

Одеська національна юридична академія

На правах рукопису

Бальжик Ірена Анатоліївна

УДК 340.12:322

**ВІДНОСИНИ ДЕРЖАВИ І ЦЕРКВИ:
«СИМФОНІЯ ВЛАД»**

Спеціальність 12.00.01 – теорія та історія держави і права;
історія політичних і правових учень

Дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата юридичних наук

Науковий керівник

Оборотов Юрій Миколайович

доктор юридичних наук, професор

Одеса – 2007

ЗМІСТ

Вступ	3
Розділ 1. Теоретичні підстави взаємодії православної церкви, держави і права	
1.1. Типологія відносин держави і християнської церкви	9
1.2. Право і держава в умовах православної цивілізації	26
1.3. Симфонічна модель відносин православної церкви і держави у працях вітчизняних мислителів	35
1.4. Зміст концепції «симфонія влад» та її символіка	50
1.5. Церковне право як юридична дисципліна у вітчизняній правовій традиції	63
Висновки до розділу 1	77
Розділ 2. Етапи розвитку відносин держави і православної церкви від Київської Русі до суверенної України	
2.1. Прийняття християнства і закріплення відносин Київської Русі і церкви	79
2.2. Патріарший період відносин державної влади і православної церкви	88
2.3. Синодальний період відносин держави і православної церкви	97
2.4. Православна церква в умовах радянської держави	104
Висновки до розділу 2	118
Розділ 3. Правові основи взаємодії держави і православної церкви: традиції та новації	
3.1. Традиція єдності світського і церковного права у правовому механізмі забезпечення «симфонії влад»	121
3.2. Законодавче оформлення відносин держави і православної церкви у суверенній Україні	130
3.3. Соціальна концепція православної церкви та перспективи її реалізації у сучасній Україні	144
Висновки до розділу 3	159
Висновки	162
Додаток	166
Список використаних джерел	173

ВСТУП

Актуальність теми. У сучасному інформаційному суспільстві принципово змінюються уявлення про співвідношення духовного і матеріального, релігійного і світського. Християнська церква і держава протягом свого співіснування перебували і продовжують перебувати у стані діалектичної взаємодії, яка обумовлює актуальність загальнотеоретичного юридичного дослідження концепції «симфонії влад», яка лежить в основі цієї системи.

Держава і церква відрізняються за походженням, цілями, структурою, але водночас вони тісно пов'язані між собою. Кожен із цих інститутів має свою особливу соціальну цінність і значимість. Церква не втручається у внутрішні справи держави, а остання, у свою чергу, не втручається у внутрішнє церковне життя. Разом із тим не тільки не виключається, але й передбачається духовно-моральний вплив церкви та цінностей, що захищаються нею, на державну владу.

Діючи узгоджено, держава і церква можуть вирішити багато актуальних для сучасного суспільства проблем, зокрема сприяти соціальному примиренню, злагоді, взаєморозумінню. «Симфонія влад», сформульована багато століть назад, являє собою такий стан відносин держави і церкви, що націлює нинішнє покоління на стабільність і впорядкованість як на основу консолідації суспільства. Не випадково, вихід українського суспільства до нових цілей і цінностей свого існування, як рядовими громадянами, так і елітою, пов'язується з поняттям «соборність». Поряд із цим, соборність у суспільній свідомості завжди виражена в общинному, дорадчому характерові відносин між самими віруючими, між громадянами і державою в цілому. Досягнення соборності навряд чи є можливим без опори на вироблені багаторічною традицією релігійні і культурні зразки, одним із яких і є, зокрема, «симфонія влад».

В умовах розпочатого в Україні діалогу світської і духовної влад теорія їхніх відносин, що базується на узагальненні історичної практики, повинна бути затребуваною. І тут вбачається роль юриспруденції, яка може запропонувати

модель відносин держави і церкви, адекватну «симфонії влад» щодо особливостей сьогоденного етапу розвитку української державності.

Теоретичні основи дисертаційного дослідження закладені у працях фахівців у сфері загальнотеоретичної юриспруденції, філософії права, історії політичних і правових учень, теології та церковного права М.М. Азаркіна, І.С. Бердникова, Г.Дж. Бермана, А.Б. Венгерова, М.Ю. Варьяса, Н.І. Долматової, А.А. Дорської, Н.С. Синициної, Н.М. Золотухіної, І.А. Ісаєва, А.М. Киридон, А.А. Козловського, А.М. Колодного, С.М. Косовського, В.І. Лафітського, В.К. Липинського, Л.А. Морозової, А. Ніколіна, Д. Оболенського, Ю.М. Оборотова, О.С. Павлова, В.О. Пащенко, Р.А. Папаяна, А.В. Потаніної, П.М. Рабіновича, С.П. Рабіновича, О.В. Тимошиної, В.О. Ципіна, П.Л. Яроцького та ін.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження є складовою науково-дослідної теми Одеської національної юридичної академії «Традиції та новації в сучасній українській державності й правовому житті» (державний реєстраційний номер 0106U004970), яка пов'язана з науковою програмою Міністерства освіти і науки України «Актуальні проблеми будівництва демократичної соціальної правової держави відповідно до положень Конституції України», а також включене до плану науково-дослідної роботи кафедри теорії держави і права Одеської національної юридичної академії на 2006–2010 рр. за темою: «Традиції та оновлення у правовому житті України (теоретичний аспект)».

Мета і завдання дослідження. Метою дисертаційного дослідження є розкриття змісту концепції «симфонії» державної і церковної влад, конкретно-історичних форм її буття з визначенням перспективи використання її у сучасній Україні.

Для досягнення мети дослідження передбачалося виконати такі основні завдання:

узагальнити досвід відносин держави і православної церкви, виявивши при цьому роль і значення концепції «симфонії влад» як основи таких відносин;

виявити загальне й особливе в теологічному і світському науковому трактуваннях «симфонії влад»;

надати визначення «симфонії влад» крізь призму церковного права і світського права;

розкрити роль церковного права у вітчизняній правовій традиції;

виявити специфіку взаємодії церкви і держави у сучасній Україні, визначивши напрямки використання концептуальної моделі «симфонія влад»;

визначити особливості відносин української держави і православної церкви у їх правовому оформленні;

показати перспективи реалізації ідеї «симфонії влад» та виробленої в її дусі соціальної концепції православної церкви стосовно умов сучасної України.

Об'єктом дослідження є становлення, розвиток і сучасний стан відносин держави і православної церкви крізь призму світського і церковного права, традиційною складовою якого є концепція «симфонії влад».

Предметом дослідження є концепція «симфонії влад» як модель відносин держави і православної церкви, як традиція та перспективи її використання в умовах сучасної України.

Методи дослідження. Розглянута в дисертації концепція «симфонії влад» подана у філософських, юридичних, богословських працях різної ідеологічної спрямованості, що визначило розмаїтість методологічного інструментарію дисертаційного дослідження.

Насамперед, у дисертації для досягнення поставленої мети використовувалися концептуальні ідеї, принципи та методи сучасної методології. Визначальною концептуальною ідеєю є ствердження єдності розвитку державно-правової реальності і церкви. Аналіз основних різновидів відносин церкви і держави, конкретизація співвідношення права і держави в умовах православної цивілізації, використання того чи іншого підходу при розгляді понять права, держави та ряду інших основних понять юриспруденції здійснювалися на основі принципу плюралізму.

Аналіз теократичних ідей і концепції влади у працях вітчизняних

мислителів пов'язаний з використанням принципу історизму і конкретно-історичного методу. Складні взаємозв'язки церкви, суспільства і держави, їхній правовий вимір досліджувалися за допомогою системного методу. Формально-логічний метод застосовувався для характеристики права, держави і церкви щодо концепції «симфонії влад» з виходом на уточнення категоріального апарату сучасної юриспруденції. Компаративістський та аксіологічний підходи набули свого втілення у ствердженні необхідності освоєння, збереження й використання правової традиції «симфонії влад» у відносинах держави і церкви у сучасній Україні.

Наукова новизна одержаних результатів. Дисертація є першим комплексним загальнотеоретичним юридичним дослідженням концепції «симфонії влад» і конкретно-історичних форм її буття. Наукова новизна дослідження полягає у такому:

уперше:

виявлено принциповий збіг оцінок сутності концепції «симфонії влад» у світській науці і теології, що є одним із доказів істинності і практичності цієї концепції;

визначено, що співвідношення світського і церковного права у рамках православної цивілізації багато в чому визначалося «симфонією влад» держави і церкви і, таким чином, на відміну від західної цивілізації, було виражено в узгодженому правовому регулюванні суспільних відносин;

зазначено необхідність використання концепції «симфонії влад» у побудові відносин держави і церкви у сучасній Україні при визначенні стратегії цивілізаційного розвитку українського народу, його державності, правового і духовного життя;

визначено шляхи реалізації ідеї «симфонії влад» у сучасній Україні, зокрема на основі розробленої в її дусі соціальної концепції православної церкви;

удосконалено визначення «симфонії влад», запропоноване з урахуванням сучасної методології юриспруденції;

набули подальшого розвитку:

доведення наявності стійкої традиції симфонічних відносин світської влади і православної церкви, що у відкритій або неявній формі простежується на всіх етапах розвитку православної цивілізації;

висновок, що «симфонія влад» є однією з характерних рис православної цивілізації, яку виділяють у колі інших локальних цивілізацій.

Практичне значення одержаних результатів дисертаційного дослідження полягає у тому, що теоретичне осмислення моделі симфонічних відносин церкви і держави дозволяє використати її в умовах становлення цивільного суспільства в Україні.

Сформульовані в дисертації висновки й пропозиції можуть бути використані:

у законотворчій діяльності – для розроблення концепції нового законодавства про свободу совісті та релігійні організації в Україні;

у науково-дослідній сфері – для заповнення існуючих прогалин у вивченні правової спадщини відносин держави і церкви, церковного права;

при розробленні й удосконаленні державних стандартів підготовки юристів шляхом включення до навчального плану юридичних спеціальностей навчальної дисципліни «Церковне право»;

у навчальному процесі – при проведенні занять із навчальних дисциплін «Теорія держави і права», «Історія держави і права України», для написання відповідних розділів у підручниках і навчальних посібниках із зазначених дисциплін.

Апробація результатів дисертації. Основні положення й висновки роботи обговорювалися на засіданнях кафедри теорії держави і права Одеської національної юридичної академії. Окремі результати дослідження доповідалися та обговорювалися на звітних конференціях професорсько-викладацького складу й аспірантів Одеської національної юридичної академії (2001, 2002, 2003, 2004, 2006, 2007 рр.; м. Одеса); Міжнародній науково-практичній конференції «Право, держава, духовність: шляхи розвитку та взаємодії» (9–10 червня 2006 р.;

м. Одеса); V Міжнародній науковій конференції «Православ'я – наука – суспільство: питання взаємодії» (24–25 травня 2007 р.; м. Київ); XVIII Міжнародній історико-правовій конференції «Проблеми протидії злочинності: історико-правовий аспект» (6-10 вересня 2007 р.; м. Сімферополь).

Результати дисертаційного дослідження використовувалися автором у навчальному процесі при проведенні семінарських занять з теорії держави і права.

Публікації. Основні положення дисертації знайшли відображення у 12 статтях, 10 із яких опубліковано в наукових фахових виданнях, що входять до переліку, затвердженого ВАК України.

Структура дисертації. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, дванадцяти підрозділів, висновків, додатку і списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації складає 165 сторінок, додаток на 7 сторінках, список використаних джерел становить 339 найменувань і розміщений на 28 сторінках.

РОЗДІЛ 1

ТЕОРЕТИЧНІ ПІДСТАВИ ВЗАЄМОДІЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ, ДЕРЖАВИ І ПРАВА

1.1. Типологія відносин держави і християнської церкви

Держава і церква є складовими політичної системи сучасного суспільства, основним нормативним регулятором діяльності та буття якої виступає право. Тому закономірним та доцільним є розгляд державно-церковних відносин з позицій юриспруденції. Державно-церковні відносини виступають як сформована на основі світського та церковного права складна взаємодія інститутів держави, особливо законодавчої та виконавчої влади, і церкви. Інтенсивність та характер (узгоджений або, навпаки, конфліктний) цієї взаємодії є різними і залежать від багатьох факторів. Так, у давніх суспільствах найважливішим компонентом праворозуміння та правотворчості була релігійна свідомість, точніше релігійна свідомість та правова свідомість виступали як нероздільне цілісне духовне явище. На рівні соціальної влади державна та релігійна влада теж складали єдину моністичну конструкцію. Уже у ранньокласових суспільствах, що існували у формі міст-держав, було три центри управління: міська громада, палац і храм.

З позицій сучасного права церква – це особливий тип релігійної організації, об'єднання послідовників певної релігії на підставі спільності віровчення та культу. На сьогодні у світі існує 15 автокефальних канонічних православних церков, вірними яких, за деякими статистичними відомостями, є від 15 до 20 млн осіб [153, с. 85].

В історичній традиції та сучасній політичній практиці між державною і церковною владою склалися два архетипи відносин: секулярна держава (яка виступає як світська або атеїстична держава) і теократична держава. Уявляється, теократична держава виступає саме як архетип, який не можна зводити тільки до

теократичної монархії. Це більш широке поняття, що включає різні варіанти співвідношення світської і церковної влад. Основна ознака теократії – взаємне визнання і погоджена (у різні способи) взаємодія цієї влади, а не об'єднання посади глави держави і глави церкви в одній особі, як це нерідко подається [258, с. 12].

Сукупність таких критеріїв теократії, як державна організованість, верховенство духовного лідера і виконання церковною ієрархією важливих державних функцій, дозволяє відмежувати її від недержавних способів об'єднання людей і виокремити серед інших форм правління: монархії, аристократії, демократії тощо. Однак при всьому пізнавальному потенціалі ці визначення не дають адекватного уявлення про теократію, оскільки не враховують ряду принципових положень онтологічної та гносеологічної властивості.

Характерно, що в теократично організованому суспільстві існує не просто державна релігія, а релігійна держава, тобто держава являє собою релігійну організацію в масштабі суспільства з усіма атрибутами державної влади.

У теократичних державах релігійно-політичні відносини присутні не в якихось окремих сферах життя, а системно охоплюють собою всі соціальні взаємодії. Теократія являє собою систему релігійно-політичних відносин. Політичні функції теократичної влади нерозривно пов'язані з інтересами релігії [193, с. 129].

Слово «теократія» перекладається з грецької мови як боговладдя. Уважається, що вперше цей термін застосував Йосиф Флавій при описі суспільно-політичного ладу древніх іудеїв. Теократичний характер єврейської держави, на думку цього історика, полягав у тому, що вищий правитель у ній – Бог, а найважливішими справами займається духівництво, очолюване первосвященником [112, с. 352]. Це визначення майже цілком відтворюють

найбільш авторитетні енциклопедії, характеризуючи теократію як форму держави, за якої політична і духовна влада зосереджена в руках церковної ієрархії, що керує державою, коли вища світська влада здійснюється главою духовництва. У політологічному енциклопедичному словнику під теократією розуміється форма правління, що характеризується також наявністю влади у духовництва чи глави церкви [223, с. 504]. На думку Г. Меншинга, теократія, що розуміється ним як «законодавчо установлене священне панування представника влади Бога», відрізняється від інших держав «особливими духовними стосунками священного регента з Богом» [258, с. 81].

Відносини церкви і держави в історії були представлені трьома основними типами, а саме: «цезарепапізм» – перетворення верховної державної влади на центр релігії; «папоцезаризм» – підпорядкування держави релігійним установам з наступним делегуванням державі (монарху) тільки управлінських повноважень; «симфонія влад», в основі якої лежить гармонія та згода церкви і держави [188, с. 91].

Дещо інакше подає типологію відносин державної і світської влад М. Вебер. На його думку, співвідношення духовної і світської влад визначає три типи держави: ієрократію, цезарепапізм і теократію. В ієрократії священники обожнюють світську владу, у цезарепапізмі світський правитель стає на чолі церкви, а в теократії прояв ієрократії чи вплив духовництва закріплюється формально [49, с. 502].

Кожен із типів відносин держави і церкви мав свої ідеологічні обґрунтування і практику реалізації. Цезарепапізм був широко представлений у східних деспотіях (яскравий приклад – єгипетський фараон як глава держави й одночасно верховний жрець). Його ідеологічною основою було уявлення про надприродне походження державної влади та її безпосереднього носія, що всіляко підтримувалося за допомогою пишного культу правителя.

Другим типом відносин держави і церкви є папоцезаризм. Так, відповідно до доктрин «двох мечів» (папа Геласій I) і «Сонця і Місяця» (папа Інокентій III), держава має своїм верховним правителем Бога і керується від його імені намісником на землі. Святий Петро (тобто римський папа як його намісник) одержав від Господа два мечі. Один із них він вклав у піхви, а інший вручив імператору як своєму васалу для того, щоб той діяв від імені церкви. Сама ж церква не має права проливати кров і діяти насильством. Але церква може контролювати застосування світською владою отриманого від церкви меча. Отже, духовна влада з'являється як ідеологічний керівник світської влади. «Є дві речі... якими в основному керується світ, – писав Геласій імператору Настасію, – священна влада священства і королівська влада...».

Затверджуючи примат церковної влади щодо державної, водночас поєднання цієї влади в одних руках Геласій I вважав рецидивом поганства, абсолютно немислимим після приходу у цей світ Христа. На думку Геласія сам Христос ніколи не погодився б об'єднати царські і священницькі повноваження. Недарма він стверджував, що царство його не від світу цього (Іоан. 18:36). Водночас Геласій I визнавав взаємозв'язок між світською і церковною владою: «Християнським імператорам єпископи потрібні для досягнення вічного життя, а єпископи без імператорських декретів не могли б впливати на перебіг світських справ».

Теорія «двох мечів» стала ідейним обґрунтуванням для претензій папства на верховенство над світською владою. Правовою ж підставою для втручання у державні справи була видана у 1302 р. булла папи Боніфация VIII «Unam Sanctam» («Єдину Святу»), в якій теорія «двох мечів» була викладена як нормативний припис. Однак набагато більш важливим є те, що вона затвердила автономію церкви в духовних справах. Дуалізм управління суспільством залишив поза сферою державного контролю важливу сферу людського буття – мислення і віру. Розмежування повноважень церкви і держави ідейно та

психологічно повною мірою підготувало концепції незалежності громадянського суспільства від держави та поділу влади.

Цікаві міркування щодо типології відносин церкви та держави містяться у працях відомого українського політолога та соціолога В.К. Липинського. Він говорить про охлократію як таку державу, де панує неорганізована, примітивна релігія (причому такою релігією можуть виступати і атеїзм, і «наука»), та про демократію, де релігія має дезорганізований характер через байдужість держави до релігійно-духовної сфери. Ідеалом В.К. Липинського є класократія (становна монархічна держава), в якій релігія має організований характер. У такій державі релігія та церква опікуються моральними справами і в цій царині держава мусить визнавати їхній авторитет [141, с. 203–207].

Свої особливості має типологія державно-церковних відносин в історичному минулому та сучасності Україні. На думку А. Колодного, вони є такими:

1. Києворуська модель – симфонія держави і церкви.
2. Козацька та могилянська моделі (XVI–XVII ст.ст.), які вирізняються наданням православної церкві захисту не з боку держави, як на попередньому етапі, а з боку інших, недержавних сил. Погоджуючись з А.М. Колодним у тому, що козацтво створило нову модель співвідношення політики і релігії, слід зауважити, що, незважаючи на позадержавний характер відносин православної церкви і козацтва, потенційно вони були державно-церковними, адже православна церква розглядалася козаками, і взагалі елітою українського суспільства, як державоутворюючий чинник. Православ'я серед інших було гаслом Визвольної війни українського народу середини XVII ст.
3. Модель повного включення церкви до державних структур (синодальний період).
4. Моделі часів українського державного будівництва у 1917–1919 рр.
5. Радянська модель державно-церковних відносин [4, с. 603–604].

Отже, на думку сучасних релігієзнавців, «симфонія влад» мала місце тільки в історичному минулому України. Але в сучасному світі є приклади офіційно встановленого порядку відносин між православною церквою і державою, який базується на принципові «симфонії влад».

Прикладом сучасного державного устрою, створеного на основі «симфонії влад», є Афон. Гора Афон є єдиною автономією в унітарній державі Греція, що належить до романо-германської правової родини. Статус Афона визначається конституційно. Конституція Греції містить статтю 105: «Півострів Афон ... в силу його стародавнього привілейованого статусу є самоврядною частиною Грецької держави, суверенітет якої над ним залишається недоторканим. У духовному відношенні Свята гора Афон перебуває під безпосередньою юрисдикцією Вселенської патріархії... Свята гора Афон відповідно до цього статусу управляється двадцятьма монастирями, що знаходяться на ній. Управління Святою горою Афон здійснюється представниками Святих монастирів, які складають Святий кінод (громаду). Жодна зміна системи управління, кількості монастирів Святої гори, їх ієрархічного порядку або становища підпорядкованих ним скитів не допускається. Забороняється проживання на Святій горі представників інших релігій та схизм» [143].

Отже, Афон – теократичне державоподібне утворення, що керується безпосередньо чернечою радою, яка базується в столиці Корея. До цієї держави для постійного проживання допускаються тільки православні чоловіки. Духовним главою Афона є всесвітній патріарх Константинопольський. На території Афона діє церковне право, яке з дозволу чернечої ради можуть застосовувати органи державної влади Греції, а також і поліція.

Слід зауважити, що «симфонія влад» не тільки не суперечить теорії сучасної національної держави, але історія наводить дивний приклад єднання симфонічного устрою держави і боротьби за збереження національної

ідентичності та національної державності. Так, Чорногорія (1696–1851) стала прикладом монархії, що добровільно передала свою владу духовній особі – митрополиту – з метою зберегти національну єдність і православну віру в умовах окупації з боку Османської імперії. Крім того, теократичний характер влади в Чорногорії дав можливість одержувати підтримку з боку Росії, яка виступала відповідно до міжнародних домовленостей покровителькою православних в Османській імперії [119, с. 426]. Кючук-Кайнарджийський договір 1774 р., (арт. 7, 8, 14, п.п. 2, 3, 4 арт. 16) [220, с. 82–86] надавав православним християнам можливість вільного відправлення культу, а Росія та її дипломатичні посланники мали право наглядати за виконанням цих статей договору. У цьому випадку Російська держава у зовнішньополітичній діяльності зробила спробу реалізувати ідеї симфонічного устрою державної політики, коли держава діяла правовими засобами в ім'я релігійних цілей.

Сьогодні багато країн закріпили у своїх конституціях світські засади державної влади. І з цих позицій теократія може розглядатися як історичний анахронізм. Разом із тим проблематика теократичної державності зберігає свою актуальність у зв'язку з активізацією теократичної тенденції, теократизацією політичних процесів у ряді країн. Крім того, у сучасному світі успішно існують клерикальні держави, що мають державну релігію і церкву.

Конфігурація відносин держави і церкви в сучасному світі має безліч варіантів у межах архетипів секулярної і теократичної держав.

Звичайно по відношенню до релігії та церкви теоретики держави та політологи розрізняють світські (секулярні), клерикальні, теократичні та атеїстичні держави. У дослідженнях найчастіше має місце лише констатація моделі державно-церковних відносин, зафіксованої в конституції [198]. При цьому, як правило, вирізняються три основні форми взаємодії, пов'язані з типом політичного режиму і формою правління. Це державна церква, характерна для клерикальної монархії, автономні церкви у світській державі, властиві

демократичним країнам, і примусовий атеїзм, що спостерігається при тоталітарних режимах.

О.М. Мірошникова вважає, що в Європейському Союзі представлені три основні світові моделі відносин держави і релігійних організацій: ідентифікаційна (наприклад, у Великій Британії, Данії, Греції, Люксембурзі), коопераційна (наприклад, в Австрії, Бельгії, Німеччині, Португалії, Іспанії, Італії, Швеції) і віддільна (наприклад, у Франції, Нідерландах, Ірландії) [169]. У принципі, запропонована дослідницею типологія доповнює попередню. Коопераційна та віддільна моделі є різновидами секулярного типу відносин між державою і церквою.

У зв'язку з цілями цього дослідження необхідно, насамперед, проаналізувати архетип теократії. Звичайно під теократією розуміється форма держави, де політична і духовна влада зосереджена в руках однієї людини – глави духовництва, визнаного як «земне божество», «первосвященик» і т.ін. У теократичній державі державна влада належить церкві (іншому релігійному об'єднанню або ж одноосібному духовному лідеру), священні книги є основним джерелом права, релігійні норми мають безумовний пріоритет перед нормами права та іншими соціальними нормами. Такий тип держав був характерним і для християнських держав в історичному минулому.

Разом із тим сучасні дослідники обґрунтовано стверджують, що в суспільстві постмодерну також присутні теократичні тенденції, що необхідно зважати на весь комплекс взаємодії державної влади із соціальними інститутами, а не тільки на структуру верховного управління [258, с. 20]. У всякому разі соціологічні дослідження, які не раз здійснювалися у постсоціалістичних країнах, свідчать про те, що церква має більший авторитет та кредит довіри у громадян, ніж державні та політичні інститути. Так, у 2006 р., згідно з підсумковим дослідженням Українського центру економічних та політичних досліджень ім. О. Разумкова, церква з 60,3% тих, хто вірить їй, виявилася

абсолютним лідером рейтингу довіри українців: 27,8% респондентів повністю їй довіряє і ще 32,5% радше довіряє, ніж ні. Водночас разом не довіряє і радше не довіряє, ніж довіряє церкві 25,9% опитаних. Для порівняння: українським ЗМІ, що посіли в рейтингу довіри друге місце, сукупно довіряє 60,2% (причому рівень повної довіри – лише 11,3%), а сукупно не довіряє 32,4% респондентів [83].

Світська держава базується на принципі розподілу сфер впливу церкви і держави. Релігійні організації не мають права втручатися в державні справи, а держава, у свою чергу, гарантує свободу совісті і невтручання у внутрішні справи релігійних організацій. Інколи офіційний статус світської держави закріплюється конституційно (Україна, Росія, Німеччина, Франція).

Клерикальна держава також передбачає свободу совісті своїх громадян, але при цьому має офіційну релігію та церкву. Церква не зливається повністю з державою, але має ряд юридичних повноважень, які традиційно належать державі (реєстрація актів цивільного стану, контроль у царині освіти, релігійна цензура засобів масової інформації). У клерикальній державі офіційна церква має право брати участь у політичному житті, зокрема – мати представництво в органах влади (наприклад духовні лорди у верхній палаті британського парламенту). Крім того, статус державної церкви характеризується такими моментами: за церквою визнається право власності на широке коло об'єктів – землю, будинки, споруди, предмети культу тощо; церква одержує від держави різні субсидії і матеріальну допомогу; церква наділяється низкою юридичних повноважень (в основному у сфері шлюбно-сімейних відносин); вона має право брати участь у політичному житті, зокрема через своє представництво в державних органах; нарешті, церква має широкі повноваження у сфері виховання й освіти підростаючого покоління. Як правило, в освітніх установах передбачено обов'язкове викладання відповідної релігії [243, с. 305]. До таких держав відносять Велику Британію, Норвегію, Швецію. В.І. Лафітський до таких країн зараховує Ірландію [155, с. 138].

У межах православ'я найбільш характерним прикладом клерикальної моделі в теперішній час є церква в Греції, де 95% населення складають православні. Православна церква є державною в країні, і її статут має статус державного закону [4, с. 552]. Конституція Греції (ст. 3) містить норми, які регулюють роль православної церкви в суспільно-політичному житті: «Пануючою в Греції релігією є релігія східно-православної Церкви Христової. Православна церква Греції, яка визнає своїм главою Господа нашого Ісуса Христа, нерозривно пов'язана у своїх догматах з Великою Константинопольською Церквою і з будь-якою іншою одновірною Церквою Христовою, і неухильно дотримує, як і вони, святі апостольські та соборні канони і священні традиції» [143].

Певні елементи клерикалізму можна побачити у сучасній Сербії. Сербська православна церква одержала значну підтримку з боку держави, закріплену в новому законі про релігію, який надає виняткового статусу і привілеїв Сербській православній церкві. Стаття 12 закону відводить їй «виняткову історичну, державоуворюючу роль у формуванні, збереженні і розвитку ідентичності сербського народу».

У синодальний період історії Росії такий статус мала Російська православна церква [243, с. 305].

Для сучасної католицької церкви характерним є виключно юридичне оформлення відносин з державою. Вони регулюються шляхом спеціальних договорів, яких називають конкордатами [140]. Аналогічна модель подекуди застосовується і протестантськими конфесіями. Так, у ФРН відносини між державою і релігійними організаціями регулюються конституційними нормами публічного права, а саме – державно-церковним правом, яке є найстарішою частиною німецького конституційного права. Істотна роль у правозастосовній практиці відводиться державно-церковним договорам, тобто конкордатам (з католиками), євангелічним церковним договорам (з лютеранами), угодам з

релігійними меншинами. Такі договори є юридичним визнанням особливого статусу церкви серед інших громадських організацій [169].

На пострадянському просторі аналогічні документи поки що є нечисленними. Так, Автокефальна Православна апостольська церква Грузії закріпила свій особливий статус у конкордаті з державою (Конституційна угода між державою Грузія і Автокефальною Православною апостольською церквою Грузії), якого було укладено у 2002 р. Конкордат було підписано у 2003 р. між Білоруською православною церквою та Республікою Білорусь.

Між державою і православною церквою, думається, широкомасштабних юридичних угод поки що немає, оскільки державно-церковні відносини тут історично регулювалися церковним правом, яке поєднувало церковні та державні постанови, не відокремлюючи їх одна від одної, як це властиво канонічному праву католицизму і, ще більшою мірою, протестантизму. Крім того, на відносини православної церкви і держави істотно впливали доктринальні положення «симфонії влад», яка має не тільки юридичний, але й глибоко духовний характер.

Концепція «симфонії влад» виникла в союзі держави і православної церкви й з огляду на це була характерною тільки для православних країн (рання Візантія, Болгарія за часів Бориса і Климента Охридського, Сербія за часів святого Сави і Стефана Неманича [186, с. 414, 501, 503, 513], Московська держава за часів перших Романових). Так, із 1619 р. патріарх Філарет одержав титул «Великого Государя» і став співправителем свого сина – царя Михайла Федоровича [132]. Саме цей період історії Росії став періодом відродження держави і суспільства, що чималою мірою було зумовлено взаємодією церкви і держави.

При «симфонії влад» держава і церква співіснують, але не зливаються одна з одною, взаємодіють, але не прагнуть до підпорядкування одна одній. Важливо зазначити, що відносини державної і церковної влади визначаються як

світським, так і церковним правом, а більш широко – і релігійними догматами й цінностями. Однак більшість дослідників проблеми обмежується вивченням тільки нормативно-правових актів. Дослідження обходять стороною як симфонічну модель відносин церкви і держави, так і нормативне та ціннісне регулювання державно-церковних відносин у релігійних актах.

Слід також зазначити, що реальний стан справ у сфері державно-церковних відносин не завжди фіксується законодавчими й іншими нормативними актами. У цьому процесі значну роль відіграють суб'єктивні фактори. Зміна політичного ладу, прихід до влади нової політичної еліти, зовнішньополітичний тиск, деструктивні і реформаційні процеси всередині церкви можуть призвести до докорінного перегляду державно-церковних відносин. От чому будь-яка класифікація цих відносин повинна враховувати конкретну політику держави щодо релігії і ставлення церкви до держави.

Слід зазначити, що, на думку деяких дослідників, Російська Федерація після прийняття у 1997 р. Закону «Про свободу совісті і релігійних об'єднань» рухається до подібної моделі взаємодії церкви і держави [16, с. 3]. Уявляється, що в такій багатонаціональній країні, як Росія, цей варіант таїть у собі чимало небезпек.

Для режиму відділення церкви від держави (Росія, Україна, Франція, Німеччина, Португалія та ін.) є характерним таке: держава регулює діяльність релігійних організацій, здійснює зовнішній контроль над ними, але не втручається в їхню внутрішню церковну діяльність; держава не надає церкві матеріальної, фінансової підтримки; церква не виконує державних функцій і взагалі не втручається у справи держави, займається лише питаннями, пов'язаними із задоволенням релігійних потреб громадян; відносини між державою і церквою будуються на основі юридично закріпленого принципу свободи совісті і віросповідання, що передбачає свободу вибору релігії і переконань, відсутність права держави контролювати ставлення своїх громадян

до релігії і вести їх облік за релігійним принципом, рівність усіх релігійних об'єднань перед законом.

Разом із тим нормальний стан відносин секулярної держави і церкви в умовах громадянського суспільства передбачає їх співробітництво, партнерство у вирішенні насущних суспільних завдань, а не повну ізоляцію одна від одної.

Для тоталітарних держав є характерними особливі відносини з релігією. Тоталітарні режими через свою природу не можуть вітати існування в державі будь-якої іншої ідеології, крім власної. Внаслідок цього тоталітарні режими майже завжди є атеїстичними. Можна виділити два типи атеїстичних держав.

Перший тип, в якому не ведеться відкритої боротьби з релігійними організаціями і навіть допускається співробітництво з ними. Панує думка, що релігія буде зникати тією мірою, якою будуть перебудовуватися суспільні відносини і підвищуватися культурний рівень населення. При цьому боротьба ведеться не безпосередньо з релігійними організаціями, а з економічними, матеріальними, соціально-політичними й ідеологічними передумовами релігії. Ця модель реалізовувалася в СРСР у 1943–1953 рр.

Другий тип атеїстичних держав – войовничий атеїзм. Він характеризується різко негативним ставленням до церкви і служителів культу. До останніх нерідко застосовують фізичні репресії, руйнування храмів і т. ін. Прикладом подібного роду можна назвати Радянський Союз 20–30 рр. минулого століття, а також другої половини 50-х рр.

У Радянській державі релігійні організації взагалі виключалися з політичної системи соціалізму. У сучасній Україні релігійні об'єднання (саме об'єднання, а не окремі віруючі) не можуть втручатися у справи держави і брати участь у виборах органів державної влади і управління. Проголошено також світський характер системи державної освіти.

Тенденція повернення до принципу державної церкви за сучасних умов пояснюється пошуками у напрямку цивілізаційної самобутності України, для

чого залучаються вироблені багаторічною традицією релігійні та культурні цінності. У їх реалізації вбачається можливість досягнення національної єдності і подолання кризи ідентичності, яка охопила країну. На науково-дослідній конференції, присвяченій проблемам відносин православної церкви і держави, що відбулась у середині 1997 р. у Данії, зазначалося, що «вплив Церкви на суспільство, вплив внутрішньоцерковних суперечок на суспільну боротьбу найімовірніше буде тільки поглиблюватися», тому що звертання до традиційно-релігійних цінностей стане одним із способів подолання кризи ідентичності, яка встановилася на пострадянському просторі [225].

Тенденції одержавлення релігійних відносин у Росії зайвий раз засвідчив прийнятий Закон «Про свободу совісті і про релігійні об'єднання». Вплив теократичних традицій російської державності на його зміст став багато в чому визначальним. Концептуальною підставою відносин держави і релігійних об'єднань у Росії стала ідея культурно-історичної вибірковості, що полягає у наданні переваг конфесіям за ознакою їх особливої культурної й історичної значимості. Так, у преамбулі визнається особлива роль православ'я в «історії Росії, у становленні і розвитку її духовності та культури».

В Україні правовий характер відносин церкви і держави визначається Декларацією про державний суверенітет України, Конституцією України і Законом України «Про свободу совісті і релігійних організацій». У ст. 35 Конституції України закріплено, що церква і релігійні організації в Україні відділені від держави, а школа від церкви [142]. Це дає підставу стверджувати, що співвідношення між церквою і державою в Україні тяжіє до відносин взаємної автономії.

Водночас існує думка, що практика церковно-державних відносин свідчить про фактичне формування в Україні протекціоністської моделі – держава відкрито надає підтримку церкві, використовуючи її при цьому як державоутворюючу структуру, свій «духовний атрибут», аргумент проти

опозиції, залучаючи її до передвиборної боротьби на боці провладних політичних сил [173, с. 99]. Сформована в Україні ситуація взаємозв'язку церкви і держави при проголошенні повного відділення церкви від держави з політикою конфесійної байдужності (релігійного плюралізму), церковно-державні відносини набувають форми цезарепапізму або папоцезаризму.

Перераховані принципи ніякою мірою не суперечать нинішньому українському законодавству, але при цьому відображають не тільки поділ у церковно-державних відносинах, але і їх гармонізацію. Подальша гармонізація державно-церковних відносин призведе до більш повного й ефективного здійснення в Україні прав кожної людини у сфері віросповідання, «оптимізації сучасних державно-правових відносин в Україні, взаємовигідних і рівноправних суб'єктних відносин держави і релігійних організацій» [320, с. 37].

Тим часом постає питання: чому, незважаючи на явні суперечності теократичної ідеї і на безліч невдалих спроб здійснення царства Божого в його земних межах, людина в бажаннях та конкретних діях знову і знову прагне до теократії? Очевидно, теократія здатна виступати як реакція на недосконалість соціального буття, невирішеність національно-релігійних проблем держави. Її виникнення і розвиток можуть стимулюватися пошуком кращих моделей політичного управління та вибором традиційних інститутів влади і релігійно-правових механізмів її забезпечення, укоріненням традиційно-релігійних зразків у нормативно-ціннісній системі суспільства, а також архетипними особливостями національної психології [258, с. 88].

Сьогодні церква і держава знову стоять перед проблемою відшукування нових шляхів взаємного спілкування. У сучасній дискусії щодо форм церковно-державних відносин висловлюються різні думки. Так, пропонується встановити плюралістичні стосунки між державою і церквою за типом американських, коли держава не віддає перевагу якій-небудь релігії і будує свої відносини з релігійними організаціями на рівних підставах. Висувається позиція

пріоритетного становища традиційних у Росії й Україні релігій, а також вважається за необхідне закріпити за православною церквою статус державної (така ситуація є особливо характерною для Росії). По суті, щодо державно-церковних відносин в Росії й Україні зберігаються дві тенденції: одна – до збереження автономного статусу церкви в державі, друга – до відновлення інституту державної церкви. «Прихильники обох стратегій, – пише Ю. Афанасьєв, – знаходяться в інститутах і світської, і духовної влади. Хоча про домінування якої-небудь стратегії говорити рано, безсумнівно, що друга стратегія поступово розвивається і збільшує число своїх прихильників» [16]. Уявляється, що такий висновок стосовно Росії (і меншою мірою – стосовно України) має під собою серйозні підстави.

Концептуальна модель церковно-державних відносин, яка змогла б знайти адекватне сучасному рівню розвитку суспільства місце світської і духовної влади, не може сформуватися відразу. Для цього потрібен час, оскільки традиції православ'я, що претендують на статус загальнонаціональних цінностей, тривалий час не могли виявити себе.

Варто підкреслити, що сучасні дослідники особливостей церковно-державних відносин в Україні зазначають помітне останнім часом збільшення впливу церкви, релігійності, релігійних норм і цінностей на життя суспільства. Пояснюють вони це різкими змінами умов життєдіяльності, переходом до демократичних основ державності і ставленням до релігії як до найважливішої інтегруючої сили, фактора духовно-морального відродження народу, що веде до поступового прогресу у напрямку «симбіотичної» моделі співробітництва держави і церкви. Звертання до культурних цінностей і особливе ставлення держави до традиційних релігій, особливо у порівнянні з попереднім радянським періодом насадження атеїзму, повинні розцінюватися позитивно.

Законодавче відокремлення церкви та релігійних організацій від держави не передбачає повної взаємної ізоляції цих найважливіших інститутів

громадянського суспільства. У своїх відносинах церква і держава у багатьох випадках є і повинні бути рівноправними партнерами, що співробітничать в ім'я загального блага. Із цих позицій, як уявляється, Україна, як і раніше, тяжіє до симфонічного розвитку відносин із церквою.

Останнім часом роль релігійних цінностей і церкви як соціального інституту в Україні помітно зросла. Разом із тим, нові методи і способи релігійної діяльності, адекватні сучасному рівню розвитку суспільства, усе ще не вироблені. За радянських часів про це навіть не доводилося й гадати, а пострадянський період для формування стратегії у відносинах з державою виявився заповненим іншими соціальними проблемами. Після нетривалих і малоефективних пошуків прийнятних моделей відносин з релігійними організаціями держава зупинилася на традиційних моделях, з урахуванням, зрозуміло, деяких зауважень щодо сучасного розвитку суспільства. У взаємодії духовної і світської влад намітилися теоретично відпрацьовані і перевірені на практиці моделі відносин.

Водночас існує думка, що практика церковно-державних відносин свідчить про фактичне формування в Україні протекціоністської моделі – держава відкрито надає підтримку церкві, використовуючи її при цьому як державоутворюючу структуру, як свій «духовний атрибут», як аргумент проти опозиції, як залучення до передвиборної боротьби на боці провладних політичних сил [173, с. 99]. Така думка є одним з аргументів, що в країнах, де проголошується повне відокремлення церкви від держави і «проводиться політика конфесійної байдужності» (релігійного плюралізму), церковно-державні відносини набувають форми цезарепапізму, або папоцезаризму [180, с. 14].

Отже, можна говорити про різноманіття варіантів відносин держави і церкви. Сьогодні існують тільки деякі з них, проте суспільно-політична думка постійно звертається до тих чи інших моделей. Слід зазначити, що в чистому

вигляді всі зазначені типи відносин між державою і церквою трапляються рідко. Великий вплив на позицію держави і прийняття нових законодавчих актів щодо релігійних організацій справляє поточна політична ситуація. З огляду на це, відносини між державою і релігійними організаціями не можна вважати чимось застиглим, визначеним раз і назавжди. Політичні інтереси можуть зажадати збільшення уваги до церкви, до якої належить більшість громадян держави, або до опозиційних їй церков. Тому об'єктивна оцінка характеру відносин держави і церкви повинна провадитися тільки у визначених часових і територіальних межах та з урахуванням конкретної політичної ситуації [198].

Вибір моделі державно-церковних відносин у сучасній Україні відбувається за активної участі у цьому декількох факторів, а саме: історичної і національної традиції; характеру співвідношення політичних сил, що визначає державну ідеологію у певний історичний момент; реального правового становища держави і церкви; зовнішньополітичного фактора. Не підлягає сумніву, однак, що атеїстичні варіанти відносин держави і церкви на сьогодні можна назвати вичерпаними, тому що вони суперечать основному принципу демократії – свободі світогляду.

1.2. Право і держава в умовах православної цивілізації

Сучасні уявлення про право і державу багато в чому визначаються пошуками цивілізаційної і національної ідентичності у світі, які дедалі все більше зазнають глобалізації. Методологія цивілізаційного підходу, що враховує існування локальних цивілізацій [189, с. 11], уявляється у цьому розумінні дуже перспективною, особливо для досліджень українського права та української державності.

Справа в тому, що сьогодні український народ та його політична еліта намагаються побудувати національну державу демократичними засобами в умовах широкої глобалізації, яка істотно зачіпає українську політичну та

правову реальність. Неконфліктне поєднання глобалізаційного виклику та потреби у формуванні національної ідентичності є надзвичайно складною проблемою, яка вимагає пошуку нових підходів до цивілізації та глобалізації.

Цивілізація і правова культура нерозривно пов'язані між собою. Правова культура вбирає в себе духовний потенціал людини, її прагнення до права як найважливішого засобу гуманізації всієї системи суспільних відносин. Право за своїм призначенням звернене до людини, насамперед, як до істоти соціальної та цивілізованої. І навпаки, розвиток цивілізації супроводжується розвитком права (інститут громадянства, інститут правового примусу, інститут сім'ї, інститут охорони власності тощо), а інститути права, у свою чергу, несуть на собі відбиток певної цивілізації і певного рівня правової культури.

Поняття «цивілізація» є вельми багатозначним. Іноді його вживають як синонім культури, рівня суспільного, матеріального і духовного розвитку. На думку С. Гантінгтона, цивілізація є культурною спільністю найвищого рангу, найширшим рівнем культурної ідентичності людей [308, с. 34]. У найбільш загальному вигляді цивілізація – це співтовариство людей, об'єднане основоположними духовними цінностями та ідеалами, що має стійкі особливі риси в соціально-політичній організації, економіці, культурі та психологічне відчуття приналежності до цього співтовариства [261, с. 27–35].

Проблему типології локальних цивілізацій дотепер не вирішено однозначно. Так, Н.Я. Данилевський називає 13 типів чи «самобутніх цивілізацій», А. Тойнбі нараховував спочатку більше 100, але потім прийшов до 6 типів, у О. Шпенглера їх 8. Сильна сторона методології цивілізаційного підходу – урахування специфіки країн і регіонів, розгляд суспільних процесів крізь призму багатолікості, багатофакторності розвитку, співставлення різних цивілізацій та їх досягнень, тлумачення таких характеристик розвитку, як релігія, культура, менталітет [330, с. 409–411, 429–431].

Коли говориться про той чи інший регіон у парадигмі «плюралізму цивілізацій», мається на увазі дещо статичне, певний стійкий сплав історії й географії, цінностей та укладу, в яких утілено переданий з покоління в покоління кристалізований досвід. Стійкість довгостроковим суперетнічним спільнотам надають релігії. Для східнослов'янської спільноти такою релігією є православ'я.

Найбільш відомі і визнані світовим науковим загалом вчені – А. Тойнбі, М. Вебер і С. Гантінгтон – досліджують і типологізують світові цивілізації насамперед за релігійними ознаками, оскільки релігії надають стійкість довгостроковим суперетнічним спільнотам. У зв'язку з виокремленням духовно-релігійного фактора як такого, що утворює фундаментальні основи цивілізації, уявляється обґрунтованим виокремлення православної цивілізації [206], що є похідною від візантійської – материнської (якщо вживати термін А. Тойнбі) цивілізації.

У порівнянні із західним християнством С. Гантінгтон називає такі риси православної цивілізації, які, з його точки зору, несуть у собі потенційну загрозу. Протестанти і католики мають спільний досвід європейської історії, чого не скажеш про православних, розпорошених між Балканами та Сходом Європи. Їхнє економічне становище, як правило, є набагато кращим, ніж у людей, що живуть на сході. Історично православні проживали в межах Османської або царської імперії, і до них донеслася лише луна історичних подій, що визначили долю Заходу. Економічно вони відстають від Заходу, і, схоже, менш підготовлені до створення стійких демократичних політичних систем. І сьогодні «оксамитова завіса» культури перемінила «залізну завісу» ідеології як головної демаркаційної лінії в Європі. Події в Югославії показали, що це лінія не тільки культурних розбіжностей, але часом і кривавих конфліктів [308, с. 37–38]. Ідеї С. Гантінгтона неоднозначно сприймаються науковою громадськістю та суспільством, і цьому є пояснення. Як показало це дослідження, православна

цивілізація має не тільки і не стільки конфліктний потенціал, скільки, навпаки, має сформовані та історично апробовані інструменти подолання конфліктів у суспільстві, серед яких – «симфонія влад».

На противагу С. Гантінгтону зовсім інші риси православної цивілізації розглядає протоієрей В. Чаплін. На його думку, православна цивілізація побудована на п'яти постулатах:

1. Пріоритет духовних, божих цінностей перед матеріальними, який виражений у Христовій заповіді: «Шукайте ... раніше Царства Божого і правди його» (Мф. 6, 33). Православ'я прагне підпорядкувати пріоритети земного існування вищим цілям, духовній місії, від якої залежать порятунок душі і вічне життя, що є незрівнянно важливішим, ніж життя нинішнє, тимчасове, таке, що є лише підготуванням до вічності.

2. Суспільство, а в ідеалі і держава, повинні мати духовну місію. Суспільство і держава не можуть бути нейтральними у питаннях світогляду. Православна цивілізація завжди – і у Візантії, і в Росії, і в південнослов'янському світі – передбачала наявність у соціуму (а звичайно й у влади) релігійного призначення, вищого сенсу, що тягнеться за межі життя покоління, держави, народу і навіть земного світу.

3. Церква, народ і влада – одне ціле. Принцип «симфонії» – щонайтіснішої співпраці релігійної і світської влади – добре відомий з візантійської і російської історії. Десь і колись він виконувався краще, десь і колись – гірше. Але він завжди був однією з основ православного суспільного ідеалу. І звичайно, він мав на увазі, що влада – церковна і державна – повинна діяти у згоді з народом.

Для православної цивілізації вбачаються штучними і чужими взагалі будь-які вчення, що свідчать про «правильність» політичної й економічної конкуренції, про неминучість застою і зловживань за відсутності поділу (а ще краще – конфлікту) влад, протистояння політичних партій, поколінь, соціальних

груп, економічних акторів, більшості і меншин і т. д. У розумінні православної церкви будь-який поділ – це гріх і хвороба, а не «творчий чинник».

4. Сильна центральна влада повинна радитися з народом. На Небі – один Бог і ангельська ієрархія; так само повинно бути влаштовано і людське суспільство. Не випадково, і церква, і держава у православному світі звичайно мали сильну, централізовану і, як правило, персоніфіковану верховну владу: імператора, патріарха, церковні і світські престולי «царюючих градів». При цьому не випадково слово «соборність» дехто ототожнює з демократією, хоча за змістом воно є набагато ширшим. Цар завжди повинен відчувати обов'язок радитися з народом, знаходити з ним згоду і єдність.

5. Особа і народ покликані перебувати у гармонійній єдності. Православна цивілізація ніколи не прийме індивідуалізму як основи світогляду і суспільного устрою. Людська особа як носій образу Божого спрямована до вічного життя і має вельми високу цінність. Але вона ніколи повністю не буває автономною: і формування її, і все її життя відбуваються у взаємодії з Богом, небесними силами, ангелами тьми, людським суспільством – з усіма його чеснотами і вадами, радощами і смутком [239].

Отже, Вс. Чаплін, як видно, подає скоріше модель, ніж реальну картину існування православної цивілізації. Варто зазначити велику питому вагу державно-владних елементів у його концепції православної цивілізації за цілковитої відсутності навіть згадок про право. Уявляється, православної цивілізації є властивими і суттєвими правові відмінності, що виділяють її у колі інших цивілізацій.

Непростим є питання про просторові та етнічні межі православної цивілізації. Так, на думку О.С. Панаріна, православна цивілізація є тотожною російській цивілізації [206, с. 25], або ж він співвідносить її зі східнослов'янською спільністю, щоправда, аргументів на користь такої думки він не наводить.

Отже, про православну цивілізацію можна говорити як в історичному, так і в сучасному плані. Історично православна цивілізація являла собою те, що Д. Оболенський влучно назвав Візантійською Співдружністю Націй, до якої входили як грецький етнос (ромеї), так і слов'яни (принаймні південні та східні), а також і різномірні етноси Кавказу, Малої Азії та Близького Сходу. Їх об'єднувала, передусім, спільність православної релігії та візантійського права. Д. Оболенський вбачає основу панування імперії над народами Східної Європи не тільки у православ'ї, але й у всесвітній владі імператора Візантії [186, с. 289].

Сучасна православна цивілізація, якщо наслідувати С. Гантінгтона, дещо відсунулася на Схід Європи. Східний кордон західного християнства, на його думку проходить там, де він склався до 1500 р., а саме – по нинішніх кордонах між Фінляндією та Росією, між країнами Балтії та Росією, поділяє навпіл Білорусь та Україну, повертає на захід, відокремлюючи Трансильванію від решти території Румунії, а потім, проходячи по території колишньої Югославії, майже точно відокремлює Словенію та Хорватію від Сербії та Чорногорії. На Балканах ця лінія збігається з історичним кордоном між Габсбурзькою та Османською імперіями [308, с. 37]. Уявляється, що східні слов'яни не через релігійні, а, скоріше, через політичні фактори, насамперед, наявність безупинної традиції державності, складають ядро православної цивілізації, але ними не вичерпується її ареал. В орбіту православ'я і відповідного йому типу цивілізації необхідно включити й інші етноси (болгар, сербів, чорногорців, греків).

Для сучасної православної цивілізації мають особливе значення традиції візантійської культури, оскільки, по-перше, Візантія була наставницею слов'янського світу [124, с. 21], по-друге, Візантія була центром своєрідної середньовічної Співдружності націй, до якого входили східнослов'янські народи. Можна погодитися з розумінням візантизму і його впливу на розвиток суспільства К.М. Леонтьєвим, який писав, що «візантизм, тобто Церква і Цар,

прямо чи побічно, але, у всякому разі глибоко проникають у самі надра нашого суспільного організму» [156, с. 45].

Візантійська імперія залишила після себе набагато більше писаних законів, ніж будь-яка інша держава [167, с. 6]. Візантійське право розвивалося під впливом комплексу норм, успадкованих від Римської імперії. Зберігачем римської правової традиції був, у першу чергу, Звід Юстиніана. Разом із тим, нормативи римського права були переглянуті і перероблені візантійськими юристами відповідно до місцевих традицій і норм канонічного права.

Насамперед, принципова розбіжність між римським і візантійським правом полягає в тому, що канонічне право є антитезою римському праву, тоді як у візантійське право канонічне право входить як його складова частина [167, с. 23], що було успадковано Київською Руссю і східнослов'янськими державами, які виникли на її основі. Безперечно, що священна книга християнської релігії – Біблія – вплинула на формування права багатьох країн як на рівні всієї правової системи, так і на рівні окремих галузей права [196, с. 5], але особливо це стосується східних слов'ян. Зокрема, правова культура Київської Русі складалася багато в чому завдяки церковному праву, яке було важливим компонентом її правової системи [299, с. 115].

У формуванні правової культури східних слов'ян величезну роль відіграла також візантійська правова традиція. С.М. Соловйов вважав, що греко-римський вплив у східних слов'ян виявляється переважно у галузі права [278, с. 26]. Численні запозичення (іноді навіть цілих збірників норм) пояснюються такими причинами:

економічною: появою у «варварських» слов'янських державах соціально-економічних відносин, які не могло впорядкувати традиційне звичаєве право;

політичною: римсько-візантійське право відкривало широкі можливості для тих східноєвропейських монархів, які мріяли зміцнити своє панування над

підданими. Адже для візантійського права була характерною теза про верховенство держави над особистістю;

релігійною: церква як на Заході, так і на Сході визнавала, що живе за законами римського права. Християнізація Східної і Південної Європи неминуче повинна була послужити причиною рецепції римського і візантійського права;

культурною: імперська правова традиція мала величезну повагу в очах сусідів, з нею не міг змагатися жоден кодекс «варварського» права [186, с. 333–334].

Характеристику православної цивілізації варто пов'язати не тільки з церковним правом, але й із симфонічною моделлю відносин церкви і держави (ця думка О.С. Панаріним висловлена, але не розвинена [206, с. 217]).

Православний світовий регіон характеризується своєрідним сплавом цивілізаційних і формаційних механізмів; він характеризується перманентною полемікою не тільки з іншими цивілізаціями, але і з місцевими особливостями (тобто із самим собою) в ім'я руху до сакрального й універсального.

Формування концепції «симфонії влад» та практики її реалізації в різних частинах візантійського світу є своєрідною характерною ознакою православної цивілізації, є скріпленням її і православного світу політичного, оскільки у тому чи іншому вигляді (на рівні державних інститутів, персоналій чи ідей) вона була присутня в усіх історично відомих православних державах (Візантія, середньовічні Сербія і Болгарія, Чорногорія, Київська Русь і Московська держава). Такими є духовна спорідненість Климента Охридського і болгарського царя Бориса [186, с. 414], митрополита Іларіона і Ярослава Мудрого, погоджене правління братів – царя сербів Стефана Неманича і духовного настоятеля Сербії святого Сави [186, с. 490]. Такими були ідеали української Козацької держави.

Уявляється, що християнській релігії поряд із візантійським правом належить чимала роль у генезисі і позиціонуванні у світі власне східнослов'янської держави. Православна церква, застосовуючи такі

кумулятивні фактори, як візантійська імперська ідеологія і церковно-державне право, соборність, писемність, високий теологічний, науковий і художній рівень літератури, солідаризувала строкаті субетнічні групи Київської Русі як суспільство [86, с. 470].

Державність східних слов'ян, у першу чергу Київська Русь, з'являється як спроба практичної реалізації владовідносин за типом «симфонії влад», що передбачає співробітництво церкви і держави у справі досягнення Царства Божого. Висловлюється думка, що за симфонії стирається чітка межа між державою і церквою: вони зливаються в єдине утворення – церковна держава, кінцевою метою якої є досягнення божественного царства [204, с. 41].

Канонічне право християнської церкви відіграло важливу роль як один із факторів, що вплинули на формування багатьох правових систем. Це було зумовлено не тільки важливим місцем, що посідала церква протягом декількох історичних періодів у розвитку права, але й об'єктивними якостями самих канонічних розпоряджень. Свого часу канонічне право церкви поряд із системою норм римського цивільного права розглядалося органами різних держав, уповноваженими створювати право, як свого роду ідеальний правовий порядок для втілення високих ідеалів, до яких варто прагнути кожному законодавцю при створенні власної правової системи.

Особливістю православної цивілізації стало місце церковного права в її регулятивній системі. Стосовно права, створеного державною владою, спостерігався певний скептицизм (особливо це стосується синодального періоду відносин церкви і держави), що нерідко переростала на правовий нігілізм не тільки обивателів, але й еліти (достатньо згадати Л. Толстого) [293]. Але ставлення до церковних канонів завжди було поважним. Норми релігії і висхідного до неї церковного права сприймалися як «правда», тобто як вища справедливість. Так, за Філофеєм – автором одного з варіантів теорії «симфонії влад», – закони держави – це лише частина «правди», що підтримується силою

влади [3, с. 58]. Вони ґрунтуються на божественних заповідях, які через них і реалізуються. Тим самим Філофей не виокремлює право як самостійний соціальний регулятор.

Отже, можна констатувати, що, з одного боку, православна цивілізація визначається своєрідною роллю права і своєрідним становищем держави в її межах. І, навпаки, право і держава як соціальні інститути в межах православної цивілізації мають відмінні від інших цивілізацій риси, зокрема, ідею «симфонії» як відносин держави і церкви, невіддиференційовану правову систему, яка не протиставляє праву релігію. Ця ненасильницька, неконфліктна за своєю природою парадигма влади може стати основою для перетворення зіткнення цивілізацій, конфлікту між глобалізаційними та етнонаціональними процесами на діалог влад, цивілізацій, глобалістів та антиглобалістів.

1.3. Симфонічна модель відносин православної церкви і держави у працях вітчизняних мислителів

З найдавніших часів поява і легітимність державної влади обґрунтовувалася (через догматику і канони) і підтверджувалася (за допомогою відповідних таїнств і обрядів) пануючими релігійними уявленнями, а також різними релігійними установами [4, с. 589]. Більше того, теологічна апологія влади держави зберігає своє значення і сьогодні, якщо врахувати релігійний чинник як постійний політичний фактор.

Принцип симфонії, що передбачає співробітництво церкви і держави у справі досягнення Царства Божого, вважався у православ'ї ідеалом церковно-державних відносин. Образно симфонія виражається у вигляді співвідношення душі і тіла: як людина являє собою нерозривну єдність духовного і тілесного, так і держава повинна представляти релігійно-політичну цілісність [315, с. 430]. Християнська ідея подоби держави устрою людського організму була законодавчо закріплена в IX ст. у візантійській «Епанагозі» [53, с. 150–152].

Антропологічний підхід до аналізу суспільно-державного устрою на прикладі будови людського організму і співвіднесення окремих його частин застосовувався з найдавніших часів. На думку Платона, ідеї якого багато в чому були сприйняті християнством, справедлива держава є гармонійною, оскільки вона є те саме, що і справедлива людина [214, с. 427]. Християнське богослов'я запропонувало свій методологічний підхід для державно-правової науки: моделювання внутрішньосоціальних відносин за типом тричастинної структури людського організму (тіло, душа, дух).

Ідея політичного боговладдя, набуваючи різних образів, висловлювалася в роботах філософів, богословів, у соціальних утопіях, легендах і оповіданнях.

Найбільш яскраво у вітчизняній традиції ідея «симфонії влад» знайшла себе в доктрині «Москва – третій Рим», у Розколі, а також на рубежі кінця XIX – початку XX ст. – у роботах ряду мислителів, які дотримувалися у філософії принципу всеєдності.

Виникнення теократичної ідеології було викликано створенням єдиної централізованої Московської держави. Державі, яка утворилася на основі окремих князівств, була потрібна ідея, здатна об'єднати питомі землі під егідою Москви, яка набирала військово-політичної потужності. Світогляд, що тоді панував, не міг створити іншої ідеології, крім релігійної. Виникнення теократичної концепції було зумовлено також і тим, що носієм знання і всієї передової культури була церква. Національна ідеологія створювалася в монастирях, що були, за висловом В.В. Зеньковського, «осередком духовного життя древньої Русі», постійно нагадуючи людям «про ту небесну правду, що повинна бути зсередини з'єднана зі світом, світ же повинен бути очищений і освячений, щоб у перетворенні стати Царством Божим» [96, с. 122]. Одним із головних зовнішніх факторів, що відіграли вирішальну роль у формуванні цієї доктрини, було падіння Візантійської імперії, яке за часом збіглося зі

створенням Російської централізованої держави, що вплинуло на затвердження теократичних засад відроджуваної державності.

Ідейно-теоретичні пошуки першої половини XVI ст. вилилися в доктрину ченця псковського Єлеазарова монастиря Філофея «Москва – третій Рим», викладену ним у листах до псковського намісника і великих московських князів: «... Яко вся христианская царства приидоша в конец и снidoшася во едино царство нашего государя, по пророчским книгам то есть Ромейское царство. Два убо Рима падоша, а третии стоит, а четвертому не быти» [266, с. 345]. Концепція Філофея була обґрунтована ним історично і теологічно: перший Рим загинув через прихильність язичництву, другий Рим (Візантія) – через примирення з католицизмом, третій Рим (Московська держава) – стоятиме вічно через вірність православ'ю, а четвертому не бути.

Філофей, усіляко виправдовуючи посилення світської влади, пред'являв до неї певні християнські нормативні вимоги: піклуватися про своїх підданих, бути до них суворим, але справедливим, утримувати царство зі страхом божим, жити праведно, піклуватися про церкви і монастирі. Піддані зобов'язані беззастережно підкорятися царській владі.

У своїх основних рисах доктрина Філофея відтворювала вироблений у Візантії симфонічний ідеал християнської держави. Вона обґрунтовувала статус Московського царства як єдино істинної християнської держави, у житті якої повною мірою повинні були втілитися канони православної віри. У цій ідеї чітко проявилися всі компоненти християнського теократичного світогляду: хіліазм – у вигляді образу останньої історичної і вихідної за межі історії (надісторичної) Московської держави, що уособлювали «царство Христове», есхатологізм – завершення історичного процесу у третьому Римі («а четвертому Риму не бувати»), месіанізм, пов'язаний із думкою про обраний російський народ, об'єднаний Москвою. Месіанство і є ключовим поняттям для сприйняття

російської психології. Месіанське мислення ґрунтується на вірі в обіцяне, а останнє є наріжним каменем усіх завітів [61, 149].

Теократичні теорії виразилися у практиці обожнювання царської влади. У 1547 р. уперше на Русі відбувається обряд помазання на царство. Влада государя набуває сакральнього характеру. Політичне правління мислиться як служіння вищим цілям, «як милість Бога до слабких людей, по своїх гріхах і злочинах не здатних нести на собі бездержавні форми життя» [294, с. 24]. Царський титул правителя означає, що він має божественне призначення, уже не перший серед рівних, а єдиний самодержець. Похідний характер слова «цар» від латинського «цезар» («кесар») додавав авторитету і легітимності новому державному ладу, підкреслював наступність і однопорядковість царської влади Московського князя і влади імператорів Риму і Візантії. У такий спосіб підкреслювалася безперервність і легітимність самодержавної влади в історії Київської, Удільної і Московської Русі. На підтвердження подібної думки встановлюється удаваний генеалогічний зв'язок московських князів через Рюрика з римськими імператорами.

На теократизацію централізованої Московської держави вплинуло вчення ігумена Волоколамського монастиря Йосифа Волоцького (1439–1515) [98, с. 21]. Як зазначають дослідники, творчість Йосифа «дуже вплинула не тільки на формування вчень про державу та право, але й безпосередньо на процес будівництва російської державності» [100, с. 46]. У теократичному дусі Йосиф інтерпретував призначення царської влади. Остання, на його думку, повинна служити своєму божественному призначенню – реалізації у світі царства божого [99, с. 189]. Правитель пов'язаний у своїх діях божественними заповідями і законодавством, але церкву як установу Йосиф підкоряє державі [3, с. 67].

Слід зазначити, що ідея третього Риму стала одним із головних сюжетів для рефлексій у вітчизняній політико-правовій традиції. Однак нерідко ця

міфологема використовувалася для прямо протилежних висновків, про що свідчить, наприклад, її інтерпретація Іваном Пересветовим (середина XVI ст.). Для нього другий Рим – це не стільки попередник Москви, скільки сумний досвід забуття божих заповідей. Як ідеальний правитель у нього виступає не християнин, а мусульманський правитель [3, с. 80]. У єретичних же творах нерідкими були заперечення церкви як соціального інституту (Феодосій Косой), що співзвучні протестантизму.

Православна церква у межах Великого князівства Литовського, Польського королівства (які з 1569 р. об'єднали в Річ Посполиту два народи) теж не стояла осторонь від питання відносин із державою, однак і постановка і вирішення цього питання були принципово іншими, ніж у Московській державі. Православна церква тут перебувала у становищі недержавної і більше того – схизматичної церкви. Більше двох століть тривала міждержавна боротьба за митрополичу кафедру, в результаті якої єдина для православного Сходу Київська митрополія поділяється на дві окремі – Київську і Московську (1458).

Київська митрополія була не тільки церковно-релігійним, але й національно-культурним (і певною мірою національно-політичним) центром, що поєднував український етнос. Але прихильникам православ'я не доводилося порушувати питання про поділ влади з державою чи взаємодії з нею, а, скоріше, боротися за збереження власного статусу і пастви. Особливо загострилася ситуація у зв'язку з Берестейською церковною унією 1596 р., в результаті якої православ'я виявилось поза законом. От чому в працях українських і білоруських православних ідеологів XV–XVII ст.ст. ідеї «симфонії влад» відсунуті на другий план, а то і зовсім відсутні.

Відновлення політичного потенціалу теологічної думки України пов'язано з поновленням ієрархії православної церкви у 20-х роках XVII ст., видатну роль в якому відіграв київський митрополит Петро Могила. Як архімандрит і митрополит, Могила здійснював величезну культурно-освітню діяльність

[64, с. 5, 6]. Згуртовані навколо нього інтелектуальні сили створили перший в історії «Катехізис» для православних. Цей здобуток дав підставу для висування і пропагування української месіанської ідеї «Київ – другий Єрусалим» [165, с. 351].

Ідея як першого, так і другого Єрусалима протиставлялася, передусім, Риму та унії. Публіцист XVII ст. митрополит київський Ісая Копинський писав: «Чим же Рим є ліпшим за Єрусалим; чому Єрусалим, матір'ю всіх церков гордять, а до Риму горнуться, Єрусалим зневажають, а Рим підносять? ...Єрусалимом не треба гордити, що він є убогий, але ласки Божої повний, ліпше-би щититися Єрусалимом і до нього горнуться, аніж до Риму, бо в Єрусалимі Ісус Христос для нас помер і з мертвих нам воскрес, там вознісся на небо, нам учнів своїх і апостолів Духа Святого послав, там наше спасіння сталося, там на вічну пам'ять і гріб свій святий залишив, там по собі й намісника свого Якова, патріарха, поставив» [144]. Київ, а не Москва, в очах сучасників виступав як охоронець віри православної та спадщини православної церкви на Сході Європи.

Як пише історик Я. Дашкевич: «Ідеологема «Київ – другий Єрусалим» зміцнювала свідомість київської стародавності, тому що з погляду церковної ієрархії Єрусалим стояв вище Константинополя, а тим більше Москви» [74, с. 27]. Думка Я. Дашкевича вимагає деякого уточнення. У сучасній, але такій, що йде з глибини століть, ієрархії православних церков Єрусалимська патріархія посідає тільки четверте місце, але при цьому вона є матір'ю всіх християнських церков, оскільки сформувалася і діє у тій місцевості [153, с. 91], де виникло християнство. Подібно до того, як Єрусалим – матір усіх церков, так і Київ – центр духовності Русі. Порівняння ідеї «Третього Риму» і «Другого Єрусалима» яскраво демонструє розбіжність завдань, що стояли на той момент перед двома кафедрами православ'я: для однієї стояла проблема вибудовування відносин із православною державою, для іншої – проблема позиціонування у межах

православної цивілізації (підпорядкування Москві чи автономія в рамках Константинопольського патріархату).

Модель державно-церковних відносин, сформовану зусиллями головним чином П. Могили і його соратників, можна було б назвати моделлю відродження ослабленої церкви в іновірній державі з дискримінаційними щодо православної церкви законами. До проблеми співвідношення церковної і світської влади Могила підходив прагматично, керуючись політичними інтересами України. Відповідно до цього він розглядав її у двох часових площинах – сучасності і майбутності.

Що стосувалося майбутнього, то перевага віддавалася владі сильного православного володаря, при якому духовні люди можуть бути тільки радниками. Для сучасності ж, коли державна влада належала католицькому правителю, верховною мала бути влада православної церкви, адже для православного населення України вона була єдиною власною владою. Цю ідею Могила чітко сформулював уже у 1637 р. у передмові до «Євангелія Учительного»: «Стан цесарський та королівський є досить поважний, але над ним є поважнішим стан священицький, бо цесарем, королям і всім можновладцям влада від Бога всемогущого дана над маєтностями, ґрунтами землі і над тілом людським, а священики владні над душею людською, як тоді душа людська є більш значуща, ніж тіло, так і стан священицький пальму першості перед всіма станами можновладців того світу має» [179, с. 128].

Отже, ідеї співвідношення держави та церкви були важливим предметом для роздумів і українських мислителів, але в умовах відсутності власної держави вони набули іншого виміру: позиціонування православ'я та католицизму, утвердження православної традиції відносин зі світською владою на протигагу католицькій традиції. Реалізація ідей щодо симфонії або іншого варіанту відносин церкви і держави вимушено відкладалася на майбутнє.

Слід зауважити, що багато в чому завдяки твердій позиції Петра Могили православна церква в Речі Посполитій отримала захист із боку нової національної еліти – козацтва і, у свою чергу, відіграла важливу роль у становленні української державності під час Визвольної війни в середині XVII ст. Особливо підкреслював роль православної релігії у формуванні національної держави В.К. Липинський. Він наголошував: «Військо Запорозьке за часів Богдана Хмельницького не тільки шаблею та дипломатією будує й творить свою політичну організацію, але ще й скріплює її найміцнішим цементом, без якого жодна державна будова утриматися не може – цементом спільної всім класам, однієї національної культури. А що культура національна ідентифікувалась у тих часах зі справами релігійними, то цим справам релігійно-національним... присвячують Гетьман і Військо Запорозьке не менше уваги, ніж справам військовим і політичним» [159, с. 167]. Це ще один яскравий урок того, що вільна церква і незалежна держава – явища нерозривні, що розквіт першої і стабільність другої – процеси взаємозалежні і взаємозумовлені.

Інший варіант теоретичного оформлення ідея співвідношення церкви і держави одержала у працях патріарха Никона. У передмові до Служебника 1655 р., виданого за патріаршим благословенням, говорилося, що Господь дарував Росії «два великі дари» – благочестивого і христілюбивого государя-царя і святійшого патріарха. «Богоизбранная сия и богомудрая двоица» є основа благополуччя і благоденства Русі.

Його ідеї і діяльність із їх реалізації оцінюються суперечливо. Одна група дослідників вбачає у ньому прихильника православного фундаменталізму зі стійкими уявленнями про перевагу церковної влади над світською, що і виразилося в його домаганнях на титул великого государя, яким він іменувався в офіційних документах і навіть друкованих книгах, що видавалися за його благословенням. Інакше кажучи, із цього погляду, думки Никона розбігалися з ідеальним для православ'я симфонічним принципом партнерства держави і

церкви, а також традицією верховенства царя у церкві. Слід зазначити, що ця оцінка збігається з офіційною позицією Російської православної церкви, яка на Соборі 1666–1667 рр. засудила колишнього патріарха [332, с. 238–239].

Інші дослідники, навпаки, розглядають погляди Никона як цілком відповідні православній традиції, зовсім далекі від будь-яких теократичних домагань. Вони стверджують, що ідея Никона про перевагу священного сану над саном царським не означає реального підпорядкування царя архієрею, що Никон категорично наполягає тільки на тому, що у справах церковних «священство преболе царства». У царстві ж земному, «речах тимчасових» цар має від Бога всю повноту влади діяти на благо країни і віри, як належить государю, з усією відповідальною самостійністю [27, с. 102]. Але царства процвітають і твердо стоять тільки доти, поки в них шанується священство. Професор М.В. Зизикін позначав таку позицію як «свято-отеческо-русскую», що підтримується Н.М. Азаркіним [3, с. 100–101]. Митрополит Іоанн (Сничев) вважає Никона «найяскравішим і авторитетнішим виразником погляду на симфонію влади», покликаних взаємними гармонійними зусиллями управити «народ Божий» у доброзвичайності і спокої, необхідних для спасіння душі [170, с. 218], а В. Шмідт вважає, що Никон постраждав за народ Божий, його державу і Церкву Христову [322].

Ідеї Никона і його діяльність залишаються у полі зору сучасних дослідників; інтерес до них не вгасає й у широких мас православних, про що свідчить підготовка Московським університетом його праць до друку [209].

Через півтора століття після патріарха Никона теократичні ідеї проповідував митрополит Філарет (Дроздов). У дусі принципу симфонії митрополит Філарет виводить царську владу в християнській державі від небесного царя – Ісуса Христа. Передача влади, на його думку, відбулася в момент бачення імператором Константином Ісуса Христа, коли Христос вручив йому прапор із написом «Цим перемагай». «...Вище начало царювання

приховане в Богу, хоча і відкривається за допомогою земного закону престолонаслідування, з волі глави царственного роду», – стверджував митрополит, а влада царя «є знаряддя і прояв влади Царя Небесного». Вона спонукає монарха до добродісного і досконалого правління, а підданих – до безумовної покори і благоговіння перед ним. Характерний заклик Філарета повернутися до «стародавньої побудови держави», коли вища політична влада діяла на «підставі благословення і закону Божого» [302, с. 269].

У світських працях концепція «симфонії влад» постає як частина більш широкої проблеми, яку вирішувала російська суспільна думка XIX ст., – проблеми цивілізаційного вибору, вибору шляху подальшого розвитку Росії. Православ'я і його політико-правовий аспект були предметом запеклих суперечок між західниками і слов'янофілами.

Першим західником і одночасно першим слов'янофілом є парадоксальний Петро Якович Чаадаєв.

Усі лиха Росії він вбачав у її недостатній християнізації, що проявилася, серед іншого, у ненависному йому кріпосному праві. Причому, як заявляв Чаадаєв, у кріпосному стані переважної частини населення повинна не тільки держава, але й православна церква [317, с. 61]. Сама форма християнства, що затвердилася в Росії, – православ'я, що прийшло зі зневажуваної ним Візантії [317, с. 48], – відокремила країну від інших народів. Православ'я цілком підпорядковується потребам держави, яка нав'язує рабство в країні. Навпаки, католицизм є засобом подолання національної обмеженості, прагненням до вселюдської єдності.

У католицтві Чаадаєва приваблювало поєднання релігії з політикою, наукою, суспільними перетвореннями. В Росії ж, як із жалем зазначав Чаадаєв, відсутнє те, що на Заході забезпечила католицька церква: громадянські права, упорядковане, усталене життя. Росія – держава без дисципліни форм, тобто без дисципліни логіки, права, соціальних умовностей, країна, де правителі мало що

знають про «ідеї обов'язку, справедливості, права, порядку». У порівнянні з римсько-католицькою родиною народів Росія ніби відпала від людського роду [3, с. 232].

Чаадаєва характеризували думки про співвідношення церкви і держави, але ідеал цього співвідношення лежав поза межами православ'я. Парадоксально, але, прагнучи до гуманізму, прогресу і цивілізації, Чаадаєв пройшов повз найбільш гуманний і гармонійний варіант взаємодії держави і церкви – «симфонії влад».

Слов'янофіли (Олексій Хом'яков, брати Костянтин та Іван Аксакови, Іван Кирєєвський) роль православної церкви у розвитку російського суспільства вбачали в іншому ракурсі. За їхнім уявленням, православ'я було духовною основою фундаменту російського суспільства і держави – селянської громади [135].

Російська громада, «просвітливши» релігійною свідомістю, а саме православ'ям, «стала немов світською, історичною стороною церкви». Інакше кажучи, для слов'янофілів «симфонія влад» пов'язана не з державою, а із «земством», тобто самобутнім російським суспільством. Царство ж суцього вони сприймали винятково під знаком релігії, точніше християнства, ще точніше православ'я. Центр їхньої суспільної філософії полягав, таким чином, у їхніх релігійних, християнсько-православних переконаннях. От чому ідеал держави вони вбачали в союзі православної «землі» і монархічної влади, що спирається на «землю». «Народ дивиться на царя як на самодержавного главу всієї великої громади», – писав І.С. Аксаков [5, с. 781]. Невипадково саме слов'янофіли ввели в науковий обіг поняття «Земський собор», в якому вбачали єднання всіх православних і державно-патріотичних сил суспільства.

На думку О. Хом'якова, який дав у російській релігійно-філософській думці якнайповніший аналіз ідеї соборності, соборність полягає у поєднанні свободи і єдності багатьох людей на основі їх загальної любові до одних і тих же

абсолютних цінностей. «Соборне начало, – відзначав митрополит Іоанн (Снигов) у своїй історіософській концепції, – проявляє себе в історії як релігійна і політична методика збереження і відродження духовної спільності народу» [170, с. 481]. Саме соборне начало, як вияв універсалістського духу християнства, дозволило виховати у народів України-Русі відчуття єдності, спільності історичної долі, незважаючи на всі культурні, національні і віросповідальні відмінності [268, с. 259].

Актуальність проблематики співвідношення церковної і державної влади проявилася в тому, що офіційна ідеологія Російської імперії своєрідним шляхом використовувала ідею «симфонії влад» для зміцнення позицій одноосібної влади царя. Зусиллями Л. Дубельта і С. Уварова було вироблено офіційну ідеологему: «Православ'я, самодержавство, народність» [3, с. 215].

Як зазначає історик А. І. Уткін, трагедія вибору шляху модернізації Росії полягала в тому, що обидві сторони мали рацію [297, с. 41–42]. З одного боку, слов'янофіли і «почвенники» правильно зазначали необхідність збереження національної самобутності країни і народу, з іншого – західники мали рацію в тому, що так жити, як жила Росія в умовах оточуючого цивілізованого світу, було неможливо.

Не дивно, що суспільна думка Росії по'єднала в одній особі «західний» – секулярний і «східний» – теократичний образ держави і суспільства. Син історика-«західника» Володимир Соловйов створив грандіозний утопічний проект «вільної теократії». У його розумінні держава, заснована на божественному суверенітеті, визначається Божою волею і виникає на певному етапі розвитку Софії (Світової душі – Премудрості Божої) у рамках людського суспільства. Останнє має трояку структуру: економічне суспільство (земство), держава, церква. При цьому церква і держава постають як дві грані однієї і тієї ж сфери – практичної, моральної або суспільної. Між ними виникає внутрішнє відношення – синтез, в якому значення вищої і безумовної основи належить

одному з елементів – церковному, духовному, божественному. Інший, державний елемент перебуває у вільному підпорядкуванні першому як зовсім необхідний засіб для здійснення єдиної божественної мети [3, с. 304]. За висловом В.С. Соловйова, «християнська монархія є самодержавством совісті» [276, с. 301]. Теократія, на думку філософа, повинна була оживити віру, відновити у світі істину і любов, забезпечити волю і повноту буття. На його думку, саме вільна теократія повинна була стати внеском Росії у розвиток усього людства.

З точки зору В.С. Соловйова, «симфонія влад» – це досконале поєднання божого і людського у християнській державі за умови пріоритету церкви. Ні церква без світської влади, ні світська держава не можуть установити на Землі християнський мир та справедливість. Тільки тісний союз, органічна єдність двох влад у неподільності та незлитті є запорукою дійсного соціального прогресу [277, с. 188, 189].

Месіанська ідея богообраності і богоносності Росії у подальшому також осмислювалася Ф.М. Достоевським, М.О. Бердяєвим, Л. Карсавіним, С.Л. Франком, Г. Флоровським, І.О. Ільїним і багатьма іншими мислителями. Усі вони бачили ідеал Росії релігійним і вказували на необхідність урахування християнських принципів у політиці й праві.

Але, на відміну від попереднього періоду, теократичні принципи організації влади знаходили небезпечними, і втілення їх у дійсності вважали для Росії неприйнятним. Так, на думку Ф.М. Достоевського, практика теократії підмінює морально-релігійні розпорядження протилежними імперативами, земному царству віддається перевага перед царством небесним, шанування Бога обертається благоговінням перед державою, віра в божественне призначення людини змінюється презирством до людей і встановленням над ними твердої опіки церковно-політичної влади, любов затьмарюється ненавистю і презирством до свободи [81, с. 265]. Це ще раз підтверджувало тезу про

аномічність теократичних поглядів, тобто про ціннісну суперечність теократичної ідеї релігійному віровченню.

М.О. Бердяєв вважав, що «ідеологія Москви як третього Риму сприяла зміцненню і могутності московської держави, царського самодержавства, а не процвітанню церкви, не зростанню духовного життя... Московське царство було тоталітарним за своїм принципом і стилем. Це була теократія з перевагою царства над священством» [32, с. 20–21].

У першій половині ХХ ст. тема відносин церкви і держави з наукових позицій була осмислена А.В. Карташевим, ставши в його творчості головною. На відміну від попередніх мислителів, які співвідносили «симфонію влади» винятково з православною традицією, він, визнаючи пріоритет симфонії з державою самодержавною, не абсолютизує цього положення. Для нього симфонія з державою є цінною як утілення церковної теократії, а з якою саме державою й у якій формі – питання історії. Тому, якщо держава стає цілком секулярною, то виникає необхідність у відділенні від держави і здійсненні «теократії знизу», тобто союзу не з державною бюрократією, а з громадськістю, воцерковлення живих сил нації [279, с. 32]. Таким чином симфонія постає як форма, що може бути наповнена різним змістом. Однак цей зміст А.В. Карташев визначає однозначно: «Система симфонії є один із типів християнської теократії» [132, с. 76]. Для А.В. Карташева теократія – це облаштування всіх сторін життя за заповідями Христовими, а тому теократія – мета і виправдання симфонії.

За А.В. Карташевим сутність «симфонії влад» полягає в тому, що вона є найкращою з усіх формул, не ясною теоретично, але життєвою та практичною, такою, що відкриває шлях до прагматичного та гнучкого вирішення питання у кожному окремому випадку при зміні обставин [132, с. 231]. Це теорія двох рівновстановлених Богом особистостей, які у формі симфонії будують далеко не

ідеальні відносини, іноді аж до повного підкорення церкви державі, інакше кажучи, симфонія постає як форма, до якої може бути вкладений різний зміст.

Пошуки моделі відносин церкви і держави перемістилися на Захід, в еміграцію, де опинилися кращі представники російської теоретичної правової думки. Серед найбільш примітних результатів у цій сфері – роботи видного правознавця і філософа І.О. Ільїна. Його оцінка співвідношення церкви і держави – яскравий приклад аргументованої необхідності симфонії між ними, взаємодії і взаємного поважного невтручання, особливо у сфері духовно-моральній [168, с. 10].

Дослідники праць І.О. Ільїна визнають за ним також ідею виняткової ролі віри в духовному житті суспільства і держави, вивчення релігійного досвіду як універсального знання людства [309, с. 156]. Але це «дорогоцінне і рятівне укорінення душ у Богові аж ніяк не треба уявляти собі як систему «релігійного примушування», чи як прояв «обов'язкової церковності». Віра, сповідання і церква є справою внутрішньої духовної потреби, добровільна і вільна. З огляду на це церква і держава не можуть «ні збігатися, ні підкоряти, ні замінити одна одну. Вони повинні бути самостійними. Це не є відокремлення церкви від держави, але духовне узгодження їхніх служінь. Тільки в такому об'єднанні своїх сил церква і держава зможуть гідно будувати свою земну батьківщину» [109, с. 24].

На думку І.О. Ільїна, правильне співвідношення церкви і держави було знайдено православ'ям у Київській Русі. Воно полягає у поділі сфер впливу держави і церкви при органічному узгодженні їхніх цілей та зусиль; в обопільній незалежності їхніх організацій «при духовному керівництві і сприянні церкви та лояльному невтручанні її у справи земні».

Оригінальну теорію симфонічних взаємовідносин держави і церкви захищав видатний український політичний мислитель В. Липинський (хоча дослідники його творчості не використовують саме цей термін [252; 166]).

З його точки зору, церква, по-перше, має стати поряд із державою як будівничий незалежної Української монархії, по-друге, вона має здійснити синтез західних та східних елементів цивілізації, щоб подолати культурну різноманітність, властиву Україні. Він писав: «Як історик знаю, що Україна була великою тоді, коли гармонійно поєднувала в собі основні елементи культури римської і візантійської. І падала завжди тоді, коли впадала в римські або візантійські екстрими. І за ці екстрими сама себе некультурно вирізувала» [141, с. 121].

Сьогодні, коли диктату економічного тоталітаризму, владі інстинкту немає іншої альтернативи, окрім авторитетної духовної влади, здатної обґрунтувати і захистити позаекономічні пріоритети людства, православ'я може запропонувати цей досвід. Ідеалом церковно-державних відносин у православній правосвідомості завжди визнавалася «симфонія влад». Ця ідея означає присутність вищого духовного авторитету спостерігача владних практик, щоб вони не стали знаряддям сильних та безцеремонних [206, с. 244]. Разом із державою, яка є обізнаною і поважає свої духовні основи, опорою релігійно-етичного змісту життя є церква як влада духовна [268, с. 259].

Крах атеїстичної моделі державності актуалізував повернення до теорії «симфонії влад» у вітчизняній науці і теології. Їй присвячена велика сучасна філософська і правова література. Однак істотного наукового прориву в дослідженні цього видатного феномена права і правосвідомості поки не відбулося.

1.4. Зміст концепції «симфонія влад» та її символіка

Універсальною передумовою ідеї «симфонії влад» є християнське визнання духовного начала в людській особистості як такого і його верховенства над іншими її складовими. Як людське життя є правильним, коли душа і тіло перебувають у гармонії, так і в державі добробут досягається лише за згоди священства і царства, духовної влади і влади світської, моральних основ і

державних цілей. Маючи перед собою спільну священну місію, світська і духовна влади, проте, виконують її, залишаючись у межах власної сфери відання.

Держава, використовуючи зовнішні засоби соціального управління, зобов'язується здійснювати в політиці принципи християнської моралі, сприяти православній вірі, оберігати цінності православного віровчення і культу, захищати зовнішні форми релігійного життя: храми, монастирі і належну релігійним громадам власність, а також бере на себе функцію санкціонування і забезпечення реалізації норм церковного права. Ці обов'язки можна назвати священними, тому що, виконуючи їх, держава, з погляду православ'я, перетворюється зі знаряддя насильства на інструмент реалізації істини і добра. Церкві ж, при симфонічному устрої, варто займатися, головним чином, внутрішнім перетворенням світу шляхом здійснення функцій богослужіння і вчителювання, наповнюючи політику держави релігійно-моральним змістом.

Філософською передумовою ідеї «симфонії влад» є вчення Платона про державу, у трансформованому вигляді сприйняте християнською свідомістю. За уявленнями Платона, держава, як і людина, є тілесне втілення досконалої ідеї справедливості. Ідеальна держава Платона протистоїть реальному не тільки логічно й онтологічно (як абстрактне – конкретному, сутність – явищу, оригінал – копії), але й аксіологічно, як благо – злему. У християнському світогляді духовна основа державності дає прилучення до Божественного розуму і справедливості – звідси й ідея взаємної згоди двох начал – двох влад – духовної і світської – церкви і держави.

Філософсько-релігійною основою вчення про узгодження церкви і держави в їхніх земних справах стали ідеї Августина Блаженного. Ставлення до християнства й іманентно властивої йому справедливості, до християнської церкви Августин Блаженний закономірно обрав критерієм типології сучасних

йому держав. Варварські язичницькі держави, що реально існували й існують донині, Августин називає царствами. Політичне співтовариство, в якому має місце справедливе, засноване на християнстві правління, він іменує державою. Держава в його розумінні – це ідеал, втрачений внаслідок гріхопадіння людини й у сучасному світі не існуючий.

Царство може вирішувати тільки приземлені завдання. Воно не здатне поліпшити моральний стан суспільства, оскільки саме є аморальним. Християнська ж держава здатна гарантувати й духовне благополуччя співтовариства. Крім земного порядку, християнська держава переслідує кінцеву мету, а саме – вічне блаженство: «Церква відає справами божественними, небесними, царство – людськими, земними. Водночас царство всіляко піклується про збереження церковних догматів від єретиків і про зовнішню безпеку церкви. А церква, маючи в державі монополію вчителювання, разом із царством направляє все громадське життя шляхами, бажаними Богу». Самодержавний християнський правитель виступає в ролі «стримуючого» світове зло [130, с. 33].

Вчення Августина Блаженного по-різному було інтерпретоване у католицькій і православній традиціях. У католицькій богословській та правовій традиції ідеї Августина були сприйняті як теорія розподілу держави і церкви (вертикальна побудова – за висловом Ж. Гейта). А його думка про християнство як мірило, зразок й апологію держави була найбільш затребувана і розвинута у православ'ї.

Правовою передумовою «симфонії влад» є властиве кожній правовій культурі уявлення про необхідність апології державної влади (як волі Провидіння, як соціального інституту, як необхідного зла тощо). Не є винятком і така висока, споконвічно здатна до розвитку, правова культура, як християнська. Як відомо, раннє християнство свідомо дистанціювалося від держави (царства –

в термінології Августина Блаженного), але не від влади як такої, передбачаючи, що істинною є тільки влада Бога.

Християнська думка, що розвивалася, поступово прийшла до розуміння необхідності і навіть цінності держави. Повною мірою проявилася позиція співіснування з державною владою, заявлена ще Ісусом Христом: «Віддасте ж бо кесарю кесареве, а Богу – Боже» (Мф.: 22, 21). Більш чітко ця позиція була сформульована у посланні апостола Павла римлянам: «Усяка душа нехай буде покірна вищій владі; тому що немає влади не від Бога, існуючі ж влади від Бога встановлені. Тому той, хто противиться владі, противиться Божому встановленню; а ті, хто противляться, самі викликають на себе осуд» (Римл.: 13, 1,2).

Поступово в християнській церкві оформилася доктрина підкорення державній владі, яка відповідала заповідям Христа. Слова «Бога бійтеся, царя шануйте» (1 Пет. II, 17) було сказано апостолом за три століття до епохи Константина Великого, до того часу, як християнство стало пануючою релігією. Говорячи «Бога бійтеся», церква одночасно стверджувала необхідність поважати того, кого Бог поставив панувати на землі, тому що, за словами святого апостола Павла, «немає влади не від Бога, існуючі ж влади від Бога встановлені» (Рим. XIII, 1). Слід додати також, що за правилами церкви «вищій владі слід коритися в усьому, що не перешкоджає виконанню Божої заповіді» (св. Василь Великий, правило 79) [260, с. 204].

Церква визнає державу не тільки як явище, що існує окремо від неї, але і як необхідну форму співжиття, установлену Самим Творцем Світу (Рим. XIII, 1). Вона вважає державу необхідною для захисту людей від нападів зовнішніх ворогів і для підтримання внутрішнього порядку в суспільстві (1 Петро. 2, 14; Рим. 13, 3,4). Вона визнає за державою належні їй права законодавства по її справах, права управління і суду за порушення її законів (1 Петро 2, 14; Рим. 13, 3–5). Вона наказує християнам відплачувати цивільній владі все належне: податі

і повинності (Мф. 22, 21; Рим. 13, 6, 7), коритися їхнім розпорядженням (1 Петро 2, 13, 14; Рим. 13, 1-7; Тит. 3, 1, 2), шанувати їх та поважати (Рим. 13, 7).

Християнські постанови про сутність влади неодноразово ставали предметом дискусій з боку богословів. Святитель Іоанн Златоуст – один, як показує О.В. Тимошина, з основоположників ідеалу християнської держави [285], – тлумачачи Послання Апостола Павла до римлян, говорить про Божественне походження влади, не про владу того чи іншого правителя, а про сам принцип влади. «...Не про кожного начальника тепер моє слово, а про суть справи, – про те, що повинне бути начальствування, і що одні повинні керувати, інші ж бути керовані, а не просто по своїй волі жив би кожен, і люди подібно хвилям носилися б туди і сюди. Це я називаю справою Божої премудрості... Тисячами вигод держави зобов'язані своїм урядам. Якщо скасувати начальство, усе розладнається і зруйнується: не встоять ані міста, ані селища, ані будинки, ані торгові ринки, ані якісь інші заклади; навпаки, усе загине від того, що найсильніші поглинуть слабших. Страх з боку начальників не дозволяє розслабитися від безтурботності... Якби не було зовсім страху від начальників, до якого шаленства не дійшли б зухвалі люди? Не зруйнували б вони в нас міста вщент, і повернувши все догори дном, не позбавили б нас і самого життя? Ті, хто живе благочестиво, не мають потреби в заходах виправлення з боку начальників: «праведнику закон не лежить». Але люди порочні, якби не були утримувані страхом від начальників, наповнили б міста незліченними нещастями... Отже, слід красно дякувати Богу і за те, що є цар, і за те, що є судді» [149, с. 83–84]. Людська розбещеність не зупиняється перед страхом Божого суду; їй необхідно протиставити матеріальну перешкоду – суспільну владу, що впливає в Божих намірах на злих страхом; уражаючи тимчасовим покаранням, вона рятує від вічних страждань.

Церква не тільки визнавала і визнає державну владу, але і щодня під час богослужіння молиться за неї на виконання апостольської заповіді.

Свою лепту в апологію держави вносить сама державна влада, оскільки вона має найбільш тверді інструменти впливу на людину. У діях держави завжди є присутньою, у цілому, язичеська ідея про право держави повновладно розпоряджатися життям громадян, про те, що в людині повинне бути все підпорядковано державним інтересам. Звідси зрозуміле прагнення держави підкорити державній владі релігію і церкву. У результаті релігійний лад починав розглядатися як частина державного ладу, релігійне право – як частина публічного права [314, с. 2]. «Симфонія влад» у цьому розумінні надавала для державної ідеології зручне виправдання й у цьому теж існує певна передумова формування концепції «симфонії влад».

Першим, хто усвідомив, що церква і держава можуть взаємодіяти та що для Римської імперії, яка перебуває в кризі, така взаємодія є необхідною, був Константин Великий. Визнавши християнство, римська державність одержала потужний імпульс для розвитку і джерело легітимності. У свою чергу, християни, які жили есхатологічними настроями, очікуваннями другого пришестя Ісуса Христа, погодилися відплачувати кесарю кесарево, і перестали вважати державу ворожим для себе царством світу цього [101, с. 55].

З часів св. Константина церква, яка раніше тільки визнавала владу язичеську, починає освячувати владу християнських імператорів. Світ стає християнським, народи – християнськими народами, що живуть єдиною вірою і єдиною істиною. Цій єдності у вірі й істині відповідає і єдність, цілісність в устрої держави і суспільства. Утворюється універсум, який одержав назву «християнська держава».

Взаємовідносини церкви і держави як на заході, так і на сході Європи, відігравали визначальну роль як у політичному, так і духовному житті середньовічного суспільства. Але реальне співвідношення цієї влади за наявності однієї і тієї ж вихідної парадигми – «кесарю – кесарево, а Богу – Боже»

– у рамках католицизму і православ'я склалося по-різному, що пояснено з позицій синергетичного підходу до розвитку соціально-правових відносин і розвитку суспільства в цілому.

Як вірно зазначає Жан Гейт, на Заході подвійність у сприйнятті людського і божественного, неба і землі розглядалася у плані вертикальних відносин, що робило важким, а то і просто неможливим їх об'єднання. Визначальним для відносин церкви і держави тут стала теорія «двох мечів», що виходить із суверенітету церкви стосовно державної влади. На її основі згодом виникла ідея чіткого розмежування світської і духовної влади, поділу функцій і повноважень між ними, а в перспективі – відбулося перенесення суверенітету з небесного світу на світ земний [61, с. 146].

На православному Сході на противагу такій «вертикалі» склалася «горизонтальна симфонія», яка передбачала (не без елементу утопії та ідеалізації) співробітництво держави і церкви та знімала питання про пріоритет і суверенітет у цих відносинах.

Філософську та канонічну основу концепції «симфонії влад», як справедливо зазначає С.А. Калінін, слід шукати у постановах вселенських соборів. Основне питання, що стояло за доби перших вселенських соборів перед церквою, полягало в тому, як у філософських термінах охарактеризувати особу Христа, і стосувалося взаємодії у Ньому Божественного і Людського. Екстраполяція цієї проблеми на відносини імперії і церкви призвела б до такого: якби догматично була обґрунтована перевага Божественного, то церква мала б поглинути собою державу. Під час IV Вселенського (Халкідонського) собору було вироблено визначення, що взаємовідношення зазначених природ повинне витиснути як «незлитно, неперетворено, нероздільно, нерозлучно» [125, с. 28].

У подальшому цей філософсько-канонічний догмат про божественнолюдську природу Христа був поширений на відносини двох соціальних

інститутів – церкви і держави, – і набув характеру правової норми. Канонічна норма «симфонії влад» була сформульована у VI ст. у передмові до VI Новели імператора Юстиніана: «Найвеличніші дарунки Божі, що надані людям вищим людинолюбством – це священство і царство. Перше служить справам Божим, друге дбає про справи людські. Обидва походять з одного джерела і прикрашають людське життя. Тому, якщо перше є воістину безпорочним і прикрашене вірністю Богу, а друге прикрашене правильним і порядним державним устроєм, між ними буде добра симфонія, з якими вона на користь людського роду пропонується» [14, с. 35].

Як правило, у тому чи іншому вигляді (розвинутому чи, навпаки, скороченому) ідея «симфонії влад» присутня у власне візантійських правових пам'ятках. Наприклад, передмова до Еклоги (726 р.) свідчила: «І тому що він вручив нам імператорську владу, така була Його блага воля, Він приніс цим доказ нашої любові Йому, що поєднується зі страхом, і наказав нам пасти найбільш слухняну череду, як корифею апостолів Петру; ми думаємо, що нічим не можемо віддати Богу належне скоріше і краще, ніж керування довіреними Ним нам людьми» [310, с. 232–233].

Імператор (цезар) зайняв своє особливе місце в церковній ієрархії і став шануватися, з одного боку, як володар особливої харизми, а з іншого – як представник церковного народу. Цезар, що має верховну юрисдикцію, не є водночас абсолютним главою церкви через відсутність сакральних повноважень. Таким чином дві влади органічно поєднуються і взаємно доповнюють одна одну [14, с. 39].

Посада цезаря піднімається над іншими посадами, однак вона має чітко визначені, чисто юридичні функції: справедливо судити. Як не далека від отців церкви юридична термінологія, але незаперечно, що вони вважали правове тлумачення монархії – саме погляд на царя, як на пов'язану правом вищу посаду – єдиною належною християнству теорією царської влади, або, говорячи

сучасною мовою, вони вважали сумісним із Христовим вченням погляд на царство як на державу правову [125, с. 28].

Новела Юстиніана була добре відома російському церковному праву і представлена у давньослов'янській Кормчій (XII ст.) [29, с. 739–740]. У XVI ст. ця Кормча була включена до Стоглава – першого вітчизняного кодексу церковного права [85, с. 352, 383, 384]. У главі 62 Стоглава подано повний текст преамбули до VI Новели, в якій представлена теорія симфонії [256, с. 336]. Як зазначено у коментарі до цієї глави Стоглава старшим науковим співробітником С.І. Штамм, ця теза свідчить про необхідність тісної взаємодії світської і церковної влад. Зокрема зазначається, що найбільшими благами, посланими зверху, є два «Божі дари»: священство і царство, тобто духовна і світська влада. Перша піклується про божественне, друга керує і дбає про самих людей. Походячи з однієї основи, обидві прикрашають людське життя. Тому у царів не має бути більшої турботи, ніж про достоїнство (благопристойність) священників, що завжди за них (царів) Богу моляться. Тільки добра згода духовної і світської влади може дарувати людському роду певне благо. Досягнення ж цієї згоди вимагає дотримання священних правил, переданих апостолами і слугами слова Божого і розтлумачених святими отцями [256, с. 467]. Слід підкреслити, що текст преамбули до VI Новели, в якій виражена «симфонія влад», не змінювався протягом століть, переходячи з Новели до Кормчої та Стоглава.

Ф. Курганов у роботі «Відносини між церковною і цивільною владою у Візантійській імперії» пише з приводу «симфонії влад» таке: «Ісус Христос цілком відокремив духовно-релігійні справи від цивільних, внутрішню, духовну людину від людини мирської, світської. Тому духовна влада повинна зайняти рівноправне становище зі світською. За апостолом (Римл. 13,1) обидві влади від Бога встановлені, тільки духовна влада завідує справами релігії і совісті, а світська дбає про зовнішній добробут людини. Будучи незалежними одна від

одної, але діючи на ту ж людину, обидві влади, мабуть, не можуть не взаємодіяти, не можуть обійтися без точного визначення взаємних прав і обов'язків» [151, с. 5, 6]. Держава визнавала для себе внутрішнім керівництвом закон церковний, церква ж вважала себе зобов'язаною коритися державі [316, с. 331].

Грецьке слово «симфонія» перекладено у давньослов'янській Кормчій словом «нарада», а в Стоглаві цей переклад подано як «згода». Такий переклад «симфонії» акцентує увагу на формі співробітництва влад [180, с. 15].

Важливість і навіть необхідність спільної, погодженої роботи «священства» і «царства» у справі благоустрою життя людського, спрямування його до істинного блага неодноразово підкреслювалася святими отцями задовго до видання VI Новели. У тій чи іншій формі це питання порушувалося св. Василем Великим і св. Григорієм Богословом, св. Левом I Великим і св. Амвросієм Медіоланським, преп. Єфремом Сіріним і преп. Іоанном Дамаскіним, блаж. Августином [1, с. 120]. Преп. Ісидор Пелусіот в одному зі своїх листів писав: «Хоча дуже велика різниця між священством і царством (перше – душа, а друге – тіло), однак вони прагнуть до однієї і тієї ж мети, тобто до порятунку підданих» [180, с. 191].

Розуміння цього церковно-державного явища неможливе без проникнення в глибини менталітету тодішнього греко-римського світу. Для візантійського правового менталітету було характерним успадковане від Рима шанобливе ставлення до права, держави, її інститутів і символіки. Кесар для ромейів, як і раніше, поєднував у собі вищу світську і духовну влади. Державна влада також відчувала об'єктивну потребу в моральному перетворенні і відновленні, оскільки колишній язичницький культ вичерпав себе. Саме ця подвійність і характеризує «симфонію»: тут і моральне перетворення держави і суспільства, але тут же і компроміс із державою і владою [189, с. 129]. Але не можна не дискутувати з позицією О.І. Яковлєва, згідно з якою «симфонія влад» є

різновидом цезарепапізму, а церква – лише знаряддям в руках державної влади [332, с. 46].

Безсумнівно, православна церква відіграла величезну роль у державотворенні східнослов'янських народів і, на відміну від католицької, вона, відповідно до Священного писання, не претендувала на «земну» владу, тобто на безпосереднє керування державою. В основу сформульованої концепції «симфонії влад» покладено такі принципи: самостійність і незалежність царської і церковної влади та їхня співпідпорядкованість; обмеження самодержавної влади божественними законами; заступництво імператораим церкви та їх невтручання в її справи; підсудність імператорів церковній владі у справах віри і моральності [11, с. 16–17].

Тоді як у цьому визначенні акцентується самостійність та взаємозалежність державної та церковної влади, М.С. Суворов звертав увагу на єдність цих двох влад: «Єдність церковно-державного організму була таким же ідеалом урядової політики, як і для візантійських імператорів; церква мислилась як релігійна сторона, держава – як політична сторона одного й того ж спілкування» [281, с. 489]. Отже, «симфонія влад» у православній політичній думці постає як інституційно та функціонально різне, але телеологічно єдине явище.

Концепція «симфонії влад» нормативно виражена у законодавстві різних періодів: у князівських статутах часів Київської Русі, Псковській судній грамоті, Судебниках 1497 року і 1550 року, Соборному уложенні 1649 року. Суть концепції «симфонії влад» полягала в тому, що законодавство повинне відповідати вищому моральному закону – Священному Писанню, яке встановлює моральні норми поведінки для абсолютної більшості підданих держави [71, с. 52-53].

У системі владних відносин традиційно велике значення надавалось емблемам, їхньому символічному змісту [19, с. 56]. Особлива роль приділялася

знакам, що уособлювали державу, верховну владу государя. «Симфонія влад» мала потребу в символічному її закріпленні і вираженні, для чого у Візантії використовувався двоголавий орел, що має свою досить тривалу історію (найдавніші зі знайдених його зображень належать до I тисячоліття до н.е.). Двоголовий орел розглядається як символ об'єднання двох царств [160, с. 10], як символ священного союзу подвоєної сили, подвійної мудрості [254, с. 36]. У значенні державної емблеми двоголавий орел уперше з'являється у Давньому Римі. У Візантії двоголовий орел був прийнятий як державна емблема за Константина Великого (близько 285–337 рр.), найбільше був поширений за Юстиніана I (482/483–565) й уособлював собою Римсько-Візантійську імперію, що охоплює Схід і Захід.

Після падіння Візантійської імперії московський великий князь Іван III, одружившись (1472) із візантійською царівною Софією Палеолог, приймає двоголового орла як геральдичний символ своєї держави.

Візантійський двоголовий орел не став би характерною ознакою російської держави, якби до цього символу не додалося інших елементів, що визначили унікальність його нового зображення. Великий князь Василь III покладає на обидві голови орла одну спільну самодержавну шапку Мономаха, підкреслюючи цим, що митрополит (а потім патріарх) і цар виконують спільну справу служіння на благо народу й держави. Пізніше на грудях орла почала зображуватися древня ікона Св. Георгія Переможця, що виражає символіку перемоги добра над злом, світла над тьмою, підкреслюючи цим історичну місію Росії у стримуванні зла [160, с. 11]. У такому зображенні римсько-візантійський орел стає вже російським символом із православним змістовним наповненням [28, с. 93].

Герб візантійської імперії, що зображував двоголового орла, набув нового тлумачення на Русі, символізуючи ідею «симфонії влад» – світської і духовної [110].

Із «симфонією влад» пов'язане також формування особливого обряду освячення церквою державної влади – помазання на царство. Сутність цього ритуалу полягала в тому, що церква висипала на царя дари Божі і возлюбила помазанника свого не тільки як главу держави, але і як носія особливої благодаті (харизми) царювання. Значення цього обряду пояснюється так: цей обряд відбувається в знамення того, що Сам Бог, Владика владик і Цар царів, затверджує за царем верховну владу над довіреними йому народами і висипає на нього всі дари Духа Святого для мудрого, благочестивого, праведного і милостивого царювання. [294, с. 27]. Отже, миропомазання є своєрідним стримуванням царської влади, як благословення на служіння, яке відповідає християнським ідеалам.

Древня норма симфонії зберігає актуальність у церковному житті й у наукових дослідженнях Нового часу, про що свідчить полеміка між істориком А.В. Карташевим і протопресвітером А. Шмеманом, що точилася в середині ХХ ст. [321, с. 189, 195]. Обидва автори, визнаючи значення принципу симфонії, розійшлися в оцінці відхилень від неї в історії Візантійської церкви [226, с. 11]. Хоча дискусія велася з приводу Візантії, але полеміка проектувалася на Росію, на «візантійську спадщину в Росії», що стало об'єктом іншої полеміки, яка точилася у ті ж роки. Британський історик А. Тойнбі вважав, що складовими візантійської спадщини були тоталітаризм і цезарепапізм (саме цим терміном оцінювалася ним візантійська симфонія). Його опонент Д. Оболенський, навпаки, стверджував, що головне у візантійській спадщині в Росії – православне християнство.

Жвавий інтерес до візантійської симфонії позначився у роботах проф. Ж. Дагрона (Франція) [337] і проф. К. Піцакиса (Греція) [338]. Якщо Ж. Дагрон повертається до поняття цезарепапізму, то К. Піцакис вбачає у симфонії основний ідеологічний принцип Візантії, органічну єдність імперії і церкви в єдиному політичному і юридичному порядку, «мова не йде про відносини між

двома владами чи про два юридичні порядки ... про два різні інститути, але про два аспекти єдиного і неподільного поняття християнської імперії, Царства Божого на землі, що у візантійській політичній і теологічній думці були неподільними» [226, с. 262]. Особливо слід зазначити оригінальність позиції Ж. Гейта, який виявив генетичний зв'язок між «симфонією влад» і православною цивілізацією [61, с. 146].

На жаль, найчастіше в дискусіях зосереджувалася увага на порушеннях симфонії, втручанні держави у справи церкви, і фактично не обговорювалося питання, що являє собою симфонія в її позитивному розумінні.

Можна дійти висновку, що єдність державної влади, яка складається, постійно викликала необхідність використання певних обмежувальних механізмів при її здійсненні. Для західної демократії тут є характерним використання поділу влади на законодавчу, виконавчу і судову. У вітчизняній традиції використовувалася інша конструкція обмеження державної влади, пов'язана з по'єднанням та поділом світської і духовної влад у концепції «симфонії влад». Слід зазначити, що ніколи «симфонія влад» повинна сприйматися не як абсолютно суще, а як належне, як найбільш бажана для суспільства конструкція відносин церкви і держави. «Симфонія влад» постає як суспільний ідеал (у тому числі – для сучасності), аналогічний за природою ідеям правової держави і верховенства права.

1.5. Церковне право як юридична дисципліна у вітчизняній правовій традиції

Право є не тільки нормативною регулятивною системою приписів, але і системою знань, які мають бути засвоєні кожним новим поколінням у процесі правової та загальної соціалізації. Не є винятком і церковне право, опанування якого є обов'язковим для кожного священнослужителя, і доцільним для юристів.

Основи формування системи викладання церковного права сягають Візантії. Саме там церковне право було вперше систематизоване Іоанном Схоластиком у VI ст. (Номоканон) [203]. Надалі воно систематизувалося не тільки представниками церкви, але й державними діячами (збірники Фотія (IX ст.), Михайла Пселла (1070), Арсенія Афонського (XIII ст.), Матвія Властаря (близько 1335 р.), Костянтина Арменопуло (1345). Вивчення церковного права з V ст. входило до системи юридичної освіти (беритська, константинопольська, александрійська, кесарійська, афінська, іллірійська правові школи).

Падіння Константинополя у 1453 р. загальмувало розвиток церковно-правової науки на Сході Європи. Відродження інтересу до церковного права, його вивчення в зарубіжних православних країнах припадає на межу XVIII–XIX ст.ст. З'явився новий канонічний збірник із тлумаченнями – «Підаліон» («Керманич»), складений афонськими ченцями: святим Никодимом Святогорцем та ієромонахом Агапієм. Деякі вчені вважають «Підаліон» найдосконалішим і авторитетнішим зведенням православного церковного права.

У 1852–1859 рр. у світ вийшла шеститомна «Синтагма Божественних і святих Канонів» за редакцією голови Верховного суду Греції Г. Раллі і професора Афінського університету М. Потлі. Видання «Афінської Синтагми» дістало схвалення Синоду Константинопольської патріархії і синодів деяких інших автокефальних церков. «Афінська Синтагма» залишається і дотепер найповнішим зібранням канонів та інших церковних законоположень грецькою мовою [315, с. 18].

Виключно важливе значення для права слов'янських церков мала Кормча книга святого Савви Сербського (XIII ст.). Номоканон Св. Савви став нормативною основою становлення Болгарської і Руської православних церков [186, с. 513–514].

Особливий шлях пройшло церковне право на українських землях. Протягом XVI–XVIII ст.ст. у вищих навчальних закладах України (Острозька академія, Києво-Могилянська академія) курс церковного права не вивчався як самостійна дисципліна [172]. Богослов'я та його правові аспекти, звичайно, перебували на першому місці серед читаних дисциплін, проте відсутність розподілу на факультети і певна неопрацьованість курсу церковного права призвели до того, що воно сприймалося і викладалося лише у контексті богослов'я. Мала значення і певна незатребуваність такого роду фахівців, оскільки в Речі Посполитій православна церква на той момент не мала ніяких політичних прав, не була представлена в органах влади, а з моменту укладення Берестейської церковної унії 1596 р. і аж до 1632 р. (до «Статей для заспокоєння народу руського» Владислава IV) взагалі перебувала поза законом. Так, у Києво-Могилянському колегіумі ухвалою сейму від 1636 р. заборонялося вивчення навіть богослов'я для того, щоб не було формальних підстав для визнання цього навчального закладу вищим [114].

Отже, не випадково основним полем для розвитку церковного права стали православні інституції держави, яка єдина серед інших православних країн, що зберегла до нових часів свій суверенітет, а саме – Росії.

У генезисі науки церковного права і відповідної навчальної дисципліни в Росії екстраординарний професор Харківського університету М.А. Остроумов виокремлював три етапи: перший – 1776–1814 рр. – критично-егзегетичний; другий – 1814–1869 рр. – богословський, характеризується віднесенням церковного права до числа богословських наук; початок третього етапу прийшовся на 1869 р. і був зумовлений прагненням надати церковному праву чисто юридичну конструкцію [80, с. 226].

Використовуючи сучасні досягнення в науці церковного права, можна запропонувати таку періодизацію.

Перший етап – богословський (кінець XVIII – середина XIX ст.), коли церковне право розвивалося в системі богословських наук. У цей період праці з церковного права створювалися виключно духовними особами (архімандрит Гаврило, архімандрит Іоанн, протоієрей І.М. Скворцов та ін.). Основним напрямом вивчення були джерела церковного права, спроби визначення системи церковного права, його завдань і методів.

Другий етап – 60-ті – кінець XIX ст. – період, коли церковне право активно починає вивчатися юристами. Основними питаннями, що вивчаються, стають: місце церковного права в системі юридичних наук, співвідношення світського і церковного законодавств у Росії, західноєвропейська наука канонічного та церковного права та її інститути (М.К. Соколов, М.С. Суворов, М.П. Альбов, П.А. Лашкарев, О.С. Павлов та ін.).

Третій етап – початок XX ст. – приблизно до 1909 р. – час найпильнішої уваги до питань церковного права з боку громадськості і серйозних змін у законодавстві. Головними питаннями були становище церков у Росії, залежність правового статусу підданих імперії від їхнього віросповідання, громадянський шлюб і розлучення, відродження парафії та ін. (М.Є. Красножон, І.С. Бердников, Н.О. Заозерський та ін.).

Четвертий етап – з 1910–1911 рр. аж до Лютневої революції. Церковне право втратило свою актуальність, по-перше, у зв'язку з розчаруванням у законодавчій діяльності III Державної думи, віросповідні законопроекти якої були блоковані Державною радою та імператором, по-друге, з початком у 1914 р. Першої світової війни, яка привернула увагу учених і громадськості до чисто воєнних потреб. Почалося вивчення церковного права інших країн.

Конкретизуючи історію розвитку церковного права в Росії, слід зазначити, що думка про необхідність викладання церковного права вперше була висловлена за царювання Федора Олексійовича (1676–1682) в проекті Статуту Московської слов'яно-греко-латинської академії, проте даний статут так

і не було прийнято. До цієї ж проблеми звернувся Феофілакт (70-ті рр. XVII ст. – 1741), у миру Федір Леонтійович Лопатинський, який визначив засади світського і церковного права, проте і його проект не було включено до системи освіти.

Питання про необхідність викладання церковного права знову було порушено митрополитом Платоном (Левшиним) у його «Інструкції», написаній у 1776 р. для Московської слов'яно-греко-латинської духовної академії, перетвореної потім на Московську духовну академію. Згідно з цією інструкцією викладання церковного права зводилося до пояснення Кормчої книги. Лише через 22 роки з'явився указ Святійшого синоду, згідно з яким у всіх духовних академіях запроваджувалося читання і пояснення Кормчих книг і Книги про посади парафіяльного священника. У духовних академіях для богословських класів були запроваджені такі нові науки, як герменевтика, церковна історія, пасхалія, пастирське богослов'я і церковне право, що мали поки чисто прикладне значення.

Реформа духовних шкіл (1808) визначила необхідність збирання джерел церковного права та їх систематизації. Комісія духовних училищ рекомендувала скласти короткий хронологічно-систематичний виклад церковного права, а в затвердженому проекті Статуту духовних академій (1814) професорам наказувалося приділяти особливої уваги церковному праву. В «Огляді богословських наук щодо викладання їх у вищих духовних училищах» усе богослов'я було поділене на те, що є посередником, або тлумачне, зіставне і застосовне. Церковне право було віднесено до останнього розряду [80, с. 218].

На розвиток церковного права як навчальної і наукової дисципліни вплинув процес систематизації російського права, активно розпочатий за царювання Миколи I. Зведення законів Російської імперії не систематизувало церковного права, проте багато порушених у ньому питань визначили необхідність його систематизації. Це було не єдиною причиною звернення до

церковного права. Не менше значення мала потреба дати ідеологічну відсіч твердженням західних католицьких і протестантських авторів, які підкреслювали нерозвиненість і наслідувальний характер церковного права в Росії [93, с. 2].

І, нарешті, розвиток науки церковного права був пов'язаний з поширенням у Росії ідей історичної школи права, що робило неминучим звернення до церковного права як історично усталеної частини правової системи країни.

Під час кодифікування російського права у 30-х – 40-х рр. XIX ст. було систематизовано всі постанови, що стосуються церковного управління, починаючи із запровадження синодальної системи. Крім того, були видані найважливіші постанови православної церкви російською і грецькою мовами. Цю роботу було закінчено у 1839 р. Вона послужила підставою для введення церковного права до системи навчання богословів і юристів. Статутом університетів було запроваджено викладання церковного права на юридичних факультетах. Визначенням Святійшого синоду від 10 травня 1840 р. церковні закони були запроваджені в духовних академіях і семінаріях як самостійний предмет. Дещо пізніше архімандрит Гаврило у праці «Поняття про церковне право та його історія» (1844) спробував визначити систему церковного права та надав короткий нарис його історії [80, с. 217].

Із 1835 р. викладання церковного права було запроваджене в університетах, проте воно викладалося тільки для студентів-юристів православного віросповідання. Так, перше систематичне викладення цього курсу, але без історичного нарису, було здійснено професором Київського університету протоієреєм І.М. Скворцовим у праці «Записки про церковне законодавство» (1848). Міцні підвалини вивчення церковного права заклав «Досвід курсу церковного законодавства» (1851–1852) єпископа Іоанна (Соколова), який поставив собі велике і важливе завдання – оглянути джерела

церковного права як в історичному відношенні (тобто за їх походженням), так і в канонічному (тобто за їх змістом і важливістю).

Отже, викладання церковного права доручалося професорам богослов'я, що, безсумнівно, незважаючи на сумлінне ставлення викладачів, негативно впливало на якість навчання і суттєво утруднювало інтеграцію церковного права в систему юридичних наук. Для покращання ситуації професор Московського університету по кафедрі римського права М.І. Крилов у 1841 р. пропонував:

- 1) читати церковне право тільки на юридичних факультетах;
- 2) доручати читання лекцій з церковного права професорам, які мали юридичну, а не богословську освіту;
- 3) викладати в університетах церковне право загального змісту для всіх християнських сповідань.

Проект одержав негативну оцінку митрополита Московського Філарета і Святійшого синоду, що підтримав його, і викладання церковного права в університетах залишилося в колишньому вигляді. Уже через рік (1842) у Санкт-Петербурзькій духовній академії на кафедрі церковного права було запроваджено посаду професора церковного права.

Університетський статут 1863 р. відкрив нові можливості для розвитку церковного права як науки і навчальної дисципліни. На юридичних факультетах відкривалися спеціальні кафедри, а викладання переводилося з богословської у юридичну площину, що визначило появу фундаментальних досліджень з основоположних розділів церковного права. Нагальною необхідністю у цей момент стає підготовка наукових кадрів у цій галузі, здатних досліджувати церковно-юридичні явища не тільки з богословської або історичної, але головним чином з юридичної точки зору.

І такі учені незабаром з'явилися. Ось лише деякі найвідоміші імена: професори О.С. Павлов, М.С. Суворов, Н.О. Заозерський, єпископ Никодим

(Мілаш), І.С. Бердников та ін. У ці роки видаються фундаментальні праці з церковного права, систематичні курси і підручники.

Питаннями сутності церковного права, свободи совісті, взаємовідносин церкви і держави займалися митрополит Філарет (Дроздов), єпископ Антоній (Храповицький), ієромонах Михайло (Семенов), професори Ф.О. Курганов, І.І. Соколов, П.В. Гидулянов, Н.О. Заозерський, В.І. Мишцин, П.О. Лашкар'єв, П.П. Пономар'єв, С.В. Троїцький та багато інших [80, с. 223].

Становлення церковного права було пов'язане не тільки з діяльністю столичних навчальних закладів Росії, але й відображено в історії виникнення кафедри церковного права в Новоросійському університеті. На підставі матеріалів Одеського обласного державного архіву можна констатувати, що з моменту відкриття Новоросійського університету (1 травня 1865 р.), перетвореного з Рішельєвського ліцею, найчисленнішим був юридичний факультет, який було створено на базі існуючого в ліцеї відділення правознавства, де неодноразово порушувалися питання про кафедру церковного законодавства.

Зберігся лист, надісланий юридичним факультетом до Ради імператорського Новоросійського університету № 4 від 14 лютого 1866 р., в якому зазначалося: «...Церковне законодавство було предметом факультетського викладання і складало один із необхідних для здобуття першого наукового ступеня предметів факультетського екзамену... Факультет має честь подати свої міркування Раді університету, покійно прохаючи Раду вийти до п. міністра народної освіти з клопотанням про доведення до відома факультету про підстави, які із цього питання порушуються іншими університетами для керівництва, і Міністерством народної освіти визнані за правильні і доцільні» [212, од. зб. 25].

Обґрунтування необхідності створення кафедри і вимоги, що висуваються до викладачів цієї дисципліни, були висловлені у зворотному листі

раді міністра народної освіти від 17.01.1873 р. № 52: «Щодо кафедри церковного законодавства: Церковне законодавство, по суті своїй, перш за все є наукою юридичною, для розроблення і викладання якої необхідне таке ж ставлення до її матеріалів, яке притаманне взагалі розробленню і викладанню наук юридичних... Але перебуваючи по суті своїй серед наук юридичних, церковне законодавство водночас стоїть у зв'язку з наукою богословською, і при розробленні і викладанні її мають братися за основу догмати віровчення й істини моралі православної церкви. Тому викладачем церковного права повинен бути юрист, що дістав загальну юридичну освіту, але володіє водночас достатнім для науки церковного законодавства знанням у богословській науці і здобув спеціальні наукові ступені на юридичному факультеті. Щодо ступеня пізнання у богословській науці, то викладачу необхідно знати ті пункти православного віровчення і моралі, які стикаються з предметами церковного законодавства і знати настільки, щоб розуміти догматичне й етичне значення цих пунктів, бути у змозі відрізнити догмати віровчення й істини моралі від юридичних положень і не змішувати право з вірою і моральністю.

Нарешті умови, що вимагаються від осіб, які бажають зайняти кафедру церковного законодавства, слід пристосувати до вимог, висловлених в університетському статуті щодо викладачів по всіх інших кафедрах» [59]. Цитований документ ліг в основу створення кафедри церковного права імператорського Новоросійського університету, яку з 1870 р. очолив екстраординарний професор ІНУ Олексій Степанович Павлов, який раніше був екстраординарним професором церковного права в Казанському університеті.

Працюючи в Новоросійському університеті, О.С. Павлов був удостоєний звання члена-кореспондента Академії наук. У 1875 р. О.С. Павлов був переведений до Московського університету, де очолював кафедру церковного права і працював на цій посаді до своєї кончини (1898) [244, с. 378–380].

Уже після смерті О.С. Павлова (1902) було видано його «Курс церковного права» [202, с. 6] – одну з кращих робіт чудового теолога і правознавця, в якій автор надав загальне уявлення про церковне право і навіть огляд історії Вселенської церкви. Одним із додатків до книги послужила «Програма курсу церковного законодавства» для екзаменів на ступінь магістра канонічного права, складена О.С. Павловим ще за часів його перебування професором Новоросійського університету [76, од. зб. 7]. Текст «Програми» розміщений у додатку до дисертації (див. Додаток 1).

«Курс церковного права» О.С. Павлова у даний час перевидано і призначено не тільки для істориків і правознавців, але і цілком може бути використаний як навчальний посібник для вивчення спецкурсу «Церковне право».

О.С. Павлов створив наукову школу, одним із видатних представників якої став казанський теолог І.С. Бердников, який поклав початок вивченню і розробленню соціальної доктрини православної церкви [171].

Тенденція надання церковному праву статусу юридичної науки збереглася також в Університетському статуті 1884 р. За § 57 нового статуту кафедри церковного законодавства були перетворені на кафедри церковного права. Проте, за висловом М.О. Остроумова, «це відділення церковного права від богослов'я і запровадження особливої кафедри цього предмета... не відбилися ні в яких відчутних результатах»: по-перше, кафедри церковного права, як і раніше, заміщалися особами з богословською освітою, по-друге, не розроблялися самостійні системи викладання цього предмета.

У 1884 р. вищий богословський ступінь був розбитий на три види: ступінь доктора богослов'я у прямому розумінні цього слова, ступінь доктора церковної історії і ступінь доктора церковного права, а нижчим ступенем залишався магістр. Остаточного затверджував рішення про присудження цих наукових ступенів Святійший синод.

У 1895 р. в Казані П.А. Прокошев захистив першу магістерську дисертацію, присвячену розвитку науки церковного права на тему: «Канонічні праці Іоанна, єпископа смоленського», яку у тому ж році було опубліковано.

У ХХ ст. розпочався новий етап у розвитку науки церковного права, пов'язаний із зростанням суспільного інтересу до проблеми свободи совісті в Росії. У 1905 р. було прийнято указ «Про зміцнення засад віротерпимості», а також зроблені конкретні кроки з полегшення долі засуджених за релігійні злочини. Пізніше уряд під головуванням П.А. Столипіна розробив сім віросповідних законопроектів, які повинні були розглядатися Державною думою.

Зміни в державному і політичному ладі захопили фахівців у галузі церковного права зненацька, оскільки проект реформи православної церкви в системі державних органів зачіпав усю систему церковного права і, як уявлялося, перекреслював усю попередню роботу. У дискусіях із цього приводу брали участь як юристи (П.В. Гідулянов, Н.О. Заозерський, М.Є. Красножон, І.С. Бердников, М.О. Рейснер та ін.), так і богослови (архієпископ Сергій (Страгородський), професор М.Н. Глубоковський та ін.) [80, с. 225].

Плідним підсумком багатьох дискусій став Помісний собор Російської церкви 1917–1918 рр., який, як пише В.А. Ципін, став подією епохального значення, оскільки скасував канонічно недолугу синодну систему управління і відновив патріаршество [316, с. 288]. Погоджуючись з високою оцінкою В.А. Ципіна підсумків собору, не можна не зазначити, що в умовах розпаду російської державності і затвердження у подальшому атеїстичного режиму, відновлення патріаршества з об'єктивних причин не могло сприяти відродженню справжньої патріаршої церкви.

Після Жовтневої революції розвиток науки церковного права в Росії був перерваний, частково трансформувавшись у джерелознавчі та історико-

юридичні форми [68, с. 10]. Варто зазначити, що найбільші дослідження церковного права за радянських часів належать Я.М. Щапову [325, с. 43].

У міжвоєнний період основна маса досліджень перемістилася за кордон. У Празі працював Російський юридичний факультет, де каноніку викладали С.М. Булгаков і Г.В. Флоровський. У той же час, із відкриттям в Москві і Ленінграді у 1945–1946 рр. духовних шкіл, відновилося викладання церковного права, але при цьому викладання базувалося на старому матеріалі. Нових досліджень у цій галузі не спостерігалось. Така тенденція певною мірою зберігалась і в подальшому.

Сьогодні церковне право в Московській духовній академії викладає професор протоієрей В.А. Ципін, що опублікував (1994) перший за останні сім з половиною десятиліть курс лекцій із цієї дисципліни, відмітний фундаментальністю і серйозним науковим підходом, що дозволяє говорити про цінність цієї книги не тільки для теології, але й для юриспруденції [47, с. 7].

Проблеми викладання церковного права в духовних навчальних закладах обговорювалися 29 березня 2006 р. на семінарі «Актуальні проблеми викладання церковного права», на якому зібралися викладачі з різних навчальних закладів РПЦ. Протоієрей Вл. Ципін, який був основним доповідачем на семінарі, звернув особливу увагу присутніх на необхідність виділення в навчальному процесі як окремих розділів церковного права канонічні основи відносин церкви і держави. При цьому слід урахувати національне державне законодавство і звичаї.

Викладання церковного права в Україні відбувається в руслі російської системи. Як показало дослідження Л.О. Рощиної, пострадянський етап розвитку української держави та православної церкви характеризувався піднесенням системи духовної освіти. Це було не випадковим явищем, зважаючи на недостатню на той момент кількість священнослужителів. Як і в будь-якій іншій

новій або реформованій системі освіти, заклади православної освіти страждали через відсутність та часту змінюваність типових навчальних програм та планів [257, с. 14]. Можливо, саме тому церковне право і тоді не зайняло належного місця в системі підготовки священнослужителів і досі залишається на периферії уваги дослідників. Робіт учених-юристів, що стосуються церковного права, вийшло останніми роками надзвичайно мало. Зокрема це роботи М.Ю. Варьєса, А.А. Вишневського, Н.Ю. Попова, С.П. Рабіновича, Д. Бочарникова, І. Будзиловича [43].

Неопрацьованість церковно-правової тематики створює і взагалі невписаність церковного права в загальну «систему правових координат» гальмує розвиток юридичної думки у цій галузі, а, з іншого боку, позбавляє юриспруденцію багатого шару правової дійсності, яким є церковне право [51].

У сучасній Україні усвідомлюється необхідність повернення до церковного права і теології. Зокрема, Міністерство освіти і науки України, Державний комітет України у справах релігій та Всеукраїнська рада церков і релігійних організацій у 2002 р. підписали спільний меморандум, в якому зазначили, що:

- історичний і культурний розвиток українського народу протягом останнього тисячоліття пов'язаний з ідеями християнства;
- становлення вищої освіти в Україні бере свій початок із богословських студій;
- соціальні, політичні і культурні особливості українського суспільства значною мірою визначені християнським світоглядом більшості українського народу;
- існує потреба відновлення, збереження та розвитку вітчизняних наукових традицій у галузі теології.

У виконання цього меморандуму теологія стала спеціальністю, включеною до переліку напрямів і спеціальностей, по яких здійснюється підготовка фахівців у вищих закладах освіти відповідних освітньо-кваліфікаційних рівнів (наказ Міністерства освіти і науки № 363 від 16 червня 2005 р.). Сьогодні кафедру українського православ'я і теології створено в Хмельницькому інституті Міжрегіональної академії управління. У Чернівецькому національному університеті ім. Ю. Федьковича існує філософсько-теологічний факультет із кафедрою релігієзнавства і теології, випускники якого одержують дипломи теолога (церковний) і філософа (державний).

На підставі викладеного можна зробити висновок про велике значення теми церковного права для правової системи України, про актуальність відродження традицій вітчизняної юридичної школи, що поєднують у системі юриспруденції світське і церковне право [26, с. 78]. Юридична складова в науці церковного права є основоположною, а її предмет – це юридичні норми і відносини, які повинні вивчатися в системі юридичних методів дослідження, понять і категорій, вироблених юриспруденцією, і, перш за все, загальною теорією права [227, с. 55].

У системі юриспруденції церковне право виступає як комплексна дисципліна, що є одночасно богословською, історичною і юридичною. Вона є системою знань про церковне право як сукупність норм, про відносини, регульовані цими нормами, про юридичні факти, що породжують, змінюють і припиняють ці відносини.

Співвідношення церковного права з богословськими науками визначається тією обставиною, що вони складають фундаментальну аксіоматичну та етичну базу для канонічної науки. Разом із тим, саме церковне право збагатить богословські науки юридичним критерієм при розгляді тих чи інших явищ, що входять до предмета цих наук.

Висновки до розділу 1

1. В історичній традиції і сучасній політичній практиці склалися два архетипи відносин між державною і церковною владою: секулярна держава (яка виступає як світська або атеїстична держава) і теократична держава, серед ознак якої: державна організованість, верховенство духовного лідера і виконання церковною ієрархією важливих державних функцій.

2. Відносини християнської церкви і теократичної держави в історії були представлені трьома основними типами, а саме: «цезарепапізм»; «папоцезаризм»; «симфонія влад». При «симфонії влад» влади співіснують, але не зливаються одна з одною, взаємодіють, але не прагнуть до підпорядкування одна одній. Концепція «симфонії влад» виникла в союзі держави і православної церкви та в силу цього була характерною тільки для православних країн.

3. Ідея політичного боговладдя і «симфонії влад», набуваючи різних образів, виражалася в роботах різних філософів, юристів, богословів. Найяскравіше у вітчизняній традиції ідея «симфонії влад» знайшла себе у доктрині ченця Філофея «Москва – третій Рим». Особливе значення для формування уявлень про «симфонію влад» у вітчизняній політико-правовій думці відіграли праці і діяння патріарха Никона. Його уявлення про Москву як «Новий Єрусалим» багато в чому збіглося з міфологемою «Київ – Другий Єрусалим». Поряд із концепцією «Москва – Третій Рим» ідея Нового Єрусалима була своєрідною вітчизняною інтерпретацією «симфонії влад».

4. Православна церква на українських землях у складі Великого князівства Литовського, Польського королівства не була чужої ідеї «симфонії влад», але порушувала це питання і вирішувала його по-своєму. Тут сформувалася українська месіанська ідея «Київ – Другий Єрусалим», центральним моментом якої була ідея верховенства щодо московського варіанту православ'я.

5. У світських працях концепція «симфонії влад» постає як частина більш широкої проблеми, що її вирішувала російська суспільна думка XIX ст., –

проблеми цивілізаційного вибору, вибору шляху подальшого розвитку Росії. Православ'я та його політико-правовий аспект були предметом запеклих суперечок між західниками і слов'янофілами, лібералами і консерваторами. Західники стояли на позиціях секуляризації церкви, а слов'янофіли трансформували ідею «симфонії влад» в ідею про гармонію православної «Землі» і самодержавного «Царства». «Західний» секулярний і «східний» теократичний образ держави і суспільства об'єднав у своїй творчості Володимир Соловйов, який створив грандіозний утопічний проект «вільної теократії». Багато в чому по його слідах А.В. Карташев транслиував ідею «симфонії влад» і на неправославні держави.

Державна влада, висунувши гасло «православ'я, самодержавство, народність», використовувала ідею «симфонії влад» для зміцнення позицій одноосібної влади царя.

6. Ідея «симфонії влад» знайшла своє правове втілення в церковному праві. Право православної церкви істотно відрізняється від канонічного права католицької церкви. Останнє, на відміну від церковного права, не включає вироблених державною владою приписів щодо статусу та становища церкви. Церковне право, маючи своїм вихідним джерелом римське право, постає як результат спільних зусиль православної церкви і держави. Отже, воно є своєрідним варіантом «симфонії влад».

Церковне право як наука та навчальна дисципліна склалась у вітчизняній православній традиції у XVIII – на початку XX ст. Загальна тенденція його розвитку може бути представлена як рух від переважно богословського до юридичного змісту. На сьогодні юридична складова в науці церковного права є основоположною і визначається, передусім, загальнотеоретичною юриспруденцією, в руслі якої наука церковного права і має розвиватися. Розвиток науки церковного права має як прикладне, так і теоретичне значення. Церковне право і врегульовані ним відносини є значущою складовою правової реальності, вивчення якої здатне збагатити як галузеві науки, так і загальну теорію права.

РОЗДІЛ 2

ЕТАПИ РОЗВИТКУ ВІДНОСИН ДЕРЖАВИ І ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ ВІД КИЇВСЬКОЇ РУСІ ДО СУВЕРЕННОЇ УКРАЇНИ

2.1. Прийняття християнства і закріплення відносин Київської Русі і церкви

Уся історія розвитку вітчизняної культури виявляється як глибокий і постійний зв'язок із православ'ям. Відомо, що культура завжди розвивається і залежить від культу, у ньому вона зароджується і ним вона визначається, як утілення глибинного релігійного задуму. Вирішальним для долі Русі був вибір віри, зроблений святим князем Володимиром, що визначив неповторність релігійної і національної культури східнослов'янських народів.

Відповідно до літописного оповідання християнство у формі православного віровчення офіційно було визнано державною релігією Київської Русі у 988 р. Цю подію у вітчизняній літературі прийнято вважати початком правових відносин між церквою і державою [250, с. 143; 180].

В літературі достатня увага приділялася причинам запровадження християнства як державної релігії. При цьому неодноразово підкреслювався не виключно релігійний, а релігійно-політичний характер реформи [180; 286, с. 69–70]. З погляду розвитку структури державної влади релігійна реформа князя Володимира може бути розцінена як справжня революція [56]. Справа в тому, що церковне будівництво, що збіглося за часом із державним, синергетично підсилило і прискорило його. Київська Русь до прийняття християнства фактично не була державою у тому розумінні, яке склалося на той час у Візантії та Західній Європі. У Візантії церква від початку свого існування діяла в умовах сильної держави, інколи навіть деспотичної. На Заході Європи папський престол як інституція складався в умовах зруйнованої державності. На Сході Європи церква діяла в умовах становлення державності. Саме тому вона змогла

виступити як суб'єкт державотворення; в особі церковних ієрархів вона брала активну участь у формуванні більшості визначальних елементів державності.

У своїй державотворчій діяльності православна церква в Київській Русі використовувала багатовіковий досвід християнської церкви, досвід її гармонійного (у «симфонії») взаємодії з державною владою, і зокрема ту взаємозалежність, погодженість державного закону і церковного канону, що склалася у Візантійській імперії. Руська православна церква, одержавши свій початок у Кафолічній Східній церкві, від неї ж прийняла основні засади свого внутрішнього і зовнішнього устрою. Руська православна церква стала фактично своєрідним каналом, за допомогою якого знання і досвід століть приходили на Русь і засвоювалися великокнязівською владою спочатку в Києві, потім Володимирі і Москві [319, с. 112] і, певною мірою, із застереженнями – Литовсько-Руською державою. Перший етап становлення і розвитку Великого князівства Литовського відбувався під значним впливом саме православної традиції [9, с. 84–86].

Нормативною основою державного і церковного будівництва на Русі виступило візантійське право. С.С. Алексєєв підкреслює, що саме воно стало серцевиною самобутньої російської цивілізації. Це право спирається на догми православ'я і має за змістом позитивні риси (схильність до примирливих процедур) [6, с. 188–192]. У сфері релігійного життя візантійське право характеризувалося найтіснішим союзом держави і церкви [204, с. 42].

Наявні джерела дозволяють судити про те, що до цього часу слов'янською мовою було перекладено два корпуси церковних норм: 1) Номоканон Іоанна Схоластика і 2) Номоканон патріарха Фотія, – які використовувалися у вигляді «Кормчої книги» (від слів «кормити», «кермо») [57, с. 114]. Крім того, безсумнівний авторитет мали постанови соборів, синодів і патріархів Константинопольської церкви, а також церковні грамоти по справах Руської митрополії. До зазначених джерел входили канонічні норми Всесвітньої

церкви, а також постанови візантійських імператорів по церковних справах, які церква вважала за можливе визнати керівними [47, с. 73].

Кормча книга містила так звані «Правила апостольські» і новели Юстиніана. Деякі з новел містили настанови із теми цього дослідження. Особливо важливою є передмова до 6-ї новели, яка містить загальне положення про те, що обидві влади – «священство» і «царство» – дари Бжі і кожна з них повинна відати своєю сферою: божественною і людською. У Київській Русі вона була практично першою авторитетною настановою, що надає церковній владі таке ж значення, як і світській, тобто князівській. Вона починала собою Зібрання Новел у 87 (93) главах, що приписувалася на Русі Григорію Акраганському, і входила до всіх редакцій Кормчої книги [325, с. 63, 103].

Першим досвідом самостійного руського законодавства став Статут св. Володимира, який фактично визначив стан церкви у новій для неї державі. Одночасно він намітив можливі шляхи і форми взаємодії державної і церковної влад у справі морального виховання народу. На зміну законам двобою, звичним для язичеських народів, пропонуються закони християнські, а суб'єктивізм князів обмежується вимогами християнського правосуддя. І що особливо важливо зазначити, прийняття Статуту князя Володимира було першим кроком у справі створення правової основи для реалізації ідеї «симфонії влад».

У своєму загальному вигляді Статут князя Володимира є переробленим витягом з візантійського Номоканона. Самостійність же його полягає у тому, що, по-перше, у ньому було розширено коло осіб церковного відомства включенням сюди людей, які не належать до духовного звання. По-друге, розширилася сфера церковного суду за рахунок деяких підсудних церкві справ, що не згадуються у візантійському законодавстві. По-третє, церковному суду були підлеглі деякі справи, що по візантійських законах підлягали розгляду і переслідуванню, не духовного, а цивільного начальства. По-четверте, цим статутом для розгляду позовів світських і духовних засновується загальний суд,

що складається із суддів церковних і цивільних. По-п'яте, скасовувалися деякі обов'язки єпископів [255, с. 224].

В літературних і юридичних пам'ятках того часу відбито погляди, що тоді існували, з приводу організації влади на Русі.

У похвалі князю Володимиру київський митрополит (середина XI ст.) Іларіон вважає, що заслугою цього князя є не стільки те, що він сам прийняв християнство, але головним чином те, що він зробив християнською свою державу, узяв на себе поширення віри, і як Константин Великий, радячись з єпископами, прагнув установити в країні християнський закон [175, с. 30–35]. Таким чином Іларіон визнає за князівською владою право на участь у церковних справах шляхом співробітництва з місцевою ієрархією [324, с. 134].

Варто зауважити, що, як і у візантійському праві, церковні канони в Київській Русі були найважливішою складовою світської правової системи. Так, церковні статuti, а також збірники церковних законів, що прийшли з Візантії, згадуються серед найважливіших нормативно-правових актів давньоруської держави, а саме – серед договорів Русі з Візантією (911 р., 944 р., 971 р.), а також Руською Правдою [113, с. 17]. І навпаки, право церкви, як свідчать сучасні дослідження, обов'язково включало в себе постанови держави. Так, у змісті однієї з найдавніших українських пам'яток права – Єфремівської Кормчої – містяться норми, створені як церковною, так і світською владою, які регулюють правовідносини як світського, так і церковного характеру [312, с. 208–212; 311].

Отже, запровадження християнства на Русі за своїм значенням цілком може бути названо релігійно-політичною революцією: цей акт означав заміну традиційної структури князівсько-жрецьких взаємин новою моделлю церковно-державних відносин. Наступна рецепція візантійського церковного права відрізнялася значною своєрідністю. Основною метою цієї рецепції в історичних умовах Київської Русі було не правове регулювання вже сформованих

суспільних відносин в умовах правового вакууму і прогалин у праві, а створення нової моделі церковно-державних відносин.

Серед особливостей візантійської культури дуже значимим є відокремлення православної форми християнства, оскільки задовго до поділу християнської церкви (1054) на західну (римсько-католицьку) і східну (греко-православну) у надрах релігійно-суспільного життя візантійської імперії зародилися, одержали розвиток і були сформульовані основні принципи і положення православного вчення.

Традиції візантійської культури мають для українського суспільства особливе значення, оскільки Візантія була наставницею слов'янського світу [124, с. 21]. Вона дала йому писемність, етичні принципи, політичну фразеологію, моральні норми. Можна погодитися з розумінням візантизму і його впливом на розвиток суспільства, яке висловив К.Н. Леонтьєв: «Візантизм, тобто Церква і Цар, прямо чи опосередковано, але, у всякому разі, глибоко проникають у самі надра нашого суспільного організму» [156, с. 45].

Слід зазначити, що українська політико-правова думка в особі В. Липинського зовсім по-іншому оцінювала вплив візантизму на Київську Русь та створену в ній державно-церковну систему. В. Липинський, будучи прихильником поєднання західних і східних традицій державотворення, висловлював жаль щодо невикористаних Володимиром та його нащадками західних перспектив, зазначаючи: «Цей вибір, узалежнивши вповні релігію і культуру од світської влади, фатально відбився... на будучині української нації» [141, с. 7].

Митрополит Макарій (Булгаков) у своїх працях нагадував також про візантійські корені руської історії – і руської православної церкви і руської держави [163, с. 258–259]. Візантизм як ідея взаємодії церкви і держави, православ'я і монархічного начала відіграв вирішальну роль у справі формування з багатьох племен і народностей російської людини – хранителя особливих релігійних і державних поглядів.

В історії Візантії становлення і зміцнення церковно-державних відносин мало першорядне значення. За часів правління Юстиніана (521–565) було створено правові основи відносин церкви і держави, що згодом зберігалися у Візантії аж до її падіння та були запозичені Руссю. Слід сказати, що проголошена Юстиніаном ідея, як зазначають сучасні дослідники, далеко не завжди реалізовувалася на практиці. У своїй політиці Юстиніан діяв брутально і багато чого в історії його царювання назавжди затьмарено цією брутальністю і насильством [139]. Однак вади його правління не повинні заважати бачити правду – правду вже не Юстиніана, а самих рішень і досягнень тієї епохи, серед яких «симфонія влад» посідає чільне місце.

Візантійська імперія явила світу першу спробу практичної реалізації ідеї «симфонії влад», коли, звеличуючи царя як Божого намісника, ця теорія пов'язує його каноном як виявленням Божої волі. При цьому державний принцип не може стояти над церковним, отже, не може бути попереду канону.

Уявляється, що реалізація ідеї «симфонії влад» у Київській Русі не повною мірою відтворювала візантійську політичну практику. Публічно-правові відносини у Київській Русі не досягли рівня, на якому на той час перебували відповідні відносини у Візантійській імперії. Саме тому та частина візантійського церковного права (його зовнішня частина), що мала найбільше політичне значення, могла реципіюватися тільки як «дух», не маючи можливості втілитися в умовах Київської Русі у конкретну правову норму [56, с. 62]. У зв'язку з цим в автохтонних правових пам'ятках Київської Русі не існує текстуального вираження принципу, який у практиці державного будівництва і реалізації функцій держави був у наявності.

Так, церква як організація брала діяльну участь у таких державних заходах, як князівські з'їзди, виступала як хранитель і гарант договорів між правителями окремих князівств, як посередник у залагодженні міжособних суперечок. Яскравим прикладом тому може бути позиція

київського митрополита Никифора у конфліктних подіях 1195 р., коли розгорілася міжусобиця між Всеволодом Велике Гніздо і Рюриком Ростиславовичем. Для митрополита було неважливо, хто правий, хто винуватий; він запропонував обом сторонам піти на поступки заради миру і спокою Руської землі [286, с. 196–197].

Постанови церкви мали величезний авторитет, що свідчить про те, що ідея «симфонії влад», співдружності церкви і держави сприймалася правлячою елітою того часу як незаперечна. Влада київського князя і влада київського митрополита взаємно підсилювали одна одну, що добре розуміли володимиро-суздальські князі, які прагнули за будь-якої ціни заснувати власну митрополію у Володимирі. Зокрема, таку спробу здійснив Андрій Боголюбський, відомий своїми антикиєвськими настроями [286, с. 201].

Сприймавши візантійську ідею «симфонії влад», Русь визначила для себе питання практичної взаємодії церкви і держави – у поділі їхніх сфер і в органічному узгодженні їхніх цілей і зусиль. Більше того, церква стала учасницею формування деяких державних і правових інститутів (суд, право, з'їзди князів і церковних ієрархів), використавши при цьому багатовіковий досвід Всесвітньої церкви і продовживши, таким чином, візантійську традицію відносин церкви і держави.

Правове регулювання церковно-державних відносин, запозичене з Візантії, учені з часів О.С. Павлова традиційно поділяють на зовнішнє церковне право і внутрішнє право церкви [202, с. 281]. До першої частини належать норми, що регулюють відносини церкви з нецерковними інститутами, у першу чергу з державою, а також із релігійними організаціями інших віросповідань. До другої частини належать норми, що регулюють усі аспекти внутрішньоцерковного життя. Причому норми як зовнішнього, так і внутрішнього права, одержали у Візантії чіткого, буквального вираження. У джерелах церковного права, що з'явилися на Русі із прийняттям християнства, як візантійського, так і місцевого походження, увага приділялася, перш за все,

внутрішньоцерковному життю та повноваженням церкви у світській, по суті справи, судовій сфері.

Практика відносин князівської і церковної влади у Київській Русі свідчить як про економічну та політичну залежність церкви від князівської влади, так і про розширення повноважень церкви без конфлікту із князівською владою. У зв'язку з цим Я.М. Щапов справедливо зазначає, що таке становище зумовлювалося у першу чергу реальним співвідношенням князівської і церковної влад у державі, а не сліпим копіюванням візантійської моделі церковно-державних відносин [324, с. 135]. Проте постає запитання: чи існують паралелі, відповідності між реальним співвідношенням князівської і церковної влад у Київській Русі, з одного боку, і візантійською моделлю церковно-державних відносин, втілених у «зовнішньому» церковному праві, з іншого. І тут в наявності проблема рецепції «духу» візантійського церковного права у «публічно-правовій» сфері.

У чому ж полягав цей «дух» візантійського зовнішньоцерковного права, суть візантійської моделі церковно-державних відносин? Найбільш відверто відповідь на це запитання дає VI Новела імператора Юстиніана: «Воістину, найбільшими благами, дарованими людям милістю божою, є священство і царство; перше служить божеству, друге керує людськими справами; обоє походять з одного джерела і прикрашають людське життя. І з цієї причини ніщо так не прикрашає імператорів, як ретельність у справі вшанування священства, оскільки священики постійно моляться богу за імператорів» [265, с. 10].

Таким чином у візантійському зовнішньоцерковному праві була досить відверто виражена й закріплена ідея гармонії церковно-державних відносин. Причому ця гармонія не тільки існувала на філософськи-концептуальному рівні, як у наведеній новелі, але й проглядалася в усій системі взаємних прав та обов'язків церковної і світської влади у публічній сфері. І саме ця обставина могла зумовити привабливість візантійського церковного

права для руських князів, у тому числі й Володимира Святославовича, як прийнятна альтернатива князівсько-жрецьким суперечкам і привабливий спосіб їх вирішення. Більше того, звертає на себе увага й така обставина.

У наведеній новелі йдеться не просто про священство і царство як дві сфери людського життя, але і здійснюється ототожнення царства з імператорською владою, із владою одноосібного правителя. Цей аспект проблеми мав певне значення в умовах Київської Русі, де традиційно влада князя не була «самодержавною», оскільки існували засоби контролю над цією владою. І.Я. Фроянов [307, с. 242], П.П. Толочко [286, с. 217–219, 224–230] та багато інших істориків говорять про такий засіб обмеження влади князя, як народні збори-віче, рада знаті, дружина, князівські з'їзди. Взагалі князівська влада багато в чому залишала риси потестарної влади додержавної доби.

По суті візантійська модель церковно-державних відносин сприяла усуненню традиційно сформованих засобів обмеження князівської влади на Русі.

Дещо інакше було з рецепцією візантійського внутрішнього церковного права. По-перше, запозичення норм, що регулювали церковну компетенцію у судовій сфері, відбувалося не автоматично, а із санкції князівської влади. У силу цього сама запозичена норма набувала дещо іншого змісту. Так відбувалося з нормами про злочини, віднесені до компетенції церковного суду: зберігався (буквально) склад злочину, але при цьому не вводилися тверді санкції за вчинення відповідних злочинів за візантійським правом [255, с. 148–150, 152–162].

На відміну від Візантії церковна правотворчість обмежувалася, у першу чергу, внутрішньоцерковною сферою, а вплив церкви на політику і розвиток права здійснювався опосередковано, через вплив на особистість князя. Цим пояснюється той факт, що політична активність церкви більшою мірою проявлялася у сфері не правотворчості, а політичної ідеології.

Отже, православ'я з його ідеями першості божественного над людським, духовного над матеріальним і земним стало найбільш значним фактором, що справив вплив на правову систему і правову культуру Русі. Одна з визначальних для розвитку правової культури ідей – ідея створення людини «за подобою своєю», «за образом Божим» – одержала надалі своє вираження у тому, що сьогодні іменується достоїнством особистості [208, с. 32–33]. Правові ідеї давньоруської епохи склалися багато в чому завдяки церковному праву, що і само по собі було важливим компонентом правової системи Київської Русі [299, с. 114–115].

2.2. Патріарший період відносин державної влади і православної церкви

Дух «симфонії» глибоко пронизував увесь лад відносин православної церкви і Руської держави в умовах середньовіччя. Як представники державної влади не могли ухилитися від участі в обговоренні питань церковних, так і духівництво визнавало за собою право брати участь у вирішенні проблем держави.

Н.В. Синицина виокремлює у XV–XVI ст.ст. три важливі періоди, коли принцип симфонії був особливо конструктивним і плідним, а ідеал наближався до здійснення на практиці. Це час святительства єпископа Іони (з 1448 р. – митрополит), коли погоджені дії церковної і світської влади дозволили відмовитися від Флорентійської унії; це й початок царювання Іоанна IV і час митрополита Макарія (1547–1563), коли в Росії почалася епоха царства і зароджувалися земські собори. І, нарешті, третій період – з моменту затвердження патріаршества [265]. Не заперечуючи обґрунтованості цієї періодизації, слід сказати, що в патріарший період відносини церкви і держави теж не завжди відповідали принципу симфонії. Уявляється, як найбільше наближення до принципу симфонії слід вважати правління перших

Романових. У всякому разі, правління Михайла Федоровича й Олексія Михайловича (до 1658 р.) характеризується узгодженими діями державної і церковної влад.

В епоху Іоанна Грозного було створено «Книгу статечну царського родоводу», в якій вся історія Русі була подана як безупинний ланцюг взаємодії церковної і світської влад, як торжество симфонії [224, с. 161]. Симфонія була не тільки ідеологічним гаслом, але й нормативним принципом, що виявлявся в різних сферах державного і церковного життя у їхній нерозривності. Інституційною формою, що втілила в життя ідеал симфонії, стали земські собори. Собор складався з трьох елементів: боярської думи (постійної ради государя), «священного собору» (вищих духовних осіб на чолі з митрополитом, а пізніше – з патріархом) і, нарешті, із земських людей, до числа яких входили служиві люди. Собори скликалися государем, а в міжцарів'я – патріархом, як це було при обранні Михайла. Склад собору і порядок його скликання є свідченням застосування в державному житті Московської держави принципу «симфонії влад».

За часів Іоанна Грозного остаточно сформувалось уявлення про відповідальність носія вищої державної влади перед Богом, що було практично єдиним фактором, який стримував деспотизм царя. Усвідомлення необхідності рано чи пізно відповісти перед Господом стало вітчизняним додатком до концепції «симфонії влад».

Крім земських соборів, скликалися і церковні, які також приймали рішення, важливі не тільки для життя церкви, але і для розвитку всієї Російської держави. Серед них вирізняється Стоглавий собор (1551). Це був «собор примирення», що мислився як символічний акт, який повертає народу і цареві втрачену у смуті перших років правління Іоанна IV єдність. За всіма цими рисами перший земський собор у Москві став небувалим в європейській історії актом покаяння царя і боярського уряду в їхніх політичних гріхах. Покаяння було взаємним – народ теж каявся в гріхах перед владою. Як показали подальші

події в Росії, це перетворило собори на інструмент боротьби з усякою смутою шляхом затвердження всенародної церковної і державної єдності.

Починаючи зі Стоглавого собору (1551) формування «симфонічних» церковно-державних відносин вступило в завершальну стадію. Вищий орган церковної влади – Священний собор – входив у повному складі до «верхньої палати» Земського собору [113, с. 50–55]. Цар брав найактивнішу участь як при підготовці собору, так і на його засіданнях. Він же надавав державну санкцію соборним постановам [132, с. 439].

Більшість соборів скликалася для запобігання анархії в період міжцарів'я і підтвердження релігійно-містичної єдності народу і царя. Духовна основа соборності, звичайно ж, анітрохи не заважала вирішенню практичних питань. З позицій «симфонії влад» особливу роль відіграв знаменитий собор 1613 р., що поклав початок новій династії російських царів.

Для утвердження принципу «симфонії влад» важливим було не тільки перетворення держави і запровадження в ній засад народного представництва у вигляді земських соборів, але й зміни в самій церкві. Будучи за часів свого заснування однією з численних єпархій візантійської церкви, православна церква в Росії давно стала фактично незалежною від Константинопольського патріарха. Тому цілком природними були прохання про надання права заснувати патріаршество, адресовані Константинопольському патріарху.

Утворення патріаршої церкви, як показала подальша історія слов'янських православних народів, ставало одним із чинників національного будівництва. Тому здається не зовсім обґрунтованою точка зору А.В. Карташева, який, визнаючи органічний характер утворення патріаршества, водночас пов'язує цю подію із суто зовнішньополітичною кон'юктурою, а саме – існуванням окремої від Москви Київської митрополії у Великому князівстві Литовському та звинуваченнями з боку прихильників унії церков у «застарілості та немічності грецького Сходу» [133, с. 11].

Заснування патріаршества у 1589 р. затвердило інституціональні основи для «симфонії влад», тому що тільки тоді було створено рівновелику державній церковну владну посаду, що давало можливість церковному ієрарху говорити з государем на рівних.

У 1589 р., під час свого візиту до Москви патріарх Єремія II, нарешті, дав згоду на утворення патріархії і сотворив торжество поставляння митрополита Іова як патріарха. Перетворення Московської митрополії на патріаршество закріпило незалежність Російської православної церкви від Константинопольського патріархату у нормах канонічного права [272, с. 363]. Заснування патріаршого престолу було оформлене державним правовим актом, а саме – «уложеною грамотою». Як зазначає А.В. Карташев, у цьому документі була зазначена ідейна основа патріархату, а саме – концепція «Москва – Третій Рим», причому упорядники документа цю концепцію вклали у вуста самого Єремії [133, с. 36].

Патріаршество Іова при глибоко релігійному, воцерковленому царі Федорі Іоановичі, навіть з урахуванням тієї величезної ролі, що при царі відігравав Борис Годунов, показало можливості «симфонії влад» у дії, що свідчить про велику роль особистості в реалізації цієї концепції.

За Смутних часів саме православна церква стала хранителем державних традицій. Важливим доктринальним положенням канонічного й одночасно державного права стала проголошена патріархом Гермогеном у 1612 р. теза про те, що Росією може правити тільки православний государ [297, с. 84]. Це важливе положення стало однією з підстав для обрання на царський престол Михайла Романова, що надалі сприймав державну посаду як несіння хреста. Михайло правив країною в тісному співробітництві і цілковитій згоді зі своїм батьком – патріархом Філаретом, одним із найбільш талановитих і освічених людей свого часу. Філарет мав титул «Великого государя», відав зовнішніми і внутрішніми справами і нерідко навіть підписував державні документи замість царя [133, с. 95].

Інакше складалася ситуація на українських і білоруських землях.

Православна церква після занепаду Київської держави потрапила у складне геополітичне становище, їй довелося співіснувати з різними державними устроями, політичними та релігійними центрами. Вона перебувала у складі держав з різною релігійною та конфесійною орієнтацією: Галицько-Волинського князівства, Польщі, Литви, татарської Орди. Татарська навала взагалі внесла корективи в організацію та функціонування православної церкви на українських і білоруських землях. На початку XIV ст. митрополичий престол було перенесено спочатку до Володимира (на Клязьмі), а згодом і до Москви. Цей факт та політичне протистояння з Московським князівством стали для князя Вітовта приводом домагатися поставлення окремого митрополита для православних Литви (у 1415 р. ним став Григорій Цамблак). У 1448 р. відбувся остаточний розкол колишньої Київської митрополії на дві частини – Київську і Московську, причому певну роль у цьому відіграла позиція Рима [129, с. 193].

Православ'я у Великому князівстві Литовському не було державною релігією, його можливості впливу на державну владу були вкрай обмеженими (хоча існування та розвиток православної церкви не виключалися).

Зближення Литви і Польщі знайшло своє вираження у Люблінській унії 1569 р., яка призвела до ще більшого обмеження привілеїв православ'я на користь католицизму, а згодом – і до кризи православної церкви у Великому князівстві Литовському, виходом з якої, як бачилося католицьким та окремим православним ієрархам, стала Берестейська унія 1596 р. Але й до унії українські та білоруські землі та православна церква на них значною мірою перебували під впливом західної традиції співіснування церкви і держави, а саме – ідеї верховенства Римського престолу над правителями держав. У такому політичному та ідейному контексті, в умовах, коли православна церква перебувала на маргінесі політичного життя країни, в ідеї «симфонії влад» не було нагальної потреби.

Слід враховувати, що в XVI ст. набирала силу протестантизм: багато православних магнатів (Соломорецькі, Паци, Воловичи) відкрито йому співчували і навіть засновували протестантські громади. В умовах протистояння католицизму і протестантизму православна церква у Великому князівстві Литовському набула багато рис, не властивих православ'ю ні у Візантії, ні в Московській державі. Зокрема, на перше місце виступила проблема збереження ідентичності, основних догматів православ'я, що стало можливим тільки у напівпідпільному стані. Не випадково, що такого поширення, наприклад, у Київській митрополії набули приватні церкви [138, с. 21], тобто практично здійснювалася своєрідна секуляризація держави і духовної діяльності. Для православних ієрархів і парафіяльного кліру питання про співвідношення церковної і державної влад на тривалий час було відсунуто на другий план.

Подальший розвиток моделі церковно-державних відносин пов'язаний з митрополитом Київським Петром Могилою. Визначальними для неї були кілька факторів: по-перше, відсутність української держави; по-друге, існування церкви за умов нетерпимої до православ'я католицької Речі Посполитої; по-третє, кризовий стан православної церкви; по-четверте, державно підсилений масований наступ на православну церкву католицизму та новоствореної греко-католицької (уніатської) церкви; по-п'яте, слабкість, деморалізований стан представників національної еліти, неспроможної очолити національний та церковний рух.

З відновленням своєї ієрархії у 20-х рр. XVII ст. православна церква у складній політичній і релігійній ситуації в Україні і довкола неї реформується, відновлює свою соборність і соборноправність. Петро Могила, як архімандрит і митрополит, проводив величезну культурно-освітню діяльність, піклуючись не тільки про підвищення освітнього рівня українського православного кліру [64, с. 5, 6].

Важливим напрямком діяльності П. Могили у побудові національної церкви стало вдосконалення догматики й літургії [271, с. 269]. У 1643 р.

могилянський «Катехізіс» був схвалений і став першим офіційним «Катехізісом» для православних. Його поява засвідчила, що в Україні існували потужні інтелектуальні та культурні сили, здатні створювати теологічні праці високого рівня. Ця праця утвердила культурне лідерство України у православному світі, надаючи тим самим підстави для висунення й пропагування української месіанської ідеї «Київ – другий Єрусалим» [165, с. 351].

Модель державно-церковних відносин, сформовану зусиллями головним чином П. Могили та його соратників, можна було б назвати моделлю відродження ослабленої церкви в іновірній державі з дискримінаційними щодо православної церкви законами. По-своєму сприятливими умовами для реалізації ідеї відродження були дистанційність київського православ'я від Варшави, суперечливість становища самих польських королів, близькість православних центрів до Запорізької Січі та козацтва, яке надавало православним ієрархам значну допомогу та підтримку [77, с. 155-156]. Проте головною запорукою зміцнення позицій, авторитету православної церкви цього періоду, а, отже, і становища її в державі та суспільстві, була вивіреність могилянської програми здійснення можливого у вкрай несприятливих правових умовах.

Політичне приєднання у 1654 р. значної частини українських земель до Московської держави поставило проблему включення Київської митрополії до складу Московського патріархату [4, с. 457–459]. На думку сучасних російських православних теологів, саме узяття під своє заступництво українських і білоруських земель створило передумови для реалізації ідеї «симфонії влад» і на цих землях [322].

Уявляється, що цей висновок є недостатньо обґрунтованим. Справа в тому, що ще з середини XVI ст. в Росії відбувається прямо протилежний ідеї «симфонії влад» процес підпорядкування церкви державній владі, що мав політичні, економічні й особистісні причини.

Так, Соборне Уложення 1649 року продовжило тенденцію нормативного обмеження церковного землеволодіння (такі обмеження раніше були введені соборами 1572, 1580, 1584 рр. [113, с. 101]). Це було викликано нагромадженням у церкви величезної кількості земель: у цьому плані церква конкурувала тільки з державою в особі царя, що створювало підґрунтя і для політичних амбіцій церкви. Соборне Уложення підтвердило постанови щодо підпорядкування церковної ієрархії та духівництва судовій юрисдикції держави: «На митрополитов, и на архиепископов, и епископов, и на их приказных, и на дворовых людей, и на детей боярских, и на их крестьян, и на монастыри, на архимандритов, и игуменов, и на строителей, и на келарей, и на казначеев, и на рядовую братью, и на монастырских слуг, и на крестьян, и на попов, и на церковной причет, во всяких делах, по нынешнее государево уложение, суд даван в Приказе Большаго Дворца.

А ныне государь царь и великий князь Алексей Михайлович всеа Руси, по челобитью столников, и стряпчих, и дворян московских, и городских дворян, и детей боярских, и гостей, и гостиные, и суконные, и иных разных сотен и слобод и городских торговых и посадских людей, указал Монастырскому приказу быти особно, и на митрополитов, и на архиепископов, и на епископов, и на их приказных и дворовых людей, и на детей боярских, и на их крестьян, и на монастыри, на архимандритов, и игуменов, и на строителей, и на келарей, и на казначеев, и на рядовую братью, и на монастырских слуг, и на крестьян, и на попов, и на церковной причет, во всяких исцовых исках суд давати в Монастырском приказе» (арт.1 гл. XIII Соборного Уложення) [256, с. 234].

На практику реалізації ідеї «симфонії влад» вплинули особливі взаємини між царем і тодішнім патріархом Никоном. Патріарх був фактично другою особою в державі після царя, при цьому цар на час відсутності у Москві доручав патріарху піклуватися про свою сім'ю. На знак особливої довіри цар дозволяв йому носити царський титул «великий государ» і в такий спосіб підписувати

офіційні акти. Зі свого боку цар мав право керувати церковними справами, як це вже утвердилося на практиці [31, с. 858].

У царя і патріарха була єдність із приводу ідеї «симфонії влад», але їхні уявлення про зміст цієї концепції були різними: якщо Олексій Михайлович як державний діяч прагнув до втілення ідеї «третього Риму», то патріарх Никон, природно, тяжів до ідеї «Нового Єрусалима».

Прагнення духовно звести себе і довірену Богом паству в «Новий Єрусалим» – основне в житті патріарха Никона. Воно спочатку збіглося, а потім вступило в суперечність із головною лінією державної діяльності царя Олексія Михайловича. Ідея «третього Риму» підтримувалася державною могутністю країни, тоді як уявлення «Москва – Новий Єрусалим» живилося благочестям російського суспільства, що робило Російську церкву немов новим духовним центром православ'я.

Цар Олексій Михайлович, який у другій половині свого царювання орієнтувався на сучасні йому західні моделі державного устрою і державно-церковних відносин [297, с. 90–91], схилявся до ідеї підпорядкування церкви інтересам держави. Позиція Никона, що відстоював право церкви на участь в управлінні державними справами на принципах «симфонії влад», явно не відповідала волі монарха. Це в остаточному підсумку і привело Никона до політичного краху. У 1658 р. він залишив посаду і пішов у монастир, хоча формально до 1666 р. він залишався патріархом. Великий Московський собор у 1666 р. позбавив його сану за самовільне залишення патріаршої кафедри, хоча в наступному році реформи Никона в богослужінні були собором ухвалені [332, с. 238].

Скинення патріарха Никона було проявом загальної тенденції до посилення державної влади та її відокремлення від влади церковної. Норму відносин церковної і державної влади великий Московський собор (1666 – 1667 рр.) висловив так: цар має перевагу у справах політичних, а патріарх – у церковних. Прийняті собором правила щодо влади царської і влади церковної

дозволяли царю у випадку конфлікту з патріархом просто усунути останнього. Справедливості заради слід зазначити, що «Правила» містили нормативні вимоги і до царя, а саме: царі повинні чинити відповідно до завітів (канонів) церкви. Догмати православ'я залишалися поза межами влади царя. Постанови собору згадані в «Духовному регламенті» (1721) як чинні закони. Їх було включено до «Повного зібрання законів Російської імперії».

Отже, практичне втілення ідеї «симфонії влад» у Московській Русі було непослідовним. Якщо на початку патріаршого періоду і особливо за роки правління царя Михайла Романова (1613–1645) можна констатувати дійсну погоджену взаємодію двох галузей влади – церкви і государя, – то надалі відбувається редукція влади церкви на користь влади держави. Що стосується українських і білоруських земель, то ідея «симфонії» влад там поступилася місцем ідеї збереження православ'я і київської митрополичої кафедри як центру Другого Єрусалима.

2.3. Синодальний період відносин держави і православної церкви

Починаючи з XVII ст. в європейських країнах виявляється тенденція до перегляду сформованих відносин між церквою і державою. І в католицьких за складом населення й у протестантських державах особливий акцент робиться на зміцненні суверенітету світської влади, що відповідало логіці формування держав-націй. Незважаючи на певне відокремлення від європейської цивілізації, православна церква також виявляється залученою до цього процесу за правління Петра I.

В. Ципін пов'язує такий поворот у державно-церковних відносинах із «впливом протестантської доктрини територіалізму, що історично ясно простежується» [316, с. 421]. Уявляється, що цей висновок, щонайменше, є спірним. Адже, по-перше, із принципом територіальності «чиє правління, того і віра» погодилися не тільки протестанти, але й католики. По-друге, посилення

ролі державної влади в умовах складання у той період в Європі держав-націй було повсюдним явищем. Наприклад, у Франції складається галліканська церква, що практично діє під керівництвом держави. Петро I лише наслідував європейські тенденції формування державного апарату.

Реформи Петра I стосувалися практично всіх сторін життя країни: структури і методів державного управління, військової сфери, організації господарства і торгівлі, освіти і науки. Принципові зміни відбулися й у церковному житті. При цьому в системі петровських перетворень церковна реформа була чи не найбільш послідовною і принциповою, являючи собою владний і різкий досвід державної секуляризації [241, с. 82].

Активну участь у розробленні церковної реформи Петра I брав виходець з України архієпископ Феофан Прокопович. Це один із прикладів особистого впливу духовної особи на державні справи, але врозріз із «симфонією влад». Феофан починає спробу теоретично обґрунтувати нову тріаду «Бог – держава – самодержець», поставивши за мету легітимізацію влади самодержця не тільки за допомогою божественного, але й природного, тобто незалежного від церкви права.

Ідею освіченого абсолютизму він обґрунтував, спираючись на роботи західноєвропейських мислителів Томаса Гоббса, Гуго Гроція, Жана Бодена, Нікколо Макіавеллі, Томмазо Кампанелли, Самуїла Пуфендорфа [267, с. 358–359]. Змінює Прокопович і обґрунтування мети державної влади: з досягнення царства небесного і вічного спасіння на те, що «будь-яка влада верховна єдину свого встановлення вину кінцеву має – усенародну користь» [133, с. 341]. Якщо християнський василевс мав на меті служіння царству Божому, то вищою метою служіння абсолютного монарха в рамках природного права ставало земне царство, в якому церква підпорядковувалася суто земній інстанції – державі [7, с. 100].

Прокопович також висунув постулат про «обов'язок» монарха і концепцію зразкової служби царя на троні. Це підвело базу під ідею

патерналізму, втілювану в образі монарха – батька вітчизни і народу. В результаті монарх уже не зв'язаний обов'язковими для нього канонами церкви, як цього вимагає ідея «симфонії».

Ідеологеми Прокоповича ідеально відповідали намірам царя, який своє завдання вбачав у перетворенні церкви на інструмент моралі, використовуваний державою.

Зміст церковної реформи Петра I полягав у скасуванні патріаршества і запровадженні державного управління православною церквою. У 1718 р. з цією метою була створена Духовна колегія, яка у 1720 р. отримала нову назву – Святійший правительствующий синод – і нормативно-правову підставу своєї діяльності – «Духовний регламент». Члени Святійшого синоду були державними службовцями. Показово, що вони не обирались, а призначались царем і зобов'язані були присягати на вірність царю. Присягу було скасовано тільки у 1901 р. [332, с. 248]. «Духовний регламент», написаний Ф. Прокоповичем, складався з трьох частин, що містили всі найважливіші пункти церковної реформи: причини заміни патріаршого управління синодальним; справи, що підлягали веденню синоду; склад і права членів синоду [251]. Святійший синод став вищим арбітром у духовних і світських справах.

Слід зазначити, що петровські реформи православної церкви зустріли не тільки схвалення його найближчих соратників, але й гостру критику, зокрема з боку вихідців з України, вихованців Києво-Могилянської академії Стефана Яворського, Феофілакта (Федора Лопатинського) і Дмитрія Ростовського (у миру – Данило Савович Туптало). Стефан Яворський визнавав права царя на верховну владу в державі, що, на його думку, повинне забезпечити загальне благо всім підданам. Надії на спасіння від недосконалостей земного існування Стефан пов'язував зі знаходженням Царства Божого. Якщо Феофан Прокопович піддав ідеологічному знищенню «симфонію влади», яка на початку XVIII ст. існувала хоча б на рівні теорії у розумах князів церкви і православного

населення, то Стефан зробив усе можливе, щоб цей паралелізм зберігся у свідомості російського суспільства [332, с. 246–247].

Прийняття Духовного регламенту означало, що державна влада прямо втручалася у сферу канонічного права, втрутилася у внутрішнє життя церкви. Звідси справедливе зауваження О.С. Павлова, що «Духовний регламент» і вся церковна реформа «були актами державної влади і не мали ніякого канонічного достоїнства» [202, с. 50].

Зміст більшості петровських перетворень виразився у звеличуванні держави, інтересам якої повинно бути підпорядковане все як у людині, так і в народі. На основі цих перетворень робилися спроби змінити моральний ідеал російського народу, тобто замість Святої Русі впровадити в душу православної людини ідею Великої Росії [105, с. 283]. По суті, відбувався процес не просто посилення монархічної влади, а відбувалася її абсолютизація [286, с. 99]. Слід зазначити, що існує і думка про відповідність діяльності Петра I щодо церкви ідеї «симфонії влад». Так, А.В. Карташев прямо співвідносив діяльність Юстиніана I і Петра I, вбачаючи у створеному останнім синоді втілення «симфонії влад»: «Свою узаконену владу в церкві Юстиніан розумів дуже широко. Він призначав усіх патріархів. За папою римським залишена форма виборів. І Юстиніан мислив їх усіх своїми органами з управління церквою. Найбільш характерною для Юстиніана була його система управління богословською думкою церкви. А саме – декретування в царині богослов'я і втілення в життя таких декретів шляхом збору підписів патріархів поодинці. Це – скасування нормальної соборності, як і в нас за Петра Великого, при заснуванні Синоду» [131].

Після смерті Петра I Святійший синод було поділено на два департаменти: перший складався з ієрархів і займався духовними справами, другий включав осіб світського звання (практично це була адміністрація церкви, що займається фінансами, економікою, судом). Щодо релігійних сект політика була складною, держава розглядала церкву як частину самої себе і аж

до XIX ст. релігійна опозиція сприймалася, насамперед, як політична і, відповідно, переслідувалася.

Отже, синодальний період характеризується відходом від канонічного устрою церковної влади і включенням її до державного апарату. Скасовується патріаршество і замість нього утворюється колегіальний орган на чолі з державним чиновником – обер-прокурором, а отже акти Святійшого синоду мали, у прямому розумінні, державно-нормативний характер. При цьому процес секуляризації в синодальний період торкнувся не тільки сфери підвалин церковного устрою, але й оподатковування, церковного землеволодіння та ін. [115, с. 131–132].

Необхідно підкреслити, що здійснена реформа не була спрямована проти основ православ'я, оскільки всі перетворення, що проводилися державною владою, стосувалися винятково церковних канонів і не стосувалися догматичного вчення. Більше того, сповідання православної віри було поставлено верховною владою як неодмінна умова володіння російським престолом, а імператор ставав верховним захисником і хранителем догматів християнської віри. Особливо показовий є у цьому відношенні указ Петра I про запровадження страти за спокушання православних в іншу віру, а також жорстоких покарань за богохульство і святотатство. Органам державної влади наказувалося стежити за регулярністю відвідування громадянами храмів, їхньою присутністю на сповіді. Широкої популярності набув указ (від 17 лютого 1718 р.), який зобов'язав усіх підданих ходити в неділю до заутріньї, вечірньої та особливо літургії [180, с. 93].

Отже, роль «симфонії влад» була значно підірвана в житті російської держави за часів правління Петра I. Поряд із реформуванням економіки і культури, Петро I використовував зарубіжний досвід для перетворень на західний зразок усього побуту російського народу, перейнятого церковністю і православною свідомістю. В результаті у церкві було відібрано землі, значно

скоротилося число монастирів, було знищено патріаршество, а управління церковними справами було передано урядовому закладу – Святійшому синоду.

Слід зауважити, що проведення петровських церковних реформ мало певні особливості в Україні. Одержавлення церковного життя тут позначилось у менших масштабах і стало відчутним пізніше, ніж в Росії. Аж до початку XIX ст. тут залишались (особливо на землях Гетьманщини) традиції виборності парафіяльного духовенства. Духовенство брало активну участь у правовому житті, причому не тільки як суб'єкт права, але і як суб'єкт правотворення. Зокрема, як показали давні дослідження історика українського права А. Яковлева, духовенство було задіяне у підготовці кодексу українського права – «Права, за якими судиться малоросійський народ» [154, с. 11].

Реформи в царині відносин держави з церквою стосувалися і зовнішніх сторін діяльності Російської держави. Росія відповідно до міжнародних договорів (з Османською імперією, грузинськими правителями та ін.) розглядалася як покровителька всіх православних, намагаючись відігравати роль, аналогічну римському престолу. Це заступництво на церковному рівні перетворювалося на підпорядкування настоятелів інших православних церков синоду. Так, наприклад, арт. 8 Георгіївського трактату між Росією і царем Карталінським і Кахетинським Іраклієм II від 24 липня 1783 р. засвідчував, що «католикос або начальницький архієпископ їхній стояв місцем серед російських архієреїв у восьмому ступені, саме після Тобольського, всемілостиво даруючи йому назавжди титул Святійшого Синоду члена» [220, с. 242].

Характер відносин церкви і держави, що склалися в результаті реформ Петра I, в цілому зберігся і за його спадкоємців. Зміни, що відбувалися у цій сфері, були в основному пов'язані з подальшим розвитком принципу синодального керування, уточненням функцій і структури Святійшого синоду, його відносин з іншими державними установами, з поглядами державної влади на церковне майно. Конкретний зміст усіх цих змін багато в чому визначався особистістю монарха.

В цілому XVIII ст. стало часом постійних зусиль державної влади щодо перероблення світогляду російської людини, побуту російського народу на німецький, протестантський лад. Це час, коли державна влада замість спільних із церквою дій із «прикрашання життя людського» і релігійного виховання народу стала на шлях поступового релігійного розбещення народу, його розцерковлення [11, с. 51].

Відновлення патріаршества було особливою проблемою, яку час від часу порушувала церква і на яку державна влада, як правило, гостро і негативно реагувала. Відновлення патріаршого престолу розцінювалося як спроба ослаблення влади імператора.

Тим часом становлення нових незалежних слов'янських православних держав у цей же період (Болгарське князівство, Сербія) супроводжувалося посиленням православної традиції і формуванням помісної церкви на чолі з патріархом (Болгарія), що не перешкодило, а, скоріше, сприяло єднанню нації і створенню ефективного державного апарату.

У XIX ст. царська влада розглядала своє покликання в церковних справах не як відтворення ролі і значення церкви в суспільному управлінні, а як охорону православ'я від посягань із боку іновірців, свідченням чому є інститут злочинів проти православ'я в кримінальному праві, і захист православних за межами Росії. Так захист православних святинь і православних віруючих став одним із пріоритетів у зовнішній політиці і відносинах, наприклад, з Османською імперією.

Правління останнього російського імператора Миколи II характеризувалося відродженням традиції у відносинах держави і церкви, принаймні, декларацією прагнення повернути Росію до ідеалів Святої Русі, відновити на їхній основі внутрішню єдність суспільства, нарешті, пошуком шляхів відродження патріаршества (при цьому на місце патріарха Микола II пропонував себе) [194, с. 276].

Отже, упродовж синодального періоду державна влада, по суті, відмовилася від реалізації принципу симфонії; керівництво православною церквою було перебудовано з волі та на зразок державного апарату. Відновлення патріаршества та «симфонічних відносин» між церквою і державою не відповідало політичним цілям російських царів, за винятком Миколи II. Але історія не відміряла йому часу на реалізацію ідеї відновлення «Святої Русі». Тим часом, ідея «симфонії влад» продовжувала існувати у вченні православної церкви.

Реальні політичні ситуації в Росії далеко не завжди відповідали симфонії, але вона відображала ідеал, норму, показувала спосіб вирішення конфліктів у разі їх виникнення, а більш широко – сприяла формуванню суспільної згоди [265, с. 14].

2.4. Православна церква в умовах радянської держави

Революційні події 1917 р. докорінно змінили відносини держави і церкви. Демократичні процеси, розпочаті після Лютневої революції, охопили і православну церкву, а низка постанов Тимчасового уряду («Про амністію», «Про скасування віросповідних і національних обмежень», «Про збори і союзи», «Про свободу совісті») послужили поштовхом для «оновлення» церкви, демократизації церковного життя, гармонізації відносин зі світськими органами влади.

Дослідниця історії православної церкви під час революції та громадянської війни Т.М. Євсєєва зазначає, що православна церква фактично сприяла створенню передумов для розвитку демократії. Так, наприклад, Другий єпархіальний з'їзд духовенства і мирян Полтавщини, який відбувся 31 серпня 1917 р., постановив створити «церковну спілку духовенства і мирян Полтавської єпархії». Того ж дня на вечірньому засіданні затвердили статут, який, серед інших постанов, передбачав такі положення: спілка визнає грандіозну роль

православ'я у створенні руської держави та її культурному розвитку. А з огляду на те, що більшість населення належить до православного сповідання, вважає, що при свободі віровизнання православ'я повинне займати панівне становище. Глава держави та міністр сповідань мають бути православними від народження. Православна церква в союзі з державою повинна користуватися повною свободою самоуправління та облаштовувати своє життя на засадах виборності й соборності. Церква повинна мати свої школи – нижчі, середні та вищі, в яких діти православних батьків мали б змогу отримати освіту і виховання. Утримання таких шкіл має бути забезпечене державою. Вивчення закону Божого у державній школі мало бути, на думку учасників з'їзду, обов'язковим [87, с. 113–114].

У ході Лютневої революції до влади прийшли сили, що стояли на позиціях секулярної держави, а в жовтні 1917 р. – сили, які сповідували атеїзм і заперечували закон Божий. Спробу зберегти хоча б на рівні доктрини принцип «симфонії влад» зробив Помісний собор 1917–1918 рр. У декларації, що передувала постанові про відносини церкви і держави, складеній за дорученням собору проф. С.Н. Булгаковим, вимога про відокремлення церкви від держави порівнюється з побажанням, щоб «сонце не світило, а вогонь не зігрівав. Церква за внутрішнім законом свого буття не може відмовитися від покликання освітлювати, перетворювати все життя людства, пронизувати його своїм промінням». Церква не пов'язує себе з певною формою правління: «Нині, коли волею Провидіння рушилося в Росії царське самодержавство, а на заміну йому йдуть нові державні форми, Православна Церква не має визначення про ці форми з боку їх політичної доцільності, але вона незмінно стоїть на такому розумінні влади, за яким будь-яка влада повинна бути християнським служінням».

На Помісному соборі 1917–1918 рр. було заявлено, що церква не пов'язана із жодним державним устроєм, вона служить вірі, а не політиці. Цю позицію чітко висловив С.М. Булгаков: «Не існує ніякого внутрішнього і

непорушного зв'язку між православ'ям і тим чи іншим політичним устроєм, а тому православні можуть мати різні політичні погляди і симпатії» [44, с. 341]. Ця позиція була лояльною щодо радянської влади, але вона не врятувала і не могла врятувати церкву від гонінь.

В результаті відокремлення від держави церква набула таку бажану внутрішню духовну свободу, але її зовнішньому інституційному існуванню загрожувало руйнування. Усі аспекти церковної реформи відступили на задній план перед головним питанням: чи вдасться церкві вижити як інституту?

Перемога Радянської влади знаменувала собою початок дехристиянізації Росії, руйнування багатовікового устрою зовнішнього життя церковних громад, а по суті й усього ладу життя російського та українського суспільства. З приходом до влади більшовиків церква зазнала жорстоких гонінь, багато священнослужителів загинули в роки громадянської війни, а релігійно мислячі учені і філософи вислані з країни. Проголошення принципу відокремлення церкви від держави малою мірою сприяло вирішенню проблеми пошуку нових шляхів взаємного спілкування.

Основи відносин радянської держави і церкви були закладені у перші роки її існування, зазнавши лише незначних змін протягом її сімдесятирічної історії. Фундаментом для прийняття нормативних актів у галузі державно-церковної політики служили не реальні потреби суспільства, а ідеологічні настанови марксизму і політичні рішення правлячої комуністичної партії.

А.М. Киридон спростовано поширену думку про активний одновекторно-магістральний наступ більшовицького режиму на церкву буквально з перших днів його існування. Час від жовтневого перевороту до проголошення декрету «Про відокремлення церкви від держави і школи від церкви» (20 січня 1918 р.) вона визначає як «декларативний»: залишаючись вірною доктринальним засадам щодо релігії і церкви, плану їх послідовної реалізації влада ще не мала.

Період від прийняття названого декрету до середини 1918 р. А.М. Киридон визначений як «очікувальне протистояння»: з одного боку, більшовики втратили ілюзії, що церква зникне водночас, а з іншого – церква, недооцінюючи нову владу, усе ще сподівалася, що держава буде рахуватися з колись могутнім соціальним інститутом. Поступово влада сформувала необхідні органи для проведення церковної політики («ліквідаційні відділи»), розробила заходи втілення положень декрету. 1919 рік змусив і церкву визнати зміну ситуації [136, с. 14–15].

Погоджуючись з А.М. Киридон у тому, що репресивна політика радянської влади проти церкви сформувалася не за один день, все ж таки слід наголосити на тому, що ідейне підґрунтя її від початку існування радянської влади до її логічного завершення було однаковим. В основі репресивної по суті політики радянської держави щодо церкви лежала фундаментальна ідеологічна несумісність комунізму і православної релігії, внаслідок чого було зроблено спробу витіснення релігії не тільки з державного, але також із суспільного життя. Придушення і ліквідація релігії як соціального інституту почалося з перших же днів існування радянської держави, а протистояння тією чи іншою мірою тривало упродовж всієї її історії.

Слід зазначити, що політика щодо православної церкви в Україні суттєво відрізнялася від аналогічної політики Росії, оскільки протягом 1918 р. радянська влада на території України фактично не діяла. Українська держава Павла Скоропадського не мала атеїстичного характеру, більше того, «Закони про тимчасовий державний устрій України» [91] (29 квітня 1918 р.) мали окремий розділ «Про віру» і, поряд з утвердженням свободи віросповідання, встановлювався пріоритет православної віри: «Найголовнішою в Українській Державі віра є християнська, православна» (ст. 9). Хоча, слід зауважити, при цьому не установлювалося дискримінаційних норм щодо інших віросповідань. Отже, Українська держава Павла Скоропадського може бути визначена як держава клерикальна.

У складі апарату Української Держави було створено міністерство сповідань, яке піклувалося церковними справами, намагалося залучити церковні структури до вирішення світських проблем і одночасно – досягти автокефалії УПЦ. За часів керівництва міністерством сповідань В. Зіньківським це намагалися зробити переважно канонічним шляхом, а в період керівництва О. Лотоцького – ще і за допомогою адміністративного тиску на супротивників створення автокефальної УПЦ.

Духовенство прихильно поставилося до нового уряду, але виступало проти його втручання в церковні справи. За рішенням Всеукраїнського церковного собору (липень 1918 р.), підтвердженого Святійшим собором і Народою єпископів РПЦ (вересень 1918 р.) та Радою Міністрів Української Держави (грудень 1918 р.) УПЦ на чолі з митрополитом Київським і Галицьким Антонієм (Храповицьким) залишалась автономною складовою РПЦ, перебуваючи в канонічному зв'язку з Московським патріархатом [264, с. 26–27].

Як свідчать недавні дослідження, взагалі на українських землях і в Криму репресивна політика радянської влади щодо церкви розпочалася дещо пізніше, ніж у центрі Росії [28, с. 14]. Так, у Донбасі в 1917–1919 рр. місцеві більшовики ще не мали чіткого плану антирелігійної боротьби, яка на той час переважно зводилася до розправи над духівництвом і мирянами та пограбувань храмів і монастирів [304]. Початок реалізації декрету «Про відокремлення церкви від держави» у кримському регіоні припадає на 1921 – початок 1922 р. [97, с. 7].

Разом із проголошенням «свободи» і «розкріпачення» для всіх народів, радянський уряд не забарився розпочати застосування проти церкви репресивних заходів, які прикривалися «наполегливими вимогами» та «інтересами» народних мас. Кількість відібраних у церкви релігійних будівель обчислювалася тисячами, вартість вилучених цінностей – мільярдами золотих рублів [150, с. 48]. Спочатку недооцінивши значущість релігійних цінностей для більшості громадян, згодом

радянська держава була вимушена пом'якшити політику протистояння і придушення релігії, проте вектор державно-церковної політики, як і раніше, був спрямований виключно на викорінення релігії.

Перші докорінні зміни у правовому статусі релігійних об'єднань, у порівнянні з попереднім, дожовтневим, періодом, відбулися в результаті прийняття низки законодавчих актів, що санкціонували вилучення церковних земель у державну власність і націоналізацію засобів виробництва. Серед перших законодавчих актів, що повністю змінили систему земельних правовідносин у Росії, був декрет «Про землю», прийнятий 9 листопада 1917 р. II Всеросійським з'їздом рад. Відповідно до декрету Раднаркому від 11 грудня 1917 р. у Російської православної церкви були вилучені права на всі церковні освітні установи, а також права на все їхнє майно. Академії, семінарії і училища були передані у відання Народного комісаріату освіти [180, с. 150].

Аналогічними щодо церковного майна були земельні закони, розроблені Українською Центральною радою, які передбачали націоналізацію монастирських земель. Земельне законодавство Української Народної Республіки не набуло чинності, і на короткий період право власності церкви було відновлене гетьманом Павлом Скоропадським [66].

Вістря репресивних заходів було спрямоване, перш за все, на православну церкву, яка колись була частиною державного апарату Російської імперії і мала найбільшу суспільну підтримку. За таких умов церква прагнула пом'якшити протистояння, знайти прийнятні форми співіснування з державою. Вона намагалася використовувати для цього весь авторитет Помісного собору, який 2 грудня 1917 р. прийняв спеціальну постанову, що виражала соборний погляд церкви на її правове становище в державі.

У цій постанові йшлося про те, що «для забезпечення свободи і незалежності Православної церкви в Росії, при державному ладі, що змінився, повинні бути прийняті державою» основні положення, які визначали би

побудову церковно-державних відносин. Церква вважала важливим, зокрема, щоб держава визнала, що: «Православна Російська церква, складаючи частину єдиної Вселенської Христової Церкви, посідає в Російській державі чільне серед інших сповідань публічно-правове місце, що належить їй, як найбільшій святині величезної більшості населення і як великій історичній силі, що творила Російську Державу».

Ця постанова не була прийнята владою, чії політичні установки розбігалися практично з усіма положеннями документа. Водночас постанова фактично встановила орієнтири для розвитку церковно-державних відносин.

Логічним завершенням і, водночас, початком нової серії наступальних кроків щодо церкви став прийнятий 20 січня (2 лютого) 1918 р. декрет РНК РСФРР про відокремлення церкви від держави і школи від церкви. В окремих джерелах цей акт датують не за часом прийняття, а за датою офіційного опублікування 23 січня (5 лютого) 1918 р.

На зразок декрету РНК РСФРР від 20 січня 1918 р. було підготовлено і прийнято аналогічні правові акти іншими радянськими республіками, у тому числі в УСРР: декрет від 22 січня 1919 р. Тимчасового робітничо-селянського уряду України про відокремлення церкви від держави і школи від церкви. Він містив майже всі ті положення, що були в декреті Раднаркому РСФРР від 20 січня 1918 р., за винятком того, що релігійні громади втрачали право власності, але не правоздатність. Хоча пізніше декретом РНК УСРР від 3 січня 1920 р. було усунено цю невідповідність і запроваджено ідентичність законодавчої практики УСРР і РСФРР з питань відокремлення церкви від держави [211, с. 49].

Зазначені акти стали підставою для закріплення тоталітарної моделі державно-церковних відносин. Їх нормативний зміст є сукупністю норм, що не тільки суперечать одна одній, але й допускають їх неоднозначне тлумачення. Наявна велика радикальність їх положень у порівнянні з положеннями попереднього правового документа, що регулював

аналогічні суспільні відносини, – постанови Тимчасового уряду «Про свободу совісті».

Як уже зазначалося, проголошення принципу відокремлення церкви від держави, здавалося, повинне було дати всім релігійним об'єднанням свободу, а державна донині православна церква повинна була одержати адміністративну незалежність від державного апарату, переставши бути однією з державних установ. Проте цьому не судилося збутися. Значення проголошення принципу відокремлення церкви від держави полягає у наданні не тільки ідеологічної, але й економічної незалежності, яка має вираження у майновій відособленості від нього релігійних інститутів. Реалізація цього принципу забезпечується наданням церкві прав юридичної особи. Це дозволяє їй самостійно вирішувати питання управління і матеріального забезпечення своєї діяльності.

Проте зазначені акти російського і українського радянських урядів не створювали передумов для реалізації проголошеного принципу. У першу чергу, відсутніми були будь-які гарантії економічної незалежності. Замість свободи церква потрапляла під повну залежність від державної влади, що проводила антирелігійну політику. У декреті від 23 січня 1918 р. закріплювалися три положення, які було покладено в основу радянської тоталітарної моделі державно-церковних відносин, у сукупності виключаючи саму можливість реалізації принципу відокремлення церкви від держави:

- «церковним і релігійним громадам» було відмовлено у наданні прав юридичної особи;
- вони були позбавлені можливості володіти майном на правах власності;
- їхнє майно було оголошене «народним надбанням», тобто державі, яка сповідала атеїстичну ідеологію, було надане право власності на все майно, що перебувало у володінні церкви [150, с. 51].

Позбавлення церкви прав юридичної особи було безпосередньо пов'язане з іншим репресивним заходом, що став логічним продовженням першого, – позбавленням можливості мати майно у власності. Ця заборона

стосувалася не тільки минулого часу, але й поширювалося на майбутнє. Нормативно це положення було закріплене Постановою Народного комісаріату юстиції «Про порядок проведення в життя Декрету «Про відокремлення церкви від держави та школи від церкви» від 24 серпня 1918 р. [150, с. 52–53].

Радянський уряд, проголосивши відокремлення церкви від держави і оголосивши основним принципом своєї політики «свободу совісті», декларував своє невтручання у справи церковні. Фактично ж здійснювалася ціла програма з обмеження і виключення релігійної свободи громадян. Проголошена першою конституцією РРФСР «свобода релігійної і антирелігійної пропаганди» (ст. 13) виявилася затвердженням атеїзму, коли переслідування за віру стали практикою державних репресій.

У подальших численних декретах, циркулярах та інструкціях центральних і місцевих державних органів (з 1918 по 1924 рр. видано понад 120 таких нормативних актів) було істотно обмежено свободу внутрішнього і зовнішнього життя церкви. Цими актами відмежовувалися майнові відносини церкви і церковних організацій, створювалися перешкоди їх участі в громадському житті країни, обмежувалися можливості богослужіння, були утруднені здійснення релігійних обрядів, можливість впливу на духовний стан населення.

Усі практичні кроки, до яких вдавалася радянська держава стосовно церкви, виявилися спрямованими на руйнування церковних структур та їх світоглядних установок. Тим часом, формально ці кроки стримувалися положеннями конституції 1918 р., яка проголошувала «свободу релігійної і антирелігійної пропаганди». Становище змінилося із прийняттям конституції 1924 р., яка прямо гарантувала тільки свободу антирелігійної пропаганди.

Атеїстична політика не обмежувалася законодавчими актами: відбувалося планомірне фізичне знищення духовенства і чернецтва. Тільки в 1918–1920 рр. було вбито щонайменше 28 єпископів, тисячі ченців і

священнослужителів ув'язнено, багато закатовано. Ці дії влади стали практичною реалізацією богоборчої політики партії більшовиків. Рівень репресій ще більше зріс у 30-ті рр., коли тільки в Одеській області було репресовано 380 священнослужителів та ченців [190, с. 95].

У наступні роки радянське партійно-державне керівництво налагодило досить струнку політико-правову модель державно-церковних відносин, де кожна ланка мала визначені функції, певну компетенцію та повноваження. Але вся модель підпорядковувалась єдиній стратегічній меті – викорінення релігії та церкви зі структури нового суспільства [211, с. 49].

Подальшого розвитку антицерковна державна політика набула у постанові ВЦВК і РНК РРФСР «Про релігійні об'єднання» (від 8 квітня 1929 р.). Цією постановою не тільки підтверджувалися всі основні положення декрету 1918 р. і нормативних актів, що випливали з нього, але й до колишніх жорстких обмежень на діяльність релігійних громад було додано нові. При цьому держава прямо втручалася у царину церковного права, що традиційно вважалася сферою церковної влади, зокрема у питання визначення меж парафії і можливості виконання пастирських обов'язків за її межами.

Постанова «Про релігійні об'єднання» (1929 р.) практично зберегла свою силу до 1990 р., з незначними змінами, внесеними до неї указом Президії Верховної ради РРФСР від 23 червня 1975 р. Навіть прийняття конституції СРСР 1977 р. не справило істотного впливу на радянську державну політику щодо церкви.

Прийняття постанови 1929 р. передували події, що істотно ускладнили становище Російської православної церкви та змінили її відносини з державою, оскільки державна влада упродовж 20-х років прагнула зробити неможливою нормальну організацію церковного життя. Були заарештовані і заслані в адміністративному порядку місцеблюстителі і єпархіальні архієреї, заохочувалися розколи і єресь, здійснювалося повсюдне пригнічення

духівництва. Після смерті патріарха Тихона у 1925 р. радянський уряд заборонив вибори нового патріарха. У грудні 1926 р. було заарештовано велику частину єпископату, включаючи заступника місцеблюстителя Патріаршого престолу митрополита Сергія та ще 117 єпископів.

Улітку 1927 р., після свого звільнення, митрополит Сергій випустив декларацію, в якій говорилося про лояльність церковної влади стосовно влади державної. Згідно з декларацією повинні були встановлюватися нові відносини церкви і держави. Але цього не відбулося. Реальною метою влади, як показала історія, було не підпорядкування церкви, а її знищення. Арешти духовенства, закриття храмів тривали. Церква як ціле, окремі єпархії і парафії не мали статусу юридичної особи, і не було жодного органу, який представляв би їх юридично. Вони існували як факт, але залишалися поза законом. До цього ж часу перестали існувати церковні кафедри; останні монастирі були закриті у 1929 р. До початку Другої світової війни церковна організація православної церкви була практично повсюдно ліквідована.

Так, до кінця 1936 р. в Україні відкритими залишилося тільки 9% церков з усіх існуючих до 1917 р. У 1941 р. на весь Союз РСР залишилося тільки 5665 офіційно зареєстрованих священиків. У цілому ж протягом 30-х років число священиків на території колишньої Російської імперії скоротилося на 95% [180, с. 174].

Тільки політична катастрофа початку війни з нацистською Німеччиною примусила радянський уряд переглянути свою атеїстичну і антицерковну політику.

Певною мірою тому сприяла політика німецьких і румунських окупантів стосовно церкви. Як правило, окупаційна влада або сама відкривала церкви, або, принаймні, не перешкоджала їх відкриттю. Більше того, вона намагалася використовувати церковні інституції у своїх інтересах.

Так, поряд із спробами відродити автокефалію Української православної церкви, були проекти створення профашистських церковних організацій та об'єднань [210, с. 6].

Поворот у сталінській політиці стосовно церкви припадає на 4 вересня 1943 р., коли відбулася зустріч Сталіна з патріаршим місцеблюстителем митрополитом Сергієм, Ленінградським митрополитом Алексієм і екзархом України, Київським і Галицьким митрополитом Миколаєм. Церква як інститут дістала можливість відновлення (хоча і в строго визначених межах). Уперше після 1926 р. церковному синоду було дозволено обрати патріарха. Водночас РНК СРСР заснував нову Раду у справах Російської православної церкви, яка повинна була представляти в уряді інтереси церкви. Було дозволено випуск «Журнала Московской патриархии», хоча його розповсюдження було обмежене, а зміст зазнавав цензури. У січні 1945 р. було прийнято новий статут, що поновлював організаційну основу Російської православної церкви. У 1946 р. знову було відкрито семінарії.

Проте при цьому Російська православна церква повинна була беззастережно підтримувати внутрішню і зовнішню політику радянського уряду.

У 1945 р. було скликано Помісний собор, на якому було обрано нового патріарха Алексія (Симанський), і Російська православна церква знову повернулася до світової родини православних канонічних церков. Деякі священнослужителі розглядали процеси, що відбувалися, як повернення до традицій взаємостосунків православної церкви і держави в дореволюційній Росії і навіть висловлювали думки про відновлення державної церкви. Проте партійне керівництво не приховувало тимчасовий кон'юнктурний характер припинення гонінь на церкву. Так, уповноважений Ради у справах РПЦ в УРСР П. Ходченко роз'яснював, що відносини, які держава встановила із церквою під час Великої

Вітчизняної війни, багато хто із духовенства помилково вважав поверненням до традицій дореволюційної Росії [210, с. 46].

І дійсно, покращання церковно-державних відносин виявилось тимчасовим, а з приходом до влади М.С. Хрущова ці відносини стали погіршуватися. Держава дедалі більше посилювала свій тиск на церкву. Одна за одною приймалися постанови ЦК КПРС про посилення атеїстичної пропаганди (7 липня 1954 р., 10 листопада 1954 р.). Програма і статут КПРС закликали членів партії боротися з «релігійними забобонами». З кінця 50-х розвернулася кампанія із закриття храмів і монастирів, і до 1964 р. Російська православна церква позбулася майже 2/3 парафій. Майже у 5 разів скоротилося число священнослужителів. Були закриті Київська і Луцька духовні семінарії.

З усуненням М. С. Хрущова від влади антирелігійна кампанія стихає, масове закриття храмів припиняється. Проте атеїстична пропаганда всіляко заохочується і підтримується властями.

Із середини 60-х – до початку 80-х рр. політика держави щодо церкви не мінялася. Своє офіційне вираження вона знайшла у статтях конституції СРСР, прийнятої 7 жовтня 1977 р. Відповідно до ст. 52 «громадянам СРСР гарантується свобода совісті, тобто право сповідати будь-яку релігію або не сповідати жодної, відправляти релігійні культи або вести атеїстичну пропаганду. Розпалювання ворожнечі і ненависті у зв'язку з релігійними віруваннями забороняється. Церква в СРСР відокремлена від держави і школа від церкви».

Зміни державно-церковних відносин, певна трансформація державної політики щодо церкви почали відбуватися лише у другій половині 80-х років, напередодні святкування тисячоліття хрещення Русі [43, с. 126].

У 1988 р. Помісним собором було прийнято новий Статут про управління Російської православної церкви, який продовжив лінію собору 1917–1918 рр. на нормалізацію церковного життя після синодального періоду і радянських гонінь. Проте в регулюванні зовнішніх і внутрішніх церковних відносин ще залишається безліч анахронізмів, прогалин і недоцільностей [47, с. 85].

Першим законодавчим актом (і останнім відповідним актом радянського періоду), що відбив зміни в церковно-державних відносинах, став Закон СРСР «Про свободу совісті і релігійні організації» (1 жовтня 1990 р.) [185]. Цим законом церква була наділена певними правами, послаблено державний контроль за її діяльністю, надано можливість зовнішньої церковної діяльності після 70-річної перерви. Церкві було надано права юридичної особи (ст. 13) і було дозволено ставати власником використовуваного нею або переданого їй майна (ст. 18).

Церкві було повернено право займатися благодійною (ст. 23), а також виробничою і господарською діяльністю (ст. 19).

Законом про свободу совісті і релігійні організації було також знято багато обмежень на здійснення богослужіння, релігійних обрядів, церемоній (ст. 21).

Союзний закон став підставою для розроблення відповідного закону України, прийнятого роком пізніше.

Аналізуючи історію розвитку відносин держави і церкви у дожовтневий період, слід констатувати, що він характеризується зміцненням у суспільстві релігійно-етичних цінностей, прагненням до реалізації ідеї православної держави, яка була заснована на концепції «симфонії влад», здатної зміцнити авторитет держави.

Незважаючи на те, що і цей період був позначений заходами з обмеження майнових прав церкви, їх спрямованість, на відміну від радянського періоду, не мала «ліквідаційного» характеру. Проте перетворення церкви на частину державного апарату, що, на перший погляд, зміцнило її становище, насправді стало порушенням тієї незримієї межі, перетинання якої призвело до розхитування рівноваги, нерідко підриву авторитету як церкви, так і самої влади, що прагнула до економічної і політичної вигоди, нарешті, її підпорядкування державі. Усе це зумовило виникнення незворотних процесів, що призвели до необхідності проведення докорінних реформ, напрям яких було радикально змінено Радянською владою.

Парадоксальним виглядає той факт, що реформи, проведені за радянського періоду, незважаючи на кардинальну зміну вектора державно-церковної політики, у порівнянні з дожовтневим періодом не привели до принципової модифікації правового статусу релігійних об'єднань. Зокрема, була подолана практично цілковита майнова залежність від держави, оскільки церква, як і раніше, не була повною мірою самостійним суб'єктом права, підтримувалася традиція обмеження її прав, що свідчило про незацікавленість радянської влади в реалізації проголошених принципів свободи совісті і відокремлення церкви від держави. Головна зміна була зумовлена ідеологічною природою радянської держави і полягала в переорієнтації реформування законодавства на витіснення релігії із суспільного життя та її подальше остаточне викорінення. Ідеологічна конкуренція у той період не могла бути допущена, адже для чужого світогляду не відводилося місця в новому суспільстві, де панувало протиставлення: вірі в Бога – віра в його відсутність; релігійним цінностям – цінності комуністичні; церковній організації – організація партійна. Пізніше суспільство усвідомило помилковість такої державної політики, але на той час не тільки матеріальні, але й, у першу чергу, духовні скарби релігійного життя були багато в чому безповоротно втрачені [191, с. 6, 10, 12].

Висновки до розділу 2

Історія розвитку української та російської державності виступає через глибокий і безперервний зв'язок із православ'ям. Вирішальним для долі Київської Русі був вибір віри, зроблений князем Володимиром, який визначив неповторність її релігійної і правової культури. Православна церква у процесі власного будівництва і встановлення відносин з молодою державою, водночас відігравала визначальну роль у її побудові, оскільки церква брала участь у формуванні багатьох елементів руської державності, використовуючи багатовіковий досвід Вселенської церкви, досвід її гармонійної (у «симфонії»)

взаємодії з візантійською державною владою, ту взаємозалежність, узгодженість закону і канону, яка склалася у Візантійській імперії. Церква стала фактично своєрідним каналом, за допомогою якого знання і досвід століть набувалися великокнязівською владою спочатку в Києві, потім – у Володимирі і Москві.

Інституційно ідея «симфонії влад» знайшла своє віддзеркалення в Росії у практиці скликання священних (церковних) і земських соборів. Вони, керуючись принципом «симфонії», видавали найважливіші релігійні і правові акти, формували органи державної влади, зокрема обирали правителя держави у разі припинення династії.

Інша ситуація склалася в іншій середньовічній державі, де православні українці і білоруси складали 80% населення, – Великому князівстві Литовському, потім Речі Посполитій. Католицький вибір Литви визначив складну долю православних у державно-церковних відносинах. Для православ'я у Великому князівстві Литовському і Речі Посполитій актуальним було завдання не державного будівництва і вибудовування відносин з державою, а елементарного збереження релігійної та національної ідентичності. Тому ідея «симфонії влад» була трансформована тут в ідею месіанської ролі Києва в обороні православ'я від посягань католицизму.

У постфеодальних державах Європи (починаючи з XVII ст.) виявляється тенденція до зміцнення суверенітету світської влади і підпорядкування церкви державі. Незважаючи на певне відособлення від європейської цивілізації, православна церква в Росії також виявляється залученою до цього процесу. Роль «симфонії влад» в житті російської держави за часів правління Петра I було значно підірвано.

Синодальний період характеризується відходом від канонічного устрою церковної влади і включенням її в державний апарат. Скасовується патріаршество і замість нього утворюється колегіальний орган на чолі з державним урядовцем – обер-прокурором, а, отже, акти синоду мали, у повному розумінні, державно-нормативний характер. При цьому процес секуляризації в

синодальний період торкнувся не тільки сфери підвалин церковного устрою, але й оподаткування, церковного землеволодіння тощо.

Протягом синодального періоду «симфонія влад» продовжувала існувати у правосвідомості суспільства, що позначилося на проектах відновлення патріаршества і повернення до ідеалів допетровської державності. Гармонізація відносин між церквою і державою знайшла віддзеркалення і в політико-правовій думці українського народу, свідченням чого стала Конституція 1710 р.

Події 1917 р., що приголомшили Росію, докорінно змінили відносини держави і церкви. У цей період починається радянський етап дехристиянізації Росії, руйнування багатовікового устрою зовнішнього життя церковних громад, а по суті й усього ладу життя російського суспільства. Однією з головних проблем у відносинах радянської держави і церкви була ідеологічна несумісність комунізму і православної релігії.

Основи відносин радянської держави і церкви було закладено у перші роки їх існування, які зазнали лише незначних змін протягом її сімдесятирічної історії.

Державна політика, яка проводилася радянською владою щодо релігії і церкви, знайшла своє вираження в її офіційних документах, а всі практичні кроки, до яких вдавалася радянська держава стосовно церкви, виявилися спрямованими на руйнування церковних структур та її світоглядних настанов.

Відокремлення православної церкви від тоталітарної держави вилилось у дискримінацію, позбавлення церкви як організації соціальних та юридичних прав, у тому числі і прав юридичної особи. Держава ж при цьому залишила за собою право втручатись у суто церковні справи.

Зміни державно-церковних відносин, певна трансформація державної політики щодо церкви почали відбуватися лише у другій половині 80-х років, напередодні святкування тисячоріччя хрещення Русі і тривала за років перебудови, коли було знято найбільш кричущі обмеження діяльності церкви.

РОЗДІЛ 3

ПРАВОВІ ОСНОВИ ВЗАЄМОДІЇ ДЕРЖАВИ І ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ: ТРАДИЦІЇ ТА НОВАЦІЇ

Висновки до розділу 3

Церква і держава – два різні взаємодіючі соціальні інститути. Співвідношення держави і церкви не залишається незмінним, але найбільш історично виправданою і актуальною сьогодні є модель «симфонії влад». Тільки вона дає можливість налагодити гармонійні стосунки між державою і церквою, між суспільством і державою. В умовах транзитивного етапу розвитку України, що традиційно перебуває на лінії «розламу цивілізацій», гармонізація державно-церковних відносин має особливе значення.

Система державно-церковних відносин, якою вона склалася в сучасній Україні, у своїх базових положеннях відповідає загальноприйнятим стандартам прав і свобод людини. У ст. 35 Конституції України, ч. 2 ст. 5, ч. 1 ст. 6 Закону України «Про свободу совісті й релігійних організацій» в Україні об'єднання віруючих і держава, державні й комунальні навчальні заклади відділені один від одного. Із цього, зокрема, випливає, що реалізація права на свободу релігії, забезпечення його реалізації й охорона повинні здійснюватися в межах закріпленої Основним Законом України моделі світської держави.

Разом із тим державно-церковні відносини є далекими від ідеалу, що й викликає необхідність удосконалення законодавства стосовно релігії і церкви.

Російська православна церква висловила своє право на соціальне вчення, прийнявши на Архієрейському соборі РПЦ у серпні 2000 р. «Основи соціальної концепції Російської православної церкви». Соціальне вчення церкви – це її уявлення про суспільний ідеал і судження про сучасне суспільство, засноване на православній традиції. Серед найважливіших складових соціальної доктрини – сучасна інтерпретація православного вчення про «симфонію» державної і

церковної влад як взаємне співробітництво і відповідальність при повній рівноправності й невторуванні в справи одна одної.

Основу соціальної концепції церкви становлять фундаментальні богословські і церковно-соціальні питання, а також ті сторони життя держав і суспільств, які були, є і будуть залишатися актуальними для православної церкви.

Особливий інтерес становить позиція церкви стосовно держави, існуючої влади, можновладців. Після тривалих років пошуків оптимальної моделі відносин з державою («симфонії») і, мабуть, з огляду на складність і невизначеність нинішніх суспільних умов, РПЦ заявляє про необхідність дистанціювання від будь-якого державного ладу, існуючих політичних доктрин, конкретних суспільних сил, у тому числі тих, що мають владу.

Відмова від залучення до політики виражається, зокрема, у підкресленні небажаності членства священнослужителів у політичних партіях, рухах, блоках, у першу чергу тих, що ведуть передвиборну боротьбу, недоцільність їх участі у виборах до представницьких органів як кандидатів у депутати. Це є принципово новим і позитивним положенням у соціальному вченні церкви.

Цей документ, що систематично викладає ряд нових питань, а також дає нові інтерпретації традиційних проблем, які зачіпають інтереси різних верств українського народу, безумовно є значним явищем не тільки для РПЦ, але й для всесвітнього православ'я в цілому. Він виводить на нові рубежі соціальне служіння православної церкви, яке у перспективі має стати основним напрямком її діяльності. Водночас це свідчення соціальної спрямованості в діяльності православної церкви, будучи однією з ознак її оновлення в умовах сучасної демократичної, правової, соціальної держави, є своєрідним варіантом тієї «симфонії влад», яка концептуально та нормативно була закріплена ще на зорі християнства, пройшла випробування часом і з новою силою зазвучала в умовах XXI ст.

ВИСНОВКИ

До найбільш важливих результатів цього дослідження доцільно віднести такі.

Узагальнено історичний і сучасний досвід відносин держави і православної церкви. Виявлено, що в історичній традиції та сучасній політичній практиці склалися два архетипи відносин між державною і церковною владою: секулярна держава і теократична держава, однак набагато більш плідним виступив тип відносин, що одержав назву «симфонія влад». При «симфонії влад» влади співіснують, але не зливаються одна з одною, взаємодіють, але не прагнуть до підпорядкування одна одній. Концепція «симфонії влад» виникла в союзі держави і православної церкви та внаслідок цього була характерною тільки для православних країн.

Установлено, що теологічні і світські наукові трактування концепції «симфонії влад» вироблялися протягом усієї історії християнської традиції. Інтерес до цієї системи відносин держави і церкви проявляли як учені, так і політики й діячі держави і церкви. Вітчизняна традиція «симфонії влад» базувалася на візантійській правовій і духовній спадщині й уперше була сформульована в теологічних доктринах XVI–XVII ст.ст. (Філофей, Йосип Волоцький, патріарх Никон). Свою специфіку мала «симфонія влад» у трактуванні українських мислителів того часу, які наголошували на особливій ролі Києва у збереженні православної духовності.

У світських творах російських мислителів концепція «симфонії влад» розглядалася як частина більш широкої проблеми – проблеми цивілізаційного вибору, вибору шляху подальшого розвитку Росії. Православ'я та його політико-правовий аспект були предметом запеклих дискусій між західниками і слов'янофілами.

В остаточному підсумку виявлено відсутність принципових розбіжностей у трактуванні й оцінці ідеї «симфонії влад» в теологічних і

світських працях. Ідея гармонії й взаємодії церкви і держави розглядається як найбільш гуманна та краща для православної цивілізації внаслідок не вертикального (за підпорядкованістю), а горизонтального (за згодою) принципу побудови відносин між цими інститутами суспільства.

У визначенні, виробленому у цьому дослідженні, «симфонія влад» постає як гармонійна взаємодія, але не злиття, світської і духовної влад на основі цінностей моралі, православ'я, права з метою досягнення суспільного миру, згоди і благополуччя, відродження і затвердження духовності.

Показано роль церковного права у вітчизняній правовій традиції та значення його в розробленні й поширенні ідеї «симфонії влад». Особливе значення для України має те, що церковно-правова традиція дослідження «симфонії влад» склалася на українській землі, у Новоросійському університеті, у працях О.С. Павлова, низка робіт якого автором уперше вводиться в науковий обіг (див. Додаток).

Зроблено висновок про секулярний характер сучасної Української держави (конституційно закріплене відокремлення церкви від держави і школи від церкви; державна реєстрація релігійних організацій із наданням їм статусу юридичної особи; відсутність державної релігії; державний контроль за дотриманням законодавства про свободу совісті й релігійних організацій). Однак світський характер держави не є запереченням ідеї «симфонії влад». «Симфонія влад» – це, безсумнівно, продукт свого часу, але одночасно вона несе в собі певний код православної правової культури, що зберігає свою життєвість і сьогодні, для сучасного українського суспільства.

В умовах інформаційного суспільства з його технократичною спрямованістю православна релігія і вироблена в її рамках модель соціальних і державних відносин, названа «симфонією влад», здатна заповнити ідеологічний і моральний вакуум, повертаючи соціум до витоків християнської етики, догматики і практики. Концепція «симфонії влад» у її сучасному вимірі являє собою соціопримирну модель відносин різних суб'єктів громадянського

суспільства в Україні. Перспективними для реалізації на практиці суспільних відносин уявляються такі аспекти цієї теорії: націленість на досягнення злагоди і соціального миру, на погоджену діяльність в ім'я загального добра, моральна авторитетність прийнятих відповідно до «симфонії влад» рішень, прихильність ідеї консенсусу й виключення конфліктності, на все те, що називають соборністю.

Концепція православної цивілізації та іманентно їй властива ідея «симфонії влад» мають велике значення для становлення сучасної української державності. Уявляється, що подібно до того, як православна культура стала матрицею, відповідно до якої під патронатом церкви сформувався і зберігся протягом століть тип українця, тип національної свідомості, православна політична доктрина «симфонії влад» потенційно здатна стати системоутворюючим фактором української державності. Завдяки їй Україна вправі посісти своє особливе місце у світовому співтоваристві і співтоваристві цивілізацій.

В умовах сучасної Української держави «симфонія влад» має величезний ідеологічний і духовний потенціал. Зазначаючи, що на сьогодні питання про відтворення державної (національної) церкви в Україні не стоїть, не можна розглядати «симфонію влад» як анахронізм. Вона може бути трансформована у ціннісний і нормативний регулятор відносин усередині громадянського суспільства як механізм узгодження різноманітних думок, як модель взаємодії владних інститутів (влади політичних партій, церкви, місцевого самоврядування, держави).

За своєю природою «симфонія влад» у системі загальнотеоретичного знання є утопією. Але це не означає відсутності в ній гносеологічного потенціалу. Ця концепція виступає як раціональний метод збагнення державно-правового і церковного буття, але не емпіричної дійсності, а буття істинного, або належного. У цьому розумінні концепція «симфонії влад» співвідноситься з концепцією «правової держави», що теж є утопією, але під її знаком у державі

дійсно відбуваються прогресивні, гуманістичні зміни. «Симфонія влад» як працююча утопія здатна вивести відносини держави і православної церкви в Україні на новий рівень відносин, що передбачає взаємне визнання, повагу і згоду.

Концепція «симфонії влад» у сучасному світі являє собою варіант проголошених світовим співтовариством принципів толерантності, що розуміється як гармонія в її розмаїтті. Погоджені дії різних за природою влад, що переслідують, в остаточному підсумку, однакові соціальні цілі, здатні підсилити ефект від їх діяльності, знизити конфліктний потенціал у суспільстві, уможливити досягнення миру і сприяти заміні культури війни культурою миру.

Додаток А

Программа

курса Церковнаго Законоводства, одобренная юридическимъ факультетомъ новороссійскаго университета.

Введение.

Понятіе о церкви и церковномъ правѣ. — Общій характеръ церковнаго права. — Понятіе въ цѣлой системѣ права. — Наука церковнаго законоводства: ея исторія, отношеніе къ прочимъ юридическимъ наукамъ и въ высшемъ, заданъ университетскаго преподаванія. — Методъ изложенія. — Планъ курса.

Общія основанія церковнаго права.

1) Догматическія (вероисповѣдныя) ученія о церкви, какъ принципиальныхъ началъ положительнаго права/различіе христіанскихъ вероисповѣданій.

2) Источники церковнаго права:

А.) Виды ихъ и относительная важность (св. писаніе и преданіе, законодательство собственно-церковное и государственное, практика и обычное право).

Б.) Исторія источниковъ церковнаго права: а) въ церкви восточной (греческой и русской); б) въ церкви западныхъ (римско-католической, протестантской и реформатской).

В.) Обзоръ источниковъ дѣйствующаго права русской православной Церкви и другихъ, признаваемыхъ въ нашей имперіи, христіанскихъ вероисповѣданій.

© Необходимость сравнительнаго изслѣдованія началъ и положительныхъ опредѣленій церковнаго права различныхъ христіанскихъ вероисповѣданій. оправданіе, кромѣ обычныхъ преимуществъ сравнительной методѣ, еще и тѣмъ фактомъ, — который не имѣетъ истинно равной параллели — церковное законодательство, какъ юридическая наука, — что въ области права оу составляетъ не одна христіанская церковь, а всѣхъ ихъ. Въ частности, русскій канонъ не только долженъ разбираться, что въ нашей имперіи, оправданіе, кромѣ сопоставленія, православнаго права, но и въ подлинномъ, юридическомъ, а не въ историческомъ, смыслѣ, — въ публицистическомъ пониманіи, — отъ всѣхъ христіанскихъ вероисповѣданій, и не только, но и вообще.

Система действующаго церковнаго права.

Часть I. Церковное устройство.

А) Въ церкви православной.

Отдѣленіе I. Личный составъ церковнаго общества.

1) О членахъ церкви вообще: условия вступленія въ церковь; доказательства принадлежности къ церкви; общія права и обязанности членовъ церкви; прекращеніе церковной правоспособности.

2) Особенныя состоянія въ церкви:

а) Киръ: условия и способъ принятія въ киръ; общія права и обязанности киршниковъ; духовенство, какъ сословіе въ государствѣ; потеря духовнаго сана и ея послѣдствія. — Стенни киръ по рукоположенію (*hierarchia ordinis*): епископская, пресвитерская и діаконская; значеніе ихъ въ церкви и взаимное отношеніе. — Численія церковно-административныя званія.

б) Монашество: содержаніе и значеніе обитовъ монашескихъ; условия вступленія въ монашество; ищуръ; цетцевойство монашеской (монастырской) жизни; необходимыя ограниченія личныя, имущественныя и общественныя права монашества; потеря монашескаго званія и ея послѣдствія.

в) Взаимныя отношенія между киреомъ (іерархіей) и кирянами.

Отдѣленіе II. Церковное правительствѣ (*hierarchia jurisdictionis*).

Епископъ — органъ единства церкви и представитель ея духовнаго полномочія. — Необходимость раздѣленія церковной власти (территоріи) между отдѣльными членами епископата. — Понятіе о церкви поместной — автокефальной. — Каноническое общеніе

между полнотными-автокефальными церквами. — Вселенский собор — чрезвычайная форма проявления единства полнотных церквей и авторитета Церкви Вселенской.

Обыкновенные органы управления в полнотной церкви:

1) Епархиальный архиерей: власть его в епархии; ограничена этой властью; вспомогательные учреждения и лица по епархиальному управлению: настоятели церквей и монастырей, благочинные, духовники, епархиальные, цензоры, духовная правления, консистории, викарии.

2) Органы высшего управления в полнотной церкви: а) епископские — митрополиты, архиепископы, епархиальные, патриархи; б) коллегиальные — соборы поместные и постоянные. — Организация высшего церковного управления в России русской Церкви.

б) Устройство других церквей, признающих в русской империи.

Часть 2. ^{Церковное управление} ~~Домострой церкви, как она была и есть~~ ~~местительного управления~~

Содержание церковной власти:

1. Власть угащая (*potestas magistrerii*). Ее проявления: а) религиозное просвещение верующих (внутренняя миссия) — посредствою живой проповеди в церковных, издаваемых священными и почитаемыми книгами, преподавания закона Божия в народных училищах, устройстве специальных учебных заведений для богоугодного образования; — б, охранение чистоты веры — духовного цензуры, торжественным отвержением еретических учений (обряды православия), истребление непосредственного уважения к идолам; — в, распространение церковного учения между неверующими (внешняя миссия; ее организация в России).

II. Власть освящающая (*potestas ministerii s. ordinis*):

а) по отношению ко всему церковному обществу:

Право церкви устанавливать формулы и времена публичного богослужения (*res liturgica*); социальное

(X) В этой и предыдущих частях описаны, церковное право других христианских исповеданий с большим достоинством можно было бы излагать не в отрывочных словах, а под общим рубрикам с правами, сравнительно с теми полнотными, как главные предлоги для русского Каноника.

значении церковных праздников и постов, какъ условие признания ихъ со стороны государства.

Б) по отношенію къ отдельнымъ лицамъ:

Правила о совершении таинствъ и обрядовъ:

1) Крещенія: условия дѣйствительности крещенія; мѣста, совершающія крещеніе и крещаемая; воспріимцы; данія крещенія въ метрическія книги; гражданское значеніе этой данни; правила о веденіи и храненіи метрическихъ книгъ; старинскія выдѣлки изъ церковныхъ метриковъ.

2) Покаянія и припаденія: обязанность епископской исповѣди и припаденія; охраненіе духовнической тайны исповѣди (*sigillum confessionis*); наложеніе епитримы; исповѣдныя ростисы.

3) Брака: понятіе о бракѣ; компетенція законодательства и суда относительно брака; ^{сравненіе} ~~сличеніе~~ церковной формы брака съ гражданскою.

Условия дѣйствительности брака:

- а) взаимное согласіе брагующихся;
- б) возрастъ;
- в) физическая способность;
- г) здоровое состояніе умственныхъ способностей;
- д) свобода отъ брачныхъ узъ;
- е) отсутствіе близкаго родства и свойства;
- ж) принадлежность обоимъ брагующимся къ епископскому вѣроисповѣданію;
- з) неимѣніе священно-служительскаго сана или монашескаго постриженія;
- и) свобода отъ судебного запрещенія вступать въ бракъ.

1) число помѣдовательныхъ браковъ.
Ограниченія свободы вступать въ бракъ, не составляющія условий его дѣйствительности:

- а) общее: согласіе родителей;
- б) для несовѣтующихся, состоящихъ подъ опекою, — согласіе опекуновъ и попечителей;
- в) для служащихъ — дозволеніе начальства;
- г) такъотверне особенныя случаи

Совершение брака:

1) Предварительная формальности:

а) означение;

б) обыск: документы, необходимые ^{при} обыску; форма обыска; клятвы; лица, принимающие участие в составлении обыска; означение записи в обыскной книге.

2) Браковочинание: лица, благословляющие брак; место, время и порядок совершения брака; запись в метрической книге.

Послужения брака по отношению к супругам и их родителям.

Прекращение брака. — Развод и его послужения.

Обычные правила о алиментах браков. ^и

4) Присяги: понятие об ней; виды ее; условия присяги к присягам; условия нарушения; условия расторжения от присяги.

5) Погребения: означение церковного погребения; время и порядок его совершения; лица, имеющие церковного погребения; условия, когда запрещается погребение без предварительного судебно-медицинского осмотра; содержание и содержание кладбища.

III. Власть правительственная (protestas jurisdictionis):

А) Законодательная: виды, формы, полномочия и основания и руководящие начала церковного законодательства.

Б) Распорядительная: порядок назначения на церковно-иерархические и церковные должности; перемещение по ним; увольнение от них; открытие новых церковно-доминиальных мест и управление ими.

Итак о таинствах и других церковных обрядах входит в науку Церковного Законодательства или канонического права, насколько они связаны с основными, необходимыми ^и необходимыми правами, или насколько применение их ^{необходимо} для выполнения задач, или принадлежность отчасти к церковному обществу. Иными, с одной стороны, определяются иными, каноническими быть (или не быть) ^{данной} таинства в данной системе церковного права (таинство, таинство, каноническое таинство) с таинством священства или рукоположения отнесено к первому разряду таинств — в учении о церковном таинстве — на том основании, что таинство это состоит из ^{необходимого} и ^{необходимого} и ^{необходимого} способа принятия в жизнь, и, следовательно, основание иерархической власти в Церкви. С другой стороны, при отнесении к таинству

~~Б) духовенства, а также удовлетворения церковных~~
 Б) на обще-церковные потребности.

Управление церковными имуществом и порядком
 их хранения.

Часть 5. Церкви во их ^{внутренних} отношениях —

I, Къ государству: исторический очерк ^{отношений} (теории) церковно-государственных; критика господствующих теорий о взаимоотношениях; положительная определения русского государственного права.

II, Къ другимъ христианскимъ взаимоотношениямъ —

а) съ канонической точки зрения: церковные правила о несоединении православныхъ съ еретиками и раскольниками въ религиозной святой (communio in sacris), о принятии обращающихся въ церковь изъ другихъ исповеданий, о значении религиозныхъ актовъ, совершаемыхъ надъ обращающимися въ церкви въ прежнее взаимоотношения (крещения, рукоположения, брака);

б) съ точки зрения государственного права: виды и степени политической терпимости (tolerantia); русские государственные законы о раскольниковскихъ сектахъ, отделившихся отъ православной церкви.

Архимандритъ, профессоръ, докторъ церковнаго
 законовѣдѣнія А. Павловъ

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин Аврелий, еписк. Иппонийский. О граде Божием: В 22 кн. – Репр. изд. – М., 1994. – 472 с.
2. Агапов А.Б. Церковь и исполнительная власть // Государство и право. – 1998. – № 4. – С. 19-25.
3. Азаркин Н.М. История юридической мысли России: Курс лекций. – М.: Юрид. лит., 1999. – 528 с.
4. Академічне релігієзнавство: Підручник / За наук. ред. проф. А. Колодного. – К.: Світ знань, 2000. – 862 с.
5. Аксаков И.С. [Вопросы, предложенные И.С. Аксакову III отделением] // Антология мировой политической мысли. В пяти т. Т. III. Политическая мысль в России X – первая половина XIX в. – М.: Мысль, 1997. – С. 779-786.
6. Алексеев С.С. Восхождение к праву. Поиски и решения. – М.: Норма, 2002. – 608 с.
7. Андреева Л.А. Христианство и власть в России и на Западе: компаративный анализ // Общественные науки и современность. – 2001. – № 4. – С. 85-102.
8. Анисимов Е.В. Время петровских реформ. – Л.: Лениздат, 1989. – 496 с.
9. Антонович В.Б. Монографии по истории Западной и Юго-Западной России. – К., 1885. – Т. 1. – 351 с.
10. Арсеньева Г.В. Государство и церковь во второй половине XVI – первой четверти XVIII вв. (историко-правовое исследование): Дис. ... канд. юрид. наук: 12.00.01. – Саратов, 1999. – 187 с.
11. Архиепископ Серафим (Соболев). Русская идеология. – М.: Лествица, 2000. – 430 с.
12. Архим. Евлогий (Гутченко). Интервью // Андреевский вестник. – 2000. – № 1. – С. 3-8.
13. Архим. Платон (Игумнов). Миссия Церкви в прошлом, настоящем и ее

- место в гражданском обществе // Журнал Московской патриархии. – 1998. – № 9. – С. 73-76.
14. Асмус Валентин. Учения Св. Царя Юстиниана о священстве и царстве. – М: ПСТБИ, 1996. – 40 с.
 15. Астрахович Е. Украина: государство, которого нет? // Слово. – № 10. – С. 4-6.
 16. Афанасьев Ю. Симфония как соблазн. Только полное отделение от государства дает Церкви свободу // НГ – Религии. – 1997. – № 5. – С. 5.
 17. Бабій М. Державна політика щодо свободи совісті й релігій: сутність і практика // Людина і світ. – 2004. – № 3. – С. 16-19.
 18. Бальжик И. «Симфония властей» о гармонии государства и церкви // Юридический вестник. – 2001. – № 3. – С. 105-109.
 19. Бальжик И.А. «Симфония властей» и ее символика // Актуальні проблеми держави та права: Зб. наук. праць. – 2003. – Вып. 18. – С. 56-59.
 20. Бальжик И.А. К гармонии отношений государства и церкви в Украине // Актуальні проблеми держави та права: Зб. наук. праць. – Одеса: Юрид. л-ра, 2001. – Вып. 10. – С. 334-339.
 21. Бальжик І.А. Світська та церковна влада в концепції «симфонія влад» // Актуальні проблеми держави і права: Зб. наук. праць. – Одеса: Юрид. л-ра, 2003. – Вып. 21. – С. 51-54.
 22. Бальжик І.А. «Симфонія влади» як форма відносин держави і церкви // Вісник Одеського інституту внутрішніх справ. – 2000. – № 2. – С. 55-58.
 23. Бальжик І.А. До відродження гармонії держави і церкви // Актуальні проблеми держави та права: Зб. наук. праць. – Одеса: Юрид. л-ра, 2001. – Вып. 11. – С. 66-69.
 24. Бальжик І.А. Стосунки держави і церкви: зміна акцентів // Актуальні проблеми держави та права: Зб. наук. праць. – Одеса: Юрид. л-ра, 2002. – Вып. 16. – С. 79-81.
 25. Бальжик І.А. Теократична держава та «симфонія влади» // Держава і право:

- Зб. наук. праць: Юридичні і політичні науки. – Вип. 32. – К.: Ун-т держави і права ім. В.М. Корецького НАН України, 2006. – С. 67-75.
26. Бальжик І.А. Церковне право у вітчизняній юриспруденції // Актуальні проблеми держави та права: Зб. наук. праць. – Одеса: Юрид. л-ра, 2004. – Вип. 22. – С. 73-79.
 27. Барсков Я.Л. Памятники первых лет русского старообрядчества. – СПб.: Б.и., 1912.
 28. Белоглазов Р.М. Політика Радянської влади щодо релігійних конфесій у 1920-і роки (за матеріалами Кримської АСРР): Автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01/ Харківський національний ун-т ім. В.Н. Каразіна. – Харків, 2002. – 17 с.
 29. Бенешевич В.Н. Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. – СПб., 1906. – Т. 1. – 800 с.
 30. Бердников И.С. Краткий курс церковного права православной церкви. – 2-е препринт. изд., перераб. и значит. доп. – Казань: Типо-литография Императ. ун-та, 1903. – Т. 1. – 325 с.
 31. Бердников И.С. Краткий курс церковного права православной церкви. – 2-е препринт. изд., перераб. и значит. доп. – Казань: Типо-литография Императ. ун-та, 1913. – Т. 2. – 1444 с.
 32. Бердяев Н. Русская идея. – Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2002. – 624 с.
 33. Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. – М.: Республика, 1995. – 383 с.
 34. Берман Г.Дж. Вера и закон: примирение права и религии. – М.: Ad marginem, 1999. – 431 с.
 35. Берман Г.Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. – М.: Норма, 1998. – 624 с.
 36. Білоус О.М. Державно-церковні відносини як об'єкт політологічного аналізу: Автореф. дис. ... канд. політ. наук: 23.00.02 / Київський національний ун-т ім.Т. Шевченка. – К., 2004. – 20 с.

37. Бондаренко В.Д. Актуальні проблеми державно-церковних відносин в Україні: Наук. зб. / Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАН України / Голов. ред. А.М. Колодний. – К.: VIP, 2001. – 206 с.
38. Бондаренко В.Д. Современное православие: тенденции эволюции / Под ред. Т.Ф. Малец. – Симферополь: Таврия, 1989. – 174 с.
39. Бондаренко В.Д. Становление гражданского общества и церковь в Украине // Христианство: контекст мировой истории и культуры: Сб. науч. раб. – К.: Ин-т. философии им. Г. Сковороды НАН Украины, 2000. – 105 с.
40. Бондаренко В.Д., Єленський В.С., Журавський В.С. Релігійне життя в Україні: стан, проблеми, шляхи оптимізації. – К.: Логос, 1996. – 37 с.
41. Бочарников Д. Чи дійсно юридичне право було єдиним інструментом державного управління суспільством в Київській Русі // Право України. – 1997. – № 11. – С. 109-111.
42. Бубер М. Избранные произведения. – Иерусалим: Библиотека Алия, 1979. – 346 с.
43. Будзилович І. Особливості розвитку державності, права і функцій церкви у Київській Русі (аналітичний нарис) // Право України. – 1999. – № 1. – С. 126-133.
44. Булгаков С.Н. Православие: Очерки учения православной церкви. – М.: Терра, 1991. – 413 с.
45. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
46. Вальчук А. Державно-церковні відносини в сучасній Україні // Історія релігій в Україні: Науковий щорічник. – Львів: Логос, 2004. – Кн. 1. – С. 3-6.
47. Варьяс М.Ю. Краткий курс церковного права: Учеб. пособие. – М.: МЗ Пресс, 2001. – 128 с.
48. Варьяс М.Ю. Церковное право как корпоративная правовая система // Правоведение. – 1995. – № 6.

49. Вебер М. Избранное: Образ общества. – М.: Юрист, 1994. – 702 с.
50. Вейдле В.В. Россия и запад // Вопросы философии. – 1991. – № 10. – С. 58-72.
51. Венгеров А.Б. Предисловие к статье М. Варьяса. Религиозная мораль и политико-правовая действительность: теологический аспект // Общественные науки и современность. – 1993. – № 5. – С. 53-67.
52. Венгеров А.Б. Теория государства и права. – М.: Омега-Л, 2004. – Т. 2: Теория права. – 607 с.
53. Вернадский Г.В. Византийские учения о власти царя и патриарха. Сборник статей, посвященных памяти Н.П. Кондакова. – Прага, 1926. – 180 с.
54. Вернадский Г.В. История России: В 5 т. – Тверь: ЛЕАН; М.: АГРАФ, 2001. – Кн. 2: Киевская Русь. – 448 с.
55. Видеман В.В. Русское право и имперская теология // НГ – Религии. – 1998. – № 3. – С. 3.
56. Вишневский А.А. Киевская Русь: введение христианства и проблема рецепции византийского церковного права // Правоведение. – 1992. – № 5. – С. 62-67.
57. Владимирский-Буданов М.Ф. Обзор истории русского права. – Ростов-н/Д: Феникс, 1995. – 640 с.
58. Всеобщая декларация прав человека. Принята и провозглашена резолюцией 217 А (III) Генеральной Ассамблеи от 10 декабря 1948 г. // Международные акты о правах человека: Сб. док. – М.: Норма, 2000. – 784 с.
59. Выписка из журнала Совета Министра Народного Просвещения от 17.01.1873 г. № 52 // Державний архів Одеської області. – Ф. 45. – Оп. 11. – Од. зб. 25.
60. Гаген С.Я. Императорский суд и судьи палеологовской Византии (1261-1453): Автореф. дис. ... канд. юрид. наук: 12.00.01/ Казанский гос. ун-т. – Казань, 2007. – 32 с.
61. Гейт Ж. Русское православие и социальные институты России // Право и

- политика. – 2001. – № 8. – С. 143-150.
62. Геллер М.Я. История Российской Империи: В 3 т. – М.: МИК, 1997. – Т. 1. – 447 с.
 63. Гладкий С. Православна церква і правова культура українського суспільства на початку ХХ століття // Влада і церква в Україні (перша половина ХХ століття): Зб. наук. пр. – Полтава, 2000. – С. 55-74.
 64. Голубицький П.В., Мойсеєнко Н.І., Хижняк З.І. Петро Могила (1596-1647): Бібліогр. показ. / Редкол.: О.С. Онищенко (голова) та ін. – К., 2003. – 284 с.
 65. Горяча М.С. Роль релігійного фактора в політичному житті України: Автореф. дис. ... канд. політ. наук: 23.00.02. – Львів, 2002. – 20 с.
 66. Грамота до всього українського народу (29 квітня 1918 р.) // Хрестоматія з історії держави і права України: У 2 т. / За ред. В.Г. Гончаренка. – К.: Ін Юре, 1997. – Т. 2. – С. 61-62.
 67. Графский В.Г, Тимошина Е.В. О книге Гарольда Бермана «Вера и закон»: опыт развернутой рецензии // Право и политика. – 2001. – № 5. – С. 138-147.
 68. Григорий (Афонский), архиепископ. Введение в каноническое право Православной церкви: По учению отечественной канонической школы XIX–XX веков / Б-ка журн. «Синописис». – К., 2001. – 58 с.
 69. Грицина О.М. Партії християнської орієнтації в сучасній Україні: досвід і перспективи: Автореф. дис... канд. політ. наук: 23.00.02. – К., 2004. – 18 с.
 70. Гудима Д. Релігійна свобода у державах Східної Європи: традиції та новації (з міжнародного симпозіуму) // Право України. – 2004. – № 11. – С. 146-149.
 71. Гуреев С.А. Процесс строительства правового государства в России и международное право // Право и политика. – 2002. – С. 51-54.
 72. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М.: Книга, 1991. – 574 с.
 73. Данилко В., Данилко С. Релігійність в Україні: проблеми статистики // Статистика України. – 2000. – № 1. – С. 36-39.
 74. Дашкевич Я. Київ у церковно-національній ідеології Русі–України // Різдво Христове. 2000. Статті і матеріали. – Львів: Логос, 2001. – С. 24-31.

75. Декларация о правах и достоинстве человека X Всемирного Русского Народного Собора: Принята 6 апреля 2006 года // Русская Православная Церковь: Официальный сайт Московского Патриархата. – www.mospat.ru/index.php.page=30728
76. Дело о приобретении профессорского звания преподавателями церковной истории и церковного законоведения // Державний архів Одеської області. – Ф.45. – Оп.11. – Од.зб.7.
77. Долматова Н.І. Роль українського козацтва у відновленні прав православної церкви // Актуальні проблеми держави і права: Зб.наук.праць. – Вип.16. – Одеса: Юрид.л-ра, 2002. – С.154-157.
78. Добрускин М.Е. О социальных функциях церкви // СОЦИС. – 2002. – № 4. – С. 76-86.
79. Документы Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. – Одесса: ООО «Техносервис», 2001. – 131 с.
80. Дорская А.А. Церковное право в системе юридического образования России конца XVIII – начала XX вв. // Правоведение. – 2005. – № 3. – С. 213-228.
81. Достоевский Ф.М. Дневник писателя // Полн. собр. соч. в 30 т. – Т. 19. Дневник писателя за 1873 г. Политические статьи. – СПб.: Б.и., 1896. – 427 с.
82. Друзенко Г. Несвоечасний законопроект // www.risu.org.ua/ukr/religion.and.society/analysis/article;13622/
83. Думка громадян України про підсумки 2006 року, владу, політиків, ситуацію в країні: Результати соціологічного дослідження. – УЦЕПД ім. Разумкова. – Київ, грудень 2006// http://www.uceps.org/img/st_img/table/864/Press-release_2006-12-27.pdf
84. Дымов С. Церковь и государство в Киевской Руси // Журнал Московской Патриархии. – 1990. – № 6. – С. 7-16.
85. Емченко Е.Б. Стоглав. Исследования и текст. – М., 2000. – 400 с.
86. Євсєєва Т. Українська та православна ідентичність як історичний чинник

- формування і збереження української нації // Історія релігії в Україні: Наук. щорічник. – Кн. II. – Львів: Логос, 2005. – 877 с.
87. Євсєєва Т.М. Зародження християнської демократії у структурі Російської православної церкви в 1917–1921 рр. (загальний та український аспекти) // Український історичний журнал. – 2001. – № 1. – С. 107-122.
 88. Єленський В. «Те, що релігія коронувала...» Про зміни у відносинах релігії і політики // Людина і світ. – 2000. – № 10. – С. 14-20.
 89. Журавський В.С. Україна обирає свій шлях. – К.: Логос, 1995. – 79 с.
 90. Забуга М. Православні цінності в сучасному українському суспільстві // Православний вісник. – 2003. – № 2. – С. 15-17.
 91. Закони про тимчасовий державний устрій України // Хрестоматія з історії держави і права України: У 2 т. / За ред. В.Г. Гончаренка. – К.: Ін Юре, 1997. – Т. 2. – С. 63-66.
 92. Законник Стефана Душана // Москаленко А.Е. Возникновение и развитие феодальных отношений у южных славян. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1978. – С. 79-102.
 93. Заозерский Н.А. Право православной греко-восточной русской Церкви как предмет специальной юридической науки. – М.: Волчанинов, 1888. – 143 с.
 94. Збірник нормативно-правових актів щодо свободи совісті та діяльності релігійних організацій: Довідковий посібник / Упорядн.: В.М. Петрик, В.В. Остроухов. – К.: Вид-во Європ. ун-ту, 2002. – 145 с.
 95. Звонарева О.С. О цивилизационном подходе в теории государства и права // Правоведение. – 2003. – № 4. – С. 173-180.
 96. Зеньковский В.В. История русской философии. – М.: Раритет, 2001. – 879 с.
 97. Змерзлий Б.В. Політика радянської держави щодо Російської Православної Церкви у Криму в 1921–1929 рр.: Автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01 / Київський нац. ун-т ім.Т. Шевченка. – Київ, 2000. – 15 с.
 98. Золотухина Н.М. Иосиф Волоцкий. – М.: Юрид. лит., 1981. – 102 с.

99. Золотухина Н.М. История политических и правовых учений России: Учебник. – 2-е изд. – М.: Юрист, 2003. – 415 с.
100. Золотухина Н.М. Развитие русской средневековой политико-правовой мысли. – М.: Юрид. лит., 1985. – 200 с.
101. Зом Р. Церковный строй в первые века христианства / Заозерский Н.А. О сущности церковного права против воззрений проф. Рудольфа Зомма. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. – 320 с.
102. Зубов А. Русская православная церковь и российское государство. Перспективы отношений // Посев. – 2002. – № 2. – С. 40-43.
103. Зуев П. Трудный путь к единству: частные размышления на общецерковную тему // Зеркало недели. – 2007. – 17 февр. – С. 17.
104. Зуев П. Украинское православие: старые проблемы в новом веке // Зеркало недели. – 2007. – 10 февр. – С.18.
105. Зызыкин М.В. Патриарх Никон: Его государственные и канонические идеи: В 3 ч. – Ч. 2: Учение Патриарха Никона о природе власти государственной и церковной и их взаимоотношении / Репринт. воспроизв. изд. 1931–1938 гг. – М.: Ладомир, 1995. – 431 с.
106. Зят'єв С. Держава і церква як рівноправні партнери // Надзвичайна ситуація. – 1999. – № 12. – С. 42-43.
107. Игумен Вениамин Новик. Анализ 1–5 глав «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви» // СОЦИС. – 2002. – № 4 (216). – С. 67-76.
108. Игумен Вениамин Новик. Социальное учение Православной церкви // Религия и право. – 2000. – № 5. – С. 4-8.
109. Ильин И.А. Путь духовного обновления. Работы разных лет. – СПб.: Библиополис, 2006. – 448 с.
110. Император Юстиниан и «симфония властей» // Исторический альманах «Святая Русь». – 2001.
111. Иосиф Волоцкий. Просветитель или обличение «ереси жидовствующих». – Изд. 2. – Казань: Типогр. ун-та, 1882. – 345 с.

112. Иосиф Флавий. Иудейские древности: В 2 т. – Минск: Беларусь, 1994. – Т. 1. – 558 с.
113. Исаев И.А. История государства и права России: Учеб. пособие. – М.: Проспект, 2002. – 335 с.
114. Исаевич Я.Д. Києво-Могилянський колегіум // Історія української культури. – Т. 2. (<http://litopys.org.ua/istkult2/ikult238.htm>)
115. История государства и права России: Учебник / Под ред. Ю.П. Титова. – М.: Проспект, 2003. – 544 с.
116. История политических и правовых учений: Учебник / Под ред. В.С. Нерсисянца. – М.: Норма, 2003. – 944 с.
117. История политических и правовых учений: Учебник / Под ред. О.Э. Лейста. – М.: Юрид. лит., 1997. – 576 с.
118. История политических учений / Под ред. О.В. Мартышина. – 2-е изд. – М.: Юристъ, 1996. – Вып. 3. – 559 с.
119. История южных и западных славян: Учебник: В 2 т. / Под ред. Г.Ф. Матвеева и З.С. Ненашевой. – М.: Изд-во МГУ, 1998. – Т. 1: Средние века и новое время. – 688 с.
120. Інформаційний звіт Держкомрелігій: Виклад // Людина і світ. – 2000. – № 1. – С. 14-15.
121. Історія Одеського університету (1865–2000): Наук. видання / Гол. ред. В.А. Сминтина – Одеса: Астропринт, 2000. – 226 с.
122. Історія православної церкви в Україні: Зб. наук. праць / Відп. ред. П. Яроцький. – К.: Четверта хвиля, 1997. – 292 с.
123. Історія релігії в Україні: Навч. посібник / За ред. А.М. Колодного, П.Л. Яроцького. – К.: Знання, 1999. – 735 с.
124. Каждан А.П. Византийская культура (X–XII вв.). – 2-е изд. – СПб.: Алетейя, 2000. – 280 с.

125. Калинин С.А. О генезисе концепции правового государства // Проблемы державотворення і захисту прав людини в Україні: Матер. XI регіон. наук.-практ. конференції, 3–4 лютого 2005 р., Львів. – Львів: Б.в., 2005. – С. 27-28.
126. Кальниш Ю. Державно-церковні відносини: світова практика і досвід України // Вісник Української Академії державного управління при Президентіві України. – 1999. – № 1. – С. 171-179.
127. Каневский К. Социальная концепция Русской православной церкви // Российская юстиция. – 2003. – № 2. – С. 53-59.
128. Кардош Е.Ю. Державотворчий процес в Україні і церква (політологічний аспект): Дис. ... канд. політ. наук: 23.00.02 / Київський національний ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 1995. – 190 с.
129. Карпов Г.Ф. Очерки из истории российской церковной иерархии. – М.: Унив. тип., 1865. – 206 с.
130. Карташев А.В. Взаимоотношения церкви и государства // Церковь о государстве. – Старица, 1993. – С. 18-39.
131. Карташев А.В. Вселенские соборы. – М.: Эксмо, 2006. – 672 с. (<http://lib.eparhia-saratov.ru/books/10k/kartashev/councils/108.html>)
132. Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви: Собр. соч. в 2 т. – М.: Наука, 1992. – Т. 1. – 704 с.
133. Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви: Собр. соч. в 2 т. – М.: Наука, 1991. – Т. 2. – 576 с.
134. Кипшидзе В. Церковь и права человека // Фома. – 2006. – № 7 (39). – С. 15-26.
135. Киреевский И.В. В ответ А.С. Хомякову [1839] // Антология мировой политической мысли: В 5 т. – Т.3. Политическая мысль в России X – первая половина XIX в. – М.: Мысль, 1997. – С. 710-713.
136. Киридон А.М. Державно-церковні відносини в Радянській Україні (1917–1930-ті роки): Автореф. дис. ... доктора іст. наук: 07.00.01 / Київськ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – Київ, 2006. – 45 с.

137. Киридон А. Час випробувань: держава, церква і суспільство в радянській Україні 1917 – 1930-х років. – Тернопіль, 2005. – 384 с.
138. Кириллова Л.А. Православный приход Киевской митрополии во второй половине XVI века: Автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.01 / Саратов. гос. ун-т. – Саратов, 2006. – 25 с.
139. Ключарева А.В. Принцип «симфонии» в отношениях церкви и государства в Византии IV–IX вв. // Вестник факультета теологии Тульского государственного университета. – № 1. (<http://www.teologia-tula.ru/library/vest1/simphonia.php>)
140. Кондрусевич Т. Церковь и Государство в учении Католической церкви // <http://www.rusoir.ru/print/04/02/index.html>
141. Кондратик Л.Й. Релігієзнавча концепція В'ячеслава Липинського: Монографія. – Луцьк: Надстир'я, 2002. – 260 с.
142. Конституція України: Прийнята на п'ятій сесії Верховної Ради України 28 червня 1996 р. // Відомості Верховної Ради України. – 1996. – № 30. – Ст. 141.
143. Конституция Греции // Конституции государств Европы: В 2 т. – М., 2001. – Т.1. – С. 639-696.
144. Копинський І. Лист до князя Корибута-Вишневецького, 1631 р. // Тисяча років української суспільно-політичної думки: У 9 т. – Т.2. – Кн. 2 (перша половина XVII ст.). – К.: Дніпро, 2001. – С. 414-417.
145. Косовский С. Социальное служение на пути воцерковления общества // http://pravoslavye.org.ua/index.php?r_type=author&action=fullinfo&id=4305
146. Костылева Т. А. Социальное служение религиозных организаций: Автореф. дис. ... канд. философ. наук: 09.00.13 / Омский гос. пед. ун-т. – Омск, 2006. – 19 с.
147. Костюк К.Н. Возникновение социальной доктрины Русской православной церкви // Общественные науки и современность. – 2001. – № 6. – С. 114-131.
148. Костюк К.Н. Русская православная церковь и общество: нравственное

- сотрудничество или этический конфликт // ПОЛИС. – 2002. – №. 1. – С. 105-117.
149. Крестовская Н.Н., Цвиркун А.Ф. История политических и правовых учений. – Харьков: Одиссей, 2002. – 448 с.
 150. Куницын И.А. Правовой статус религиозных объединений в России. – М.: Отчий дом, 2000. – 464 с.
 151. Курганов Ф.А. Отношения между церковной и гражданской властью в византийской империи. – Казань: Университет, 1880. – 720 с.
 152. Куроедов В.А. Религия и церковь в советском государстве. – М.: Политиздат, 1982. – 263 с.
 153. Кучер О.Н. Христианство. История и современность. – Ростов-н/Д: Феникс; Харьков: Торсинг, 2004. – 320 с.
 154. Ластовський В.В. Православна церква в Україні наприкінці XVII – у XVIII ст.: історіографія: Автореф. дис. ... доктора іст. наук: 07.00.06 / Київський нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2007. – 22 с.
 155. Лафитский В.И. Воскресение права. – Ч.1. Дни созидания. – М.: Б.и., 2007. – 142 с.
 156. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Антология мировой правовой мысли: В 5 т. – М.: Мысль, 1995. – Т. 5: Россия конец XIX–XX век. – С. 40-47.
 157. Липинський В. Листи до братів-хліборобів про ідею і організацію українського монархізму. – Нью-Йорк: Булава, 1954. – 470 с.
 158. Липинський В. Історико-політологічна спадщина і сучасна Україна: Матер. міжнар. наук. конф. / Ред. Я. Пеленський. – К.: Східноєвроп. дослід. ін-т ім. В. Липинського; Філадельфія, 1994. – 284 с.
 159. Липинський В. Україна на переломі. 1657–1659 // Липинський В. Твори. – Т. 3. – Філадельфія, 1991. – 346 с.
 160. Лобачев В. Проистория двуглавого орла. Почему у гербового орла две головы? Кто и зачем такое придумал? // Наука и религия. – 2001. – № 2. – С. 10-13.

161. Лобье де П. Три града: Социальное учение христианства / Пер. с фр. Л.А.Торчинского // <http://www.agnuz.info/book.php?id=224&url=index.htm>
162. Лупарев Г.П. Социальное назначение религиозных организаций как основа их правового статуса // Государство и право. – 1995. – № 11. – С. 22-31.
163. Макарий (Булгаков), Митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. – Кн. 4. – Ч. 1: История Русской Церкви в период постепенного перехода ее к самостоятельности (1240–1589). – 592 с.
164. Малахов В.П. Правовая мысль. Антология. – Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – 120 с.
165. Мальчевський О. Релігійно-церковна діяльність Петра Могили у контексті Українського націогенезу // Історія релігій в Україні: Наук. щорічник. – Кн. 1. – Львів: Логос, 2004. – 647 с.
166. Масненко В.В. Роль православної церкви в українській історії з погляду В'ячеслава Липинського // Православ'я – наука – суспільство: питання взаємодії: Матеріали IV Міжнародної наукової конференції (18–19 травня 2006 р.). – К.: Фенікс, 2007. – С. 51-55.
167. Медведев И.П. Правовая культура и Византийская империя. – СПб.: Алетейя, 2001.
168. Мельничук О.С. Право і держава в концепції правосвідомості І.О. Ільїна: Автореф. дис. ... канд. юрид. наук: 12.00.01 / Одеська національна юридична академія. – Одеса, 2005. – 18 с.
169. Мирошникова Е.М. Свобода совести в контексте отделения церкви от государства: вопросы реализации в современной Европе <http://www.rusoir.ru/print/04/01/index.html>
170. Митрополит Иоанн (Снычев). Русская симфония. – СПб.: Царское дело, 2001. – 495 с.
171. Михайлов А.Ю. «Социальная доктрина» православной церкви в трудах И.С. Бердникова: Автореф. ... канд. ист. наук. – Казань, 2006. – 27 с.

172. Мицько І. Острозька слов'яно-греко-латинська академія // Острозька давнина: Дослідж. і матеріали. – Львів, 1995. – С. 13-22.
173. Міма І.В. До проблеми співвідношення церкви і держави // Юридичні читання молодих вчених: Зб. мат. Всеукр. наук. конф. 23–24 квітня 2004 р. – К.: НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2004. – С. 19-25.
174. Місевич С.В. Джерела канонічного права: Автореф. дис. ... канд. юрид. наук: 12.00.01 / Одеська національна юридична академія. – Одеса, 2005. – 19 с.
175. Молдован А.М. «Слово о законе и благодати» Иллариона. – К.: Наук. думка, 1984. – 240 с.
176. Морозова Л.А. Государство и церковь: особенности взаимоотношений // Государство и право. – 1995. – № 3. – С. 86-95.
177. Мchedlov M. Особенности конфессиональной социальной доктрины // Религия и право. – 2001. – № 2. – С. 18-21.
178. Назаров М. Православное отношение к власти // Православная беседа. – 1995. – № 5-6. – С. 36-39.
179. Нічик В.М. Петро Могила в духовній історії України. – К.: Укр. центр духовної культури, 1997. – 328 с.
180. Николин А. Церковь и государство (история правовых отношений). – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 1997. – 430 с.
181. Новгородцев П. Об общественном идеале. – М.: Пресса, 1991. – 639 с.
182. Новик В. Социальное учение Православной церкви // Религия и право. – 2000. – № 5. – С. 4-8.
183. О внесении дополнений и изменений в Закон Украинской ССР «О свободе совести и религиозных организациях»: Закон Украины от 23 декабря 1993 г. № 3795-XII // Ведомости Верховного Совета Украины. – 1994. – № 13. – Ст. 66.
184. О признании утратившей силу последней части статьи 30 Закона

- Украинской ССР «О свободе совести и религиозных организациях»: Закон Украины от 19 февраля 1992 г. № 2140-XII // Ведомости Верховного Совета Украины. – 1992. – № 20. – Ст. 277.
185. О свободе совести и религиозных организациях: Закон СССР от 1 октября 1990 г. // Ведомости Съезда народных депутатов СССР и Верховного Совета СССР. – 1990. — № 41. – Ст.813.
186. Оболенский Д. Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов. – М.: Янус-К, 1998. – 655 с.
187. Оборотов Ю.Н. Современное государство: основы теории. – Одесса: Астропринт, 1998. – 132 с.
188. Оборотов Ю.Н. Традиции и новации в правовом развитии: Монография. – Одесса: Юрид. л-ра, 2001. – 160 с.
189. Оборотов Ю.Н. Традиции и обновление в правовой сфере: вопросы теории (от познания к постижению права): Монография. – Одесса: Юрид. л-ра, 2002. – 280 с.
190. Одесский мартиролог: Данные о репрессированных Одессы и Одесской области за годы советской власти: Историко-мемориальное издание / Сост. Л.В. Ковальчук, Г.А. Разумов. – Одесса: ОКФА, 2005. – Т. 3 – 896 с.
191. Одинцов М.И. Вероисповедные реформы в России (1985-1997 гг.) // Религия и право. – 1999. – № 3. – С. 5-6.
192. Одинцов М.И. Государство и Церковь: История взаимоотношений. 1917–1938 гг. – М: Знание, 1991. – 64 с.
193. Оксамытный В.В. Теория государства и права: Учебник. – М.: ИМПЭ-ПАБЛИШ, 2004. – 563 с.
194. Ольденбург С.С. Царствование императора Николая II. – М.: Терра, 1992. – 640 с.
195. Омельченко А. Соціальне служіння церкви як реалізація її соціальної доктрини (на прикладі сучасного православ'я) // Вісник Української Академії державного управління. – 2003. – № 2. – С. 341-348.

196. Опорні конспекти з курсу «Канонічне право». – Тернопіль: Юрид. ін-т ТАНГ, 2004. – 35 с.
197. Осиповский С.Н. Формирование модели государственно-церковных отношений в Украине: Автореф. дисс. ... канд. полит. наук.: 23.00.02. – Симферополь, 2005. – 17 с.
198. Осиповский С.Н. Классификация моделей государственно-церковных отношений // Актуальные проблемы политики: Сб. науч. трудов. – Одеса: Юрид. л-ра, 2001. – Вып. 10-11. – С. 398-403.
199. Осиповский С.Н. Некоторые аспекты развития государственно-церковных отношений в Украине // Актуальные проблемы политики: Сб. науч. трудов. – Одеса: Юрид. л-ра, 1999. – Вып. 6-7. – С. 405-410.
200. Осиповский С.Н. Прогнозирование развития государственно-церковных отношений в Украине // Актуальные проблемы политики: Сб. науч. трудов. – Одеса: Юрид. л-ра, 2002. – Вып. 13-14. – С. 818-823.
201. Основы социальной концепции Украинской Православной Церкви. – К.: Інформ.-издат. центр УПЦ, 2002. – 80 с.
202. Павлов А.С. Курс церковного права. – СПб.: Лань, 2002. – 384 с.
203. Павлов А.С. Первоначальный славяно-русский Номоканон. – Казань: Университет, 1869.
204. Павлова С.В. Симфония властей: историко-теоретический аспект // Актуальные проблемы истории и теории российского права. – 2002. – № 1. – С. 41-43.
205. Панарин А.С. Политология: Учебник. – М.: Проспект, 1998. – 408 с.
206. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. – М.: Алгоритм, 2002. – 496 с.
207. Панас К. Історія української церкви. – Львів: Транітех, 1992. – 160 с.
208. Папаян Р.А. Христианские корни современного права. – М.: Норма, 2002. – 416 с.
209. Патриарх Никон. Труды / Научное исследование, подготовка документов к

- изд., сост. и общ. ред. В.В. Шмидта. – М., 2004. – 1264 с.
210. Пащенко В. Православна церква в тоталітарній державі. Україна 1940 – початок 90-х. – Полтава: АСМІ, 2005. – 630 с.
 211. Пащенко В., Киридон А. Більшовицька держава і православна церква в Україні (1917–1930 роки). – Полтава, 2004. – 335 с.
 212. Письмо № 4 от 14 февраля 1866 года в Совет Императорского Новороссийского Университета // Державний архів Одеської області. – Ф. 45. – Оп. 11. – Од. зб. 25.
 213. Піддубна В. Щодо спеціальної правоздатності релігійних організацій // Право України. – 2004. – № 11. – С. 112-115.
 214. Платон. Государство // Соч. В 3 т. – М: Мысль, 1971. – Т. 3. – Ч. 2. – С. 89-454.
 215. Платонов С.Ф. Иван Грозный (1530–1584) / Препринт. изд. 1923 г. – М.: Всесоюз. кн. Палата, 1991. – 159 с.
 216. Плохій С.Н. Наливайкова віра: Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні. – 2-е вид., випр. – К.: Критика, 2006. – 494 с.
 217. Победоносцев К.П. Великая ложь нашего времени. – М.: Русская книга, 1993. – 640 с.
 218. Побочій Л. Православний фундаменталізм: сутність, вияви й основні тенденції // Історія релігій в Україні: Наук. щорічник. – Кн. 1. – Львів: Логос, 2005. – 647 с.
 219. Под патриаршим омофором. – М.: Изд-во Моск. патриархии, 1989. – 30 с.
 220. Под стягом России: Сб. архив. документов. – М.: Русская книга, 1992. – 432 с.
 221. Подберезский И. Владимир Соловьев о вере и национальном вопросе // Религия и право. – 2000. – № 2. – С. 5-7.
 222. Полешко А. Презентація проекту Основ (Концепції) державно-церковних відносин в Україні // Право України. – 2003. – № 12. – С. 133-134.

223. Политология: Краткий энциклопедический словарь-справочник / Отв. ред. Ю.С. Борцов. – Ростов-н/Д.: Феникс, 1997. – 608 с.
224. Полное собрание русских летописей. – М.: Языки русской культуры, 2000. – Т. 6. – Вып. 1. – 312 с.
225. Полонский А. Традиция лояльности к власти. Церковь и общественное противостояние в посткоммунистической России и Восточной Европе // НГ – Религии. – 1997. – № 5. – С. 3.
226. Поснов М.Э. История Христианской Церкви (до разделения церквей – 1054 г.). – К.: Путь к истине, 1991. – 614 с.
227. Потанина С. Вспомним о церковном праве // Российская юстиция. – 1999. – № 6. – С. 55-62.
228. Потанина С.В. Некоторые аспекты взаимоотношений государства и религии за рубежом // Журнал российского права. – 2001. – № 4. – С. 105-113.
229. Потапенков А.В. Религия, государство, право // Актуальные проблемы государства и права: Сб. науч. тр. юрид. ин-та ОГУ им. И.И. Мечникова. – Вып. 1. – Одесса: Астропринт, 1994. – С. 26-31.
230. Про внесення змін і доповнень до деяких законодавчих актів України: Закон України від 5 травня 1993 р. № 3180-XII // Відомості Верховної Ради України. – 1993. – № 26. – Ст. 277.
231. Про затвердження змін до Переліку напрямів та спеціальностей, за якими здійснюється підготовка фахівців у вищих навчальних закладах за відповідними освітньо-кваліфікаційними рівнями: Наказ Міністерства освіти і науки України № 363 від 16 червня 2005 р. // Офіційний вісник України. – 2005. – № 31. – Ст. 1894.
232. Про заходи щодо повернення релігійним організаціям культового майна: Указ Президента України від 04 березня 1992 р. № 125 // Збірник указів Президента. – 1992 (31 березня). – № 1.
233. Про заходи щодо реалізації державної політики у сфері міжнаціональних відносин, релігій і церкви: Розпорядження Президента України

- № 1172/2005-рп від 23 вересня 2005 р. // Урядовий кур'єр. – 2005 (30 верес.). – № 185. – С. 12.
234. Про невідкладні заходи щодо остаточного подолання негативних наслідків тоталітарної політики колишнього Союзу РСР стосовно релігії та відновлення порушених прав церков і релігійних організацій: Указ Президента України від 21 березня 2002 р. № 279/2002 // Офіційний вісник України. – К., 2002. – № 12. – Ст. 563.
235. Про свободу совісті та релігійні організації: Закон України від 23 квітня 1991 р. № 987-XII // Відомості Верховної Ради України. – 1991. – № 25. – Ст.284.
236. Про співпрацю Міністерства освіти і науки України, Державного комітету України у справах релігій та Всеукраїнської ради Церков і релігійних організацій: Меморандум від 18 квітня 2000 р. // www.mon.gov.ua/laws/MON_363_.doc
237. Про шкідливий та небезпечний для здоров'я людей вплив харизматичних церков: Наказ Міністерства освіти України від 06.07.99 р. № 1/9-267 // Інформаційний збірник Міністерства освіти України. – 1999. – № 13-14 (липень). – С. 63.
238. Про умови передачі культових будівель – визначних пам'яток архітектури релігійним організаціям: Постанова Кабінету Міністрів України від 14 лютого 2002 р. № 137 // Офіційний вісник України. – 2002. – № 7. – Ст. 294.
239. Прот. Всеволод Чаплин. Пять постулатов православной цивилизации // Политический класс. 2007. – №26. – 2007г. – 15 марта (http://www.sakharov-center.ru/museum/exhibitionhall/religion_notabene/religion/religion-article-6/)
240. Прот. Георгий Коваленко. Кесарево Богу // Вісник пресслужби УПЦ. – 2003. – № 17. – С. 57-58.
241. Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия / Репринт, воспроизв. изд. 1937 г. – Вильнюс, 1991. – 601 с.

242. Прот. Лев Лебедев. Новый Иерусалим в Жизни Святейшего Патриарха Никона // Журнал Московской Патриархии. – 1981. – № 8 / www.portal-credo.ru
243. Протасов В.Н. Теория права и государства. Проблемы теории права и государства: Учеб. пособие. – М.: Юрайт, 2001. – 346 с.
244. Професори Одеського (Новоросійського) університету: Біогр. словник: В 4 т. – 2-е вид. – Одеса: Астропринт, 2005. – Т. 3: К-П. – 600 с.
245. Рабінович П.М. Основи загальної теорії права та держави: Навч. посібник / ОНЮА. – Одеса: Юрид. л-ра, 2002. – 176 с.
246. Рабінович П.М., Хавронюк М.І. Права людини і громадянина: Навч. посібник. – К.: Атіка, 2004. – 464 с.
247. Рабінович С.П. Права людини «першого покоління» і канонічні джерела християнства // Право України. – 2001. – № 3. – С. 50-54.
248. Рабінович С.П. Права людини у природно-правовій думці католицької церкви / Права людини і громадянина: проблеми реалізації в Україні: Праці Львівської лабораторії прав людини. – Львів: Астрон, 2004. – 198 с.
249. Рабінович С.П. Права людини у природно-правовій думці неотомізму: Автореф. дис. ... канд. юрид. наук: 12.00.01 / Одеська національна юридична академія. – Одеса, 2003. – 20 с.
250. Радугин А.А. Введение в религиоведение: теория, история и современные религии: Курс лекций. – 2-е изд. – М: Центр, 2000. – 238 с.
251. Регламент Духовной коллегии // ПСЗРИ. – Т.VI. – № 3718; ПСЗРИ. – Т.VI. – № 4022.
252. Реєнт О., Лисенко О. Інтерпретація В. Липинським місця і ролі релігійних інституцій у становленні і розбудові держави // В'ячеслав Липинський в історії України (до 120-річчя з дня народження). – К., 2002. – С. 164-168.
253. Рибачук М. Політико-правові аспекти державно-церковних відносин у сучасній Україні // Право України. – 2000. – № 12. – С. 90-93.
254. Рожнев Г.В. Государственный герб России. История и современность

- // Военно-исторический журнал. – 2001. – № 4. – С. 36-41.
255. Российское законодательство X–XX веков: В 9 т. – М.: Юрид. лит., 1984. – Т. 1: Законодательство Древней Руси. – 432 с.
256. Российское законодательство X–XX веков: В 9 т. – М.: Юрид. лит., 1985. – Т. 2: Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства. – 520 с.
257. Рощина Л. О. Православна духовна освіта в Україні (1991 – 2001): Автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01 / Харків. нац. ун-т ім. В.Н. Каразіна. – Харків, 2005. – 19 с.
258. Салыгин Е.Н. Теократическое государство. – М.: Моск. обществ. науч. фонд, 1999. – 120 с.
259. Санников С.В. Двадцать веков христианства. Второе тысячелетие: Учеб. пособ. по истории христианства: В 2 т. – Одесса: Богомыслие, 2001. – Т. 2. – 704 с.
260. Свт. Филарет Московский. Слова и речи. – 1877. – Т. 3. – 204 с.
261. Семенникова Л.И. Цивилизации в истории человечества: Учеб. пособ. – Брянск: Курсив, 1998. – 340 с.
262. Сергієнко Г. Конституційно-правове регулювання відносин Української держави і релігійних організацій та гарантування свободи віросповідання: до питання їх взаємозв'язку // Право України. – 2004. – № 12. – С. 12-16.
263. Середа В. У пошуках злагоди. Релігійна ситуація в Україні та деякі аспекти державно-церковних стосунків // Політика і час. – 1995. – № 6. – С. 26-30.
264. Силантьєв В.І. Влада і православна церква в Україні (1917–1930): Автореф. дис. ... доктора іст. наук: 00.07.01 / Харків. нац. ун-т ім. В.Н. Каразіна. – Харків, 2005. – 47 с.
265. Сеницына Н.В. Симфония священства и царства // Исторический вестник. – 2000. – № 9-10.
266. Сеницына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.) – М.: Индрик, 1998. – 416 с.

267. Сислюк Я., Дубик В. Проблема співвідношення церкви і держави в історії суспільно-політичної думки України // Історія релігій в Україні: Науковий щорічник. – Кн. 1. – Львів: Логос, 2004. – 647 с.
268. Сілаєва Т., Гнасеви́ч Н., Шумка М. Вплив православної культурної традиції України–Русі на правосвідомість в сучасному українському суспільстві // Історія релігії в Україні: Науковий щорічник. – Кн. II. – Львів: Логос, 2005. – 877 с.
269. Скакун О.Ф. Политическая и правовая мысль на Украине (1861–1917). – Харьков: Высш. шк., 1987. – 157 с.
270. Скакун О.Ф. Теорія держави і права: енциклопедичний курс: Підручник. – Харків: Еспада, 2006. – 776 с.
271. Скалецький М., Тіменик З. Петро Могила – ідейний предтеча Богдана Хмельницького // Історія релігії в Україні: Науковий щорічник. – Кн. 2. – Львів: Логос, 2005. – С. 260-269.
272. Скрынников Р.Г. Государство и церковь на Руси XIV–XVI вв.: Подвижники русской церкви. – Новосибирск: Наука, 1991. – 397 с.
273. Скрынников Р.Г. Крест и корона: церковь и государство. – СПб.: Искусство, 2000. – 463 с.
274. Соболева Н.А., Артамонов В.А. Символы России. Очерки истории государственной символики России. – М.: Панорама, 1993. – 208 с.
275. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита московского и коломенского по учебным и церковно-государственным вопросам: В 4 т. – СПб.: Синод. тип., 1885. – Т. 3. – 600 с.
276. Соловьев В.С. Значение государства // Антология мировой политической мысли: В 5 т. – Т. 4. Политическая мысль в России: вторая половина XIX–XX в. – М.: Мысль, 1997. – С. 295-303.
277. Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь // Соловьев В.С. О христианском единстве. – М.: Рудомино, 1994. – С.181-206.

278. Соловьев С.М. Предисловие к «Истории России с древнейших времен»
// Чтения и рассказы по истории России. – М.: Правда, 1989. – С. 25-28.
279. Сомин Н.В. Симфония как тип христианской теократии (А.В. Карташев о взаимоотношениях Церкви и государства) // Православная беседа. – 2001. – № 3. – С. 32-37.
280. Стоцький Я. Релігійна ситуація в Україні: проблеми і тенденції розвитку (1988–1998 рр.). – Тернопіль: Астон, 1999. – 120 с.
281. Суворов Н.С. Курс церковного права: В 2 т. / Препринт. изд. – Ярославль: Типо-лит. Г.В. Фальке, 1890. – Т. 2. – 520 с.
282. Суворов Н.С. Учебник церковного права / Под. ред. и с предисл. В.А. Томсинова. – М.: Зерцало, 2004. – 504 с.
283. Тальберг Н. История христианской церкви / Репринт. воспр. – М.: Интербук; Нью-Йорк: Астра, 1991. – 142 с.
284. Тимошина Е.В. Теория «Третьего Рима» в сочинениях «Филофеева цикла»
// Правоведение. – 2005. – № 4. – С. 181-208.
285. Тимошина Е.В. Учение о царской власти в византийской церковной историографии IV – VI вв. (В сравнении с учением святоотеческой литературы IV в.) // Правоведение. – 1994. – № 5–6. – С. 39-47.
286. Толочко П.П. Древняя Русь. – К.: Наук. думка, 1987. – 245 с.
287. Тойнби А. Дж. Постигание истории: Сборник / Пер. с англ. Е.Д. Жаркова. – 2-е изд. – М.: Айрис-пресс, 2002. – 640 с.
288. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории: Сборник / Пер. с англ. Е.Д. Жаркова, А.Д. Харитоновича. – М.: Айрис-пресс, 2006. – 589 с.
289. Толстой М.В. История русской церкви. – М.: Лествица, 1991. – 559 с.
290. Тонких В.А., Ярецкий Ю.Л. История политической и правовой мысли России: Учеб. пособие. – М.: Влада, 1999. – 384 с.
291. Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева: В 2 т. – М.: Мамонтов, 1913. – Т. 1. – 631 с.

292. Трубецкой Е.Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. – Ч. I: Миросозерцание Блаженного Августина. – М.: Тип. Лисснера, 1892. – 270 с.
293. Туманов В.А. О правовом нигилизме // Советское государство и право. – 1989. – № 10. – С. 20-28.
294. Успенский Б.А. Царь и Патриарх. Харизма власти в России. – М.: Языки русской культуры, 1998. – 680 с.
295. Устав об управлении Украинской Православной Церкви / Практическое руководство для пастырей. – Одесса: Изд. Свято-Николаевского храма, 1998. – С. 118-143.
296. Устав Русской Православной Церкви / Документы Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. – Одесса: ООО «Техносервис», 2001. – С. 5-39.
297. Уткин А.И. Россия и Запад: история цивилизаций. – М.: Гардарики, 2000. – 574 с.
298. Фадеева О. Государственно-церковные отношения: переходный период // Религия и право. – 2001. – № 1. – С. 16-17.
299. Федоренко Т. Вплив християнського світогляду на правосвідомість та правову культуру Київської Русі (кінець X – перша третина XIII ст.) // Право України. – 2001. – № 8. – С. 114-117.
300. Федоренко Т.М. Вплив християнства на формування правової системи Київської Русі з кінця X по 40-ві роки XIII століття: Автореф. дис. ... канд. юрид. наук: 12.00.01 / Київський нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2001. – 19 с.
301. Федотов Г.П. Святой Филипп, митрополит Московский. – М.: Стрижев-центр, 1991. – 128 с.
302. Филарет митрополит Московский и Коломенский. Поучительные слова, говоренные в разные времена. – 2-е изд. – СПб.: Синод, 1821. – 447 с.

303. Филатов С.Б. Новое рождение старой идеи: православие как национальный символ // ПОЛИС. – 1999. – № 3. – С. 138-148.
304. Форостюк О.Д. Правове регулювання державно-церковних відносин у Радянській Україні в 1917-1941 роках (на матеріалі Донецького регіону): Автореф. дис. ... канд. юрид. наук: 12.00.01 / Київський нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – Київ, 2001. – 19 с.
305. Франк С. Духовные основы общества. – СПб.: Издание Д. Жуковского, 1910. – 389 с.
306. Фридланд Р. Когда в истории появляется Бог. Институциональная политика религиозного национализма // СОЦИС. – 2000. – № 3. – С. 90-95.
307. Фроянов И. Я. Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. – Л.: Наука, Ленингр. отделение, 1980. – 391 с.
308. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. – 1994. – № 1. – С. 33-48.
309. Хачатурян Л.В. Канонические тексты и правила авторитета в оценке религиозной философии: А. Хомяков – В. Соловьев – И. Ильин // Общественные науки и современность. – 2002. – № 4. – С. 150-158.
310. Хрестоматия по истории государства и права зарубежных стран (Древность и Средние века) / Сост. В.А. Томсинов. – М.: ЗЕРЦАЛО, 1999. – 467 с.
311. Цветкова Ю.В. Єфремівська Кормча – джерело права Київської Русі (кінець XI – початок XII ст.): Автореф. дис. ... канд. юрид. наук: 12.00.01 / Київськ. нац. ун-т ім.Т. Шевченка. – К., 2003. – 19 с.
312. Цветкова Ю.В. Світські джерела візантійського походження Єфремівської Кормчої книги // Вісник Київського Національного університету ім. Т. Шевченка. Серія: Юридичні науки. – 2002. – Вип. 47. – С. 208-212.
313. Цыпин В. Каноны и церковная жизнь // Православная беседа. – 2000. – № 5. – С. 12-17.
314. Цыпин В. Отдайте всякому должное. Концепция права в свете христианской

- антропологии // Православная беседа. – 2002. – № 5. – С. 2-7.
315. Цыпин В.А. Курс церковного права: Учеб. пособие. – Клин: Христианская жизнь, 2004. – 430 с.
316. Цыпин В.А. Церковное право: Учеб. пособие. – 2-е изд. – М.: Изд-во МФТИ, 1996. – 442 с.
317. Чаадаев П.Я. Философические письма: Первое письмо // Чаадаев П.Я. Статьи и письма. – М.: Современник, 1989. – С. 38-56.
318. Черткова Е.Л. Метаморфозы утопического сознания: От утопии к утопизму (О философии Платона) // Вопросы философии. – 2001. – № 7. – С. 42-58.
319. Чичуров И.С. Политическая идеология средневековья: Византия и Русь. – М.: Наука, 1990. – 173 с.
320. Шевченко О. Правові засади оптимізації сучасних державно-церковних відносин в Україні // Юридична Україна. – 2003. – № 3. – С. 34-38.
321. Шмеман А., протопресв. Исторический путь Православия. – М., 1993. – 200 с.
322. Шмидт В. Патриарх Никон: Доклад на Сергиевских чтениях <http://www.rusk.ru/st.php?idar=8445>
323. Шуба О.В. Релігія в етнонаціональному розвитку України (політологічний аналіз). – К.: Криниця, 1999. – 324 с.
324. Щапов Я.Н. «Священство» и «царство» в Древней Руси в теории и на практике // Византийский временник. – М.: Наука, 1989. – Т. 50. – С. 131-138.
325. Щапов Я.Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. – М.: Наука, 1978. – 291 с.
326. Щапов Я.Н. Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. – М.: Наука, 1989. – 228 с.
327. Щапов Я.Н. Княжеские уставы и Церковь в Древней Руси XI–XIV вв. – М.: Наука, 1972. – 338 с.

328. Щапов Я.Н. Русское православие: вехи истории. – М.: Политиздат, 1989. – 719 с.
329. Элиаде М. Священное и мирское. – М.: Прогресс, 1994. – 301 с.
330. Энциклопедический словарь по культурологии / Под общ. ред. А.А. Радугина. – М.: Центр, 1997. – 431 с.
331. Юраш А.В. Українська церква в контексті сучасних політико-конфесійних та комунікативних процесів: Дис. ... канд. політ. наук: 23.00.01. – Львів, 1996. – 245 с.
332. Яковлев А.И. Лекции по истории христианской церкви. – М.: Паломник, 2006. – 368 с.
333. Яковюк І. Виникнення та розвиток концепції соціальної держави // Вісник Академії правових наук України. – 2001. – № 2 (25). – С. 25-34.
334. Ярмол Л.В. Свобода віросповідання людини: юридичне забезпечення в Україні (загальнотеоретичне дослідження): Автореф. дис. ... канд. юрид. наук: 12.00.01 / Одеська нац. юридична академія. – Одеса, 2003. – 19 с.
335. Code of Canon Law // <http://www.vatican.va/archive>
336. Corpus iuris civilis, Novellae / Ed. Schöll-Kroll. – Berolini, 1899.
337. Dagron G. Empereur et pretre. Etude sur le «césaropapisme» byzantin. – Paris, 1995.
338. Pitsakis C.G. Empire et Englise (le mod'ele de la Njuvelle Rome: la gueshion des orders juridigues) // Diritho e religione. Da Roma a Costantinopoli a Mosca. Rendiconti dell XI Seminario «Da Roma alia terza Roma». Campidoglio, 21 aprile 1991. – Roma, 1994.
339. <http://www.risu.org.ua> – Релігійно-інформаційна-служба України