

Д. Вовк, кандидат юридичних наук,
Національна юридична академія України
імені Ярослава Мудрого

Про природу релігійного права в аспекті співвідношення права і релігії

Значний вплив на становлення й розвиток багатьох правових систем світу здійснило, а подекуди продовжує здійснювати так зване релігійне право, тобто норми, які визріли всередині релігійної общини (церкви) і, на підставі певного віровчення, врегульовують різноманітні сторони життя її членів. З огляду на це для юридичної науки є важливим з'ясувати природу даного явища, що є необхідним кроком до поглиблення знань про процес формування права й установа науково обґрунтованого бачення його співвідношення з релігією.

Слід зазначити, що серед учених питання природи релігійного права не дістало одностайного вирішення. Так, радянській релігієзнавець С. О. Токарев, звертаючи увагу на те, що засобом закріплення приписів релігійного права виступають сакральні тексти, розглядав його як структурний елемент релігії¹. Цю ж позицію поділяв французький фахівець з мусульманського права Р. Шарль². Деякі науковці вважають, що релігійне право (або певний його різновид) становить форму взаємодії релігійної і правової ідеології, релігійних і правових норм, тобто виходять з подвійної, релігійно-правової сутності досліджуваного феномену³. На думку В. А. Бачиніна, релігійне право — це первинна система правових норм, здатна існувати в єдиному нормативному просторі поряд з вимогами звичаєвого й позитивного права⁴. Схожу ідею на прикладі церковного права в християнстві обстоює і відомий український правознавець Ю. М. Оборотов, розглядаючи його як самостійну галузь права, що дозволяє поділити систему права на дві складові: світське і церковне

¹ Див.: Токарев С. А. Религия в истории народов мира. — 3-е изд., испр. и доп. — М., 1976. — С. 539.

² Див.: Шарль Р. Мусульманское право: Пер. с фр. — М., 1959. — С. 11.

³ Див., напр.: Клочков В. В. Религия, государство, право. — М., 1978. — С. 123; Массе А. Ислам: Пер. с фр. — М., 1982. — С. 91; Сюкияйнен Л. С. Шариат: религия, нравственность, право // Государство и право. — 1996. — № 8. — С. 121.

⁴ Див.: Бачинин В. А. Христианская мысль: политическая теология и правовая социология. — СПб., 2005. — Т. V. — С. 162.

право¹. Аналогічну позицію займає й російський юрист В. Г. Ярославцев, визначаючи канонічне (церковне) право як «раціональну систему юриспруденції, якої дотримувалася церква»². Щоправда, на наш погляд, досить спірною є спроба зазначеного автора визначити нормативний компонент християнства саме через термін «юриспруденція». Цікавою точки зору дотримується М. Ю. Варьяс, який відносить церковні норми до різновиду корпоративного права, під яким цей автор розуміє систему правил поведінки, розроблених різноманітними корпораціями для регулювання як своїх внутрішніх відносин, так і відносин між цими корпораціями та іншими зовнішніми суб'єктами, забезпечених силою корпоративного, а в деяких випадках державного примусу³. Корпоративно-правовими вважає норми канонічного права й Т. В. Кашанина, розглядаючи ці приписи (поряд з феодальним, міським, купецьким, цеховим та іншим правом) як етап «юності» сучасного права⁴.

Як бачимо, у науковій літературі можна вирізнити принаймні три підходи до розуміння природи релігійного права, в межах яких останнє трактується як релігійне, релігійно-правове і правове явище. На наш погляд, дослідники, які розглядають релігійне право як окрему або первісну систему права, зменшують вплив релігії на розвиток людства й не враховують суттєвих ознак тих норм, які вони відносять до правових. На користь цього твердження можемо навести такі аргументи.

По-перше, на нашу думку, у структурі релігійного права слід розрізняти норми, що містяться у священних джерелах (Біблії, Корані, буддистських сутрах тощо), і ті, що сформульовані богословами-юристами у вигляді доктринальних розробок у рамках певного віровчення (канонічне (церковне), єврейське, мусульманське право та ін.). Якщо перші сприймаються віруючими як боговстановлені, як прояв священного, то друга категорія норм хоча і є частиною створеного божественною волею світу, проте розглядається скоріше як богоугодний продукт людського творіння, забезпечений не тільки тим, що вони є елементом схваленого релігією суспільного устрою, але і безпосередньо авторитетом церкви чи релігійної громади. Зокрема, з точки зору харак-

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

² *Ярославцев В. Г.* Нравственное правосудие и судейское правотворчество. – М., 2007. – С. 84.

³ Див.: *Варьяс М. Ю.* Краткий курс церковного права: Учеб. пособие. – М., 2001. – С. 38.

⁴ Див.: *Кашанина Т. В.* Происхождение государства и прав. Современные трактовки и новые подходы: Учеб. пособие. – М., 2008. – С. 301.

теру легітимності в християнському світі важко порівняти норми біблійних заповідей про заборону вбивства, крадіжки, неправдивого свідчення, на божественному походженні яких прямо наголошується у Старому Завіті (Втор., 4:11)¹, з нормами, наприклад, «Декрету Граціана», сформульованими на базі Біблії, папських декреталій, постанов Вселенських соборів конкретним автором. Так само різні джерела легітимації мають і норми Корана, що не дозволяють лихварства (2:278)² чи обважування (6:152), з обґрунтованими у доктрині мусульманського права заборонами укладати деякі правочини, щодо яких між ісламськими юристами й досі точаться дискусії³.

По-друге, «правові» норми, викладені у священних текстах, забезпечуються, перш за все, можливістю застосування релігійних санкцій, а їх порушення є насамперед гріховним, а вже потім злочинним. За невиконання приписів, викладених у брахманському збірнику «Законы Ману» Бог карає людину за життя й після смерті. Брахман, який має дитину від представниці нижчої касты, позбавляється брахманства, а після смерті його очікує потрапляння до пекла (III, 17)⁴, тобто у даному випадку земне покарання є лише проявом санкції з боку священного (Бога, іншого світу, ідеї тощо). Той, хто не виконує заповідей Старого Завіту, буде проклятий (Втор., 27:26), проклятим також буде виконавець вбивства на замовлення (Втор., 27:25), у грабіжника Господь «забере душу» (Пр., 22:23); причому якихось інших покарань за названі діяння відповідні біблійні приписи не містять. Згідно з положеннями Корану, якщо хтось уб'є віруючого умисно, відплата йому — пекло (4:93). Інакше кажучи, невиконання норм, закладених у сакральних джерелах, пов'язане для людини з відчуттям зв'язку з божественним, а також із загрозою втратити цей зв'язок: потрапити в пекло, перевтілитись у нижчу істоту, позбавитись божественної підтримки за життя. Отже, за своєю природою зазначені норми є переважно автономними, їх авторитетність перебуває на рівні людської свідомості, її розуміння священного, що є ознакою саме релігійної нормативності. Більше того, застосування цих норм фактично є актом реалізації авторитету Бога в житті індивіда. Так, установлюючи правила життя общини після ви-

¹ Тут і далі цитати з Біблії подаються за: Библия: Книги священного писания Ветхого и Нового Завета. – М., 1993. – 1127 с.

² Тут і далі цитати з Корану подаються за: Коран: Пер. с араб. – М., 2004. – 687 с.

³ Див., напр.: Кардави Ю. Дозволенное и запретное в исламе: Пер. с араб. – М., 2005. – С. 242–244, 267 та ін.

⁴ Законы Ману. – М., 1960. – С. 54.

ходу єврейського народу з Єгипту, Мойсей прямо вказує на те, що люди приходять просити в нього суду саме від Бога (Вих., 18:15). Визначаючи міру покарання за вбивство вільної людини, жінки, раба, норми Корану звертаються до «тих, хто увірував», а можливість сплатити викуп, у разі якщо родичі жертви простили вбивцю, пояснюється Божою милістю (2:178). Із наведених прикладів можна побачити, що заборони, які містять положення правового характеру, все ще сприймаються суб'єктами як релігійні й виконуються переважно через їх божественну легітимність. Як влучно зауважив з цього приводу Р. Шарль, віруючого, який порушує приписи мусульманського права, чекає потойбічне пекло, а не земний жандарм¹. Подібний висновок є правомірним і щодо інших різновидів релігійного права.

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

По-третє, розглядаючи норми, сформульовані богословами-юристами, не можна не помітити, що навіть ті вчені, які обстоюють правову природу цих норм, звертають увагу на їх відповідність засадам певного віровчення, на підтримання їх авторитетом церковної установи або релігійної громади й регулювання ними переважно відносин усередині церкви чи громади або між особами однієї віри². Зважаючи на це, можна стверджувати, що суб'єктами реалізації цих правил поведінки виступають прихильники певної релігії, незалежно від їх місця перебування. М. Елон, фахівець у сфері єврейського права, підкреслює, що застосування його норм можливе лише до іудеїв, а за часів відсутності

¹ Шарль Р. Мусульманське право. – С. 20.

² Див. напр.: Волощенко О. М. Канонічне право як окрема система права // Часоп. Київ. ун-ту права. – 2006. – № 2. – С. 53; Оборотов Ю. М. Церковне право у вітчизняній правовій традиції. – С. 82; Цытин В. Курс церковного права: Учеб. пособие. – Клин, 2004. – С. 4 та ін.

суверенної єврейської держави головною санкцією, що забезпечувала виконання цього права, було відлучення порушника від общини¹. Як указує А. А. К. Манна, під (мусульманським) правом ісламські правознавці розуміють правило, адресоване Аллахом саме мусульманській спільноті². Цю тезу яскраво ілюструє визначення закяту (обов'язку допомагати бідним), яке приводить Б. Маргинані у класичному коментарі до мусульманського права «Хидоя»: «Закят — це установлення Господа, обов'язкове для будь-якої особи, вільнонародженої, при своєму розумі, повнолітньої й мусульманина, якщо вона володіє рухомістю або нерухомістю в такому розмірі, який визначається на мові закону «нісаб», і якщо вона володіла цим майном протягом року»³. Показово, що в деяких африканських (Танзанія, Малі, Чад) та азійських (Філіппіни, Індія) країнах мусульманське право регулює тільки правовий статус представників ісламської громади і не застосовується до всіх інших громадян⁴. Н. О. Крашенінникова звертає увагу на те, що норми індуського права мають виключно персональний характер, тобто поширюють свою дію лише на індуїстів⁵. Можна також пригадати, що суддями, які розглядають справи в сучасних релігійних судах в Ізраїлі та мусульманських країнах, можуть бути лише представники відповідного віросповідання.

Персональність релігійного права яскраво ілюструють й історичні приклади його застосування. Американський філософ права Л. Фуллер наводить рішення Верховного Суду Держави Ізраїль 1962 р., яке свого часу набуло значного розголосу. За ізраїльським законодавством будь-яка особа єврейської національності, яка прибула до цієї держави, автоматично стає її громадянином. Проте суд відмовив в автоматичному наданні статусу громадянина особі єврейського походження, яка раніше змінила іудейське віросповідання. Мотивацією відмови було те, що хоча за рабинським (старозавітним) правом підставою для набуття ізраїльського громадянства є факт єврейського походження предків, але зміна віросповідання дозволяє застосувати у цьому випадку саме світське, а не

¹ Элон М. Еврейское право: Пер. с иврита. — СПб., 2002. — С. 40.

² Манна А. А. К. Преступление и наказание по мусульманскому праву: Учеб. пособие. — М., 2007. — С. 6.

³ Маргинани Б. Хидоя. Комментарии мусульманского права: В 2 ч.: Пер. с англ. — М., 2008. — Ч. 1. — С. 65.

⁴ Див.: Сюкияйнен Л. Р. Мусульманское право: Вопросы теории и практики. — М., 1986. — С. 106.

⁵ Див.: Крашенінникова Н. А. Индусское право: История и современность. — М., 1982. — С. 12.

талмудичне право¹. Персональність регулювання, що є характерною рисою дії релігійних норм (на відміну, від територіального характеру дії права), поєднана із забезпеченням їх виконання з боку релігійних об'єднань, дозволяє, як вбачається, віднести їх до корпоративних норм релігійної громади (наприклад, фікх в ісламі, єврейське право в іудаїзмі), а в релігіях з високим рівнем організаційної інституціональності — до корпоративних норм церкви (наприклад, канонічне (церковне) право у християнстві). Спираючись на авторитет священного й общини, в умовах монорелігійного соціуму такі корпоративні норми виступали регулятором багатьох сторін життя останнього². У той же час надання цим нормам саме корпоративно-правового характеру, як пропонує М. Ю. Варьяс, є не зовсім коректним з точки зору уявлень про нормативність права, яке закріплює всезагальні типові зв'язки та явища, і є обов'язковим для всіх членів суспільства, а не лише для тих, які сповідують певні релігійні переконання. Хоча, зауважимо, що на різних історичних етапах (особливо раннях) ці категорії, звичайно, могли збігатися.

До того ж віднесення церковних норм до системи права, а церковних органів до суб'єктів відповідної нормотворчості означає, що суб'єкт

¹ Див.: Фуллер Л. Л. Мораль права: Пер. с англ. – М., 2007. – С. 193–194.

² Необхідно підкреслити, що саме здатність до регулювання широкого кола суспільних відносин дозволяє багатьом науковцям визначати релігійне право як явище суто правового порядку. Проте право в даному випадку розглядається виключно в загальносоціальному сенсі. Наприклад, відомий філософ і соціолог права Г. Д. Гурвич запровадив гранично широкий термін «соціальне право», яке включало і правові, і релігійні (у тому числі й норми релігійного права), і моральні приписи (див.: Гурвич Г. Д. Философия и социология права: Избр. произведения: Пер. с фр. – СПб., 2004. – С. 93–96 і др.). Сучасні російські історики права В. О. Рогов, В. В. Рогов з тих же міркувань використовують термін «широке право», до якого включають і право канонічне (див.: Рогов В. А., Рогов В. В. Древнерусская правовая терминология в отношении к теории права (Очерки IX – середины XVII вв.). – М., 2006. – С. 232). В іншій своїй праці В. О. Рогов, визначаючи природу норм, закладених у сакральних текстах, оперує терміном «протоправо», або «першоправо», яке народжується разом з людиною, і в подальшому розширює сферу дії разом з розширенням людського суспільства. При цьому дотримання вимог цього «першоправа» повинно мати для суб'єкта «неземні (вищі) результати» (див.: Рогов В. А. Право – пространство – время в богословии и средневековой Руси (о средневековых верованиях и идеях в перспективе): Монография. – М., 2007. – С. 112, 113). У той же час, попри плідність у багатьох аспектах соціологічної парадигми, таке праворозуміння фактично призводить до змішування різних форм соціальної нормативності, розмивання меж між правовим та іншими засобами суспільного регулювання й може використовуватися при встановленні місця права в системі соціальних норм.

відносин, які виникли на підставі названих норм, може звернутися до суду за захистом своїх прав (наприклад, у разі відмови в проведенні вінчання чи хрещення зобов'язати церкву провести цей обряд) або визнати недійсним у суді акт релігійної громади чи церкви. Це, безумовно, неможливо, оскільки такі відносини не входять до предмета правового регулювання. Аналогічною логікою керувався й український законодавець, установивши в п. 4 ч. 2 ст. 17 Кодексу адміністративного судочинства України від 6 липня 2005 р., № 2747-IV, що компетенція адміністративних судів не поширюється на публічно-правові справи щодо відносин, які відповідно до закону, статуту (положення) об'єднання громадян віднесені до його внутрішньої діяльності або виключної компетенції¹.

Варто також зазначити, що на певних історичних етапах або в певних країнах трапляються випадки надання корпоративним нормам релігійної громади чи церкви правового характеру. Проте, на нашу думку, це пояснюється злиттям права, політики й релігії, а в історичному аспекті — також і слабким законодавчим і правозастосовчим потенціалом середньовічної феодальної держави й державницькими прагненнями певних церков. Зокрема, як уже зазначалося, в сучасному Ізраїлі, правовій системі якого в окремих сферах властивий тісний зв'язок права й релігії, норми рабинського права застосовуються виключно релігійними судами, перелік яких законодавчо затверджується державою². Така ж ситуація, до речі, мала місце і стосовно церковних судів у Київській Русі, які функціонували на підставі статутів про церковні суди Володимира Великого та Ярослава Мудрого, а також щодо застосування норм канонічного права в Середньовічній Європі, хоча у деяких випадках визнання європейськими монархами юрисдикції теократичної квазідержави — католицької церкви — просто закріплювало реальний стан відносин держави й церкви, коли остання перебирала на себе непритаманні їй функції. Починаючи з XVI ст., коли правові установи народів Європи набувають характеру національних, а держава поступово відділяється від церкви, відбувається звуження юрисдикції церковних судів і канонічного права³, а останнє, як указував Г. Д. Гурвич, після втрати зв'язків з публічною владою знову стає тим, чим воно є насправді, — корпора-

¹ Кодекс адміністративного судочинства України від 06. 07. 05 № 2747-IV // Офіц. вісн. України. – 2005. – № 32. – Ст. 1918.

² Див.: *Марченко М. Н.* Курс сравнительного правоведения. – М., 2002. – С. 961.

³ Див.: *Берман Г. Дж.* Западная традиция права: эпоха формирования: Пер с англ. – 2-е изд. – М., 1998. – С. 40.

тивними нормами церкви, що допускають вільний вихід зі складу релігійної громади й підкріплюються виключно умовно примусовими церковними санкціями¹. Тому подібні приклади не спростовують обстоюваної нами позиції². Схожу думку висловлює російський філософ і теоретик права О. Е. Лейст, який наголошує, що корпоративні норми (у тому числі й закріплені у церковних статутах) в історії неодноразово виконували роль права³.

По-четверте, сфера дії релігійного права включає відносини, що за своєю природою не можуть бути врегульовані правом. Так, мусульманське право серед іншого встановлює так звані зобов'язання щодо Бога (ібадат), тобто вимоги щодо порядку проведення молитви та здійснення хаджу (відвідання священного міста Мекка), щодо здійснення вже згаданого закату, харчування, відносин між подружжям тощо. Зважаючи на характер цих дій, контроль за їх виконанням правовими засобами в більшості випадків навряд чи може бути ефективним, тому подібні відносини не відповідають ознакам предмета правового регулювання⁴. Новий Завіт вважає злочинцем і того, хто чине законно з конформістських мотивів (Як., 2:8-9), тобто приділяє увагу бажанням, прагненням індивіда, які також не можуть бути об'єктом правового впливу. Так само не зовсім коректними виглядають спроби деяких дослідників розгляда-

¹ Гурвич Г. Д. *Философия и социология права*. – С. 94.

² У цьому сенсі можна погодитися з Г. Радбрухом, який писав, що церковне право спершу було «правом для світу», а в перебігу подальшого розвитку перетворилося на «право церкви для церкви», за умови, якщо під «світом» розуміти моноконфесійне й моноетнічне середньовічне суспільство (див.: *Радбрух Г. Философия права: Пер. з нім.* – К., 2006. – С. 184).

³ Див.: *Лейст О. Э. Сущность права. Проблемы теории и философии права*. – М., 2008. – С. 190, 192.

⁴ Показовою щодо цього є структура різновидів релігійного права, яка пропонується сучасними вченими або у відповідних нормативних актах. Приміром, відомий фахівець із фікху шейх Ю. Кардаві у своєму підручнику розглядає нормування поведінки правомірного мусульманина в тому числі у сфері особистих стосунків між подружжям, облаштування жилого помешкання, полювання, забивання тварин, ставлення до забобонів тощо (див.: *Кардави Ю. Дозволенное и запретное в исламе*. – С. 59–75, 99–123 і др.). Протоієрей В. Ципін до інститутів сучасного церковного права відносить правила канонізації й шанування святих, церковних покарань, християнського шлюбу, взаємодії церкви і держави (див.: *Цыпин В. Курс церковного права*. – С. 482–496 та ін.). Кодекси канонічного права Римсько-Католицької церкви 1917 р., 1983 р. розглядають в основному шлюбні питання, церковні процедури, а також обов'язки віруючих щодо Бога, одне до одного та церковну ієрархію (див.: *Вишиневский А. А. Каноническое право. Древняя церковь и Западная традиция*. – М., 2006. – С. 167–262).

ти як види саме кримінальних злочинів багатобожжя й заклики до нього, безбожжя, чаклунство та ін.¹ Переслідування подібних діянь є проявом радше радикальної авторитарної релігійної свідомості, що не допускає існування будь-якої іншої, ніж передбаченої певним віровченням, ідеології і свідчить скоріше про відсутність або слабкість правового регулятора в суспільстві на окремих історичних етапах. Додатково це підтверджується й заснованим переважно на вірі способом доказування таких «правопорушень» у середньовічних церковних процесах: клятви свідків, різноманітні форми «Божого суду» (ордалії), певні прикмети, у тому числі особливості зовнішності, тощо. Відповідно до положень Біблії покарання за богохульство (каменування) виконують не органи публічної влади (хоча на той час вже існували й адміністративні, і судові установи), а сама релігійна громада (Лев., 24:16), що також не дозволяє вести мову про правовий характер цих норм із властивою праву інституціональністю у вигляді відокремлених від суспільства публічно-владних утворень².

Не сприяє поясненню природи релігійного права, на наш погляд, і надання досліджуваному явищу релігійно-правового характеру. Вважаємо, що акумуляція у священних текстах зачатків правового регулювання вказує не на те, що ці тексти є релігійно-правовими, а на універсальність самого релігійного регулятора, який впорядковує всі сторони людського буття, нормує як внутрішню, так і зовнішню поведінку індивіда й суспільства. Через таку універсальність релігійна система містить приписи, що згодом, у результаті відокремлення різних видів суспільної норматики, набувають самостійної, в тому числі правової форми. Ті ж

¹ Див. напр.: *Клочков В. В.* Религия, государство, право. – С. 103; *Тер-Акопов А. А.* Христианские начала и их развитие в российском праве // Рос. юстиция. – 2001. – №7. – С. 68; *Хавронюк М. І.* Біблійні джерела сучасного кримінального законодавства // Часоп. Київ. ун-ту права. – 2005. – № 2. – С. 144.

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

науковці, які намагаються розчленувати приписи Талмуду, Старого Завіту або Корану чи Сунни на релігійну і правову складові лише на тій підставі, що певні норми захищаються державним примусом без урахування змістовних і формальних особливостей цих норм, спрощують, на нашу думку, розуміння природи права, а відповідно — і співвідношення права й релігії. Крім того, таке розчленування в багатьох випадках взагалі неможливе, оскільки релігійні й протоправові норми тісно переплітаються між собою, обумовлюють одним одного. Наприклад, невиконання юридичного (у сучасному розумінні) зобов'язання в ісламі могло спричинити релігійну санкцію у вигляді посту протягом трьох днів¹. Приймаючи рішення у справі, релігійний суд в Ізраїлі може застосувати принцип «покараний Небесами», тобто вказати, що в разі відмови порушника від відшкодування завданої шкоди його буде покарано Богом².

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

Таким чином, підсумовуючи запропоновані міркування, можна зробити такі висновки:

1. У науковій літературі релігійне право розглядається як правове, релігійно-правове або релігійне явище. З урахуванням характеру відносин, що врегульовуються нормами релігійного права, сфери дії останніх, засобів легітимації й санкцій за їх порушення, третій з наведених підходів до розуміння природи релігійного права видається найбільш обґрунтованим.

2. Норми релігійного права доцільно поділяти на релігійні (ті, що закріплені в сакральних текстах) і корпоративні релігійних громад або церков (канонічне, мусульманське, рабинське, індуське право).

¹ Див.: *Берг Л. В. С. Основные начала мусульманского права согласно учению имамов Абу Ханифы и Шафии: Пер. с гол. – М., 2005. – С. 77.*

² *Элон М. Еврейское право. – С. 173.*

3. Сам термін «релігійне право» є достатньо умовним, більш коректним було б застосування терміна «норми релігійної громади (церкви)».

У межах даної статті, безумовно, розглянуто далеко не всі питання генезису й функціонуванням норм релігійного права в суспільстві. Вважаємо, що детального вивчення потребує той вплив, який ці норми справили на розвиток правових систем християнських, мусульманських країн, держави Ізраїль, Індії та ін. У той же час наведене бачення природи релігійного права сприятиме, на наш погляд, формуванню більш виваженого і змістовного розуміння співвідношення права й релігії, що дозволить просунутись на шляху до створення об'єктивної картини нормативної системи суспільства та місця права у цій системі.