

ХРИСТИЯНСЬКА ПРАВОВА ТРАДИЦІЯ: ОКРЕМІ АСПЕКТИ МЕТОДОЛОГІЇ ДОСЛІДЖЕННЯ



Д. ВОВК

*кандидат юридичних наук,
асистент кафедри теорії держави і права
(Національний юридичний університет
імені Ярослава Мудрого)*

Релігія становить окремий важливий об'єкт дослідження юридичної науки. Мова не лише про історичний бік проблеми. Минуле століття переконливо продемонструвало, що теза про відмирання релігії внаслідок секуляризаційних процесів або принаймні її витіснення з соціального дискурсу, перетворення на кантівську «приватну справу» не виправдовується. Зокрема, якщо говорити про країни Європи, то християнство — одне зі стрижневих джерел Західної цивілізації поряд із римським правом, грецькою філософією, ідеями Просвітництва тощо — безумовно, послабило свій вплив на суспільство, політику, економіку, право, гуманітарну сферу, але продовжує залишатися вагомим чинником їх розвитку, трансформувавши прямі форми впливу у непрямі. Більше того, на сучасному етапі філософами і вченими різних напрямів констатується своєрідне «повернення» релігії у публічний простір, у тому числі, у політичний і моральний дис-

курси, і через це — у дискурс правовий (для прикладу згадаємо праці Ю. Габермаса [1], а серед вітчизняних науковців — В. Єленського [2]).

Таке повернення обумовлює необхідність формування релігійними інститутами (у випадку християнства, про яке йтиметься далі, передусім традиційними церквами — католицькою, протестантською, православною) власного бачення базових світських цінностей, зокрема і цінностей європейського правопорядку, до яких зазвичай відносять права людини, верховенство права і демократію; а також ставить перед юридичною наукою завдання досліджувати це бачення, порівнювати його з європейськими цінностями, розмірковувати з приводу його здатності вплинути на розвиток останніх.

Також потрібно усвідомлювати, що церковне розуміння прав людини як світського концепту, що має християнське коріння, але є здобутком і наслідком секуляризаційних процесів (так

само як і демократія, до речі, що дуже добре продемонстровано у ґрунтовній праці Р. Інґлхарта і К. Вельцеля «Модернізація, культурні зміни і демократія: послідовність людського розвитку» [3]). Тому ставлення церков до прав людини є важливим індикатором їх відношення до секуляризованого світу в цілому, а так само і до власного місця у цьому світі. Це особливо актуально для православних церков, оскільки суспільна доктрина православ'я є найбільш консервативною поміж усіх основних гілок християнства. Пафос протиставлення віри і секулярності видатного православного філософа В. Зеньковського, який писав, що «уся нова історія Заходу пройшла і донині йде під знаком принципового дуалізму — християнства і життя, християнства і культури, християнства і творчості» [4, 19] і сьогодні властивий багатьом православним очільникам і мислителям. Відповідно, вивчення християнського бачення права має значення і для розуміння християнського віровчення, практики діяльності церков і громад в умовах секулярності, що надає такому дослідженню міждисциплінарного характеру, робить його цікавим не лише для правників, а й філософів і соціологів релігії, релігієзнавців, інших фахівців, які досліджують релігію, конкретні форми релігійності, їх значення для людини і суспільства.

Крім того, реалізація наведеного завдання має бути поєднана з теоретичними розробками, що мають на меті встановити категоріальний апарат і методологічні принципи дослідження ролі християнства у європейському праві, історико-правовими студіями у цій царині, розвідками щодо метафізики християнського розуміння права і держави. Наведені аспекти дають можливість комплексно охопити проблематику впливу християнства

на розвиток і функціонування правових систем країн європейської цивілізації, який (вплив) ми називаємо християнською правовою традицією (див. детальніше: [5]). У цій статті ми спробуємо окреслити окремі методологічні підходи щодо вирішення викладених вище проблем.

Слід зазначити, що дослідження історії впливу християнства на право, сучасні підходи доктрин християнських церков до права, прав людини, їх місця у суспільстві, і навіть аналіз метафізики християнської правової традиції (наприклад, образ права у Біблії), мають бути проблемно, понятійно, епістемологічно і, за можливості, методологічно вбудовані у загальний предмет юриспруденції. Останнє вимагає від дослідника дотримання декількох моментів.

По-перше, вивчення християнської правової традиції має відбуватися у діалектичному зв'язку з іншими правовими традиціями. Цей зв'язок може мати різні прояви. В історичному аспекті йдеться про переплетіння християнства з іншими чинниками становлення правових систем Європи (римське право, грецька політична філософія, ідеї Просвітництва тощо), що у тій чи іншій мірі можна помітити у класичних працях Е. Аннерса [6] чи Г. Бермана [7]. Погляд християнських конфесій на правові явища має порівнюватися із відповідними світськими концепціями. Зокрема, правильним видається дослідження праволюдних положень у доктринах християнських церков у порівнянні з міжнародними стандартами у цій царині (див. наприклад: [8]). Такий ракурс дозволяє уникнути помилки, властивої майже усім спробам осягнення проблематики прав людини у православній доктрині (наприклад, праці А. Тер-Акопова [9], Р. Папаяна [10], В. Каменкова [11], В. Лафітського [12] тощо),

коли остання аналізується сама по собі, без співставлення із загальновизнаним розумінням і стандартами основоположних прав. Це значною мірою знижує цінність таких досліджень, що майже непридатні для участі у дискурсі стосовно прав людини.

По-друге, використання специфічних релігійних термінів і понять потребує пояснення і встановлення їх співвідношення із традиційним для юридичної науки понятійним апаратом. Йдеться, наприклад, про такі категорія, як «гріх», «канонічний проступок», які у своєму розумінні є досить далекими від усталених у юриспруденції понять «проступок» чи «правопорушення». Аналогічно, досить обережного поводження потребують і поняття, що містяться у священних текстах християн. Приміром, Старий Завіт оперує терміном «суддя» (одна з перших книг цієї частини Біблії має назву «Книга суддів»), однак цим терміном позначається не особа, яка чинить правосуддя (або не лише така особа), а й керівник чи навіть видатний представник первісної іудейської общини. Відповідно, міркування про те, яким має бути суддя у Біблії, це, по суті, і міркування про особу керівника і навіть про людину як таку, що часто не має якогось спеціального юридичного підтексту, якщо інше не впливає із певного біблійного сюжету.

По-третє, слід враховувати, що наука і релігія становлять різні способи освоєння дійсності, які хоча і не виключають один одного, але за своїм гносеологічним інструментарієм та епістемологічними еталонами є альтернативними або, принаймні, нетотожними. Тому дослідження прав людини юридичною наукою і богослов'ям, звичайно, і з погляду пізнавального процесу, і з погляду очікуваного результату мають свою доволі глибоку специфіку. Останнє досить

часто не враховується дослідниками, які підмінюють доведення власних наукових гіпотез чи тверджень постулюванням певних аксіоматичних положень (наприклад, про релігійну зумовленість права), які в умовах наукового пошуку потребують не некритичного погодження, а детального обґрунтування і доказування. Показовою у цьому аспекті є праця російського правника В. Сорокіна «Поняття і сутність права в духовній культурі Росії», де тези про необхідний зв'язок між правом і православіям, хибність світського погляду на право тощо має характер схоластичного проголошення [13].

Крім того, дослідження християнських поглядів на право не може ігнорувати ті епістемологічні конвенції, які сьогодні склалися в юридичній науці (беззаперечна цінність прав людини, світськість як принцип сучасного права і держави, верховенство права як засадничий принцип функціонування держави, важливість дотримання державно-церковної автономії тощо). Ігнорування останніх є ненауковим, а категоричне відкидання має наслідком вихолощування цінності відповідних досліджень для юридичної науки, адже спроби обґрунтування правової теорії, яка б виходила з несвітського характеру сучасного права, є радше цікавим інтелектуальним експериментом, ніж узагальненням реально існуючого стану речей. Інша річ, що це не унеможлиблює критичного переосмислення вказаних конвенцій з позицій християнського бачення, зокрема, у контексті найбільш контраверсійних питань (евтаназія, сурогатне материнство, аборт, релігійна освіта у державних школах, одностатеві шлюби тощо), а також пошуку релігійного чи дотичного до релігії обґрунтування морально-правових цінностей. Наприклад, звернення до релігійних аргументів в обґрун-

туванні прав людини як моральних прав із дотриманням умов участі у сучасному науковому дискурсі можна побачити у німецького філософа права Н. Горна [14].

Важливим в аспекті методології дослідження християнської правової традиції є також врахування практики діяльності християнських церков чи громад як джерела цієї традиції. Йдеться про те, що ані християнський погляд на право та правові явища, ані роль християнства у становленні правових систем Європи чи європейського правопорядку не може визначатися виключно на підставі аналізу доктрин названих церков чи громад, а має доповнюватися вивченням практики як діалектичної протилежності доктрини.

Чому взагалі важливо враховувати релігійну практику у процесі дослідження будь-якої релігійної традиції у праві?

По-перше, звернення до релігійної практики має особливе значення в умовах відносної слабкості чи неоформленості релігійної доктрини. Зокрема, питання права і держави, їх ролі в сучасному суспільстві осмислені православними богословами і філософами набагато менше, ніж їх католицькими чи протестантськими колегами. Навіть у ХІХ–ХХ ст. у православному богослов'ї чи православно орієнтованій філософії важко назвати фігури рівня Ж. Мартена чи К. Барта, які приділяли б значну увагу правовій проблематиці (державних досліджень, звичайно, більше). І для В. Соловйова (який у присвяченні до «Права і моральності» називає себе одиноким і погано озброєним волонтером у грізному стані юридичної науки [15, 3]), і для І. Ільїна (навіть його «Теорія права і держави» [16], цікава з філософського боку, у правовому плані є досить слабкою, а «Проект основного закону Росії» [17, 64–130] є твором

швидше політичним, ніж правовим), і тим більше для С. Булгакова, М. Бердяєва, П. Флоренського, інших філософів релігійної спрямованості правові питання ніколи не становили основний чи принаймні важливий предмет дослідження. П. де Лоб'є справедливо вказує, що соціальне вчення православних церков не набуло розвитку, який можна було б порівняти з ученням Католицької церкви [18, 334]. Причиною цього, можливо, є те, що західне християнство є взагалі, за висловом К. Армстронг, «більш балакучим» [19, 131] і, відповідно, схильним до доктринізації і не у суто релігійних питаннях, натомість православне богослов'я є «безмовним», а отже, і рівень доктринізації тут нижчий. Однак право виділяється і на тлі відносної нерозвиненості соціальної доктрини православ'я. Питання, приміром, політики чи моралі цікавлять тих же І. Ільїна або С. Булгакова набагато більше, ніж питання права, не говорячи вже про майже повну відсутність цих питань у І. Кронштадського або інших авторитетних богословів.

Очевидно, така ситуація може бути пояснена етатизмом (чи навіть гіперетатизмом) православ'я (адже вироблення самостійного правового вчення церкви сприяло б послабленню позицій держави у цій сфері), викликаним історичною ситуацією, в якій розвиваються православні церкви, а особливо Російська православна церква (далі — РПЦ). Йдеться, передусім, про хрещення Київської Русі «зверху», коли церква від самого початку вимушена була шукати підтримки у держави для ствердження християнської віри, що об'єктивно сприяло гіперетатизму як основи доктрини і практики російського православ'я, і нездатності РПЦ опонувати державній владі. Ця нездатність, з одного боку, не дозволила їй стати тим, що Х. Ортега-і-Гассет називає

вав відцентровою силою, потрібною для існування кожної держави [20, 79–80], чинником мирної плюралізації російського суспільства, який би міг утримати державну владу від делегітимації, тотального і вкрай жорстокого розпаду в 1917 р. (або, що вірогідніше, зробити цей розпад більш цивілізованим), а з другого боку, змістила акценти у спробах зрозуміти її бачення права і базових правових цінностей із доктрини на практику.

Навіть сьогодні попри наявність декількох важливих документів у сфері, що нас цікавить (Основи соціальної концепції, Основи вчення про гідність, свободу і права людини, Основні принципи ставлення до інослав'я), аналіз діяльності РПЦ, позицій, що висловлюються її основними спікерами дають набагато більше матеріалу для роздумів, ніж наведені церковні акти. Йдеться, наприклад, про діяльність і позицію цієї церкви у відомій справі «*Pussy riot*» та під час протестів проти результатів виборів до Державної думи Федеральних зборів РФ кінця 2011 р. — початку 2012 р. Наведене стосується й інших православних церков. Зокрема, вивчення позицій українських православних церков під час виборів Президента України 2004 р., 2010 р., виборів до Верховної Ради України 2006 р., 2007 р., подій під час масових протестів у листопаді – грудні 2013 р., позиції Грузинської православної церкви під час так званої «Революції троянд» 2003 р. та російсько-грузинського військового конфлікту 2008 р. дає можливість об'єктивніше оцінити реальний зміст доктрини цих церков у сфері демократії і безпосередньо реалізації політичних прав громадян.

По-друге, без аналізу релігійної практики неможливо досягти об'єктивності в оцінці релігійного впливу на право, адже діяльність досить часто

може бути опозиційною релігійним нормам чи доктрині і при цьому справляти не менший вплив на право, ніж нормативний чи доктринальний елементи. Г. Берман цілком слушно зазначає, що релігія є складовою і людської природи, і суспільних відносин [21, 15], тобто релігія — це не лише певний набір текстів, а й різноманітні практики освоєння навколишнього світу. Наголосимо на тому, що йдеться не лише про традиційно згадувану опозицію «добра норма чи доктрина — погана практика», якою зазвичай пояснюють хрестові походи, інквізицію, виправдання соціальної нерівності, заперечення досягнень прогресу (від кумедної заборони виделок в XI ст., які начебто нагадували диявольські роги, до зовсім не кумедного відкидання практики щеплення), потурання і навіть культивування нетолерантності, що мали місце в історії християнських церков (Анджей Сулима Камінський вказує, що попри неодноразову заборону Святим Престолом антиюдейських процесів за звинуваченням у ритуальних вбивствах, до таких процесів у Речі Посполитій активно долучалися навіть католицькі єпископи [22, 81]). Ситуація може бути і протилежною, адже відмова від певного жорстокого покарання, вказаного у Біблії, навряд чи вкладається у згаданий хід думок.

Для богословських досліджень наведена опозиційність може, очевидно, не мати особливого значення, адже невідповідність певних дій церкви релігійним догматам жодним чином не є перепорою для осягнення абсолютної істини, закладеної у релігійному тексті. Однак у світлі розуміння соціальної ролі певної релігії, зокрема її впливу на право, неврахування цього моменту становить суттєву проблему і ставить під сумнів об'єктивність та істинність результатів проведених таким чином наукових досліджень.

Приміром, розмежування західно- і східно-християнського ставлення до держави як носія певного правопорядку можна лише дуже спрощено пояснити посиланням на споглядально-спіритуалістичний світогляд православного християнина й орієнтованість на «виправдання від справ» християнина західних конфесій. Тут важливо також враховувати особливості історичного розвитку, соціального середовища та відносини із державою, в умовах яких відбувалася розробка відповідних доктрин християнськими церквами і які врешті-решт значною мірою зумовили той факт, що протестантизм і католицизм (з усіма відмінностями у ставленні до співвідношення держави і церкви) пішли шляхом виправдання держави як соціального інституту, але за умови її відповідності своєму призначенню. Йдеться, звичайно, про ідеальну загальну модель бачення держави. На практиці мали місце й інші приклади. Приміром, католицька церква в Іспанії у XVIII ст. проголошувала повстання проти державної влади гріховним [23, 35] і тут важко углядіти оціночний підхід до публічної влади. Однак вектор спрямований на те, щоб, так би мовити, обожнювати не інститут (саму владу),

а функцію (виконання владою певних завдань) достатньо чітко прослідковується в історії західних конфесій.

Православ'я ж рушило в напрямку моделі, що, як вказував В. Новік, зводилася до молитви за державну владу (Основи соціальної концепції Російської православної церкви прямо згадують про обов'язок віруючих не лише коритися владі, а й молитися за неї) [24, 344]¹, адже історія християнства у Римській імперії, а згодом і у Візантії залишила чимало знакових прикладів для цього: і імператор Константин, який, за однією з версій, залишався язичником майже до смерті і при цьому керував церковними соборами, і Юстиніан, який, будучи мирянином, був проголошений «зовнішнім єпископом церкви» та мав титул ісапостола (тобто царя, рівного апостолам) [28, 96], і сама ідея симфонії держави і церкви, в якій держава в силу об'єктивних причин майже завжди переважає. Показово, що у переліку християнських сект, складених Священним Синодом у середині XIX ст., одним із критеріїв зарахування до сект «найбільш шкідливих» є заперечення ними молитви за царя і відмова від церковної ієрархії (що також опосередковано свідчить про

¹ Інша річ, і на цьому слід ще раз наголосити, що ступінь етатизму різних православних церков до держави є різним, що, між іншим, так само досить часто зумовлено їх історичним розвитком. Майже цілковита підтримка практично будь-яких державних дій і постатей із боку РПЦ (достатньо згадати більш ніж позитивне ставлення сучасної РПЦ до такої постаті, як Петро I, який чимало зробив для руйнування православ'я на російських теренах, і, навпаки, наполягання на збереженні анафем для гетьмана І. Мазепи, який доклав значних зусиль у зворотному напрямку, але мав конфлікт із Петром I) меншою мірою властива іншим православним церквам і відповідним традиціям (зокрема, і константинопольському патріархату). Крім того, і у ситуації РПЦ не все так однозначно. Етатизм цієї церкви на доктринальному рівні виражений менше, ніж на рівні практики (у російському православ'ї завжди існували богослови, філософи, юристи — від Максима Грека до М. Фіолетова — які з обережністю ставилися до проблем державної влади та її ролі в житті християнина), а допетровська церква є більш незалежною, ніж церква у синодальний період. Якщо перша на рівні найвищих ієрархів могла бути опозиційною державі, то лейтмотивом діяльності другої, очевидно, можна назвати слова найбільш відомого і впливового обер-прокурора Священного Синоду К. Победоносцева, які цитує П. Верт: «Свобода (яка є однією з стрижневих антропологічних категорій християнства. — Д. В.), по суті, істинне слово, при зіткненні з дійсністю може розсіпатись» [25, 158], а тому, очевидно, державу, яка обмежує цю свободу (зокрема, з метою охорони пануючої релігії), слід сприймати як даність і шанувати як будь-яку боговстановлену владу. Згодом достатньо поміркований православний мислитель Л. Тихомиров писатиме, що «справжня (читай — християнська. — Д. В.) свобода не містить нічого політично і суспільно руйнівного, а так само і нічого антимонархічного. Навпаки — вона легше узгоджується із монархією, ніж з іншими формами правління», а тому революція, яка, по суті, є формою (часто надзвичайно жорстокою, кривавою, як було у Франції чи Російській імперії) народного протесту і руйнації несправедливого політичного устрою є для Л. Тихомирова нічим іншим як «мутною псевдо-свободою» [26, 84]. Були, звичайно, й інші, більш ліберальні підходи [27], але вони системно ніколи не трансформувалися в офіційну політику РПЦ.

пріоритетні в очах православ'я методи публічного управління). Ті ж секти, які не відмовляються від такої молитви, кваліфікувалися лише як «шкідливі». З таким підходом погоджувалася і богословська думка (приміром, І. Бердніков [29, 325]).

По-третє, врахування релігійної практики важливе ще й тому, що вона стає способом корегування релігійних догматів, що має значення і для розвитку релігійної традиції у праві. Як відомо, релігійним текстам властивий високий рівень стабільності й незмінності. Текст, створення якого є наслідком божественного одкровення або який є еманациєю божества, через це не може бути змінений чи відредагований, навіть якщо він є суперечливим чи таким, що явно не відповідає існуючим реаліям. Більше того, будь-які спроби суттєвого оновлення, модернізування релігійної традиції (у тому числі й правової) завжди наштовхуються на супротив консервативно налаштованої частини релігійних діячів і віруючих. Ця теза, присутня у кожній авраамічній релігії, досить чітко і лаконічно виражена у 19 розділі відомого християнського апокрифу «Книга Еноха»: «Горе тим, хто заперечує спадщину батьків, що існує вічно». Можна також пригадати книгу Второзаконня Старого Завіту, де Мойсеєм проголошується вимога не додавати нічого до Божих заповідей, і не вкорочувати від того (Втор., 4:2). У контексті матеріальної історії цей момент демонструють і війни часів Реформації, і розкол у російському православ'ї, і сучасний супротив мусульманських общин спробам відмовитися від надто жорстоких покарань за богохульство.

Звичайно, певні зміни у розумінні релігійних положень досягаються через їх інтерпретування (відмежування історичної частини релігійних текстів, які можуть втрачати своє значен-

ня, від «одвічних істин»), але можливості тлумачної діяльності теж не безмежні. Так, заборона одностатевих зв'язків, що присутня в кожній авраамічній релігії. Є очевидним, що ця заборона, яка зберігається і в доктринах християнських церков, достатньо важко узгоджується із толерантністю як важливим етичним постулатом сучасного права. Однак сьогодні у багатьох американських церквах на вході можна побачити веселку (символ людей із нетрадиційною сексуальною орієнтацією), що можна розцінювати як прояв толерантності, який відбувається саме на рівні релігійної практики. Те саме стосується і відомого інтерв'ю папи Франциска, який відмовився засуджувати представників гей-спільноти (причини цих процесів ми у цьому випадку не розглядаємо).

І по-четверте, релігійна практика як джерело релігійної традиції важлива ще й тому, що іноді усталена релігійна діяльність може зберігатися навіть у ситуації відмови від її догматичної підстави. Зокрема, зараз жоден християнський богослов чи філософ, швидше за все, не візьметься обстоювати тезу про більшу гріховність жінки порівняно з чоловіком, хоча таке розуміння, що впливає з ролі жінки у гріхопадінні людини, раніше, особливо до Нового часу, було дуже поширеним. Одним із наслідків цього було те, що жінка не могла бути священником, тобто не могла навчати віри (1 Тим., 2:12). Хоча зараз, як вже зазначалося, ця ідея (яка, по суті, є випадком заперечення природної рівності людей і через це має вихід і на питання права) не має догматичного підґрунтя, більше того, авторитетні богослови стверджують рівність чоловіка і жінки (а перші акцентовані теологічні спроби обґрунтування гідності жінки сягають XVI ст. [30]) або принаймні не наполягають на зворотному, однак рукоположення у свя-

щенний сан тільки чоловіків у християнстві збереглося (винятки становлять окремі протестантські церкви, де наділення жінки священним саном має місце).

Підсумовуючи викладене, зазначимо, що у межах цієї статті нами порушено лише декілька суттєвих, на нашу

думку, методологічних аспектів дослідження впливу християнства на право країн Європи. Безумовно, ця тема потребує подальшої розробки, так само як і осмислення християнської правової традиції у цілому.

ВИКОРИСТАНІ МАТЕРІАЛИ

1. *Хабермас Ю.* Между натурализмом и религией. Философские статьи / пер. с нем. М. Б. Скуратова. — М., 2011. — 336 с.
2. *Єленський В.* Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця ХХ — початку ХХІ століття. — Л., 2014. — 504 с.
3. *Ингхарт Р., Вельцель К.* Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития. — М., 2011. — 464 с.
4. *Зеньковский В. В.* Христианская философия. — М., 2010.
5. *Вовк Д.* Християнська правова традиція як категорія теорії права / наук. ред. О. В. Петришин. — Х., 2013. — 54 с.
6. *Аннерс Э.* История европейского права / пер. со шведск. — М., 1994. — 398 с.
7. *Берман Г. Дж.* Западная традиция права: эпоха формирования / пер. с англ. Н. Р. Никоновой при участии Н. Н. Деева. — 2-е изд. — М., 1998. — 624 с.
8. *Цебенко С. Б.* Права людини у сучасних доктринах православ'я у світлі міжнародних стандартів : дис. ... канд. юрид. наук : спец. 12.00.01. — Л., 2013. — 208 с.
9. *Тер-Акопов А. А.* Христианство. Государство. Право. К 2000-летию христианства : моногр. — М., 2001. — 142 с.
10. *Папаян Р. А.* Христианские корни современного права. — М., 2002. — 416 с.
11. *Библия о правосудии, праве и морали* / сост. В. С. Каменков. — Минск, 2009. — 416 с.
12. *Лафитский В. И.* Воскресение права. Часть третья. Книги Завета. — М., 2009. — 152 с.
13. *Сорокин В. В.* Понятие и сущность права в духовной культуре России. — М., 2007. — 456 с.
14. *Горн Н.* Права людини: філософське обґрунтування і юридичний вимір // Філософія права і загальна теорія права. — 2013. — № 2. — С. 13–32.
15. *Соловьев В. С.* Право и нравственность. — Минск ; М., 2001. — 192 с.
16. *Ильин И. А.* Теория права и государства / под. ред. и с биогр. очерком В. А. Томсинова — 2-е изд., доп. — М., 2008. — 550 с.
17. *Ильин И. А.* Основы государственного устройства. Проект Основного Закона России. — М., 1996. — 160 с.
18. *Лобье П. де.* Три града. Социальное учение христианства / пер. с фр. Л. А. Торчинского. — СПб., 2000. — 412 с.
19. *Армстронг К.* История Бога: 4000 лет исканий в иудаизме, христианстве и исламе / пер. с англ. К. Семенова. — М., 2008. — 504 с.
20. *Ортега-и-Гассет Х.* Дегуманизация искусства. Бесхребетная Испания / пер. с исп. С. Л. Воробьевой, А. Б. Матвеева. — М., 2008. — 192 с.
21. *Берман Г. Дж.* Вера и закон: примирение права и религии / пер. с англ. Д. Шабельникова, М. Тименчика. — М., 1999. — 432 с.
22. *Камінський Суліма Анджеї.* Історія Речі Посполитої як історія багатьох народів, 1505–1795. Громадяни, їхня держава, суспільство, культура / пер. з пол. Я. Стріхи. — К., 2011. — 263 с.
23. *Суховерхов В. В.* Г. М. де Ховельянос: философско-теологические и социально-политические воззрения. — М., 2012. — 434 с.
24. *Вениамин,* игумен (Новик). Православие. Христианство. Демократия : сб. ст. — СПб., 1999. — 365 с.
25. *Верт П.* Православие, инославие, иноверие: очерки по истории религиозного разнообразия / пер. с англ. Н. Мишаковой, М. Долбилова, Е. Зуевой, П. Верта ; науч. ред. перевода М. Долбилов. — М., 2012. — 280 с.
26. *Тихомиров Л. А.* Христианство и политика. — М. ; К., 2002. — 616 с.
27. *Кара-Мурза А. А., Жукова О. А.* Свобода и вера. Христианский либерализм в российской политической культуре. — М., 2011. — 184 с.
28. *Історія Візантії.* Вступ до візантиністики / Л. В. Войтович та ін. ; за ред. С. Б. Сорочана, Л. В. Войтовича. — Л., 2011. — 880 с.
29. *Бердников И. С.* Церковь и Империя. История Православной симфонии отношений. — М., 2013. — 512 с.

30. Генрих Корнелий Агриппа Неттесгеймский. Речь о достоинстве и превосходстве женского пола : философский трактат / пер. с лат. М. Шумилина. — М., 2010. — 64 с.

REFERENCES

1. Habermas J. Mezhdú naturalizmom i religiey. Filosofskie stati [Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays], Moscow, 2011, 336 p.
2. Yelenskiy V. Velyke povnennia: relihiia u hlobalnii politytsi ta mizhnarodnykh vidnosynakh kintsia XX — pochatku XXI stolittia [The Great Return: Religion in Global Policy and International Relations at the End of XX — Beginning of XXI Century], Lviv, 2014, 504 p.
3. Inglehart R., Welzel Ch. Modernizatsiya, kulturnye izmeneniya i demokratiya: Posledovatelnost chelovecheskogo razvitiya [Modernization, Cultural Change and Democracy: The Human Development Sequence], Moscow, 2011, 464 p.
4. Zenkovskiy V. V. Khristianskaya filosofiya [Christian Philosophy], Moscow, 2010.
5. Vovk D. Khrystyianska pravova tradytsiia yak katehoriia teorii prava [Christian Legal Tradition as a Category of Theory of Law], Kharkiv, 2013, 54 p.
6. Anners E. Istoriya evropeyskogo prava [History of the European Law], Moscow, 1994, 398 p.
7. Berman H. J. Zapadnaya traditsiya prava: epokha formirovaniya [Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition], Moscow, 1998, 624 p.
8. Tsebenko S. B. Prava liudyny u suchasnykh doktrynakh pravoslavia u svitli mizhnarodnykh standartiv [Human Rights in Modern Doctrines of Orthodoxy in the Light of International Standards], Lviv, 2013, 208 p.
9. Ter-Akopov A. A. Khristianstvo. Gosudarstvo. Pravo. K 2000-letiyu khristianstva [Christianity. State. Law. To the 2000th Anniversary of Christianity], Moscow, 2001, 142 p.
10. Papayan R. A. Khristianskie korni sovremennogo prava [The Christian Roots of Modern Law], Moscow, 2002, 416 p.
11. Bibliya o pravosudii, prave i morali [The Bible on Justice, Law and Moral], Minsk, 2009, 416 p.
12. Lafitskiy V. I. Voskresenie prava. Chast tretya. Knigi Zaveta [The Revival of Law. Part Three. The Book of the Covenant], Moscow, 2009, 152 p.
13. Sorokin V. V. Ponyatie i sushchnost prava v dukhovnoy kulture Rossii [Notion and Essence of Law in the Russian Spiritual Culture], Moscow, 2007, 456 p.
14. Horn N. Prava liudyny: filosofske obgruntuvannia i yurydychniy vymir [Human Rights: Philosophical Foundations and Legal Dimensions], *Filosofii prava i zahalna teoriia prava*, 2013, no. 2, pp. 13–32.
15. Solovev V. S. Pravo i нравstvennost [Law and Morality], Minsk; Moscow, 2001, 192 p.
16. Ilin I. A. Teoriya prava i gosudarstva [Theory of Law and State], Moscow, 2008, 550 p.
17. Ilin I. A. Osnovy gosudarstvennogo ustroystva. Proekt Osnovnogo Zakona Rossii [Foundations of State System. Draft Basic Law of the Russian Federation], Moscow, 1996, 160 p.
18. Laubier P. de. Tri grada. Sotsialnoe uchenie khristianstva [Three Cities. Social Doctrine of Christianity], Saint Petersburg, 2000, 412 p.
19. Armstrong K. Istoriya Boga: 4000 let iskanii v iudaizme, khristianstve i islame [A History of God: The 4,000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam], Moscow, 2008, 504 p.
20. Ortega-i-Gasset J. Degummanizatsiya iskusstva. Beskhrebetnaya Ispaniya [The Dehumanization of Art. Invertebrate Spain], Moscow, 2008, 192 p.
21. Berman H. J. Vera i zakon: primirenje prava i religii [Faith and Order: The Reconciliation of Law and Religion], Moscow, 1999, 432 p.
22. Kaminski Sulima Andzheij. Istoriia Rechi Pospolytoi yak istoriia bahatiokh narodiv, 1505–1795. Hromadiany, yikhnia derzhava, suspilstvo, kultura [Kaminski Sulima Andzheij. Historia Rzeczypospolitej Wielu Narodów 1505–1795. Obywatele, ich państwa, społeczeństwo, kultura], Kyiv, 2011, 263 p.
23. Sukhoverkhov V. V. G. M. de Jovellanos: filosofsko-teologicheskie i sotsialno-politicheskie vozzreniya [G. M. de Jovellanos: Philosophical and Theological and Socio-Political Views], Moscow, 2012, 434 p.
24. Hegumen Benjamin (Novik). Pravoslavie. Khristianstvo. Demokratiya [Orthodoxy. Christianity. Democracy], Saint Petersburg, 1999, 365 p.
25. Vert P. Pravoslavie, inoslavie, inoverie: ocherki po istorii religioznogo raznoobraziya [Orthodoxy, Non-Orthodoxy, Heterodoxy: Sketches on the History of Religious Diversity], Moscow, 2012, 280 p.
26. Tikhomirov L. A. Khristianstvo i politika [Christianity and Politics], Moscow; Kyiv, 2002, 616 p.
27. Kara-Murza A. A., Zhukova O. A. Svoboda i vera. Khristianskiy liberalizm v rossiyskoy politicheskoj culture [Freedom and Faith. Christian Liberalism in Russian Political Culture], Moscow, 2011, 184 p.
28. Istoriia Vizantii. Vstup do vizantynistyky [The History of Byzantium. Introduction to Byzantology], Lviv, 2011, 880 p.
29. Berdnikov I. S. Tserkov i Imperiya. Istoriya Pravoslavnoy simfonii otnosheniy [Church and Empire. The History of Orthodox Relations Symphony], Moscow, 2013, 512 p.
30. Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim. Rech o dostoinstve i prevoskhodstve zhenskogo pola: filosofskiy traktat [Declamation on the Nobility and Preeminence of the Female Sex], Moscow, 2010, 64 p.

Вовк Д. О. Християнська правова традиція: окремі аспекти методології дослідження

Анотація. У статті розглядаються питання методології дослідження християнської правової традиції. Виокремлюються аспекти вивчення впливу християнства на правові системи країн європейської цивілізації. Аргументується доцільність дослідження християнського погляду на базові європейські правові цінності (верховенство права, права людини, демократія тощо). Звертається увага на предмет названого дослідження, проблеми його епістемології та понятійного апарату. Вказується на необхідність дослідження практики діяльності християнських церков і громад як важливого джерела християнської правової традиції. Показуються шляхи корегування доктрини та долання її застарілих положень через релігійну практику.

Ключові слова: християнство, право, права людини, християнська правова традиція, релігійна практика.

Вовк Д. А. Христианская правовая традиция: отдельные аспекты методологии исследования

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы методологии исследования христианской правовой традиции. Выделяются аспекты изучения влияния христианства на правовые системы стран европейской цивилизации. Аргументируется целесообразность исследования христианского видения базовых европейских правовых ценностей (верховенство права, права человека, демократия и т. д.). Обращается внимание на предмет такого исследования, проблемы его эпистемологии и понятийного аппарата. Указывается на необходимость исследования практики деятельности христианских церквей и общин как важного источника христианской правовой традиции. Показываются способы корректирования религиозной доктрины и преодоления ее устаревших положений через религиозную практику.

Ключевые слова: христианство, право, права человека, христианская правовая традиция, религиозная практика.

Vovk D. Christian Legal Tradition: Some Aspects of Research Methodology

Annotation. The article is devoted to methodological questions of researching Christian legal tradition. Aspects of Christianity influence on European legal systems studying are denoted. Necessity of Christian vision of fundamental European legal values (rule of law, human rights, democracy etc.) researching is argued. The author also pays attention to the subject of this research, problems of its epistemology, categories etc. Need of researching of Christian churches' and communities' practice in legal sphere as an important source of Christian legal tradition is argued. It is shown how religious practices can correct or help to overcome outdated religious doctrines.

Key words: Christianity, law, human rights, Christian legal tradition, religious practice.