

*Вплив релігійного права,
соціальних доктрин церков і етичних учень
на розвиток сучасних правових систем*

**ХРИСТИЯНСЬКА ПРАВОВА ТРАДИЦІЯ:
ЗМІСТОВНА ХАРАКТЕРИСТИКА**



Д. ВОВК
*кандидат юридичних наук,
асистент кафедри теорії держави і права
(Національний університет
«Юридична академія України
імені Ярослава Мудрого», м. Харків)*

Формування правових систем європейських держав є складним багаторівневим процесом. Унікальна правова культура, яка зародилась на теренах Європи, сьогодні є важливою складовою європейської цивілізації. Специфіка права цих держав в історичному та генетичному аспектах зумовлена багатьма чинниками (римське право, грецька політична філософія, особливості становлення державності на Європейському континенті тощо). Проте не викликає сумнівів, що одним з визначальних аспектів і одночасно рушійних сил розвитку права країн Європи є вплив, який справляла і продовжує справляти на нього християнська релігія. Йдеться, зокрема, про значення християнської традиції у формуванні європейських етико-правових цінностей, способів пізнання та обґрунтування права, юридичної техніки тощо [Див. докл.: 1, с. 6–10]. Останнє на рівні теорії права зумовлює потребу в осмисленні християнської правової традиції як юридичного феномена, що може розглядатися як методологічна передумова порівняльно-правових, історико-правових та теоретико-прикладних розвідок з окресленої проблематики.

Дослідження християнської правової традиції має охоплювати аналіз її змістовних характеристик, до яких належать: 1) загальність; 2) єдність; 3) існування в умовах секуляризованої державно-правової дійсності; 4) особливості релігійно-правових джерел.

По-перше, християнська правова традиція є загальною. На відміну від локальних правових традицій вона присутня у правових системах багатьох країн. Ядром християнської правової традиції є правові системи держав Європи, від яких ця традиція через різні історичні, політичні, географічні та інші чинники поширилась (у різних формах та з різним ступенем проникнен-

© Д. ВОВК, 2012

ня) і на деякі інші країни. У цьому аспекті християнська правова традиція виступає як один із чинників, що об'єднує європейські правові системи. Цей аспект правової спільності існував ще у феодальну епоху, коли Європа була поділена на велику кількість відносно замкнутих невеликих держав — князівств. Ф. Бродель зазначав, що в ті часи моральні, релігійні, культурні цінності, правила ведення війни, життєвий уклад, обряди в Європі були схожими [2, с. 311]. Зважаючи на синкретичність тогочасного світу, проникнення релігії в усі сфери людського життя, мислення, творчість, є очевидним, що основною ідеологічною причиною цієї спільності (притаманної й феодальному праву) була, в першу чергу, християнська релігія¹.

Наступною рисою християнської правої традиції є її єдність, яка виражається в тому, що вплив християнства на будь-яку правову систему або її складові має схожі прояви, незалежно від специфіки кожної правової системи або особливостей певної християнської конфесії. Єдність такої традиції забезпечується загальною єдністю християнського віровчення у правовій і політичній сферах, яке з деякими відмінностями відтворює кожна гілка християнства, єдиним образом права, який виводиться з тексту Священного Писання і похідних від нього джерел.

У свою чергу, наприклад, в ісламських країнах становлення системи позитивного права досить часто відбувалося у конфлікті з нормами шаріату і призводило до своєрідної «подвійності» системи законодавства, яка має релігійно-правові та світсько-правові (часто реципіювані) елементи. Прикладом цього може служити паралельне існування у багатьох країнах ісламських і «західних», неісламських банків з відмінним правовим регулюванням їх діяльності.

¹ Німецький юрист К. Гумбольдт писав, що коли християнська віра навчила людство шанувати всемогутнього Бога, а не безліч окремих національних богів, вона зруйнувала одну з найбільш небезпечних перешкод, що відокремлювали різні племена одне від одного [3, с. 55]. З цим можна погодитись з урахуванням декількох моментів. По-перше, даний вислів справедливий стосовно лише християнського світу. Дійсно, поступове навернення у християнство народів Європи мало неабияке значення для формування європейської ідентичності й єдності. Однак, у контексті міжцивілізаційного діалогу роль християнства була принаймні неоднозначною, що випливає з природи релігії, яка орієнтована на регулювання відносин «свій-свій» і завжди передбачає протиставлення у відносинах «свій-чужий». Доки «чужий» не перетвориться на свого (наприклад, через місіонерську діяльність), релігія скоріше буде чинником настороженого і навіть ворожого ставлення до нього, налагодження стосунків з ним. Невипадково за часів Середньовіччя найбільші протистояння між Заходом і Сходом (хрестові походи, поступове поглинання мусульманами територій Візантії тощо) мали релігійне забарвлення. По-друге, якщо говорити про єдність саме європейських країн, то тут має місце суперечливість християнської традиції — і доктринальна, і по лінії «доктрина-практика», адже возз'єднання людства (читай — усіх християн) у Христі поєднувалося на рівні доктрини і з тезою про непоширення цієї єдності на тих, хто сповідує «інше християнство», і з жорсткими (іноді навіть більш жорстокими, ніж війни з язичниками) міжконфесійними суперечками (війна католицького Лівонського ордену з православною Руссю, дипломатичне і військове протистояння візантійських царів і хрестоносців, що призвело до освяченого католицькою церквою захоплення Константинополя тощо). Л. Гумільов писав, що Західна Європа в цей час, попри політичну роздробленість, сприймала себе як єдність, називаючись Християнським світом, до якого, проте, не належали Візантія і Русь, які були схизматиками, розкольниками [4, с. 112]. Цей аспект, як зазначає М. Гібернау, довго лишався вирішальним чинником в утвердженні поділу Західної і Східної Європи [5, с. 133], хоча, як вже зазначалося у контексті поліконфесійності християнства, цей поділ є відносним, і порівняно з іншими цивілізаціями набагато менше помітний. Для підтвердження цієї думки можна пригадати, що згадана суперечність доктрини, а також доктрини і практики не була нездоланною. Протистояння західного і східного християнства, як зазначав католицький богослов І. Конгар, перемежалось актами християнського братерства, взаємодопомоги, симпатії та терпимості [6, с. 38].

Зазначені ідеї, розвинуті у богословських і філософських творах, рішеннях Вселенських соборів, навіть «народному» християнстві тощо, стали фундаментом формування християнської правової традиції. При цьому, звісно, ми не маємо на меті заперечити реальні догматичні, обрядові та інші відмінності, що мають місце між різними християнськими конфесіями і стали причиною розколу західної і східної церков, Реформації та появи нових християнських течій. Проте основні суперечності, що зумовлюють поліконфесійність християнства, перебувають переважно у сфері богослов'я, а ще більше — міжконфесійних відносин, геополітики (пригадаємо лише боротьбу між Римом і Константинополем за першість у релігійній сфері, а пізніше прагнення римських пап звільнитися від впливу Візантійської імперії [7, с. 532–533]), загальних культурних відмінностей, а не в суто правовій сфері.

Слід враховувати, що єдність християнської правової традиції не означає її однаковості в усіх правових системах. Будучи складовою правової дійсності певного суспільства, ця традиція має свою специфіку в кожному конкретному випадку свого існування, що визначається і вже згаданими відмінностями у політико-правових концепціях основних християнських конфесій, і своєрідністю історичних умов, у яких відбувається становлення тієї чи іншої гілки християнства. Крім того, певні відмінності можуть спостерігатися і в межах правової традиції однієї конфесії. Особливо це помітно у православ'ї, чії церкви характеризуються високим ступенем автономності. Та сама ідея прав людини сприйнята грецьким православ'ям набагато більше, ніж російським. Так, для Вселенського Патріарха Варфоломія права людини і свобода совісті, зокрема, є позитивним явищем, хоча він у православному дусі і згадує про їх відносність, підпорядкованість релігійним цілям життя християнина [8, с. 220, 238, 246]. У той же час в Основах учення Російської православної церкви (далі — РПЦ) про гідність, свободу і права людини, а ще більше у працях і виступах її ієрархів присутнє більш консервативне ставлення до категорії прав і свобод. Зокрема, констатується їх підпорядкованість духовним (очевидно — православним, на думку авторів документа) цінностям, інтересам держави, общини і родини, а також їх відносність (навіть у найбільш значущих правах, таких як свобода віросповідання), залежність від культурних та інших особливостей різних народів. Слід зазначити, що в російському православному середовищі (йдеться про богословський і філософський дискурс) існують й інші, більш прихильні до ідеї прав людини погляди [9, с. 363], але вони не є визначальними.

При цьому конфесійні суперечності, які існують всередині християнської правової традиції, не слід перебільшувати. По-перше, як зазначалося, християнська правова традиція в усіх своїх проявах спирається на єдину основу — Біблію та метафізичний образ права, що з неї випливає, і тим самим попри всі проблеми її інтерпретації залишається в межах світоглядних засад, актуальних для всіх основних християнських гілок. Наприклад, у правовій сфері може йтися про констатацію, як мінімум, корисності права як соціального феномену, ідеї людини як особи, що наділена певними правами, відокремленості (принаймні часткової) права від релігії (Христос не заперечує римського права, а римський проконсул Галіон, який відмовляється судити апостола Павла, зображується позитивно (Діян., 18:12–13) тощо), ненависті до гріха і милості до грішника, розумності здійснення влади Бога і встановленого ним правопорядку

(знову ж таки в різних розуміннях). Потрібно також враховувати, що в умовах відкритості правової системи в її межах можуть знаходитись елементи християнської правової традиції, що генетично чи історично належать до традицій різних гілок християнства. Це стосується і вітчизняної правової системи, яка у різні часи запозичувала правові форми, ідеї, цінності, сформовані під впливом західного християнства (наприклад, згадана вище ідея конституції, яка історично прийшла до України із західно-християнських країн).

По-друге, розглянуті відмінності здебільшого помітні при порівнянні традицій протестантства, католицизму і православ'я між собою. При порівнянні їх з ісламською чи іудейською правовою традицією або правовими традиціями неавраамічних релігій легко помітити, що спільного у різних християнських традиціях у праві набагато більше, ніж відмінного. Це яскраво ілюструє наведений вище приклад з основними правами. Проте, говорячи про більш скептичне ставлення до прав людини у православ'ї, ми не можемо не визнати, що у сприйнятті й визнанні цієї категорії між західно- і східнохристиянськими традиціями значно менше відмінностей (вони менш принципові), ніж між цими традиціями і правовою традицією індуїзму чи конфуціанства, для яких ідея прав людини взагалі є досить сумнівною. Аналогічно це відбувається і в державно-церковних відносинах. І папоцезаризм як класична католицька модель, і «симфонія влад» у православ'ї, і лютерівська концепція двох мечів, і англіканська модель, в якій англійський монарх є одночасно головою церкви, так чи інакше стверджують, що держава і церква є окремими суб'єктами і не розчиняються одна в одній. Російський юрист XIX ст. П. Дмитрієв писав: «Яку б організацію не мала церква, чи боролася вона зі світською владою чи ні, вона все ж таки залишається суспільним союзом, навіть якщо він об'єднує цілу народність чи низку народів» [10, с. 543]. У секуляризованому варіанті в кожній християнській країні такий підхід трансформується в уявлення про розмежування понять держави і суспільства та протиставлення держави і громадянського суспільства, що практично відсутнє у нехристиянському світі (наприклад, в ісламській уммі відокремленість релігійної громади від держави — основа ідеї громадянського суспільства — є нонсенсом). У православних державах цей аспект виражений меншою мірою через специфіку «симфонії», яка наближає (а найчастіше — також і підпорядковує) церкву до держави, що значно послаблює опозиційний потенціал першої щодо другої¹.

По-третє, досить часто природа відмінностей у певних правових системах, яка зазвичай пов'язана з особливостями якоїсь християнської конфесії та впливом останньої на право, насправді перебуває в іншій площині або принаймні не пояснюється суто християнським чинником. Зокрема, думка про безпо-

¹ На пострадянських теренах це помітно на прикладі проблем розвитку громадянського суспільства. М. Ховард серед причин слабкості останнього називає велику недовіру людей до добровільних організацій, що є наслідком їх попереднього ставлення до організації комуністичного типу [11, с. 158]. Проте, справа не лише в тому, що КПРС чи ВЛКСМ добровільними і незалежними були лише «на папері», а насправді мали характер ще одного інструмента державного впливу і контролю. Слід згадати, що на більш глибокому рівні суспільна пам'ять пострадянських суспільств, які одночасно здебільшого є і постімперськими (мається на увазі Російська імперія), згадує про позицію РПЦ, яка також надто часто була пасивною щодо захисту своїх віруючих перед державою або взагалі діяла на боці владних інститутів і у масовій свідомості (передусім у синодальний період) сприймалася як своєрідне «духовне міністерство», елемент державного апарату.

середній зв'язок православної доктрини і практики та правового нігілізму видається певним перебільшенням. Акцент на містичну складову християнського віровчення, його споглядальний характер, заглибленість у внутрішній світ людини, безумовно, закладають підвалини для розвитку нігілістичного ставлення до права — найбільш раціонального і формально нормативного регулятора, орієнтованого на зовнішню поведінку особи. Однак, наприклад, російський правовий нігілізм є не стільки продуктом діяльності РПЦ, скільки наслідком колективізму й общинності російської свідомості, споконвічного протиставлення індивіда і держави, що дивно поєднується з патерналістськими очікуваннями щодо останньої, та низької (з різних причин) правової культури. Негативістська ж позиція щодо права з боку російського православного богослов'я і філософії (йдеться про панівні підходи, а не цілковитий консенсус богословсько-філософської думки) тут є скоріше наслідком, ніж причиною, зумовленим необхідністю обґрунтувати вже існуючу реальність. Подібна ситуація, очевидно, є проявом найбільшої розбіжності в зовнішньо подібних ідеях «симфонії влад» в їх візантійському і російському варіанті. Якщо візантійський монарх, принаймні доктринально, був священним через те, що піклувався про богоугодні справи і мав завдання боронити віру, то російський князь, цар чи імператор був сакральною особою внаслідок свого статусу володаря. Повністю залежна від держави РПЦ не стверджувала якусь нову концепцію влади, а просто фіксувала наявний у суспільстві стан речей, досить далекий від православного ідеалу¹.

Наступною особливістю християнської правової традиції є те, що вона існує в умовах секуляризованості державно-правової дійсності. Сучасні право і держава країн європейської цивілізації є відокремленими від християнської релігії. Секуляризація права і держави є частиною широкого процесу загальної секуляризації суспільного буття Західного світу. Християнський філософ В. Зеньковський з сумом описує цю ситуацію: «Уся нова історія Заходу пройшла і донині йде під знаком принципового дуалізму — християнства і життя, християнства і культури, християнства і творчості» [13, с. 19]. Такої ж думки дотримується інший християнський мислитель Л. Колаковський [14, с. 108]. Починаючи з Нового часу, християнство поступово перестає відігравати домінуючу роль у процесі легітимації зазначених правових і політичних інститутів, визначенні цілей існування останніх, а також розробці парадигм їх осмислення.

Секуляризаційна ситуація призводить до згаданого вище, принаймні часткового, «розриву» християнської правової традиції і самої християнської релігії як джерела її формування. Цей розрив не має наслідком зникнення християнської правової традиції. У цьому сенсі формула Ж. де Местра про те, що сила, з якою релігія впливає на людину, завжди пропорційна повазі до її служителів [15, с. 35], тобто зниження релігійності має аналогічно витіснити релігію із суспільного життя, є спірною. Секуляризація дійсно призвела до того, що держава практично не санкціонує релігійних та релігійно-правових норм (винятками з цього правила можуть бути різного роду символічні

¹ Д. Казанцев пов'язує це з монгольським впливом на політичну практику руських князівств [12, с. 28]. Проте, такий підхід є дещо поверховим. Справа не лише у татаро-монгольській навалі та її наслідках, а й в історичній ситуації утвердження православ'я на Русі, про що вже йшлося.

норми: окремі релігійні свята, порядок складення присяги, що може включати релігійні формули або саме складання може відбуватися на Біблії тощо), церква не є суб'єктом нормотворчості або правозастосування (окремі винятки, як, наприклад, церковні суди у Греції, не мають системного характеру і лише підтверджують загальне правило), а релігійні доводи у правових процедурах не розглядаються як переконливі.

У той же час мав рацію Ф. Бродель, який зазначав, що нинішній європеєць є атеїстом, але все ще залишається прихильником християнської етики, фундамент його поведінки закладений у християнській традиції [2, с. 328]. Ця думка є справедливою і для суб'єктів права, які так само продовжують бути носіями християнської правової традиції і відтворювати етико-правові цінності, що мають християнське коріння, незалежно від ступеня своєї релігійності і тим більше не під впливом релігійних санкцій, роль яких, на думку соціолога релігії Б. Вілсона, у контролі за поведінкою у світських суспільствах зведена нанівець [16, с. 82–83]. Це відчувається і на рівні правової науки (методи пізнання, підходи до праворозуміння) та правостановлення (найпростішими є приклади правового регулювання абортів, шлюбних відносин, евтаназії, соціальних прав людини, кримінальних покарань, релігійних відносин тощо), а також побутової правосвідомості.

При цьому секуляризація як відмежування права і держави від християнської релігії не є лінійним, а тим більше однорідним процесом. Сьогоднішній стан західного права у його зв'язках із християнською релігією може бути названий постсекулярним. Не заглиблюючись у це питання, зазначимо, що нині програмна конфліктність християнства і світських держави і права, яка була ознакою Нового часу (особливо ХІХ ст.), поступово знімається *de jure* і *de facto* встановленою автономністю публічної влади і правової системи від релігії і церкви.

Певну роль тут, очевидно, відіграє і релятивізація сучасної державно-правової дійсності у країнах Європи, яка є природним наслідком згаданої автономності. З огляду на це держава і право об'єктивно поступово повертатимуться якщо не до діалогу з християнською релігією, то принаймні до визнання значення християнства у власному розвитку і легітимації у соціумі поряд з іншими подібними чинниками (античними ідеалами демократії, філософією природного права Нового часу, ідеєю прав людини тощо). Це повернення є логічним, адже історія ХХ ст. яскраво демонструє, як витіснення релігії з різних сфер суспільного життя (моралі, права, політики, економіки тощо), що було своєрідним «мейнстрімом» Нового часу, у підсумку призводило не до їх арелігійності, а виникнення релігійних еквівалентів — заміників традиційної релігії з аналогічними функціями. Спектр останніх вельми широкий — від тоталітарних ідеологій (нацизм, комунізм) до універсальних прав людини, які О. Гьоффе влучно називає «громадянською релігією модерну» [17, с. 32], або народовладдя, яке, на думку О. Лукашевої, є міфом чи навіть релігійним догматом ХХІ ст. [18, с. 65] (незважаючи на антизахідний скепсис російської вченої, який у цьому випадку є досить спірним і скоріше ідеологічно, ніж науково мотивованим). Ці еквіваленти мають релігійний характер, навіть у випадку декларування власної атеїстичності. Наприклад, захопленість і пристрасть, з якою сучасний філософ М. Онфре критикує авраамічні релігії і захищає свій

проект постхристиянської атеїстичної світськості, не залишає сумнівів у їх релігійному характері [19, с. 186–187].

У свою чергу християнство епохи постсекулярності на рівні суспільних доктрин різних церков визнає самостійну, нерелігійну цінність світського права і прав людини та відмовляється від претензій на монополію у визначенні правових смислів, що у XX ст. «реабілітує» релігійне праворозуміння і повертає його до загального дискурсу про природу права і правове регулювання, у тому числі й релігійних відносин¹. Гегелівська думка про те, що якщо церква виявляє мудрість і видимість поступливості, то люди відчують непослідовність [21, с. 491], все ж таки історично себе не виправдовує. Адже саме поступливість християнських церков, в тому числі у світській сфері та міжконфесійному діалозі (йдеться здебільшого про католицизм і протестантизм)², бажання пристосуватися до світу шляхом скасування застарілих догматів чи відмови від попередніх позицій (скасування анафем багатьом вільнодумцям попередніх століть, вибачення за діяння інквізиції у католицтві, толерантність і гнучкість у гендерних питаннях тощо) дозволили їй в умовах секуляризації залишитись у суспільному просторі.

Крім того, роль права і держави у врегулюванні релігійних відносин перестала сприйматися як суто формальна, фактично зведена до підтримки атеїстичної ідеології. Держава поступово усвідомлює необхідність вжити позитивних заходів (передусім юридичних та організаційних), спрямованих на реальне забезпечення свободи віросповідання, не допускаючи при цьому дискримінації за релігійною ознакою, а як наслідок – переглянути традиційну модель державно-церковних відносин, яка на основі автономності має передбачати можливість кооперації цих інститутів у виконанні суспільно значущих завдань.

У зв'язку з цим роль християнської правової традиції у західному праві, порівняно з попереднім етапом, очевидно, буде збільшуватися, але не в напрямку десекуляризації права і держави через повернення до домінування християнського віровчення над ними або зростання ролі християнської церкви у функціонуванні правової системи, що є не лише непотрібним чи шкідливим, а й просто неможливим у сучасних плюралістичних і мультикультурних європейських суспільствах. Швидше за все, цей процес відбуватиметься у вигляді зміцнення іманентної присутності християнства у західних правових системах,

¹ Воно також має інструментально-демократичне значення. Як зазначається в одному з документів Ради Європи, основний принцип демократії полягає в тому, що ті, кого стосуються рішення, мусять самі долучатися до процесу їх ухвалення [20, с. 45]. Відповідно віруючі, яких безпосередньо стосуються питання здійснення релігійних прав, державно-церковних відносин тощо, в умовах демократичної державності мають брати участь в обговоренні й не можуть виключатися з нього через нерациональність чи незрозумілість доводів, якими вони оперують. За умови, звичайно, що вони (віруючі) готові прийняти цінності правової демократичної держави, зокрема, релігійну та ідеологічну толерантність.

² Православним церквам цей процес менш властивий. Наприклад, серед православних священників і богословів і зараз часто лунають тези про конфесійну нетерпимість, «війну з латинянами, яка наближається» [22, с. 192], що свідчить про збереження православної доктрини (або значною частиною її представників) парадигми часів секуляризації і неготовність сприйняти цінність свободи віросповідання (принаймні у розумінні, придатному для діалогу зі світською державою). При цьому наявні й більш помірковані погляди. Митрополит Діоклійський Калліст (Уер) говорить про необхідність для християнських церков навчатися одне в одного, щоправда православ'ю відводиться у цьому навчанні роль «старшого брата», який єдиний зберіг істинну віру неущождженою [23, с. 325–326]. Тому досить ймовірним є те, що православні церкви перебувають на порозі етапу постсекулярності власного розвитку.

посилення визнання значення християнських за своєю природою етико-правових цінностей, зокрема, і через сприйняття релігійно зумовлених аргументів у правовому дискурсі, підвищення позитивних зобов'язань держави у сфері свободи віросповідання і реалізації релігійних прав.

Свою специфіку мають джерела християнської правової традиції. До останніх ми відносимо священні тексти християнства, різноманітні акти церков, праці авторитетних богословів, практику діяльності церков і релігійних громад. Перш за все зазначимо, що цим джерелам християнської правової традиції властиві ті ж особливості, що й джерелам будь-якої релігійної традиції у праві. Вони мають суперечливий характер (протиріччя між нормативним і доктринальним блоком та релігійною практикою); канони християнства є ультраконсервативними, через що постає питання щодо їх пристосування до сьогодення; у певні історичні періоди канонічне право та церковна діяльність виконували роль не лише джерел, а й проявів християнської правової традиції, набуваючи характеру складової правової системи тощо. Втім, головним моментом своєрідності джерельної основи християнської правової традиції виступає церква, тобто високоорганізоване, структуроване, апаратне, ієрархічне об'єднання християнських громад (йдеться про так звану «видиму» церкву на протизвагу «невидимій» — містичному тілу Христову, об'єднанню всіх християн світу). Найявність такої організації з власною суб'єктністю утворює цікаву суперечність усередині такого важливого джерела традиції, як релігійна практика, коли вона і сформовані на її основі погляди християнської громади можуть відрізнятися від практики і доктрини самої церкви, і, відповідно, вона має значення для характеристики і оцінки самої традиції. Особливо це актуально у ситуації секуляризації, коли кількість релігійних (які відчувають свій зв'язок із релігією, але не церквою) і воцерковлених (які не відокремлюють релігію від церкви) осіб суттєво відрізняється — перших більше ніж других. Відома справа «*Pussy riot*» продемонструвала, що ставлення значної кількості людей, які позиціонують себе як православні християни, до цієї справи є більш ліберальним, ніж офіційна позиція РПЦ або її ієрархів. На більш абстрактному рівні це означає, що оцінка православного ставлення до зв'язків релігії, права і держави не може відбуватися без урахування наведених суперечностей.

Підсумовуючи викладене, зазначимо, що у межах цієї статті окреслено лише найбільш загальні моменти розуміння християнської правової традиції. Чимало питань (конфесійні особливості у межах християнської правової традиції, її взаємодія і конкуренція з іншими загальними і локальними правовими традиціями країн Європи, проблема «винайдення» правової традиції християнства тощо) залишилися поза нашою увагою і можуть бути предметом подальших досліджень.

ВИКОРИСТАНІ МАТЕРІАЛИ

1. *Вовк Д.* Християнська правова традиція як категорія теорії права / наук. ред. О. В. Петришин. — Х. : Юрайт, 2013. — Серія «Наукові доповіді». — Вип. 5.
2. *Бродель Ф.* Грамматика цивілізацій / пер. с фр. Б. А. Ситников. — М. : Весь Мир, 2008.
3. *Гумбольдт К. В. Ф.* Опыт установления пределов государственной деятельности / пер. с нем. ; изд. В. Ф. Лунгина. — СПб. : Типо-Литограф. «Евг. Тиле преем.», 1908.
4. *Гумилев Л. Н.* Поиски вымышленного царства (Легенда о «государстве пресвитера Иоанна»). — М. : Айрис-пресс, 2008.
5. *Гібернау М.* Ідентичність націй / пер. з англ. П. Тарашук. — К. : Темпора, 2012.
6. *Конгар И.* Девять веков спустя. Заметки о Восточной схизме / пер. с фр. В. Каденко. — К. : Дух і літера, 2011.

7. *Мак-Ніл В.* Піднесення Заходу. Історія людської спільноти / пер. з англ. А. Галушки. — 2-ге вид., випр. — К. : Ніка-Центр, 2011.
8. *Варфоломей.* Приобщение к таинству : православие в третьем тысячелетии. — М. : Эксмо, 2008.
9. *Вениамин (Новик).* Православие. Христианство. Демократия : сб. статей. — СПб. : Алетея, 1999.
10. *Дмитриев Ф. М.* Сочинения : в 2 т. — Т. 2 : Статьи и исследования. — М. : Товарищество тип. А. И. Мамонтова, 1900.
11. *Ховард М.* Слабость гражданского общества в посткоммунистической Европе / пер. с англ. И. Е. Кокарева. — М. : Аспект Пресс, 2009.
12. *Казанцев Д. А.* Статус монарха на Руси и в Византии : общее и особенное в практике и доктрине // Труды ИГП РАН. — 2009. — № 2.
13. *Зеньковский В. В.* Христианская философия. — М. : Ин-т рус. цивилизации, 2010.
14. *Колаковский Л.* Похвала не консеквентності, або Як бути консервативно-ліберальним соціалістом : есеї / пер. с польськ. і англ. Б. Матіяш. — К. : Грані-Т, 2012.
15. *Местр Ж. де.* Четыре неизданные главы о России. Письма русскому дворянину об испанской инквизиции / пер. с фр. А. П. Шурбелева. — СПб. : Владимир Даль, 2007.
16. *Вилсон Б.* Соціологія релігії / пер. з англ. М. Хорольської. — Х. : Акта, 2002.
17. *Філософія прав людини* / за ред. Ш. Госепата та Г. Ломана ; пер. з нім. О. Юдіна та Л. Доронічевої. — К. : Ніка-Центр, 2008.
18. *Лукашева Е. А.* Право и мировые религии в формировании цивилизаций // Труды ИГПАН. — 2009. — № 3.
19. *Онфре М.* Трактат атеології / пер. з фр. А. Репи. — К. : Ніка-Центр, 2010.
20. *Жити разом : поєднання різноманіття і свободи в Європі ХХІ століття : доп. видатних осіб Ради Європи* / пер. з англ. Г. Лелів, М. Комарницький, Г. Сташків. — Л. : Літопис, 2011.
21. *Гегель Г.* Філософія релігії / отв. ред. А. В. Гулыга ; пер. с нем. М. И. Левиной : в 2-х т. — Т. 1. — М. : Мысль, 1976.
22. *Георгий (Капсанис).* Бог стал человеком, чтоб человек стал богом / пер. с греч. В. Петрова. — М. : ДАРЬ, 2008.
23. *Калліст (Уер).* Православна Церква / пер. з англ. Н. Рогачевської. — К. : Дух і літера, 2009.

Вовк Д. О. Християнська правова традиція: змістовна характеристика

Анотація. У статті окреслено авторське розуміння християнської правової традиції як юридичного феномена. Аналізуються змістовні ознаки цієї традиції, особлива увага приділяється загальності та єдності (але не однаковості) християнської правової традиції у різних правових системах, специфіці її джерел, а також існуванню в умовах секуляризованої державно-правової дійсності.

Ключові слова: право, правова традиція, християнство, християнська правова традиція, секуляризація.

Вовк Д. А. Христианская правовая традиция: содержательная характеристика

Анотація. В статье очерчено авторское понимание христианской правовой традиции как юридического феномена. Анализируются содержательные признаки этой традиции, обращается внимание на общность и единство (но неодинаковость) христианской правовой традиции в различных правовых системах, специфику ее источников, а также существование в условиях секуляризованной государственно-правовой действительности.

Ключевые слова: право, правовая традиция, христианство, христианская правовая традиция, секуляризация.

Vovk D. Christian Legal Tradition: Substantive Characteristics

Summary. In the article the concept of Christian legal tradition as a legal phenomenon is presented. Substantive features of this tradition are analyzed. Universalism and unity (but not sameness) of Christian legal tradition in various legal systems, its existence in terms of secularized law and state are disclosed.

Key words: law, legal tradition, Christianity, Christian legal tradition, secularization.