

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

Співвідношення права і релігії у християнській правовій традиції: етап постсекуляризації

Один із найбільш складних моментів у функціонуванні нормативної системи соціумів, що конфесійно є християнськими, — питання співвідношення права й релігії. Це пояснюється як складністю й багатогранністю природи цих явищ, так і не завжди коректним розумінням еволюції самої системи нормативного регулювання в зазначених суспільствах. Останнє, як правило, обумовлене поширеною думкою про те, що в умовах Західної цивілізації домінантою розвитку взаємодії права й релігії є постійний лінійний рух секуляризації права, його максимальне відмежування від релігії.

Такий підхід виглядає надто спрощеним, адже у подібну схему не вкладаються ані факт незникнення релігії із суспільного буття, зокрема і як засобу нормування людської поведінки, ані факт очевидного впливу релігії на прийняття правових і політичних рішень. На нашу думку, згаданий розвиток проходить три етапи:

Перший — етап синкретизму (епоха Середньовіччя), на якому релігія виступає джерелом походження, існування та обґрунтування, а також метою права і держави. Правова поведінка людини на даному етапі є похідною від її релігійного життя. Зокрема, Г. Берман відзначає, що договірне право у цю епоху стає ефективним способом регулювання економічних відносин лише тоді, коли в системі канонічного права порушення договору було проголошено гріхом¹. Англійський історик Т. Вудс вказує, що ідея про обов'язок злочинця понести кримінальне покарання, яке є персоналізованим і таким, що відповідає тяжкості злочину, спирається на доктрину спокути св. Ансельма Кентерберійського².

Другий — етап секуляризації (Новий час), пов'язаний із прагненням відокремити суспільні явища й інститути, у тому числі і державно-правову дійсність, від релігії, протиставити їх одне одному. Як зазначав

¹ Берман Г. Дж. Вера и закон: примирение права и религии / Г. Дж. Берман ; пер. с англ. Д. Шабельникова и М. Тименчика. – М., 1999. – С. 230.

² Вудс Т. Как католическая церковь создала западную цивилизацию / Т. Вудс ; пер. с англ. В. Кошкина. – М., 2010. – С. 219–221.

на початку ХХ ст. християнський філософ В. В. Зеньковський, уся нова історія Заходу пройшла і донині йде під знаком принципового дуалізму — християнства і життя, християнства і культури, християнства і творчості¹. Релігія в усіх її проявах на цьому етапі сприймається як консервативний чинник правового буття людини, вплив якого має бути нівельований.

І третій — сучасний етап постсекуляризованого суспільства, на якому відбувається діалектичне поєднання перших двох етапів. На доктринальному рівні він супроводжується виникненням різних концепцій, які погоджуються із певним значенням релігії для функціонування права і держави, її впливом на правосвідомість окремого індивіда та соціуму в цілому, а також допускають можливість існування релігійного погляду на право².

При цьому потрібно враховувати, що виокремлення вказаних етапів є можливим лише в межах християнської правової традиції, адже виключно у християнській культурі закладена можливість секуляризації «не як окремого, тимчасового, існуючого нібито через недогляд, а як відтворюючого»³. Саме християнство з ідеями двох Градів, вченням М. Лютера про два мечі, розумінням церкви як об'єднання людей, що є відмінним від іншого світу, свідомо чи несвідомо заклало підвалини секуляризації науки, мистецтва, моралі, права, держави тощо⁴. У свою чергу, для інших правових традицій (мусульманської, китайської, індуської тощо) співвідношення права і релігії розвивається за іншими закономірностями.

Якщо перші з двох виокремлених нами етапів є достатньо дослідженими у літературі, то етап постсекуляризації системним

¹ Зеньковський В. В. Христианская философия / В. В. Зеньковський. – М., 2010. – С. 19.

² Значимо також, що схожу з наведеним позицію на загальнокультурному рівні займає російський філософ В. О. Лекторський, на думку якого європейська культура у ставленні до релігії переживає періоди злиття з християнськими цінностями, набуття рис світськості з відповідним запереченням релігії та сучасний стан постмодернізму, який допускає релігійне ставлення до світу, як будь-яке інше (див.: Лекторський В. А. Христианские ценности, либерализм, тоталитаризм, постмодернизм / В. А. Лекторский // *Вопр. философии.* – 2001. – № 4. – С. 3–11.).

³ Салмин А. М. Современная демократия: очерки становления / А. М. Салмин. – М., 1997. – С. 183.

⁴ Щоправда, цим християнство, можливо, і врятувало себе, адже секулярні ідеї, які виникли на протигагу християнської ідеології, тим самим в умовах зростаючого атеїзму залишили останню у загальному полі дискурсу. Як зазначав А. Дж. Тойнбі, дух християнства ще не втратив своєї влади над серцями західних чоловіків і жінок, навіть незважаючи на те, що їх розум і заперечує Символ віри (див.: Тойнбі А. Дж. Исследование истории / А. Дж. Тойнби ; пер. с англ. К. Я. Кожурина. – М., 2010. – С. 1034).

аналізом не вирізняється. Окремі аспекти ситуації постсекуляризації у співвідношенні права і релігії згадуються у працях таких сучасних філософів, теологів, соціологів та юристів, як Г. Берман, М. Велькер, Ж.-П. Віллем, Ю. Хабермас, О. Гьоффе, А. Грюн, Й. Ратцингер (Бенедикт XVI) та ін. Серед пострадянських вчених зазначена проблема в різних проявах ставала предметом дослідження у роботах В. Є. Єленського, Є. В. Бурлая, Г. В. Мальцева, М. Ф. Мариновича, П. М. Рабіновича та ін. Проте комплексного розуміння цього питання досі не напрацьовано, що актуалізує потребу в його осмисленні і становить мету цієї статті.

Перш за все співвідношення права і релігії на постсекуляризованому етапі визначається визнанням неможливості зникнення феномену релігійності. Історичний розвиток підтверджує постійну потребу людства як у моделі світогляду, що пропонується релігією, так і у нормативному регуляторі, заснованому на абсолютних, трансцендентальних цінностях. Досвід втілення у життя атеїстичних соціальних проектів також дозволяє зробити висновок про те, що примусове витіснення релігійної компоненти із суспільного життя призводить або до руйнації таких проектів (особливо державно-правових, наприклад, «першої у світі атеїстичної держави» Албанії), оскільки відбувається надмірна релятивізація суспільних інститутів, а через це значне зниження їх функціонального потенціалу; або до стрімкого заповнення сфери традиційної релігійності релігійними еквівалентами (комунізм, фашизм тощо). На останній момент звертав увагу Ж. Марітен, зазначаючи, що «нормальний процес розмежування світського і сакрального у земній цивілізації у певних випадках супроводжувався (і псувався) найбільш агресивним і позбавленим сенсу процесом ізоляції і зрештою відмови від Бога і Євангелія у сфері суспільного і політичного життя. Результат цього ми можемо тепер бачити у теократичному атеїзмі комуністичної держави»¹.

Вказані релігійні еквіваленти, наділені низкою соціально-психологічних ознак, що дублюють риси класичних вірувань (наявність заснованих на вірі світоглядних засад, об'єкта поклоніння, нормативної складової, організаційних утворень, пов'язаних із державно-правовими та іншими інститутами). При цьому вплив таких релігійних аналогів на право є схожим на вплив традиційної релігії: вони можуть формувати

¹ Марітен Ж. Человек и государство / Ж. Марітен ; пер. с англ. Т. Лифинцевой. – М., 2000. – С. 147.

установку на правомірну (неправомірну) поведінку, визначати розвиток окремих правових інститутів, правової науки тощо¹.

Усвідомлення неможливості зникнення релігії на рівні пізнання права обумовлює «реабілітацію» релігійної парадигми у праворозумінні, тобто визнання можливості релігійного пояснення права. Тим самим релігійна парадигма перестає сприйматись як підхід, що протистоїть всім іншим школам праворозуміння, і знову вводиться у дискурс щодо природи права. Зазначимо, що цей процес стає можливим, оскільки і сама релігія (християнство) на богословському рівні виявилася готовою до подібного дискурсу. У загальному сенсі таку готовність підтверджують, наприклад, слова протестантського теолога Д. Бонгьоффера про хибність позиції, відповідно до якої «будь-яке слово, спрямоване сьогодні проти нашої проповіді, є вже відмовою від Христа, є антихристиянством»².

При цьому ідеї релігійно зумовленого розуміння права (в їх поміркованому варіанті) на сучасному етапі розвиваються не шляхом повернення до тези про його божественне походження, а скоріше на основі уявлень про наявність елемента віри в основні морально-правові та політико-правові цінності (справедливість, свобода, права людини, демократія), осягнення яких відбувається не лише раціональним шляхом, а також християнство як основу західної правової традиції. Такий підхід обґрунтовується відмежуванням ідеологічного компоненту християнської релігії (наприклад, ідей богоподібності людини, спокути, свободи її волі, рівності людей у служінні Богу) від практики діяльності християнських церков, історичний досвід яких знає і виправдання рабства, і погодження з суспільною нерівністю, і заперечення свободи совісті, і освячення релігійних війн. На прикладі вчення про права людини, український дослідник С. П. Рабінович цілком слушно зазначає, що сучасна ідея прав людини походить саме з християнської

¹ Наприклад, можна пригадати, як комуністичні ідеологи про публічність усіх суспільних справ, диктатуру пролетаріату, державу рад вплинули на заперечення у радянській юридичній науці концепцій поділу права на приватне і публічне, поділу влади, правової держави, верховенства права, а відома фраза К. Маркса про релігію як «опіум для народу» стала підґрунтям для доволі специфічного розуміння свободи совісті людини як у першу чергу свободи не вірити у жодну релігію та відповідної діяльності радянської держави у цій сфері. Детально розроблена радянськими правниками концепція «соціалістичної законності» своїм виникненням зобов'язана ідеї про соціалізм як перехідний етап у побудові комуністичного суспільства і, як зазначає французький компаративіст Р. Леже, мала на меті охарактеризувати державу і право цього періоду (див.: Леже Р. Великие правовые системы современности: сравнительно-правовой подход / Р. Леже; пер. с фр. А. В. Грядова. – М., 2009. – С. 205).

² Бонхеффер Д. Хождение вслед / Д. Бонхеффер; пер с нем. Г. М. Дашевского. – М., 2002. – С. 7.

концепції свободи з урахуванням того, що цей зв'язок перебуває виключно у площині ідей, але аж ніяк не у площині соціальної практики християнства¹.

Важливим для осмислення права стає і відмова від розгляду правознавства (як складової науки в цілому) і релігії як опозиційних форм духовного виробництва. На думку Г. В. Мальцева, для сучасної юриспруденції розвиток шляхом істини і науки вже не пов'язаний з антирелігійною спрямованістю². Правова наука активно використовує релігійну методологію у пізнанні і поясненні природи деонтологічності права, а також обґрунтуванні його легітимності у суспільстві, що особливо помітно у природно-правових теоріях. Так, представники останніх досить часто застосовують генетично релігійний метод проголошення, за допомогою якого формулюються засадничі, основні для їх концепцій твердження, що не підлягають доведенню. Наприклад, у Г. Радбруха таким твердженням виступає «ідея права», яку філософ прямо уподібнює Богу³; у комунікативних теоріях — інтуїтивне розуміння рівних прав і загальної відповідальності партнерів по дискурсу⁴.

Постсекуляризоване суспільство також характеризується посиленням (порівняно з етапом секуляризації) взаємовпливу права і релігії як форм свідомості та нормативних регуляторів.

Щодо впливу релігії на право, то необхідно зазначити, що постсекуляризоване суспільство, звичайно, не повертається до визнання релігійних норм джерелом права. Релігійний вплив у цій сфері залишається мінімальним, адже секуляризована держава безпосередньо

¹ Рабінович С. П. Права людини у природно-правовій думці католицької церкви (за матеріалами соціальної доктрини католицизму) / С. П. Рабінович // Праці Львів. лаб. прав людини і громадянина НДІ держ. буд-ва і місц. самоврядування АПрН України / Редкол.: П. М. Рабінович (голов. ред.) та ін. – Серія І: Дослідження та реферати. – Вип. 7. – Львів, 2004. – 198 с. Додамо, що подібний висновок є правомірним і щодо концепції державно-церковної автономії, яка сьогодні у різних варіантах відтворюється у більшості християнських суспільств. Ця концепція походить від сформульованої у XI ст. папою Григорієм VII тези про те, що монарх – не більше ніж мирянин, у якого відсутні будь-які релігійні функції, і пов'язана аж ніяк не з бажанням відокремити церкву від інститутів публічної влади, а з політичними прагненнями католицької церкви, її боротьбою з європейськими монархіями.

² Мальцев Г. В. Нравственные основания права / Г. В. Мальцев. – М., 2008. – С. 530.

³ Радбрух Г. Философия права / Г. Радбрух; пер. с нем. Ю. М. Юмашева. – М., 2004. – С. 47.

⁴ Див. напр.: Максимов С. И. Правовая реальность: опыт философского осмысления / С. И. Максимов. – Харьков, 2001. – С. 299.

релігійних норм не санкціонує і не захищає, за винятком приписів, що мають традиційне або символічне значення (закріплення у законодавстві неробочих днів на релігійні свята, обов'язок скласти присягу на Біблію тощо). Проте посилюється опосередкований вплив релігії на формування і дію права, що проявляється, зокрема, у сприянні генезі нових правових норм чи інститутів або гальмуванні цього процесу (наприклад, суспільна дискусія щодо можливості правового закріплення евтаназії, штучного переривання вагітності, одностатевих шлюбів і навіть налагодження міжнародно-правових зв'язків значною мірою аргументується релігійними доводами)¹.

Крім того, релігійний вплив відображається у визначенні еволюційного руху правової системи в цілому та забезпеченні її стабільності. Так, гуманізація правових систем західних країн у вигляді заборони смертної кари, відмови від жорстоких та принижуючих покарань, пом'якшення умов відбування покарань, розширення обсягу соціальних прав людини має яскраво виражене християнське забарвлення. Правова система, що має у своєму підґрунті релігійну складову, є більш стабільною і ефективною, адже християнство в умовах світськості права охороняє останнє від надмірного релятивізму та утилітаризації — цих, мовою П. Сорокіна, отруйних бактерій сучасного права², і забезпечує «прив'язку» останнього до західної цивілізації, яку, за відомим висловом німецького філософа Л. Штрауса, сформували Біблія (читай — християнсько-іудейська традиція. — Д. В.) та грецька філософія³. Зворотним прикладом, коли така «прив'язка» порушена, є правові системи деяких ісламських країн, в яких створене за західними зразками законодавство досить часто конфліктує з визначеною мусульманським світоглядом правосвідомістю.

В умовах постсекуляризованого соціуму можливим також стає широкий вплив права на релігію, який не зводиться лише до правової регламентації релігійних відносин. У літературі немає єдиного підходу

¹ Від того, наскільки точно подібні сформовані у соціумі норми згодом будуть втілені у законодавстві, залежать ефективність цих приписів, стан правопорядку і суспільної злагоди. Як вказує Ю. Хабермас, в інтересах конституційної держави обачливо поводитись з усіма культурними джерелами (у тому числі і з релігією. — Д. В.), на яких засновані усвідомлення громадянами норм і сама солідарність між ними (див.: Хабермас Ю. Диалектика секуляризації. О разуме и религии / Ю. Хабермас, Й. Ратцингер (Бенедикт XVI) ; пер. с нем. — М., 2006. — С. 69).

² Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество / П. А. Сорокин ; пер. с англ. — М., 1992. — С. 501.

³ Штраус Л. Введение в политическую философию / Л. Штраус ; пер с англ. М. Фетисова. — М., 2000. — С. 275.

до цієї проблеми: думки вчених варіюються від спроб довести детермінованість християнських формул-заповідей юридичною культурою римського приватного права до повного заперечення будь-якого впливу права на релігію¹. Не вдаючись до дискусії, зазначимо, що визнання наявності у суспільстві саме системи нормативного регулювання, що не викликає заперечень серед науковців, невідворотно приводить до визнання наявності зв'язків між різними регуляторами, а відповідно їх впливу одним на одного. Такий самий висновок випливає і з уявлень про свідомість людини, в якій нормативні моделі поведінки не існують окремо, а переплітаються у процесі вироблення поведінкової настанови.

Вплив права на релігію відчувається, зокрема, на рівні індивідуальної і суспільної свідомості. Релігія, як форма свідомості, завжди характеризується авторитарністю у тому сенсі, що віруючий у свої внутрішній і зовнішній діяльності відчуває зв'язок зі священним авторитетом (у авраамістичних релігіях таким авторитетом виступає Бог), що становить абсолютну мету і одночасно ціннісний критерій його (віруючого) існування (тут пригадується гегелівське визначення релігії як усвідомлення абсолютної сутності²). Це зумовлює насторожене ставлення адептів певної релігії до осіб, які належать до іншої релігійної громади і відповідно позбавлені зв'язків зі священним авторитетом. Право у свою чергу, як зауважує українській філософ права С. І. Максимов, виступає як культура замирення, тобто компромісів, договорів, третейських рішень, багатопланових обмінів, що відбивається у правосвідомості як антиавторитарність³. Посилення ролі права у соціумі і одночасна суспільна «реабілітація» релігії, про що йшлося раніше, призводить до перенесення рис антиавторитарності на рівень релігійної свідомості. Право становить один із чинників того, що сьогоднішній західний світ, за висловом англійського історика Л. Ф. Зальцмана, переживає «епоху вір», на відміну від Середньовіччя, яке було «епохою віри»⁴. Зазначений момент проявляється перш за все

¹ Див: Алексеев С. С. Самое святое, что есть у Бога на земле. Иммануил Кант и проблемы права в современную эпоху / С. С. Алексеев. – М., 1998. – С. 297, 298; Величко А. М. Христианство и социальный идеал (философия, право, социология индустриальной культуры) / А. М. Величко. – СПб., 2000. – С. 222.

² Гегель Г. В. Ф. Феноменология духу / Г. В. Ф. Гегель; пер. з нім. П. Таращука. – К., 2004. – С. 461.

³ Максимов С. И. Правовая реальность: опыт комплексного исследования / С. И. Максимов. – С. 262.

⁴ Зальцман Л. Ф. Жизнь в Англии в Средние века / Л. Ф. Зальцман; пер. с англ. С. А. Рассединой. – СПб., 2009. – С. 117.

у визнанні тією чи іншою мірою всіма основними християнськими конфесіями свободи віросповідання як базового права людини. Так, уже на початку ХХ ст. голландський теолог-кальвініст А. Кайпер декларує принцип «Вільна церква у вільній державі», що заперечує будь-який примус у справах віросповідання¹. Іоанн Павло II в одній зі своїх проповідей відзначав, що відносини людини з Богом базуються на вільному виборі, зробленому на основі любові². Теза про свободу совісті людини, хоча і зі значними застереженнями та неоднозначною практикою, присутня у і Соціальній концепції Російської православної церкви, і у працях православних богословів і філософів ХХ–ХХІ століть³. При цьому, звичайно, усвідомлення того, що релігійний вибір людини не може примусово нав'язуватись ззовні, не нівелює претензій на ексклюзивну істинність, що декларується кожною конфесією⁴.

І, нарешті, останньою з виділених нами характеристик співвідношення права і релігії у постсекуляризованому суспільстві є трансформація державно-церковних відносин, що полягає у відході від традиційної автономної моделі стосунків держави і церкви та перегляді усталеного розуміння світськості держави (перш за все це стосується країн континентальної Європи). Світськість сучасної держави (зокрема, й України) не означає її байдужості у релігійних питаннях. Нейтральна щодо релігії держава не є антирелігійною, оскільки, як справедливо зазначає П. М. Рабінович, нейтральність щодо релігії не означає того, що вона (держава) впроваджує, підтримує,

¹ Кайпер А. Християнское мировоззрение / А. Кайпер ; пер. с англ. – СПб., 2002. – С. 119.

² Иоанн Павел II. Закон божественный и человеческий / Иоанн Павел II // Рос. юстиция. – 2001. – № 3. – С. 57.

³ Див. напр.: Флоренский П., священник. Предполагаемое государственное устройство в будущем : Сб. архивных материалов и статей / П. Флоренский ; сост. игумен Андроник (Трубачев). – М., 2009. – С. 18–19; Ильин И. А. Наши задачи. Статьи 1948–1954 гг.: в 2 т. / И. А. Ильин ; сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы. – М., 2008. – Т. 2. – С. 68; Вениамин (Новик), отец. Православие, Христианство, Демократия : Сб. статей / отец Вениамин (Новик). – СПб., 1999. – С. 360.

⁴ Зокрема, попри явне бажання налагоджувати діалог з іншими конфесіями, Й. Ратцингер констатує, що цей діалог потрібно будувати не через відмову від (власної) істини (див.: Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Многообразие религий и единый завет / Й. Ратцингер (Бенедикт XVI) ; пер. с нем. А. Петровой. – М., 2007. – С. 124). Ще радикальніше висловлюється православний митрополит Каліст (Уер), вказуючи, що православ'я «ласкою Божою спромоглося зберегти істинну віру неушкодженою» (див.: Каліст (Уер), митрополит. Православна церква / Каліст (Уер) ; пер. з англ. Н. Рогачевської. – К., 2009. – С. 325–326), яку західне православ'я, відповідно, втрагло.

«спонсорує» атеїстичну ідеологію¹. Німецький фахівець Н. Нойхауз вказує, що держава має бути зацікавлена у виконанні власних завдань зі створення релігійного і ціннісного фундаменту для життя своїх громадян і суспільства². Іншими словами, крім гарантування невтручання у релігійну сферу людини, держава має вживати низку юридичних, адміністративних, менеджерських заходів, спрямованих на створення умов для розвитку недержавного релігійного сектору задля забезпечення повноцінної реалізації громадянами свободи віросповідання (вдосконалення відповідного законодавства і управлінської системи, передання, якщо це можливо, релігійним громадам історичних пам'яток — культових споруд (за умови підтримання цих споруд у належному стані), забезпечення релігійних прав в армії, інших воєнізованих формуваннях, місяцях позбавлення волі тощо), не порушуючи при цьому конституційного принципу рівності усіх громадян у правах і перед законом. Держава, розглядаючи церкву як інститут громадянського суспільства, може залучати її до різноманітних соціальних проектів (допомога незахищеним верствам населення, освіта, налагоджування соціального компромісу). Критерієм такого залучення мають виступати не доктринальні установки певної конфесії, а реальна організаційна і фінансова здатність церкви здійснювати функцію соціального служіння, а також збереження секуляризованого характеру публічних установ (державних органів, освітніх закладів та ін.).

До цього додамо, що у вітчизняних умовах цей процес має дещо більш віддалену перспективу, що пояснюється, зокрема, трансформаційним характером українського суспільства, і набуватиме розвитку в умовах зміцнення реальної і взаємно визнаної автономії держави і церкви.

Таким чином, викладене вище дозволяє дійти таких висновків:

1) сьгоднішній етап співвідношення права і релігії у західній цивілізації може бути охарактеризований як етап постсекуляризації, що діалектично поєднує риси синкретизму і секуляризації у взаємодії права і релігії;

2) цей етап характеризується такими особливостями: а) визнання неможливості зникнення феномену релігійності у суспільстві;

¹ Рабінович П. М. Свобода віровизнання та проблеми її державного забезпечення в Україні / П. М. Рабінович // Права людини в Україні: Інформ.-аналіт. бюл. – X., 1995. – Вип. 15. – С. 45.

² Нойхауз Н. Ценности христианской демократии / Н. Нойхауз ; пер. с нем. – М., 2005. – С. 93.

б) «реабілітація» релігійної парадигми у праворозумінні; в) зростання взаємовпливу правової і релігійної систем; г) перегляд традиційної автономної моделі відносин держави і церкви у бік посилення їх кооперації.

Зазначимо також, що ця стаття окреслює лише загальні моменти порушеного питання. Окремого осмислення потребують кожна з виділених нами характеристик етапу постсекуляризації, особливості міжконфесійного діалогу в сучасних умовах, зокрема, і в контексті вітчизняних державно-церковних реалій, подальша еволюція християнської правової традиції. Усе це може бути предметом подальших досліджень.