

## ПРАВОВА ДЕРЖАВА ТА ДЕРЖАВА ПРАВДИ: КОНФЛІКТ ЦІННОСТЕЙ?

Гуманітарний інститут Національного авіаційного університету

*У статті аналізується перспектива православної легітимації правової держави в контексті найвагоміших ціннісних домінант православної соціальної традиції.*

### Вступ

Вагомим аспектом системних реформ у сучасній Україні є побудова правової держави. Складність реалізації цього завдання пов'язана не лише з економічними та політичною негараздами в країні, але й із скептичним ставленням значної частини громадян країни до можливості вкорінення принципу верховенства права на українському ґрунті. Справді, побудова правової держави повинна опиратися на національний менталітет, який і є запорукою успішності реалізації цього завдання. Менталітет, як спосіб мислення, є лише відлунням ціннісно детермінованих, глибинних і складних архетипів духовного життя народу. З огляду на те, що помітну роль у написанні „партитури” менталітету нашого народу належить православ'ю, не викликає сумніву важливість православної легітимації феномену правової держави.

### Постановка завдання

Мета дослідження полягає у виявленні можливостей православної легітимації феномену правової держави й окресленні ймовірних шляхів ціннісної адаптації ідеологій правової держави та православної держави-правди.

### Огляд літератури

Досліджуючи проблему ціннісної узгодженості ідеологій правової держави та держави-правди, окреслимо три основні точки зору щодо її розв'язання. Представникам першої позиції притаманний аксіологічний песимізм, який ґрунтується на думці про їхню ціннісну антагоністичність, вкорінену в різній цивілізаційній ідентичності. Праці представників цієї позиції М. Бердяєва, К. Леонтьєва, В. Соловйова містять висновки про сторонність ідеї верховенства права соціальній традиції православ'я. Протилежна точка зору висловлена в працях С. Булгакова, І. Ільїна, які апелюють до християнського підґрунтя прав людини. На їхню думку, будь-які суперечності між зазначеними парадигмами пояснюються навмисним ідеологічним спотворенням принципів правової держави. Зокрема, І. Ільїн пропонує узгодити патерналістський державний устрій із засадами права внаслідок чого самодержавство має трансформуватися у вищий (ідеальний) тип правової держави. З цією метою філософ вводить право в сакральне тіло монархії, й відносить його до числа великих духовних предметів поруч з одкровенням, істиною, добром і красою. Він заперечує невідповідність правових стандартів духовному типу православ'я та наголошує, що уклад здорової державної правосвідомості має творчий та обов'язково християнський характер. На його думку, людина не повинна відкидати позитивний закон, а віднайшовши в ньому „справедливі та вірні, християнсько-соціальні елементи” [4, с.284.] прагнути застосовувати їх у житті.

### Основна частина

Правова держава є макросоціальним механізмом керування життєдіяльністю суспільства, що дозволяє системі права надійно захищати громадян, їх життя, свободу, власність і особисту гідність від будь-яких форм свавілля та насильства [1, с.69]. Більшість дослідників кінцеву мету правової держави вбачають в утвердженні правової форми й характеру взаємних прав і обов'язків між публічною владою та суб'єктами права, якими є громадяни.

Сучасні науковці говорять про три покоління прав людини, які повинна гарантувати правова держава. Права першого покоління – загальні громадянські й політичні права до яких належать: право на життя, власність, свободу совісті, рівність і гідність кожної особи не залежно від раси, статі, мови, віросповідання тощо. Права другого покоління – право на працю та її гідні умови, гідний рівень життя, освіту та соціальний захист, участь у культурному житті. Третє покоління прав людини – право на мир, незабруднене повітря й воду, на розвиток і глобальну справедливість.

Більшість дослідників до ознак правової держави відносять:

- її людиноцентричність, тобто визнання індивіда суб'єктом, носієм прав і свобод людини й громадянина, проголошення захисту прав людини сенсом та основною метою функціонування правової держави;
- гарантування формальної рівності перед законом усіх громадян, незалежно від соціального, національного, вікового чи будь-якого іншого критерію;
- верховенство правового закону;
- організація та функціонування державної влади на засадах принципу поділу влад, що передбачає застосування важелів взаємного стримування та противаги.

Натомість концепція „держави-правди” виступає продуктом містичного, інтуїтивного православного

світосприйняття, тому не містить чітких критеріїв власного існування, а апелює до абстрактного, а відтак - аморфного поняття „правда”. Виходячи з цієї концепції, правопорядок пов'язується з виконанням приписів християнської моралі: не вбий; не вкради; не свідчи неправдиво. В державі-правді правові норми підпорядковані євангельській моралі, а прагнення жити згідно із законами духовної вітчизни спонукають людину підкорятися законам вітчизни земної. З цього випливає мета держави-правди: її підкорення началу вічності та патерналістське піклування про спасіння душ підданих, захист чистоти православ'я, наслідування благодаті Божої.

Православ'я говорить про три рівня прав і обов'язків: Євангельської системи права, що міститься в Святому Письмі, церковному праві, догматичному богослов'ї; загальної моральної системи права, яка є універсальною для всіх часів і народів; юридичної системи права, що регламентується конституційним правом і позитивним законодавством.

Критика православ'ям правової держави випливає з критики ним сучасних правових систем. З одного боку, церква говорить про християнське підґрунтя секулярного права й проголошує, що кожна людина, незалежно від статусу та роду діяльності, має трансцендентний вимір; права людини йдуть згори й утверджені сакрально; людина народжена вільною й покликана реалізувати себе як син чи донька Господа; людина є соціальною одиницею та покликана жити в гармонії й справедливості з іншими людьми. З другого боку, церква висловлюється з приводу того, що принцип верховенства права хоча й виріс із християнських шат, однак утратив християнське наповнення. Це пов'язано з тим, що правові системи Заходу тривалий час розвивалися на секулярній основі, внаслідок чого людська свобода обмежувалася суспільством лише тією мірою, якою вона порушувала свободу іншої людини.

Характер критики права „офіційним” православ'ям дозволяє припустити, що вона здійснюється здебільшого крізь призму:

- соборності, як принципу, що регулює міжособові стосунки у суспільстві;
- іммобілізму, як принципу, що регулює ставлення людини до суспільних реформ та суспільної активності;
- симфонії влад, як принципу, що регулює церковно-державні відносини та відношення держави та церкви до громади.

Іммобілістська складова критики ґрунтується на думці про пріоритетність духовного (справжнього) буття над матеріальним (несправжнім) і відтак - внутрішнього (духовного) самовдосконалення над удосконаленням зовнішнім (тобто активним та предметним реформуванням світу). Православною філософією правова держава характеризується як раціоналізована „справедливість-юстиція ... й зовсім не християнська ідея, ... ідея законництва та не благодатна” [2, с.619]. З огляду на це, в основу іммобілістської критики правової держави покладені її „зовнішні” способи впливу на суспільну ситуацію, які не відображають справжніх християнських вимог до права.

Позиція викладена в соціальному вченні православ'я стосовно „недостатності” правового підґрунтя спільноти впливає також з антисоборного або принаймні несоборного наповнення права, яке „як мінімум моральних норм” не може стати підґрунтям для об'єднання людської спільноти зруйнованої егоїзмом, самолюбством. Говорячи словами М. Бердяєва, „закон може примушувати людину до справедливості, але не може примушувати до братерства” [2, с.619]. На думку православних богословів, право запобігає негативним явищам, втім воно не може згуртувати людей. Жалість, милосердя, любов є благородною справою свободи, а не примусу та закону. Крім того, додають вони, хибність позиціонування права, як стовпа суспільства, впливає з того, що воно не знищує егоїзму, а навпаки забезпечує його „розквіт”. Правова держава функціонує на засадах одночасно й захисту, і обмеження егоїзму у тих випадках, коли він входить у суперечність з егоїзмом інших індивідумів. Відтак вона водночас обмежує й охороняє те, що руйнує суспільство. Це призводить до трансформації захисту свободи особистості в захист свавілля [8, с.70], що є рівноцінним захисту соціального хаосу.

На наш погляд, у соціальній доктрині православ'я спостерігається також невідповідність між концепцією правової держави й концепцією „симфонії влад”. Насамперед, ці концепції по-різному тлумачать походження держави. Відповідно до концепції „симфонії влад” держава виникла внаслідок складного історичного розвитку, яким керував промисел Божий. Концепція правової держави розвивалася на тлі раціоналізованої й секуляризованої західної свідомості, що відкидала трансцендентні детермінанти соціальності.

Складається враження, що концепція симфонії влад узгоджується з демократично-правовим принципом поділу влад, який передбачає розподіл поміж основними суб'єктами влади сфер відповідальності й впливу та їхню відносну автономність один від одного. Так, згідно з концепцією симфонії влад державно-церковна взаємодія трансформується у „співробітництво, взаємну підтримку та взаємну відповідальність без взаємного втручання однієї сторони в сферу виключної компетенції іншої” [11, с. 416]. Призначенням церкви, яка „не від світу цього”, є піклування про спасіння людської душі й про життя вічне, тому втручання цих інституцій у справи одна одної вважається неприпустимим. Разом з цим визнається рівноправність двох влад та закріплюється взаємна згода церкви та держави в справі духовного впливу на суспільство. Зокрема, візантійський варіант симфонії влад наполягає, що світська влада й священство співіснують між собою як тіло та душа, тому від їх узгодженості залежить благополуччя країни. За „Епанагою” (IX ст.) Держава і Церква вважаються частинами єдиного церковно-державного організму [6, с.16]. Тому згода в усьому та злагода царства й священства складала душевної і тілесний мир та благополуччя підлеглих. При цьому наголошується, що співпраця вищезазначених інституцій можлива лише за умов, коли церква для держави виступає совістю та творчою силою, а держава для церкви – зовнішнім історичним оформленням життя народу [3, с.420-421]. До сфер взаємодії держави та церкви відносять суспільна моральність, у межах

якої таке співробітництво було навіть бажаним. Держава за таких обставин сподівалася на духовну підтримку церкви; церква ж спиралася на авторитет влади та держави. На наш погляд, такий поділ влад можна вважати цілком умовним, адже хоча симфонія влад і визнає діалогічність державної та церковної інституцій, втім заперечує їхню автономність і онтологічну рівноцінність. Як церква, так і держава повинні спрямовувати життя народу до істинного блага. В православ'ї це благо тлумачиться під кутом зору опозиції земного та небесного та пов'язується з есхатологічними перспективами людства. За таких умов соціальному „тілу” держави відводиться допоміжна роль, що полягає у сприянні моральній еволюції людства.

Так, згідно з православними канонами „Епанагоги”, від царя церква вимагається захисту православ'я як віри Імперії. Це призначення підтверджується візантійським помазанням на Царство, що насправді було посвятою земного царя в служіння Царю Християнському [12, с.380]. Звідси стає зрозумілим ідеал царя-самодержця, керівника теократичної держави, покликання якого - служіння церкві в справі християнізації суспільства. Патріарх отримував особливе місце в державній структурі: воно було паралельним до місця царя. Він вважався представником церкви в державі, наглядачем за вірністю держави християнству та гарантом її ортодоксії.

Варто зазначити, що недотримання принципу поділу влад спостерігається й у випадку культурно-історичних трансформацій симфонії влад. Так, наслідком цезаропапістської трансформації симфонії стало поглинання церкви державою, коли перша частково віддала „настановчий” бік християнства державі, й це подекуди спричинило не лише до спотворення місії церкви, але й до обожнення постаті монарха. В цезаропапістських країнах відбувалася харизматизація (сакралізація) його постаті, коли він починав відігравати вирішальну роль у справах церкви, тобто державна влада перебирала на себе функції влади церковної. Отже, наслідками цезаропапістського характеру взаємодії церкви та держави стало послаблення суспільних позицій самої церкви, яка втратила здатність протистояти державі, а відтак перестала бути самостійною суспільною силою.

Нагадаємо, що головною ознакою правової держави є те, що вона передбачає верховенство права в усіх сферах життя, рівність усіх людей перед законом і закріплює пріоритет права над владою. Концепція правової держави ґрунтується на ідеї, що особистості належить цінність, яка перевищує будь-яке земне благо, яке має значення для всіх сфер суспільства: політики, економіки, культури і передує державі, тому людина повинна захищатися державою, а інколи і всупереч державі [10, с.39]. З цього випливає абсолютний вимір норм закону, які вважаються обов'язковими для всіх членів соціуму, незалежно від соціального статусу та відношення до влади.

На наш погляд, вагомою перепорою для наближення парадигм держави-правди та правової держави є своєрідний симфонічний патерналізм (термін авторки дисертації. – Н.І.) православного соціального вчення. В основі феномену симфонічного патерналізму покладена ідея гріховності та недосконалості людини, що служить обґрунтуванням політичної й соціальної „незрілості” громадянина, а відтак - необхідності піклування про нього з боку держави та церкви. Не викликає сумніву той факт, що патерналістська компонента симфонії влад транслює іммобілістський тип соціальної поведінки, коли людина проголошується не суб'єктом, а об'єктом суспільних відносин. Так, симфонія влад сприяє абсолютизації церковно-державного впливу на соціум й, разом з тим, передбачає відповідний суспільний ґрунт у вигляді соціально пасивної громади. Завдяки цим інституціям Бог оберігає свободу людини та невід'ємні права особистості. На противагу цьому концепція правової держави, проголошуючи ідею рівності всіх людей перед законом, говорить і про їхнє право відстоювати власні права. У такий спосіб вона обґрунтовує ідеал автономної та активної особистості, здатної захистити себе.

Концепція правової держави, на відміну від концепції „симфонії влад”, відкидає метафізичні першооснови суспільного блага. Тут суспільне благо пов'язується з його справедливістю, тобто спроможністю держави забезпечити рівність громадян перед законом. Правовий стан суспільства передбачає його протиставлення не лише не правовому, але й природному стану. Предметність такого протиставлення означає по-перше, десакралізацію й відповідно антропологізацію ідеї блага, а по-друге, чіткість позиції щодо соціально-політичних умов за допомогою яких воно може бути досягнуто.

Натомість у соціальному вченні Східного християнства закон розуміється не як абсолютна норма, а як певний „додаток до світогляду” [7, с.347]. Тут норми закону виконуються вибірково та змінюються відповідно до інтересів „сильних світу цього”. Разом з цим, нечіткість законодавчої бази й „розмитість” критеріїв правди (яку можна вважати „східною”, моралізаторською антитезою до „західного” права), вочевидь, сприяє закріпленню пріоритету влади над законом та утвердженню нерівності людей перед законом. Наслідкуванням симфонічної вимоги підпорядковуватися сакрально утвердженій владі робить неможливим будь-який контроль виконання законів з боку общини (громадянського суспільства).

Сучасне православ'я говорить про вразливість права, яка знімається узгодженістю його з християнською вірою. Згідно з позиціями церкви, рівень правопорядку залежить від релігійності соціуму. Виконання сакрально утверджених моральних приписів створює реальне поле для реалізації прав і свобод людини. Так, не вбиваючи індивіди надають іншому право на життя, не крадучи – забезпечують недоторканість права на власність тощо. За таких умов, у випадку секуляризації суспільства, громадяни залишаються нечутливими до справжнього змісту правових норм, а саме право перетворюється на інституцію захисту нічим необмеженого егоїзму.

Важливо, що хоча ідея держави-правди є достатньо популярною у сучасному вітчизняному православ'ї, однак, не знаходить відображення в офіційній позиції церкви. Бачення вітчизняним православ'ям правової проблематики деталізується в таких положеннях його соціальної доктрини:

- 1) Право – особлива сфера, відмінна від суміжної з нею моральної сфери; без права ніяка людська спільнота існувати не може;
- 2) Право містить у собі деякий мінімум моральних норм, які є обов'язковими для всіх членів суспільства;
- 3) Право покликане бути виявом єдиного божественного закону світоустрою в соціальній і політичній сферах. Але воно *не визначає внутрішніх станів людського серця* (виділено нами. – Н.І.);
- 4) Право передбачає засоби для примусу та підкорення закону [8, с. 64-65].

Така позиція сучасного православ'я, без сумніву, є надзвичайно близькою до відповідних ідей російської релігійної філософії. На наш погляд, певний вплив на формування сучасної правової позиції церкви мали погляди В. Соловйова. Покажемо той факт, що в розділі „Християнська етика та право” „Основ соціальної концепції Церкви” майже дослівно цитується відомий його вислів стосовно сенсу права, який в дещо зміненому вигляді звучить так: „Завдання світського закону не в тому, щоб світ, який лежить у злі перетворився в Царство Боже, а в тому, щоб він не перетворився на пекло” [5, с.12-13]. Варто згадати й інші позиції В. Соловйова, які тією чи іншою мірою залучаються православ'ям для критики системи сучасного права. Серед них: по-перше, наявність тісного зв'язку між моральністю та правом, їх важливість для життя суспільства; по-друге, необмеженість суто моральної й обмеженість правової вимоги, з чого випливає розуміння права як „нижчої межі, або певного мінімуму моральності”; по-третє, обмеженість функціональності права з метою реалізації мінімального добра або усунення певної долі зла; по-четверте, примусовий характер права [9, с.72 ].

Отже, сучасне „офіційне” православ'я не робить будь-яких помітних спроб наближення парадигм держави-правди та правової держави, наголошуючи на безумовній цінності першої парадигми порівняно з другою.

### **Висновки**

Підґрунтям критичного ставлення православ'я до правової держави є невідповідність її принципів православної соціальної традиції.

На антропологічному рівні до таких відмінностей належать: різні типи соціальної поведінки, а саме соціально активного, спроможного захистити власні права громадянина (правова держава) й громадянина, який делегує захист своїх прав симфонічній державі (симфонічний патерналізм).

На інституціональному рівні до головних невідповідностей між цими парадигмами належать: різне розуміння принципів співпраці церкви та влади, а саме поділ влад (у правовій державі) й злиття влад (у державі-правді); різне розуміння принципів взаємодії влади і права, а саме верховенство права над владою (правова держава) та верховенство влади над правом (держава-правда як форма симфонічної держави).

Дані невідповідності між принципами облаштування правової держави та держави-правди є наочним свідченням низького адаптаційного потенціалу православної традиції, яка через ідеологічні причини не може бути повністю „узгодженою” із соціальними парадигмами сучасності. Можливості створення православної легітиматії правової держави пов'язані із спробою морального виправдання правових норм та виховання правової совісті, яка могла б стати основою нового типу держави.

### **Список літератури**

1. Бачинин В. А. Малая христанская энциклопедия: В 4-х т. Т.2. – СПб.: Шандал, 2004. – 368с.
2. Бердяев Н. Дух и реальность. – М.: ООО „Издательство АСТ”; Харьков „Фолио”, 2003. – 679с.
3. Зеньковский В., прот. Апологетика. – М.: Лепта-Пресс, 2004. – 543с.
4. Ильин И. А. Путь духовного обновления. – М.: ООО „Издательство АСТ”, 2003. – 365с.
5. Кирилл (Гундяев), митр. Смолен. и Калинин Митрополит. Общественное служение Церкви // Социальная концепция Русской православной церкви. – М.: Даниловский благовестник, 2001. – С.3-27.
6. Николин А. Церковь и государство (история правовых отношений). – Издание Сретенского монастыря, 1997. – 430с.
7. Новик В. Христанское понимание прав человека // Новик В. Православие. Христианство. Демократия. – Санкт-Петербург: Изд-во „Алетейя”, 1999. – С.301-365.
8. Основы социальной концепции Русской православной церкви // Социальная концепция Русской Православной церкви. – М.: Даниловский благовестник, 2001. – С.29-186.
9. Соловьев В.С. Сочинения: В 2-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1988. – 892 с.
10. Спикер М. Христанство и свободное конституионное государство // Вопросы философии. – 2001. – №4. – С.38-46.
11. Цыпин В.А. Церковное право. – М.: Изд-во МФТИ. – 1996. – 442 с.
12. Шмеман А. Исторический путь православия. – Paris: YMCA-PRESS, 1989. – 389с.