігійних правил поведінки, що визначаються як вічні, незмінні, Богом дані істини, тобто догми релігії (релігійні догми).

Провідну роль у дослідженні відіграє *діалектичний метод*, суть якого

яскраво сформулював О. Павлов: «Слід сходити до неточних начал кожного церковно-юридичного інституту і потім стежити за всіма фазами його історичного розвитку, постійно і точно відзначаючи ті місцеві, національні, політичні явища, під дією яких він досяг справжнього свого вигляду. У цьому генетичному процесі право Церкви постає перед нами як живе, зі своїм власним характером... Слід постійно мати на увазі зв'язок церковного права із самою Церквою, з догматичними основами церковно-юридичних інститутів» [222].

Цінність системного підходу полягає в тому, що він дозволяє вивчити предмет як діюче, функціонуюче ціле, виявити зв'язки і відносини між його (предмета) елементами, простежити взаємодію церковного права з іншими компонентами юридичної дійсності. Тобто структурно-функціональний метод був необхідним для того, щоб виявити місце релігійних норм у системі позитивного права та місце цих джерел загалом у правових системах релігійного права.

Системно-структурний підхід є також важливим для аналізу різних аспектів формування і розвитку правової системи України. Оцінка ролі традиційних і релігійних чинників у формуванні правової системи України виробляється на основі використання принципів дослідження соціальних явищ в їх історичному розвитку і взаємодії. Особливе значення має вивчення взаємозв'язку та співвідношення загальнодержавних принципів і регіональних особливостей, дослідження актуальних питань формування правової системи України в її історичному розвитку.

Важливе значення для методології даного дослідження має *загальна модель праворозуміння*, якої й дотримуємося, оскільки вона обумовлює понятійний апарат і характер кінцевих висновків. Дотримано також *теорії юридичного плюралізму*, відповідно до якої держава не володіє монополією на правотворчість, а забезпеченість державним примусом не є найважливішою ознакою права. В одному просторі може існувати декілька правових масивів або правових систем, кожна з яких володіє своїм власним регулятивним

потенціалом.

Отже, на основі вищевикладено, важливо відзначити, що сформульована методологічна основа забезпечує достовірність, повноту, високу якість і практичну значущість дослідження нормативної основи, складових елементів секуляризації і десекуляризації релігійно-правових систем.

Висновки до розділу 1

Здійснений аналіз дає можливість нам з'ясувати специфічні особливості релігійно-правової аксіології у викладі представників різних наукових сфер (філософів, релігієзнавців, соціологів, політологів, антропологів, богословів та правників). У сучасних наукових правових дослідженнях спостерігається повернення до визнання засад релігії та її духовних першооснов. Зусилля спрямовані головню на вивчення релігійно-правових систем, засади ж, які є невіддільною частиною цього, досі потребують окремого наукового опрацювання і самостійного аналізу.

Проблеми релігійно-правових систем привертають значну увагу в сучасній правовій думці. Водночас треба констатувати, що питання дослідження теоретико-правових аспектів процесів секуляризації та десекуляризації у функціонуванні сучасних релігійних-правових систем юридичній науці розглянуто фрагментарно, що спонукало нас до глибокого і всебічного аналізу цієї важливої проблеми.

Протягом останніх століть на європейську та інших континентах світу спостерігається процес постпового відходу світського від духовного, нейтралітет держави у церковних відносинах. Однак сучасна тенденція релігійного відродження зумовлює необхідність переосмислення даного питання. Перш за все слід розкрити концептуальні основи процесів секуляризації та десекуляризації, а також простажити основні напрями дослідження світськості держав і правових систем.

Незважаючи на значну кількість наукових досліджень, присвячених

загальним засадам функціонування релігійно-правових систем, вважаємо за потрібне звернути увагу на декілька проблемних моментів. Особливості процесів секуляризації і десекуляризації релігійно-правових систем, з позиції теоретико-правової науки, на були предметом комплексного вивчення вітчизняних дослідників. При цьому всі ці розвідки здебільшого орієнтовані на аналіз загальнотеоретичних або окремих галузевих досліджуваних питань. У підсумку утворився певний розрив між теоретичними проблемами наукового висвітлення процесів секуляризації і десекуляризації та численними юридичними дослідженнями прикладного характеру. Не ставимо під сумнів значущості та ґрунтовності наукового доробку дослідників-правознавців у вивченні релігійно-правових систем, але спробуємо поєднати теоретико-правові аспекти розкриття процесів секуляризації і десекуляризації у цих правових системах.

РОЗДІЛ 2

ОСОБЛИВОСТІ ВЗАЄМОДІЇ СВІТСЬКОГО І РЕЛІГІЙНОГО У ПРОЦЕСІ ФОРМУВАННЯ І РОЗВИТКУ ПРАВОВИХ СИСТЕМ

2.1 Історичні передумови формування взаємозв'язку права та релігії

Для характеристики сучасної європейської культури часто використовуються такі поняття, як «світськість», «секуляризація». Це пов'язано з характером взаємодії світської та духовної влади, яка зазнала значних змін протягом всієї європейської історії. Проте, саме релігійні цінності мали значний вплив на формування західної цивілізації. Визначальна роль тут належить християнству і його відгалуженням, кожне з яких залишило свій слід в політичній історії європейських країн.

Протягом останніх століть в європейському суспільстві спостерігався поступовий перехід до незалежного положення мирського начала від духовного, нейтралітет держави щодо Церкви. Але сучасна тенденція релігійного відродження призводить до необхідності переосмислення даного питання. Перш за все, необхідно розкрити концептуальні засади процесів секуляризації і десекуляризації, а також простежити основні напрямки дослідження світської держави.

У сучасному тлумачному словнику української мови поняття «світський» означає «не церковний, не духовний» [50, с. 1300]. Сам термін «світськість» походить від грецького слова «laikos», що означає – народне, що не належать до священного. В даному контексті найбільш змістовним визначення світськості І.В. Понкіно: «Світськість – це характеристика державних або громадських інститутів, а також сфер суспільного життя, що відображає їх загальногромадянський і мирську спрямованість, незалежне становище від різних об'єднань, що надають релігійне / ідеологічний вплив» [328, с. 19]. Принципи світськості складають в основу правових систем багатьох сучасних

держав, а також різних моделей взаємини держави та релігійних об'єднань. На сьогоднішній день світськість стала однією з універсальних цінностей європейського суспільства, нарівні з принципами демократії, плюралізму і «всеосяжної» толерантності. Цікаво те, що деякі автори не розглядають матеріальну допомогу релігійним об'єднанням як порушення принципів світської держави. Такі дослідники, як М. В. Баглай, В. Є. Крутських, Ж. Боберо, О. Е. Кутафін та ін., відзначають, що проголошення принципів світськості не виключає державного фінансування соціально значимої діяльності релігійних об'єднань (наприклад, інституту капеланів в армії), надання податкових пільг, забезпечення релігійної освіти тощо [328, с. 31-32]. Таким чином держава прагне надавати підтримку релігійним об'єднанням, не надаючи переваги при цьому жодній з релігій.

Згідно з визначенням І.В. Понкіно, світська держава – це держава, що забезпечує певну незалежність і баланс інтересів державних інститутів і релігійних об'єднань у відповідних сферах їх компетенції, гарантовані правовими вимогами відділення релігійних об'єднань від держави і неприпустимість встановлення в державі загальнообов'язкової релігії [238, с. 14-15]. При цьому важливо враховувати той факт, що світські держави Західної Європи відрізняються між собою в силу національної специфіки. На сьогоднішній день в Західній Європі можна спостерігати безліч світських держав різного типу, при цьому деякі з них (такі, як Монако, Ліхтенштейн, Англія, Шотландія і деякі кантони Швейцарії) мають державні релігії.

Формування світської держави тісно пов'язане з процесом секуляризації. Даний термін бере свій початок від латинського слова «*saeculum*» («вік») і означає процес витіснення релігійної складової з різних сфер суспільного життя і заміни її на навчання нерелігійного характеру [342, с. 8]. У свою чергу, Є. В. Данилова визначає секуляризацію як процес звільнення різних сфер суспільства, соціальних інститутів, поведінки людей і їх індивідуальної свідомості від впливу релігії, при якому остання не просто втрачає своє становище в суспільстві, а й самі маси відходять від релігійного [80, с. 30].

На сьогоднішній день розроблено досить багато теорій секуляризації, що описують і пояснюють цей процес. В. І. Гараджа на основі аналізу робіт західних соціологів виділяє наступні теорії:

- секуляризація як втрата «священного», розвиток релігійного плюралізму і суб'єктивізація віри;
- секуляризація як витіснення релігії наукою, світської етикою і раціональним мисленням;
- секуляризація як еволюція релігії, зміна її структури і ролі [287, с. 287-296].

Процес секуляризації призвів до помітного обмеження релігійного впливу на законодавство, політику і суспільне життя в Європі. У зв'язку з цим варто розглянути роль християнства в розвитку державно – конфесійних відносин та становленні світських держав, визначити, яким чином ті чи інші події зумовили поштовх до розвитку різних варіантів формування європейської ідентичності, заснованих як на християнстві, так і на секуляризмі.

Протягом багатьох століть Церква і держава в Західній Європі уособлювали собою два джерела влади, духовну і світську. У цьому одне з основоположних відмінностей християнства від ісламу, який не визнає поділу релігії і політики. Але це зовсім не означає, що не здійснювалися спроби підпорядкування однієї влади іншій, що часто призводило до розколу суспільства як на національному, так і міжнародному рівні.

До кінця X ст. на Заході існувало безліч держав, зберігали вірність спільним християнським корінням. Як зазначає О.О. Красиков «Це було європейське співтовариство в його первісному варіанті, заснованому на пріоритеті не прав, а обов'язків людини» [147, с. 209]. Справа в тому, що релігія і, зокрема, західне християнство зіграли основну роль у формуванні самих уявлень про Європу та європейську ідентичність. Ж. Ле Гофф пише, що «перш за все саме християнізація принесла однаковість Заходу в період раннього Середньовіччя» [391, с. 22]. Він зазначає, що першою подією, яку середньовічні літописці описують як «європейську» була перемога

християнського війська франків над армією мусульман при Пуатьє в 732 р. і, що завдяки хрестовим походам XI ст., західне християнство стало ототожнюватися з поняттям європейської ідентичності, яка протиставляла себе ісламській та візантійській цивілізаціям (з Півдня і Сходу) [391, с. 25-26, 60]. Цей процес був посилений падінням Візантійської імперії і військовою загрозою з боку Османської імперії аж до XVII ст.

Ж. Ле Гофф також зазначає, що деякі особливості західного християнства призвели до формування основних концептів і відмінностей, що зробили значний вплив на політичні процеси Європи. Зокрема, поділ мирян і духовенства Папою Григорієм VII сприяло розмежування сфери світської і духовної влади, що відрізняє європейську цивілізацію від «симфонії влад» Східної Православної Церкви і ісламського підходу, який не допускає поділу між релігією і політикою. Варто також відзначити, що протягом XI і XII ст. велике значення надавалося переконання, що людина була створена за образом і подобою Бога, що в свою чергу сильно відбилося згодом на розвитку гуманізму і поняття особистості в європейському суспільстві.

Незважаючи на те, що Ж. Ле Гофф відзначає такі особливості, як «неприйняття теократії» і «баланс між вірою і розумом», він, а також інші автори (Ч. Тейлор, Х. Казанова) згодні в тому, що до XV ст. у всіх сферах європейського життя переважала релігія (зокрема, західне християнство) [370, с. 19-24]. Проте, починаючи з кінця XV ст., в Європі почався тривалий процес секуляризації (або «розчарування», за словами Тейлора), що призвело до зниження релігійного впливу на політичну сферу, а також приватне життя громадян. Існують різні пояснення цього процесу. Так, Х. Казанова стверджує, що це зниження релігійного впливу було викликано чотирма основними факторами:

- 1) протестантська Реформація підірвала універсалістських претензії католицької Церкви;
- 2) становлення держав сучасного типу з їх монопольним правом на застосування сили позначилося на становищі релігії в суспільстві;

3) підйом капіталізму і ринків вивів економічне життя з-під контролю релігійних організацій;

4) розвиток науки привнесло нові незалежні методи перевірки істини [370, с. 19-24].

Це поєднання чинників в кінцевому підсумку призвело до тієї ситуації в Європі, коли пошуки суб'єктивного сенсу стають особистою справою кожного, а первинні суспільні інститути (державні, економічні) більше не мають потреби або не зацікавлені в збереженні священного порядку або громадського релігійного світогляду. У той час був розірваний союз трону і вівтаря, який протягом століть був єдиною моделлю взаємин світської і духовної влади. Причому це стосувалося не тільки до католицизму, але і «національних» протестантських церков [398, с. 5]. Більшість країн Європи стали схилитися до нейтралітету по відношенню до релігійних інститутів, автономії держави і церкви в їх сферах діяльності. Так, в «протестантських» державах раніше почався процес лібералізації законодавства, що сприяло розвитку свободи віросповідання і зниження значення релігійного чинника в політиці.

Схожу точку зору висловлює С. Брюс, відзначаючи, що це був підйом індивідуалізму і раціоналізму, зумовлений Реформацією і поклав початок процесу секуляризації Європи. Він стверджував, що «індивідуалізм погрожував основам релігійних переконань і способу дій, в той час як раціоналізм зводив нанівець призначення релігії і зробив багато з її постулатів неправдоподібними» [370, с. 230]. Зниження релігійного впливу було посилено підйомом національних держав в пізній період Реформації. Зокрема, Брюс вважає, що проголошення політики толерантності (згідно Вестфальському світу) закріпило щодо релігії формулу «живи і давай жити іншим», яка стала домінувати над непохитними переконаннями попередніх поколінь. Ухвалення такого ступеня плюралізму в кінцевому підсумку призвело до того, що релігія (і навіть ідея Бога) стала особистою справою кожної людини. Отже, раніше Церкви втратили свою провідну роль в

суспільстві, громадяни якого ведуть себе по відношенню до релігій все більш раціонально, схилившись до більш індивідуалістичних і суб'єктивних форм релігії, що призводить до зниження ролі і впливу традиційних релігійних конфесій.

М. Вебер і Е. Дюркгейм надавали великого значення становленню капіталізму і розглядали релігійний занепад як неминучий побічний продукт сучасності. Вебер бачив у промисловій революції підтвердження процесу «капіталістичної секуляризації», де «ірраціональний примус» поступився місцем «розумній економічній силі» і утилітаризму [49, с. 600-624]. У свою чергу, Дюркгейм підкреслив роль сучасного індустріального суспільства в розвитку «функціональної диференціації», при якій спеціалізовані самостійні професії, а не церковні установи стають постачальниками послуг, таких як охорона здоров'я, освіта і соціальне забезпечення [379, с. 345]. Інші теоретики роблять акцент на внутрішньому розвитку релігії. Так, наприклад, Р. Старк і Л. Р. Іаннаконе розвивають теорію «релігійного капіталу», стверджуючи, що залученість людей в діяльність релігійних організацій, обсяг знань і емоційна прив'язаність складають ті інвестиції, які з часом формують релігійний капітал. Вони відзначають, що домінування окремих конфесій і державна підтримка привели до самовдоволення духовенства і Церква виявилася не готова до нових викликів сучасності [403, с. 230-252].

З іншого боку, Ч. Тейлор вказує на політичні і моральні зміни, які, як він вважає, виникли всередині самого християнства. Він зазначає, що реформатори релігії, такі як Лютер і Кальвін, взяли за основу гуманістичні елементи християнства і надали нового змісту і значення звичайного людського благополуччя, стерши кордону між сакральним і профанним. Християнський гуманізм також сприяв зростанню деїзму, в основі якого лежать розум і логіка, а не одкровлення [405, с. 2-21]. Згідно позиції Тейлора, такий підхід дозволяв індивідам самим визначати своє ставлення до божественному і привів до сучасної «епосі автентичності», в якій люди схильні до саморозвитку і формування власного ставлення до життя.

Процес секуляризації зустрічав сильний опір з боку релігійних інститутів, зокрема, Католицької Церкви, хоча це і не призвело до посилення релігійного чинника в європейській політиці. Разом з тим, Ч. Тейлор і Х. Казанова згодні в тому, що цей процес не привів також і до зникнення релігійного впливу в Європі [397, с. 3-11]. Релігія і раніше прагне впливати на державну політику, зокрема, в питаннях сім'ї, статевих відносин, освіти і т.д. Крім того, Тейлор зазначає, що навіть в такому секуляризованому суспільстві, як Європа, спостерігається «нестримне прагнення до трансцендентного», яке протягом останніх століть зустрічається в націоналістичних, антигуманістичних (таких, як фашизм), а також в євангелічних релігійних рухах [397, с. 3-11]. Крім того, офіційні показники релігійної приналежності залишаються досить високими в Європі, а християнські релігійні інститути і символи залишаються важливими національними елементами більшості держав Європи.

У свою чергу, сходознавець О. Руа хоча і погоджується з тим, що «західний секуляризм насправді має християнське походження», але зазначає, що секуляризм і християнство є двома конкуруючими полюсами, навколо яких може формуватися західна ідентичність. Варто відзначити, що незважаючи на широке визнання теорії секуляризації в академічних колах (аж до 1960-х років), всупереч усім прогнозам не відбулося відмирання релігії у світу. Більш того, релігійний фактор зберігав свою значимість в доіндустріальних країнах.

П. Бергер (раніше прихильник теорії секуляризації), відзначав, що незахідний світ був «релігійним як ніколи», а підтвердженнь зниження рівня релігійності в таких країнах, як США, практично не було. На його думку, життєздатність релігії в Сполучених Штатах (з високим рівнем релігійного плюралізму) ставить під сумнів зв'язок між плюралізмом, релятивізмом і секуляризацією [365, с. 32]. Але, незважаючи на те, що релігія зберегла сильні позиції в багатьох країнах світу, Європа характеризується значною секуляризацією. Багато європейців зберігають в основному номінальну приналежність до релігії, а в великих країнах і регіонах сучасної Європи релігійні організації стикаються з проявами неприйняття і байдужості [373,

с. 203-204]. Наприклад, спроби впровадження практики телеєвангелізму (використання телебачення для поширення християнства) в Європі показали, що християнство не має такої великої аудиторії серед європейців, як в інших країнах [375, с. 15-19].

Проте, не дивлячись як триває в Європі процес секуляризації, це зовсім не означає, що релігія зникла з європейського життя. Х. Казанова розвинув теорію секуляризації з урахуванням впливу, що чиниться релігійними організаціями і доктринами на деякі сфери права. Він вважає, що цей процес привів до фундаментальних змін ролі релігії в суспільстві, але відкидає ідею про те, що переважання світського початку призводить до неминучого зниження ролі релігії і її зникнення. Казанова не вважає, що релігія в сучасному світі була зведена до приватного життя, аргументуючи це симбіотичним характером відносин релігії і політики. Вона стверджує, що «стіни, що розділяють Церкву і державу, постійно дають тріщини, через які ці сфери проникають одна в одну» [370, с. 41]. Х. Казанова зазначає, що релігії не прийняли ту незначну роль, яку їм відвела ліберальна модель державного устрою. Зокрема, Католицька Церква відмовилася визнати, що поділ церкви і держави означає приватизацію моралі. Церква, на думку Х. Казанови, не може і не повинна намагатися контролювати держава. Разом з тим, він відкидає також ідею світського характеру суспільного життя, тому що це несе в собі загрозу взаєминам релігії і політики [370, с. 57]. Виходячи з цього, він виділяє три обставини, при яких сучасні релігії можуть втручатися в сферу суспільного життя, а саме:

1. Для захисту прав і свобод людини від абсолютистсько авторитарної держави (як у випадку з церковною опозицією диктатурі в Бразилії та Іспанії).
2. Для протидії абсолютній законодавчій автономії світського початку і його прагненню організувати суспільне життя відповідно до принципів функціональної диференціації, не враховуючи моральних / етичних аспектів.
3. Для захисту «традиційних підвалин» суспільства (сюди відносяться питання життя і смерті (евтаназія, аборти), сімейної політики і статевих

відносин) від адміністративного або юридичного втручання держави.

Таким чином, Х. Казанова визнає, що модернізація зіграла ключову роль в зниженні впливу релігійного фактора в сучасному суспільстві. Звільнення світської сфери від церковного контролю є «незаперечною і сучасною структурною тенденцією» [370, с. 212]. В той же час, Х. Казанова не вважає, що процес секуляризації неминуче призведе до зникнення і приватизації релігії, стверджуючи, що в сучасній демократичній державі релігії продовжують виконувати важливу суспільну функцію, а в тих сферах, де інтереси Церкви не стикаються з інтересами держави вона може зберегти своє становище і життєздатність.

Теорія секуляризації в інтерпретації Х. Казанови враховує багато (хоча і не всі) особливості релігії в сучасній Європі. Зрозуміло, посилення національних держав і капіталістичної економіки, в поєднанні з науковими та освітніми досягненнями, привели до зниження ролі і впливу релігії в суспільному житті. Навіть Католицька Церква, яка протягом століть боролася зі світськими тенденціями, в середині 1960-х рр. XX ст. прийняла реалії світської епохи. Аджорнаменто і Другий Ватиканський собор 1962-1965 рр. зіграли в цьому ключову роль.

На Другому Ватиканському соборі людська особистість була проголошена «початком, предметом і метою всіх соціальних установ». Стверджувалося, що будь-яка дискримінація, в тому числі за ознаками релігійної приналежності повинна бути усунена. Визнавалося право вибору релігії за кожним конкретно людиною [86, с. 336-340]. Це були безпрецедентні кроки з боку Ватикану, які принципово відрізнялися від його більш ніж тисячолітньої політики, але відповідали принципам релігійного плюралізму в світській державі.

Однак, це не означало, що релігія зовсім зникла з суспільного життя Європи. Що ще більш важливо, самі Церкви не відмовилися від своєї громадської, політичної ролі. Х. Казанова зазначає, що Католицька Церква, незважаючи на своє визнання легітимності світської держави, прямо заявляла

про те, що релігія не може бути тільки особистою справою людини і продовжувала оскаржувати світський характер суспільного життя. У своїй «доктринальній ноті, що стосується деяких питань участі католиків у політичному житті», Ватикан прямо заявив, що законодавці не повинні приймати закони, які посягають на людське життя і жоден католик не повинен голосувати за такі закони [376]. У більш широкому сенсі, відповідно до цього акту, справжня християнська мораль не дозволяє нікому голосувати за політичну програму або закон, який суперечить постулатам віри і моральності. Такі дослідники, як Л. Халман і О. Рис дотримуються тези про те, що Церква змогла зберегти певний ступінь впливу в суспільному житті, але вже не в якості морального авторитету, а скоріше консультанта з питань моралі [386, с. 5]. Таким чином, в той час як релігійні організації висловлюють свою думку з широкого кола питань, їх вплив поширюється лише на деякі з них. Навіть в сильно секуляризованому європейському суспільстві діяльність Церкви має певне значення (нехай навіть і символічне) і впливає на державу у сфері регулювання приватного життя.

Так, в 2006 році, виступаючи перед членами Європейської народної партії, Папа Бенедикт XVI заявив: «Виходячи зі своєї стурбованості, Католицька Церква надає великого значення громадській діяльності щодо захисту і розвитку людської гідності, навмисно акцентуючи увагу на ті принципи, які не підлягають обговоренню» [361]. Що стосується конкретних сфер політики, що мають відношення до людської гідності, то Папа згадав три сфери, на яких Церква зосередила свою діяльність:

- 1) захист життя на всіх її етапах, починаючи з моменту зачаття і до природної смерті;
- 2) визнання і заохочення традиційної форми сім'ї, а саме союзу між чоловіком і жінкою, заснованому на шлюбі;
- 3) захист права батьків на виховання їх дітей [361].

Ці питання є на порядку денному сучасної політико-правової дискусії в західноєвропейських країнах, а міграційний криза в Європі лише загострила

їх. Незважаючи на сильний вплив секуляризації та визнання більшістю релігійних конфесій легітимності світської політичної влади, релігія не зникла повністю з політико-правової сфери. У деяких європейських країнах Церква як і раніше прагне впливати на державно-правові процеси.

Таким чином, відносини між релігією і правом в країнах Західної Європи характеризуються високим ступенем диференціації. Разом з тим дані держави мають спільне християнську спадщину, яке лягло в основу формування єдиної європейської ідентичності. Визначальне значення мали Реформація і Просвітництво, що супроводжуються процесом секуляризації, в результаті чого зменшився вплив релігії на політичний процес і були закладені основи сильною гуманістичної традиції [395, с. 63-65]. Якщо до цього можна було говорити про «два мечі» в особі Церкви і держави, то в подальшому відбулася десакралізація як політики, так і самої релігії. Це призвело до обмежень політичних можливостей релігійних організацій на європейському просторі.

Проте, релігія залишається важливим елементом суспільної ідентичності і культури, має міцну інституційну основу в багатьох країнах. Не випадково Е. Дюркгейм визначав релігію як систему вірувань і практик, що відносяться до «священних речей» (відокремленим, забороненим) і об'єднують людей в одну моральну спільність, іменовану Церковою [91, с. 35-69]. При цьому «священне» може виступати в різних формах, викликаючи у людей почуття шанування, благоговіння, любові і т.д. Все залежить від ідей, які вкладаються в поняття «священного» і прив'язуються до певних речей, символізують їх. На сьогоднішній день тезу про те, що ми живемо в секуляризованому світі, перестав бути актуальним з огляду на виникнення нової тенденції релігійного відродження. Незважаючи на те, що модерн надав певний секуляризаційний ефект (в одних країнах більше, ніж в інших) можемо спостерігати розвиток процесу контрсекуляризації.

М. М. Мчедлова в своїх роботах зазначає той факт, що в громадському дискурсі все частіше постає питання про пошук нових форм державно-правово упорядкування культурного, релігійного і цивілізаційного

різноманіття, а колишня модернізаційна парадигма дослідження релігійного фактора в правовому житті вже не задовольняє епістемологічні запити сучасності. На її думку, відбувається переосмислення місця і ролі релігії, при якому в правовому дискурсі все частіше виникає питання про «кризу світськості», «релігійному відродження» тощо. У свою чергу, політико-інституціональний аспект релігійного відродження може проявлятися в посиленні впливу релігійних інститутів в сфері державно-правової політики, використанні релігійної риторики для легітимації діяльності політичних акторів, а також встановлення нового співвідношення між світським і релігійним засадами [196, с. 86-89]. Дана тенденція стає все більш характерна і для країн Західної Європи, які завжди розглядалися як приклади світських держав, але, під впливом зовнішніх і внутрішніх факторів, все більше включають ються в глобальний процес релігійного відродження.

Звідси виникає таке поняття як «десекуляризація». Даний термін вперше використав П. Бергер в роботі «десекуляризація світу: глобальний огляд», що послужило відправною точкою в дослідженнях даного процесу. Він стверджує, що секуляризація на громадському рівні не обов'язково передбачає секуляризацію на рівні індивідуальної свідомості. Навіть якщо деякі релігійні інститути втратили колишню владу і вплив в державно-правовому житті, то вони як і раніше можуть мати важливе значення в житті окремих людей, іноді приймаючи нові інституційні форми, що супроводжується значним релігійним підйомом [366, с. 2-4]. Крім того, релігійні інститути можуть відіграти важливу соціальну або політико-правову роль навіть в тому випадку, якщо не мають великого числа послідовників. На думку П. Бергера припущення про те, що модерн неминуче веде до зниження релігії, є необґрунтованим. Якби сучасний світ дійсно характеризувався високим ступенем секуляризації, то релігійні інститути були б змушені адаптуватися до світськості. Насправді ж, релігійні громади збереглися і навіть процвітали в тому сенсі, що ні намагалися пристосуватися до вимог секуляризованого світу. У зв'язку з цим Бергер виділяє два варіанти розвитку релігійних спільнот в секуляризованому

світі: неприйняття і адаптація. Теоретично, можна відкидати будь-які сучасні ідеї і цінності, але затвердити це «заперечення» в життя людей набагато складніше. Для цього, на його думку, буде потрібно реалізація однієї з двох стратегій [366, с. 3-4]:

1. Одна з них являє собою релігійну революцію, при якій релігія, що протистоїть модерну, отримує статус загальнообов'язкової, що досить важко реалізувати в більшості країн сучасного світу. Те ж саме необхідно зробити щодо модернізації, яка призводить до створення гетерогенного суспільства і різкого посилення міжкультурної комунікації, спрямованої на розвиток плюралізму, а не створення релігійних монополій 2. Інший можливий спосіб заперечення сучасних ідей і цінностей полягає в створенні релігійних субкультур, спрямованих на захист від впливу зовнішнього світу. Як приклади Бергер призводить релігійний рух амішів в східній Пенсільванії і Сатмарського хасидів в Брукліні (США). На відміну від релігійної революції, таку стратегію легше реалізувати, хоча це також пов'язане з деякими труднощами. Справа в тому, що сучасна культура являє собою дуже потужну силу і необхідні великі зусилля для того, щоб підтримувати такі релігійні анклавні (субкультури).

Протистояння модерну з боку Римсько-католицької Церкви добре показує складності різних стратегій адаптації релігійних об'єднань в умовах процесу секуляризації. У зв'язку з цим цікава концепція католицизму, яка представляє собою політичну і культурну концепцію, що просуває ідеї і соціальне вчення Католицької Церкви в суспільному житті з використанням державної влади [378, с. 6-12]. Вона була сформульована пруськими католиками в другій половині XIX ст. як відповідь на світські соціальні концепції. Основною причиною послужили дії Отто фон Бісмарка щодо обмеження впливу католицизму спочатку в Пруссії, а потім і в об'єднаній Г. Ерманов. Ця боротьба відома також під назвою «Культуркампф» («боротьба за культуру»). У 1891 році вийшла енцикліка «*Rerum Novarum*» Папи Римського Лева XIII, яка дала новий імпульс для розвитку католицизму і

розширила сферу його діяльності. В енцикліці проголошувалося, що капіталістичний лад втілює собою соціальну несправедливість, тому потребує негайних і глибоких перетворень, і саме католики в першу чергу покликані сприяти удосконаленню цього ладу. Вони покликані брати участь в цій діяльності як члени і керівники Церкви, як політичні лідери, громадські діячі та, нарешті, просто як громадяни своїх країн [359, с. 80-82]. Завдяки цій енцикліці Римсько-католицька Церква розширила сферу свого впливу в соціальних, економічних, політичних і культурних питаннях, закликаючи до стрімким перетворенням західного суспільства ХІХ ст. Католики, як, власне і духовенство, прагнули через активну соціальну участь боротися з гострими соціальними проблемами відповідно до християнських принципів Католицької Церкви. У цьому було їх відміну від чисто світського підходу. У другій половині ХХ ст., Починаючи з Івана ХХІІІ і його енцикліки «*Pasem in Terris*» папство проходить стрімку еволюцію, оновлення відповідно до духу часу. Аджорнаменто і Другий Ватиканський собор 1962-1965 рр. зіграли в цьому ключову роль. Католицизм значно переглянув свої позиції, в результаті чого Церква визнала необхідність розвитку в дусі модерну.

Останнім часом вплив католицизму помітно ослабла і навіть християнсько-демократичні партії втрачають свої християнські риси. Проте, на початку ХХІ ст. деякі з них об'єдналися і заснували Європейський християнський політичний рух (ЄХПР), який об'єднує національні партії Європи, що розділяють принципи християнської демократії і загальної християнської соціальної доктрини [217]. Як зазначає І.Я. Кантер, соціальне вчення Римсько-католицької Церкви розглядає світ з точки зору його перетворення і організації відповідно до рекомендацій і настановами енциклік Пап Римських, що стосуються злободенних суспільно-політичних і моральних проблем [125, с. 141-141].

Католицька Церква реалізує різнобічний курс, балансує між запереченням модерну і адаптацією до нього, поєднуючи в собі елементи секуляризації і контрсекуляризації. Це впливає порівняльного аналізу ісламу

і католицизму: з одного боку, католицизм не передбачає досягнення єдності духовної і світської влади в державі (за винятком Ватикану), але робить акцент на соціальних та економічних проблемах в суспільстві, вирішення яких вважає можливим через активну політико-правову діяльність з опорою саме на християнські цінності; в католицизмі простежується тісний зв'язок розуміння прав і свобод людини з релігійними постулатами, а формування демократичного ладу має відбуватися відповідно до християнських принципів; хоча католицизм не припускав перебудови політичної системи і визнає існування релігійного плюралізму, але залишає пріоритет за католиками, провідними активну діяльність на основі християнських цінностей.

Аналізуючи процес десакралізації сучасного світу П. Бергер відзначав, що модерн, з цілком зрозумілих причин, підриває старі підвалини і принципи, а найскладніше люди переживають стан невизначеності. Таким чином, будь-який релігійний рух, що дає людям відчуття впевненості й визначеності, завжди знайде своїх послідовників [68, с. 282-283]. Тут буде доречно навести міркування Г. Гегеля про необхідність релігії. У своїй роботі «Філософія релігії» він зазначав, що завжди існували спроби встановити тільки зовнішню, обумовлену необхідність релігії, де вона виступає як засіб, щось навмисне, випадкове, саме по собі не має значення, то, що можна або відкинути, або використовувати з певною метою. Проте, саме в релігії, як зазначає Гегель, отримує своє обґрунтування все таємне в людині: добropорядність, совість, почуття обов'язку і т.д. Тому держава повинна спиратися на релігію, тому що саме в ній стають абсолютними надійність способу мислення людей і їх готовність виконувати свій обов'язок перед державою. У свою чергу, зневага до Бога знищує свідомість своїх прав і обов'язків, послаблює узи сім'ї та держави і веде їх до загибелі [68, с. 140-141]. Ця теза характеризує у Гегеля зовнішню необхідність релігії. Разом з тим, він зазначає, що дух стає абсолютно вільний у виборі цілей (і їх досягненні) багато в чому завдяки релігії. Таким чином дух може реалізувати об'єктивні цілі, які мають для нього

найбільшу цінність, жертвуючи при цьому особливими цілями. При цьому дух перебуває з релігією в такому відношенні, коли, володіючи свободою у виборі цілей, керується тільки своїм власним рішенням [229, с. 170-190]. Згідно з Гегелем, саме в цьому полягає внутрішня необхідність релігії.

У свою чергу, Т. Парсонс розглядав релігію як підсистему соціального цілого, яка забезпечує функцію відтворення його структури (поряд з мораллю і органами соціалізації) і включає в себе такі найважливіші компоненти: 1) спільність віруючих; 2) загальні вірування, міфи; 3) ритуальні практики; 4) залучення до спільних символів, що позначає реальність, відмінну від повсякденного життя людей [229, с. 170-190]. Таким чином, згідно з Парсонсом, релігія являє собою феномен, який об'єднує культурну, соціальну та особистісну системи в єдине ціле, а значить, є невід'ємним елементів суспільного життя.

У світовому інформаційному просторі ведуться дискусії з приводу ісламського відродження, особливо, його політично-правових аспектах. Разом з тим, було б невірно розглядати його лише через призму політики. Це релігійне відродження, що акцентує увагу на релігійних зобов'язання мусульман і яке має значний географічний аспект від Північної Африки до Південно-Східної Азії. Ісламське відродження продовжує залучати нових прихильників, особливо в країнах Африки на південь від Сахари. Воно набирає чинності в першу чергу в тих країнах, які вже є мусульманськими або мають великий відсоток іммігрантів-мусульман (наприклад, в Європі). Даний рух проголошує не тільки відновлення істинного ісламу, а й ісламського способу життя, який з багатьох питань вступає в протиріччя з нормами і цінностями світської держави.

Проте, ісламське відродження саме по собі неоднорідне. Навіть в країнах Близького Сходу спостерігаються відмінності релігійного і правового характеру між сунітськими і шіїтськими рухами відродження, а термін «ісламський консерватизм» має різне тлумачення в Саудівській Аравії та Ірані. У міру віддалення від Близького Сходу спостерігається все більше

відмінностей. Так, в Індонезії, найбільш густонаселеній мусульманській країні світу, існує досить потужний рух ісламського відродження, зване «Нахдатул Улама», яке орієнтоване на принципи демократії і плюралізму, виступаючи повною протилежністю тому, що зазвичай розуміється як «ісламський фундаменталізм».

Таким чином, П. Бергер в своєму дослідженні десекуляризація як процесу контресекуляризації звернув увагу на безліч проявів глобального відродження релігій і їх соціетального впливу. Він розрізняє десекуляризацію як релігійне відродження і різні прояви стійкості, адаптації релігії в світських контекстах (наприклад, в Західній Європі). Це послужило імпульсом для проведення подальших теоретичних досліджень десекуляризація серед зарубіжних і вітчизняних авторів.

Є. В. Данилова визначає десекуляризацію як посилення ролі і впливу релігії в суспільстві, індивідуальній і суспільній свідомості. При цьому вона розглядається як діалектична протилежність процесу секуляризації і супроводжується витісненням світського початку релігійним. Це може відбуватися в різному ступені в різних країнах і приводити до посилення впливу традиційних конфесій [80, с. 30]. Крім того, Є. В. Данилова вказує основні суб'єкти десекуляризація: держава (органи влади та інші структури), ЗМІ, релігійні об'єднання (провідні активну місіонерську діяльність), релігійні лідери, громадські інститути і ін. Аналізуючи структурну форму десекуляризація, вона виділяє в ній:

- загальне (властиве всім країнам);
- особливе (характерне для окремих релігій);
- одиничне (що спостерігається в окремих країнах).

При цьому Є. В. Данилова зазначає, що десекуляризація найменше охопила традиційно християнські держави, для яких характерна висока ступінь секуляризації. Але навіть там спостерігається посилення релігійного фактора, перш за все на інституціональному рівні, що, на її думку, пояснюється високою активністю релігійних організацій та їх підтримкою

державою [80, с. 45-46].

Варто також відзначити роботу, виконану В. Карповим в розробці концептуального підходу для розвитку теорії та компаративних досліджень десекуляризаційних процесів, патернів, режимів, рівнів і історичних траєкторій. Він розглядає десекуляризацію як процес соціальних змін, пов'язаний з відродженням релігій і розширенням їх громадського впливу. У зв'язку з цим контрсекуляризація виступає як процес зворотний секуляризації.

На основі проведеного теоретичного аналізу В. Карпов сформулював досить змістовне визначення десекуляризація: «десекуляризація – це процес контрсекуляризації, в процесі якого релігія відновлює свій вплив на суспільство в цілому, реагуючи на попередні і / або супутні секуляризаційним процеси. Даний процес поєднує в собі такі тенденції (деякі або всі): 1) Зближення між раніше секуляризованими інститутами і релігійними нормами (формальними і неформальними); 2) Відродження релігійних вірувань і практик; 3) Деприватизація релігії, її повернення в публічний простір; 4) Відновлення значущості релігійного фактора в різних культурних підсистемах, а також зниження впливу науки в області міропостроєння і міропіддержання; 5) Зміни (під впливом релігії) в субстраті суспільства [126, с. 136]. В. Карпов в своєму аналізі зазначає, що в світі не існує повністю релігійного або секулярного суспільства, вони можуть розглядатися лише як «ідеальних типів». Секуляризація і десекуляризація виступають як дві тенденції, що відображають весь спектр культурної динаміки. Вони є неінтегрованих, оскільки компоненти десекуляризація можуть розвиватися неузгоджено і нерівномірно, а часто і паралельно з процесом секуляризації, утворюючи так званий «конгломерат», що включає в себе несумісні елементи.

Крім того, варто звернути увагу ще на один момент: в релігії, як і в будь-якій області людської діяльності, окремі особистості завжди відігравали важливу роль. Можливо, без аятолли Хомейні і відбулася б ісламська революція в Ірані, але це сприймалося б трохи інакше в очах мусульман. Ніхто не може передбачити появу харизматичних лідерів, які дають імпульс

потужним релігійним рухам в різних країнах. У зв'язку з цим В. Карпов вказує на необхідність врахування діяльнісного фактора. Він виділяє активістів і акторів десекуляризації [126, с. 138]. Перші являють собою індивідів або групи людей, які безпосередньо і активно залучені в процес контресекуляризації і відродження релігії в суспільно-політичному житті. Другі – це релігійні маси, чий інтереси і цінності збігаються з активістами десекуляризації; при цьому вони не ведуть активної діяльності, а лише складають соціальну і політичну базу активістів. Разом з тим, Карпов виділяє десекуляризацію «знизу» (під впливом низових рухів і груп) і «зверху» (під впливом світської чи релігійної еліти) [126, с. 141].

З наведеного вище визначення десекуляризації, вбачаємо, що В. Карпов розглядає і таку сторону процесу контресекуляризації як вплив релігії на матеріальний субстрат суспільства, до якого він відносить «анатомічні» і «морфологічні» елементи суспільства: чисельність населення, його розподіл і територіальна організація, матеріальні об'єкти та ін. Варто докладніше зупинитися на демографічному аспекті субстрату, що буде вельми актуально в контексті міграційної кризи і процесу ісламізації. Існує точка зору, що серед груп населення, які перебувають в подібних соціально-економічних умовах, більш високий рівень народжуваності корелює з високим рівнем релігійності, особливо якщо вона носить більш консервативний характер [126, с. 130]. У зв'язку з цим, Т. Фрейка зазначає, що Західна Європа і США мають приблизно однаковий рівень людського розвитку, але через більш низького рівня релігійності країни Західної Європи відстають за показниками народжуваності приблизно на 19% [384, с. 34]. Деякі соціологи релігії стверджують, що слід приділяти більше уваги використанню демографічних показників [407], тому якщо розглядати релігії не тільки в плані їх адаптації в світській державі, а й в контексті міграційних потоків, народжуваності і смертності, то перед нами відкриваються нові можливості дослідження.

«Латентні» демографічні наслідки можуть виявитися досить серйозними в довгостроковій перспективі. Як зазначає Р. Старк, ранні християни мали

вражаючі показники народжуваності і смертності в порівнянні з грецькими язичниками, що призвело до зростання християнського населення Римської імперії на 40% (протягом декількох століть) [404, с. 56]. Це багато в чому сприяло інституціоналізації християнства. Якщо розглядати сучасні тенденції, то згідно з соціологічними дослідженнями іммігранти-мусульмани в Європі, як правило, більш релігійні, ніж корінне населення приймаючих країн. У той час як одні дані свідчать про зниження релігійності у європейців, інші показують, що чим довше іммігранти живуть в даному соціумі, тим більше релігійним він становиться [404].

Демографічний фактор робить помітний вплив на процес секуляризації. Це підтверджується дослідженням, проведеним Е. Кауфманом в 2010 р, яке присвячене порівняльному аналізу взаємозв'язку релігії і народжуваності в різних релігійних конфесіях, цивілізаціях і країнах. Він зазначає, що в багатьох світських державах Європи релігії більше не переживають занепад. Навпаки, під впливом іммігрантів вони переживають нове піднесення (наприклад, іслам) [406, с. 65]. Основна теза тут полягає в тому, що висока народжуваність і зростання населення є суттєвими властивостями посилення релігій, що призводить до збільшення чисельності їх послідовників. У свою чергу, зростання релігійних громад розглядається як показник відродження релігій, а значить і десекуляризації.

У зв'язку з цим, ми не згодні з твердженням П. Бергера про те, що Західна Європа ставиться до винятків десекуляризації. На його думку, саме там зміцнилася і почала розвиватися теорія секуляризації, а технічний прогрес посилив вплив даного процесу як на рівні переконань, так і церковної практики. П. Бергер стверджує, що в даний час можна спостерігати масову світську єврокультуру, яка під впливом процесу секуляризації поширила свій вплив і на країни Південної Європи [365, с. 9-11]. Але на сьогоднішній день ця теза вже не актуальна, тому що процес ісламізації і міграційна криза зробили значний стимулюючий вплив на процес релігійного відродження в Західній Європі і, як наслідок, розвиток процесу контрсекуляризації.

Деякі вчені навіть розглядають іслам як альтернативу світським ідеологіям (націоналізму, капіталізму, соціалізму), що знаходяться в занепаді [381, с. 51]. Це наочний приклад впливу демографічного субстрату суспільства на релігійну сферу. Імігранти- мусульмани змінили не лише демографічну ситуацію, а й релігійну картину Західної Європи. Дану ситуацію можна охарактеризувати як «релігійне відродження, привнесене ззовні», пов'язане з нестачею внутрішніх джерел і ресурсів контрсекуляризації. Але, ускладнення інтеграції імігрантів-мусульман і зростання радикального ісламізму створюють загрозу трансформації процесу релігійного відродження в релігійну радикалізацію.

Незважаючи на те, що Реформація і Просвітництво сприяли зниженню впливу релігії в суспільному житті і заклали основи сильною гуманістичної традиції, релігія залишається важливим елементом національної ідентичності та культури, має міцну інституційну основу в багатьох західноєвропейських країнах. Відносини між Церквою і державою прагнуть до балансу між релігійним і світським початком, що пояснюється паралельним існуванням секуляризаційних і десекуляризаційних тенденцій.

Відносини між Церквою і державою в сучасній Західній Європі прагнуть до балансу між релігійним і світським засадами, що пояснюється паралельним існуванням секуляризаційних і десекуляризаційних тенденцій і залежить від національної специфіки світських держав. При цьому необхідно враховувати релігійний і культурний вплив традиційних християнських конфесій, які активізували свою діяльність у відповідь на посилення ісламу. У той час, як право сповідувати будь-яку релігію визнається всіма європейськими державами, існують дискусії з приводу громадських та інституційних форм його вираження, а самі релігії змушені конкурувати з сильними світськими і гуманістичними тенденціями.

Сучасний процес ісламського релігійного відродження зумовлений багато в чому зовнішніми факторами (зокрема, міграційним кризою) і пов'язаний з ростом числа імігрантів-мусульман, які шукають в ісламі

підтримку своєї ідентичності. Даний процес можна охарактеризувати як «релігійне відродження, привнесене ззовні», пов'язане з нестачею в країнах Західної Європи внутрішніх джерел і ресурсів контрсекуляризації. Відбувається розвиток процесу десекуляризації, а ускладнення інтеграції іммігрантів-мусульман і зростання ісламського радикалізму створюють загрозу трансформації процесу релігійного відродження в релігійну радикалізацію.

Сучасні правові системи повинні відображати взаємозв'язок релігійного та світського, водночас розкриваючись у філософському змісті природно-правового підходу. Сучасний світ продукує ідеї, що змінюють правову основу суспільства, а тому повинні відповідати релігійній системі уявлень, підтримуваний тією чи іншою правовою системою й такій, що може бути запозичена в процесі акультурації. Значною мірою це стосується й проблеми десекуляризації.

Християнська релігія, віра прийняла в спадщину світоглядні уявлення з інших релігій, одночасно спрямувавши їх до Логосу, істинного розуму, де істиною вважається відкритість простору, в якому всі можуть стати єдиним цілим і ніхто не втрачає ні власної цінності, ні гідності. Така релігія здатна своєю глибокою сутністю забезпечити справжній синтез технічної раціональності і віри. Цей синтез здійснюється не безпосередньо шляхом втечі в ірраціональне, а через відкриття розуму для досягнення його справжньої висоти й широти [20, с. 75].

У такому контексті сутністю і завданням богослов'я сьогодні є діалог між релігією та наукою, що концентрується навколо понять справедливості, миру і підтримує культурні основи етносів. Релігія повинна бути духовним порадиником, допомагати людині досягнути гармонії з самою собою і подолати відчуженість [255].

Сучасний процес секуляризації відображає співвідношення між мораллю і релігією. Вчені можуть плідно взаємодіяти з релігією у питаннях моралі, а мораль, безперечно, може бути обґрунтована тільки Божественними початками

[100, с. 207].

Датський філософ Г. Геффідінг зазначає, що релігія є однією з форм людського життя, і правильну оцінку вона може отримати тоді, коли розглядається у зв'язку з іншими формами цього життя. Він вказує, що всі духовні сили повинні сприяти поглибленню і збагаченню життя Духа, і основна роль при цьому відводиться релігії. При цьому, під терміном «філософія релігії» мислитель розуміє процес, для котрого релігія є джерелом і базисом творення, об'єктом якого є релігія [70, с. 1].

У даному контексті варто звернутися до витоків теологічної думки. Так, за висловом Т. Аквінського, Бог є кінцевою метою людини та всього суцього у світі. Відтак, людина прагне до своєї кінцевої мети через пізнання та любов Бога [44, с. 19]. Пізнання та осмислення Бога завжди було і є чи не найголовнішою проблемою віруючих. Саме те, як вони його сприймали та уявляли, визначало рівень релігійності останніх.

«Універсальний доктор», домініканець Альберт Больштцтський (Великий), який першим став коментувати Аристотелевські твори, стосовно Бога й творіння світу стверджував, що наше природне богопізнання має непрямий характер (опосередковане створеними речами). Тільки через умовисновки ми виходимо до Бога і осягаємо Його властивості. Але не все можна осягнути: наприклад, троїчність потребує світла віри. «Бог існує» – не очевидно само з себе; необхідні докази. Але пряме (на підставі явищ світу) доведення неможливе (оскільки Бог вище створеного). Звідси важливість непрямого доведення, яке ґрунтується на тому, що відкидання Бога призводить до абсурду. Найважливіша якість Бога – першопричина – створює все поза Собою. Створення матерії і світу включає чотири головні творіння: матерія, час, ангели і небо. Світ не є вічним і безпочатковим – критика античного «з нічого нічого не буває» [246, с. 77].

Християнство стало базисом європейської культури не тільки в Середньовіччі, але й у подальшій історії людства. Відтак, домінування якісно нової світоглядної позиції привнесло й докорінний новий спосіб мислення. Це

сприяло безумовній універсалізації ідентифікаційних процесів [195, с. 85]. Людина розчиняється у релігійному бутті, і відповідно, що Град Земний стає для неї несуттєвим, натомість її більше приваблює Град Небесний, Божий. А «орієнтація на Бога наділяє Я безкінечністю» [156, с. 270]. Епоха Середньовіччя принесла поширення догматичного релігійного світогляду. Відтак, виникає низка сприятливих обставин для розвитку ідеології саме в релігійній формі. У багатьох середньовічних державах офіційна релігія та державна ідеологічна доктрина фактично становили одне ціле.

Аврелій Августин, вслід за Василієм Великим, розвивав доктрину *privatio boni* (визначення зла – як відсутності добра). Згідно твердження Августина, всіяке творіння Боже реальне; воно є частиною буття, й, відповідно, воно є добро. Зло не є субстанція, так як у ньому немає ні найменшої долі добра. Це відчайдушна спроба врятувати єдність, всемогутність і благодать Божу, відмежовуючи Бога від існуючого в світі зла (у східно-європейських і центральноазіатських космогонічних легендах прослідковується схожа спроба розмежувати поняття Бога і прояви зла) [355, с. 62, 63]. Августин Блаженний схильний оцінювати зло як порушення світового порядку буття. Бог знає все наперед: хто буде врятований, а хто загине. Але людина сама вибирає. Сила, якою вона рухається у виборі – це сила любові. Справжнє благо полягає лише в тому, щоб насолоджуватися Божественним, а іншим – лише користуватися. Протилежність благу – жити сам по собі. Це уподібнює людину дияволу. Відтак головна повинність людини – подолання себелюбства [22, с. 511, 512, 532-534, 994]. Долі людської особистості подібна й історія людського роду.

Особливе місце в Августина займає тема історії. З нього починається християнська філософія історії, яка викладена у творі «Про Град Божий». Двома видами любові створюються два гради, тобто два світи, два способи людського буття. Ідея лінійної історії, поступового руху до найвищої моральної досконалості – до того часу, коли переможе благодать, і для людей стане неможливим грішити. Спільнота праведних – Град Божий (не тотожне земній церкві). Ті, хто живуть згідно гордині – Град земний (тобто земна

держава). Вони співіснують у суміші й у відокремленості та постануть, згідно твердження Августина, лише за Другого пришествя Спасителя [246, с. 69, 70].

Сучасний дослідник і найбільш впливовий богослов ХХ ст. К. Барт з приводу розвитку суспільства у праці «Виправдання і право» зазначає, що держава в контексті світського розуміння повинна першопочатково базуватися й кінцево належати Ісусу Христу. Вона у своїх відносно самостійних субстанціях, за функцією і цільовою установкою повинна служити справі Ісуса Христа. Така держава зможе захищати право і, таким чином, гарантувати справжню свободу, щоб «провадити спокійне і тихе життя у побожності й гідності» [25, с. 27, 28].

У контексті десекуляризаційного підходу, запропонованого Ю. Хабермасом і Й. Ратцингером, держава повинна тісно співпрацювати з церквою, релігійною общиною, де зовнішньою формою є держава, а орієнтиром її діяльності, сутністю духовності повинна бути релігія.

Сучасні дослідники впливу християнства на суспільство шляхом формування християнської етики, зокрема Х. Шюрман, аналізують концепцію впливу Нового Заповіту на етику, що зможе вирішити за допомогою моралі світові проблеми шляхом вироблення конкретних норм поведінки для суб'єктів суспільного життя [353].

Й. Ратцингер (Бенедикт XVI) вважає, що на даному етапі розвитку соціуму існує криза віри і криза свідомості основних цінностей людського життя. Після Всесвітньої ради церков в Упсалі визначають церкву як «ортопраксію» – «правильне діяння» [256]. Вищенаведені дискусії зводяться до думки, що вирішення сучасних проблем можливо лише за умови звернення до християнства, а для вирішення конкретної ситуації потрібні принципи християнської етики.

Й. Ратцингер зазначає, що сучасне суспільство повинно базуватися на вірі, істинності і толерантності. Особливо це стосується зустрічі релігій і культур.

Дана проблема повинна базуватися на взаємній толерантності і сприйнятті культур, миру між релігіями, оскільки вони повинні мирно

співіснувати і співпрацювати, «виковувати» рід людський у душі стремління до миру [256]. Мислитель дає визначення культурі як історично утвореній колективній формі вираження пізнання й цінностей, що визначає життя суспільства.

Інкультура можлива лише при наявності елементів універсалізму в кожній культурі. Поняття інкультурації передбачає, що у всіх культурах проявляється одна і та ж сутність людини і що в людині іманентно присутня всезагальна істина людського буття, націлена на об'єднання. Намір здійснити інкультурацію оправданий лише тоді, коли не здійснюється несправедливість стосовно іншої культури, і остання націлена на устремління до істинної суті людини і продовжує розвиватися, сама відкриває себе для нового культурного потенціалу. Висота будь-якої культури знаходить себе у відкритості, у здатності давати і приймати, в умінні розкриватися і розвиватися, в здатності очищати себе і внаслідок того більше відповідати істині і людськості [256, с. 102]. Особлива увага акцентується на міжкультурну комунікацію в контексті сучасного світопорядку, розуміння істинності людської природи, повернення до онтології людини, до терпимості і толерантності до інших культур, що буде відповідати істині і людськості.

Під істинною розуміється відкритість простору, в якому всі можуть збиратися воедино і ніхто не втрачає ні власної цінності, ні власної гідності.

Християнська релігія, віра несе в собі багату спадщину інших релігій і, одночасно відкриваючи і направляючи його до Логосу, істинному розуму, здатна дати своєю глибокою сутністю нову основу і забезпечити справжній синтез технічної раціональності і релігії. Цей синтез здійснюється не безпосередньо шляхом втечі в ірраціональне, а не тільки через відкриття розуму для досягнення його справжньої висоти і широти [353].

У вищенаведеному контексті слід зазначити, що «сутністю і завданнями богослов'я» у сучасному світі є здатність просування діалогу між релігією і розвитком світового етосу, що концентрується навколо понять справедливості, миру і збереження творіння. Богослов'я (релігія) повинна

бути духовним розрадником, допомагати людині досягнути гармонії з самою собою і подолати відчуженість [255]. Сучасний процес секуляризації повинен базуватися на проблемах співвідношенні моралі і релігії. При цьому, надзвичайно важливим є орієнтир на релігію у питаннях моралі, оскільки, на думку деяких вчених, мораль має ґрунтуватися тільки на Божественних засадах [100, с. 207].

Особливої уваги заслуговує проблема філософії релігії і духовності людини.

Датський філософ Г. Геффдінг у праці «Філософія релігії» зазначає, що релігія є однією з форм людського життя, і правильну оцінку вона може отримати тоді, коли розглядається у зв'язку з іншими формами цього життя. Вчений вказує, що всі духовні сили повинні сприяти поглибленню і збагаченню життя Духа і основна роль при цьому відводиться релігії. Під терміном «філософія релігії» пропонується розуміти процес мислення, для якого релігія є джерелом і базисом побудови, чи фактор мислення, що бере релігію за свій об'єкт [70, с. 1].

Філософія релігії складає важливий розділ філософського знання в релігієзнавстві в цілому, вона є однією із п'яти важливих дисциплін, що складає каркас сучасного релігієзнавства: зокрема, мова йде про історію релігії, соціологію релігії, психологію і феноменологію релігії.

Доцільно зазначити, що через усі культури червоною ниткою проходить розуміння прагнення людини до Бога і вічності, а також усвідомлення гріха, покаяння і прощення, усвідомлення спільності з Богом і вічним життям, і нарешті прийняття основних моральних установ як вони оформлені в Десятислов'ї (десять заповідей, отриманих Мойсеєм на горі Синай), підтверджується єдність людського буття і його спільна причетність до істини у теперішньому і майбутньому часі [353, с. 128].

Сучасний дослідник і найбільш впливовий богослов ХХ ст. К. Барт з приводу сучасного розвитку суспільства у праці «Виправдання і право» зазначає, що держава в контексті світського розуміння повинна базуватися

першопочатково і кінцево належати Ісусу Христу, вона в своїх відносно самостійних субстанціях, гідності, функції і цільовій установці повинна служити особі та справі Ісуса Христа і, таким чином, це б означало виправдання грішника. Держава повинна себе повести так, ніби створена Ісусом Христом і для нього така держава зможе вершити правосуддя і захищати право, і таким чином здійснювати безпечну дорогу розвитку суспільства, істинна держава може гарантувати справжню істинну свободу, щоб провадити нам спокійне і тихе життя у побожності й достоїнстві [25, с. 27, 28].

У контексті секуляризаційного підходу, запропонованим Ю. Хабермасом і Й. Ратцингером, слід зазначити, що держава повинна тісно співіснувати з релігією (церквою) релігійною общиною, де зовнішньою формою є держава, а орієнтиром її діяльності, сутності і духовності повинна бути релігія, чи будуватися на даній основі, використовуючи сутність духовності.

Філософія релігії в широкому розумінні існує стільки, скільки існує і філософія в цілому як частина духовної культури.

Філософія релігії у вузькому розумінні – це автономне філософське судження про Бога / божество і релігії (в рамках конкретної конфесії та поза нею). Крім того, предмет філософії релігії зближує філософію з богослов'ям [314, с. 8, 9].

Сучасний розвиток цивілізації характеризується новими викликами, що зумовлені всепроникною інформатизацією, проблемами генної інженерії, сучасної сім'ї, соматичних прав, наслідками втілення нових біотехнологій і т. д.

Вищезазначені соматичні права або такі, які активно обговорюються у сучасному суспільстві чи законодавчо закріплені чи в процесі активних дискусій, з точки зору онтології не відображають онтологію людини, її релігійне та природне стремління до трансцендентального.

Також ще однією проблемою сучасності є широке використання в медицині трансплантації органів і тканин: взятих трансплантантів із тіла живої

людини чи трупа і пересадка їх в лікувальних цілях іншій людині. Поряд зі згодою живого донора на трансплантацію відомі випадки пересадки здорових органів, наприклад, нирки від донора до його кровного родича, існують проблеми примусового взяття органів чи тканин людини для трансплантації, відповідальність за порушення правил проведення такої операції. Трансплантація органів з моменту свого народження як медичної дисципліни викликала широкий суспільний резонанс і широке обговорення в засобах масової інформації. Хоча на сьогоднішній момент суспільство все ширше усвідомлює важливість трансплантації як метода спасіння людського життя і переходить від раціональної критики до вдумливого і серйозного філософсько-правового аналізу [267, с. 74–75]. Особливо, на нашу думку, дана проблема потребує серйозного філософсько-правового аналізу, теологічного обґрунтування, соціо-гуманітарного, етичного та моральних аспектів даного явища.

Хоча на сьогоднішній день широкий спектр гострих і дискусійних проблем, таких як регулювання процедури отримання згоди на забір органів у живого донора, донорство *post mortem*, визначення часу смерті людини залишаються актуальними на сьогоднішній день і нормативно закріплені в ряді сучасних країн, таких як Німеччина, США, Великобританія, Франція, Бельгія, Швеція і т. д. [23, с. 75].

Дану проблему слід вирішувати після комплексного і всебічного аналізу даного питання з залученням спеціалістів різних галузей знань і особливо релігійних діячів духовенства.

Вищенаведені міркування з приводу ембріонів, а також генної інженерії чи трансплантації органів суперечить онтології людини, її буттю, особливо це стосується її призначення у Всесвіті, суперечить релігійним нормам Старого та Нового Заповіту.

Ще однією морально-етичною проблемою сучасності є зміна статті людини – транссексуалізм. Сучасні дослідники прав людини, особливо соматичних чи персональних, зазначають, що людина має право на зміну

фізичного обліку людини чи вибір фізичного обліку людини. Феномен транссексуалізму приходить на думку людини як антагонізм між свідомістю і тілесністю людини, продиктований життям за установками іншої статі. У християнсько-іудейській традиції такі люди відкидаються. В ряді Європейських держав прийняті закони про зміну статі, зокрема Німеччині (1980 р.), Франції (1987 р.), у Нідерландах (1985 р.). Право на статеву ідентичність визнано резолюціями Європейського Парламенту (12 вересня 1989 р.), Парламентської Асамблеї Ради Європи (29 вересня 1989 р.) рекомендовано державам-членам прийняти відповідні законодавчі акти. В Італії в жовтні 2000 року прийнятий даний закон. За транссексуалізм визнається право адаптувати свою анатомію до статевої ідентичності, яку індивід відчуває і якою живе, а також коректування адміністративного визначення своєї статі.

Сучасне сімейне законодавство зазвичай скорочує народжуваність, заохочує навіть розрив кровноспоріднених зв'язків, в Європі, зокрема у Франції від 40 до 60 розлучень на 100 шлюбів, ріст числа холостяцьких господарств, матерів і батьків-одинаків, в Північній Європі лише 50% жінок, які можуть народжувати, перебувають у шлюбі, проблема позашлюбних дітей в Данії і Норвегії, 40% у Франції, 10% в Італії, також існує проблема дітей із «неповних сімей» і прийомних дітей, ріст числа незареєстрованих шлюбів і одностатевих шлюбів, падіння народжуваності у розвинутих країнах, узаконення альтернативних способів зачаття дітей («пробіркові діти»), розповсюдження нелегалізованого виношування дітей біологічною (сурогатною) матір'ю [129, с. 414, 415]. Так, для західного суспільства не обов'язковою є незайманість нареченої, що перестала бути у багатьох суспільствах обов'язковою умовою шлюбу, подружня вірність, зазвичай, сучасні молоді люди, які вступають у шлюб, укладають на їх думку «пакт про взаємну свободу» при дотриманні визначених правил допустимого. Також складним є формування нових форм сімейних утворень, мова йде про вільних союзах двох чи декількох спільно проживаючих людей і про гомосексуальні

(лесбійські) пари, що претендують на статус сім'ї.

У 2001 році Конституційний Суд Німеччини почав обговорення питання про конституційність введення реєстрації гомосексуальних шлюбів в деяких землях ФРН.

У Мексиці і Великобританії (а саме в Лондоні) гомосексуалісти можуть офіційно реєструвати свої відносини. Це є першим кроком на шляху до легалізації гомосексуальних шлюбів у країні. З вересня 2001 року Лондонський РАЦС (The London Partnerships Register) зобов'язаний приймати заяви від гомосексуальних шлюбів, якщо хоча би один з партнерів є мешканцем Лондону.

На нашу думку, вищезазначені проблеми вимагають вирішення шляхом десекуляризації, повернення до онтології людини, до змісту буття людини у Всесвіті, до божественних начал. Вищенаведені процеси порушують антропологічні закони розвитку людини, її світоглядні основи, що призводить до руйнівних процесів.

Ще однією юридично-антропологічною проблемою, що потребує десекуляризації, є постмодерне бачення особистісних прав людини та їх меж. Це так звані персональні або соматичні (тілесні) права, тобто зміна статі людини, проблеми, що стосуються евтаназії, зміни статі, трансплантації органів, вживання наркотиків чи психотропних засобів, права на штучне репродукування, стерилізацію, аборти, клонування і т. д. [129, с. 425–426].

Визначення таких прав, на нашу думку, суперечить онтологічним основам людства та релігійному світогляду, природному стремлінню людини до трансцендентального.

Особистісні права повинні охоплювати право на життя і гідність особистості, право на свободу й особисту недоторканність, свободу совісті, на безпечне існування і т. д. Це природні права людини, які відображають її духовний стан.

Трансплантація органів від самого початку викликала широкий суспільний резонанс і обговорення в засобах масової інформації, хоча на

сьогоднішній момент суспільство все більше усвідомлює важливість цього методу спасіння людського життя і переходить від раціональної критики до вдумливого і серйозного філософсько-правового аналізу. На нашу думку, дана проблема потребує серйозного філософсько-правового аналізу соціогуманітарного, етичного та морального аспектів даного явища й теологічного обґрунтування. Сьогодні регулювання процедури отримання згоди на забір органів у живого донора, питання донорства *post mortem* залишаються актуальними. Вони нормативно закріплені в ряді країн: Німеччині, США, Великобританії, Франції, Бельгії, Швеції [267, с. 75].

Окреслені проблеми слід вирішувати з залученням спеціалістів різних галузей знань і діячів духовенства, адже використання ембріонів чи трансплантації органів багато в чому суперечить релігійним та моральним нормам.

На нашу думку, це також суперечить онтології людини, її буттю, законам Всесвіту. Оскільки людина народжується унікальною і є результатом творця Бога, і будь-які зміни її зовнішності суперечить її природі.

Особливої уваги у сучасний період набуває проблема евтаназії. Евтаназія (в перекладі з латинської мови *euthanasia* – *ea* – хороша і *thanatos* – смерть) – хороша («блаженна смерть»), коли застосування обезболюючих засобів полегшує вмирання при невиліковних і тяжких хворобах. Поняття евтаназії в даний період застосовується і до припинення існування новонароджених з явно фізичними вадами. Розрізняють пасивну евтаназію (догляд за хворим у вигляді паліативного лікування, яке не призводить до виздоровлення) і активну евтаназію. (безболісне умертвіння хворого за його згодою і згодою родичів) [257, с. 207].

Розрізняють наступні форми евтаназії:

1) «вбивство з милосердя» має місце в тих випадках, коли, наприклад, лікар або інша особа, спостерігаючи страждання іншої безнадійної хворої особи і будучи не в змозі їх усунути, вводить їй надмірну дозу медичного препарату, в результаті чого настає смерть.

2) «самогубство, асистоване лікарем», коли лікар допомагає невиліковній хворій людині припинити життя.

3) «власна активна евтаназія» може мати місце без допомоги лікаря, коли пацієнт сам вмикає прилад, який сприяє йому в настанні легкої і безболісної смерті [218, с. 15].

Евтаназію можна класифікувати як насильницьку, коли вона здійснюється щодо особи проти її волі й ненасильницьку, коли наявне прохання або згода особи на передчасне припинення життя.

На нашу думку, евтаназія порушує баланс між людиною і Всесвітом, також евтаназія не узгоджується з нормами канонічного права, згідно якими лише Бог вирішує питання про життя чи смерть людини. Одна із заповідей Божих «Не вбивай». Отже, штучне втручання людини у вирішенні питання про смерть є гріхом, і тоді людина вбиває людину. Людина є вбивцею в такому випадку. Не сприймає евтаназію суспільна мораль більшості цивілізованих країн.

Церква зазначає, що існує невидима релігійна, моральна, етична межа, перейти яку страшно. Священик Г. Чистяков пише: «Біда нашої цивілізації полягає в тому, що в більшості випадків наші родичі і близькі, а потім і ми самі помираємо в лікарнях в ізоляції від реальності, від рідних і друзів. Істинний гуманізм, на його думку, в тому, щоб допомогти людині подолати біль і страждання, «пережити велике духовне зростання» в останні дні свого життя, подолати цю планку, якою, як йому здавалося, був обмежений. «Не дати людині пережити це – неприпустимо» [343].

Іспанський християнський філософ і антрополог К. Вільверде зауважив, що «Людина страждає більше тварин, оскільки усвідомлює своє страждання. Він страждає і знає, що страждає. Але з другого боку страждання посилює невід'ємне усвідомлення власного «Я». Тілесне і тим більше духовне страждання переконує нас в тому, що тіло, душа не стільки об'єкти, як страждання торкається всієї людини. Страждання має настільки особистісний характер, що переконує нас і кожен день жити, усвідомлюючи свою

відповідальність за власну унікальність. Насамкінець кожен залишається наодинці з Буттям, з Богом [54, с. 330].

К. Вільверде зазначає осудженням «Західного відношення до смерті» як порушення процесу насолодження життям. Також вказує все, до чого торкається капіталізм, він дегуманізує і перетворює на спосіб максимальної вигоди [54, с. 340-341].

Сучасні правові проблеми слід вирішувати з використанням біоетичності. Сучасний біоцентричний світогляд знайшов відображення в недавно оформленому напрямленні етичної філософії, названою «біоетикою». Термін «біоетика» був запропонований американським вченим В. Р. Поттером у 1969 р. для виділення із області медичної етики специфічних моральних проблем, що виникли у зв'язку із втіленням у медичну практику нових біотехнологій. Для терміна «біотехніка» більш підходить сфера етичних проблем, що виникають при використанні живих організмів і його впливу на них в процесі своєї діяльності. Термін «біотика» у сучасний період вдало заміняється терміном «біомедицинська етика». Моральні норми діють всюди, в економіці, в політиці, в медицині, де є міжлюдські відносини, і тому для закріплення вони повинні пройти на етичному рівні так зване «обґрунтування», і тоді вони стають правовими [173].

Будь-яка норма, яка приймається в сфері медичних правовідносин, повинна відповідати моральному стану суспільства і відображати Божественні норми.

Особистісні (соматичні) чи персональні права сьогодні надзвичайно видозмінені, тому позитивне право є, на нашу думку, малоефективним у вирішенні проблем, що постали, відтак їх слід вирішувати виключно в площині десекуляризації, повернення до божественних начал, до онтології людини.

Проблеми, пов'язані з легітимізацією одностатевих шлюбів, трансплантацією органів і тканин людини, евтанацією, клонуванням тощо, вимагають якнайшвидшої правової оцінки на державному рівні з огляду на

моральні та релігійні принципи, покладені в основу онтологічно важливих прав народу. Процеси акультурації, що відбуваються внаслідок зближення культур, у правовому аспекті повинні відображати релігійні погляди більшості населення держави, яка інтегрується у правовий простір ЄС. Тому актуальними є критично-правові дослідження, що дадуть відповіді на питання, висвітлені в статті. Однак, як уже вказано вище, вирішення таких проблем вбачається лише шляхом десекуляризації.

Отже, можна зазначити, що сучасний розвиток особистісних (соматичних) чи персональних прав у сучасному світі надзвичайно видозмінені і тому вирішити їх виключно позитивним правом є, на нашу думку, малоефективним. Тому, на нашу думку, зазначені проблеми слід вирішувати через призму онтології людини і співвідношення даних категорій з проблемами релігії, антропології, філософії, медицини, етики, біоетики і т. д. Оскільки дані проблеми тісно переплітаються з такими категоріями, як мораль і справедливість, свобода і відповідальність (не тільки юридична, але й перед Богом, Всесвітом). На нашу думку, вищенаведені проблеми слід вирішувати виключно в площині десекуляризації, поверненні до божественних начал, до онтології людини. Підсумовуючи, можна сказати: «Будь-яке втручання у Божий промисел – це гріх», і порушення Божих норм.

Основні сучасні дослідження повинні бути скеровані в першу чергу на проблемах моральної природи Всесвіту, зокрема аналіз сучасного та майбутнього людства через категорію добра, моральності, етики, богослов'я і т. д. Збереження людства можливе через категорію десекуляризації у сучасному світі.

2.2 Форми взаємодії права та релігії (на прикладі християнства)

Умовами ефективного функціонування сучасного суспільства є урегульованість, стабільність, злагодженість суспільних відносин, гармонія поведінки людей, можливість задоволення їх необхідними умовами для

реалізації своїх інтересів і потреб, при цьому не порушуючи інтересів суспільства. Проголошення в ст. 3 Конституції України людини найвищою соціальною цінністю передбачає наявність в суспільстві особливих механізмів для забезпечення і підтримки стійкості та безперервності його функціонування як цілісної соціальної системи – механізмів соціального регулювання.

Соціальне регулювання здійснюється за допомогою усієї сукупності соціальних засобів упорядкування суспільних відносин, подолання конфліктів і забезпечення компромісу між людьми та їх соціальними групами [276, с. 253]. Соціальне регулювання характеризується двома різновидами: індивідуальним (впорядкування поведінки людей за допомогою наказів, велінь, що ставляться до конкретної особи й до конкретної ситуації) та нормативним (впорядкування поведінки людей за допомогою соціальних норм, тобто загальних, неперсоніфікованих правил поведінки).

Соціальні норми як система правил поведінки загального характеру й соціальних груп і їх членів є найбільш ефективними засобами соціальної регуляції й соціального контролю. Це не просто правила, оскільки правила існують і в несоціальних утвореннях (математика, граматики, техніка), а, як зазначає О. Скакун, – це правила чітко вираженого соціального характеру [276, с. 275].

Поява нормативного регулювання, тобто регулювання за допомогою загальних правил, норм – перший і один з найбільш значущих етапів у становленні соціального регулювання. За допомогою загальних правил з'являється можливість досягати єдиного, безперервного та разом з тим стабільного порядку в суспільних відносинах.

Зародження нормативного соціального регулятора в первісному суспільстві стало якісним поштовхом до виникнення і розвитку права загалом. Соціальні норми первісного суспільства виникали спочатку у вигляді міфів, ритуалів та обрядів, пізніше – моральних настанов і звичаїв. За допомогою ритуалів й обрядів упорядковувалася форма поведінки, завдяки міфам

забезпечувався внутрішній зміст: створені божества для поклоніння (духи, боги, герої), які наділялися вчинками, що слугували зразками для поведінки. Нездатність пізнати багато явищ природи формувала віру в існування божественних, надприродних явищ: склалися релігійні норми, на основі яких пізніше регулювали відносини між людьми в суспільстві. Ці норми, які найбільш поширені в суспільстві, ґрунтуються на авторитеті Бога і внутрішньому авторитеті людської совісті [212, с. 414].

Найбільш стабільним нормативним соціальним регулятором суспільства були норми-звичаї – соціальні норми, що регулюють стійкі суспільні відносини, які увійшли у звичку і стали правилами поведінки внаслідок багаторазового повторення упродовж тривалого часу. Норми-звичаї, своєю чергою, слугували критерієм «правомірної» поведінки. Ці соціальні норми, за допомогою яких здійснювалося впорядкування життя первісного суспільства, характеризуються в літературі як «мононорми» [276, с. 37].

Природно-правовий характер мононорм первісного суспільства, що стихійно склалися як результат усвідомленого досвіду багатьох поколінь, відкидав потребу на той момент у позитивному, писаному праві як у зовні формалізованому інституційному нормативному регуляторі, вираженому у специфічній системі регулятивних засобів і механізмів та пов'язаному з примусом особливого характеру, що забезпечується спеціальним апаратом.

Згодом, як наголошує Д. Вовк, 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, морально-правову тощо [57, с. 97].

Історично першим видом зрілої соціальної нормативності виступає саме релігія, оскільки вона є найбільш простим засобом пояснення імперативності певного припису. Релігійна норма легітимується через віру у священне, що не вимагає інтелектуального пояснення необхідності підпорядковуватися 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 [57, с. 97-98].

Релігія є одним з найважливіших соціальних інститутів суспільства, вплив якого на суспільні процеси впродовж історії людства був і є вагомим.

Незважаючи на те, що з початку XXI ст. секуляризація набула глобальних масштабів, охопивши практично всі держави, регіони й етнічні спільноти світу, незалежно від їхньої конфесійної належності, релігія зберігає свої позиції донині. Більше того, на думку багатьох дослідників, сучасність характеризується кардинальними змінами в політичній, економічній, культурній сферах життя суспільства.

Насамперед потрібно відзначити, що протягом останніх десятиліть в суспільстві поступово відбулася зміна самого сприйняття релігійних цінностей. Якщо колись релігія виступала як сакральне пояснення світу, то, починаючи з епохи Просвітництва, на перший план виходять соціальні функції релігії. Залежно від того, наскільки позитивне значення вони можуть мати в конкретний історичний період і для конкретної держави, змінюється ставлення до релігії.

Особливість сучасного етапу полягає не просто в актуалізації релігійної ідеї, але й у її об'єктивації, інституціональному оформленні, присутності в усіх без винятку модусах соціальної практики. Релігія за останні десятиліття пройшла непростий шлях від якогось маргінального феномену до нормативного орієнтира, що став найважливішою «точкою зростання» масової свідомості.

Без урахування релігійного фактору досить часто неможливо глибоко пізнати і передбачити наслідки соціально-політичних процесів. Характер взаємодії норм права і релігійних норм у системі соціальної регуляції того або іншого суспільства визначається зв'язком правових і релігійних норм з мораллю і зв'язком права з державою. Релігія, як і раніше, відіграє дуже важливу роль у регулюванні поведінки людей у суспільстві, у формуванні

етичних та морально-етичних переконань. Відокремивши її від держави, в жодному разі не можна відділяти її від суспільства і людини [290, с. 119].

Християнство як релігія за своєю регулятивною природою – це морально-нормативна система, що впливала, впливає та впливатиме на формування і реалізацію світських норм права.

У науковій літературі наголошується, що значення різних форм впливу релігії на правоутворення змінювалося впродовж усієї історії людства. Якщо на ранніх етапах найвагомішу роль відігравала пряма форма, то в сучасному соціумі релігійний вплив на правоутворення має переважно опосередковані форми (сприяння генезі нових правових норм або гальмування цього процесу, визначення еволюційного руху правової науки) [57, с. 143, 200].

Інші дослідники виділяють три форми впливу християнства на право: 1) ідейно-моральний (релігійні норми відіграють вагому роль у формуванні правової культури та правової поведінки); 2) взаємодоповнювальний (реалізація релігійних норм у праві в процесі регулювання відносин вірян між собою та державною владою); 3) опосередкований вплив (процес правотворчості та правозастосування) [301, с. 62].

Після прийняття християнства Київською Руссю 988 р. правова система набуває якісно нової форму функціонування. Попри запровадження християнства, функціонували і старі язичницькі норми-звичаї, і нові християнсько-канонічні норми як регулятори суспільних відносин на основі рецепції правових норм з римських, іудейських, візантійських та болгарських джерел права. Тобто вплив християнства на суспільні відносини здійснювався двома шляхами, по-перше, через вплив релігії на наявні традиції та звичаї, по-друге, через впровадження окремих християнських принципів за допомогою їх законодавчого закріплення.

Християнський світогляд зумовив зміни у правосвідомості і правовій культурі населення, що, своєю чергою, сприяло: появі нових підходів до розуміння мети кримінального покарання і засобів впливу на поведінку порушника; а поступове впровадження ідеї християнської рівності всіх перед

Богом заклало підґрунтя для поширення принципу правової рівності на більше коло людей тощо [311, с. 61-62].

Звісно, право втратило б свою цінність, перестало б виконувати важливу роль щодо стабілізації і впорядкування суспільних зв'язків, якби всі розуміли і трактували його по-різному. Визначеність у розумінні права – вихідне начало необхідного порядку в суспільних відносинах.

Утім, вихідний, принципово важливий пункт істинно наукового розуміння права полягає саме в тому, що право (при цьому чинне право як людський витвір, що називається позитивним) – це не просто і не лише думка, не просто і не лише відомі ідеї і воля, судження про необхідну і можливу поведінку, не лише іноді невмотивовані рішення влади про те, хто і що має право робити, як чинити у конкретних ситуаціях.

Позитивне право – це зовнішня реальність, об'єктивна даність. Така реальність, яка в будь-який момент існує як явище нашого буття, дещо відокремлене і зовнішнє для кожної людини і для всіх соціальних інститутів, деякою мірою навіть для суспільства загалом [316, с. 475-476].

Однак візьмімо до уваги й ту обставину, що люди у своєму повсякденному житті сприймають право переважно із суб'єктивного боку. Російський правознавець І. Покровський, зазначивши, що існування права «відчувається усіма», пише: «право – це соціально-психологічна сила, що регулює поведінку людей; воно є деяким станом суспільної свідомості і суспільної волі, містить у собі психічний примус індивіда до тієї чи іншої поведінки. Як явище соціальної психології, право є, отже, безсумнівною реальністю, фактом емпіричної дійсності, частиною із «світу суцього» [236, с. 147].

Позитивне право, на думку О. Скаун, виходить від держави, оформлене як юридичні норми, що містяться в офіційних актах (законодавчих та підзаконних), виданих владними державними органами [276, с. 229]. Позитивне право є продуктом свідомої нормотворчості і являє собою систему джерел публічно визнаного права, зафіксованого вихідним від держави

законодавством. Існуючи з метою забезпечити соціальний порядок, воно має утилітарно-прикладну спрямованість і бачить своє основне завдання у служінні інтересам конкретної держави [30, с. 314]. Таке право стати реально діючим та захищеним державою мусить мати формальне вираження, тобто бути зведеним у певний нормативно-правовий акт, що приймається чи санкціонується державою.

Право, і матеріальне, і процесуальне, не може формуватися без врахування релігійного чинника. Зокрема, християнські ідеї природного права заклали основу для подальшого використання його постулатів у позитивному праві, правотворчості та правозастосуванні.

У контексті нашого дослідження важливо з'ясувати взаємозв'язок релігії і права – двох соціальних нормативних систем зі спорідненими характеристиками, що в різних сферах урегульовують життя суспільства і впродовж тисячоліть взаємодіють у найрізноманітніших формах. Одним з найцікавіших результатів такого співіснування стало виникнення суміжних релігійно-правових нормативних систем – сукупності норм, які врегульовують особливу сферу суспільних відносин. При цьому варто зазначити, що складність процесів взаємодії правових норм з іншими соціальними нормами полягає в тому, що в кожному конкретному випадку вона може виявлятися по-різному. В одних випадках ці норми можуть доповнювати одна одну, а в інших – взаємозаперечувати [212, с. 414].

Спробуємо коротко окреслити питання про співвідношення християнства і права як чинники соціально-нормативного регулювання та окремі характеристики, що зумовлюють, з одного боку, їхню деяку подібність, з іншого – відчутну різницю між ними. Передовсім вважаємо за потрібне звернути увагу на таке.

Релігія визначає цінності, які різними способами впливають на соціальне життя, зокрема й правове. Звідси постає необхідність ретельно вивчити духовні основи права і держави, осмислити ціннісні орієнтації, що історично склалися і переважають у суспільстві: це має надати змогу враховувати в ході

державно-правового будівництва не тільки зовнішні чинники (економіку, політику тощо), але й внутрішню мотивацію поведінки суб'єктів; передбачати можливі наслідки тих чи інших реформ і прогнозувати майбутню ефективність закону при законопроектуванні [207, с. 171].

Релігійні норми можуть створюватися безпосередньо в процесі суспільної практики й існувати у вигляді соціальних норм, які не мають юридичного значення. Проте в результаті багаторазового повторення в часі та просторі вони набувають певної стійкості, закріплюються в досвіді соціальної групи і перетворюються на загальнообов'язкові і загальновизнані правила поведінки, що відповідають потребі охопити таким правилом певні види суспільних відносин. Релігійні норми можуть бути санкціоновані державою шляхом офіційного закріплення їх у нормативних актах з метою використання для врегулювання певних суспільних відносин. Релігія відіграє вагомую роль у житті та збалансованому існуванні суспільства. Зрештою, наявна соціально-релігійна система може відчутно впливати на формування і функціонування правової системи [273, с. 294].

Д. Вовк наголошує, що на певних історичних етапах і в окремих правових системах релігійні норми набувають правового характеру. Санкціонування релігійних норм відбувається у двох напрямках: а) перенесення у правову дійсність норм, що безпосередньо врегульовують суспільні відносини; б) санкціонування загальних засад і принципів, які об'єднують окремі норми в єдину систему. Дослідник виокремив галузі права, у яких релігійний вплив у прямій формі є найбільш відчутним (кримінальне, цивільне, сімейне, процесуальне та міжнародне публічне право) [60, с.13].

Специфічними ознаками релігійних норм, які формалізовані в юридичних джерелах права України, є те, що обов'язковість їх виконання виникає через надання їм державного захисту шляхом санкціонування (визнання) та забезпечення засобом примусу. Можливість поширення впливу релігійних приписів на суб'єктів суспільних відносин реалізується через посилення на релігійні норми у статті закону. Цими ознаками також є: зафіксованість в

офіційному документів (формальна визначеність); нормативність та імперативність у регулюванні релігійних відносин; тривалість дії у часі, просторі й за колом осіб, що сповідують певну релігію; чинність релігійних норм пов'язана з процедурою їх прийняття; спрямованістю на регулювання широкого кола релігійних відносин; з відповідним відображенням релігійних інтересів учасників суспільних відносин; змістовність – релігійні правила поведінки загального характеру, дія яких поширюється на невизначене коло суб'єктів релігійних відносин; неможливість їх довільної зміни; закріплення переважно обов'язків [273, с. 296].

Відомо, що після Юстиніана римське право розділилось на східне і західне. У східного нібито були кращі шанси вижити, але все вийшло навпаки: на Заході римське право розвивалось від національного до всенародного, а на Сході воно трансформувалося з права всіх до права одного. Поступово у східному, візантійському, праві майже нічого не залишилось від римського. У Західній же Європі її подальший економічний розвиток породив попит на римське право. Поширення християнства привело до поєднання римського права і Святого Писання. Так утворилась система природного права Середніх віків, яка мала теологічний характер. Християнський світогляд поширювався завдяки обґрунтуванню його філософсько-богословськими засобами, тобто з позицій християнської теології [41, с. 85].

Нове місце релігії в сучасному світі позбавляє християнство претензій на ідеологічне панування щодо інших релігій, водночас у християнства своя ніша в постмодерністському світі, на яку не претендує навіть сучасна наука. Ознаки плюралізму й діалогу – основний поворот у сучасній теології.

Сьогодні церква стає значущою інстанцією морального контролю над соціальним життям, перестаючи бути інститутом влади, вона забезпечує умови реального руху до християнського морального ідеалу через затвердження цінності людського життя, осуд насильства, участь у зміцненні миру, у боротьбі за збереження навколишнього природного середовища [208, с. 170].

Однак християнство не можна інтерпретувати як основу права. Такий зміст закладено у Старому Завіті у вигляді атрибутивно-імперативного характеру його норм. Втім, Старий Завіт, хоч і пронизаний християнською догматикою, не відповідає беззастережно християнським традиціям. Християнство впливало і впливає на право у формі духовності, що становить правовий ідеал, котрий визначив генезис природно-правових уявлень Середньовіччя та є важливим критерієм моральної оцінки права [143, с. 24].

Оцінюючи моральний потенціал біблійних завітів, Ю. Бондаренко зазначає, що християнство надало людству заповіді неперехідного значення, тож є певною системою ціннісних орієнтацій, що набули значення суспільного ідеалу. Тому християнські цінності – це і ідеал, і символ, і приклад, і регулятивна ідея, що вагомо впливає на людину і суспільство в усіх сферах життєдіяльності [40, с. 30].

Не випадково в «Повісті минулих літ» можна зустріти не лише посилання на Біблію, а й використання її як цінного історико-правового джерела. У преамбулі до Конституції України законодавець – Верховна Рада України, зазначає, що прийняв Конституцію – Основний закон України, «усвідомлюючи відповідальність перед Богом, власною совістю, попередніми, нинішніми та прийдешніми поколіннями».

На законодавство України вплинуло те, що воно довгий час перебувало між західноєвропейською і східноєвропейською правовими системами. З уведенням християнства правова система почала збагачуватися новими правовими нормами, які поширювалися і на суспільну ідеологію, у зв'язку з чим відбувалися зміни і в правосвідомості людей. Право, породжуване християнською релігією, привело до появи низки правових явищ та інститутів, які в подальшому органічно увійшли до світського права [88, с. 12].

Цілісний процес соціального регулювання, спрямований, зрештою, на обмеження непорядкованості й хаотичності суспільного життя, є, без сумніву, структурно складним і різновекторним. Це – постійні і специфічні сфери людського (суспільного) буття, кожна з яких, безумовно, необхідна для

зваженого існування людини в цьому світі і вимагає відповідної постійної, ритмічної, мінімально стандартизованої, повторюваної в часі і просторі людської поведінки. Стандартизувати ж останню неможливо без норм – результативних варіантів дій, які, з уваги на їх корисність, функціональність, можуть набути зобов'язувального значення в соціальному середовищі й обумовлюють поведінку багатьох людей у цілком типових обставинах. Кожна зі згаданих вище сфер життєдіяльності суспільства передбачає свій специфічний нормативний комплекс, виступає чинником, що визначає, спрямовує, організовує поведінку людей у суспільстві, тобто чинником соціального регулювання. Таким є християнство – специфічна сфера соціальної практики, обумовлена детермінованістю життя людини об'єктивними обставинами і постійно обмеженими можливостями розумно і доцільно впливати на них, у результаті чого розумність і доцільність обставин визнаються вищими за людські. На деякому етапі культурно-історичного розвитку людини і суспільства відчуття й осмислення численних незрозумілих і непереборних залежностей людей від зовнішніх обставин здатні злитися в їхній уяві у відсторонено-містичне поняття «долі», а найчастіше у природний спосіб уособлюються у вигляді розумної і могутньої сили, що стоїть над людьми й зумовлює від початку і до кінця порядок їх існування в земному житті. У цьому, мабуть, і полягає ідея Бога, в якому вигляді він не поставав би перед людиною – починаючи від тотемного символу чи священного каменю і закінчуючи антропоморфним образом Бога-батька або сприйняттям його як абсолютної ідеальної сутності, що поступово розгортає і реалізує себе в історичному бутті Всесвіту. Оскільки людському суспільству завжди не вистачає життєво важливої, практично перевіреної інформації про умови власного існування і оскільки воно ніколи не здатне з упевненістю, із знанням справи керувати ними, у ньому завжди відчутний значний простір для людських сподівань і віри; за св. Августином Аврелієм: «нездатністю розуміти залишається вірити» [1, с. 174]. Відповідно можна сміливо припускати, що релігія існуватиме впродовж досить тривалого часу, а саме стільки, скільки

існуватиме інтелектуальна і соціальна історія людства.

Зазначена онтологічна сутність християнства обумовлює її соціальні функції, найістотнішими з яких є:

– когнітивно-пізнавальна. Релігійна сфера – це насамперед сфера пізнання. Зрештою, гносеологічним корінням релігійних норм є цілком конструктивні абстракції про об'єктивні, зовнішні закономірності, за якими здійснюється і розвивається життя людини та світу, і ці абстракції можна вважати, безумовно, науковими, але такими, що відповідають певній інформаційній базі і логіко-аналітичному апарату конкретного історичного моменту. Та й загалом у формально-релігійних межах вироблено позитивне знання, причому наукового значення; у цьому сенсі християнство справді є «сестрою», навіть більше, «сіамським близнюком» науки. В основі релігійного пізнання лежить, як правило, низка догматів (формально незмінних положень світоглядно-логічного порядку), які, за всієї їх можливої гнучкості, все ж об'єктивно стримують невгамовну людську уяву і фантазію, звісно, без яких жоден прогрес у пізнанні не є можливим;

– функція, яку дещо умовно можна назвати «ціннісно-ідеологічною». Аксіологічна компонента тут є абсолютно закономірною: у межах будь-якої релігійної системи обов'язково визначається, що конкретний момент є безумовно позитивним, корисним у взаємовідносинах людей у матеріальному і духовному сенсі, що більше, визначені стандарти всього позитивного обов'язково фіксуються, сакралізуються в той чи інший спосіб, і всіляко підтримуються як передумова стабільного існування людських спільнот. Що ж до ідеології, то, можливо, у цьому випадку цей термін застосовано не дуже вдало, але тут мається на увазі, зокрема, комплексне уявлення про а) космогонію наявного стану речей (пояснення буття та його джерел); б) апологію суспільства (ціннісне пояснення історії походження і теперішнього стану суспільства. Це завжди повинно бути, оскільки славне минуле і достойне сьогодення – передумова стабільності в думках і почуттях людей; суспільство без міфологічного та ідеологічного супроводження –

неповноцінне суспільство); в) апологію влади (ціннісне пояснення і виправдання розподілу повноважень у суспільстві, що значною мірою забезпечує потрібний рівень скореності загалу інститутам влади і відповідну керованість суспільства). Навіть у найдавніших культурно-релігійних пам'ятках різних народів можна помітити всі зазначені елементи [127, с. 87];

– функція «соціального заспокоєння». Це найважливіша за реальним соціальним значенням функція релігії (зокрема християнства), через яку з людини знімається важкий душевний тягар зайвих сумнівів щодо того, як вона оцінює світ, у якому живе, що і як вона робить у ньому. Зрештою, в основі спокійного існування людини (з погляду її психологічної природи) має лежати низка світоглядних та ціннісних позицій, які для неї є безсумнівними, єдино правильними і не повинні піддаватися корекції, оскільки це може зламати людське життя в його основі, позбавити його сенсу.

Історія свідчить, що різкі «перепади» в усталених системах світобачення, які найчастіше опосередковані релігійно, сильно і небезпечно розбалансовують суспільство; що ж до людей, то більшість їх реагує на ці «перепади» надзвичайно деструктивно (різке зростання агресивності, насильницької злочинності, розкріпачення тваринних інстинктів, звернення до доступних способів штучного заспокоєння, зокрема й алкоголю, наркотиків, сплески психічних захворювань, суїцидів тощо); більш-менш спокійно може почуватися лише безпринципна меншість;

– функція регулятивна. У деякому значенні вона підсумовує дію всіх попередніх, інтегрує їх у єдиний конкретний соціальний результат. У межах цієї функції, з одного боку, впорядковується індивідуальне буття вірних, насамперед у духовному (але не тільки) сенсі; з іншого – впорядковуються суспільні відносини на основі єдиного ціннісно-світоглядного фундаменту й утверджуються конкретні стандарти взаємного сприйняття людьми одне одного та їхньої взаємної поведінки.

Саме той факт, що християнство є чинником, який визначає людські думки, почуття, поведінку через обов'язкові правила і стандарти в суспільстві

і відповідно впорядковує конкретне соціальне середовище загалом (у цьому й полягає інтегративна соціальна роль релігії), дає всі підстави розуміти релігію як окремий специфічний спосіб (тип) соціального регулювання [44, .с 71-75].

З останнього твердження зрозуміло, що органічним структурним компонентом релігії, зокрема християнства як соціального інституту, є її нормативний комплекс, тобто система стандартів того, як потрібно розуміти суспільство, предмет віри і як будувати свою поведінку відповідно до цих уявлень. Зрозуміло, що ці стандарти не є простими побажаннями тим, кому вони адресовані. Як і будь-які соціальні норми, вони мають належний обсяг імперативності, тобто роблять своїх адресатів конкретно зобов'язаними (щоправда, міра цієї зобов'язальності може бути різною, до того ж вона може змінюватися з часом). Нормативний комплекс християнства є досить складним за структурою й охоплює, зокрема, норми, що визначають:

1) предмет віри, а саме – сакральний об'єкт, з наявністю якого ця релігія пов'язує основну причиново-наслідкову залежність. Це – специфічно релігійний блок норм, який визначає те, що спрощено можна назвати «символом віри» (сукупність догматів, світоглядних позицій, адекватних зовнішніх знаків, їх сутність та логіку);

2) принципи віри (по суті, кожна релігія потребує повної і чесної відданості, послідовності, готовності до жертв; але часто це приписано спеціально);

3) стандарти самооцінки. Це важливий момент: механізм релігійного регулювання кожного вірянина; для цього сформульовано розгорнуті «стандарти відповідності» (вимоги до особистої поведінки), за якими окрема людина може всебічно і правильно оцінити свою поведінку, звісно, з погляду вимог релігійних норм;

4) стандарти ставлення до єдиновірців;

5) стандарти ставлення до іновірців;

6) стандарти ставлення до релігійних керівників, зокрема до церкви, якщо саме така організаційна форма підтримує конкретний культ;

7) зрештою, численні стандарти процедурного і ритуального характеру (момент ритуалу як надзвичайно дієвого механізму впливу на психологічний стан людини і програмування його адекватної поведінки в суспільстві, повною й ефективно використовується в рамках релігійного регулювання).

Окреме місце серед християнських норм посідають дуже складні зводи правил-стандартів, що регулюють внутрішньоцерковне життя в різноманітних аспектах – від питань релігійної догматики, канонів і принципів до детального визначення всіх аспектів церковної ієрархії на рівні церковних органів й окремих категорій священнослужителів, територіальної організації діяльності церкви тощо. Цілком очевидно, що згаданий комплекс охоплює норми, які можуть істотно різнитися за конкретним предметом і технікою регулювання, способом зовнішнього вираження, механізмами забезпечення тощо [177, с. 12]. Не ставлячи за мету проаналізувати їх докладно, вкажемо лише на одну характерну особливість християнських норм, що впливають із загальної специфіки релігії. Надаючи усім без винятку сферам людського існування сакральності, залежності від божественного провидіння, християнство, як духовно-організаційна форма, здатне з'єднуватися, зливатися з ними; таку ж особливість має і його нормативний комплекс. Це є причиною існування цікавих симбіотичних нормативних форм (релігійно-моральних, релігійно-естетичних, релігійно-правових тощо), тобто стандартів, типологічну належність яких інколи досить важко визначити. Звідси – багатоманітність способів зовнішнього позначення християнських норм, належна адекватність варіантів їх формалізації. Наприклад, норми християнської моралі найчастіше виписані у вигляді абстрактних заповідей божественного походження, що має підкреслити широку сферу їхньої дії, їхній абсолютний характер (якщо не повністю універсальний, значення якого має, наприклад, «золоте правило») [99, с. 74].

Християнсько-правові норми відзначаються відповідною формальною визначеністю, структурованістю і стилістикою; як і будь-які словесно зафіксовані правові норми, вони позбавлені будь-якого поетичного елемента і

становлять собою інформування про зміст прописаної поведінки, умов її здійснення і можливих санкцій за невиконання припису. Зауважимо, що релігійно-естетичні та релігійно-процедурні норми можуть бути надзвичайно казуїстичними. У згаданому контексті важливо наголосити, що стандарти поведінки, передбачені християнськими нормативними комплексами, можуть істотно і формально суперечити соціальним нормам іншого походження, наприклад, суто державного; особливо якщо держава офіційно не підтримує конкретної релігійної течії на власній території.

Так, розпад радянського режиму зняв ті обмеження в релігійному житті й діяльності, які були накладені радянською секуляризацією. Релігія відновилася та відіграє дедалі вагомішу роль у сучасному суспільстві. Розширення сфери впливу релігії (десекуляризацію) обумовили два контрсекуляризаційні процеси: повернення функціонування релігії в публічну сферу та відновлення приватної сфери. Християнство завжди було і є потужним чинником формування і функціонування права Західного світу. Саме християнство, і в історичному, і в ідеологічному аспектах, є однією з передумов розвиненості та важливості правового регулятора в західних суспільствах [58, с. 250].

Вплив християнства на функціонування і розвиток правових систем або її складників проявляється незалежно від специфіки кожної правової системи. Саме тому Д. Вовк звертає увагу, що попри наявність єдиного ідеологічного базису, що дозволяє об'єднати в єдину смислову групу, наприклад, правові системи Німеччини, Італії, Польщі, України, Росії, поділ на течії всередині християнства позначився і на певній специфіці правових систем західного (католицизм, протестантизм) і східного (православ'я) християнства.

Аналізуючи сучасну релігійну ситуацію у світі та основні тенденції її розвитку в начальному посібнику «Державно-релігійні відносини: правовий аспект», М. Зеленков стверджує, що загальна релігійна ситуація на початку XXI ст. виявилася суперечливою – остаточна перемога світського над релігійним в «європейському» християнському світі збіглася з поверненням

релігії в життя сучасного суспільства, хоча й у нових формах [109, с. 51].

У деяких випадках рішення, що приймаються на рівні загальноєвропейських інституцій, останнім часом стають більш релігійно нейтральними та намагаються не надавати переваг тій чи іншій релігії, насамперед християнству, як традиційній релігії більшості. Класичним прикладом є викреслення згадки про християнські корені в проекті Конституції Європи [172, с. 270].

Такий стан речей може стати причиною конфлікту норм, що здатний дорости до рівня антагоністичного (до повного взаємозаперечення, до конфлікту абсолютного значення). У стані конфлікту можуть опинитися і правові порядки, які мають різні джерела походження (наприклад, релігійно-традиційний і державно-офіційний).

Зазначені вище функції християнства обумовлюють його специфіку. Наголосимо, це дуже своєрідна духовно-практична сфера, здатна охопити й освятити всі інші сфери людського буття, оскільки в межах кожної з них людину можуть очікувати несподіванки, зокрема вкрай небезпечні і небажані. Аби їх уникнути, за християнським соціально-психологічним стандартом, потрібно «упередити» Бога (молити його, принести жертви, здійснити культові дії, дотриматися ритуалів, вшанувати медіаторів, що забезпечують взаємозв'язок між вірянном та Богом, священників (церкву)). Молитва освячує будь-які дії вірної людини, де б вони не здійснювалися; церковне благословення може стосуватися найрізноманітніших проектів, до яких вдаються люди або різноманітні їх об'єднання. Звідси – непересічне значення християнства як регулятивного чинника. Серед істориків, антропологів і соціологів поширена думка, що соціальне регулювання в людському суспільстві взагалі починається з «табу» священних заборон абсолютного значення; вважається також, що подальше позитивне регулювання втілюється в міфологічно-релігійних формах; саме в них міститься інформація про актуальні стандарти необхідної соціальної поведінки з більш-менш обов'язковим значенням. І тільки на відповідних рівнях суспільного розвитку

соціальне регулювання достатньою мірою диференціюється. На нашу думку, така позиція не є коректною, але вона побічно посилює значення і своєрідність саме цього чинника соціальної регуляції [44, с. 74].

Коротко розкриємо особливості права. Якщо християнство як регулятивний чинник має у своїй основі феномен віри в ідеальну розумну сутність або добру силу абсолютного значення, здатну, за сподіванням вірянина, допомогти йому в його справах й убезпечити від усього недоброго і небезпечного, то право – регулятор значно менш сентиментальний. Він і побудований на недовірі однієї людини до іншої, на відчутті постійного ризику, на очікуванні того, що необхідні дії так і не будуть виконані (звідси – потреба у формальних гарантіях).

Передумовою й основою виникнення права є суперечливе соціальне середовище, у межах якого суб'єкти взаємодіють один з одним з приводу взаємного задоволення актуальних потреб, обмінюючись заради цього корисними функціями, ролями, речами тощо.

Соціальний обмін, як видається, – абсолютно об'єктивне явище, може виявитися несправедливим; хтось не одержує очікуваного (необхідного), і тоді неодмінно розпочнеться боротьба за незадоволений або порушений інтерес. Вона здатна набути гострих, подекуди руйнівних форм, супроводжуваних втратами значних життєвих, матеріальних і культурних цінностей. І для соціуму загалом, і для його конкретних учасників це є об'єктивно шкідливим і небезпечним, суб'єктивно – вкрай небажаним й абсолютно неприпустимим.

Така концентрація руйнівної негативної енергетики не може не спричинити адекватного засобу її стримування. І справді, як відповідь на згаданий небезпечний виклик у межах суспільства поступово кристалізується специфічний регулятивний механізм, за допомогою якого вирішуються конфлікти (невдовзі їм вдається запобігати) через формалізацію (чітке визначення і фіксацію права) конкретної зобов'язаної поведінки залежних суб'єктів і через налагодження зовнішнього авторитетного впливу на них з метою гарантованого здійснення саме такої поведінки. Історично цей

регулятор, за логікою речей, починається з мінімальної і найпростішої погоджувальної практики, результатом якої є явище формалізованого договору – зрозуміло, у гранично елементарній його формі (хоча цілком очевидно, що до первинних договорів щодо обопільної поведінки на перспективу люди доходять на основі деліктної практики – фактичних шкідливих дій і спроб адекватно відреагувати на завдану шкоду ображеної сторони).

Щоправда, первинна практика укладання договорів історично має збігтися з появою первинних механізмів правосуддя. Це абсолютно логічно, адже часто суб'єкти, що увійшли в спір з мотиву неочікуваних і небажаних втрат, не можуть вийти з нього самі: ніхто добровільно не поступиться своїм життєвим інтересом. Тому виникає об'єктивна потреба в третьому. Цей третій, зазвичай, є розумним, досвідченим і авторитетним, тож він здатний вивести ворожих суб'єктів з тупого кута, найчастіше – не без елемента насильства (щоб його рішення щодо конфлікту виявилось безумовно виконаним). Ця проста вісь («сторони конфлікту» – «суддя») утворює первинний і вічний каркас будь-якої правової системи [66, с. 37].

Згодом до згаданої поширеної практики укладання договорів додається ще одна (важлива, але все ж, на нашу думку, вторинна, похідна) спеціалізована практика – практика нормовстановлення, тобто чіткої артикуляції стандартів, на основі яких у подальшому мають будуватися найбільш конфліктні стосунки і відбуватися судові вирішення конфліктів, оскільки останніх, на жаль, ніколи не вдається уникнути повністю. У міру поступового розширення конфліктогенних ситуацій (майнові та немайнові делікти, соціальний і господарський обмін, сімейні стосунки, власність, спадок, праця за підрядом, відносини влади й управління, відносини елементарно безпечної життєдіяльності, війни та миру тощо) значення цього механізму щораз зростає. Тому він має тенденцію дедалі ширше спиратися на основний силовий чинник суспільства – централізовану (всеохопну) владу. На деякому етапі остання починає відігравати у процесі регулювання особливо відчутну роль,

внаслідок чого і з'являється уявлення про право як інструмент регулювання в руках влади (до того ж найчастіше остання асоціюється саме з владою державною) [354, с. 297].

Сучасні розвинені правові системи функціонують в умовах державного організованого суспільства, причому держава об'єктивно є найбільш впливовим учасником суспільних відносин. Зважаючи на це, у ситуації, коли держава ігнорує релігійні об'єднання або навіть за допомогою різних методів витісняє їх із соціального середовища (наприклад, в умовах тоталітарного режиму, коли релігія сприймається як прямий конкурент стверджуваної державою ідеології, як це було в Радянському Союзі чи нацистській Німеччині), роль релігійної традиції у праві знижується спочатку в позитивному праві, а згодом і в правосвідомості, юридично значущій поведінці тощо [59, с. 43].

Праву властиві унікальні особливості, що забезпечують йому особливе місце в системі соціального регулювання, – доведений до логічного завершення формалізм і спеціальна система зовнішнього забезпечення додержання визначених зобов'язань (з легітимним державним примусом включно). Власне вони зумовлюють його підвищену ефективність і дієвість. Але момент спеціалізованого державного примусу здатний швидко набути самодостатнього значення; держава як позаконкурентна система влади, застосовуючи свої неабиякі організаційні і силові можливості, легко може почати обслуговувати сама себе. Однак така перспектива мало стосується процесу власне правового регулювання.

Наголосимо, що питання про функціональну схожість права і християнства є складним і багатоаспектним, тому висвітлимо декілька моментів.

В основі і правового, і християнського (і, до речі, морального) регулятивних чинників лежить однозначне сприйняття людини як істоти, здатної до свавільної поведінки, тобто поведінки на власний розсуд. Можливість здійснення такої поведінки повинна, з одного боку, зберігатися і

підтримуватися: адже вона є істотною онтологічною передумовою існування згаданих регуляторів. А з іншого боку, вона виправдана об'єктивними параметрами достатньої соціальної безпеки і, відповідно, потребує обмеження, яке й досягається через нормативні стандарти. Справді, християнство виходить з того, що людина здатна на неочікувану, небажану, невиправдану (позанормативну) поведінку, на позначення якої існує спеціальне поняття поведінки «гріховної» і яка, безумовно, засуджується. Гіпотетичним суб'єктом, що карає за неї, є Бог, реальним – представник Бога в людському середовищі, часто це релігійний лідер, церква. Так само і право ґрунтується на визнанні принципової здатності людини діяти по-своєму, за власними намірами, які цілком можуть не збігатися з очікуваннями інших. Ця суперечність і породжує тенденцію – точніше визначити межу необхідної поведінки, запровадити поняття «злочину» в широкому розумінні цього слова («чинення зла», «злий вчинок») і налагодити механізм реагування на випадки відхилення від межі припустимого. Можливо, саме з цієї причини на довгому історичному шляху християнський і правовий (як, утім, і моральний – з такими його інструментами, як «моральна повинність» та «аморальний вчинок») способи регулювання ідуть поруч. У багатьох культурах, як відомо, юриспруденція з її формалістикою виростає з релігійних форм, юристи виростають із жерців, оскільки на останніх покладаються відповідні специфічні соціальні функції. Не є випадковим і той історичний факт, що часто християнство і право невіддільні одне від одного (традиційні релігійно-правові системи, християнська культурна традиція, у межах якої правове регулювання значною мірою і тривалий час здійснювалося через інститути церкви). Окрім того, суто в технологічному сенсі право у своїх особливостях багато чого наслідує у християнства, наприклад, ритуали і процедури.

Отже, є достатньо логічні підстави вважати, що юрисдикційна форма сформувалася саме з відповідних релігійних ритуальних форм [302, с. 40]. Він і зараз активно використовує те, що надійно апробовано в різних священних ритуалах (витончена послідовність операцій, присяги, урочистість, зовнішня

символіка тощо). Зі свого боку, релігійні культури цілком здатні взяти на озброєння найбільш дієві речі з правового регулювання, наприклад, договірний механізм. Зокрема, відома біблійна практика укладання угод з Богом, за якими останній отримує належне вшанування і жертви, а натомість зобов'язується перед кочовим народом забезпечити його якісним земельним ресурсом. Наведений приклад є, по суті, правовим підходом до розв'язання важливої проблеми, намаганням укласти договір з Богом щодо відносин землекористування [323, с. 328]. Таке вирішення має і питання землекористувача перед іншими народами і перед нащадками. Загалом же, як видається, будь-яка практика «жертвоприношення» містить у згорнутому вигляді еквівалентно-договірний елемент: жертва – плата за прихильність богів.

Цікавим положенням, спільним і для християнства, і для правової сфери, є догматичність. У жодній іншій сфері регулювання, окрім християнської, немає такої яскраво вираженої тенденції будувати систему нормативних вимог на положеннях, які або не підлягають змінам, але підлягають з надзвичайними труднощами. Йдеться про догмат віри: адже специфіка християнства полягає, значною мірою, саме в беззастережному сприйнятті певних догм, попри їх будь-яку можливу абсурдність (Тертулліан). Натомість у праві – це догма чинної норми [7, с. 68]. Якщо остання формально не скасована, вона вважається непорушною і має виконуватися беззастережно. Закон, який, до того ж, приймається в межах конкретного процедурного порядку й освячується ним, є безумовною догмою загального значення: йому мають підкорятися, незалежно від його реального змісту, і ті, хто його виконує, і ті, хто його застосовує. Адже, за Ш. Монтеск'є, закон передбачає його автоматичне виконання [192, с. 426]. Варто зазначити й те, що догматичні форми в обох випадках не були б особливо ефективними, якби не спиралися на загрозу санкцій і на психологічний чинник обачливості і страху перед ними.

Ще один цікавий момент, що споріднює християнство і право, – примусова забезпеченість, негативні наслідки, що неодмінно мають

виникнути саме для порушника нормативних вимог у суспільстві. Навіть у ліберальних релігійних режимах духовне керівництво тримає на озброєнні дуже сувору для віруючої людини зброю – потенційну (можливу) загрозу відлучення її від організації (церкви). Це приклад жорстокого примусу, хоча і духовного значення. Ми вже не згадуємо тут про те, що тривалий час існували (подекуди існують і зараз) злочини проти віри, переслідувані як звичайні карані правопорушення, що інколи на сторожі релігійної доктрини (християнства) і практики ставилося спеціалізоване репресивне законодавство і судочинство [120, с. 179].

Ще одна спільна риса, що поєднує християнство і право в регулюванні суспільних відносин, – це формальна визначеність. Вона необхідна у великих організаціях на зразок релігійних конфесій або державних спільнот; без формального апарату цими організаціями неможливо керувати. Формальний момент, найвірогідніше, зароджується в межах релігійного чинника, але повного свого розвитку і розквіту досягає в рамках правової сфери.

Далі і право, і християнство, маючи справу з перманентними людськими конфліктами, претендують на те, щоб забезпечувати все ж таки необхідну справедливість при їх вирішенні. Сутність же справедливості полягає, зокрема, в точному визначенні, хто і наскільки має слухність у конфлікті, кому належить право на оспорюваний предмет (яким би він не був), якою є міра порушення цього права і як має бути забезпечена його належна реалізація. Історично в різних суспільствах сформувався більш-менш універсальний механізм підтримки справедливості в цьому сенсі – механізм юстиції (латин. *justitia* – термін подвійного значення; він означає одночасно «справедливість» і «правосуддя», що абсолютно логічно). Тому, з одного боку, цікавою, з іншого – цілком закономірною є присутність у межах і релігійної практики, і християнської доктрини ідеї і принципу суду й судочинства як технологічного механізму виходу на зважене, справедливе рішення.

Одна з основних ідей християнської доктрини (яка, до речі, також не є історично оригінальною) – одержання винагороди або покарання за вчинки,

співвіднесені з вимогами догматів саме через процедуру судового розгляду (Страшний суд, за рішенням якого людина отримує або вічне спасіння, або вічну кару). Проте справа не тільки в метафізиці і міфології того, що очікує людину після її фізичної смерті. Адже існують ефективні інститути захисту справедливості і в суспільстві. Наявний у християнській практиці інститут сповіді є своєрідним юрисдикційним механізмом, у межах якого душпастир, з'ясувавши ступінь і міру гріховної поведінки, подібно до судді, у порядку гранично спрощеної процедури, виносить рішення про адекватну санкцію відповідно до скоєного, хоча реалізація останньої вибудована (як і багато чого іншого в християнстві) на довірі. Причому наявність довіри є обов'язковою умовою. Отже, у християнських засадах не тільки вірянин має вірити Богу, довіряти церкві і власному пастиреві, а й пастир має довіряти вірянинові: без такої взаємної довіри релігійний чинник швидко втратив би ореол чудодійності і максимальної близькості до людської душі [44, .с 77].

Вважаємо, зазначені чинники частково здатні пояснити відносну поширеність в історії людства симбіотичних релігійно-правових форм соціального регулювання (феномени «релігійного», «канонічного», «церковного» права і відповідний тип правової системи – системи з релігійним компонентом) [83, с. 40].

Втім, хоч праву і християнству властиві, як можна переконатися, деякі риси подібності, вони, безумовно, є якісно різними регуляторами, мають очевидну специфіку і суттєво різняться між собою. Для ілюстрації наведемо кілька тез, спираючись переважно на співвідношення і взаємодію християнського і правового чинників у межах європейської культурної традиції (хоча таке обмеження є штучним). При цьому, зазначимо, йдеться головню про суперечності доктринальні, адже практичну взаємодію і практичні суперечності християнського і правового регуляторів потрібно розглядати щоразу конкретно, відповідно до моменту часу, місця в соціальному просторі і в контексті певної ситуації.

Отож, основна сутність співвідношення «християнство – право» полягає

в тому, що християнство:

1) обмежує самовпевненість юриспруденції та її претензії, формальні максими і презумпції максимально широкого значення (на зразок загальної рівності перед законом, презумпції знання закону, принципу невідворотності покарання тощо). У цьому ж контексті потрібно зазначити, що християнство більшою мірою підтримує мораль як неформалізований і гнучкий регулятор, що залишає більше простору для оцінки міри людської поведінки і звужує можливість формальних помилок при цьому (зокрема помилок у доказах винної поведінки);

2) передбачає відчутний поділ між поведінкою людини в межах християнських і формально-офіційних стандартів. Відомий християнський заклик «віддавати Боже – Богові, а кесареве – кесарю» здатний провокувати постійну опозиційність вірних і церкви позиціям, діям і вимогам державної, офіційної, політичної влади;

3) стримує дещо надмірну впевненість законодавця, проголошуючи первинність божественних і природних законів над «штучними» законами, створеними людьми. За логікою речей, це має змусити законодавця глибоко досліджувати відповідність позитивно встановленого закону (а ще краще – законопроектів) об'єктивним закономірностям і процесам;

4) одночасно стримує й самовпевненість судді, стверджуючи, що відносна істина, яку суддя відшуковує щоразу, коли веде судовий процес і досліджує докази, є цілком доступною лише для Бога;

5) гуманна ідея прощення в християнстві не узгоджується з відповідним правовим принципом завжди і неодмінно карати відповідно до скоєного злочину. Теоретично винесений судом смертний вирок відокремлює засудженого від людей, але не від Бога.

Оскільки християнство більш тісно, ніж з правом (адже це звернення більше до людської душі, ніж до розуму), пов'язане з мораллю, то воно може суперечити праву, підтримуючи конкретні моральні стандарти, – тоді, зокрема, коли мораль засуджує те, що формально дозволяє право, або

підтримує те, чого формально не визнає право [324, с. 107].

Потрібно звернути увагу на досить чітке визнання в межах християнських засад обмежених можливостей однієї людини в адекватній оцінці вчинків іншої. Християнство не може визнавати за правовим регулюванням беззаперечну значущість, оскільки це означало б фактичне піднесення людини на божественний рівень (по суті, щоразу під час ухвалення рішення в судовому процесі, коли з'ясовується істина). У зв'язку із цим християнство звертає увагу на відносність людського правосуддя і морального права однієї людини оцінювати вчинки іншої, тоді як саме ця людина може бути глибоко грішною перед лицем Бога («Хто ти, що судиш іншого?»). Це, до речі, надзвичайно гостра проблема, причому не стільки моральна (хоча насамперед моральна), скільки практично-правова.

Наявність віри, зрозуміло, – не стовідсоткова гарантія чесного судочинства, але все ж це досить сильний чинник, здатний наблизити людське судочинство до логічних стандартів, за яких суд справді стає захисником права, прав і свобод людини та громадянина в кожному конкретному випадку. Що ж до повноцінного практичного втілення цього принципу в суспільстві, то в нинішніх умовах це вкрай важко.

Ще один момент суперечності, уже не на рівні інститутів. Одним з ідеологічних гасел християнства є людинолюбство, ставлення до іншого, як до самого себе; у деякому розумінні, за цією логікою, людина «розчиняється» серед інших, урівнює, уніфікує себе і ближнього свого. Один із природних наслідків таких стосунків – схильність прощати іншій людині її недостойну поведінку (того ж християнин просить від Бога стосовно себе). У межах чинного права кожна людина, навпаки, має усвідомити своє право. Справжнє відчуття, чітке усвідомлення власного права передбачає цілком природне прагнення його всіляко захистити. Власне право відокремлює особу від усіх інших осіб, проводить між ними невидиму, але дуже добре відчутну межу. У деякому розумінні право відчужує людей між собою, так би мовити, замикає їх у «клітках» власних «захищених інтересів». Відповідно, наполягання на

своєму праві, його беззастережному захисті може відчутно не узгоджуватися з настановами християнства. Так, справжній християнин (по духу, а не суто формально) навряд чи наполягав би на притягненні винної особи до відповідальності за дрібне правопорушення (така можливість є у формальному праві), після скоєння якого правопорушник може цілком щиро розкаятись. Він радше простив би сам і зупинив процес формально-правового переслідування, якби це лише від нього залежало.

Отже, християнські цінності впливають не лише на стан приватного життя, але й на спосіб життя публічного. Приміром, багато християнських цінностей стали прообразом правових цінностей, що охороняються державою. Християнські цінності починають перетворювати світ, релігія стає щораз надійнішим інститутом підтримки всіх життєвих цінностей людини, адже, як слушно зауважує українська дослідниця І. Ломака, «християнство – могутній консолідуючий чинник, носій державницької ідеології, суспільної моралі та культурного прогресу» [167, с. 300].

Перед правом також завжди стояла мета захистити суспільні цінності, до яких входять і духовні цінності. Тому право має бути аксіологічно обґрунтованим, адже це докорінно змінює мотивацію змісту норм права, коли основною умовою в мотивації виступає не страх перед загрозою покарання, а саме позитивне ставлення до права. Важливою сполучною ланкою між релігійним, моральним і правовим розумінням «цінностей» є Конституція, яка, своєю чергою, закріплює норму про те, що права і свободи людини та громадянина є найвищою цінністю [142]. Саме такий порядок визнання та гарантій охорони людських цінностей ґрунтується на певному соціальному договорі між державою і суспільством, що виступає основою соціонормативного регулювання суспільних відносин.

Складність процесів взаємодії правових норм з іншими соціальними нормами полягає в тому, що в кожному конкретному випадку вона може виявлятися по-різному. В одних випадках ці норми можуть доповнювати одна одну, а в інших – взаємозаперечувати. Так виявляється взаємозв'язок

християнства і права – двох соціальних нормативних систем зі спорідненими характеристиками, що в різних сферах урегульовують життя суспільства і впродовж тисячоліть взаємодіють у найрізноманітніших формах. Одним з найцікавіших результатів такого співіснування стало виникнення суміжних релігійно-правових нормативних систем – сукупності норм, які врегульовують особливу сферу суспільних відносин.

Отже, специфіка кожного соціального регулятора, якими є право та релігія, є необхідною умовою для виконання ними завдань, і в той же час дозволяє найбільш ефективно узгоджено впливати на суспільні відносини для досягнення суспільно значущих цілей. Право і релігія в процесі соціонормативного регулювання є самодостатніми соціальними регуляторами, різноманіття унікальних властивостей яких розкривається в їхній взаємодії.

2.3 Секуляризація і десекуляризація у мусульманському праві

Іслам сформував найбільшу релігійну правову систему – мусульманське право, яка продовжує функціонувати до сьогодні. Іслам є провідною релігією в 61 державі – мусульманське населення в них становить в межах від 51 до 100%. У 50 з цих держав присутність мусульман є переважною (вище 60%). Ісламські ж громади є в більш ніж 120 країнах. У 35 державах мусульмани складають більшість населення. У 28 країнах, таких як Афганістан, Єгипет, Саудівська Аравія, Марокко, Кувейт, Іран, Ірак, Пакистан і ін., іслам є державною релігією [183, с. 123]. Ці факти, проте, не вичерпують інформацію про поширення ісламу. Багато з держав, де іслам загально визнаний, малі за розміром і мають незначну чисельність населення. З іншого боку, існують територіально великі держави, де мусульмани є в меншості (менше 50%) щодо домінуючої в державі релігії, але за кількістю являють собою значні в кількісному відношенні поселення. Індія з її 150 мільйонами мусульман займає перше місце в списку таких держав. Інші країни мусульманської

меншини, мають великі мусульманські поселення, – Китай, Конго, Франція, Гана, Кенія, Мозамбик, Філіппіни, Росія, Уганда і США. Сукупність мусульманських поселень в таких країнах мусульманської меншості може перевищувати за кількістю мусульман держави мусульманської більшості. Іслам, таким чином, одна з двох великих традицій віри в світі – інша така віра – християнство. Послідовники цих двох релігій разом складають більшість населення на земній кулі.

Іслам як світову релігію не можна розглядати без його правової основи – мусульманського права, так як воно регулює основні сфери суспільних відносин мусульманської громади.

Значна кількість ісламських держав потребує наукової класифікації. Поза будь-яким сумнівом, при дослідженні різних питань, що відносяться до вивчення ісламських держав і їх правових систем, здійснювалися різні спроби класифікації. Так Л.І. Байкова, відштовхуючись від загальновизнаного поділу арабських держав за територіальною ознакою, згідно з яким виділяють держави африканської, східно-середземноморської і аравійської зони, відзначає, що за формою держави ці три зони відмінні один від одного, в зв'язку з чим, вона виділяє про три політико-правові субрегіони: Магрибі, Аравія, Леванте (східно-середземноморський субрегіон) [17, с. 105-106].

Територіальна близькість, зумовлює подібність державного устрою країн-сусідів кожної зони, обумовлену схожим шляхом історичного розвитку і впливом сукупності аналогічних факторів. Разом з тим, проведений автором аналіз історії та сучасного розвитку виділених держав, привів її до висновку про те, що у встановленні конкретної форми правління багато в чому зіграли головну роль релігійні традиції, провідна роль мусульманського духовенства, які підтримували на всіх етапах історичного розвитку сильну абсолютну владу монарха [17, с. 105-106].

Відповідно, можна зробити висновок, що територіальний підхід до поділу держав, не зовсім підходить для вивчення і порівняння змістовної сторони правових систем цих держав. Інша дослідниця мусульманського права Є.С.

Ахільгова ісламські держави поділяє в залежності від ролі мусульманського права в системі чинного законодавства і виділяє:

– «країни, де основою правової системи є мусульманське право (Саудівська Аравія, Судан, Країни Перської затоки), і будь-який акт набуває юридичної сили лише в разі, якщо він не суперечить нормам Шарі-ату;

– країни, де мусульманське право має пріоритетне значення лише у сфері особистого статусу, кримінального права і цивільного обороту (Кувейт, Лівія, Йорданія, Марокко). В інших сферах законодавства діє світське право;

– держави, в яких мусульманське право в цілому зберегло свої позиції лише у сфері особистого статусу і вакуфного майна (Єгипет, Сирія, Ірак). В інших галузях діє законодавство, основою якого є законодавство європейських країн, з окремими включеннями норм шаріату;

– в правовій науці прийнято виділяти Туніс, як державу з найбільш ліберальною і прогресивною правовою системою, де вплив мусульманського права зведено до мінімуму. Навіть в такій пріоритетній для мусульманського права сфері як особистий статус норми Шаріату використовуються для того, щоб виправдати нововведення, часто суперечать традиційним поглядам» [12, с. 79-80].

Професор Л.Р. Сюкіяйнен справедливо вказує, що в цілому ісламське право відіграє не однакову роль у сучасному правовому розвитку мусульманського світу, оскільки правові системи деяких держав орієнтуються на шаріат (фікх), а інші реалізують модель світської держави [294, с. 105].

Дослідник при цьому класифікує мусульманські держави за діючими в них правовими системами. Як критерій класифікації він використовує масштаби дії норм ісламського права в формі доктрини і ступінь його впливу на чинне законодавство і виділяє дві групи мусульманських держав.

На його думку, перша група складається з держав регіону Перської затоки і Аравійського півострова – Саудівська Аравія, ОАЕ, Катар, Ємен, Іран, а також Пакистан і Судан. До них належать Малайзія і Нігерія. У цих державах ісламське право є основою правової системи, оскільки діє і в формі доктрини,

та у вигляді системи нормативно-правових актів [294, с. 107].

Друга група охоплює правові системи практично всіх інших арабських держав за винятком Тунісу. Конституції деяких з них (Єгипту, Кувейту, Бахреїну) закріплюють статус шариату або його принципів як основного джерела законодавства, але в цілому ісламське право тут не складає основу правової системи, його дія обмежена регулюванням шлюбно-сімейних і спадкових відносин. Разом з тим, додає автор, навіть в цих державах спостерігається тенденція посилення ролі ісламського права на рівні правової системи в цілому [294, с. 107].

Вважаємо, що варто повністю погодитися з підходом Л.Р. Сюкіяйна, але продовжити, конкретизувати і розширити класифікацію в цьому ж напрямку. Це призводить до необхідності класифікувати мусульманські держави відповідно до визнанням ісламу державною релігією і його впливом на правову систему держави. Мета такої класифікації полягає в тому, щоб коротко дослідити статус ісламу і правових систем, заснованих на ньому, в наступних двох категоріях держав: держави, де іслам – домінуюча релігія і мусульмани, складають більшість населення; і – держави, де мусульмани складають значну меншість, але держави мають велике населення.

Нормативною основою дослідження у цьому підрозділі є конституції і закони мусульманських. Огляд є вибіркоким і ілюстративним, що не деталізованим і вичерпним, лише з тим, щоб досягти цілей дисертації. А також для того, отримати достовірні відомості про те, чи впливає закріплення релігії на державному рівні гарантом того, що закони шариату в будуть виконуватися і зберігатися населенням держави, або дотримання в цій сфері нормативних вимог правової системи, заснованої на релігії як незмінною змістовної частини культури, не залежить від часу, простору і державного примусу.

Отже, на початку класифікуємо ісламо-домінуючі держави. Серед цих держав варто виділити три різні державні моделі релігійних відносин, які визначають правовий статус ісламу в цих правових системах:

- 1) іслам юридично визнаний державною релігією, і шариату відводиться

спеціальне місце для соціальної політики, формування законодавства, управління і правосуддя;

2) іслам формально не визнаний офіційною релігією, але держава контролює релігійні справи мусульман, і приватний закон, який можна застосовувати до мусульман, в цілому тяжіючи до норм шаріату.

3) немає ніякої юридично визнаної релігії держави, вона не втручається в справи релігії спільнот, включаючи мусульман; і при цьому це не звертається ні до якого закону на основі релігії, включаючи шаріат.

Існування цих моделей стає очевидним в результаті дослідження текстів конституцій і положень законів публічного та приватного права в мусульманських державах сучасного світу.

Аналіз тексту Конституцій дозволяє прийти до висновку, що в основних законах 27 держав, проголошено, що іслам їх державна релігія. До цих держав належать:

– арабські держави: Алжир, Афганістан, Бахрейн, Єгипет, Ірак, Йорданія, Кувейт, Лівія, Мавританія, Марокко, Оман, Палестина, Катар, Сирія, Саудівська Аравія, Судан, Туніс, Об'єднані Арабські Емірати, Ємен;

– неарабські держави: Бангладеш, Бруней, Коморські острови, Іран, Малайзія, Мальдіви, Пакистан, Сомалі.

Серед конституцій Афганістану, Коморських островів, Ірані, Мавританії та Пакистані слово «ісламський» включено в їх офіційні назви [137].

В офіційних назвах Бахрейну, Оману, Катару і Саудівської Аравії немає слова «ісламський», але в преамбулах до їх Конституцій, їх описано як «Ісламські держави».

В Афганістані, Алжирі, Йорданії, Мальдівах, Марокко, Пакистані також відповідно до конституцій глава держави повинен бути обов'язково мусульманином. Конституції багатьох арабських країн, зазначених вище, взагалі оголошують в їх вступних статтях, що (1) вони – частина великої арабської нації, (2) ісламу – їх державна релігія, і (3) арабську мову – їх офіційною мовою.

В цьому аспекті унікальною країною є – Ліван, де конституційні закони встановили урядову систему, що передбачає поділ виконавчих і законодавчих положень в уряді між двома головними спільнотами країни – мусульман і християн, що діє з 1923 р. [139]

Іран – унітарна держава, формою правління якого є Ісламська республіка (ст. 1 Конституції) з сильним впливом, шіїтських політичних концепцій [132, с. 227]. Це означає, що республіка в Ірані є формою ісламського правління, суть якого згідно Преамбули до Конституції Ірану полягає в здійсненні принципу «велайат-е факіха» (правління мусульманського богослова-правознавця) [132, с. 235].

Дана форма правління виникла в Ірані в результаті Ісламської революції, що ознаменувала собою перехід від шахського монархічного режиму Пехлеві до ісламській республіці на чолі з аятоллою Хомейні – ватажком революції і засновником нового порядку. Початком революції прийнято вважати масові антишахської протести в січні 1978 року, пригнічені урядовими військами. У грудні 1979 року, після того як країну паралізували постійні мітинги і страйки, Пехлеві покинув Іран. В країну прибув Хомейні, який перебував у вигнанні у Франції. 1 квітня 1979 року в результаті проведення всенародного референдуму Іран був проголошений Ісламською республікою. Внутрішньо-політичні наслідки революції проявилися у встановленні в країні теократичного режиму мусульманського духовенства і підвищення ролі ісламу в усіх сферах життя суспільства, що знайшло своє відображення в Конституції Ісламської республіки Іран, яка набрала чинності 3 грудня 1979 року [132, с. 227].

Однією з відмінних рис Конституції Ірану є те, що вона була розроблена не для одного тільки Ірану і є свого роду проектом Конституції, покликаної забезпечити необхідні умови для встановлення всесвітнього ісламського режиму (продовження ісламської революції) [331, с. 11]. Як підкреслюється в преамбулі до іранської Конституції, вона «створює умови для продовження цієї революції усередині країни і за її межами, особливо для розширення

міжнародних відносин; разом з усіма іншими ісламськими і народними рухами вона прагне до побудови єдиної нації у всьому світі ». Інакше кажучи, іранська Конституція (і, отже, відповідне їй законодавство) проголошується правовим зразком (що важливо в контексті проведеного нами дослідження) для всього мусульманського світу.

Слід підкреслити, що Ісламська республіка, як форма правління, бере свій початок в положеннях священного ісламу, відображає моральні і духовні інститути мусульман [182, с. 28] і, у зв'язку з цим, вимагає не тільки її побудови на вірі, але і безперервного виконання законів (ст. 2 Конституції), тобто розвиненого законодавства та правозастосування.

Державна влада в Ірані поділяється на законодавчу, виконавчу і судову гілки (ст. 57 Конституції). Всі гілки влади перебувають під контролем політичного і духовного керівника (всенародно визнаного лідера) держави [330, с. 58], правління якого (як це впливає з преамбули до Конституції) є найважливішою складовою ісламського правління взагалі.

Духовний лідер (Рахбар) визначає загальну політику всієї країни і здійснює верховне керівництво державою (гл. VII Конституції). Кандидату на цю посаду необхідно мати розвинене почуттям справедливості та бути побожною особою, сміливим, розпорядчим, мати широкий кругозір, правильний політичний і соціальний світогляд та організаторські здібності, достатні для управління. Крім того, він повинен володіти необхідною науковою компетенцією для прийняття фетв (рішень, що виносяться муфтієм або факіхом – ісламським правознавцем) з різних питань мусульманського права (ст. 109 Конституції).

Рахбар призначається всенародно обраними експертами (на вісім років) – Радою експертів (ст. 107 Конституції), що складається з 86 представників ісламського духовенства (засідають в закритому режимі один раз на рік протягом тижня) і може бути зміщений ними з посади.

Духовний лідер країни є Головнокомандувачем Збройними силами, керує військовою розвідкою, призначає на посаду шістьох з дванадцяти членів Ради

з охорони Конституції, командувачів військ, главу поліції й голів судів (ключові посади в державі) [132, с. 231; 331, с. 20].

Законодавча влада в Ірані (гл. VI Конституції) належить однопалатному парламенту – Меджлісу (консультативному ісламському раді), який утворюється з представників народу, що обираються прямим таємним голосуванням строком на чотири роки (ст. 62-63 Конституції). Кандидати в депутати Меджлісу попередньо затверджуються Радою з охорони Конституції. Кількість депутатів Меджлісу становить 270 осіб (ст. 64 Конституції). Робота Меджлісу заснована на принципі гласності [132, с. 230].

Особливе місце в системі ісламського правління Ірану займає Рада з охорони конституції, що діє під керівництвом духовного лідера країни (ст. 110 Конституції). До його складу входять шість чоловік (з числа праведних і обізнаних в справах країни богословів), що призначаються Духовним лідером країни, і шість (з числа мусульманських правознавців – фахівців в різних галузях права), що обираються Меджлісом за поданням глави судової влади (ст. 91 Конституції).

Рада створена з метою захисту ісламських духовних постулатів, основних принципів і Конституції від вступників постанов Меджлісу, а також з метою запобігання виникнення такої ситуації. Без попереднього схвалення Ради рішення Меджлісу не мають законної сили (за винятком випадків затвердження мандатів депутатів і виборів шести юристів до Ради з охорони конституції – ст. 93-94 Конституції). Законопроекти, не схвалені Радою, направляються на доопрацювання. Крім того, Рада може накладати вето на будь-який вступило в законну силу рішення законодавчого органу країни.

Рада з охорони конституції уповноважена коментувати Конституцію, зобов'язана здійснювати контроль над всенародними виборами членів Зборів експертів (Збори експертів формується для призначення Духовного лідера країни), Президента і Меджлісу, а також контролювати питання, пов'язані зі зверненням до громадської думки і оголошенням референдуму (ст. 98, 99 Конституції) [132, с. 230; 331, с. 20-23].

Керівником виконавчої влади (гл. IX Конституції) є Президент, який є другим після Духовного лідера країни вищою офіційною особою в державі (ст. 113 Конституції). Президент Ірану вибирається терміном на чотири роки прямим голосуванням народу (не більше двох разів поспіль – ст. 114 Конституції) з числа релігійно-політичних діячів держави, що відповідають найвищим вимогам (ст.115 Конституції). Кандидати в президенти повинні бути попередньо схвалені Радою з охорони Конституції.

Президент несе відповідальність за виконання Конституції й керівництво виконавчою владою (за винятком тих питань, які безпосередньо відносяться до компетенції Духовного лідера), очолює кабінет міністрів, призначає міністрів і представляє їх на затвердження Меджлісу, підписує договори та угоди з іншими державами (ст. 113, 122, 123, 125 Конституції) [245, с. 296]. Як глава Кабінету міністрів Президент спостерігає за роботою міністрів і координує їх діяльність (ст. 113, 122, 123, 125 Конституції). У співпраці з міністрами Президент визначає політичний курс і програму діяльності уряду, а також організовує виконання законів, прийнятих Меджлісом, в тому числі за допомогою урядових постанов, жодне з яких не може суперечити ісламським судженням (ст. 138 Конституції). Президент відповідає перед Меджлісом за діяльність уряду (ст. 136-137 Конституції) [362, с. 39-149]. Рішення з ключових питань повинні бути попередньо схвалені Духовним лідером.

Судова влада (гл. XI Конституції) є незалежною гілкою владою, яка необхідна для захисту індивідуальних і громадських прав. Суди відповідають за дотримання ісламської справедливості, запобігання будь-яких відхилень від ісламських принципів і контроль за належним виконанням законів та веденням справ в адміністративних органах (Преамбула, ст. 156, 174 Конституції).

З метою виконання обов'язків судової влади в усіх судових, адміністративних та виконавчих сферах Духовний лідер країни призначає на посаду глави судової влади справедливого, відповідального і досвідченого в судових справах муджтахіда (терміном на п'ять років), який є вищою інстанцією судової влади (ст. 157 Конституції) і зобов'язаний стежити за

відповідністю діяльності Верховного суду та інших судів країни релігійним принципам, в тому числі шляхом підтримки узгоджених з шаріатом законопроектів і призначення відповідальних ісламським вимогам посадових осіб. Так, до компетенції глави судової системи входить призначення на посаду голови Верховного суду і генерального прокурора (після наради з членами Верховного суду), внесення на розгляд рахбару кандидатури міністра юстиції, призначення, переведення та зміщення суддів, і інші повноваження (ст. 158 Конституції).

При цьому важливо підкреслити, що всі суддівські посади можуть замінюватися лише муджтахідами. По-перше, оскільки судова система повинна бути під управлінням «праведних, високоосвічених суддів» (Преамбула Конституції Ірану), це відноситься до всіх керівних суддівських посад, включаючи голову Верховного суду і Генерального прокурора (ст. 162 Конституції). По-друге, оскільки якості будь-якого судді повинні визначатися законом відповідно до принципів фікха (ст. 163 Конституції), це стосується і всіх інших суддівських посад.

Таким чином, як зазначається в літературі, нова Конституція повністю сприйняла і цілком відображає положення шаріату [331, с. 25], що виражається в наступних правових ознаках, що визначають, на наш погляд, специфічне політико-правовий устрій та специфіку правової системи Ірану:

- верховенство духовної влади в суспільстві та державі в поєднанні з поділом державної влади на законодавчу, виконавчу і судову (формування, участь у формуванні або вплив на формування і контроль над державною владою);
- пріоритет ісламських суджень над законодавством (законами, прийнятими Меджлісом і постановами, що видаються урядом);
- формування незалежної судової влади відповідно до релігійно-правових вимог до кандидатів на суддівські посади;
- покладання на судову владу обов'язків не лише щодо захисту індивідуальних і громадських прав, забезпечення справедливості (в їх і її

загальноновизнаному й ісламському розумінні), але і з контролю над дотриманням законів держави.

У зв'язку з цим при всій вираженості республіканських рис іранської форми правління, варто зазначити про особливу ісламську побудову цієї форми. Інакше кажучи, йдеться не просто про правління за допомогою Ісламу та ісламського права, а про особливу ісламську форму правління, про що свідчить державно – правове виділення духовної влади (поряд із законодавчою, виконавчою та судовою).

У той же час в сучасній правовій системі Ірану не міститься правових норм, властивих для не мусульманських державах. Однак, певні запозчення існують, хоча їх представленість в іранській правовій системі (принаймні, протягом ХХ ст.) була неоднковою [245, с. 296-297]. Інша справа, що в даний час ці запозичені елементи узгоджені з непорушною правовою основою Ісламу. При цьому конкретні норми ісламського права, що не допускають тлумачення, отримали вираз (увійшли до складу) законодавчих актів (як правило, кодифікованих) західного світу. Інші ж норми отримали ісламське схвалення, в тому числі шляхом винесення ісламських суджень на основі відомих способів ісламсько-правового тлумачення.

Слід зауважити, що Іран належить до тих небагатьох мусульманських держав, які уникли прямої європейської колонізації та, відповідно, насильницького впровадження чужої правової системи. Тому можна сказати, що процес «вестернізації» політико-правового устрою країни було розпочато за власною ініціативою її керівництва.

Перший крок був зроблений в 1906 р, коли була прийнята Конституція, побудована за французьким правовим зразком. Однак реальне перетворення правової системи (включаючи кодифікацію галузевого законодавства), орієнтоване на цей і інші французькі зразки почалося лише в кінці 1920-х рр. [396, с. 45].

Реформи 1920-1930 рр. привели до значного скорочення сфери застосування мусульманського права. Його позиції збереглися лише щодо

визначення статусу особистості та правового становища майна, призначеного для благодійних цілей і тому вилученого з обороту [245, с. 297].

Реформи 1960-1970 рр., були спрямовані на подальшу «вестернізацію» Ірану, проводилися в умовах загострення соціальних суперечностей. В результаті відбулася революція 1979 року і влада опинилася в руках радикального ісламського духовенства, яке взяло курс на ісламізацію всіх сторін життя Ірану, включаючи його праву систему [245, с. 297].

Конституція 1979 закріпила положення про обов'язкову відповідність шаріату всіх прийнятих законів. В Ірані були видані закони, що орієнтуються на закріплення в своїх статтях загальних принципів джафарітської школи мусульманського права. У той же час переважна більшість колишнього кодифікованого законодавства, запозиченого у європейських країн, була лише змінена відповідно до ісламських правових положень [245, с. 297].

В даний час норми й принципи мусульманського права мають значний вплив на конституційне законодавство і сформовану в Ірані форму правління. Вони відіграють провідну роль і в інших галузях чинного права, забезпечуючи підпорядкування ісламським нормам усіх аспектів суспільного (політичного, економічного, культурного) і особистого життя громадян [330, с. 59].

Проте (подібно до країн романо-германського права), основним джерелом права в Ірані вважається закон. При цьому, згідно зі ст. 4 Конституції, всі цивільні, кримінальні, фінансові, економічні, адміністративні, культурні, військові, політичні та інші закони й встановлення повинні бути засновані на ісламських нормах [132, с. 242; 374]. Зазначена стаття пріоритетна стосовно інших статей Конституції, а також законам і принципам. Причому висновок (ісламське судження) з приводу відповідності законів ісламським нормам виноситься факіха (ісламськими правознавцями) Ради з охорони конституції. Судова практика (як і в країнах романо-германського права) формально не визнається джерелом права; суддя повинен приймати рішення на основі закону, і таке рішення не може формулюватися у вигляді загальної норми. У той же час судові рішення, перш за все приймаються

Верховним судом, фактично застосовуються в якості обов'язкових нижчестоящими судовими органами [132, с. 242]. Як додаткові джерела застосовуються праці ісламських правознавців, фетви, правові звичаї, доктрина, міжнародні договори, постанови Глави судової влади і Верховного суду [296, с. 4-5; 5].

Розвиток кримінального права і тісно взаємопов'язаного з ним кримінально-процесуального права Ірану в повній мірі відображає історію еволюції правової системи країни в цілому [295, с. 99; 231]. Інша справа, що ці галузі права зазнали більш послідовної ісламізації (особливо кримінальне право).

Таким чином, правовій системі Ірану властива подвійність (дуалізм), що характеризується тісним зв'язком релігії та права, коли право побудоване на релігійних принципах (вічних і незмінних) і законодавство розвивається відповідно до ідеалів теократії (прагне до них настільки близько, наскільки це можливо).

Варто також розглянути релігійно-правову систему ще однієї країни мусульманського світу – Саудівської Аравії.

Процес відродження Аравії в XVIII в., боротьба за незалежність і створення централізованої держави тісно пов'язані з сімейством Аль-Сауд і активною діяльністю мусульманського проповідника шейха Мухаммеда ібн Абдель-Ваххаба і поширенням його вчення, прихильники якого відстоюють безумовне дотримання приписів Корану і Сунни в їх буквальному тлумаченні. Перша держава Саудідів виникла в результаті релігійно-політичного союзу між еміром невеликого емірату ель-Дерій Мухаммедом ібн Саудом (1726-1765) і шейхом Мухаммедом ібн Абдель-Ваххабом (1703-1791) і проіснувала з 1744 до 1818 р.; друге – з 1824 по 1888 р. Третя держава має початок з 1902 р. і пов'язана з ім'ям Абдель Азіза ібн Абдель Рахмана аль-Сауда (1880-1953) – засновника сучасної держави, який об'єднав в одну державу раніше незалежні дрібні емірати і племена. У вересні 1932 р Абдель Азіз видав указ «Про об'єднання частин арабського королівства», за яким країна отримала

свою нинішню офіційну назву [132, с. 484-485; 24, с. 83].

У 1932 р процес об'єднання країни був офіційно завершено проголошенням Королівства Саудівська Аравія [245, с. 83].

Саудівська Аравія – унітарна держава, найбільша держава на Аравійському півострові. Абсолютна теократична монархія. Король є уособленням влади сімейства Саудідів, якому історично належить домінуюча роль в політичному житті країни. Особливе становище сімейства Саудідів закріплено Основним низам про владу 1992 (далі – Основний низам) – актом конституційного характеру [245, с. 675].

Відповідно до Основного низаму, Королівство Саудівська Аравія – суверенна арабська держава, її релігія – іслам, Конституція – Книга Всевишнього Аллаха і Сунна Його Пророка (ст. 1). У цьому акті, по суті, закріплюється імперативна вимога сповідувати іслам і не допускається поширення ніякої іншої релігії, оскільки вірнопідданим є тільки той, хто приніс клятву Королю на Корані (ст. 6), члени сім'ї (основи саудівського суспільства) повинні виховуватися на основі ісламської віри (ст. 9), а захист ісламської віри – обов'язок кожного (ст. 34) [132, с. 485].

Правовий статус підданих Короля визначено в Основному низамі досить коротко (ст. 23-43), з акцентом на державний захист прав людини відповідно до ісламських норм (ст. 26). При цьому держава зобов'язана захищати Іслам, реалізувати ісламські норми, а також стежити за їх дотриманням (ст. 23) [132, с. 486].

Король – вища інстанція всіх видів влади (судової, виконавчої та законодавчої), одноосібний правитель держави (ст. 44 Основного низаму). У його сфері управління знаходиться загальна політика держави, контроль за застосуванням ісламських і законодавчих норм (ст. 55 Основного низаму). Крім цього, Король в повному обсязі здійснює виконавчу владу, будучи головою Ради міністрів (ст. 56 Основного низаму) і Верховним головнокомандувачем Збройними силами (ст. 60 Основного низаму) [132, с. 486].

Рада міністрів розглядається як орган виконавчої влади. Він формується Королем, перед яким несе відповідальність (ст. 57, 58 Основного низаму). Рада міністрів спільно з Королем фактично здійснює законодавчі функції: схвалені ним низам (регламенти) вводяться королівськими декретами в дію [364, с. 34].

Консультативна рада є дорадчим органом, що висловлює свою думку щодо проектів Низамів, підготовленим Радою міністрів (ст. 67 Основного низаму, ст. 15-17 Положення про заснування Меджлісу аль-Шури Королівства Саудівська Аравія від 1 березня 1992 року) [132, с. 502-506].

При виконанні своїх повноважень Король завжди консультиється з улемами (знавцями богослов'я) Королівства, які відіграють провідну роль в структурі органів влади. Це обумовлено історично – перша держава Саудідів виникла в результаті релігійно-політичного союзу між Мухаммедом ібн Саудом і шейхом Мухаммедом ібн Абдель-Ваххабом. Саме тому нащадки Абдель-Ваххаба очолюють релігійну владу в сучасній Саудівській Аравії, діючи в складі таких органів, як Рада улемів, Управління наукових досліджень і фетв, Вища судова рада (ст. 45, 51 Основного низаму). Не випадково, з усіх важливих питань Король проводить консультації з улемами, чия підтримка є важливим чинником легітимації влади, хоча на практиці монарх користується значною свободою в сфері законотворчості. Для прийняття будь-якого рішення необхідна згода всіх членів Ради улемів. Тому, як правило, процедура винесення рішень займає досить тривалий час [132, с. 490].

Король встановлює порядок формування та склад Вищої судової ради (орган, який керує усією судовою системою), його повноваження (ст. 51 Основного низаму), ієрархію і компетенцію судів. За пропозицією Вищої судової ради на підставі королівського указу здійснюється призначення суддів і припинення їх повноважень (ст. 52 Основного низаму), а також встановлюється ієрархія і повноваження вищих судів щодо оскарження рішень нижчих судів. Вимоги, що пред'являються до суддів, спеціально не обумовлюються в Основному низі, оскільки вони безпосередньо впливають з ісламських норм (правосуддя може здійснювати лише кади). Окремим

законом встановлюються принципи взаємовідносин слідчих органів і прокуратури, а також їх організація і повноваження (ст. 54 Основного низаму) [132, с. 491].

Саудівська Аравія – батьківщина ісламу. Мусульманське право тут ніколи не поступалося своїй ролі домінуючого джерела права і досі залишається основою правової системи [132, с. 675].

З моменту виникнення ісламу в VII ст. н.е. і аж до утворення Королівства Саудівської Аравії в 1932 р. мусульманське право було основою правової системи країни, хоча і взаємодіяло з місцевими традиціями й звичаями. В даний час правова система країни продовжує повністю орієнтуватися на мусульманське право, що закріплено Основним низамом, відповідно до якого вищим законом країни є Коран і Сунна, а влада має свої повноваження на основі цих джерел, що стоять над усіма прийнятими в країні правовими актами (ст. 7 Основного низаму). З урахуванням цього принципу можна виділити три основні елементи правової системи Саудівської Аравії. Перший представлений власне мусульманським правом, яке залишається в цілому некодифікованим і діє в традиційній формі доктрини. Причому якщо до створення Королівства саудівським судам було наказано застосовувати ханбалітську доктрину, то в даний час вони не пов'язані яким-небудь певним чином. Другим елементом правової системи є законодавство, що прямо закріплює мусульмансько-правові норми. Нарешті, третій елемент – нормативно-правові акти, присвячені питанням, які традиційне мусульманське право не регулювало [243, с. 676; 362, с. 303-327].

Сформована в країні офіційна концепція правотворчості ґрунтується на тому, що єдиним законодавцем є Аллах, воля якого виражена в шаріаті (Корані і Сунні), а держава здійснює нормотворчі функції лише в його межах. Тому чинні в країні правові акти іменуються низам, тобто регламентами, а приймають їх органи регламентної влади [245, с. 676].

Дія всіх Низамів поставлено в залежність від їх відповідності нормам мусульманського права, оскільки саудівське суспільство базується на

ісламської віри (ст. 11 Основного низаму), яку держава зобов'язана захищати (ст. 23 Основного низаму). У Саудівській Аравії діє структура, покликана стежити за суворим дотриманням норм мусульманського права як державними органами, так і підданими. До неї, наприклад, відноситься вже згадуваний Рада улемів, очолюваний головним муфтієм Саудівської Аравії. Рада улемів складається з 20 вищих релігійних теоретиків, особливо шанованих знавців Корану. Цей орган уповноважений офіційно тлумачити мусульманське право шляхом видання фетви (ст. 45 Основного низама), фактично створюючи нові правові норми [245, с. 677].

Сказане дозволяє зробити висновок про те, що ісламське правління в Саудівській Аравії засноване на абсолютній владі монарха і характеризується такими особливостями державно-правового устрою країни:

- верховенство королівської влади в суспільстві та державі, обмежене духовною владою улемів;
- поділ державної влади на судову (що знаходиться під впливом і контролем духовної влади улемів), виконавчу і законодавчу (що знаходиться в повному розпорядженні і під контролем короля);
- пріоритет ісламських суджень, заснований на верховенстві Корану і Сунни, над законодавством (низам і регламентами);
- покладення на духовну владу контролю за дотриманням приписів шаріату усіма державними органами і підданими;
- наявність правотворчих функцій у духовної влади (в особі Ради улемів);
- формування незалежної судової влади відповідно до релігійно-правових вимог до кандидатів на суддівські посади.

Разом з тим, принципова залежність правової системи Саудівської Аравії від мусульманського права не перешкоджає запозичення законодавства західного зразка.

Після ескалації серії конфліктів на Близькому Сході, а також смерті Бен Ладена, у 2014 р. утворено «Ісламську державу» [388]. Використовуючи

цивільні військові конфлікти в Сирії, Іраку (армія США залишила Ірак в 2011 році) і Лівані, новий лідер «Аль-Каїди» Айман аз-Завахірі закликав лояльні угруповання почати джихад на території зазначених держав. На цей заклик відгукнулося безліч угруповань, в тому числі «Ісламська держава» і «Джабхат ан-Нусра». За кілька місяців одна з безлічі ісламських радикальних угруповань перетворилася в першу міжнародну імперію тероризму, існування якої становить загрозу всьому цивілізованому світу.

З початку військового конфлікту в Сирії «Ісламська держава» почала вести агресивну політику залучення добровольців: бійці Ісламської держави захопили вісім в'язниць, в яких містилися ісламісти; масово використовувалася тактика переманювання успішних бійців з інших ісламських груп. Необхідно відзначити, що глава Ісламської держави Абу Бакр аль-Багдаді виявився не тільки грамотним богословом, а й лідером, добре розбирається в тактиці і стратегії збройної боротьби, який розуміє, наскільки і в чому сильна його організація. Після того, як стало зрозуміло, що конфлікт в Сирії переростає в позиційну стадію, війська даного угруповання розгорнулися в сторну Іраку. Наявність колишніх військових в рядах «Ісламської держави» визначило бойові успіхи цього угруповання: поки інші джихадісти і світські опозиціонери в Сирії тільки починали вчитися і здобувати практичний досвід ведення бойових дій з сирійською армією, бійці Ісламської держави були вже повністю навчені основам військової тактики.

Необхідно відзначити, що дійсно вперше в історії джихадизму створено сильну ісламську державу. Якщо раніше ісламські радикали використовували середньовічний іслам як спосіб виправдання своїх дій, то «Ісламська держава» живе середньовічним ісламом.

Всі свої дії прихильники Ісламської держави виправдовують «методологією Пророка» – викревлену версією тлумачення Корану, створену основоположником ваххабізму Абд аль Ваххабом, яка містить положення, що віри в Бога самої по собі недостатньо для перетворення людини в мусульманина. Тільки суворе дотримання канонів Корану і вчинків Пророка

робить мусульманина правовірним. Будь-яке відхилення від норм Корану, навіть викликане об'єктивною реальністю, є для прихильників даної течії Такфір – звинуваченням в невірі, за яке особа повинна понести серйозне покарання.

По суті, «Ісламська держава» змогла, з поправкою на загальний розвиток цивілізації, відтворити на своїй території ситуацію, що склалася в перші роки існування ісламу, його найчистішу канонічну форму. Це, безумовно, і приваблює мільйони мусульман по всьому світу, які мріють доторкнутися до частини історії свого Пророка наяву. І найпарадоксальнішу в цій ситуації те, що терористичні акти, які здійснює «Ісламська держава», сприймаються мусульманами, якщо не зі схваленням, то з розумінням, адже кожне з таких дій знаходить свою основу в релігійному догматі.

Так, вбивство шиїтів виправдовується їх богословським новаторством, що не відображені, а ні в Корані, а ні в діях Пророка; повернення рабовласництва над сім'ями Куффаро (язичників) і перетворення їх жінок у рабинь – це ознаки встановлення шаріату, заперечувати й насміхатися над яким означає заперечувати та насміхатися над Кораном і розповідями про Пророка, тобто «відступитися від ісламу» [65].

У подібній ситуації діяльність «Ісламської держави» набуває нового сенсу – будучи оточеним «еретиками і язичниками», воно, подібно до першого халіфату Пророка, веде нескінченну війну з невірними. Припинення цієї війни неможливо, адже якщо це станеться, то означатиме визнання влади будь-яких інших осіб, крім Аллаха, тобто ширк – гріх, а покарання за гріхи в «Ісламській державі» надзвичайно суворі. І в той час коли християнський світ з жахом і гніві здригається після кожної атаки бойовиків Ісламської держави, мусульмани всього світу все більше переймаються ідеями нових джихадистів.

Таким чином, слід зробити висновок, що основними факторами успіху діяльності «Ісламської держави» є наступні:

– підтримка місцевого сунітського населення, яке вбачає в Ісламській державі не терористів, а народних і релігійних революціонерів;

– до складу «Ісламської держави» входять досвідчені бійці – ветерани джихадистського руху, які мають досвід ідеологічної боротьби, колишні військові режиму Саддама Ху-Сейну, які забезпечують тактичну і стратегічну підготовку дій Ісламської держави, а також залучають своїх колишніх колег з інших груповань;

– захоплення багатих ресурсами (головним чином нафтою) провінцій Іраку і Сирії, які забезпечують економічну незалежність Ісламської держави від зовнішніх чинників;

– «Аль-Каїда» вела агітацію, користуючись абстрактними аргументами – закликами до захисту мусульман та ісламу по всьому світу. «Ісламська держава», закликає своїх прибічників надавати допомогу в захисті халіфату з метою легітимізації та побудови ісламських державних інститутів, що є більш конкретним, зрозумілим і вираженим аргументом для мусульман в боротьбі з невірними;

– ідеологічною основою життя всіх правовірних мусульман в Ісламській державі є віра в Аллаха і тверде, неухильне дотримання в житті нормам Корану, в якому містяться відповіді на всі виникаючі питання.

Таким чином, «Ісламська держава» в якості своєї ідеології вибрала те, що завжди мало ключове значення на Близькому Сході, – релігію. Грамотне використання і перекручення канонічного вчення ісламу для своїх цілей зробили «Ісламську держава» емоційно, релігійно й інтелектуально привабливим для багатьох мусульман по всьому світу.

Більшість арабських країн – включаючи Єгипет, Оман, Саудівську Аравію – проголошують, що шаріат буде «основним джерелом законодавства». Поза арабського світу провідні мусульманські держави, які визнають іслам державною релігією, це Малайзія, Пакистан і Бангладеш. У Малайзії, наприклад, конституція оголошує, що іслам буде державною релігією, але при цьому малайзійська конституція не розкриває детально, яким чином це буде реалізовуватися, на відміну від положень конституції Пакистану.

Пакистанська конституція 1973 року визначає політику держави відповідно до ісламського способу життя і проголошує, що всі існуючі закони повинні бути прийняті відповідно до положень ісламу, встановлених в Корані і Сунні, і ніякий закон не повинен суперечити цим положенням. Допомогати державі у виконанні цієї місії покликаний конституційний інститут, що має назву Рада ісламської ідеології. Також функціонують суди шаріату, включаючи найвищий судовий орган – Федеральний Суд шаріату, який має право виносити вироки у ісламських справах і забезпечувати в життя закон шаріату.

Відокремлений від Пакистану в 1971 р, Бангладеш почав своє існування як світська держава, але згодом були внесені зміни до Основного Закону, яким встановлювалися, положення про те, що державною релігією республіки є іслам, але інші релігії можуть існувати в республіці в мирі та гармонії. На Мальдівах передбачена вимоги, що всі державні чиновники повинні бути мусульманами: президент, віце-президент, міністри, законодавці, працівники правоохоронних органів, судді і керівники атола. Встановлюючи рівність і рівний захист прав, Конституція також встановлює, що кожен громадянин має право на свободу вираження його думок усно, письмово або іншими засобами, якщо це не заборонено законом і не підриває основні принципи ісламу.

Роз'яснюючи значення терміна «закон», використовуюваного в конституції Мальдів, вказується, що він включає норми і умови шаріату, встановленого благородним Кораном і традиціями шляхетного пророка, і правила, отримані звідти. Це роз'яснення є доповненням до кількох посилань на шаріат в тексті конституції як джерела судових позовів. Мається на увазі те, що обвинувачений буде мати право захисту відповідно до норм шаріату і що ніхто не повинен бути позбавлений власності інакше, як відповідно до норм шаріату.

Більшість мусульманських держав, які визнають іслам державною релігією, в той же час гарантують громадянам свободу релігії – віри і практики – і запевняють, що їх законні права як релігійних меншин будуть

дотримуватися і реалізовуватися відповідно до міжнародних норм. У Пакистані, наприклад, конституція встановлює, що: кожен громадянин повинен мати право висловлювати, практикувати і поширювати свої релігійні погляди; жодна людина, яка відвідує освітній заклад, не може бути піддана релігійної пропаганди або брати участь в релігійній церемоніях, якщо вони суперечать його релігії; всі громадяни рівні перед законом. Держава повинна охороняти законні права і інтереси меншин, включаючи їх обов'язкову участь в користуванні федеральними і провінційними послугами.

Подібні умови виявляються і в конституціях Бангладешу, Малайзії, і декількох арабських країн, котрі виголошують іслам державною релігією, включаючи Єгипет, Кувейт і ОАЕ.

Порівняльний аналіз розглянутих положень текстів конституцій мусульманських держав дає підстави стверджувати, що прийняття державної релігії не означає скорочення релігійної свободи та громадянських прав громадян, які належать до інших традицій віросповідань.

Варто коротко зупинитися на положеннях законів публічного та приватного права в різних мусульманських державах для визначення правового статусу ісламу і шаріату в цих державах.

Питання шлюбу та сімейних правовідносин регулюються відповідно до релігійних приписів у всіх мусульманських державах, які визнають іслам державною релігією. Сімейне право, засноване на релігії, разом з тим в більшості держав реформувалося і кодифікувалося. Зміни законодавства головним чином торкнулися гендерних питань та ювенальної юстиції.

Серед країн, які повністю кодифікували ісламське сімейне право, можна назвати: Алжир, Єгипет, Ірак, Йорданію, Кувейт, Ліван, Лівія, Марокко, Сомалі, Сирії, Тунісу, Об'єднані Арабські Емірати і Ємен. Часткова кодифікація і реформа ісламського сімейного права була проведена в Афганістані, Бангладеш, Брунеї, Ірані, Малайзії та Пакистані.

У Малайзії в кожному штаті функціонує адміністрація мусульманських правових актів (з деякими словесними відмінностями в назві). Федеральний

законодавчий орган провів правову реформу, яка стосується питань шлюбу і розлучення (закон 1976 г.), і ісламського сімейного права на всій федеральній території (закон 1984 г.). Останній закон був фактично визнаний більшістю штатів. На його основі були прийняті відповідні місцеві закони штатів, які включають ті ж самі або подібні умови.

У Пакистані в 1961 р набула чинності постанова про ісламське сімейне право. Його основна мета – проведення реформи в деяких питаннях традиційного мусульманського сімейного права.

У Бангладеші залишається чинним старий закон шаріату 1937 г. Країна розробила і затвердила деякі спеціальні закони для захисту жіночих прав. У Саудівській Аравії найвища судова рада країни прийняла певні правові встановлення школи “Hanbali”, які використовуються судами при вирішенні судових справ, що стосуються сімейних відносин і власності.

У Єгипті і Йорданії сімейні суперечки серед християн повинні вирішуватися спеціальними християнськими трибуналами. Марокканський Кодекс особистого статусу 1958 року, з урахуванням внесених поправок 2005 року, визнає особливості застосування іудейського права для місцевого єврейської меншини.

Суруж мусульманських держав, що належать до другої моделі відповідно до запропонованої класифікації, в якій іслам формально не визнаний державною релігією, а ісламські відносини все ж регулюються ісламський правом, – є Індонезія.

В Індонезія на законодавчому рівні не встановлено державної релігії, але в номах її Конституція зазначено, що держава заснована на вірі в одного тільки Бога, і що всі люди мають свободу віросповідання, згідно з його/її власної релігії або віри [135].

Свобода релігії і недискримінації на релігійних підставах відповідно до конституційних документами оголошується і в декількох інших країнах, що потрапляють в цю категорію державно-релігійних відносин.

В Індонезії існує офіційна установа для вирішення ісламських релігійних

справ. Ісламське право, змішане з місцевим загальноприйнятими звичаями, відомими як адати, застосовується державними судами у всіх частинах країни.

Інша країна, яка підпадає під цю модель, Нігерія. Не даючи де-юре статус Ісламу, відповідно до положень нової Конституції від 29 травня 1999 року [140], Нігерія вирішує конфлікти (справ) мусульман через урядові агентства і застосовує Ісламський сімейний закон.

Більшість інших мусульманських держав в Азії і Африці, конституції яких не проголошують іслам державною релігією або – шаріат основним джерелом законодавства, проте офіційно вирішують ісламські справи і застосовують мусульманське право. У багатьох з цих країн діють офіційні, напівофіційні або напівдержавні інститути для контролю релігійних справ мусульман.

До числа мусульманських країн третьої моделі, в яких офіційно іслам і його закони не впливають на конституційні та правові системи – це Албанія, Азербайджан, Боснія і Герцеговина, Казахстан, Киргизстан, Таджикистан, Туреччина, Туркменія і Узбекистан.

Деякі з цих країн ввели в дію спеціальні закони, що регулюють релігію або її різні аспекти відповідно до загальних положень їхніх конституцій, що стосуються статусу релігії і релігійних прав громадян. Серед таких законів – закон Азербайджану про свободу релігійних вірувань 1992 (з поправками 1996-1997 р) [206]; закон Узбекистану про релігію 1998 р. тощо.

Варто також розглянути особливості правового статусу ісламу і його впливу на конституційні та і юридичні системи в державах мусульманської меншини.

У цій моделі функціонують два види державно-правових відносин, які визначають правовий статус ісламу у правовій системі.

У державі не встановлено офіційно жодної релігії, мусульмани мають свободу віросповідання, але будують свої відносини відповідно до законів шаріату в релігійних та інших приватних справах, не порушуючи однак загальні закони, встановлені в державі (Індія, Сінгапур, Філіпіни, Шрі-Ланка).

Індія за величиною мусульманського населення займає третє місце

(близько 152 мільйонів чоловік) після Індонезії і Пакистану, і друге місце за загальною чисельністю населення після Китаю.

В Індії не існує жодної державної релігії, і згідно з Конституцією держава не може усвідомлювати різницю між громадянами по їх релігійним переконанням. Всі громадяни рівні в очах держави. Релігійна свобода гарантується людям, групам і співтовариствам в здійсненні і поширенні релігії; організації та підтримки релігійних і благодійних установ; придбанні, користуванні та управлінню власністю [134].

В Індії функціонує державна установа для вирішення ісламських релігійних справ, центральний комітет хаджу – встановлений законом інститут для регулювання щорічного паломництва хаджу – і центральна рада “Wakf”. Обидва ці інститути мають провінційні філії в більшості індійських штатів. На відміну від Пакистану і Саудівської Аравії закят, однак, не збирається жодним державним органом.

Мусульманський особистий закон (шаріат), закон про застосування 1937 року, прийнятий під час британського правління, все ще чинник. Він передбачає застосування державними судами шаріату в справах приватного права, якщо обидві сторони є мусульманами.

У Сінгапурі також не встановлено жодної державної релігії, але Конституція 1963 р гарантує дотримання релігійних прав кожній людині і кожній релігійній групі. У ст. 15 Конституції Сінгапуру встановлено, що нікого не можна змушувати платити податки, доходи від яких спрямовуються в повному або частковому об’ємі на потреби релігії, а не на його власні. У кожної релігійної групи є право: 1) керувати своїми власними релігійними справами; 2) засновувати і утримувати організації для релігійних потреб; 3) набуття, володіння і розпорядження майном відповідно до закону [141].

Крім цього держава постійно піклується про інтереси релігійних меншин взагалі, і особливо рекомендує законодавцю розробку і прийняття законів про регулювання мусульманських релігійних справ. Закон про застосування мусульманського права діє у Сінгапурі з 1966 р.

На Філіппінах діє Кодекс мусульманського права з 1977 р. На Шрі Ланці, де буддизм – офіційно визнана і захищається релігія – діє мусульманський порядок укладення шлюбу і розлучення відповідно до актів 1951 року та 1956 р. Офіційний орган, що рекомендує уряду застосування норм мусульманського права в Шрі-Ланці – це консультативна рада мусульманського шлюбу і розлучення.

Друга модель передбачає, що не встановлено жодної офіційно визнаної релігії і держава не втручається в релігійні справи спільнот, включаючи мусульман. При цьому в таких державах не застосовується жодні закони на основі релігії, включаючи шаріат (Китай).

Найвідомішим прикладом другої моделі, в якій є поділ між державою і релігією, і тому немає ніяких спеціальних умов для ісламу або його законів – є Китай.

Жодних спеціальних умов для релігії взагалі або для китайських мусульман зокрема не знайшло місце в китайських конституціях, хоча основні закони країни проголосили свободу релігії і прав національних меншин [138].

Після довгого періоду антирелігійної політики Китай в 2004 р, ввів у дію новий закон про релігії що вносить істотні зміни в політику релігійної свободи. Закон, містить положення про релігійні організації, місцях їх розміщення, персонал, фінанси, власність та посадових осіб. Закон застосовується однаково до всіх релігійних спільнот, включаючи мусульман Китаю.

Отже, аналіз основних правових положень, які стосуються ісламу, його принципів, державної політики та урядових методів, що застосовуються в різних державах, можна виявити внутрішні протиріччя, конфлікти і дихотомію практики віри. Вважаємо, що формальна відданість ісламу і його законам, прописана у правових нормах не обов'язково робить суспільство дійсно ісламським. І при цьому така формальна відданість абсолютно не суттєва для держави, практично наступного за ісламськими принципами управління.

2.4 Секуляризація і десекуляризація у іудейському праві

Цікава для правової науки унікальність взаємин держави і релігійних інститутів в Ізраїлі. З одного боку, в Ізраїлі релігійні інститути не відокремлені від держави, на відміну від України та більшості західних країн. З іншого – Ізраїль не є релігійною державою в тому сенсі, як, наприклад, деякі мусульманські країни (Іран, Саудівська Аравія): закони держави встановлюють не релігійні авторитети, а демократично обраний парламент. Таким чином, хоча в Ізраїлі релігійні інститути де-факто не відокремлені від владних структур, теократичною державою він офіційно не є.

Питання релігії як предмет обговорення є невід’ємною складовою дискусій і полемік в ізраїльському суспільстві з перших днів існування Держави Ізраїль. Це пов’язано з тим, що релігійне питання охоплює як сферу соціально-політичної діяльності, так і приватне життя громадян. У зв’язку з цим становить підвищений науково-практичний інтерес дослідження антагонізму і конкуренції між державою і релігійними інституціями Ізраїлю, як до його створення в 1948 р, так і в ході подальшого державно-політичного і правового становлення. Звідси випливає особлива значимість розгляду аспектів, що стосуються визначення місця і ролі релігії в правовій системі координат.

Відомий фахівець з релігійного питання Є. Гутман у монографії «Політична система Ізраїлю» зазначає, що «в Ізраїлі релігія є одночасно об’єднуючим і роз’єднують фактором. Багато соціально-політичних конфліктів пов’язані з глибоким розколом ізраїльського суспільства з питання про релігію і державі. І неможливо проігнорувати внесок релігії в зміцнення єврейського національної самосвідомості в Ізраїлі (і, ймовірно, також в збереженні єврейства в діаспорі), оскільки моноконфесійна народу (або релігійний вимір єврейства як нації) підтримує його відокремлення від інших етносів і кордон між ними » [76, с. 357].

Значення іудейського права підкреслювали представники світської влади

ще на ранніх етапах формування державності. Так, в законопроекті про спадкування в обґрунтування позиції Міністерства юстиції був приведений аргумент про те, що іудейське право – це «першоджерело, але не єдине і не зобов'язує» [356, с. 39]. До того ж, унікальність іудейського права виражається в тому, що воно «є прикладом юридичної системи, яка збереглася, незважаючи на відсутність підтримки її державного апарату» [347, с. 4-5]. Однак варто зазначити усталену в ізраїльській та вітчизняній літературі думку про те, що в даний момент правова система ізраїльського суспільства знаходиться в стані кризи, що детермінують фактором якого послужило почалося в 1980-х рр. «Поступове наростання політичної активності релігійних партій ... і посилення їх тиску на повсякденне життя ізраїльського суспільства».

В даний час більшість ізраїльських юристів відносяться до юдейського праву негативно. Це можна пояснити, з одного боку, байдужістю до єврейської традиції, а з іншого – «антагонізмом до "вузькості" традиційного способу життя, який ведуть при дотриманні приписів іудаїзму ортодоксальні релігійні євреї». Але при всій неоднозначності, що межує часом з одіозністю деяких авторів, іудейське право є невід'ємною частиною правової системи Держави Ізраїль і його місце в якості системоутворюючого фактора вписано а priori.

На сьогоднішній день Держава Ізраїль офіційно не є теократичною державою, хоча іудаїзм наскрізь пронизує її державно-правову матерію, в значній мірі визначаючи морально-психологічний стан суспільства. Однак де-факто релігійні інститути в Ізраїлі не відокремлені від держави. Тенденції останніх років свідчать про те, що країна рухається в напрямку, здатному привести її до теократичної форми правління. Прикладом цього може служити вислів міністра юстиції Ізраїлю Яков Неемана – представника світської влади, зроблене їм 10 листопада 2009 р. : «Крок за кроком ми будемо дарувати громадянам Ізраїлю закони Тори і зробимо Галаху основним законом країни. Ми повинні повернути народу спадщину батьків. Тора дає відповіді абсолютно на всі питання, що постають перед нами » [382]. Все це підтверджує універсальний характер тези про те, що в даний час ліберально-гуманістичні

цінності переживають занепад, а вплив релігійної традиції, навпаки, посилюється, в тому числі в рамках права.

За відправну точку ізраїльського законодавства у стосунках держави і релігійних інститутів послужила ст. 83 Наказу в раді про Палестині 1922 р. [400, с. 380] в якій визнані десять громад: ортодоксальна грецька, романська католицька, грецька католицька, ортодоксальна сирійська, католицька вірменська, вірмено-грегоріанському, маронітська, халдейська і ін [377]. Мусульмани не розглядалися як «визнана громада» та мусульманські суди мали юрисдикцію з усіх питань особистого статусу щодо мусульман, в тому числі іноземних громадян. У 1939 р англійцями була зроблена невдала спроба введення поправки про видачу дозволу на шлюб між особами, які не були мусульманами або членами визнаних громад.

Відомий факт, що Ізраїль підтримує статус-кво, з деякими незначними трансформаціями [393, с. 253]. Релігійно-правові норми домінують над питаннями особистого статусу, а визнані громади зберегли свою сферу повноважень. До того ж були визнані релігійні громади друзів, Баха і послідовників Євангелічної єпископальної церкви. Інші громади, такі як лютерани, баптисти, квакери, також діють в країні, незважаючи на відсутність офіційного визнання.

Один з найбільш яскравих прикладів суперечності світського і релігійного можна привести зі сфери сімейного права. Так, атеїсти і нерелігійні євреї, які бажають укласти шлюб в Ізраїлі, повинні пройти релігійний обряд, що проводиться ортодоксальним рабином. У той же час пара може зареєструвати шлюб за кордоном або підписати шлюбний договір, і обидва дії будуть визнані ізраїльськими світськими судами і прийняті до уваги рестраційними органами. Однак справа зрушила з мертвої точки з прийняттям 5 листопада 2010 р., після прийняття Закону про цивільний шлюб. Даний нормативний акт ввів поняття цивільного шлюбу для осіб, що не належать до традиційних для Ізраїлю конфесій (іудаїзм, іслам, християнство). Бажаючи зареєструвати цивільний шлюб повинні подати відповідне прохання на ім'я

реєстратора шлюбів при Міністерстві юстиції. Прохання разом з супровідними документами передається на перевірку в релігійні суди всіх офіційних конфесій. У разі якщо всі суди підтвердять, що жоден з подружжя не належить до будь-якої конфесії, пара запрошується до органу юстиції для реєстрації шлюбу. Ще на стадії розгляду цей закон отримав високу оцінку тих, хто бачить в ньому можливість перервати монополію ортодоксів; інші вважають його недостатнім кроком, який може мати значимість для певної частини населення, але далекий від вирішення основної проблеми [392, с. 254].

На даний момент однією з прогалин у вирішенні даної проблематики є відсутність чіткого законодавства, що регламентує місце релігії в житті суспільства і держави. Крім того, Ізраїль ратифікував Міжнародний пакт про громадянські і політичні права (1966 р), крім частини, що стосується цивільного стану та сімейного статусу громадян. У цих умовах суди (а в ізраїльських умовах – саме Верховний суд) зобов'язані відігравати коригувальну роль, не допускаючи дискримінації за релігійною ознакою [102, с. 116].

У зв'язку з цим однією з першорядних завдань є з'ясування положення ст. 1 Основного закону про гідність і свободу людини. У даній нормі вказується, що «мета цього Основного закону – захистити гідність і свободу людини, щоб закріпити в Основному законі цінності Держави Ізраїль як єврейського та демократичної держави» [220]. Без сумніву, це визначення породжує напруженість між цінностями Ізраїлю як єврейської держави і її цінностями як держави демократичної [385, с. 44].

Серед ізраїльських юристів і політологів тривають дискусії щодо правомірності визначення «єврейське і демократичне». На думку деяких ізраїльських юристів, цей термін не містить протиріч і обидва елементи – єврейський і демократичний, доповнюючи один одного, знаходяться в повній гармонії. Посилання при цьому робляться на те, що цінності будь-якого демократичного суспільства розвивалися під безпосереднім впливом єврейських цінностей, історії, культури та традицій. У країні чимало,

правознавців, які вважають, що, незважаючи на незаперечний єврейський характер ізраїльської держави, в силу наявності у євреїв права репатріюватися в нього і чисто єврейських цінностей не можна ідентифікувати цю державу як «єврейську і демократичну», доки існують Галах і рабинатські суди, так як в цьому випадку поняття «правова держава» абсолютно несумісне з концепцією галахічної-теократичної держави. І якщо перші намагаються вивести дефініцію єврейського характеру з демократії, то останні дотримуються протилежної точки зору, спираючись на те, що єврейська сутність Держави Ізраїль визначає його демократичну суть.

Визнаючи певну правоту за цими постулатами, не можна повністю погодитися з ними: важко поставити знак тотожності між єврейством і ліберально-гуманістичною політико-правовою традицією, одночасно закріпивши «єврейський характер держави». Вважаємо визначення Ізраїлю як «єврейської держави» рівнозначним твердженням, що в історичному, політичному, юридичному розумінні це держава єврейського народу, тобто всесвітньої громади, заснованої на релігійних засадах і розсіяною по всьому світу. При цьому Верховний суд Ізраїлю, розглядаючи чергову апеляцію на рішення суду нижчої інстанції, що стосується змісту принципу «єврейської держави», висловив упевненість в тому, що «існування Держави Ізраїль в вигляді держави єврейського народу не заперечує його демократичного характеру».

Виходячи з наведеного, можна відзначити, що два цих поняття існують полярних площинах. Так, під єврейською державою розуміється політична організація суспільства, в якій культурологічну основу становить історичний спадок, культурну спадщину, традиція і релігія єврейського народу [79, с. 22], а під демократичною державою – організація суспільства, діяльність якої базується на волі народу громадян Держави Ізраїль і спрямована на забезпечення і реалізацію фундаментальних прав і свобод людини і громадянина.

У розвиток питання Верховний суд прийняв рішення, що фраза

«демократична держава» означає не тільки вільні вибори і правління більшості, а й захист прав людини і забезпечення незалежності судової системи [369]. Для того щоб знизити напруженість у відносинах між «єврейським» і «демократичним», єврейські цінності були витлумачені Верховним судом Ізраїлю як відображають універсальні людські цінності, що дозволяє цінностям демократії та єврейським цінностям співіснувати [368].

Офіційна доповідь, представлена Ізраїлем в Комітеті з прав людини ООН в 1998 р, об'єднавши доповідь про реалізацію Міжнародного пакту про громадянські і політичні права 1966 р, досить детально описує складний характер відносин між державою і релігійними інституціями всередині країни. У доповіді ці відносини розглядаються як «дуже заплутані», зокрема, зазначено: «Історія, політична доцільність, партійна політика, відсутність конституції, яка особливим чином стосується свободи релігії, а також широкі повноваження Кнесету в релігійних питаннях призвели до роздрібленості законів і процесів, які не так легко піддаються узагальненню» [371].

Далі, аналізуючи ізраїльську модель взаємовідносин держави і релігійних інститутів, автори доповіді відзначають: «В Ізраїлі немає офіційної релігії у вузькому сенсі слова. Разом з тим Ізраїль не дотримується принципу поділу релігійних і державних інститутів. Швидше за все, право і практика Ізраїлю щодо свободи віросповідання найкращим чином може бути зрозуміла як свого роду гібрид: з одного боку, це неутручання в релігійні справи, з іншого боку, взаємопроникнення релігійних і владних інститутів в певних формах, в першу чергу законодавче встановлення юрисдикції релігійних судів різних конфесій в питаннях особистого статусу; державне фінансування органів, які надають релігійні послуги окремим релігійним громадам, а також ряд правових інститутів і процедур, які застосовують іудейські релігійні норми до єврейського населення. Можна сказати, що Ізраїль досить успішний в забезпеченні свободи відправлення релігійного культу і використанні місцевості для трьох монотеїстичних релігій, зокрема, для представників неєврейських громад. У свою чергу, важче стверджувати, що принцип свободи

від релігії повністю забезпечений, зокрема, для єврейського населення» [371]. Підводячи підсумок, автори доповіді відзначили, що «компроміс між єврейським релігійним правом і інститутами світської держави».

Як уже зазначалося, питання, що стосуються особистого права, сім'ї та успадкування, згруповані в праві особистого статусу. В ізраїльському законодавстві про це вперше говориться в ст. 13 Закону про правоздатність та опікунство [298].

Рабинатські суди мають виняткову компетенцію в питаннях шлюбу, розлучення євреїв, які проживають в Ізраїлі. Відповідно до закону суд повинен спиратися в своїй діяльності на стан про подружні стосунки, згідно постулатам Тори (ст. 1, 2, 4 і 9 Закону про компетенції рабинатського судів (шлюб і розлучення) 1953 р.). У свою чергу, Верховний суд визначає компетенцію і юрисдикцію судів, коли виникають конфлікти. Держава наділила повноваженнями Головного раввина, який діє відповідно до закону і фінансується з бюджетних засобів [356, с. 536]. Крім того, світська влада надала повноваження і фінансову підтримку релігійним радам [392, с. 260].

Що стосується кади, його компетенція включає повну сферу особистого статусу і деякі питання власності на землю. У випадках, коли світський суд і релігійний суд мають різну практику, позивач, вибираючи суд, може сам визначити, яке право використовувати: релігійне чи світське.

Друзькі громади мають власні суди. На відміну від принципу територіальності, який в цілому панує на сьогоднішній день, особистість використовує своє право у формі персонального статусу. Законодавство намагається обмежити компетенцію (або, принаймні, виняткову компетенцію) релігійних судів, а також сферу застосування релігійного права.

Релігійні суди вирішують справи на основі позитивного релігійного права, що свічить про розкол в судовій системою [392]. Робота всіх державних установ, які діють в релігійній сфері, є об'єктом перевірки Верховного суду, в тому числі питання, пов'язані із застосуванням релігійного права. Релігійні суди перевищують свою юрисдикцію, якщо видають рішення, що суперечать

положенням світських законів, що стосуються рівних прав для жінок, усиновлення та шлюбно-майнових відносин [371]. Як вірно зауважив В.П. Воробйов, конкуренція між різними судовими органами виключає доктринальне єдність і, як наслідок, юридичну безпеку. Вона може навіть привести до пропуску в застосуванні права щодо особистого статусу однієї і тієї ж особи [62, с. 123].

При системі, де державне право і релігійне право «нашаровані» один на одного, юридичне пізнання суду не може вважатися повністю засвоєним. Так, ізраїльський суддя, який працює в державному суді повинен мати достатнє уявлення про Біблію і Талмуд для того, щоб розглядати питання, пов'язані з єврейським правом. При цьому суддя державного суду може бути некомпетентний в необхідній мірі для вирішення питань, що стосуються права інших релігійних громад. Результат в такому випадку буде незадовільний: сторони в подібних ситуаціях повинні довести факт застосування і духу релігійних законів згідно з нормами доказів, які зазвичай застосовуються в іноземному праві.

На основі вищевикладеного, вбачаємо, що Ізраїль не можна назвати в повному розумінні світською державою, оскільки іудейські священнослужителі відіграють в ньому більш значну роль і в країні діє релігійне законодавство. Відмінності між ортодоксальними і нерелігійними євреями завжди були істотними, але сьогодні вони набули в ізраїльському суспільстві небувалої актуальності [62, с. 156]. Однак, при цьому автор визнає, що ізраїльське право в основі своїй не є релігійним правом. Тобто це свідчить, що релігійне право (мова йде тільки про іудейському праві, право інших відомих релігій не зачіпається) повинні бути застосовні в позитивному праві, тобто повинні бути прийняті світським законодавцем, а саме Кнесетом [62, с. 137].

Ізраїльське законодавство містить ряд положень, призначених для забезпечення релігійних свобод. Так, Кримінальний кодекс закон 1977 року передбачає покарання за пошкодження місць відправлення культу,

втручання у похороні процесії, публікацію і проголошення образ релігійних почуттів або переконань будь-якої особи [104]. Захист численних святинь гарантується Законом про охорону святих місць (1967). Аналогічні положення містить Основний закон про Єрусалим, столиць Ізраїлю (1980 р.) і Закон про старожитності (1978 р.).

Знаний внесок у дослідження феномену іудейського права в цілому і конкретно питань взаємини світських і релігійних засад правової системи Ізраїлю вніс професор М.М. Марченко [184, с. 421-508]. Так, науковець виділив деякі особливості загальної системи сучасного ізраїльського права, що відображають характер його взаємодії з іудейським правом. До них належать:

- 1) відсутність писаної (формальної) конституції;
- 2) реалізація права на захист як у світських державних органів, так і релігійних судах;
- 3) відсутність формального і реального відокремлення держави від релігії, а отже, і релігійних інститутів від сформованого державою права;
- 4) широке використання принципів персональності й територіальності в праві;
- 5) визнання поряд зі свободою віросповідання також права свободи від релігії;
- 6) органічне поєднання в державно-правовій системі Ізраїлю соціально-політичних і національних цінностей і інтересів з іудейськими, релігійними цінностями, інтересами тощо.

Розглянемо більш детально деякі з них, що мають, важливе значення, а саме відсутність конституції і наявність прогалини в питанні відокремлення держави від релігійних інститутів.

Отже, відсутність «формальної конституції в Ізраїлі, – зауважує І. Інгланд, – складає вельми своєрідну специфіку її правової системи. Через те що, на відміну від більшості інших країн, за винятком Великобританії, проблеми права і релігії в Ізраїлі не формуються в конституційному порядку і не вирішуються [380, с. 190].

Причин такого становища з конституцією країни, а відповідно, і з конституційним відображенням проблем співвідношення права і релігії, світської та релігійної права досить багато, і всі вони, як правило, детальнорозглядаються в наукових дослідженнях [389, с. 414-430], розглянемо найбільш важливі з них і найбільш часто повторювані в юридичній літературі Ізраїлю та інших країн.

По-перше, що триває і фактично не припиняється з моменту виникнення Ізраїлю війна з сусідами – арабськими країнами, що заважає Ізраїлю чітко встановити свою територію, визначити свої кордони і вирішити інші, які потребують вирішення і закріплення проблемні питання [389, с. 172].

По-друге, існувала особливо в перші роки після пролошення Державою Ізраїлю своєї самостійності «загальна нечіткість характеру її політичної системи і загальної мети держави – потребуючи чіткого визначенні закріплення в конституції».

По-третє, продовжувала і продовжує впливати на правотворчу та іншу юридичну діяльність Ізраїлю правова доктрина, традиція і практика конституційного права Великобританії, в якій, як відомо, немає своєї формальної, писаної конституції.

І, по-четверте, негативне ставлення до ідеї розробки і прийняття Конституції Ізраїлю релігійних партій. Дану причину експерти вважають «головною причиною провалу спроб прийняття конституції держави» [389, с. 172].

Друга важлива особливість – наявність правового вакууму у питанні відокремлення держави і релігійних інститутів. У формально-юридичному та практичному аспектах це означає, що в країні немає чіткого розділення між державно-правовою сферою, з одного боку, і релігійно-правовою сферою – з іншого, причому релігійні ідеї, традиції і доктрини пронизують державно-правове життя Ізраїлю, а державно-правові установи, норми та інститути широко використовуються у релігійно-правовому житті.

При цьому іудейське релігійне право, на переконання І. Інгларда, «не

слід розглядати як право, повністю розділене з державним правом або ж як протистойть йому» [380, с. 186]. Це скоріше споріднений і в той же час «змагальний» по відношенню до нього феномен, який прагне бути в загальній системі ізраїльського права по відношенню до «державного законодавства» його альтернативою [380, с. 186].

В Ізраїлі діють релігійні норми, що стосуються взаємин релігійних інститутів і держави, і деякі з цих норм суперечать принципам демократії, прийнятим в країнах з ліберально-політичними режимами. З цієї точки зору практика втручання влади в питання віри в Ізраїлі піддається серйозній критиці. «Кнесет допускає помилки, видаючи релігійні закони, так як релігія не потребує релігійного законодавства, – підкреслює Е. Урбах. – Релігійні закони формують стіну між віруючими і невіруючими і завдають шкоди» [204, с. 15]. До переліку актів, які мають значний вплив на іудейське право, відноситься деякі закони: про заборону затримання заробітної плати (1958 р), про компенсацію при звільненні працівників (1962 р), про відповідальність за порушення договорів зберігання (1967 р.), про етнічне походження євреїв (поправка 1970 р до Закону про повернення) тощо. Найбільш значний вплив іудейського права можна спостерігати в законодавстві з шлюбно-сімейних і спадкових справах. Разом з тим значна кількість актів суперечить іудейському праву, зокрема Закон про поручительство (1967 р.), Закон про дарування (1968 р.).

Надаючи перманентний вплив релігійному праву, «світський законодавець» Ізраїлю дотримується, всупереч традиційно-релігійному розумінню, протилежної думки. Так, згідно з позицією ізраїльських юристів, немає жодних підстав для того, щоб світський законодавець не міг, у разі необхідності, скасовувати або змінювати релігійні норми, бо «за відсутності конституції в країні світський законодавець є всемогутнім органом» [363].

Проблеми визначення основних шляхів і форм взаємозв'язку і взаємодії іудейського релігійного права зі сформованим Державою Ізраїль світським правом мають не тільки теоретичне, а й суто практичне значення. Це

підтверджує проведений критичний аналіз впливу на суспільні відносини норм світського та релігійного права.

1. Вирішуються проблеми, пов'язані з регулятивною діяльністю держави і релігійних інститутів. За допомогою норм, що містяться в традиційних іудейських законах і заповідях, це право опосередковує певну сферу суспільних відносин. Усталеною сферою докладання іудейського права є сімейне право – переважно сімейно-шлюбні відносини, що стосуються укладення шлюбів і здійснення з подальшим оформленням розлучень.

2. Здійснюється підтримка соціальної і національної спільноти євреїв, які проживають в Ізраїлі та інших країнах. Сучасне ізраїльське право прагне до досягнення цієї мети за допомогою яскраво виражених за своєю національною природою законів, як Закон про повернення (1950 р.) і Закон про ізраїльське громадянство (1952 р.) [390, с. 42-43]. Перший з них надає право на імміграцію в Ізраїль тільки євреям. «Кожен єврей має право іммігрувати в цю країну», – зазначено у ст. 1 цього закону.

Другий з них – Закон про ізраїльське громадянство автоматично надає ізраїльське громадянство будь-якому єврею-іммігранту (оле), який прибув в цю країну [133, с. 807].

3. Національно-патріотичне виховання іудеїв в дусі відданості своєму народові та лояльності ізраїльській державі. Як приклад можна навести чинний в країні Закон про державну освіту (1953 р), в якому закріплюється «мета державного утворення», що зводиться насамперед до того, щоб побудувати систему «початкового навчання в країні на основі цінностей єврейської культури», «відданості своїй державі і єврейського народу».

4. Встановлення і підтримка в країні громадського порядку і законності, забезпечення всебічних гарантій прав і свобод громадян, збереження та розвитку традиційних іудейських національних, моральних та інших цінностей тощо. Кожна з цих та подібних загальнозначущих проблем опосередковується і вирішується релігійним та цивільним правом з функціональної точки зору хоча і взаємопов'язано, у взаємодії один з одним і

з іншими підсистемами загальної системи ізраїльського права, але в той же час в структурному плані, з точки зору особливостей їх норм, сфер і методів здійснення містяться в них положень [383, с. 47], щодо окремо один від одного.

Наявність загальної мети і завдань, що вирішуються спільними зусиллями представників іудейського релігійного співтовариства і офіційних осіб Ізраїлю за допомогою правових засобів [409, с. 31-33], з одного боку, а також наявність численних протиріч між іудейським правом і світським правом – з іншого, дуже гостро ставлять на порядок денний питання, пов'язані з основними шляхами і формами їх взаємозв'язку і взаємодії. Від того, наскільки швидко і ефективно вони вирішуються, безпосередньо залежить вирішення проблем внутрішньої пов'язаності і узгодженості іудейського права зі світським правом, а разом з тим проблем підвищення ефективності загальної системи ізраїльського права в цілому.

При розгляді шляхів і форм взаємодії та взаємозв'язку світського і релігійного права ізраїльські автори звертають увагу на дві обставини.

По-перше, на те, що взаємозв'язок і взаємодія двох розглянутих правових підсистем – це не лише виключно юридичний, а й соціально-політичний процес. На думку професора Б. Ліфшітца, його «не можна зрозуміти тільки з точки зору чистого права» [394, с. 507]. Будь-які дискусії з даного питання, зауважує автор, неодмінно дотичні до «проблеми політичного, релігійного та соціального плану». Спроби ж розгляду питань взаємозв'язку і взаємодії іудейського і світського права лише «під кутом зору одних лише юридичних фактів неодмінно призведуть до створення досить спотвореної картини» [394].

По-друге, на те, що це не односторонній, а двосторонній процес. Іудейське релігійне право, як і іудейська релігія в цілому, має в різних формах і різними шляхами значний вплив на ізраїльське світське право. У свою чергу останнє має зворотний вплив на перше, так само як і на юдейську релігію в цілому. Питання при цьому, на думку І. Енгларда [380, с. 186], важливо: а) «як релігійний феномен регулюється за допомогою норм державного права?»; б) в

якій мірі і до якої межі «іудейська релігія підтримується за допомогою правових засобів єврейською державою»; в) якою мірою «іудейські релігійні правові традиції впливають на ізраїльську правову систему не тільки і навіть не стільки фактом своєї релігійної значущості, скільки фактом свого існування в якості національної і культурної спадщини» [380, с. 190].

З точки зору практики це означає, що в процесі вирішення спільних державних і соціальних проблем на іудейське релігійне і ізраїльське світське право впливає не лише їх стратегічна спільність, але і предметна, тактична особливість. Останнє нерідко є причиною неузгодженості, а іноді і суперечливості в механізмі взаємозв'язку і взаємодії іудейського права з цивільним правом. Найбільш часто, як зазначається в ізраїльській юридичній літературі, це трапляється тоді, коли іудейське релігійне право, особливо в його ортодоксальному варіанті, не узгоджується із сучасною реальною дійсністю і навіть суперечить їй [402, с. 530].

Варто відзначити, що іудейське право впливає на світське право двома шляхами – прямим і непрямим. Однак таке виділення має досить умовний характер, так як в реальній дійсності вони часто змішуються.

Безпосередній вплив іудейського права проявляється в тому, що воно формується поряд зі світськими (сіоністськими) поглядами і доктринами ідеології сучасної правової системи Ізраїлю, релігійно-етичним фундаментом правотворчої, а також правозастосовчої і правоохоронної діяльності державних органів.

Юридична термінологія правової системи Ізраїлю походить з іудейського права, що надає їй особливий зміст, не властивий іншим правовим системам. Перш за все мова йде про її багатозначність. Так, термін «хазака» використовується в іудейському праві щонайменше в чотирьох значеннях: придбання майна, юридичного припущення, використання майна, а також права на майно, щодо якого колишні власники не вимагають повернення. Термін «кіньян» означає купівлю, набуття майна та володіння ним [402, с. 525].

У сучасній правовій системі Ізраїлю утвердилися принципи, які не мають аналогів в інших правових системах. Зокрема, мова йде про принцип «не за буквою закону», який застосовується в тих випадках, коли закон суперечить релігійно-моральним установкам, в тому числі критеріям справедливості. Даний принцип, що сформувався ще в талмудичну епоху, застосовується протягом багатьох століть, в тому числі і в сучасній правозастосовчій практиці, зокрема Верховного суду Ізраїлю [380, с. 188].

У сучасному праві Ізраїлю діє безліч юридичних конструкцій, успадкованих від іудейського права. Одна з них – «тому лев» (щирість). Цей принцип обґрунтовує переважне право сусідів на купівлю земельної ділянки, що знаходиться поряд.

Як іншу не менш важливу форму можна розглядати аналогічну іудейсько-правотворчу та правозастосовну діяльність Верховного суду Ізраїлю та всіх інших його цивільних (нерелігійних) судів.

Судова система Ізраїлю, як і діяльність вищого законодавчого органу країни – Кнесету, знаходиться під впливом іудейських релігійних традицій і догм. Єврейський суддя, як відзначається в спеціальній літературі, «емоційно пов'язаний узами і силою іудейського права» і надає йому особливу, виключно «релігійну або ж національну значимість» [380, с. 187-188]. Для нього остання є свого роду критерієм, «мірою ідентифікації з іудейським правом», основою для виявлення «інтересу на тривалу перспективу» [380, с. 189].

Поряд з прямим впливом загальна система сучасного ізраїльського права відчуває і непрямий вплив іудейського релігійного права.

Мова при цьому йде не про ідеологічну основу сучасного ізраїльського права, що створюється за допомогою ідей, традицій і канонів іудейського релігійного права, так само як і не про інших сторонах і формах безпосереднього інтелектуального та іншого впливу першого на друге. Мається на увазі вплив підсистеми іудейського релігійного права на світське право і на всю систему сучасного ізраїльського права самим фактом свого існування і функціонування.

При цьому, розглядаючи різні шляхи і форми впливу іудейського релігійного права на ізраїльське світське право, не слід випускати з уваги також шляхи і форми зворотного впливу світського права і відповідних йому інститутів на релігійне право і його інститути.

Найбільш важливим інститутом, за допомогою якого світське право впливає на релігійне, належить вищий законодавчий орган Ізраїлю – Кнесет і Верховний суд Ізраїлю, а також частково інші ізраїльські цивільні суди.

Вплив ізраїльського світського права на іудейське релігійне право через судову систему, і в першу чергу через Верховний суд країни і Високий суд справедливості, проявляється в наступному:

1) Рабинат країни, а разом з ним і рабиними судами «підпадають під юрисдикцію Високого суду справедливості» [390, с. 48-49].

2) вищі судові інстанції Ізраїлю, як засіб впливу світського права на релігійне, коректують його не лише в процесі застосування, а й під час його тлумачення [22, с. 74-101, 141-147].

3) згідно з чинним законодавством Ізраїлю і рішенням Верховного суду цієї країни релігійні суди зобов'язанні «дотримуватися основних законодавчих актів і поточного законодавства», діяти в «межах конституційного права і з дотриманням принципів фундаментальних людських прав» [399, с. 82].

Наявність різних підходів і думок з цього питання говорить про те, що в загальній системі ізраїльського права відбувається безперервний процес прямого і зворотного впливу як іудейського релігійного права, так і ізраїльського світського права.

На даний момент Держава Ізраїль є демократичною країною і в цілому поважає релігійні свободи. Її правова система не відділена від релігійних інститутів, однак повністю сумісна з нормами, прийнятими в країнах західної демократії. Підстави для такої ситуації можна знайти в історії і в складному характері держави, яка отримала визнання в 1948 році. За роки свого існування в Ізраїлі сформувалася сучасна, але складна демократія. За словами

спеціального доповідача з питання про свободу релігії або переконань Асми Джахангир, релігійні меншини, що проживають в Ізраїлі, визнають, «що не існує релігійного переслідування з боку держави. В ізраїльській демократії вона хотіла б підкреслити важливу роль, яку Верховний суд відіграв в минулому і може продовжувати забезпечувати свободи релігії або переконань» [371].

Безсумнівно, Ізраїль – по суті єврейська держава, що є національним осередком для євреїв, однак влада повинна ставитися однаково до своїх громадян незалежно від їх релігійної приналежності.

Проведений аналіз взаємодії світського і релігійного права в правовій системі Держави Ізраїль свідчить наступне: 1) на сучасному етапі однією з найбільш актуальних проблем в ізраїльському суспільстві і законодавстві є наявність правового вакууму у питанні відокремлення держави від релігійних інститутів; 2) наявність як складової правової системи Держави Ізраїль елементів як світського (континентального права і загального права), так і релігійного права (іудейського, мусульманського) свідчить про дихотомії ізраїльської правової традиції, що в комплексі призводить, керуючись підходом П. Гленна, до прилучення до істин (truth) східній і західній традиції (релігійних, етичних, раціональних, екологічних) [71, с. 107] і може служити ще одним доказом постулату про змішаності правової системи Держави Ізраїль; 3) синхронне функціонування в межах національної правової системи, зокрема в контексті ізраїльської правової системи, двох правопорядків, діаметрально протилежних за своїми вихідним засадам, виступає одночасно фактором як творчого, так і деструктивного характеру [78, с. 252].

Отже, правова система Ізраїлю належить до динамічних, еволюціонуючим правових явищ. У сучасній системі систематично тривають різні процеси змішання і трансформації. Правовий симбіоз як предмет усвідомленого історичного вибору, традиції континентального права і загального права, ідей і постулатів лібералізму і світськості з силою консерватизму та традиційності надають правову систему Ізраїлю унікальний характер в масштабах всієї

правової карти світу. Такий симбіоз має як позитивні, так і негативні наслідки, особливо якщо така форма взаємовідносин не засвоюється. Ізраїльська правова система і відповідно Держава Ізраїль базуються на принципах демократизму, лібералізму та мультикультуралізму.

Висновки до розділу 2

Для характеристики сучасної європейської культури часто використовуються такі поняття, як «світськість», «секуляризація». Це пов'язано з характером взаємодії світської та духовної влади, яка зазнала значних змін протягом всієї європейської історії. Проте, саме релігійні цінності мали значний вплив на формування західної цивілізації. Визначальна роль тут належить християнству і його відгалуженням, кожне з яких залишило свій слід в політичній історії європейських країн.

Протягом останніх століть в європейському суспільстві спостерігався поступовий перехід до незалежного положення мирського начала від духовного, нейтралітет держави щодо Церкви. Але сучасна тенденція релігійного відродження призводить до необхідності переосмислення даного питання.

Відносини між Церквою і державою в сучасній Західній Європі прагнуть до балансу між релігійним і світським засадами, що пояснюється паралельним існуванням секуляризаційних і десекуляризаційних тенденцій і залежить від національної специфіки світських держав. При цьому необхідно враховувати релігійний і культурний вплив традиційних християнських конфесій, які активізували свою діяльність у відповідь на посилення ісламу. У той час, як право сповідувати будь-яку релігію визнається всіма європейськими державами, існують дискусії з приводу громадських та інституційних форм його вираження, а самі релігії змушені конкурувати з сильними світськими і гуманістичними тенденціями.

Сучасний процес ісламського релігійного відродження зумовлений

багато в чому зовнішніми факторами (зокрема, міграційним кризою) і пов'язаний з ростом числа іммігрантів-мусульман, які шукають в ісламі підтримку своєї ідентичності. Даний процес можна охарактеризувати як «релігійне відродження, привнесене ззовні», пов'язане з нестачею в країнах Західної Європи внутрішніх джерел і ресурсів контрсекуляризації. Відбувається розвиток процесу десекуляризації, а ускладнення інтеграції іммігрантів-мусульман і зростання ісламського радикалізму створюють загрозу трансформації процесу релігійного відродження в релігійну радикалізацію.

Сучасні правові системи повинні відображати взаємозв'язок релігійного та світського, водночас розкриваючись у філософському змісті природно-правового підходу. Сучасний світ продукує ідеї, що змінюють правову основу суспільства, а тому повинні відповідати релігійній системі уявлень, підтримуваний тією чи іншою правовою системою й такій, що може бути запозичена в процесі акультурації.

Сучасний розвиток особистісних (соматичних) чи персональних прав у сучасному світі надзвичайно видозмінені і тому вирішити їх виключно позитивним правом є, на нашу думку, малоефективним. Тому, на нашу думку, зазначені проблеми слід вирішувати через призму онтології людини і співвідношення даних категорій з проблемами релігії, антропології, філософії, медицини, етики, біоетики і т. д. Оскільки дані проблеми тісно переплітаються з такими категоріями, як мораль і справедливість, свобода і відповідальність (не тільки юридична, але й перед Богом, Всесвітом). На нашу думку, вищенаведені проблеми слід вирішувати виключно в площині десекуляризації, поверненні до божественних начал, до онтології людини. Підсумовуючи, можна сказати: «Будь-яке втручання у Божий промисел – це гріх», і порушення Божих норм.

Основні сучасні дослідження повинні бути скеровані в першу чергу на проблемах моральної природи Всесвіту, зокрема аналіз сучасного та майбутнього людства через категорію добра, моральності, етики, богослов'я і

т. д. Збереження людства можливе через категорію десекуляризації у сучасному світі.

Отож, основна сутність співвідношення «християнство – право» полягає в тому, що християнство:

1) обмежує самовпевненість юриспруденції та її претензії, формальні максими і презумпції максимально широкого значення (на зразок загальної рівності перед законом, презумпції знання закону, принципу невідворотності покарання тощо). У цьому ж контексті потрібно зазначити, що християнство більшою мірою підтримує мораль як неформалізований і гнучкий регулятор, що залишає більше простору для оцінки міри людської поведінки і звужує можливість формальних помилок при цьому (зокрема помилок у доказах винної поведінки);

2) передбачає відчутний поділ між поведінкою людини в межах християнських і формально-офіційних стандартів. Відомий християнський заклик «віддавати Боже – Богові, а кесарево – кесарю» здатний провокувати постійну опозиційність вірних і церкви позиціям, діям і вимогам державної, офіційної, політичної влади;

3) стримує дещо надмірну впевненість законодавця, проголошуючи первинність божественних і природних законів над «штучними» законами, створеними людьми. За логікою речей, це має змусити законодавця глибоко досліджувати відповідність позитивно встановленого закону (а ще краще – законопроектів) об'єктивним закономірностям і процесам;

4) одночасно стримує й самовпевненість судді, стверджуючи, що відносна істина, яку суддя відшуковує щоразу, коли веде судовий процес і досліджує докази, є цілком доступною лише для Бога;

5) гуманна ідея прощення в християнстві не узгоджується з відповідним правовим принципом завжди і неодмінно карати відповідно до скоєного злочину. Теоретично винесений судом смертний вирок відокремлює засудженого від людей, але не від Бога.

Складність процесів взаємодії правових норм з іншими соціальними

нормами полягає в тому, що в кожному конкретному випадку вона може виявлятися по-різному. В одних випадках ці норми можуть доповнювати одна одну, а в інших – взаємозаперечувати. Так виявляється взаємозв'язок християнства і права – двох соціальних нормативних систем зі спорідненими характеристиками, що в різних сферах урегульовують життя суспільства і впродовж тисячоліть взаємодіють у найрізноманітніших формах. Одним з найцікавіших результатів такого співіснування стало виникнення суміжних релігійно-правових нормативних систем – сукупності норм, які врегульовують особливу сферу суспільних відносин.

Отже, специфіка кожного соціального регулятора, якими є право та релігія, є необхідною умовою для виконання ними завдань, і в той же час дозволяє найбільш ефективно узгоджено впливати на суспільні відносини для досягнення суспільно значущих цілей. Право і християнство в процесі соціонормативного регулювання є самодостатніми соціальними регуляторами, різноманіття унікальних властивостей яких розкривається в їхній взаємодії.

Аналіз основних правових положень, які стосуються ісламу, його принципів, державної політики та урядових методів, що застосовуються в різних державах, можна виявити внутрішні протиріччя, конфлікти і дихотомію практики віри. Вважаємо, що формальна відданість ісламу і його законам, прописана у правових нормах не обов'язково робить суспільство дійсно ісламським. І при цьому така формальна відданість абсолютно не суттєва для держави, практично наступного за ісламськими принципами управління.

Цікава для правової науки унікальність взаємин держави і релігійних інститутів в Ізраїлі. З одного боку, в Ізраїлі релігійні інститути не відокремлені від держави, на відміну від України та більшості західних країн. З іншого – Ізраїль не є релігійною державою в тому сенсі, як, наприклад, деякі мусульманські країни (Іран, Саудівська Аравія): закони держави встановлюють не релігійні авторитети, а демократично обраний парламент. Таким чином, хоча в Ізраїлі релігійні інститути де-факто не відокремлені від

владних структур, теократичною державою він офіційно не є.

Правова система Ізраїлю належить до динамічних, еволюціонуючим правових явищ. У сучасній системі систематично тривають різні процеси змішання і трансформації. Правовий симбіоз як предмет усвідомленого історичного вибору, традиції континентального права і загального права, ідей і постулатів лібералізму і світськості з силою консерватизму та традиційності надають правову систему Ізраїлю унікальний характер в масштабах всієї правової карти світу. Такий симбіоз має як позитивні, так і негативні наслідки, особливо якщо така форма взаємовідносин не засвоюється. Ізраїльська правова система і відповідно Держава Ізраїль базуються на принципах демократизму, лібералізму та мультикультуралізму.

РОЗДІЛ 3

ДИНАМІКА РОЗВИТКУ ПРАВОВОЇ СИСТЕМИ УКРАЇНИ В УМОВАХ СВІТСЬКОЇ І ДУХОВНОЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ

3.1 Вплив християнства на формування і розвиток правової систем України

Сучасна оптимальна модель правової системи покликана істотно впливати на характер необхідних суспільних змін, сприяти гуманізації держави і права, вдосконаленню законодавчого процесу, підвищенню ефективності правового регулювання, формуванню високої суспільної й індивідуальної правосвідомості. Безсумнівно, правова система є одним з важливих засобів забезпечення прогресивного розвитку політичної та соціальної стабільності, цілісності конкретного суспільства. Тому сучасні процеси демократизації суспільства вимагають більш зваженого й реалістичного погляду на основи розвитку правової системи, зокрема християнства її його основних компонентів.

Сьогодні бачимо, що для створення правової держави важливу роль відіграє духовна сфера. Наявність тісного органічного взаємозв'язку правової системи з релігійною та іншими сферами суспільства дає змогу розкрити місце, роль і функціональне призначення релігійних норм у складі правової системи щодо регулювання суспільних відносин на сучасному етапі розвитку конкретного суспільства. «Церква органічно увійшла в культуру українського народу, надала цій культурі внутрішнього змісту, ідейного сенсу, концептуального стрижня» [288, с. 155], – резонно зауважує Д. Степовик.

Саме тому практична значущість християнства для вітчизняної правової системи держави досить очевидна. По-перше, науковий інтерес до феномену християнської релігії зумовлений методологічним переосмисленням розуміння суті церкви як соціальної інституції та її ролі в усіх сферах

суспільства під впливом значних світоглядно-ідеологічних змін. По-друге, принципи організації та функціонування церкви, а відповідно і правового регулювання, є суспільно значущим структурним елементом соціалізації людини. По-третє, загальновідомо, що формування сучасних правових систем відбувалося під безперечним впливом та за принциповою участю церкви як організації і релігії як елемента формування правосвідомості населення [308, с. 86]. Отже, пізнання християнських основ сучасного права, дослідження джерел, інститутів та принципів церковного (канонічного) права дає нам змогу краще переосмислити сутність права, правової системи та правосвідомості людей.

У контексті нашого дослідження відзначимо, що правова система є складним і багатоаспектним поняттям, що містить комплекс складних частин, здійснює потужний нормативно-організаційний вплив на суспільні відносини. Елементи правової системи об'єднані спільною метою, завданнями, виконують деякі загальні або тільки їм властиві, специфічні функції, перебуваючи при цьому в логічному зв'язку один з одним [348, с. 690].

У вітчизняній науковій юридичній літературі недостатньо уваги приділено дослідженню, взаємодії християнських норм та правової системи щодо регулювання суспільних відносин. За таких умов виникає потреба в науковому аналізі християнських норм як складового елемента системи права, а отже і правової системи. Цю проблему потрібно розглянути у двох аспектах християнської норми – як структурні елементи правової системи в матеріальному і формальному значенні. Тобто християнські норми, з одного боку, є чинниками, що визначають зміст права, правової системи, а з іншого – формою зовнішнього вираження правил поведінки. Вітчизняна історико-правова література містить чимало свідчень і про вплив християнства, а отже і релігійних норм, на формування та розвиток права, і про факти безпосереднього відображення багатьох християнських настанов у законодавстві.

У вітчизняній і зарубіжній правовій науці існують різні підходи до

визначення елементів правової системи, співвідношення права і правової системи. Відтак істотного значення набуває вибір критерію чіткого розподілу всіх реально наявних елементів правової системи, щоб виділити християнські норми в елементному складі правової системи.

Узагальнюючи різні погляди щодо елементного складу структури правової системи, зазначимо, що кожна із цих частин має свій структурний склад, свої принципи організації й діяльності. До прикладу, в інституціональній підсистемі виділяють суб'єктивний склад, який, своєю чергою, містить такий структурний елемент, як суб'єкт релігійних відносин, що наділений суб'єктивними правами та обов'язками. Релігійні норми і принципи, що регулюють відносини між суб'єктами релігійних відносин, об'єктивовані та систематизовані в нормативні акти, входять до складу нормативної (регулятивної) підсистеми правової системи. За допомогою християнських норм як загальних правил поведінки реалізується потреба суспільства в затвердженні нормативних начал існування і розвитку релігійної спільноти, дотриманні режиму циклічності, сукупності повторюваних релігійних відносин і процесів у межах релігійної організації. Релігійна свідомість як різновид загальної свідомості, одночасно з правовою свідомістю, правовою культурою, праворозумінням, має визнаватись структурним елементом ідеологічного складника правової системи [276, с. 310-311].

Водночас правові і християнські норми потрібно розглядати не тільки як різновид соціальних норм, а також як основний елемент правової системи (як зміст нормативних актів) [243].

Звісно, критерії класифікації правових систем можуть бути різними. Серед них можуть виділятися, наприклад, історичне походження і розвиток правових систем, структура права, панівна доктрина, уявлення про місце і роль релігійних норм у системі джерел права, ідеологічні чинники; традиції права, характерні для тієї чи іншої країни; особливості світогляду в межах традиції; характер джерел (чинники формування) права [243, с. 231] тощо.

Християнські норми тісно пов'язані із системою джерел права:

виступають як витoki права, формують його внутрішній зміст або розглядаються як чинник розвитку права. Через систему джерел права, як структурного елемента системи права, можна дослідити та визначити місце релігійних норм у складі правової системи, адже система права, своєю чергою, є структурним елементом організаційно-правової системи.

Вважаємо, що залежно від того, як співвідносяться релігійні норми з джерелами права тієї чи іншої правової системи, який їхній взаємозв'язок та взаємовплив, по-різному буде вирішено питання про місце релігійних норм у тій чи іншій правовій системі. Вплив християнських норм на позитивне право, а разом і на правову систему країни може відбуватися двома шляхами – прямим та непрямим. Прямий вплив полягає в тому, що поруч з позитивними поглядами і догмами (доктринами) створюється ідеологічна основа сучасної правової системи країни, релігійно-етичний фундамент правотворчості, а в окремих випадках правозастосовної і правоохоронної діяльності державних органів. Держава і право, безперечно, мають свою традиційну релігійну основу.

Непрямий вплив релігійного права на правову систему – це вплив підсистеми релігійного права на позитивне право з уваги на існування та функціонування християнських норм.

Існування християнства і права як регуляторів суспільних відносин (в окремих випадках тотожних), одночасне розв'язання ними загальнозначущих проблем та виникнення між ними колізій, безперечно, негативно позначаються на характері, змісті, шляхах і формах їх взаємозв'язків і взаємодії. Адже всупереч традиційно-релігійній думці, світський законодавець не може змінити релігійні акти чи окремі релігійні норми, бо він не є суб'єктом релігійної нормотворчості. Єдине, що в цьому випадку він може вчинити, – рекомендувати утриматися від застосування тієї чи іншої релігійної норми. Щоб подолати такі суперечності, потрібно приймати нормативно-правові акти, що містять пряме чи опосередковане посилення на християнські норми, задля врегулювання суспільних відносин.

Однозначний імперативний вплив християнства на державне право й одночасне визнання їх правовою основою в регулюванні суспільних відносин підтверджуються державним статусом релігії в країнах релігійно-традиційної правової системи. Очевидно, християнські норми і релігійна правосвідомість формуються в об'єктивних умовах і взаємодіють. Відтак християнські норми й релігійна свідомість впливають на правосвідомість, формують уявлення членів суспільства про їхні права й обов'язки, про належний правопорядок, і навпаки, правосвідомість впливає на релігійні норми, визначає практику їх застосування в інтересах вірян, релігійних громад щодо реалізації останніми своїх релігійних інтересів, зумовлюючи характер правореалізації, нормотворчої діяльності, механізм правового регулювання тощо.

Тобто християнські норми виступають найважливішими регуляторами різноманітних суспільних відносин, чинниками формування правових норм, ставлення індивідів до правових інститутів і вияву протиправної чи правомірної поведінки. За допомогою релігійних норм формується релігійно-нормативна ідеологія, яка, своєю чергою, формує культурний свідомий, цивілізований тип людини.

Складнощі і суперечності у визначенні місця релігійних норм у системі джерел права полягають в неузгодженості релігійних та правових норм щодо регулювання всього різноманіття суспільних відносин. Проте ідеї, традиції й окремі інститути релігійного права відображаються майже в усіх сферах сучасної правової системи; догми релігійного права не тільки містяться в основі значної частини сучасного законодавства, але й вагомо впливають на процес розробки і прийняття нормативно-правових актів. Так, християнські норми набувають повноцінного статусу джерел права.

Система релігійних норм у правовій системі має двоєдину природу: з одного боку, християнські норми вирізняються своїми індивідуальними особливостями, а з іншого – ці особливості набувають специфічних ознак у результаті впливу на них всіх елементів правової системи та системи загалом. Особливості релігійних норм, а також специфіка їхнього впливу визнаються

чинниками виникнення і розвитку правової системи, що пояснюють та розкривають природу власне самої правової системи. Як зазначалось, існування релігійних норм як джерел права ідентифікує країни щодо їх належності до релігійної правової системи. Тобто релігійні норми є визначальними щодо правової системи окремих країн, активно впливають на їх класифікацію. Крім того, релігійні норми розглядають як загальновизнані правила поведінки суб'єктів суспільних відносин, у яких закріплюються сформовані релігійні уявлення вірян про роль права в суспільстві, релігійну природу права, а також про організацію і функціонування правової системи [64, с. 31]. Тобто християнські норми можна розглядати як елементи культурної спадщини, що зберігаються в суспільстві, визначають та закріплюють соціальні цінності і поведінку суб'єктів упродовж тривалого часу.

Утім, система християнських норм як складова частина має підпорядкований характер щодо релігійної правової системи, яка формує, перетворює їх і розвиває відповідно до своєї внутрішньої природи, мети і завдань. Релігійні норми як специфічна категорія виражають не тільки вказівку на форму вираження правових норм, а й ознаки, що слугують підставою визнання того чи іншого правила поведінки нормативним приписом. Релігійні норми викликані об'єктивно наявним різноманіттям потреб та інтересів суб'єктів суспільних відносин і необхідністю їх узгодження та відповідного врегулювання. Християнські норми, отже, постають первинними елементами системи релігійного права, а система права є складовим елементом релігійної правової системи.

Як уже було зазначено, досліджуючи місце християнських норм у правовій системі, потрібно пам'ятати про природу цього соціального явища. Тобто розглядати християнські норми і в матеріальному (причини, що зумовили зміст права), і в формальному (зовнішнє вираження обов'язковості правил поведінки) розумінні. Адже характерні риси релігійних норм визначаються їхнім місцем і роллю у правій системі, як її складової частини –

підсистеми. Відповідно, подальший розвиток системи релігійних норм визначається загальним розвитком правової системи, виконуючи при цьому своє призначення [64, с. 68]. Головні принципи побудови правової системи визначають зміст, структуру і призначення в суспільстві релігійних християнських норм. Окрім того, окремі релігійні норми зберегли своє значення і залишились у правових системах, а деякі, проіснувавши якийсь час, залишились лише як історичні пам'ятки права.

Розвиток релігійних християнських норм відповідно до закономірностей розвитку правових систем надає їм цілісності, впорядкованості, системності. Потрібно зазначити, що релігійні норми є нормативною основою правової системи, їхній зміст характеризує сутність усієї правової системи в конкретній державі, її правової політики та ідеології [244, с. 357].

Релігійні християнські норми, що виражені в нормативно-правових приписах та опосередковані релігійними джерелами права, є для правової системи її системоутворюючим елементом, її стрижнем (основою).

Нині, на наш погляд, важливо переосмислити та глибоко дослідити співвідношення релігійних норм і системи права як сукупності системних елементів національної правової системи. Це дасть змогу науково спрогнозувати тенденції розвитку правової системи, способи вдосконалення механізму соціально-правового регулювання. Використання релігійних норм як правової традиції та засобу конструювання і розуміння права також дозволить на теоретичному рівні вірогідно визначити і відтворити системоутворюючі елементи формування правової системи [262, с. 94].

На нашу думку, християнські норми треба визнати обов'язковими основними структурними елементами правової системи лише в тому випадку, якщо за ними закріплено статус джерел права, тобто форми зовнішнього вираження релігійних приписів, що зумовлюють юридичну силу тих чи інших правил поведінки. Якщо вони санкціонуються державою, приймаються у формі нормативних актів, що мають юридичну силу та обов'язкові до виконання; виступають регуляторами суспільних відносин вірян, впливаючи

на свідомість суб'єктів, чим забезпечується дотримання встановлених загальнообов'язкових правил поведінки, визначається як зразок належної поведінки із спонуканням до вчинення правомірних дій. Це повною мірою властиво країнам релігійних правових систем. У країнах романо-германської правової системи в джерелах права домінують значення закріплюються не за нормативно-правовими актами, а за правовим звичаєм, правовим прецедентом, релігійними християнськими нормами та правовою доктриною зберігається статус джерела права, значення як історичних пам'яток права в системі джерел права та факторів, що визначають напрямки розвитку права, а отже, визнаються додатковими (факультативними) джерелами права [228]. Це, своєю чергою, характеризує релігійні норми як додаткові (факультативні) структурні елементи такої правової системи.

У сучасному суспільстві релігійні цінності втрачають своє минуле значення «священного образу» світу. Християнські засади, хоч і не мають прямого впливу на правову систему, навіть зараз відіграють вагомий роль у правому житті, тому що європейська правова культура створювалася під впливом християнства, християнського погляду на світ. Сучасні європейські правові системи функціонують у соціальній системі, яка увібрала традиційні релігійні цінності.

3.2 Онтологічні аспекти розвитку та вдосконалення вітчизняної правової системи в умовах соціальної модернізації

Як уже було зазначено, у сучасному світі існують та постійно розвиваються різноманітні правові системи. Незважаючи на те, що кожна з них створюється суверенною державою та діє на обмеженій території, неможливо заперечити їх взаємний вплив. На відміну від них система національного права створюється шляхом погодження волі та зовнішньої політики всіх учасників міжнародних відносин, саме тому вона виступає найбільш відкритою для впливу зовні. Така система здатна набагато сильніше

впливати на внутрішньосоціальні системи права, ніж усі вони одна на одну. Це зумовлено стійким взаємозв'язком між національними і наднаціональними правовими системами, а також міжнародним правом.

Українська правова система досить специфічна, навіть коли порівняти її з правовими системами європейських держав. Тому право і законодавство, на яких вона ґрунтується, закономірно повинні вирізнятися великою питомою вагою звичайного, національно-традиційного елемента правового регулювання. Інакше, якщо намагатися підлаштуватися під іноземні зразки, вітчизняне право позбавляється важливого складника своєї соціальної адекватності. Більше того, як стверджує С. Рабінович, події, що відбуваються останнім часом, особливо яскраво виявляють глибинний характер тих розбіжностей між західною та східною європейськими традиціями права, які виступають істотними перешкодами для «євроінтеграції» вітчизняної правової системи [215, с. 187].

Сьогодні українська правова система «знаходиться як свідомо, так і підсвідомо в пошуках тих духовних орієнтирів, які б могли зняти соціально-психологічну напругу в суспільстві» [169, с. 34]. Ми вважаємо, що саме повернення до своїх глибинних духовних коренів допоможе українському громадянському суспільству створити й визначити подальші шляхи свого духовного розвитку. При цьому його християнські засади активно впливатимуть на формування новітнього світорозуміння, виступатимуть істинними критеріями оцінювання поведінки, багатоманітної діяльності людей в умовах все ще перехідного періоду, який характеризується об'єктивними і суб'єктивними труднощами на шляху України до справедливої демократії, загального прогресу держави та побудови ефективної правової системи.

Побудову правової держави можливо забезпечити лише через безпосереднє визнання закону безспірною цінністю, зокрема і з релігійного погляду: «...істинна релігійність може заперечувати відомий правовий зміст чи відомий спосіб правової організації, але не в змозі заперечувати саме право,

не вдаючись до непорозуміння. Право є необхідною формою духовного буття людини, а тому релігія, що заперечує позитивне право та державу, або свідомо відвертається від емпіричного життя людини, або безсвідомо опускає об'єктивні властивості цього життя, самої людини і держави» [117, с. 223]. На жаль, майже до середини 1990-х рр. ХХ ст. вітчизняна правова наука вважала за краще досліджувати якість чисте вчення про право, розглядала правову систему країни тільки відповідно до позитивістського підходу, ігнорувала властиві їй риси, зумовлені державно-правовими, культурними, релігійними та іншими традиціями та особливостями України.

Нині ж триває аналіз історії розвитку та існування української нації, аналіз минулого, пошук у ньому своєї ідентичності, специфічності, самоцінності. Тому можна говорити про відроджувальні процеси і насамперед культури нації, в основі якої лежить релігійно-духовне життя народу [111, с. 169], адже, як справедливо стверджує І. Ломака, духовно-релігійна самоідентифікація українців нерідко є однією з домінантних ціннісних орієнтацій власної життєдіяльності, причому інколи більш визначальною, аніж навіть національна [167, с. 300].

Тут цікаво зазначити, що сучасна Україна – багатоконфесійна держава, де діє понад 27 тисяч релігійних організацій, які представляють більш ніж сотню конфесій. На сучасному етапі українського державотворення релігія як форма суспільної свідомості та церква як інститут громадянського суспільства стали важливими чинниками політичного процесу. Причому характерною особливістю нинішньої релігійної ситуації є те, що формується вона не лише завдяки традиційним для України церквам і конфесіям, а й під цілеспрямованим впливом закордонної експансії та активної діяльності місцевих представництв неокультів [128, с. 511].

Загалом правова система будь-якого суспільства будується на основі взаємодії декількох форм права або на основі домінантної форми, що сприймає деякі елементи інших форм. Розглядаючи ту чи іншу форму права абстраговано, як можливу складову частину (або основу) певної правової

системи, можна сказати, що багаторівневий взаємозв'язок форм права, утворюючи правові системи різних співтовариств, зокрема міжнародно-правову систему, становить правову матерію світу.

Оцінюючи правову систему країни тільки у світлі аналізу її офіційного законодавства, дослідник ризикує пропустити багато інших істотних чинників, які впливають на процес розвитку правової системи та визначають його. Усвідомлення неприпустимості ігнорування історико-культурних, традиційних, релігійних чинників, що впливали і впливають на розвиток права і праворозуміння в Україні, привело до появи поглядів, що намагаються на основі розкриття всієї сукупності факторів здійснити вплив на процес формування правової системи України, представити перспективи розвитку української національної правової системи, розглянути складений в Україні правопорядок не тільки з погляду конкретної сукупності правових норм, але і в більш широкому і глибокому аспекті, з позиції її християнських засад як основи праворозуміння.

Сучасна ж правова система України – це складний комплекс елементів, структур, норм, правосвідомості, традицій, образів національно-історичної, техніко-юридичної, соціально-психологічної природи. У широкому значенні – це цілий правовий світ, що має свою життєву організацію, джерела, архетипи, історію та майбутнє. Сучасна правова система України переживає перехідний стан, що зумовлено такими процесами: відбуваються фундаментальні зміни в політичній системі суспільства, які вимагають обліку й відображення в правовому регулюванні; триває розвиток демократичних відносин, змінюється соціальна роль держави, відбувається зміна самого типу правової системи країни. Усе це диктує необхідність нового осмислення вихідних засад української правової системи, зокрема на рівні її правохристиянського обґрунтування.

Особливістю сучасного етапу розвитку правової системи України є потреба відображення сформованих за сторіччя традиційних і духовних підвалин суб'єктів, що населяють територію країни. Ця обставина аж ніяк не

означає, що треба ігнорувати загальноцивілізаційні підходи до дослідження української правової системи. Навпаки, розуміння традиційних, культурних і релігійних особливостей України та її правової системи дозволить визначити точки дотику української правової культури та правових культур інших країн світу, сформулювати принципи їх взаємодії.

Загалом же система християнських засад, впливаючи на соціальні процеси, сама залежить від змін, які відбуваються в суспільстві. Соціально-етичні доктрини всіх течій християнства в процесі свого розвитку відображали проблеми суспільства і людини залежно від політичної, ідеологічної ролі і соціальних функцій, які вони виконували і досі виконують в українському суспільно-історичному контексті.

Історія християнства демонструє чимало прикладів, коли релігія відіграла роль каталізатора в державотворчих та правотворчих процесах, коли вплив християнських цінностей на був переважальним. Подібне мало місце в період хрещення Русі, де влада та право потребували релігійної легітимації. Цьому сприяє значною мірою внутрішня структура цінностей універсальної релігійної структури – саме ідея спасіння, що вказує на вищу мету і пропонує картину досконалого людського суспільства, привносить у правове середовище надію на прихід «золотого століття», що, як свідчить історичний досвід, може стимулювати соціальні й політичні рухи, в основі яких лежать релігійні цінності.

У сучасних демократичних суспільствах, зокрема в Україні, де релігія стала приватною справою громадян, виникла певна розбіжність між релігійними і правовими цінностями. У таких державах християнство впливає на правомірну поведінку індивіда шляхом формування ставлення до законів, уряду, участі у виборах згідно з власною системою цінностей.

Правова система, яка намагається ствердити свою легітимність, спираючись винятково на християнські засади, і не враховує сучасних тенденцій, може розраховувати лише на короткочасні результати, оскільки сучасна держава опирається, насамперед, на такі цінності, як національні

інтереси, конституційні принципи, добробут і процвітання суспільства. Своєю чергою, церква намагається посилити вплив на усі сфери життя суспільства, а тому враховує основні цінності сучасного соціуму. Найактивніше це здійснюють протестантські церкви, але від Другого Ватиканського собору значно оновлює свою політику католицизм, від якого не відстає і православ'я, інтенсивно долучаючись до цих процесів.

В історичному процесі формування вітчизняної правової системи християнські засади відігравали певну роль, але їх вплив має неоднозначний і суперечливий характер. У різні періоди вони мали і стимулювальний, і стримувальний вплив. Усе залежало від соціально-політичного контексту, у якому вони функціонували. Через впровадження своїх засад у різні сфери правового життя церква сприяла процесу формування і зміцнення української нації. У правовій свідомості українців християнство утверджувало почуття єдності, значно посилювало національний дух, гартувало національний характер. Ціннісна система православ'я стала ідеологічним, психологічним і культурно-побутовим способом інтеграції народу задля досягнення не тільки соціальних, але й загальнонаціональних цілей. Церква стала гарантом збереження цілісності нації, насильно розділеної завойовницькими державними утвореннями. Християнські цінності виховували в нації почуття солідарності, формували в її представників усвідомлення своєї етнічної належності через віднесення себе до освяченої церквою і визначеної небесними силами спільності – українського народу [259]. З іншого боку, деякі відмінності ціннісних систем православ'я і греко-католицизму стали одним із факторів національної дезінтеграції.

Тенденції сучасного розвитку правової системи України свідчать, що християнство й надалі відіграє вагомий роль у процесах правового розвитку. Трансформація християнства у сучасній вітчизняній правовій системі обумовлена змінами трьох рівнів: мега-, макро-, мікро-. На мегарівні є загальноцивілізаційні зрушення: перехід до нової соціокультурної реальності – постмодерного суспільства; процеси світової глобалізації; гостра

постановка глобальних проблем (передовсім екологічної); наслідки науково-технічного прогресу; криза європейської цивілізації; процес секуляризації [90]. Усе це призвело до загальної «антропологічної революції», котру переживає світова спільнота й Україна зокрема. Змінилося місце людини у світі, що посилює екзистенційні проблеми, з якими традиційно «працювала» релігійна парадигма, а відтак до світогляду сучасної людини додаються релігійні елементи як засіб сенсотворення. До специфічно українських детермінант сучасного стану (макрорівень) відносяться: криза радянської системи цінностей внаслідок розпаду Радянського Союзу; трансформація механізмів традиційного відтворення релігійності; новий тип економічної системи – ринковий; новий тип політичної системи – демократичний; міжконфесійні конфлікти; етнопсихологічні характеристики українців. Мега-та макрорівні обумовлюють мікрорівень – зміни в психології окремого індивіда: самотність людини, криза самоідентифікації, пошук людиною сенсу й мети існування, прагнення до самореалізації, удосконалення сакрально-морального рівня, потреба в реалізації свого творчого потенціалу, у непохитних імперативах, що визначають спрямованість життєдіяльності.

Трансформації положень християнства у вітчизняну правову систему обумовлені змінами різноманітного порядку: тенденціями загальносвітового розвитку, змінами в українському суспільстві, змінами на рівні особистості та її оточення. Трансформації стосуються і церковних доктрин цінностей, і рівня індивідуальних ціннісних орієнтацій. У сучасних вченнях про цінності християнські церкви засвідчують зміни в суспільстві і свідомості людей. Найбільшою мірою це вдається протестантським та католицькій конфесіям, до ціннісних систем яких входять соціальні цінності (активне ставлення до світу, праці, власності, держави, гідність і свобода особи та ін.). У православ'ї ціннісні зміни не настільки значні, але також мають соціальний характер.

Християнські норми різняться залежно від конфесійної належності і рівня сформованості. Віровчення греко-католицизму та протестантизму відрізняються більшою оформленістю, чіткістю й активністю ціннісних

уявлень, тоді як у православ'ї – більшою розмитістю ціннісних уявлень і більшим діапазоном індивідуальних ціннісних орієнтацій. Основною рисою сучасної ціннісної системи християнства є суперечливий дуалізм – відкритість, демократичність, толерантність, приватність, але водночас і невизначеність, фрагментарність, популізм, прагматизація.

Загалом у правовій системі України християнські норми у їх конфесійних проявах змінюються під впливом сучасних тенденцій соціального розвитку і це відповідає історичним закономірностям зміни релігійних ціннісних систем у сенсі зростання їх суб'єктивності. При цьому змінюється значення, структура і форми функціонування християнських засад. З уваги на гуманістичну інтерпретацію ролі і місця людини в сучасному суспільстві, християнські засади змінюються в напрямку від теоцентризму до антропоцентризму.

Висновки до розділу 3

Християнські норми треба визнати обов'язковими основними структурними елементами правової системи лише в тому випадку, якщо за ними закріплено статус джерел права, тобто форми зовнішнього вираження релігійних приписів, що зумовлюють юридичну силу тих чи інших правил поведінки. Якщо вони санкціонуються державою, приймаються у формі нормативних актів, що мають юридичну силу та обов'язкові до виконання; виступають регуляторами суспільних відносин вірян, впливаючи на свідомість суб'єктів, чим забезпечується дотримання встановлених загальнообов'язкових правил поведінки, визначається як зразок належної поведінки із спонуканням до вчинення правомірних дій. Це повною мірою властиво країнам релігійних правових систем. У країнах романо-германської правової системи в джерелах права домінантне значення закріплюється не за нормативно-правовими актами, а за правовим звичаєм, правовим прецедентом, релігійними християнськими нормами та правовою доктриною

зберігається статус джерела права, значення як історичних пам'яток права в системі джерел права та факторів, що визначають напрямки розвитку права, а отже, визнаються додатковими (факультативними) джерелами права. Це, своєю чергою, характеризує релігійні норми як додаткові (факультативні) структурні елементи такої правової системи.

У сучасному суспільстві релігійні цінності втрачають своє минуле значення «священного образу» світу. Християнські положення, хоч і не мають прямого впливу на правову систему, навіть зараз відіграють вагому роль у правому житті, тому що європейська правова культура створювалася під впливом християнства, християнського погляду на світ. Сучасні європейські правові системи функціонують у соціальній системі, яка увібрала традиційні релігійні цінності.

Загалом у правовій системі України християнські норми у їх конфесійних проявах змінюються під впливом сучасних тенденцій соціального розвитку і це відповідає історичним закономірностям зміни релігійних ціннісних систем у сенсі зростання їх суб'єктивності. При цьому змінюється значення, структура і форми функціонування християнських засад. З уваги на гуманістичну інтерпретацію ролі і місця людини в сучасному суспільстві, християнські засади змінюються в напрямку від теоцентризму до антропоцентризму.

ВИСНОВКИ

У дисертації здійснено комплексне теоретичне узагальнення і запропоновано вирішення наукового завдання, що полягає у виявленні і дослідженні нових ідей та тенденцій розвитку сучасних релігійних правових систем та перспектив їх подальшого впливу на правові відносини. У роботі враховані положення чинного національного законодавства, міжнародні правові стандарти, що так чи інакше стосуються теми дослідження, піддано всесторонньому аналізу теоретичний та практичний матеріал, що стосується сфери дослідження. Це сприяло обґрунтуванню та вирішенню завдань, які мають важливе наукове і прикладне значення. У результаті авторка сформулювала низку висновків, пропозицій та рекомендацій, що полягають у такому:

1. Встановлено, що у сучасних підходів до класифікації правових систем у порівняльному правознавстві не сформовано єдиної позиції про те, які існують правові сім'ї. Це зумовлено тим, що основою для класифікації є різні критерії і практично у кожного з компаративістів свої підходи до класифікації правових систем. Визначено, що усі класифікації правових систем мають відносний характер, адже сучасна картина світу може швидко змінитися як і держави залежно від конкретних чинників (політичних, економічних, демографічних, релігійних тощо) та періоду.

З'ясовано, що наукові класифікації правових систем мають як теоретичну, так і практичну значимість. У теоретичному аспекті класифікації допомагають упорядкувати різноманітні правові системи на основі їхніх спільних і специфічних рис, що забезпечує зручність їх вивчення. Практичне значення класифікації правових систем забезпечує розуміння правових систем, дослідження їх правової природи, переваг і недоліків, вироблення рекомендацій щодо вдосконалення тієї чи іншої національної правової системи на основі вивчення передового досвіду найбільш розвинутих правових систем. Аналіз критеріїв класифікації правових систем здійснено для

аналізу загальнотеоретичних аспектів секуляризації та десекуляризації у релігійних правових системах та їх місце на правовій карті світу, з'ясування правової природи і особливостей релігійних правових системах та з метою їх подальшої класифікації.

2. Підкреслено, що у сучасному розумінні секуляризація – процес звуження сфери взаємодії релігії і Церкви, ослаблення їх впливу практично на всі сфери життя суспільства, на свідомість, поведінку, побут і стиль життя більшості людей. Утвердження світського стилю життя стосується також і релігійної сфери – звужується вплив релігії, трансформується релігійна свідомість мас, разом з тим активізуються світські форми діяльності (в політиці, фінансах і т. д.) релігійних організацій. Секуляризація у правовій сфері означає, що безпосередні функції впорядкування, регулювання та охорони суспільних відносин здійснюють правові норми, а не релігійні та/або моральні норми.

3. Зазначено, що протягом XI-XII ст. релігійна догма про створення людини за образом і подобою Бога, мала значний вплив на розвитку гуманізму і поняття особистості в європейській політико-правовій думці.

Процес секуляризації призвів до помітного обмеження релігійного впливу на законодавство, політику і суспільне життя в Європі. Вплив християнства на розвитку державно – конфесійних відносин та становленні світських держав, зумовив поштовх до розвитку різних варіантів формування європейської ідентичності, заснованих як на християнстві, так і на секуляризмі. У більшості сучасних держав Європи домінує нейтралітет у відношенні до релігійних інститутів, автономії держави і церкви в їх сферах діяльності. Так, в «протестантських» державах раніше розпочався процес лібералізації законодавства, що сприяло розвитку свободи віросповідання і зниження значення релігійного чинника в праві. Відносини між Церквою і державою в сучасній Західній Європі зумовлюють знаходження балансу між релігійним і світським засадами, що пояснюється паралельним існуванням секуляризаційних і десекуляризаційних тенденцій та залежить від

національної специфіки світських держав. При цьому необхідно враховувати релігійний і культурний вплив традиційних християнських конфесій, які активізували свою діяльність у відповідь на посилення ісламу.

Сучасна Католицька Церква балансує між запереченням модерну і адаптацією до нього, поєднуючи в собі елементи секуляризації і контрсекуляризації. Це впливає з порівняльного аналізу ісламу і католицизму: з одного боку, католицизм не передбачає досягнення єдності духовної і світської влади в державі (за винятком Ватикану), але робить акцент на соціальних та економічних проблемах в суспільстві, вирішення яких є можливим через активну політико-правову діяльність засновану на християнських цінностях; в католицизмі простежується тісний зв'язок розуміння прав і свобод людини з релігійними постулатами, а формування демократичного устрою має відбуватися відповідно до християнських принципів.

4. Наголошено, що основу сучасних релігійно-правових систем та окремих їх юридичних інститутів формують ціннісно-нормативні положення, сформовані та формалізовані в священних текстах (Біблія, Коран), і незважаючи на світський характер багатьох державно-правових інститутів, є фундаментальною основою для розвитку нормативно-правового регулювання, легітимації результатів юридичної діяльності тощо.

Констатовано, що у релігійно-правових системах священні тексти (Біблія, Коран) як джерела права сприяють не лише розумінню правової еволюції, але і забезпечують розвиток сучасної правової думки, є духовно-моральною основою для функціонування правової системи, розвитку системи суспільних відносин між особистістю, суспільством і державою. Розвиток релігійних вчень визначає основи розвитку правової культури та правосвідомості релігійно-правових систем, формує основоположні ідеї і поняття для формування доктрини прав і свобод людини.

Вказано, що у континентальному типі права Біблія та релігійно-правової думки вплинули на формування європейської правової доктрини і теорії прав

людини та визначили: 1) конвергенцію римської правової культури та іудейських і християнських цінностей та норм; 2) вплив католицького богослов'я на правову культуру народів і держав Європи; 3) утвердження ідей рівності всіх людей та рівності всіх громадян перед державою; 4) формування релігійних основ права, держави, влади і поява перших декларацій прав людини; 5) прийняття Загальної декларації прав людини, обґрунтування проектів «християнської держави», формування нових форматів взаємодії релігійних та світських засад права і держави; 6) зближення релігійно-правової думки зі західними правовими системами, розвиток правосвідомості на основі універсальних морально-правових категорій.

5. Підкреслено, що аналіз процесів секуляризації і десекуляризації у правових систем мусульманських держав дозволив виявити внутрішні протиріччя та конфлікти у взаємодії світського і духовного. Зазначено, що формальна відданість ісламу і його законам, прописана у правових нормах не обов'язково робить суспільство дійсно ісламським.

Наголошено, що аналіз природи мусульманського та позитивного права дозволяє стверджувати, що: 1) на даному етапі розвитку у мусульманських правових системах посилюється регулятивний дуалізм; 2) у даних системах існує дві підсистеми соціальної регуляції: релігійна та юридична; 3) зростає питома вага норм позитивного права, розширюються сфери їх дії; 4) звужуються сфери дії мусульманського права; 5) зростає впровадження релігійних принципів та приписів у джерела позитивного права та відбувається їх трансформація; 6) посилюються розбіжності у врегулюванні суспільних відносин між мусульманським та позитивним правом; 7) виникає потреба у формуванні механізму взаємодії мусульманського та позитивного права.

Сучасний процес ісламського релігійного відродження зумовлений багато в чому зовнішніми факторами (зокрема, міграційним кризою) і пов'язаний зі збільшенням числа іммігрантів-мусульман, які шукають в ісламі підтримку своєї ідентичності. Даний процес можна охарактеризувати як

«релігійне відродження, привнесене ззовні», що пов'язане з нестачею в країнах Західної Європи внутрішніх джерел і ресурсів контрсекуляризації. Відбувається розвиток процесу десекуляризації, а ускладнення інтеграції іммігрантів-мусульман і зростання ісламського радикалізму створюють загрозу трансформації процесу релігійного відродження в релігійну радикалізацію.

6. Проаналізовано унікальність взаємин держави і релігійних інститутів в Ізраїлі. Визначено, що в Ізраїлі релігійні інститути не відокремлені від держави, на відміну від України та більшості західних країн. Однак, Ізраїль не є релігійною державою в тому сенсі, як, наприклад, деякі мусульманські країни (Іран, Саудівська Аравія), оскільки закони держави встановлюють не релігійні авторитети, а демократично обраний парламент. Таким чином, хоча в Ізраїлі релігійні інститути де-факто не відокремлені від владних структур, теократичною державою він офіційно не є.

Зазначено, що сучасна правова система Ізраїлю – це динамічна, еволюціонуюча правова система, в якій одночасно тривають різні процеси змішання і трансформації. Правовий симбіоз як предмет усвідомленого історичного вибору, традиції континентального права і загального права, ідей та постулатів лібералізму і світськості з силою консерватизму та традиційності надають правовій системі Ізраїлю унікальний характер в масштабах всієї правової карти світу. Такий симбіоз має як позитивні, так і негативні наслідки, особливо якщо така форма взаємовідносин не засвоюється. Сучасна правова система Ізраїлю та Держава Ізраїль побудована на принципах демократизму, лібералізму та мультикультуралізму.

7. Наголошено, що складність процесів взаємодії правових норм з іншими соціальними нормами полягає в тому, що в кожному конкретному випадку вона може виявлятися по-різному. В одних випадках ці норми можуть доповнювати одна одну, а в інших – взаємозаперечувати. Так виявляється взаємозв'язок релігії та права – двох нормативних систем зі спорідненими характеристиками, що в різних сферах урегульовують життя суспільства і

впродовж тисячоліть взаємодіють у найрізноманітніших формах. Одним з результатів такого співіснування стало виникнення суміжних релігійно-правових систем – сукупності норм, які врегульовують особливу сферу суспільних відносин.

Специфіка кожного соціального регулятора, якими є право та релігія, дозволяє найбільш ефективно узгоджено впливати на суспільні відносини для досягнення суспільно значущих цілей. Право і релігія в процесі соціонормативного регулювання є самодостатніми соціальними регуляторами, різноманіття унікальних властивостей яких розкривається в їхній взаємодії.

8. Зазначено, що християнські норми слід визнати обов'язковими основними структурними елементами правової системи лише в тому випадку, якщо за ними закріплено статус джерел права, тобто форми зовнішнього вираження релігійних приписів, що зумовлюють юридичну силу тих чи інших правил поведінки. Якщо вони санкціонуються державою, приймаються у формі нормативних актів, що мають юридичну силу та обов'язкові до виконання; виступають регуляторами суспільних відносин вірян, впливаючи на свідомість суб'єктів, чим забезпечується дотримання встановлених загальнообов'язкових правил поведінки, визначається як зразок належної поведінки із спонуканням до вчинення правомірних дій. Це повною мірою властиво країнам релігійних правових систем. У країнах романо-германської правової системи в джерелах права домінуюче значення закріплюється не за нормативно-правовими актами, а за правовим звичаєм, правовим прецедентом, релігійними християнськими нормами та правовою доктриною зберігається статус джерела права, значення як історичних пам'яток права в системі джерел права та факторів, що визначають напрямки розвитку права, а отже, визнаються додатковими (факультативними) джерелами права. Це, своєю чергою, характеризує релігійні норми як додаткові (факультативні) структурні елементи такої правової системи.

9. Сучасне українське право сформоване шляхом запозичення західної

правової традиції, що має особливості перш за все культурні, ніж суто юридичні. Саме під впливом європейського раціоналізму, який активно впроваджується у правосвідомість, вітчизняне право переживає розкол, наслідком якого стало несприйняття наявних правових норм як загальнообов'язкових та універсальних, тому українське право переживає період неефективності своєї потенційної функціональності. Досвід західноєвропейських країн засвідчує, що наявність єдиної національної церкви значно полегшує розв'язання різних проблем громадян цих держав, і культурно-духовних, і соціально-економічних та політичних.

Особливістю сучасного етапу розвитку правової системи України є потреба у відображенні сформованих за сторіччя традиційних і духовних підвалин суб'єктів, що населяють територію країни. Саме розуміння традиційних, культурних і релігійних особливостей України та її правової системи дозволить визначити точки дотику української правової культури та правових культур інших країн світу, сформулювати принципи їх взаємодії.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин А. Исповедь. Антология мировой философии : метод. сб. филос. текстов. К.: УМК ВО, 1991. Т. 1, ч. 1. С. 168–175.
2. Августин Блаженный. О Граде Божиим. Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. 1296 с.
3. Ажмуратова Н. Р. Теоретические аспекты категории «религиозное правосознание» в отечественной философии права. *Гуманитарные исследования*. 2012. № 4 (44). С. 195–202.
4. Аквинский Ф. Сумма теологии. К. : Эльга Ника-Центр, 2006. Ч. II. 576 с.
5. Акилов Ф.И. Уголовное право Исламской республики Иран: современное состояние. *Право и политика*. 2008. № 7. С. 1627–1630.
6. Алексеев С. С. Право: азбука – теория – философия. Опыт комплексного исследования. М. : Статут, 1999.. 681 с.
7. Алексеев С. С. Тайна и сила права. Наука права: новые подходы и идеи. Право в жизни и судьбе людей.. М. : Норма, 2009. 468 с.
8. Альбов А. О христианском обосновании права. Использование зарубежного опыта в деятельности органов внутренних дел Российской Федерации. СПб., 1995. Ч. 4. С. 96–97.
9. Андрієнко О. В. Морально-релігійні джерела демократичного світогляду. *Гуманітарний часопис*. 2011. № 1. С. 57–62.
10. Андрусак Р. М. До питання співвідношення «християнство – право» : (герменевтико-біблійний аспект). *Актуальні проблеми вдосконалення чинного законодавства України*. 2005. Вип. XV. С. 3–4.
11. Андрущенко В. Л. Морально-етичні імперативи податків та оподаткування (західна традиція) : монографія. В. Л. Андрущенко, Т. В. Тучак. К. : Алерта, 2013. 348 с.
12. Ахильгова Э. С. Семейно-правовое положение женщины в

мусульманских странах : дис. ... канд. юрид. наук. М., 2003. 166 с.

13. Бабій М. Ю. Свобода совісті та свобода релігії: концептуальна матриця католицької церкви. *Юридична наука*. 2013. № 3. С. 118–128.

14. Бабій М. Юридичне релігієзнавство (правологія релігії): сутність і проблемне поле. *Юридична наука*. 2013. № 8. С. 84–100.

15. Баев В. Г. Теория христианского государства vs идеи государства как высшего закона в политико-правовых взглядах Отто фон Бисмарка. *История государства и права*. 2012. № 19. С. 20–24.

16. Байдалюк О. П. Теистические истоки аксиологии договорного права. *Проблемы философии права*. 2006/2007 Т. 4/5. С. 225–231.

17. Байкова Л. И. Исламская государственность Арабского Востока: историко-теоретический аспект : дис. ... канд. юрид. наук. Уфа, 2004. 158 с.

18. Бальжик И. Христианское понимание прав человека. *Юридичний вісник*. 2013. № 1. С. 23–29.

19. Бальжик І. А. Відносини держави і церкви: «симфонія влад» : автореф. дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.01 «Теорія та історія держави і права; історія політичних і правових вчень» / І. А. Бальжик. Одеса, 2007. 20 с.

20. Бальтазар Г. У. Принципы христианской этики; пер. с нем. / Г. У. Бальтазар, Й. Ратцингер (Бенедикт XVI), Х. Шюрман. М.: Библийско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2007. 83 с.

21. Банчук О. А. Проблема розмежування публічного і приватного права у правовій думці України XIX – початку XX століття : автореф. дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.01 «Теорія та історія держави і права; історія політичних і правових вчень» / О. А. Банчук. К., 2007. 20 с.

22. Барак А. Судейское усмотрение / А. Барак; науч. ред. В.А. Кикоть, Б.А. Страшун; вступ. ст. М.В. Баглай: пер. с англ. М.: Норма, 1999. 376 с.

23. Барбур И. Этика в век технологий / И. Барбур. – М. : Библийско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2000. 427 с.

24. Барковская Е.Ю. Мусульманское право и правовая культура: учебное пособие / Е.Ю. Барковская. М.: РАГС, 2001. 75 с.

25. Барт К. Оправдание и право : пер. с нем. / К. Барт. – М. : Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2006. 150 с.
26. Баскин Ю. Я. Новый завет и становление нового международного права. Правоведение. 1992. № 4. С. 75–81.
27. Баскин Ю. Я. Христианство и международное право. Ленинградский юридический журнал. 2005. № 1. С. 168–184.
28. Баумайстер А. О. Філософія права : навч. посіб. / А. О. Баумейстер ; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. К., 2010. 312 с.
29. Бачинин В. А. Секулярная криминология и библейская концепция преступления. Криминология. СПб., 2008. № 2 (15). С. 164–168.
30. Бачинін В. А. Філософія права : підруч. для юрид. спец. вищих навч. закл. / В. А. Бачинін. К. : Ін-Юре, 2003. 334 с.
31. Бедь В. В. Право сповідувати релігію як складове свободи совісті. *Юридичний вісник. Повітряне і космічне право*. 2011. № 3. С. 48–51.
32. Безнюк Д. К. Методологические аспекты анализа взаимодействия государства и религии. *Социологический альманах*. 2010. № 1. С. 114–121.
33. Белкина Е. А. Современные проблемы биоэтики в христианских социальных доктринах : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.05 «Этика» / Е. А. Белкина. Тула, 2012. – 24 с.
34. Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования / Г. Дж. Берман ; пер. с англ. 2-е изд. М. : ИНФРА-М НОРМА, 1998. С. 501–505.
35. Бессонов Б. Н. Социальные и духовные ценности на рубеже II и III тысячелетия : учеб. пособие / Б. Н. Бессонов. М. : Норма, 2006. 320 с.
36. Бехруз Х. Н. Актуализация сравнительноправовых исследований в эпоху глобализации: Открытая лекция. Киев, Одесса, Симферополь: Институт государства и права им. В. М. Корецкого НАН Украины, Издательство «Логос», 2008. Серия научно)методических изданий «Академия сравнительного правоведения». Выпуск 13. 24 с
37. Бехруз Х. Порівняльне правознавство : підруч. / Х. Бехруз. Одеса : Фенікс, 2009. 418 с.

38. Биков О. М. Особливості нормативно-правового регулювання релігійних відносин у період християнізації Київської Русі. *Держава та регіони*. Сер. : Право. 2011. Вип. 1. С. 5–8.
39. Бліхар В. Стратегія католицької церкви у захисті природних прав людини. *Мандрівець*. 2013. № 1. С. 75–77.
40. Бондаренко Ю. В. Ценностное измерение права и христианства в вопросах социального регулирования. *Бизнес в законе*. 2009. № 4. С. 28–31.
41. Братасюк В. Європейська середньо вічність: соціокультурна генеза людини як суб'єкта права. Антропология права: філософський та юридичний виміри (стан, проблеми, перспективи) : статті учасн. Міжнар. «круглого столу» (м. Львів, 3–5 грудня 2010 р.). Львів : Гал. друкар, 2010. С. 85.
42. Брольо Ф. Религия и юридические системы. Введение в сравнительное церковное право / Ф. Брольо, Ч. Мирабылли, Ф. Онида ; пер. с ит. М. : Библиейско-богослов. ин-т св. ап. Андрея, 2008. 438 с.
43. Бунина В. Европейское право в XXI веке: испытание религией? *Право и управление*. XXI век. 2012. № 1 (22). С. 55–57.
44. Бурлай Є. Релігія і право в системі соціального регулювання: спільне і різне. *Юридический вестник*. 2006. № 1. С. 71–77.
45. Васильев А. М. Правовые категории: методологические аспекты разработки системы категорий теории права / А. М. Васильев. М. : Юрид. лит., 1976. С. 95.
46. Васильченко О. П. Рівність прав і свобод людини громадянина в Україні незалежно від релігійних переконань. *Публічне право*. 2014. № 4. С. 21–28.
47. Васильчук В. О. Справедливість як категорія права : автореф. дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.12 / В. О. Васильчук ; Львів. держ. ун-т внутр. справ. Львів, 2013. 20 с.
48. Вдовина Г. А. Развитие философии права в XX ст. (англо-саксонська традиція) : автореф. дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.12 / Г. А. Вдовина ; Нац. акад. внутр. справ України МВС України. К., 2002. 16 с.

49. Вебер М. Избранное. Образ общества.: Пер. с нем. – М.: Юрист, 1994. 704 с.
50. Великий тлумачний словник сучасної української мови (з дод. і допов.) / Уклад. і голов. ред. В.Т. Бусел. К.; Ірпінь: ВТФ «Перун», 2005. 1728 с.
51. Величко А. М. Христианство и социальный идеал (философия, право, социология индустриальной культуры) : науч. изд. / под ред. В. П. Сальникова. СПб. : С.-Петербур. ун-т МВД России ; М., 2000. 544 с.
52. Вентура М. Право и религия вне национальных границ: положительное значение Европейского суда по правам человека. Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 2 (31). С. 177–212.
53. Виговський Л. А. Релігія як суспільно-функціонуючий феномен : автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.11 / Л. А. Виговський ; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди НАН України. К., 2005. С. 30.
54. Вильверде К. Философская антропология / К. Вильверде ; пер. с исп. М., 2000. 480 с.
55. Виноградов О. П. Религиозные аспекты в российском праве : автореф. дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.01 «Теория та история государства и права; история учений о паве и государстве» / О. П. Виноградов. Н. Новгород, 2011. 29 с.
56. Виноградова В. И. Религия и универсальность прав. Актуальные проблемы современного права, государства и экономики. СПб. : С.-Петербур. юрид. ин-т (филиал) Академии Генеральной прокуратуры РФ, 2011. С. 9–11.
57. Вовк Д. О. Право і релігія: загальнотеоретичні проблеми співвідношення : моногр. / Д. О. Вовк. Х. : Право, 2009. 224 с.
58. Вовк Д. Правові системи християнських країн (особливості та проблеми неоднорідності). *Вісник Академії правових наук України*. 2010. № 3. С. 249–258.
59. Вовк Д. Християнська правова традиція як категорія права / Д. Вовк ; наук. ред. О. В. Петришин. Х. : Юрайт, 2013. 64 с.
60. Вовк. Право і релігія: автореф. дис.. канд.. юрид. наук: 12.00.01 /

Д.О. Вовк / Нац. юрид. акад. України ім. Я.Мудрого. Х., 2008. 21 с.

61. Вовнякова Е. С. Истоки нормативности европейского правосознания. Пробелы в российском законодательстве. 2011. № 2. С. 75–77.

62. Воробьев В.П. Государство Израиль: правовые основы возникновения и статус личности / В.П. Воробьев. М.: Нац. обозрение, 2001. 167 с.

63. Воссіна В. О. Діяльність дипломатії Святого Престолу у сфері прав і свобод людини (1978–2005 рр.) : автореф. дис. ... канд. іст. наук : 07.00.02 / В. О. Воссіна ; Дип. акад. України при МЗС України. К., 2011. 20 с.

64. Вступ до теорії правових систем : моногр. / за заг. ред. О. В. Зайчука, Н. М. Оніщенко. К. : Юрид. думка, 2006. 311 с.

65. Вуд Г. Чего хочет ИГИЛ? / пер. с англ. Р. Раскольников // Sputnik & Porgrom. URL: <http://sputnikipogrom.com/greatermiddleeast/>

66. Гайова О. Українське законодавство. Християнський часопис: пізнай правду. 2005. № 1 (69). Січ.-лют. С. 36–38.

67. Гаранов Ю. С. Христианские ценности в современном отечественном кинематографе: философский анализ : дис. ... канд. филос. наук : 24.00.01 «Теория и история культуры» / Ю. С. Гаранов : Астрахан. гос. ун-т. Астрахань, 2014. С. 150–151.

68. Гегель Ф.В.Г. Философия религии. В 2-х томах. М.: РОССПЭН. 2007. Т.1. 415 с.

69. Георгиевский Э. В. Религиозные основания уголовно-правовых запретов: от архаического политеизма к русскому православию : моногр. / Э. В. Георгиевский. М. : Юрлитинформ, 2014. 336 с.

70. Геффдинг Г. Философия религии ; пер. с нем. / Г. Геффдинг. [изд. 3-е.]. М. : Изд-во ЛКИ, 2007. 408 с.

71. Графский В.Г. Законы и обычаи в правовых традициях Запада – России – Востока. Зарубежный опыт и отечественные традиции в российском праве: материалы Всерос. науч.-метод. семинара. СПб.: б. и., 2004. С. 103–109.

72. Грищук О. В. Людська гідність у праві: філософські проблеми /

О. В. Гришук. К. : Атіка, 2007. 432 с.

73. Грушева Т. В. Взаємини держави та християнських церков у сучасній Україні (історичний аспект). Наукові записки історичного факультету Запорізького національного університету. 2012. Вип. XXXIV. – С. 184–187.

74. Гудима Д. А. Права людини: антрополого-методологічні засади дослідження. Праці Львівської лабораторії прав людини і громадянина Науково-дослідного інституту державного будівництва та місцевого самоврядування Академії правових наук України. Сер. I : Дослідження та реферати / редкол. : П. М. Рабінович (голов. ред.) та ін. Львів : Край, 2009. Вип. 20. С. 185.

75. Гулій А. До питання про співвідношення канонічного та церковного права православної церкви (з позиції сучасної правової науки). *Підприємництво, господарство і право*. 2010. № 4. С. 103–106.

76. Гутман Э. Религия в израильской политике: объединяющий и разделяющий фактор. Политическая система Израиля / под ред. М. Лисака, Э. Гутмана. Тель-Авив: б. и., 1976. С. 357-410.

77. Давид Р. Основные правовые системы современности / Р. Давид, К. Жоффре-Спинози ; пер. с фр. В. А. Туманова. М. : Междунар. отношения, 1999. 317 с.

78. Даниелян А.С. Взаимодействие светского и религиозного права в контексте правовой системы Государства Израиль. Проблемы эффективности права в современной России: материалы Междунар. науч.-практ. конф.: в 2 т. – Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2016. Т. 1. С. 244–252.

79. Даниелян А.С. Роль религиозного права в контексте правовой системы Израиля. Право и государство: культурологическое измерение: Междунар. науч.-практ. конф. СПб.: СПбГУП, 2016. С. 19–23.

80. Данилова Э.В. Десекуляризация в современном обществе (социально-философский анализ): дисс. ... канд. полит. наук. Красноярск, 2003. 194 с.

81. Дашковська О. Християнська доктрина і правове становище жінки в умовах громадянського суспільства. *Вісник Академії правових наук України*. 2005. № 2. С. 201–208.
82. Дворкін Р. Серйозний погляд на права / Р. Дворкін ; пер. А. Фролкін. К. : Вид-во С. Павличко «Основи», 2001. 519 с.
83. Джемс В. Многообразие религиозного опыта / В. Джемс. СПб., 1993. 403 с.
84. Джолос С. Єство людини як соціальна основа суспільно-політичного буття за вченням класиків державно-правової думки. Антропологія права: філософський та юридичний виміри (стан, проблеми, перспективи) : статті учасн. IV Всеукр. «круглого столу» (м. Львів, 28–29 листопада 2008 р.). Львів : Край, 2009. С. 52–56.
85. Добрянський С. Вплив християнства на встановлення концепції прав людини. Антропологія права: філософський та юридичний виміри (стан, проблеми, перспективи) : статті учасн. Міжнар. «круглого столу» (м. Львів, 3–5 грудня 2010 р.). Львів : Гал. друкар, 2010. С. 190–200.
86. Документы II Ватиканского Собора / Пер. А. Коваль. М.: Паолине, 2004. 710 с.
87. Донченко О. П. Свобода як категорія права : автореф. дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.12 «Філософія права» / О. П. Донченко. Одеса, 2010. 18 с.
88. Достдар Р. М. Рецепція принципів візантійської Еклоги сучасним сімейним та спадковим законодавством України : автореф. дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.03 «Цивільне право і цивільний процес; сімейне право; міжнародне приватне право» / Р. М. Достдар. Одеса, 2005. 22 с.
89. Дринова Е. М. Религия и политический процесс: религиозно-политическая экспансия и политизация религии в современном мире : автореф. дис. ... д-ра полит. наук : 23.00.02 «Политические институты, процессы и технологии» / Е. М. Дринова. Ростов-на/Д., 2002. С. 22.
90. Дудар Н. Релігійність в українському соціумі : автореф. дис. ... канд. соціол. Наук : 09.00.11 / Н. П. Дудар ; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди

НАН України. К., 2002. 20 с.

91. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии // Социология религии. Классические подходы. Хрестоматия М., 1994. 271 с.

92. Дячук Л. Генеза візантійського шлюбно-сімейного права в контексті християнської ціннісної парадигми. *Вісник Київського національного університету ім. Т. Шевченка. Юридичні науки*. 2010. № 85. С. 30–36.

93. Євграфова Є. П. Об'єктивність права. Проблеми теорії і реальності : моногр. / Є. П. Євграфова. К. : Парлам. вид-во, 2014. 414 с.

94. Єрмакова Г. С. Поняття та зміст релігійного фактору у правовій доктрині. *Європейські перспективи*. 2014. № 7. С. 53–58.

95. Єрмакова Г. С. Релігія як об'єднуючий фактор європейської інтеграції: історично-правовий аспекти. *Європейські перспективи*. 2014. № 8. С. 48–53.

96. Жигарев Е. С. Криминологическая теория и религия христианства о преступном поведении и его предупреждении / Е. С. Жигарев, А. В. Черняев. М. : Мобиле, 2006. 272 с.

97. Жилинская В. С. Представления римско-католической церкви о государстве и праве : автореф. дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.01 «Теория и история права и государства; история правовых учений» / В. С. Жилинская. М., 2008. 26 с.

98. Жоль К. К. Философия и социология права : [учеб. пособие] / К. К. Жоль. К. : Юринком Интер, 2000. 124 с.

99. Журавка О. Взаємозв'язок релігії і права та духовні засади викладання юридичних дисциплін. *Підприємництво, господарство і право*. – 2004. № 4. С. 75-77.

100. Завалько Г. А. Проблема соотношения морали и религии в истории философии / Г. А. Завалько. – М. : Ком Книга, 2006. 216 с.

101. Загорский Г. И. Христианские представления о суде и правосудии

и их реализация в российском уголовно-процессуальном. Антология научной мысли. М. : Статут, 2008. С. 733–743.

102. Задворянский, Е.Э. Роль Верховного суда Израиля в конституционно-правовом регулировании религиозных отношений, свободы вероисповедания и совести в контексте решения задач по обеспечению мира и безопасности. *Наука и образование: хозяйство и экономика; предпринимательство, право и управление*. 2011. № 11 (17). С. 110–117.

103. Зайцева Н. В. Личность и душа в светской психологии и христианской антропологии: грани диалога. *Вестник Московского университета МВД России*. 2013. № 9. С. 50–53.

104. Закон об уголовном праве Израиля / Постатейный перевод с иврита на русский язык М. Дорфман. М.: Изд-во Директ-Медиа, 2010. 262 с.

105. Залужный А. Г. Право. Религия. Закон / А. Г. Залужный. М. : Науч. кн., 2008. 360 с.

106. Залужный А. Г. Христианские установления о семье и браке: историко-правовой анализ. *Закон и право*. 2012. № 10. С. 16–20.

107. Занфірова Т. А. Методологічні засади трудових правовідносин у філософії права : автореф. дис. ... д-ра юрид. наук : 12.00.12 / Т. А. Занфірова ; Класич. приват. ун-т. Запоріжжя, 2011. 36 с.

108. Здіорук С. Релігійні чинники в інтеграції України до європейського співтовариства. *Україна дипломатична*. 2013. Вип. 14. С. 671–711.

109. Зеленков М. Ю. Государственно-религиозные отношения: правовой аспект : учеб. пособие / М. Ю. Зеленков. М. : Юрид. ин-т МИИТа, 2004. 513 с.

110. Зимин И. А. Каноническое право католиков и современность. *История государства и права*. 2012. № 16. С. 32–33.

111. Злотницька О. Рівновірство: релігія українців чи нетрадиційна релігія О. Злотницька. Матер. студент. наук. конф., присвяченої 10-й річниці незалежності України (10–11 травня 2001 р.). Чернівці : Рута, 2001. Кн. 1. С. 169.

112. Золотарев А. В. Смысл уголовного наказания в свете христианского вероучения. *Юрист-Правоведь*. 2007. № 3. С. 111–116.
113. Зюбанов Ю. А. Христианские основы Уголовного кодекса Российской Федерации: сравнительный анализ норм УК РФ и Священного Писания / Ю. А. Зюбанов. М. : Проспект, 2007. 416 с.
114. Иванов С. С. Социальные функции государства и права в концепции русского христианского социализма. *Правовая культура*. 2010. № 2. С. 125–132.
115. Игнатъев В. Е. Становление человека в культурном опыте христианства : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13 «Философия и история религии, философская антропология, философия культуры» / Игнатъев Владимир Евгеньевич. Омск, 2013. 16 с.
116. Излученко Т. В. Социально-философский анализ диалогичности религиозного сознания : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11 «Социальная философия» / Т. В. Излученко ; Сибир. федеральный ун-т. Красноярск, 2014. 26 с.
117. Ильин И. А. О сущности правосознания / И. Ильин. М., 1993. С. 223–224.
118. Исаев А. В. Учение о государстве и праве в раннем христианстве : автореф. дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.01 «Теория и история права и государства; история учений о праве и государстве» / А. В. Исаев. СПб., 2004. 20 с.
119. История государства и права славянских народов : учеб. пособие / под ред. И. Н. Кузнецова. Мн. : БГЭУ, 1998. 158 с.
120. История религии / А. Ельчанинов, П. А. Флоренский, В. Эрн, С. Булгаков. – Репринт. воспроизв. изд. 1909 г. М. : Центр «Руник», 1991. 179 с.
121. Історія українського права : посіб. / І. А. Безклубий, І. С. Гриценко, О. О. Шевченко та ін. К. : Грамота, 2010. 336 с.
122. Казаков С. Отражение вопросов труда и трудовых отношений в

християнських соціальних концепціях. *Вопросы трудового права*. 2011. № 7. С. 35–50.

123. Калинин С. А. О взаимодействии права и религии на современном этапе: ценностный аспект. *Юридическая наука и образование. Право и экономика*. 2010. № 3. С. 40–52.

124. Калинина Е. Ю. Право и религия как основа формирования европейского средневекового правосознания. *Юридическая наука*. 2012. № 3. С. 4–7.

125. Кантеров И.Я. Ватикан перед лицом финансово-экономического кризиса. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2010. №3. С. 120-124.

126. Карпов В. Концептуальные основы теории десекуляризации. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2012. №2 (30). С. 130-145.

127. Кияк С. Християнська етика / о. д-р Святослав Кияк. – Івано-Франківськ : Вид-во Івано-Франків. теол.-катехитичного дух. ін-ту, 2001. С. 87.

128. Коваль І. В. Правове регулювання взаємодії держави та церков і релігійних організацій в Україні / І. В. Коваль // Моральні основи права : матер. Міжнар. наук.-практ. конф. (м. Івано-Франківськ, 16 грудня 2010 р.). Надвірна : Надвірнян. друкарня, 2010. С. 511.

129. Ковлер А. И. Антропология права : учебник / А. И. Ковлер. М.: Изд-во НОРМА (Изд. группа НОРМА-ИНФРА-М), 2002. 480 с.

130. Козловський А. А. Філософія права : навч.-метод. посіб. / А. А. Козловський ; Чернів. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича. Чернівці : Рута, 2003. 128 с.

131. Колос М. Старозавітні передумови формування кримінального права християнської цивілізації. *Вісник Академії правових наук України*. 2013. № 1. С. 224–234.

132. Конституции государств Азии: в 3 томах / Т.Я. Хабриева. М.: Норма, 2010.Т. 1. 2010. 544 с.

133. Конституционное право зарубежных стран: учеб. для вузов / под общ. ред. М.В. Баглая, Ю.И. Лейбо, Л.М. Энтина. – М.: Норма, 2004. – 832 с.
134. Конституция Индии от 26 июля 1950 г. URL: <http://worldconstitutions.ru/?p=28>
135. Конституция Индонезии от 17 августа 1945 г. URL: <http://worldconstitutions.ru/?p=29>
136. Конституция исламской республики Афганистан. 4 января 2004 г. URL: <http://mykpzs.ru/konstituciya-islamskoj-respubliki-afganistan-2004-rus/>
137. Конституция исламской республики Иран. 15 ноября 1979 г. URL: <http://worldconstitutions.ru/?p=83>
138. Конституция КНР 1982 г. (с изм. 1988, 1993, 1999, 2004 гг.) URL: http://chinalawinfo.ru/constitutional_law/constitution
139. Конституция Ливанской Республики от 23 мая 1926 г URL: <http://worldconstitutions.ru/?p=90>
140. Конституция Нигерии от 29 мая 1999 г. URL: <http://worldconstitutions.ru/?p=762>
141. Конституция Сингапура от 16 сентября 1963 г. URL: <http://worldconstitutions.ru/?p=294>
142. Конституція України від 28 червня 1996 р. URL: <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/254к/96-вр>.
143. Контарев А. А. О проблеме христианских корней современного государства и права. *Философия права*. 2014. № 4. С. 22–24.
144. Корчнева Л. О. Нормативний і дескриптивний підходи до права. *Право і безпека*. 2002. № 4. С. 20–22.
145. Корчнева Л. О. Основні поняття права у позитивізмі: критичний досвід. *Право і безпека*. 2004. № 2. С. 18–21.
146. Костенко О. М. Основне питання правознавства з позицій соціального натуралізму. *Проблеми філософії права*. 2003. Т. 1. С. 72–78.
147. Красиков А.А. Религиозный фактор в европейской и российской политике (исторический аспект). М.: Институт Европы РАН. 2000. 136 с.

148. Краснов М. А. Христианское мировоззрение и права человека. *Lex Russica*. 2013. № 5. С. 465–477.

149. Кресін О.В. Становлення теоретичних засад порівняльно-правових досліджень у другій половині XVIII — першій третині XIX століття: компаративна кон-цептуалізація: монографія. Київ: Інститут держави і права ім. В.М. Корецького НАН України; Видавництво «Логос», 2017. 680 с.

150. Круглова Г. А. Христианские экологические концепции. *Философия права*. 2008. № 1. С. 95–98.

151. Крумаленко М. В. Правове становище населення на українських землях у XIV–XVI ст.ст.: детермінація релігійною політикою держави: автореф. дис. ... канд. юрид. наук: 12.00.01 «Теорія та історія держави і права; історія політичних і правових вчень» / М. В. Крумаленко. Одеса, 2007. 20 с.

152. Крупейников К. В. Социально-философские аспекты взаимоотношения правового и религиоведческого дискурсов в современной России: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 «Социальная философия» / К. В. Крупейников; Помор. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. Архангельск, 2010. 194 с.

153. Крусс В. И. Соматические права человека в соотношении православной антропологии С. Л. Франка и философии экологического кризиса В. Хесле. *Медицина, этика, религия и право*. 2000. С. 171–189.

154. Кузнєцов В. І. Філософія права. Історія та сучасність: навч. посіб. / В. І. Кузнєцов. К.: ВД «Стилос»; ПЦ «Фоліант», 2003. 382 с.

155. Кумскова С. Н. Религиозное измерение права. *Историческое, философское, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*: в 2 ч. Ч. 2. 2012. № 5 (19). С. 85–88.

156. Кьеркегор С. Болезнь к смерти. Страх и трепет; пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. М.: Республика, 1993. 383 с.

157. Лафитський В. І. Сравнительное правоведение в образах права / В. І. Лафитський. М.: Статут, 2010. Т. 1. С. 103.

158. Левинсон Л. Допустимый уровень «безнравственности»: европейское право и традиционные ценности. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2013. № 2 (31). С. 213–232.

159. Левчук М. В. Церковний суд у Київській Русі (історико-правове дослідження) : автореф. дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.01 / М. В. Левчук ; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. К., 2010. 22 с.

160. Левчук С. В. Современная интерпретация теологической теории образования государства и права с позиции философии права и современных христианско-демократических идей эволюции государства. *История государства и права*. 2013. № 20. С. 10–15.

161. Левчук-Хмара М. В. Право в сучасному етико-філософському дискурсі : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.07 / М. В. Левчук-Хмара ; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка К., 2010. 15 с.

162. Лёгуша С. М. Юснатуралізм про співвідношення природного права та позитивного закону. *Правова держава : щоріч. наук. пр.* 2006. Вип. 17. С. 60–67.

163. Лексин В. Н. Христианские ценности и христианская цивилизация: проблемы восприятия. *Христианская цивилизация: система основных ценностей. Мировой опыт и российская ситуация : сб. статей*. М. : Науч. эксперт, 2007. С. 95–102.

164. Лемонджава Р. Р. Христианские ценности в контексте естественного правопонимания. *Идеи и идеалы*. 2011. № 4. С. 96–102.

165. Липский Н. А. Влияние христианства на развитие уголовной политики и судопроизводства в России: историко-правовой анализ : автореф. дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.01 «Теория и история права и государства; история учений о праве и государстве» / Н. А. Липский. СПб., 2003. 18 с.

166. Лозинець Н. В. Еволюція та основні джерела католицьких концепцій держави і права. *Вісник Національного авіаційного університету*. Сер. : Філософія. Культурологія. 2012. Вип. 1. С. 139–143.

167. Ломака І. І. Правове обґрунтування інституціоналізації

християнських церков в Україні / І. І. Ломака // Моральні основи права : матер. Міжнар. наук.-практ. конф. (м. Івано-Франківськ, 16 грудня 2010 р.). Надвірна : Надвірнян. друкарня, 2010. С. 300.

168. Лубський В. І. Канонічне право : підруч. / В. І. Лубський, Т. Г. Горбаченко, М. В. Лубська, А. І. Яковенко ; ред. : В. І. Лубський ; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. К. : Центр учб. л-ри, 2012. 572 с.

169. Лубський В. І. Мусульманське право : [курс лекцій для студ. фак. юрид., міжнар. права, міжнар. відносин, міжнар. екон. відносин, політології та філософії] / В. І. Лубський, В. Д. Борис ; за ред. В. І. Лубського. К. : Вілбор, 1997 С. 34.

170. Лук'янов Д. В. Права людини в релігійних правових системах. *Часопис Київського університету права*. 2013. № 3. С. 30–34.

171. Лук'янов Д. В. Релігійно-правові системи світу: порівняльно-правове дослідження : автореф. дис. ... д-ра юрид. наук : 12.00.01 / Д. В. Лук'янов ; наук. конс. О. В. Петришин; Нац. юрид. ун-т ім. Ярослава Мудрого. Харків, 2016. 41 с.

172. Лук'янов Д. Вплив імміграції мусульманського населення на правові системи європейських держав. *Антропологія права: філософський та юридичний виміри (стан, проблеми, перспективи) : статті учасн. VIII Міжнар. «круглого столу» (м. Львів, 7–8 грудня 2012 р.)*. Львів : Гал. друкар, 2013. С. 270.

173. Лукьянов А. С. Биоэтика с основами биоправа : учеб. пособ. / А. С. Лукьянов. М. : Научный мир, 2008. 360 с.

174. Луць Л.А. Типологізація сучасних правових систем світу: Відкрита лекція. Київ, Сімферополь: Інститут держави і права ім. В.М. Ко- рецького НАН України; Видавництво «Логос», 2007. Серія науково- методичних видань «Академія порівняльного правознавства». Випуск 3. 23 с.

175. Луцький І. М. Вплив християнської етики на Перший і Другий Литовські статuti . *Держава і право. Юридичні і політичні науки* : зб. наук. пр. 2010. Вип. 47. С. 89–94.

176. Луцький І. М. Християнські основи козацького права. *Університетські наукові записки*. 2011. № 2. С. 40–44.
177. Луцький І. Християнська етика як методологічний фундамент права в період відродження української державності. *Юридична Україна*. 2009. № 10. С. 10–13.
178. Максимов С. И. Правовая реальность: опыт философского осмысления / С. И. Максимов. –Харьков : Право, 2002. 328 с.
179. Мальцев Г. В. Культурные традиции права : моногр. / Г. В. Мальцев. М. : Норма Инфра-М, 2013. 608 с.
180. Мальцев Г. В. Нравственные основания права / Г. В. Мальцев. М. : Изд-во СГУ, 2008. 552 с.
181. Малютіна І. П. Феномен взаємозв'язку права, релігії і політики на тлі державотворчих процесів XVII–XVIII ст.: спроба. *Юридична наука*. 2013. № 1. С. 7–12.
182. Манучихри, А. Политическая система Ирана / А. Манучихри. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007. 240 с.
183. Маркова-Мурашова, С.А. Исламское право как элемент общецивилизационной культуры : учеб. пособие в 2-х частях. Часть 2. Место исламской правовой семьи на правовой карте мира / С.А. Маркова-Мурашова. Красно-дар : Кубанский гос. ун-т, 2007. 190 с.
184. Марченко, М.Н. Правовые системы современного мира: учеб. пособие / М.Н. Марченко. М.: Зерцало-М, 2008. 528 с.
185. Мацелюх І. А. Джерела церковного права державного походження в Україні (X – середина XVII ст.) : автореф. дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.01 «Теорія та історія держави і права; історія політичних і правових вчень» / І. А. Мацелюх. К., 2013. 20 с.
186. Митрохин Л. Н. Право, образование и религия в XXI веке. Право и образование. 2001. № 1. С. 28–35.
187. Міма І. В. Релігійні норми та їх місце в системі соціально-правового регулювання суспільних відносин : автореф. дис. ... канд. юрид. наук :

12.00.01 «Теорія та історія держави і права; історія політичних та правових учень» / І. В. Міма ; Ін-т держави та права ім. В. М. Корецького НАН України. К., 2008. 24 с.

188. Міма І. Визначення поняття та змісту релігійних норм в релігійній системі. *Право України*. 2005. № 10. С. 107–111.

189. Місевич С. В. Джерела канонічного права: (теоретико-правовий аналіз) : автореф. дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.01 «Теорія та історія держави і права; історія політичних і правових вчень» / С. В. Місевич. Одеса, 2005. 20 с.

190. Місевич С. В. Специфіка джерел канонічного права Православної церкви як теоретико-правова проблема. *Науковий вісник Чернівецького університету : зб. наук. пр. Чернівці : Рута, 2002. Вип. 147 : Правознавство*. С. 15.

191. Мойсак С. М. Деякі ознаки впливу християнства на формування джерел адміністративного права України. *Право, держава, духовність: шляхи розвитку та взаємодії : тези доп. Міжнар. наук.-практ. конф. ОНЮА «Право, держава, духовність: шляхи розвитку та взаємодії» (м. Одеса, 3 вересня 2006 р.)* / відп. ред. Ю. М. Оборотов, Г. І. Чанишева. Одеса : Фенікс, 2006. С. 90–92.

192. Монтеск'є Ш. Л. О духе законів / Шарль Луї Монтеск'є. М. : Мысль, 1999. С. 426.

193. Мороз С. П. Ідея прав людини у політико-правовій думці України (ІХ – початок ХХ століття) : автореф. дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.01 «Теорія та історія держави і права; історія політичних і правових вчень» / С. П. Мороз. Х., 2002. 20 с.

194. Москаленко С. Г. Библейский, акваторический и полисный стандарты государства и права (сравнительная характеристика). *Философия права*. 2014. № 4 (65). С. 20–22.

195. Мошовський Т. Релігійно-світоглядні передумови виникнення європейських націй Середньовіччя . *Донецький вісник Наукового товариства ім. Т. Шевченка*. 2008. Т. 24. Т. 24. С. 80-98.

196. Мчедлова М.М. Религиозные смыслы современной политики: потребность в новой эпистемологии. *Вестник Московского университета. Сер. 18. Социология и политология*. М.: 2013, №1. С. 85-90.
197. Надурак В. Основні напрями впливу релігії на суспільну мораль. *Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки*. 2013. Вип. 17. С. 61–67.
198. Назимко Є. С. Відповідальність християнським цінностям регламентації інституту покарання за Кримінальним кодексом України. *Європейські перспективи*. 2013. № 10. С. 90.
199. Недзельська Ю. К. Норми життя православного мирянина та їх трансформація за умов секуляризованого суспільства: в контексті сучасних українських реалій (релігієзнавчий аналіз) : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Ю. К. Недзельська ; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди НАН України. К., 2009. 18 с.
200. Низова А. В. Проблема смерти в біоетике и Православной традиции : автореферат дис. ... канд. филос. наук : 09.00.05 «Этика» / А. В. Низова. Тула, 2007. 24 с.
201. Никитченко О. Е. Антропологічний та правовий аспект актуалізації соціальних концепцій як конвергентного процесу в сучасному релігійному житті. *Актуальні проблеми держави і права*. 2012. Вип. 63. С. 184–191.
202. Никонов В. А. Сущность уголовного наказания с точки зрения христианства. *Правовая политика и правовая жизнь*. 2003. № 1. С. 147–154.
203. Новиков О. А. Религиозное обоснование права и идея прав человека. *Право и политика*. 2013. № 6. –С. 822–824.
204. Нойбергер Б. Власть и политика в Государстве Израиль. Исторические корни и конституционное устройство: Религия, государство и политика / Б. Нойбергер. – Тель-Авив : Изд-во Открытого университета, 1997. 221 с.
205. Нойхауз Н. Ценности христианской демократии = Werte der christlichen demokratie : пер. с нем. / Н. Нойхауз. М. : Республика, 2005. 192 с.

206. О свободе вероисповедания: Закон Азербайджанской Республики от 20 августа 1992 г. № 282. URL: <http://www.zewo.ru/laws/0281.html>
207. Оборотов І. Г. Правові цінності у східноєвропейській та західноєвропейській традиціях: релігійний вимір. *Актуальні проблеми держави і права*. Вип. 40. 2008. С. 167–172.
208. Оборотов Ю. М. Традиції та новації в правовому розвитку : дис. ... д-ра юрид. наук : 12.00.01/ Юрій Михайлович Оборотов ; Одес. нац. юрид. акад. – Одеса, 2003. 370 с.
209. Овчарова А. И. Христианство как нравственный императив современного государства. *Философия права*. 2014. № 2 (63). С. 93–96.
210. Овчинников А. И. Милайский эдикт и его роль в формировании ценностей современного права. *Философия права*. 2013. № 3. С. 15–19;
211. Огірко О. В. Біоетика та християнські засади прав людини. Медичне право України: проблеми становлення та розвитку : матер. І Всеукр. наук.-практ. конф. (м. Львів, 19–20 квітня 2007 р.). Львів, 2007. С. 148–156.
212. Озарків М. Д. Церковне право як регулятор сімейних відносин в Україні. Моральні основи права : матер. Міжнар. наук.-практ. конф. (Івано-Франківськ, 16 грудня 2010 р.). Надвірна : Надвірнян. друкарня, 2010. С. 414.
213. Озель В. Вплив норм канонічного права православної церкви на формування та розвиток українського сімейного права. *Право України*. 2010. № 1. С. 169–174.
214. Озель В. І. Вплив християнства на формування сімейного права за часів княжої доби. *Держава і право. Юридичні і політичні науки : зб. наук. пр.* 2007. Вип. 37. С. 150–155.
215. Озель В. Вплив норм канонічного права православної церкви на формування та розвиток українського сімейного права (історико-правовий аспект). *Право України*. 2010 № 1. –С. 169-174.
216. Оксамытний В.В. Правовые системы современного мира: проблемы идентификации: Открытая лекция. Киев, Москва, Симферополь: Институт государства и права им. В. М. Корецкого НАН Украины,

Издательство «Логос», 2008. Серия научно-методических изданий «Академия сравнительного правоведения». Выпуск 10. 36 с

217. Олейник В.И. Политический католицизм в Западной Европе: генезис и развитие. IV Столыпинские чтения. Историческая память и геополитические вызовы современной эпохи: материалы науч.-практ. конф. с международным участием / отв. ред. В.М. Юрченко. Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2015. 505 с..

218. Олейник О. Этические и правовые аспекты эвтанази. *Юридическая практика*, 28 ноября 2001. С. 36.

219. Олексійчук Л. В. Церковне право як християнська нормативна система : автореф. дис. ... канд. юрид. наук : 09.00.11 «Релігієзнавство» / Л. В. Олексійчук. К., 2013. 16 с.

220. Основной закон: Достоинство и Свобода человека. URL: <http://knesset.gov.il/laws/ru/yesodru3.pdf>.

221. Отрош М. І. Кодекс канонічного права Католицької Церкви латинського обряду. *Держава і право*. 2013. № 61. С. 340–345.

222. Павлов А. С. Курс церковного права / А. С. Павлов. СПб. : Лань, 2002. 270 с.

223. Павлюк П. А. Світоглядне значення християнських духовно-моральних цінностей у сучасній освіті. *Наукові записки. Сер. «Психологія і педагогіка»*. 2013. Вип. 23. С. 189–197.

224. Пайда Ю. Ю. Роль права та релігії в удосконаленні механізму прав людини. *Юридичний вісник*. 2012. № 1 (22). С. 69.

225. Панкевич О. З. Концепція прав людини Руської Православної Церкви: ціннісно-антропологічні аспекти. *Державне будівництво та місцеве самоврядування*. 2013. Вип. 25. С. 63–74.

226. Панкевич О. Проблема свободи в сучасній християнській антропології (католицька й православна інтерпретації). *Вісник Національної академії правових наук України*. 2013. № 2. –С. 36–43.

227. Панкевич О. Сучасна православна концепція прав людини:

богословсько-аксіологічні засади. Антропологія права: філософський та юридичний виміри (стан, проблеми, перспективи) : статті учасн. VIII Міжнар. «круглого столу» (м. Львів, 7–8 грудня 2012 р.). Львів : Гал. друкар, 2013. С. 369–377.

228. Папаян Р. А. Христианские корни современного права / Р. А. Папаян ; науч. ред. Г. Г. Арутюнян. М. : НОРМА, 2002. 416 с.

229. Парсонс Т. Современный взгляд на дюркгеймову теорию религии. *Религия и общество: хрестоматия по социологии религии*. Сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич М.: Аспект Пресс, 1996. 775 с.

230. Петришин О. В. Правова карта сучасного світу : навч. посіб. для студентів-магістрів юрид. вищ. навч. закл. і ф-тів / О. В. Петришин, О. В. Зінченко. Хар-ків : Право, 2018. 508 с.

231. Петрушевский И.П. Ислам в Иране VII-XV веках: курс лекций / И.П. Петрушевский. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. 428 с.

232. Пітусь Л. Проблеми праці і власності в соціальному вченні сучасного католицизму: етичний аспект: http://www.franko.lviv.ua/faculty/Phil/Kaf_kult/Pitus_3.pdf.

233. Погасий А. К. Религия и право / А. К. Погасий. 2009. 186 с.

234. Погребной И. М. Теория права : учеб. пособие / И. М. Погребной. – 3-е изд., испр. и доп. Харьков : Госуд. спец. изд-во «Основа», 2003. 128 с.

235. Пода Т. А. Вплив релігійного фактора на міжнародні відносини у XXI столітті. Вісник Національного авіаційного університету. Сер. : Філософія. Культурологія. 2012. № 2. С. 105–107.

236. Покровский И. А. Основные проблемы гражданского права / И. А. Покровский. М., 1998. С. 147.

237. Поляков А. В. Общая теория права : курс лекций / А. В. Поляков. – СПб. : Юрид. центр Пресс, 2001. 624 с.

238. Понкин И.В. Светскость государства. М.: Учебно-научный центр довузовского образования, 2004. 466 с.

239. Пономарева В. П. Право и религия в системе нормативного

регулювання. Право. – Брянск : Изд-во БГУ, 2007. Вып. 11. С. 3–18.

240. Пономарева В. П. Проблема взаємозв'язку права і релігії в трудах Матвея Ершова. *Религиоведение*. 2013. № 4. С. 116–122.

241. Попадинець Г. О. Український світоглядно-філософський гуманізм як засада розвитку національної правової культури : автореф. дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.12 «Філософія права» / Г. О. Попадинець. К., 2007. 22 с.

242. Попов Н. Ю. Концепция канонического права в современной католической доктрине. Проблемы буржуазной государственности и политико-правовая идеология. М., 1990. С. 94–107.

243. Порівняльне правознавство : (теоретико-правове дослідження) : моногр. / за ред. О. В. Зайчука, Н. М. Оніщенко. К. : Фенікс, 2007. 400 с.

244. Порівняльне правознавство : сучасний стан і перспективи розвитку : зб. наук. статей / за ред. Ю. С. Шемшученка, О. В. Кресіна ; упоряд. О. В. Кресін, О. М. Редькіна, за участю К. О. Черніченка. К. : Ін-т держави і права ім. В. М. Корецького НАН України ; Таврій. нац. ун-т ім. В. І. Вернадського ; Київ. ун-т права НАН України, 2006. С. 357.

245. Правовые системы стран мира: энциклопедический справочник / отв. ред. А.Я. Сухарев. М.: Изд-во НОРМА, 2001. 840 с.

246. Пролєв С. Західноєвропейська філософія Середньовіччя у конспективному викладі. *Генеза. Філософія. Історія. Політологія*. 1996. № 1 (4). К. : Вид-во «Генеза», 1996. С. 58-80.

247. Путилкин П. А. Взаимодействие права и религии в регулировании общественных отношений. *Право и государство*. 2010. № 8. С. 10.

248. Пырков О. А. Соотношение религии и правового сознания. *Вестник Нижегородской академии МВД России*. 2012. № 20. С. 38–42.

249. Рабінович П. М. Основоположні права людини: сучасні позиції православних церков Росії та України. *Вісник Академії правових наук України*. 2010. № 3. С. 3–11.

250. Рабінович П. Проблематика прав людини у сучасних доктринах православ'я в Росії та Україні. *Антропологія права: філософський та*

юридичний виміри (стан, проблеми, перспективи) : матер. Міжнар. «круглого столу» (м. Львів, 4–5 грудня 2009 р.). Львів : Край, 2009. С. 271–278.

251. Рабінович С. П. Природно-правові підходи в юридичному регулюванні : моногр. / С. П. Рабінович ; Львів. держ. ун-т внутр. справ. Львів, 2010. 575 с.

252. Рабінович С. П. Юснатуралізм у приватному праві (західноєвропейська традиція) : моногр. / С. П. Рабінович ; Нац. акад. прав. наук України, НДІ приват. права і підприємництва. К., 2010. 136 с.

253. Рабінович С. Права людини «першого покоління» і канонічні джерела християнства. Право України. 2001. № 3. С. 50–53.

254. Раджаби З. Сравнительный анализ религиозно-правовых основ регулирования брака в исламе, христианстве и иудаизме : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.14 «Философия религия и религиоведение» / З. Раджаби ; Ин-т филос. им. А. Баховаддинова АН Республики Таджикистан. Душанбе, 2014. 226 с.

255. Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Сущность и задачи богословия. Попытка определения в диспуте современности / Й. Ратцингер ; пер. с нем. – М. : Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2007 144 с

256. Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вера – Истинность – Толерантность. Христианство и мировые религии / Й. Ратцингер ; пер. с нем. (Серия «Диалог»). М. : Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2007. 367 с.

257. Рейчелс Дж. Активная и пассивная эвтаназия. Этическая мысль. Научно-публицистические чтения. М., 1990. С. 205-211.

258. Релігійна свобода і права людини: Богословські аспекти : у 2 т. – Львів : Свічадо, 2000. Т. 1. 428 с.

259. Релігія в духовному житті українського народу / А. Колодний, Б. Лобовик, Л. Филипович та ін. – К. : Наук. думка, 1994. 224 с.

260. Ричардсон Дж. Социальное конструирование правового плюрализма. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2013.

№ 2 (31). С. 40–62.

261. Робберс Г. Государство и религия в Европейском Союзе (опыт государственно-конфессиональных отношений) / Г. Робберс ; Ин-т Европы РАН. М., 2009. С. 703–704.

262. Романов А. К. Право и правовая система Великобритании : учеб. пособие / Александр Константинович Романов. М. : ФОРУМ, 2010. С. 90–95.

263. Романюк Є. О. Основні властивості права в контексті природно-правового та позитивістського праворозуміння : автореф. дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.01 / Є. О. Романюк ; Ін-т держави і права ім. В. М. Корецького НАН України. К., 2013. 20 с.

264. Ромашко А. В. Взаимодействие светского и сакрального начал в процессе формирования и развития правовых систем : дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.01 / Ромашко Александр Владимирович. Краснодар, 2005. 248 с.

265. Рязанов М. Ю. Слов'янське право і слов'янська правова культура: загальнотеоретичний аспект : автореф. дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.01 / М. Ю. Рязанов ; Нац. ун-т «Одес. юрид. акад.». Одеса, 2013. 20 с.

266. Саидов А. Х. Открытая лекция. Киев, Ташкент, Религия и международное право: Симферополь: Институт государства и права им. В. М. Корецкого НАН Украины, Издательство «Логос», 2008. Серия научно-методических изданий «Академия сравнительного правоведения». – Выпуск 9. 52 с.

267. Салагай О. О. Трансплантация органов и тканей человека в международно-правовом и сравнительно-правовом аспекте. *Журнал зарубежного законодательства и сравнительного правоведения*. 2011. Первый выпуск (№ 26) – С. 75-84.

268. Самыгин С. И. Религиоведение: социология и психология религии / С. И. Самыгин, В. И. Нечипуренко, И. Н. Полонская. Ростов-на/Д. : Феникс, 1996 672 с.

269. Сергеенко А. С. Право и его отношении к моральной и государственной регуляции (социально-философский анализ) : автореф. дис.

... канд. филос. наук : 09.00.11 «Социальная философия» / А.С. Сергиеенко; Челябин. гос. ун-т. Челябинск, 2013. 24 с.

270. Сергійко В. Ф. Соціально-етичне вчення християнства: тенденції розвитку, конфесійні особливості : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 «Релігієзнавство» / В. Ф. Сергійко ; Ін-т філос. Г. С. Сковороди НАН України. К., 2003. 15 с.

271. Серегин А. В. Противоречивые модели библейского идеала формы государственного правления. *Философия права*. 2014. № 4. С. 25–29.

272. Сигалов М. К. Общее и особенное в западноевропейской и мусульманской правовой культуре : дис. канд. юрид. наук : 12.00.01 / Михаил Константинович Сигалов ; Моск. ун-т МВД России. М., 2006. 222 с.

273. Сидоренко О. М. Вплив релігійних норм на встановлення правопорядку в Україні. *Актуальні проблеми держави і права*. 2009. Вип. 49. – С. 291–297.

274. Сидоркіна О. М. Соціально-філософський аналіз релігійної свідомості в сучасному суспільстві. *Вісник Національного авіаційного університету. Сер. : Філософія. Культурологія*. 2013. № 1. С. 59–63.

275. Ситар І. М. Релігійні правові системи: проблема секуляризації та ресекуляризації : навч. посіб. / І. М. Ситар. Львів : ЗУКЦ, 2012. 287 с.

276. Скакун О. Ф. Теорія держави і права : підруч. / О. Ф. Скакун. 3-тє вид. К. : Алерта, 2012. 524 с.

277. Скакун О.Ф. Правова система – держави, суспільства, регіону, світу? (щодо базових категорій порівняльного правознавства) : Відкрита лекція. Київ, Харків, Сімферополь: Інститут держави і права ім. В. М. Корецького НАН України; Видавництво «Логос», 2007 Серія науково-методичних видань «Академія порівняльного правознавства». Випуск 12. 32 с.

278. Скоробагатов А. В. Религиозность как основа правовой системы России. Порівняльне правознавство: сучасний стан та перспективи розвитку : зб. наук. пр. / за ред. Ю. С. Шемшученка, І. С. Гриценка, М. Б. Бучка ; упоряд.

О. В. Кресін. К. : Логос, 2010. С. 124–126.

279. Сливка С. С. Канонічне право: природний та метакорпоративний порівняльні аспекти : [відкрита лекція] / С. С. Сливка ; Ін-т держави і права ім. В. М. Корецького, НАН України, Нац. акад. прав. наук України, Львів. держ. ун-т внутр. справ, Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. К. : ЗУКЦ, 2012. 16 с.

280. Сливка С. С. Позитивістські концепти: філософсько-правовий аналіз : моногр. / С. С. Сливка. Львів : ЛДУВС, 2006. – 160 с.

281. Сливка С. С. Природно-правові джерела формування позитивістської концепції. *Проблеми філософії права*. 2003. Т. 1. С. 173–175.

282. Сливка С. С. Філософсько-правові проблеми професійної культури юриста : автореф. дис. ... д-ра юрид. наук : 12.00.12 «Філософія права» / С. С. Сливка. Х., 2002. 32 с.

283. Смирнова Т. В. Влияние истории отношений христианских церквей и государства на формирование социально-политических традиции. *Философия права*. 2004. № 2. С. 59–61.

284. Совенко Б. В. Православне канонічне право в Україні: зародження, розвиток та перспективи : моногр. / Б. В. Совенко. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. 248 с.

285. Сорокина Ю. В. Интерпретация христианской доктрины и право западноевропейских государств. *История государства и права*. 2008. № 11. С. 32–33.

286. Сорокина Ю. В. Некоторые положения Священного писания и право Западной Европы. *Государство и право России*. Тамбов : ООО «Центр-пресс», 2008. С. 22–29.

287. Социология религии: Учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. 3-е изд., перераб. и доп. М.: ИНФРА-М, 2005. 348 с.

288. Степовик Д. Церква і українська культура 20-х років: спільні ознаки духовного відродження. Український церковно-визвольний рух і утворення УАПЦ. Матер. наук. конф. К., 1997. С. 155.

289. Стефанов Н. Теория и метод в общественных науках : пер. с болгар. / Н. Стефанов ; пер. И. С. Морозова ; общ. ред., послесл. А. В. Гулыги. М. : Прогресс, 1967. С. 129.
290. Стефанчишена Т. М. Релігійний фактор у формуванні правових систем. *Актуальні проблеми держави і права*. 2009. № 45. С. 119.
291. Стефанчишина Т. Релігія, політика і право: деякі аспекти взаємовпливів. *Право України*. 2010. № 1. С. 105-109.
292. Сумцова Р. Б. Право и религия. Труды НЦПИ. Право, мораль, религия. М. : ФГУ НЦПИ при Минюсте РФ, 2009. Вып. 5. С. 27–40.
293. Сюкияйнен Л. Р. Современные религиозные концепции прав человека: сопоставление теологического и юридического подходов / Л. Р. Сюкияйнен. *Право*. 2012. № 3. С. 7–28.
294. Сюкияйнен Л.Р. Исламское право в правовых системах мусульманских стран: от доктрины к законодательству. *Право. Журнал Высшей школы экономики*. 2008. №2. С.97-109.
295. Сюкияйнен Л.Р., Лихачев В.А. Мусульманское деликтное право и уголовное законодательство стран зарубежного востока. Мусульманское право: структура и основные институты. М., 1984. С. 76-105.
296. Тагибова Э.Ш. Уголовное законодательство Исламской республики Иран. *Мир современной науки*. 2011. № 5. С. 55-74.
297. Танимов О. В. Фикции в религии как нормативный фактор общественных отношений. *Общество и право*. 2012. № 1 (38). С. 45–50.
298. Тедеш Г. Личный статус / Г. Тедеш. Тель-Авив: Харраклит, 1966. 164 с.
299. Темперман Д. Свобода выражения и религиозные чувства в плюралистических обществах: проблема экстремальных высказываний. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2013. № 2 (31). С. 12–39.
300. Теория государства и права : учеб. / А. С. Пиголкин, А. Н. Головистикова, Ю. А. Дмитриев, А. Х. Саидов / под ред. А. С. Пиголкина. – М. : Юрайт-Издат, 2005. 217 с.

301. Теракопов А. Библейские заповеди: христианство как метаправо современных правовых систем. Российская юстиция. 2002. № 6. С. 62.
302. Тихонравов Ю. В. Судебное религиоведение / Ю. В. Тихонравов. – М. : Бизнес-школа Интел-Синтез, 1998. 240 с.
303. Ткачук В. Про деякі історичні аспекти ролі та місця релігійних норм при формуванні змісту кримінальних покарань. Право України. 2010. № 5. С. 184–192.
304. Толкаченко А. Методолого-правовой аспект христианского десятилетия в противодействие преступности. Уголовное право. 2008. № 1. С. 122–126.
305. Трофанчук Г. І. Канонічне право : курс лекцій : навч. посіб. для студ. ВНЗ / Г. І. Трофанчук. К. : Юрінком Інтер, 2014. 270 с.
306. Троянов Т. И. Свобода и достоинства человека в Новом завете как одна из предпосылок современного правосознания: выступление на VII Междунар. конф. памяти прот. Александра Меня. Библия и конституция. М. : Белые альвы, 1998. С. 97–104.
307. Тур М. Г. Легітимація права: правовий позитивізм. Вісн. Черкас. ун-ту. Сер. : Філософія. 2009. Вип. 154. – С. 14–23.
308. Ухач В. З. Вплив християнських цінностей на формування деонтологічних компонентів духовної та національної культури юриста. Формування правової держави в Україні: проблеми і перспективи : зб. тез доп. XIV Всеукр. наук.-практ. конф. (м. Тернопіль, 20 квітня 2012 р.). Тернопіль : ТНЕУ, 2012. С. 86.
309. Фалалеена И. Н. Политико-правовая система Древней Руси IX–XI вв. / И. Н. Фалалеена. Волгоград : Изд-во Волгоград. гос. ун-та, 2003. 164 с.
310. Фальковський А. Аксіологічна парадигма в системі методології юриспруденції. Генезис публічного права: від становлення до сучасності : зб. наук. пр. / за ред. С. В. Ківалова, В. О. Тулякова, О. В. Козаченка. – Миколаїв : Іліон, 2010. 281 с.
311. Федик Л. Б. Етнорелігійні відносини в державно-правовому

розвитку Давньоруської держави. Науково-інформаційний вісник. 2014. № 9. С. 61–62.

312. Федоренко Т. Вплив християнського світогляду на правосвідомість та правову культуру Київської Русі (кінець X – перша третина XIII ст.). Право України. 2001. № 8. С. 114–116.

313. Федоренко Т. М. Вплив християнства на формування правової системи Київської Русі з кінця X по 40-ві роки XIII століття : автореф. дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.01 / Т. М. Федоренко ; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. К., 2001. С. 14.

314. Философия религии : Хрестоматия / Сост. В. Е. Данилова. М. : Флинта ; Наука, 2009. 536 с.

315. Філософія права : підруч. / О. П. Данильян, О. П. Дзюбань, С. І. Максимов та ін. ; Нац. юрид. акад. України ім. Я. Мудрого. Х. : Право, 2009. 208 с.

316. Філософський словник / за ред. В. І. Шинкарука. – [2-ге вид., доп.]. – К. : Голов. ред. УРЕ, 1986. С. 475–476.

317. Фоминская М. Д. Естественное и позитивное право в католической и православной философско-правовой мысли. Философия права. 2014. № 4 (65). С. 14–17.

318. Фоминская М. Д. Понятие христианского государства: философско-правовая интерпретация. Философия права. 2013. № 2. С. 15–17.

319. Фоминская М. Д. Правовые ценности традиционных конфессий России. Философия права. 2012. № 2 (63). С. 58–63.

320. Фоминская М. Д. Христианские ценности в русской философии права. Философия права. 2014. № 5 (66). С. 11–14.

321. Форманюк В. І. Формування Візантійської системи шлюбно-сімейного права (IV–VI ст.) : автореф. дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.01 / В. І. Форманюк ; Одес. нац. юрид. акад. Одеса, 2001. 22 с.

322. Фролов М. А. Христианские основы эколого-правового регулирования: православный контекст экологического правосознания.

Экологическое право. 2010. № 1. С. 36–40.

323. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии / Дж. Дж. Фрэзер. М. : ЭКСМО, 2006. С. 327–329.

324. Фуллер Лон. Л. Мораль права / Лон Л. Фуллер К. : Сфера, 1999. 232 с.

325. Хавронюк М. І. Історія кримінального права європейських країн : моногр. / М. І. Хавронюк. К. : Істина, 2006. 192 с.

326. Хаймбах-Штайнс М. Религиозная свобода и дебаты по поводу обрезания в Германии. Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 2 (31). С. 63–92.

327. Харитонов Є.О., Харитонova О.І. Деякі питання класифікації європейських систем приватного права: Відкрита лекція. Київ: Інститут держави і права ім. В.М. Корецького НАН України; Видавництво “Логос”, 2007. Серія науково-методичних видань “Академія порівняльного правознавства”. Випуск 7. 28 с.

328. Харитонova О. І. Порівняльне право Європи: Основи порівняльного правознавства. Європейські традиції / О. І. Харитонova, Є. О. Харитонов. Х. : Одісей, 2002. С. 517.

329. Харт Х. Концепція права / Х. Л. А. Харт, Н. Комарова. К. : Сфера, 1998. 231 с.

330. Хачатуров Р.Л. О правовой системе Ирана. *Вектор науки ТГУ*. 2009. № 6 (9). С. 58-61.

331. Хачим Ф.И. Конституционное право стран Ближнего Востока (Иран, Египет, Израиль, ОАЭ, Ирак) / Ф.И. Хачим. М.: Изд-во РУДН, 2001. 138 с.

332. Хвойницька Х. М. Легітимація природного права в Україні та європейська юснатуралістична традиція : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 / Х. М. Хвойницька ; Львів. нац. ун-т ім. І. Франка. Львів, 2012. 20 с.

333. Химич Н. Є. Християнські цінності у духовно-моральному вихованні студентів. Наукові записки. Сер. «Психологія та педагогіка». 2012.

Вип. 21. С. 171–178.

334. Хорошко И. В. Трансформация религиозных (христианских) норм в отечественное уголовное законодательство. Человек: преступление и наказание. 2014. № 3 (86). С. 157–161.

335. Христианское учение о преступлении и наказании / науч. ред. : К. В. Харабет, А. А. Толкаченко. М. : Норма, 2009. 336 с.

336. Цветкова Ю.В. Множиність класифікації правових сімей: проблеми та перспективи. *Порівняльно-правові дослідження*, 2012. № 1 -2. С. 68-71.

337. Цветкова Ю. В. Єфремівська Кормча – джерело права Київської Русі (кінець XI – початок XII ст.) : автореф. дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.01 «Теорія та історія держави і права; історія політичних і правових вчень» / Ю. В. Цветкова. К., 2003. 20 с.

338. Цебенко С. Б. Права людини у сучасних доктринах православ'я у світлі міжнародних стандартів (загальнотеоретична характеристика) : автореф. дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.01 / С. Б. Цебенко ; Львів. нац. ун-т ім. І. Франка. Львів, 2013. 20 с.

339. Цебенко С. Сучасні православні уявлення про право людини на шлюб та сім'ю у світлі міжнародних стандартів. *Вісник Національного університету «Львівська політехніка»*. Юридичні науки. 2014. № 782. С. 147–152.

340. Церковне (канонічне) право : підруч. / В. І. Лубський, Є. А. Харьковщенко, М. В. Лубська, Т. Г. Горбаченко. К. : Центр учб. л-ри, 2014. 311 с.

341. Черновський О. К. Вплив християнської етики на формування внутрішнього переконання судді. *Наше право*. 2014. № 7. С. 186–190.

342. Четверикова О.Н. Религия и политика в современной Европе / О.Н. Четверикова. – М.: Московские учебники и Картолитография, 2005. 176 с.

343. Чистяков Г. Умирание или эвтаназия? *Русская мысль*. 1998. 3 декабря.

344. Чікіта І. В. Соціальна правова держава та її протоїдея у християнському віровченні. *Вестник СевГТУ*. 2007. Вып. 84. С. 104–108;

345. Шабуров А. С. Религиозные основание современного права : моногр. / А. С. Шабуров, О. П. Виноградова. – Екатеринбург : Изд-во Урал. юрид. ин-та МВД Россия, 2009. 112 с.
346. Шафиров В. М. Естественно-позитивное право: введение в теорию : моногр. / В. М. Шафиров. Красноярск : ИЦ КрасГУ, 2004. 260 с.
347. Шелеф Л. Еврейское право и израильское правосудие . *Вести*. 2003. 10 июля. С. 4-5.
348. Шемшученко Ю. С. Правова система. Великий юрид. енцикл. слов. / за ред. акад. НАН України Ю. С. Шемшученка. К. : Юрид. думка, 2007. С. 690-691.
349. Шестопал С. С. Неотомістський напрямок у французькій філософії права: концепція Жака Марітена : автореф. дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.12 / С. С. Шестопал ; Нац. юрид. акад. України ім. Я. Мудрого. Х., 2009. 20 с.
350. Штурмак Н. Еволюція (генеза) релігійного праворозуміння. *Право України*. 2009. № 11. С. 185–189.
351. Штурмак Н. Л. Релігійні підходи до право розуміння: порівняльний аналіз : автореф. дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.01 «Теорія та історія держави і права; історія політичних та правових учень» / Н. Л. Штурмак ; Київ. нац. ун-т внутр. справ. К., 2010. С. 11.
352. Шубаро О. В. Христианские семейные ценности в современном обществе. Семья и женщина в современном мире: социальные и культурные аспекты : междунар. науч. конф. (г. Минск, 2 февраля 2012 г.). Мн. : Ин-т филос. АН РБ, 2012. С. 186–187.
353. Шюрман Х. Принципы христианской этики / Х. Шюрман ; пер. с нем. / Серия «Современное богословие»). М. : Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2007. 83 с.
354. Щербанюк О. Проблема реалізації народного суверенітету в умовах конституційної модернізації. *Право України*. 2012. № 9. С. 297-300.
355. Элиаде М. История веры и религиозных идей : от Магомета до Реформации / М. Элиаде ; пер. с франц. Н. Б. Абалаковой, С. Г. Балашовой,

Н. Н. Кулаковой, А. А. Старостиной. М. : Академический Проект, 2008. 463 с.

356. Элон М. Еврейское право: перевод с иврита / М. Элон; под общ. ред. Ю.И. Козлихина; науч. ред. М. Левинов, И. Менделевич; пер. А. Белова. – СПб.: Юрид. центр Пресс, 2002. 611 с.

357. Юркевич П. Історія філософії права. Філософія права. Філософський щоденник / Памфіл Юркевич. – К. : Укр. світ, 2001. 340 с.

358. Яковюк І. В. Християнсько-демократична модель соціальної держави (історія та теорія). *Державне будівництво та місцеве самоврядування*. 2003. С. 23–32.

359. Янов С.В. Сакрализация как феномен политической деятельности (на материалах Римско-католической церкви): дисс. ... канд. полит. наук. – Краснодар, 2002. 156 с.

360. Яртим Н. В. Католицькі доктрини походження держави і права. *Вісник Національного авіаційного ун-ту*. 2011. № 1. С. 151–155.

361. Address of Pope Benedict XVI to the European People's Party of 30 March 2006. URL: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20060330_eu-parliamentarians.html

362. Amin S.H. Middle East Legal Systems / S.H. Amin- Glasgow, 1985. 675 p.

363. Balaban v. Balaban (1960). 14 P.D. 291 URL: <http://elyon1.court.gov.il/eng/home/index.html>

364. Ballantyne, W.M. Legal Development in Arabia: a selection of articles and addresses on the Arabian gulf / W. M. Ballantyne. London: Graham & Trotman, 1980. 248 p.

365. Berger P. A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity – New York: Free Press, 1992. 218 p.

366. Berger P. The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics (ed. P.L. Berger). Washington, DC. Grand Rapids, MI: Ierdmans. 1999. 143 p.

367. Bruce S. Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults – Oxford: Oxford University Press. 1996. 268 p.
368. CA 506/88 Shefer v State of Israel (1993). URL: http://elyon1.court.gov.il/files_eng/88/060/005/z01/88005060.z01.pdf
369. CA 6821/93 Bank Mizrahi v. Migdal Cooperative Village (1995). URL : http://elyon1.court.gov.il/files_eng/93/210/068/z01/93068210.z01.pdf
370. Casanova J. Public Religions in the Modern World – Chicago and London: University of Chicago Press, 1994. 330 p.
371. Civil and Political Rights, Human Rights Council Consideration of Initial Report of Israel, U.N. Doc. CCPR/C/81/Add.13.9 April 1998.
372. Classification of legal systems and corresponding political entities. URL: <http://www.juriglobe.ca/eng/sys-juri/index-syst.php>
373. Cox J. Master Narratives of Long-Term Religious Change // H. Me Leod and W. Ustof (eds.). The Decline of Christendom in Western Europe, Cambridge University Press. Cambridge, 2003. 246 p.
374. Daraeizadeh B. Legal Commentary: a look at criminal procedure in Iran / B. Daraeizadeh. Tehran, 2010. URL: <https://tavaana.org/en/asset-media-type/bookarticlereport>
375. Davie G. Europe: The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World – London: Darton Longman & Todd, 2002. 192 p.
376. Doctrinal Note on Some Questions Regarding the Participation of Catholics in Political Life (issued by the Congregation for the Doctrine of the Faith, 16 January 2003). URL: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_en.html
377. Drayton, R.H. The Laws of Palestine / R.H. Drayton. London: Waterlow and Sons, 1934. Vol. 2. 1391 p.
378. Driessen M. Religious Democracy and Civilizational Politics: Comparing Political Islam and Political Catholicism // Occasional Paper No. 12 – Georgetown: Georgetown University Press, 2013. 41 p.

379. Durkheim E. *The Elementary Forms of the Religious Life* – Oxford and New York: Oxford University Press. 2001. 416 p.
380. Englard I. *Law and Religion in Israel* / I. Englard // *The American Journal of Comparative Law*. 1987. Vol. 15, № 1. P. 185–208.
381. Esposito J.L. *Political Islam and the West* // *JFQ: Joint Force Quarterly* – Washington, D.C.: NDU Press, 2000. Spring. Issue 24. 49-56 p.
382. Et si la Torah se substituait à la loi israélienne... [Le Figaro. 2009. 10 dec. URL: <http://www.lefigaro.fr/international/2009/12/10/01003-20091210ARTFIG00548-et-si-la-torah-se-substituait-a-la-loi-israelienne8230-.php>
383. Falk L. *Jewish Law. An Introduction to the Legal Systems* / eds. by M. Derrett, J. Duncan. – New York : Frederick A. Praeger, 1968. 203 p.
384. Frejka T., Westoff Ch. Religion, Religiousness and Fertility in the US and in Europe. *European Journal of Population*. Rostok. 2008. Vol.24. p. 5-31.
385. Gavison R. Abolition of the Mejlle as a Source of Law. *Mishpatim*. 1984. № 14. P. 325–366.
386. Halman L., Riis O. *Religion in Secularizing Society: The Europeans' Religion at the End of the 20th Century*. Boston: Brill, 2003. 204 p.
387. How Many Countries Are There in the World in 2018? URL: <https://worldview.stratfor.com/article/how-many-countries-are-there-world-2018>
388. Islamic State of Iraq and the Levant. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Islamic_State_of_Iraq_and_the_Levant.
389. Klein C. *Public Law in Israel: A General Background*. *European Public Law*. 1995. Vol. 1, № 2. P. 171–176.
390. Kretzmer D. *Constitutional Law. Introduction to the Law of Israel* / ed. by A. Shapira, K. Dewitt-Arar. The Hague: Kluwer Law International, 1995. P. 39–58.
391. Le Goff J. *The Birth of Europe* – Blackwell: Malden MA and Oxford UK, 2005. 292 p.
392. Lerner N. Religious Liberty in the State of Israel. *Emory International Law Review*. 2007. 21. P. 239-276.

393. Lerner, N. Religion and the Secular State in Israel / N. Lerner // Religion and the Secular State. The XVIII the International Congress of Comparative Law / ed. by. J. Martinez-Torron, C. W. Durham Jr. Washington, 2010. P. 421–430.
394. Lifshitz B. Israeli Law and Jewish Law – Interaction and Independence. Israel Law Forty Years. 1990. Vol. 24, № 3–4. P. 507–524.
395. McCrea R. Religion and the Public Order of the European Union – London: The London School of Economics and Political Science. 2010. 300 p.
396. Noori Y. Islamic Government and Revolution in Iran / Y. Noori.-Glasgow, 1986. P. 45-57.
397. Norris P. Inglehart R. Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide– Cambridge: Cambridge University Press. 2004. 392 p.
398. Riccardi A. Intransigenza e modernita'. La Chiesa cattolica verso il terzo millennio. Roma. 1996. 107 p.
399. Rosen-Zvi A. Family and Inheritance Law / A. Rosen-Zvi // Introduction to the Law of Israel / ed. by A. Shapira, K. Dewitt-Arar. The Hague: Kluwer Law International, 1995. P. 75–109.
400. Schachar, Y. History and Sources of Israeli Law / Y. Schachar// Introduction to the Law of Israel / ed. by A. Shapira, K. Dewitt-Arar. The Hague: Kluwer Law International, 1995. 450 p.
401. Shetreet S. Developments in constitutional Law: Selected Topics. Israel Law Forty Years. 1990. Vol. 24, № 3–4. P. 368–430.
402. Shochetman E. Israeli Law and Jewish Law. – Interaction and Independence: A Commentary. Israel Law – Forty Years. 1990. Vol. 24, № 3–4. P. 525–536.
403. Stark R. Iannaccone L.R. A supply-side reinterpretation of the “secularization” of Europe. Journal for the Scientific Study of Religion, Hoboken. 33(3) 1994. pp. 230-252.
404. Stark R. The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History. – Princeton, NJ: Princeton University Press. 1996. 288 p.
405. Taylor C. A Secular Age – Cambridge, Massachusetts, and London:

Harvard University Press, 2007. 896 p.

406. Van Tubergen F. Religious Affiliation and Participation among Immigrants in a Secular Society: A Study of Immigrants in the Netherlands. // Journal of Ethnic and Migration Studies London: Routledge. 2007. №33. P. 33-37.

407. Voas D. Intermarriage and the Demography of Secularisation. // British Journal of Sociology – London: Nigel Dodd (LSE). 2003. Vol. 54. P. 78-99.

408. World Legal system. URL:
https://www.indexmundi.com/world/legal_system.html

409. Yadin, U. Israel. National Reports / ed. by V. Knapp. Paris, 1972. Vol. I, ch. 1. 124 p.

ДОДАТКИ

Додаток А

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

в яких опубліковані основні наукові результати дисертації:

1. Піх Ю. А. Теоретико-правові аспекти мусульманського шлюбно-сімейного права у контексті секуляризаційних процесів. *Наукові записки Львівського університету бізнесу та права*. 2014. № 12. С. 288-292.
2. Піх Ю. А. Характерні риси сучасних релігійних правових систем. *Південноукраїнський правничий часопис*. 2014. № 4. С. 75-77.
3. Піх Ю. А. Формування та розвитку релігійної правосвідомості в контексті секуляризації та ресекуляризації. *Митна справа*. 2015. № 4(2). С. 3-10.
4. Піх Ю. А. Співвідношення світського та релігійного в іудейському праві. *Міжнародний науковий журнал «Інтернаука». Серія: «Юридичні науки»*. 2017. №5. С. 41-46.
5. Піх Ю. А. Теоретико-правові аспекти розвитку правової системи мусульманських держав у контексті секуляризаційних процесів. *Міжнародний науковий журнал «Інтернаука». Серія: «Юридичні науки»*. 2017. №4. С. 70-74.

які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

6. Піх Ю. А. Проблема взаємодії західної традиції права з мусульманським правом у контексті секуляризації. *Забезпечення органами внутрішніх справ стандартів прав людини у своїй діяльності: тези науково-практичного семінару (Львів, 7 грудня 2012 р.)*. Львів, 2013. С. 205-208.
7. Піх Ю. А. Особливості секуляризаційних процесів у правових системах сучасності. *Проблеми правової реформи та розбудови громадянського суспільства в Україні: тези доповідей та повідомлень*

учасників звітної наукової конференції ад'юнктів, аспірантів та здобувачів (29 вересня 2013 р.). Львів, 2013. С. 191-195.

8. Піх Ю. А. Теоретико-правові аспекти секуляризації у сучасних правових системах християнських країн. *Проблеми правової реформи та розбудови громадянського суспільства в Україні: тези доповідей та повідомлень учасників звітної наукової конференції ад'юнктів, аспірантів та здобувачів (17 жовтня 2014 р.)*. Львів, 2014. С. 271-275.