

Київський національний університет імені Тараса Шевченка Міністерство
освіти і науки України

Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ЦВЕТКОВА ЮЛІАННА ВОЛОДИМИРІВНА

УДК [342.731:2-67]:342.24(4)''-04/16''(043.3)

ДИСЕРТАЦІЯ

**СТАНОВЛЕННЯ ПРАВОВОЇ ТРАДИЦІЇ РЕЛІГІЙНОЇ
ТОЛЕРАНТНОСТІ У ФЕДЕРАТИВНИХ ДЕРЖАВАХ ЄВРОПИ
(V СТ. ДО Н.Е. – XVII СТ.)**

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

Подається на здобуття наукового ступеня доктора юридичних наук
Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ *Цветкова Ю.В.*

**Науковий консультант –
д.ю.н., проф. Мірошніченко М.І.**

Київ 2021

АНОТАЦІЯ

Цветкова Ю. В. Становлення правової традиції релігійної толерантності у федеративних державах Європи (V ст. до н. е. – XVII ст.). – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора юридичних наук за спеціальністю 12.00.01 «Теорія та історія держави і права; історія політичних і правових учень». - Київський національний університет імені Тараса Шевченка Міністерства освіти і науки України, Київ, 2021. - Київський національний університет імені Тараса Шевченка Міністерства освіти і науки України.

Дисертація ставить за мету обґрунтування концепції і методології становлення правової традиції релігійної толерантності як об'єктивного, неперервного та спадкоємного процесу у федеративних державах Європи у визначених просторових, хронологічних межах і у зв'язку з інтегративною природою федералізму в західній традиції права.

Дисертантом встановлено, що ефективність комплексного дослідження правової традиції релігійної толерантності має перспективу в предметних рамках культурно-історично орієнтованої юриспруденції, мультикультурно-толерантної парадигми; на основі системно-інформаційного підходу з урахуванням логічного та історичного в праві. Обґрунтовано, що удосконалення методології дослідження природи і поняття правової традиції релігійної толерантності має здійснюватися у межах системно-інформаційного підходу із застосуванням технології діахронного аналізу, яка забезпечує використання методики виокремлення і порівняння різночасових станів правової традиції релігійної толерантності та виявлення змін, яких вона зазнала в процесі трансформації.

В роботі обґрунтовано концепцію домодерного федералізму і доведено, що аналіз природи, розвитку та трансформації правової традиції релігійної толерантності в кореляції з цією концепцією дає можливість прослідкувати процес проникнення права як організуючого чинника в сакральну сферу релігії,

отже утвердження емпіричних правових механізмів у релігійних відносинах. Органічне поєднання ірраціонального сакрального і раціонального емпіричного правового начал лягло в основу формування правової традиції релігійної толерантності.

Визначено, що природа правової традиції релігійної толерантності укорінена в соціокультурному просторі неорганізованого природного правового спілкування, яке породжує автономні регулятивні механізми в системі релігійних відносин, нормативною формою яких виступає договір.

Дано авторську інтерпретацію поняття правової традиції релігійної толерантності як єдності історично сформованого, критично осмисленого колективного досвіду правової діяльності (де світоглядні і соціально-психологічні настанови сполучені й допускають плюралізм релігійних традицій), заснованого на пануючих у суспільстві уявленнях про право і справедливість, заснованої на договірному принципі еквівалентності зобов'язань суспільства, держави, релігійних конгрегацій щодо дотримання онтологічно заданих параметрів правового спілкування. Змістом правової традиції релігійної толерантності є перетин смислових сфер релігії і держави з потребами суспільства жити в умовах справедливого правового порядку.

Доведено, що наріжний камінь у становлення правової традиції релігійної толерантності заклала доктрина домінування у римському праві толерантного ставлення до релігій федератів, включення релігійних відносин до сфери приватного права у кореляції з принципом субсидіарності. Упровадження загальнодержавної релігії привело до кризи в просторі правового спілкування, послаблення традиційної римської релігійної толерантності та посилення відцентрових тенденцій в державі.

З'ясовано, що вирішення проблеми релігійної толерантності у Великому князівстві Литовському та Речі Посполитій забезпечувалося системою правових засобів, що трансформували нормативність права в упорядкованість суспільних відносин для забезпечення правопорядку та інтересів суб'єктів федерації у релігійних питаннях. В законодавстві вищих органів влади цих держав для

регулювання релігійних відносин у правотворчій техніці використовувалися дозвільний, бланкетний та дискримінаційний способи формулювання норм права. Міжконфесійні толерантні відносини у Речі Посполитій, попри їх задекларованість, зазнали кризи із-за ідеологічно-маніпулятивного зловживання на практиці, що створило загрозу суспільній і державній безпеці.

У роботі констатується, що правова політика Священної Римської імперії германської нації у сфері міжконфесійних відносин заклала стандарти сучасної європейської класифікації моделей державно-конфесійних відносин: сепараційної, конкордатної та конфесіоналізаційно-ідентифікаційної. Правова традиція релігійної толерантності тут увібрала досвід правового спілкування в умовах асиметричної форми федералізму, релігійного та соціального компромісу на раціональному ґрунті. Релігійні конфлікти, що мали місце в поліконфесійній імперії, показали, що правове забезпечення релігійної толерантності може відігравати як доцентрову, так і відцентрову роль у державному розвитку. З'ясовано, що в період Конфесіоналізації правова традиція релігійної толерантності зазнала завершальної трансформації під впливом перенесення регулювання релігійних відносин на рівень суб'єктів федерації через упровадження принципів секуляризації. Рецепція римського права доби республіки та ранньої імперії у сфері регулювання релігійних відносин, поширення бланкетних способів формулювання правових норм свідчать про неперервність генези та тяглість цінностей правової традиції релігійної толерантності в історичному часі.

Визначено, що правовий механізм взаємодії державних органів і релігійних інститутів у сучасних умовах розвитку західної традиції права обумовлений історико-правовими особливостями становлення правової традиції релігійної толерантності у межах сепараційної, конкордатної та конфесіоналізаційно-ідентифікаційної моделей. Держави західної традиції права, що зазнали впливу східної традиції, реалізували менш демократичну ультра-конфесіоналізаційну та сепараційну моделі.

В роботі удосконалені та дістали подальшого розвитку тези інших дослідників. Зокрема, удосконалений висновок, що з доби Античності і до Раннього Модерну в змісті європейського федералізму переважав інтеграційний аспект, що пояснюється існуванням та змістом інституту федеративного договору і його правових аналогів в Античній Римській державі, Великому князівстві Литовському, Речі Посполитій та Священній Римській імперії германської нації. Уточнено положення про міжнародний характер проблеми релігійної толерантності через її діалектичний зв'язок з принципами демократії, самовизначення народів, поєднання етнорелігійної самоідентифікації зі статусом території, місцевими органами влади та самоорганізації населення, що є конструктивним в правовому забезпеченні балансу інтересів народу. Додатково обґрунтовано тезу про раціональність природи правових соціокультурних трансформацій та релігійної толерантності як одного із її феноменів.

Дістав подальшого розвитку актуальний науковий напрям в юридичній науці – культурно-історична орієнтована юриспруденція, міждисциплінарність якої дозволяє вийти за межі позитивістського розуміння права, зосередитися на його антропоцентричній моделі; культивує толерантне ставлення до різних соціокультурних традицій і практик, що є визначальними для юридичної складової сучасного соціального порядку.

У поняттєво-категоріальному апараті історико-правової науки уточнені поняття «федералізм», «федерація», «правовий механізм», співвідношення понять «релігійна толерантність», «віротерпимість», «свобода віросповідання». Положення, що найбільш толерантними в історії були багатонаціональні імперії доповнено тезою, що перехід до Вестфальської системи концепту національних держав змістив акцент із забезпечення релігійної толерантності як колективного феномену правового спілкування на принцип свободи віросповідання конкретної особи.

Охарактеризований принцип субсидіарності як фундаментальний в парадигмі пошуку єдності держави та релігійних організацій, на основі якого сформувався

вагомий історичний досвід досягнення консенсусу та толерантності в федеративних державах.

Дістали подальшого розвитку ідея І. Й. Бойка про дворівневість організації державної влади в Королівстві Польському та Речі Посполитій, де попри загальнодержавні правові механізми успішно функціонували місцеві самобутні етнічні самоврядні структури; запропонована М.В. Крумаленко та Н. М. Крестовською концепція «етнорелігійна соціальна група» як історично сформованої на певній території спільноти з самоврядними органами, правовою системою, особливим правовим статусом, що входить до складу держави з іншою титульною нацією та масовим віросповіданням; теорія особливості предмету регулювання (владування, управління, самоврядування договірної форми) федеративних договорів та колективності й публічно-правової владності повноважень їхніх суб'єктів Н. М. Пархоменко, в аспекті доповнення її релігійними правовідносинами.

В роботі відстоюється теза, що для держав з компактним проживанням громад релігійної меншості правова політика їхньої дискримінації або шикани з метою асиміляції навпаки стає загрозою відцентровими сепаратистськими процесами.

Обґрунтовано положення про негативний вплив на формування правової традиції релігійної толерантності з боку пануючої чи державної релігії, яка має вплив на вищі державні органи у формі дискримінації або шикани, навіть якщо така нетолерантність суперечить доктринам та догмам самої релігії.

Ключові слова: правова традиція, релігійна толерантність, західна традиція права, етнорелігійні групи, федералізм, Стародавній Рим, Велике князівство Литовське, Річ Посполита, Священна Римська імперія германської нації.

SUMMARY

Tsvietkova Y. V. The Formation of the Legal Tradition of the Religious Tolerance at the Federal States of Europe (V BC – XVII AD). – Manuscript.

Thesis for a Doctor's of Law degree by speciality 12.00.01 – theory and history of law and state; history of the political and legal science. – Taras Shevchenko National University of Kyiv of Ministry of Education and Science of Ukraine. Kyiv, in 2021. - Taras Shevchenko National University of Kyiv of Ministry of Education and Science of Ukraine.

The thesis is focused on the problem of genesis, development and transformation of the legal tradition of the religious tolerance in the European federal states of the Antiquity, Middle Ages and Early Modern period (Ancient Rome, the Great Duchy of Lithuania, The Rzeczpospolita Polska, The Holy Roman Empire of the German Nation). The concept of the legal tradition of the religious tolerance as an objective, inheritable, continuous process in the European legal communication space within the defined territorial and chronological borders, and in connection with the forming of federalism principles in the western legal tradition has been developed.

The author has proved that the efficient and complex research of the legal tradition of the religious tolerance should apply within the framework of Cultural-Historical oriented legal science, paradigm of multiculturalism and tolerance; based on the system-information approach with a consideration of logical and historical principles of the development of the law.

The author has characterized the features of the “Pre-modern Federalism”: the principle of the asymmetric legal status of the peripheral territories, which preserve ethno-religious self-identification, and are combined with the contractual relationship around the central titular core; the inviolability of the autonomic existence of the legal systems at the subjects of the federation territories; the absence of the strict subject-matter jurisdiction division and the enhanced role of the local governmental bodies (inter alia representatives).

It is determined that the nature of the legal tradition of the religious tolerance is embedded in the sociocultural domain of the natural unorganized legal interaction, which generates autonomous legal mechanisms regulating the system of the religious relations in a normative form of the agreement.

The author offers an interpretation of the notion of the legal tradition of the religious tolerance as a sum up of the historically formed and critically thought through collective experience of the legal activity, which combines world-view and psychosociological bases and allows for the plurality of the religious traditions, based on the social views on the justice and the law and the contractual principle of the equivalence of the obligations of the participants (society, state, religious congregations) in respect of the legal communication.

The cornerstone of the genesis of the legal tradition of the religious tolerance was laid by the domination of the tolerant attitude towards the foederati's religions, inclusion the religious relations into the private-law domain in conjunction with the subsidiary principles in the Roman law. Introduction of the official state religion has caused a crisis in the legal communication, decline of the traditional Roman religious tolerance and amplification of the centrifugal trends within the state.

Permissive, blanket and discriminative methods in law-making process for the legal regulation of the religious relations and its influence to the legal tradition of the religious tolerance are researched.

The formation of the legal tradition of the religious tolerance in the Great Duchy of Lithuania and the Rzeczpospolita Polska was influenced by the federation principles of their development, existence of the ethno-religious groups and by the location of their legal system on the borders of the western and eastern legal traditions. The final early-modern transformation of the legal tradition of the religious tolerance in the Holy Roman Empire of the German Nation was based on the asymmetrical federalism, the rationalism as the basis of the religious and social compromise; and the delegation of the regulation of the religious relations to the subjects of federation after secularization and confessionalization.

The thesis states that the legal policy of the Holy Roman Empire regulating the interconfessional relations has laid the grounds of the modern European models of the classification of the state-church relationship: separationist, concordat, and confessionalization-identification models. This legal tradition has embraced the experience of the legal communication within the conditions of the asymmetric form

of the federalism, religious and social compromise based on the rationality. Religious conflicts within the polyconfessional empire have demonstrated that legal guarantees of the religious tolerance can play both consolidating and centrifugal roles in the process of the state development.

It has been clarified that during the Confessionalisation period the legal tradition of the religious tolerance has been finally transformed under the influence of the transfer of the religious relation regulation to the level of the federal subjects through the implementation of the secularisation principles. Reception of the Roman law of the republic and the early empire period in the sphere of the religious relation regulation, expanding blanket methods of the formulation of the legal norms prove the uninterrupted character of the genesis and the historical continuity of the legal tradition of the religious tolerance.

It has been determined that the modern legal mechanism of the state-church relations in the western legal tradition is caused by the historical and legal features of the formation of the legal tradition of the religious tolerance within the frames of separation, concordat, and confessionalization-identification models. States of the western tradition of law, influenced by the Eastern tradition, have implemented a less democratic ultra-confessionalization and separation model.

The thesis develops and elaborates the theses of other researchers. Particularly it was clarified that the integration aspect has been dominating in the essence of the European federalism during the period from the Antiquity to the Early Modern, which is proven by the existence and the content of the *foedus* institute and the analogues thereof in the Antique Rome, the Grand Duchy of Lithuania and the Holy Roman Empire of the German Nation. Clarification were provided on the international character of the religious tolerance issues through its dialectical link with the principles of democracy, self-determination of the peoples, combination of the ethnoreligious self-identification with the status of the territory, local institutions of power and self-organization of the population, which are constructive in the legal support of the balance of the people interests. Additional grounds are provided to the idea on the rationality of the nature of the legal sociocultural transformations

including the religious tolerance as one of the relevant phenomena. The principle of subsidiarity is defined as a fundamental of the paradigm of the striving for unity of the state and the religious organizations, based on which the substantive historical experience of the consensus reaching and the tolerance in the federative states was formed.

Further development was given to the ideas of I. Y. Boiko on the two-tier organization of the state power in the Kingdom of Poland and the Rzeczpospolita Polska where the unique local autonomous ethnic legal mechanisms were acting besides the general state-level ones; the concept of the “ethno-religious social group” as a society celebrating the autonomous bodies, legal system and a special legal status, being historically formed at the certain territory within the state with the different title nation and the different religion as proposed by M. V. Krumalenko and N. M. Krestovska; N. M. Parkhomenko's theory of the peculiarities of the subject of regulation (domination, rule, self-government of the contractual form) of the federal agreements, and the collectivity and public-legal authority of the powers of their subjects, was supplemented by the aspect of the religious legal relations. Negative influence on the forming of the legal tradition of the religious tolerance from the side of the existing dominant or official religion via the state bodies in the form of discrimination or chicane is demonstrated, even in the cases when such an intolerance contradicts with the doctrines and the dogmas of the religion itself.

The content, nature, and teleology of the legal tradition of the religious tolerance in the process of its formation are defined. The special attention was given to the creation and development of the modern models of the relations between the state and the religious organizations, and its dissimilarities in the Western European and the Eastern European countries.

Key words: legal tradition, religious tolerance, western legal tradition, ethno-religious groups, federalism, Ancient Rome, the Great Duchy of Lithuania, The Rzeczpospolita Polska, The Holy Roman Empire of the German Nation.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Монографія:

1. Цветкова Ю. В. Правова традиція релігійної толерантності в державах Європи з федеративним устроєм (V ст. до н. е. – XVII ст.). Київ: Талком, 2020. 512 с.

Рецензії:

- Корчак Н.М. *Підприємництво, господарство і право*. 2020. № 7. С. 441–442.
- Мельничук О.Ф. *Юридичний бюлетень*. 2020. № 12. С. 213–215.
- Пальченкова В.М. *Прикарпатський юридичний вісник*. 2020. № 2. С. 195–196.
- Іванова А.Ю. *Часопис Київського університету права*. 2020. № 2 С. 510–511.

Статті в наукових фахових виданнях України з юридичних наук:

2. Цветкова Ю. В. До проблеми розгляду права на свободу віросповідання у Європейському суді з прав людини. *Бюлетень Міністерства Юстиції*. 2008. № 6 (80). С. 36–47.
3. Цветкова Ю. В. Зміни у правовому регулюванні соціальної допомоги часів Реформації як чинник німецької федералізації. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Юридичні науки*. 2018. № 107. С. 95–97.
4. Цветкова Ю. В. Реалізація загальноімперського законодавства про свободу віросповідання в окремих суб'єктах Священної Римської імперії німецької нації в XV–XVI ст. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Юридичні науки*. 2019. № 109. С. 35–39.
5. Цветкова Ю. В. Свобода віросповідання та правова релігійна толерантність: співвідношення понять в аспекті державного гарантування та практичної реалізації. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Юридичні науки*. 2019. № 110. С. 44–46.

Статті в наукових фахових виданнях України, які входять до міжнародних наукометричних баз даних:

6. Цветкова Ю. В. Від Аугсбургу до Аугсбургу: загальноімперські нормативно-правові акти що регулювали свободу протестантського

віросповідання в середині XVI ст. *Часопис Київського університету права*. 2018. № 3. С. 54–58.

7. Цветкова Ю. В. Врегулювання свободи протестантського віросповідання нормативно-правовими актами німецького імперського законодавства з 1555 до 1640 р. *Журнал східноєвропейського права*. 2018. № 59. С. 99–107.

8. Цветкова Ю. В. Деякі аспекти взаємин православних братств Великого Князівства Литовського, церковної ієрархії та корони: підґрунтя та правові засади. *Часопис Київського університету права*. 2018. № 1. С. 39–44.

9. Цветкова Ю. В. До питання про свободу віросповідання у державно-правовій політиці князів ВКЛ у XIII–XIV ст. *Адміністративне право і процес*. 2018. № 1. С. 60–67.

10. Цветкова Ю. В. Законодавча техніка та юридична термінологія акту Аугсбурзького райхстагу 1555 року: досвід попередніх імперських актів та нові досягнення. *Південноукраїнський правничий часопис*. 2018. № 3. С. 143–146.

11. Цветкова Ю. В. Нормативно-правові акти, що регулювали релігійні правовідносини у Римі I–IV ст. та їх застосування на практиці для римських федератів. *Часопис Київського університету права*. 2019. № 2. С. 33–39.

12. Цветкова Ю. В. Особливості римської правосвідомості в республіканський період як чинник релігійної толерантності. *Вісник Пенітенціарної асоціації України*. 2019. № 3 (9). С. 131–138.

13. Цветкова Ю. В. Правове забезпечення свободи віросповідання як чинник утворення I Речі Посполитої. *Часопис Київського університету права*. 2018. № 2. С. 67–71.

14. Цветкова Ю. В. Правове регулювання релігійних правовідносин в едиктах римських імператорів IV–VI ст. н. е. *Вчені записки Таврійського національного університету ім. В. І. Вернадського*. 2019. Т. 30 (69). № 5. С. 36–41.

15. Цветкова Ю. В. Правове регулювання свободи віросповідання в Чехії XV – першій половині XVI ст. *Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія Право*. 2018. № 52. С. 52–55

16. Цветкова Ю. В. Правове регулювання свободи православного віросповідання в контексті державно-правової політики Великого Князівства Литовського з 1385 по 1569 роки. *Журнал східноєвропейського права*. 2018. № 54. С. 47–53.
17. Цветкова Ю. В. Правові реалії свободи язичеського віросповідання у Великому Князівстві Литовському після Кревської унії. *Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія Право*. 2018. № 51. С. 49–51.
18. Цветкова Ю. В. Проблеми визначення особливостей адміністративно-територіального устрою римської держави *Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія Право*. 2019. № 58. С. 53–55.
19. Цветкова Ю. В. Свобода віросповідання: поняття та співвідношення з іншими правами людини у державах західної традиції права. *Публічне право*. 2019. № 3. С. 16–21.
20. Цветкова Ю. В. Томос для Української Православної церкви: правові перспективи та попередній канонічно-правовий аналіз становища сторін. *Журнал східноєвропейського права*. 2018. № 55. С. 70–76.

Статті в іноземних виданнях:

21. Цветкова Ю. В. Еволюційні та онтологічні ознаки правової традиції релігійної толерантності як феномену правового спілкування. *Visegrad Journal of Human Rights*. 2020. № 2. Т. 2. С. 155–159.
22. Цветкова Ю. В. Правові загальноімперські акти, що врегульовували свободу віросповідання в Священній Римській імперії на першому етапі поширення лютеранства. *Eurasian Academic Research Journal*. 2018. № 6 (24). С. 46–52.
23. Цветкова Ю. В. Свобода віросповідання у союзницько-федератських договорах Риму періоду республіки *Visegrad Journal of Human Rights*. 2019. № 5. Т. 3. С. 210–214.
24. Tsvietkova Y. V. Confessionalization, Symphony, or Democratization? Legal Regulation of State-Church Relations in Ukraine in the Context of Internal and

Foreign Conflicts. *Journal of Law, Religion and State*. 2020. V. 8. Is. 1. P. 62–92. (Scopus).

Тези доповідей

25. Цветкова Ю. В. Jus resistendi та релігійний чинник як маркери належності ВКЛ до західної традиції права. *XXXVIII Міжнародна історико-правова конференція*. Київ – Херсон: ФОП Гринь, 2018. С. 49–52.
26. Цветкова Ю. В. Виборче право як ознака федеративності феодальних держав на прикладі ВКЛ. *Сучасні проблеми виборчого права і методологія його викладання у ВНЗ України: Міжнародна наукова конференція*. Київ: КНУ, 2017. С. 304–308.
27. Цветкова Ю. В. Від пацифізму до «священної війни» та у зворотному напрямку: зміни у церковній доктрині правового статусу війни та військових. *XXXII Міжнародна історико-правова конференція*. Полтава: ПУЕТ, 2015. С. 60–63.
28. Цветкова Ю. В. До питання історичних кодифікацій Русі та їх співвідношення із західною традицією права. *XXXV Міжнародна історико-правова конференція*. Київ – Херсон: ФОП Гринь, 2016. С. 95–100.
29. Цветкова Ю. В. До питання про добровільний характер утворення федерацій. *Сучасні проблеми порівняльного правознавства: збірник праць конференції 6–8.05. 2015*. Ужгород – Київ: Говерла, 2015. С. 25–28.
30. Цветкова Ю. В. До питання про періодизацію історії держави і права зарубіжних країн. *XXIII Міжнародна історико-правова конференція*. Київ – Сімферополь: Доля, 2011. С. 90–92.
31. Цветкова Ю. В. До питання про свободу віросповідання італійських федератів Риму IV ст. до н.е. – I ст. н.е. *XXXIV Міжнародна історико-правова конференція*. Київ – Херсон: ФОП Гринь, 2016. С. 63–68.
32. Цветкова Ю. В. Зміни у функціях місцевого самоврядування німецьких земель у зв'язку з поширенням Реформації. *XXXIX Міжнародна історико-правова конференція*. Київ – Херсон: ФОП Гринь, 2018. С. 163–170.

33. Цветкова Ю. В. Особливості державно-правового устрою ВКЛ та політики Вітовта Кейстуовича, які сприяли проголошенню його королем гуситської Чехії. *XXXVII Міжнародна історико-правова конференція*. Київ – Херсон: ФОП Гринь, 2017. С. 27–32.

34. Цветкова Ю. В. Парадокс територіальної (регіональної) екстраполяції у сприйнятті правової реальності на прикладі церковно-державних відносин. *XXVII Міжнародна історико-правова конференція*. Київ – Сімферополь: Доля, 2012. Ч. I. С. 239–243.

35. Цветкова Ю. В. Перспективи використання мультикультуралізму як методологічного підходу в дослідженнях розвитку західної традиції права. *Шевченківські читання: науково-практична конференція*. Київ: КНУ, 2020. С. 10–13.

36. Цветкова Ю. В. Погляди Є. Спекторського на зміст, формування та поняття федеративного територіального устрою. *Юридичний факультет університету Св. Володимира в персоналіях його викладачів та вчених: Міжнародна науково-практична конференція (27.11. 2015 р.)*. Київ: Талком, 2015. С. 99–101.

37. Цветкова Ю. В. Права і свободи людини та громадянина як запорука добробуту держави: витоки внутрішніх та парадокси зовнішніх чинників усвідомлення. *XXXIII Міжнародна історико-правова конференція*. Київ – Херсон: ФОП Гринь, 2015. С. 91–96.

38. Цветкова Ю. В. Природні правовідносини vs нормативно-правові акти: дослідження ідеалізованих правових феноменів. *XLI історико-правова конференція*. Глухів – Київ: Нота бене, 2019. С. 15.

39. Цветкова Ю.В. Свобода віросповідання як відцентровий чинник у державному будівництві: світовий досвід та перспективи. *XII Тодиківські читання*. Харків: Права людини, 2019. С. 169–170.

40. Цветкова Ю.В. Соборність держави і єдність церкви: історико-правовий досвід. *Соборність України: правовий вимір: матеріали Міжнародної науково-*

практичної конференції, присвяченої 100-річчю Акту Злуки УНР і ЗУНР 22 січня 1919 р. Київ: ФОП Маслаков, 2019. С. 150–152.

ЗМІСТ

Анотація	2
Перелік умовних позначень	20
Вступ	21
Розділ 1. Історіографія та джерела дослідження правової традиції релігійної толерантності в умовах формування федералізму європейських держав.	35
1.1 Історіографія формування правового механізму регулювання релігійних відносин федеративних суб'єктів Античної Римської держави.	36
1.2 Історіографія та правові джерела розвитку правової традиції релігійної толерантності у Великому князівстві Литовському та Речі Посполитій.	56
1.3 Історіографія та правові джерела формування правової традиції релігійної толерантності у Священній Римській імперії германської нації	73
Висновки до розділу 1.	84
Розділ 2. Теоретико-методологічні основи аналізу правової традиції релігійної толерантності в історико-правовому вимірі.	88
2.1 Методологічна парадигма становлення правової традиції релігійної толерантності.	88
2.2 Поняття правової традиції релігійної толерантності та характеристика її природи в історико-правовому вимірі.	103
2.3 Зв'язок правової традиції релігійної толерантності з поняттями «федералізм» і «правовий механізм»: концепція «домодерного федералізму».	128
Висновки до розділу 2.	144
Розділ 3. Генеза правової традиції релігійної толерантності в умовах зародження, розвитку та кризи федералізму Античної Римської держави.	149
3.1 Вплив античного федералізму на формування природи правової традиції релігійної толерантності.	149
3.2 Зародження правової традиції релігійної толерантності в умовах децентралізованої асиметричної федерації (V - I ст. до н.е.).	168
3.3 Телеологічні основи трансформації правової традиції релігійної толерантності в умовах поєднання західної та східної традицій права (I - IV ст. н.е.).	185

3.4 Особливості трансформації правової традиції релігійної толерантності в умовах проголошення державної релігії в Римській імперії (IV - VI ст.).	214
Висновки до розділу 3.	230
Розділ 4. Правова традиція релігійної толерантності в правовому механізмі східноєвропейського середньовічного та ранньомодерного федералізму (на прикладі Великого князівства Литовського та Речі Посполитої).	234
4.1 Ідеологічні та політико-правові засади формування правової традиції релігійної толерантності в умовах федералізму Великого князівства Литовського і Речі Посполитої.	224
4.2 Правове закріплення принципу толерантності в умовах релігійного плюралізму Великого князівства Литовського.	262
4.3 Трансформація засад правової традиції релігійної толерантності в умовах панування державної релігії в Речі Посполитій.	289
Висновки до розділу 4.	309
Розділ 5. Формування модерних стандартів правової традиції релігійної толерантності в федеративних державах Західної Європи (на прикладі Священної Римської імперії германської нації).	312
5.1 Вплив федералізму Священної Римської імперії на правове забезпечення релігійної толерантності.	312
5.2 Державно-правовий концепт релігійної толерантності в добу Реформації.	330
5.3 Закріплення правової традиції релігійної толерантності як феномену правового спілкування в період Конфесіоналізації.	363
5.4 Інституалізація моделей державно-релігійних відносин у контексті модерної європейської правової доктрини релігійної толерантності.	397
Висновки до розділу 5.	403
Висновки	409
Список використаних джерел	421
Додаток 1. Список опублікованих праць за темою дисертації	515
Додаток 2. та цитувань першоджерел та наративів	
Додаток 3. Акти, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації	521

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ ПОЗНАЧЕНЬ

1. Велике Князівство Литовське – ВКЛ
2. Константинопольський патріархат - КП
3. Правова традиція релігійної толерантності - ПТРТ
4. Річ Посполита – РП
5. Священна Римська імперія, Священна Римська імперія германської нації – СРІГН

Вступ

Актуальність теми. Проблема становлення правової традиції релігійної толерантності належить до пріоритетних в сучасній правовій науці як в аспекті глобальних процесів, так і в аспекті подолання суперечностей у релігійно-конфесійних відносинах в Україні.

Природа ПТРТ органічно вплетена в систему європейських суспільних відносин, де еволюційні та кризові явища міжрелігійних протистоянь тісно пов'язані з пошуком та відбором найвдаліших моделей взаємозв'язку держави та релігійних соціально-етнічних структур; налагодження правовими засобами конструктивного діалогу між ними з урахуванням етнорелігійних особливостей, притаманних великим соціальним спільнотам, зокрема, великим поліетнічним та полірелігійним федеративним державам, суб'єктам федерації, релігійним конгрегаціям тощо.

Вирішення цієї проблеми на теоретичному і політико-правовому рівні тісно пов'язане з принципом федералізму як ефективного засобу управління етнорелігійними протистояннями і конфліктами. Федералізм як принцип, по-перше, утілює спосіб урегулювання розбіжностей в поглядах, незгод у суспільстві та гуртування соціальних структур в єдину державу; по-друге, є закономірним підсумком політико-правового розвитку античних і середньовічних та ранньомодерних політичних союзів полірелігійних спільнот, які зберігали свій суверенітет; по-третє, в історичній перспективі покладається в основу побудови державно-політичних об'єднань Античного Риму та середньовічної та ранньомодерної Європи які, не залежно від часу та умов виникнення, в історико-правовій літературі часто називають федераціями. Отже, спроба осмислити окремі аспекти договірних форм, відображених в понятті «foedus», яке характеризує власне інтеграційні політичні процеси, в результаті яких складались союзні утворення як необхідна умова формування федеративних держав у полірелігійних суспільствах Європи дає можливість повною мірою з'ясувати становлення ПТРТ, яка є органічною складовою західної традиції права.

Попри те, що проблеми забезпечення умов релігійної толерантності в західній традиції права та їхній зв'язок з федералізмом є важливими складниками об'єкту історико-правової науки, до сьогодні не зроблено спроб комплексного історико-теоретичного, порівняльно-правового та порівняльно-державознавчого дослідження об'єктивних (етноконфесійних, культурно-цивілізаційних, міжнародних та ін.) та суб'єктивних (процедурних, нормативно-організаційних політико-правових стратегій і рішень та ін.) факторів, що мали вплив на зародження, становлення, розвиток та трансформацію ПТРТ в умовах формування федеративних держав Античності, Середньовіччя та Раннього Модерну, на політико-правовому і релігійно-етнічному підґрунті яких виникли сучасні держави Європи.

Отже, дане дослідження є актуальним і вбудованим в дослідницьку площину юридичної науки з ключовою проблемою удосконалення на основі ПТРТ правового механізму врегулювання релігійних відносин в поліетнічному і полірелігійному суспільстві. Воно покликане заповнити прогалину в історико-правових і порівняльно-правових дослідженнях поняття та природи ПТРТ (яка укорінена в добі Античності, еволюціонувала в епоху Середньовіччя, трансформувалась на початку Модерної доби); зв'язку цього поняття з іншими категоріями юридичної науки, інструментальна роль яких є загальновизнаною у розв'язанні проблеми налагодження конструктивного діалогу між релігійними організаціями і державою; в подоланні стереотипів у суспільній свідомості, які заважають розв'язанню міжконфесійних конфліктів та пошуку балансу у доцентрових та відцентрових державних тенденціях; у розв'язанні актуальної для України проблеми забезпечення юридичними засобами (з урахуванням правових норм законодавства України та міжнародних конвенцій і декларацій, що регулюють релігійні права та свободи) досягнення компромісу між інтересами держави, релігійних організацій, суспільства та окремих осіб в рамках правової традиції релігійної толерантності як органічної складової західної традиції права.

Все вище наведене зумовило вибір теми дисертаційного дослідження.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження виконано на підставі пріоритетних напрямків наукових досліджень Київського національного університету імені Тараса Шевченка в межах наукових тем: «Теорія та практика адаптації законодавства України до законодавства Європейського Союзу» № 16БФ042-01; «Доктрина права в правовій системі України: теоретичний та практичний аспекти» № 11БФ042-01 і відповідає проблематиці наукових досліджень кафедри теорії та історії права та держави.

Мета і завдання дослідження. Метою дисертаційного дослідження є обґрунтування концепції і методології становлення правової традиції релігійної толерантності як об'єктивного, неперервного і наступницького процесу в федеративних державах Європи у визначених просторових, хронологічних межах та у зв'язку з інтегративною природою федералізму в західній традиції права.

Для досягнення поставленої мети виокремлено такі *завдання*:

визначити сучасні наукові підходи в історико-теоретичних і порівняльно-правових дослідженнях ПТРТ, сформулювати проблеми та запропонувати шляхи їх вирішення;

обґрунтувати напрями удосконалення методології комплексного аналізу становлення ПТРТ у кореляції з сучасною проблемою формування мультикультурної толерантності у глобалізованому просторі правового спілкування;

обґрунтувати концепцію «домодерного федералізму» як парадигми держави для пізнання природи ПТРТ;

з'ясувати природу ПТРТ;

дати авторську інтерпретацію поняття ПТРТ у історико-правовому вимірі та обґрунтувати доцільність його уведення до категоріального ряду юридичної науки з метою вирішення правовими засобами проблеми релігійної толерантності;

з'ясувати умови становлення та регулятивну роль ПТРТ в правовому механізмі Античної Римської держави;

узагальнити історико-правовий досвід трансформації ПТРТ в контексті організаційно-інституційного та нормативного вирішення проблем у міжконфесійних відносинах ВКЛ та РП;

дати аналіз правової політики СРІГН в сфері міжконфесійних відносин;

розкрити особливості правового механізму взаємодії державних і релігійних інститутів в умовах Конфесіоналізації;

визначити особливості правового механізму взаємодії державних і релігійних інститутів в рамках модерної європейської правової доктрини релігійної толерантності.

Об'єктом дослідження є природа та розвиток правової традиції релігійної толерантності в умовах формування федералізму європейських держав в рамках парадигми західної традиція права.

Предметом дослідження є становлення правової традиції релігійної толерантності в федеративних державах Європи з V ст. до н.е. до XVII ст.

Просторові межі дослідження охоплюють території Античної Римської держави, ВКЛ, РП та СРІГН, в складі яких адміністративно-територіальні суб'єкти вирізнялися етнорелігійною ознакою відокремленої самовизначеності, а федералізм як універсальний принцип забезпечував єдність держави.

Нижня шкала хронологічних меж опускається до V ст. до н.е., коли закладались об'єктивні підвалини у зародження ПТРТ в умовах розвитку Античної Римської децентралізованої асиметричної федерації.

Верхня шкала хронологічних меж обумовлена датою укладення Вестфальських мирних договорів (1648 р.), які зафіксували сепараційний територіальний принцип «*cuius regio eius religio*» – «чий правління, того й релігія» для західноєвропейської правової традиції. Для східноєвропейської правової традиції цей процес завершився наприкінці XVII ст. впровадженням ультра-конфесіоналізаційної моделі під впливом східної традиції права.

Методи дослідження. В основу дисертації покладена провідна ідея синтезу наукових досягнень в теорії, історії, методології розвитку ПТРТ і проєкції на предмет пізнання сучасних системно-інформаційних уявлень про виникнення, усталеність і трансформацію систем, нові організаційні форми яких зароджуються і формуються в надрах їхніх еволюційних попередників. Ідею реалізовано в рамках природно-правової концепції праворозуміння; парадигми західної традиції права; визнання права народів на мирне співіснування; свободу віросповідання та створення правових механізмів юридичного забезпечення цих прав; на основі принципу субсидіарності, який визнається складовою частиною європейського права як засіб протидії механізмам узурпації влади.

Забезпечення достовірності отриманих наукових результатів здійснено шляхом застосування філософських, загальнонаукових та спеціально-наукових методів дослідження. В основу дисертації покладено філософські принципи діалектики: принцип розвитку, єдності логічного та історичного, об'єктивності, сходження від абстрактного до конкретного та ін. (розд. 1-5). Метод герменевтики використовувався для аналізу змісту нормативних актів, що врегульовували правові статуси релігійних громад на територіях суб'єктів федерацій, умови договорів приєднання територій до складу федеративних держав, механізму взаємозв'язку федеративної та місцевої влади; сучасного прочитання історичних та правових текстів, їхніх вітчизняних та іноземних інтерпретацій (підрозділи 1.1 – 1.3, 3.1 – 3.4, 4.1 – 4.3, 5.1 – 5.3). Метод телеологічної детермінації дав можливість дослідити особливості формування ПТРТ та її ціннісні характеристики в контексті європейських політико-правових традицій, та телеологію релігійної толерантності щодо досягнення мирного співіснування колективних суспільних суб'єктів на договірній основі (розділи 3-5, підрозділи 2.2, 2.3, 4.1, 5.1, 5.4).

Серед загальнонаукових принципів, методологічних підходів і методів надано перевагу принципам мультикультурно-толерантної парадигми існування народів в спільному просторі – рівноправності народів, забезпечення

плюралізму та прав людини. Використано евристичний потенціал системно-інформаційного підходу у вивченні генези ПТРТ у пізнанні часу, природи та джерел її виникнення, умов та шляхів її поширення, її трансформації в контексті цивілізаційного розвитку (підрозділ 2.3). Системно-функціональний метод сприяв визначенню інституційної ролі органів влади в загальній релігійній політиці держави та місцевих представницьких органів, які забезпечували та захищали сповідання місцевих культів (підрозділи 3.3, 3.4, 4.1, 4.2, 5.1, 5.2). Методи контент-аналізу та дискурс-аналізу сприяли виявленню в нормативних актах, що регулювали релігійні відносини, фундаментальних принципів, які лежать в основі сучасної релігійної правової політики (підрозділи 3.2 – 3.4, 4.2, 4.3, 5.2, 5.3). Гіпотетичний метод, як спосіб дослідження з використанням наукової гіпотези про природу ПТРТ та сутності домодерного федералізму (підрозділ 2.1, 2.2.). В процесі дослідження використовувалися загальнонаукові методи аналізу, синтезу, аналогії, абстрагування та ідеалізації, узагальнення, індукції, дедукції, інверсії, моделювання тощо.

В системі спеціально-наукових методів особливу роль відведено порівняльно-правовому методу. Історико-правовий порівняльний метод був важливим у частині реконструкції правового матеріалу, встановленні змісту правових термінів, норм та функціонального призначення правових інститутів в історичній ретроспективі. Історико-еволюційний метод використовувався для перевірки отриманих результатів щодо об'єктивно-зумовлених засад природи правової традиції релігійної толерантності. В роботі застосовано й інші методи, актуалізовані проблематикою дисертаційного дослідження (підрозділ 2.1).

Теоретична основа дослідження. Юридична наука має потужну теоретико-методологічну базу дослідження правової традиції в цілому і західної традиції права зокрема, створеною працями вітчизняних і зарубіжних науковців Г. Бермана, І. Бойка, Ч. Варги, Д. Вовка, М. Козюбри, Н. Крестовської, Ю. Лободи, Л. Матвеєвої, М. Мірошніченко, Ю. Оборотова, С. Павлова, Н. Пархоменко, П. Рабіновича, О. Скакун, Є.Харитоновна та ін.

Заснованість ПТРТ на ідеях правового врегулювання конфліктів шляхом досягнення компромісу обумовила для застосування у дослідженні теоретичних і методологічних розробок з праць С. Бобровник, яка зосереджує увагу на правовому компромісі та правовому конфлікті як ціннісних вимірах права; Б. Малишева, який наголошує на ефективності телеологічного підходу у дослідженні та розв'язанні конфліктів інтересів та досягнення компромісу у протистояннях між соціальними групами; Т. Дідича, який пропонує шляхи дослідження цілепокладання в процесі правоутворення, що є важливою умовою вибору методів дослідження причин виникнення та профілактики релігійних конфліктів тощо. У частині вирішення питання про час та умови виникнення релігійної толерантності існують напрацювання дослідників в сферах філософії, соціології, політології, історії. І. Арзуманов, М. Бабій, Е. Евері, С. Есбек, А. Ізраель-Влішувер, А. Колодний, Дж. Крістенсен, І. Персон, М. Уолцер, С. Ферарі та ін. доводять, що релігійна толерантність - це соціальний феномен, породжений практичною потребою суспільства у реалізації принципів консенсусу, збереження релігійної ідентичності, суспільного єднання та подолання міжконфесійних суперечок; пов'язують релігійну толерантність з свободою совісті та віросповідання або визначають її як віротерпимість; розглядають як релігійну взаємоповагу. На укоріненість джерел релігійної толерантності ще в античному суспільстві вказують М. Бабій, В. Гараджа, Ю. Іщенко, О. Троїцька, Л. Филипович, В. Форсова та наголошують, що проблема толерантності в історичному часі могла вирішуватися також в Середньовіччі та Ранньому Модерні в багатонаціональних (як правило, федеративних) державах, де на правах автономних адміністративних територій компромісно співіснували групи населення з різними політико-правовим і релігійним статусами.

Нормативну та емпіричну основу дослідження становлять нормативні акти вищих та місцевих органів влади федеративних держав Європи - Античної Римської держави, ВКЛ, РП, СРІГН, що регулювали релігійні відносини у визначених хронологічних межах; нарративні джерела; епіграфічні та матеріальні джерела, що розкривають особливості правовідносин та тенденції

формування підстав, природи та становлення правової традиції релігійної толерантності а також норми та доктрини канонічного права.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в теоретичному узагальненні та удосконаленні методологічних підходів до історико-правового вирішення проблеми природи, поняття та розвитку правової традиції релігійної толерантності в умовах формування федералізму європейських держав в рамках парадигми західної традиції права. В роботі актуалізовано споріднені з темою дисертації наукові проблеми, нагальність яких зумовлена запитами соціальної та державно-правової практики, обґрунтовано ряд концептуальних положень, гіпотез, узагальнень та висновків, які відповідають критерію наукової новизни і сприятимуть змістовій розробці наукової стратегії дослідження правової традиції релігійної толерантності у контексті актуалізованих глобалізацією цінностей.

уперше:

- *встановлено*, що ефективність комплексного дослідження правової традиції релігійної толерантності має перспективу в предметних рамках культурно-історично орієнтованої юриспруденції, мультикультурно-толерантної парадигми; на основі системно-інформаційного підходу з урахуванням логічного та історичного в праві;

- *обґрунтовано*, що удосконалення методології дослідження природи і поняття правової традиції релігійної толерантності має здійснюватися в рамках системно-інформаційного підходу із застосуванням технології діахронного аналізу, яка забезпечує використання методики виокремлення і порівняння різночасових станів правової традиції релігійної толерантності та виявлення змін, яких вона зазнала в процесі трансформації;

- *обґрунтовано* концепцію домодерного федералізму і доведено, що аналіз природи, розвитку та трансформації правової традиції релігійної толерантності в кореляції з цією концепцією дає можливість прослідкувати процес проникнення права як організуючого чинника в сакральну сферу релігії, отже утвердження емпіричних правових механізмів у релігійних відносинах.

Органічне поєднання ірраціонального сакрального і раціонального емпіричного правового начал лягло в основу формування правової традиції релігійної толерантності;

- *доведено*, що природа правової традиції релігійної толерантності укорінена в соціокультурному просторі неорганізованого природного правового спілкування, яке породжує автономні регулятивні механізми в системі релігійних відносин, нормативною формою яких виступає договір;

- *дано* авторську інтерпретацію поняття правової традиції релігійної толерантності як єдності історично сформованого, критично осмисленого колективного досвіду правової діяльності (де світоглядні і соціально-психологічні настанови сполучені і допускають плюралізм релігійних традицій), заснованого на пануючих у суспільстві уявленнях про право і справедливість, заснованої на договірному принципі еквівалентності зобов'язань суспільства, держави, релігійних конгрегацій щодо дотримання онтологічно заданих параметрів правового спілкування. Змістом правової традиції релігійної толерантності є перетин смислових сфер релігії і держави з потребами суспільства жити в умовах справедливого правового порядку;

- *доведено*, що наріжний камінь у становлення правової традиції релігійної толерантності заклала доктрина домінування у римському праві толерантного ставлення до релігій федератів, включення релігійних відносин до сфери приватного права в кореляції з принципом субсидіарності. Впровадження загальнодержавної релігії привело до кризи в просторі правового спілкування, послабленню традиційної римської релігійної толерантності та посиленню відцентрових тенденцій в державі;

- *з'ясовано*, що вирішення проблеми релігійної толерантності у Великому князівстві Литовському та Речі Посполитій забезпечувалося системою правових засобів, які трансформували нормативність права в упорядкованість суспільних відносин для забезпечення правопорядку та інтересів суб'єктів федерації в релігійних питаннях. В законодавстві вищих органів влади цих держав для регулювання релігійних відносин у правотворчій техніці використовувалися

дозвільний, бланкетний та дискримінаційний способи формулювання норм права. Міжконфесійні толерантні відносини у Речі Посполитій, попри їх задекларованість, зазнали кризи із-за ідеологічно-маніпулятивного зловживання на практиці, що створило загрозу суспільній і державній безпеці;

- *встановлено*, що правова політика Священної Римської імперії германської нації в сфері міжконфесійних відносин заклала стандарти сучасної європейської класифікації моделей державно-конфесійних відносин: сепараційної, конкордатної та конфесіоналізаційно-ідентифікаційної. Правова традиція релігійної толерантності тут увібрала досвід правового спілкування в умовах асиметричної форми федералізму, релігійного та соціального компромісу на раціональному ґрунті. Релігійні конфлікти, які мали місце в поліконфесійній імперії показали, що правове забезпечення релігійної толерантності може відігравати як доцентрову, так і відцентрову роль у державному розвитку;

- *з'ясовано*, що в період Конфесіоналізації правова традиція релігійної толерантності зазнала завершальної трансформації під впливом перенесення регулювання релігійних відносин на рівень суб'єктів федерації через впровадження принципів секуляризації. Рецепція римського права доби республіки та ранньої імперії в сфері регулювання релігійних відносин, поширення бланкетних способів формулювання правових норм - свідчать про неперервність генези та тяглість цінностей правової традиції релігійної толерантності в історичному часі;

- *визначено*, що правовий механізм взаємодії державних органів і релігійних інститутів в сучасних умовах розвитку західної традиції права обумовлений історико-правовими особливостями становлення правової традиції релігійної толерантності в рамках сепараційної, конкордатної та конфесіоналізаційно-ідентифікаційної моделей. Держави західної традиції права, що зазнали впливу східної традиції, реалізували менш демократичну ультра-конфесіоналізаційну та сепараційну моделі.

удосконалено:

- *висновок*, що з доби Античності і до Раннього Модерну в змісті європейського федералізму переважав інтеграційний аспект, що пояснюється існуванням та змістом інституту федеративного договору і його правових аналогів в Античній Римській державі, Великому князівстві Литовському, Речі Посполитій та Священній Римській імперії германської нації;

- *положення* про міжнародний характер проблеми релігійної толерантності через її діалектичний зв'язок з принципами демократії, самовизначення народів, поєднання етнорелігійної самоідентифікації зі статусом території, місцевими органами влади та самоорганізації населення, що є конструктивним в правовому забезпеченні балансу інтересів народу;

- *тезу* про раціональність природи правових соціокультурних трансформацій та релігійної толерантності як одного із її феноменів;

дістали подальшого розвитку та уточнення:

- *актуальний* науковий напрям в юридичній науці – культурно-історична орієнтована юриспруденція, міждисциплінарність якої дозволяє вийти за межі позитивістського розуміння права, зосередитися на його антропоцентричній моделі; культивує толерантне ставлення до різних соціокультурних традицій і практик, що є визначальними для юридичної складової сучасного соціального порядку;

- *поняттєво-категоріальний апарат* історико-правової науки, зокрема уточнено поняття «федералізм», «федерація», «правовий механізм», здійснено аналіз співвідношення понять «релігійна толерантність», «віроторпимість», «свобода віросповідання»;

- *положення*, що найбільш толерантними в історії були багатонаціональні імперії доповнено тезою, що перехід до Вестфальської системи концепту національних держав змістив акцент із забезпечення релігійної толерантності як колективного феномену правового спілкування на принцип свободи віросповідання конкретної особи;

- *характеристика* принципу субсидіарності як фундаментального в парадигмі пошуку єдності держави та релігійних організацій, на основі якого

сформувався вагомий історичний досвід досягнення консенсусу та толерантності в федеративних державах;

- *ідея* про дворівневність організації державної влади в Королівстві Польському та Речі Посполитій, де попри загальнодержавні правові механізми успішно функціонували місцеві самобутні етнічні самоврядні структури;

- *концепція* «етнорелігійна соціальна група» як історично сформованої на певній території спільноти з самоврядними органами, правовою системою, особливим правовим статусом, що входить до складу держави з іншою титульною нацією та масовим віросповіданням;

- *теорія* особливості предмету регулювання (владування, управління, самоврядування договірної форми) федеративних договорів та колективності й публічно-правової владності повноважень їхніх суб'єктів, в аспекті доповнення її релігійними правовідносинами;

- *теза*, що для держав з компактним проживанням громад релігійної меншості правова політика їхньої дискримінації або шикани з метою асиміляції навпаки стає загрозою відцентровими сепаратистськими процесами;

- *положення* про негативний вплив на формування правової традиції релігійної толерантності з боку пануючої чи державної релігії, яка має вплив на вищі державні органи у формі дискримінації або шикани, навіть якщо така нетолерантність суперечить доктринам та догмам самої релігії.

Практичне значення одержаних результатів.

- у науково-дослідній роботі з метою поглиблення знань при проведенні досліджень проблем державно-релігійних відносин, порівняльного правознавства, прав людини. Результати дослідження використано під час розробки планових тем науково-дослідної роботи Інституту права Київського національного університету імені Тараса Шевченка;

- у правотворчій та правозастосовній роботі – при підготовці нормативно-правових актів, які регулюють правовий статус релігійних організацій, визначенні засад та принципів державної політики, практичній правозастосовчій діяльності та реалізації державної політики в сфері релігій. Пропозиції

дисертанта прийняті до уваги Інститутом законодавства Верховної Ради України (Довідка про впровадження результатів наукових досліджень Цветкової Ю.В. № 22/15-2020/153346), при практичній роботі з релігійними організаціями, медіаційної та моніторингової діяльності, запобігання вчиненню правопорушень та досягнення правопорядку Нетішинською міською радою Хмельницької області (Акт від 04.11.2020);

- у правовиховній роботі – для підвищення рівня правової культури та правосвідомості службовців органів державної влади, місцевого самоврядування та населення (Акт від 04.11.2020 Нетішинської міської ради Хмельницької області);

- у навчальному процесі – при викладанні та підготовці навчально-методичних матеріалів та підручників з навчальних курсів «Історія держави і права зарубіжних країн», «Історія українського права», «Церковне право», «Канонічне право», «Західна традиція права», «Східна традиція права», «Історія правничої та державницької думки». Факти офіційного використання положень дисертації в навчальному процесі засвідчені відповідними актами впровадження.

Апробація результатів дослідження. Висновки, положення і рекомендації, розроблені автором в процесі підготовки дисертаційного дослідження оприлюднені на науково-практичних міжнародних та всеукраїнських конференціях: XXIII, XXVII, XXXII – XXXV, XXXVII - XXXIX конференціях Міжнародної асоціації істориків права, 2010, 2012, 2015 - 2018; «Юридичний факультет університету Св. Володимира в персоналіях його викладачів та вчених», 2015; «Сучасні проблеми порівняльного правознавства», 2015; «Сучасні проблеми виборчого права і методологія його викладання у ВНЗ України», 2017; «Соборність України: правовий вимір», 2018; «XII Тодиківські читання: Парадигми конституційного права: історія та сучасність», 2019.

Публікації. Результати дисертаційного дослідження відображені у 40 наукових працях: 1 монографії, 23 науковій статті, опублікованих у фахових виданнях, 15 з яких індексуються у міжнародних науково-метричних базах, 4

публікації у закордонних фахових виданнях (1 з яких індексоване у Scopus) та в 16 матеріалах і тезах доповідей на наукових міжнародних та всеукраїнських конференціях.

Структура та обсяг дисертації зумовлені метою та завданнями дослідження. Робота складається із змісту, вступу, 5 розділів, 17 підрозділів, висновків, списку використаних джерел (988 найменувань). Загальний обсяг дисертації становить 494 сторінки, із них 406 сторінок основного тексту.

Розділ 1. Історіографія та джерела дослідження правової традиції релігійної толерантності в умовах формування федералізму європейських держав.

У цьому розділі проаналізовано стан дослідження проблеми правової традиції релігійної толерантності в європейських державах із федеративним устроєм та масовим сповіданням різних релігій. Історіографічний аналіз дає змогу виявити недосліджені або малодосліджені наукові проблеми, сконцентрувати навколо них дослідницькі зусилля та є підставою для обґрунтування актуальності теми, теоретичного і практичного значення даного дисертаційного дослідження.

У поле зору історіографічного аналізу дисертації потрапили: Стародавній Рим – провідна держава Античності з різною етнічною та культурно-релігійною ідентифікацією населення (V ст. до н.е. – VI ст. н.е.); Велике князівство Литовське, Руське, Жемайтійське – багатонаціональна феодальна держава у Східній Європі, до складу якої входили литовські, українські, білоруські та інші землі (1236 – 1569 рр.); Річ Посполита – договірна федеративна держава в її ранньомодерний період становлення (1569 – друга половина XVII ст.); Священна Римська імперія германської нації – найбільша домодерна та ранньомодерна федеративна держава Європи (до середини XVII ст.).

Для аналізу літератури застосовано традиційний в історіографії проблемно-тематичний метод, який використовується за відсутності узгодженого погляду щодо ключових проблем наукового пізнання для конструктивної парадигми дослідження й полягає у виділенні проблемних історіографічних блоків та зосередженні уваги на розгляді різних концепцій у динаміці. Доцільність застосування методу зумовлена багатоплановістю проблемно-тематичних правових феноменів, які дозволили під різним кутом зору розглянути проблематику дисертаційного дослідження.

У цілому ж стан дослідження теми визначається як працями узагальнюючого характеру, так і тими, в яких висвітлюються конкретні аспекти порушених у дисертації питань.

1.1 Історіографія формування правового механізму регулювання релігійних відносин федеративних суб'єктів Античної Римської держави

Метою цього підрозділу є:

- аналіз наукових праць, важливих для проблематики ПТРТ в Античному Римі:

а) дослідження римської державності та права, аналіз яких посилює евристичний потенціал порівняльного та історико-правового напрямку дослідження;

б) праці, присвячені проблемі релігійних відносин в Античному Римі;

в) аналіз праць, які мають опосередковане відношення до теми дисертації, але містять важливу для окремих висновків інформацію, зокрема, у частині природи, особливостей розвитку релігійної толерантності;

- визначенню перспектив дослідження ПТРТ в порівняльно-правовому та історико-правовому аспектах.

Коректність запропонованого алгоритму історіографічного аналізу має на меті підсумувати досягнуте в історіографії, та висвітлити авторську позицію щодо розв'язання актуальних питань теми дисертаційного дослідження в теоретико-правовій та історико-правовій перспективі.

Літературу розподілено на чотири блоки в такому порядку, який, на наш погляд, дає можливість сформулювати комплекс уявлень про наукові досягнення в дослідженні теми та визначити авторську позицію щодо розв'язання окремих актуальних проблем. Перший блок містить наукові праці, які є базовими в нашому дослідженні та присвячені еволюції римського права, державності та адміністративно-правового устрою, вивчення яких є необхідним для визначення наріжних каменів правової традиції розвитку релігійної толерантності в Античному Римі. У другому блоці зосереджено роботи, присвячені локальним релігіям Античного Риму, правовому регулюванню релігійних відносин федеративних та особливостям застосування нормативно-правових актів у цій сфері. У третьому - розглянуто дослідження історичного

напрямку, які опосередковано формують уявлення про детермінанти, закономірності та особливості формування релігійної толерантності в Античному Римі. Четвертий блок – це правові джерела: джерела права республіканського періоду (V – середина I ст. до н. е.), римського права з врегулювання релігійних відносин класичного періоду ранньої політеїстичної імперії (I – IV ст. н. е.) та посткласичної доби впровадження державної релігії (IV-VI ст. н.е.), наративні джерела, які віддзеркалюють історичну дійсність, характерну для кожного з періодів римської державності; зафіксовані у матеріальних об'єктах та носіях очевидні свідчення про події, що мають юридичне значення.

Сучасна історико-правова наука попри все багатство досліджень римського права та державності не має системних комплексних праць, присвячених релігійній толерантності та свободі віросповідання локальних релігій на територіях римських федератів; правовому регулюванню цього феномену центральними органами влади Римської держави. Проте, саме таке дослідження могло б сприяти усвідомленню коріння такого унікального феномену сучасної західної традиції права, як релігійна толерантність. Виявити та акцентувати коріння цього феномену в колысці європейської правової традиції – римському державно-правовому континуумі – дасть можливість не тільки глибше розуміти складові та причинно-наслідкові зв'язки розвитку цього феномену, але й прогнозувати його подальше існування та вплив на суспільні процеси в західній традиції права.

Ґрунт для нашого дослідження формують наукові роботи, присвячені еволюції римського права та римської державності. Попри те, що окремих спеціалізованих наукових праць, присвячених свободі віросповідання римських федератів та толерантному ставленню до їхніх релігій, серед них немає, там зустрічаються наукові гіпотези, тези та дослідження, які можна використовувати для реконструкції механізмів правового регулювання цього феномену в римській правовій традиції.

Принциповим для формування ПТРТ є державні адміністративно-організаційні механізми, адже саме вони визначають основи, умови та порядок механізму правового регулювання [575, 18-29; 731, 394]. Однією з наукових дискусій, що пов'язана з розвитком римської державності є диспут щодо визначення форми її адміністративно-територіального устрою. Т. Євсеєнко та Я. Межирицький пропонують кваліфікувати адміністративно-територіальний устрій Римської держави як «гегемону сімахію» [641, 482; 642, 203-209; 434, 247] – воєнний союз, наближений до конфедерації з чітко вираженим адміністративним центром.

А. Альфольді та Л. Шмельова визнають федеративний елемент в адміністративно-територіальному устрої Риму, але піддають сумніву, що за доби ранньої республіки Рим обіймав керівне становище у федерації латинських полісів, та пропонують розглядати його як одного із її рядових суб'єктів [5; 965, 136]. Г. Форсайт навпаки наполягає на винятково агресивно-мілітарному та примусовому способі утворення римської республіки [66, 205-208], що, на нашу думку, є занадто категоричним та не враховує інші складні політико-економічні обставини Античності.

Система державного управління в Римі на різних етапах розвитку його державності докладно описана у І. Покровського [731, 289-475], де пропонується чітко розподіляти дві форми виразу римського права: звичай та закон [731, 444], що є принциповим методологічним підходом у нашому дослідженні, адже ми ставимо собі за мету довести, що окремі випадки релігійно-нетолерантного законодавства Античного Риму суперечили його звичаєво-правовій традиції. Ми згодні з поглядами цього історика права щодо фундаментальної ролі римського права у генезі європейської правової традиції [731, 349], та щодо прямого зв'язку розвитку правових феноменів з адміністративно-територіальним устроєм держави [731, 394]. Запропонована Покровським доктрина організації та діяльності державних органів Античного Риму [731, 399-404] дає нам можливість розділити їхні компетенції в релігійній сфері на вищому та місцевому державних рівнях. За справедливою оцінкою

науковця римське право набуло статусу універсального загальносвітового, винятково логічного та індивідуалістичного [731, 391-393]. Симбіоз компромісного пошуку між раціональністю та сакральністю пронизував регулювання релігійних відносин на всіх етапах існування римської державності.

Деякі аспекти визначення адміністративно-територіального устрою Риму розглядаються у праці правника XIX ст. П. Вілемса [330; 331], де пропонується аналіз видів федератів Риму, правовий статус членів їхніх громад порівняно з римськими громадянами, еволюції територіального устрою Риму тощо [330, 414-418; 331, 704-706]. Хоча Вілемс практично не розглядає правове регулювання релігійних відносин на землях римських територіальних суб'єктів, викладені ним висновки щодо їхнього правового статусу дають можливість визначити їхні компетенції в цій царині.

Аналіз обставин укладання, видів та умов договорів суб'єктів федерації дає нам можливість побачити зміст та обсяги їхньої свободи віросповідання та толерантність ставлення до цієї свободи з боку центральної влади. Так, зміст та процедури укладення федеративних договорів у царський та республіканський періоди описуються в дослідженнях І. Маяк [639], Ф. Нечая [678] та Л. Шмельової [965], там акцентується договірний характер відносин Риму та його федератів та значний елемент диспозитивності в їхніх умовах [678, 5-40; 965, 131-140]. А. Альфьолді, описуючи свідчення взаємин Античного Риму з сусідніми полісами в V ст. до н.е., наполягає на його невторчанні в будь-які, у тому числі й релігійні, справи інших суб'єктів [5]. Ці праці дають нам можливість визначити ранню Латинську федерацію як симетричну, а правовий статус Риму в ній як рівноправного суб'єкта. Різноманітність умов договорів германських та кельтських федератів з Римом доби ранньої імперії та їхній принципово різний правовий статус відстоює Т. Бьорнс [29]. Дослідник наполягає на величезній внутрішній автономності цієї групи федератів, збереження ними власного самоврядування та навіть фіскальних функцій [29,

247-249]. Правовому статусу грецьких федератів присвячене ґрунтовне дослідження Е. Фрімена [68] та І. Геттел [74].

Асиметричність адміністративно-територіального устрою Риму в імперський період, на нашу думку, чітко простежується у порівнянні правових статусів «старих» федеративних суб'єктів, що увійшли до складу держави в республіканську добу, описаних Г. Езрі [972] та Р. Гійаном [367], та «нових», варварських федератів. Величезні права і свободи та практичну незалежність останніх описують П. Хізер [84], Д. Коньков [531] та В. Коростелін [538; 539; 540]. Численні праці Коростеліна, присвячені класифікаціям федератських договорів [538; 539] мають високий науковий рівень, хоча його тлумачення релігійного протиставлення федератів єдиному пантеону імперії [539, 92], на нашу думку, є досить сильною екстраполяцією, адже саме поняття «єдиної релігійної системи Риму», як показує наше дослідження, не існувало. Г. Уїрс у своїх висновках йде ще далі, наполягаючи взагалі на рівноправності периферійних федератів з Римом [214], що, на нашу думку, є вірним тільки щодо деяких суб'єктів, та на досить короткий час, адже ми доводимо загальний яскраво асиметричний характер римського федералізму.

Праці історика І. Єрмолової, присвячені різним аспектам відносин Римської імперії та варварів [439 – 442], описують їхні воєнні, економічні, політичні та соціальні взаємини, які дають визначити механізми правового регулювання релігійних відносин та особливості асиметричної побудови федерації за доби пізньої імперії. Дослідження С. Лозинської розглядає, зокрема, взаємини деяких германських племен із римською адміністрацією в період ранньої імперії [609]. Описані істориком двосторонні договори з релігійно-обрядовими процесами їхнього підписання, умови проживання варварських племінних анклавів на території імперії допомагають сформуванню досить чіткої картини толерантного визнання релігійних свобод федератів на цьому етапі.

Низка праць розглядає поширення інститутів римського права на території федератів та особливості розв'язання правових колізій між нормами римського

та місцевого права. Розвиток правових інститутів, які прямо чи опосередковано пов'язані з релігійними відносинами, як-от виборче право «*jus suffragio*» та права укладати шлюб з римлянами «*jus connubii*» населенню приєднаних територій, що розглянуті у роботі Р. Зома [170, 116-120] демонструють вільне сповідання локальних релігій. Цінною доктринальною основою для нашої роботи стали розробки Л. Кофанова про вплив на римську правову доктрину сакральних норм [547] та міжнародного права [548].

Принципове розмежування сфери публічного та приватного права в контексті регулювання релігійних відносин, яке взято за методологічну основу нашого дослідження, пропонують історики права К. Андо та Й. Рупке [6; 7; 159; 160].

Переважна більшість історико-правових досліджень правового регулювання релігійних відносин у римському праві присвячена безпосередньо титульній римській політеїстичній релігії в монархічний царський і республіканські періоди та зародженню й поширенню християнства з набуттям ним статусу державної релігії в монархічному імперському періоді. За всієї глибокої науковості цих праць для нашого дослідження вони можуть бути використані дуже фрагментарно через відмінності у предметі дослідження. Політеїстична релігія царського та республіканського Риму до IV ст. і християнство з IV ст. перебували у статусі максимально захищених законом та державою вірувань титульного народу, що є типовим практично для будь-якої держави. Проте захист титульних релігій не демонструє існування в державі та суспільстві релігійної толерантності. Утім, праці Н. Тумасова [841] та низка досліджень А. Рудокваса [777 – 779] здебільшого описують правове регулювання титульних культів.

Свободу віросповідання чужоземних релігій *sacra peregrina* в Римі та Італії в республіканський період описують Р. Василенко у своїй дисертації щодо етрусського культу [308], Д. Крюков щодо латинських культів [572] та О. де Казанове [31].

Аналіз літератури свідчить про відсутність проблеми релігійної толерантності в правових джерелах античного суспільства, принаймні до імперського періоду в розвитку римської державності. Ми погоджуємося з думкою Ю. Іщенко, що причиною цього є «...абсолютна її присутність, тобто таке виявлення, що не становило проблеми з її втіленням...» [494, 46].

У релігієзнавчій літературі традиційно велика увага приділяється ставленню римської адміністрації до християнства. П. Лашкарев відмічає релігійну толерантність римлян до інших релігій, що сповідуються на їхній території, [584] проте робить це без прив'язки до федеративного устрою римської держави, умов федератських договорів і високого рівня самоврядування федератів. Він пояснює явище релігійної толерантності римлян скоріше через їхнє філософське усвідомлення невід'ємності порядку в суспільстві від релігійної організованості [584, 9-15]. Зразком найтолерантнішого нормативно-правового акту та втіленням тисячолітньої традиції релігійної толерантності дослідники К. Андо [7], В. Ніколова [133] та М. Новкірішка-Стоянова [134] називають Сердицький едикт, відзначаючи його поширення на усі релігії імперії.

Сучасне дослідження Л. Попсуєнко [745] присвячене регламентуванню християнства як державної релігії після релігійної реформи Феодосія I, проте правове становище інших релігій на територіях федератів залишається поза увагою цього автора. Аналогічно статус християнства як забороненої колегії розглядається у А. Волчкова [345]. Правовому статусу християн у період домінанту присвячені праці О. Петречко [716] та О. Каргальцева [501; 502]. Важливою сучасною ідеєю цих досліджень є раціональний погляд авторів на причини змін у релігійній правовій політиці імперії, з чим ми безперечно погоджуємося. За всієї ґрунтовності цих історичних та релігійних праць, у них не розглядається релігійна політика Риму в територіально-федеративному контексті, адже християнство з його інтернаціональністю не ставало ідентифікаційним племінним показником, а його правовий статус не міг повною мірою ілюструвати релігійну толерантність до локальних релігій.

Нормативно-правову базу пізньоімперського Риму, що регулювала правовий статус язичеських релігій аналізує у своїх працях М. Ведешкин [319; 320]. Він відзначає суперечливість римського законодавства та висловлює сумніви щодо використання дискримінаційних норм Феодосія на практиці [319, 40], з чим ми безумовно згодні.

Зміни у тенденціях регулювання релігійних відносин обґрунтовано пов'язують з трансформаціями форми правління та устрою Римської держави в імперську добу. В. Форсова наголошує, що проблема релігійної толерантності виникла власне серед народів з різним віросповіданням, які змушені були жити разом у межах великої імперії та «... розв'язувалась як проблема здатності держави через примус установити релігійну одноманітність...» [863, 55] Рим вона розглядає винятково в імперську добу та акцентує увагу на статусі християнства [863, 55-56]. Це співзвучно ідеям І. Кураса, М. Рибачука, М. Кирюшко, П. Феценко щодо догматичної зверхності монотеїстичних релігійних систем, доктрина яких «...робить їх негнучкими, надто звужуючи їх можливості для визнання за опонентами рівноцінності, рівноправ'я, а відтак і толерантного ставлення до них...» [576, 60].

Низки історичних праць розглядають конкретні періоди розвитку Римської держави, певні території в її складі, народи, які компактно проживають там, зберігаючи свою правову систему та релігію. Із викладених у цих історичних працях фактів, утім, можна визначити та оцінити правові норми та правовідносини релігійної сфери. Загальний процес формування римської правової традиції релігійної толерантності прослідковується через індуктивно-методологічний аналіз правового регулювання окремих локальних релігій федератів.

Найбільшу увагу дослідників привертало правове регулювання релігійних відносин італійських федератів республіканської доби. Правові механізми толерантного ігнорування та поглинання культів італійських федератів визначає А. Уотсон [207, 58-59]. Існування синкретичних та незалежних культів, їхній значний вплив на римську державність та релігійні погляди римлян описують Е.

Бішам та С. Сміт [22]. Правову традицію сповідання недержавних релігій на територіях римських федератів у період республіки констатують Л. Кофанов та Н. Чаплигіна [769, 190-195]. Взаємини Риму з італійськими народами, зокрема й релігійні контакти, розглядаються у праці В. Модестова [660], де наголошується на принципових відмінностях у їхніх правових, культурних та релігійних традиціях [660, 8-15].

Окрема увага в науці приділяється культурно-релігійним правовим звичаям етрусків. Численні наукові розробки М. Залеського [455-458], О. Немировського [674; 675], Дж. Турфа, М. Тореллі, М. Брігет [193] стали класикою досліджень релігії та державності цього народу. Докладно розглядається пантеон Етрурії та філософсько-релігійні доктрини в дослідженні Н. Тимофєєвої [830]. Типову архітектуру етрусських храмів, релігійні традиції та деякі римські роди з етруським корінням досліджують історики А. Воген [344] та А. Чертков [937]. Збереження місцевих аутентичних ритуалів після приєднання земель Етрурії до Риму відзначає Ф. Вудхюйзен [216]. Суттєва частина роботи Дж. Бредлі присвячена релігійним поглядам умбрів [27, 29-102]. Більшість цих праць розглядає культуру, традиції, архітектуру (зокрема храмову і погребальну), пантеон етрусків до їхнього включення до складу Античної Римської держави. Проте продовження культурно-релігійних традицій на землях етрусських федератів та повага до гаруспиків у Римі може дати нам інформацію про легітимізовану релігійну автономність етрусських територій у республіканській та ранній імперській періоди.

Розвиток релігійних традицій в Італії в період з V до I ст. до н.е. розглядає Дж. Рупке у своїй фундаментальній праці «Релігія в республіканському Римі» [159]. Дослідник розділяє сповідання римського та латинських культів та відзначає активне будівництво храмів італійського пантеону під владою Рима [159, 14].

Приватно-правові відносини у сфері сповідання релігій федератів описані Є. Штаерман [966]. Хоча її дослідження було виконане в радянській ідеологізованій науковій традиції та сповнене ідеологічного навантаження,

описи культів, що сповідують раби латинського та кельтського походження, дають можливість визначити існування пантеонів місць їхнього початкового проживання, а підвладний статус *servi* – толерантність їхніх господарів щодо чужих релігійних уподобань.

Значну увагу дослідників привертають суспільний лад, органи влади та релігійні інститути кельтських племен, які були одними із найчисельніших федератів Риму в періоди пізньої республіки та ранньої імперії. Попри тривале проживання у складі Римської держави, вони зберігали свою ідентичність, правові та культурні традиції, власну релігію тощо. Релігієзнавча історична праця Н. Пенника та П. Джонса [711] стала дуже корисною для нашого дослідження завдяки описам поширення кельтського друїдизму на землях північних та західних римських федератів [711, 155-164] всупереч офіційним законодавчим заборонам республіканської доби; правовій регламентації римського язичницького культу в Римі та відкритого сповідання язичництва на значних територіях після проголошення християнства державною релігією [711, 130-147].

Історик Н. Широкова описує суспільний лад, органи влади та пантеон кельтів [954-963], наводить численні приклади відкритого сповідання кельтського друїдизму на землях федератів Риму [955; 958; 961], синкретизм римського політеїзму та кельтського друїдизму [963; 958], відзначає складну договірну природу взаємин кельтів та римлян [963; 957; 959]. Історик Г. Біркхан [269] розглядає аутентичні звичаї кельтів, наголошує на різних умовах їхніх федератських договорів та відсутності єдиного підходу в римському праві до визначення правового статусу кельтських етнорелігійних громад [269, 136-145].

Поширення християнства до його офіційного визнання Римом та локальних кельтських релігій на Іберійському півострові розглядає Ю. Циркін [929]. Хоча історик не аналізує правового регулювання сповідання цих релігій, проте інформація про їхню географію та масовість дає можливість робити відповідні висновки щодо гарантування ним толерантності місцевими правовими звичаями.

Правотворчу діяльність місцевих представницьких органів влади федеративної Малої Азії, згадуючи, й правовий статус місцевих храмів та жрецтва розглядає Г. Кантор [499]. Вотивним написам богинь Боспору присвячена праця Н. Молевої [661], за матеріалами якої можна побачити приватно-правову сферу релігійних відносин жінок в окремих територіальних утвореннях на околицях імперії.

Особливості правового статусу синкретичних локальних культів Малої Азії описані у працях О. Петречко [715], Є. Голубцової [374] та С. Прайс [147]. Тут підкреслюється толерантне ставлення римської центральної влади до цих унікальних малоазійських синкретичних культів та пантеонів, побудованих на складних для західного правового раціоналізму теософських східно-правових традиціях. На нашу думку, це є показником величезної лабільності римської правової культури в питаннях релігійної толерантності щодо інших народів, які мали своє самоврядування та скупчене проживання в імперії.

Окреме місце в римській ПТРТ належить солярним та монотеїстичним культам Близького Сходу. Розквітнувши як локальні культи, що захищені договорами *foedus*, місцевими громадами та їхніми представницькими органами, ці релігії проникали в центр держави та впливали на формування власного римського пантеону, як це описує В. Фоль [64], Г. Хальсберге [79], П. Харланд [80] та Х. Грачанін [77].

Правовий статус язичницьких культів та їхнє відкрите сповідання стає дуже важливим для визначення римської ПТРТ в пізньоімперський період. Християнство за своєю доктриною було нетолерантним не тільки до інших релігій, але й до своїх власних відгалужень. Продовження існування релігійного різноманіття в імперії навіть у таких дискримінаційно-правових умовах є яскравим свідченням глибини та укоріненої звичаєвості римської ПТРТ. Численні факти сповідання язичництва після релігійних едиктів Феодосія наводяться у праці дослідника XIX ст. Г. Буасьє [292]. Недоліком цієї праці можна назвати намагання автора оцінювати реалії пізньої античності з поглядів XIX ст. Так, теза автора про те, що: «...римські імператори ... були схильні

думати, що порядок можливий тільки серед людей, що сповідують одну релігію ... цей погляд перейшов і в інші деспотичні держави...» [292, 37], здається нам хибною. На нашу думку, монотеїзм Рим запозичував якраз від східних деспотичних держав, а ідея державної монорелігійності взагалі є більш характерною для середньовічного та модерного періодів. Зокрема, М. Казаков виділяє 5 релігійних систем, поширених на території імперії в цей період [496, 29-44]. Так і антикознавець Й. Рупке у своїх численних працях [159; 160; 8] відстоює величезну строкатість релігійного простору Античного Риму, визначаючи концепти «локальних» та «загальноімперських» культів [160, 4-6] та ставлення до них з боку органів центральної та місцевої влади.

Ф. Зелінський розглядає поширення неримських культів у пізньоімперський час та їхню боротьбу за статус державної релігії [466]. Безуспішність впровадження єдиної державної релігії на периферійних землях імперії описують М. Трюсдел [190] та С. Фрімен, наводячи численні приклади толерантного ставлення місцевої влади до локальних культів всупереч норм загального імперського законодавства [67]. Акцентуючи увагу на регулюванні релігійних відносин у самому місті Рим та колоніях римського права, які не мали статусу суб'єктів федерації, деякі дослідники відзначають зв'язок релігійної толерантності в римському праві з колективною правосвідомістю римлян [308, 5-8; 769, 10-12; 466, 5-6; 572, 36], проте не пов'язують цей феномен з федеративністю Античного Риму.

Регулювання релігійних відносин центральним та місцевим законодавством описується в дослідженні Д. Беликова [257]. У його описі взаємин готів і римлян та поширення в готів аріанства можна виділити й ставлення римлян до релігійної автономності тих племен, які уклали федератські договори. Різноманітність умов федератських договорів Риму з готами, автономність їхнього місцевого самоврядування та самостійність внутрішньої племінної політики, зокрема, й у релігійній сфері зазначають Г. Хіменес [97], А. Джонс [98, 174-180] та М. Куліковські [105, 69-75]. Велику роль римської державної політики у релігійних трансформаціях германських племен-

федератів відзначає у своєму дослідженні А. Шварц [166]. В. Буданова [294; 295] відзначає взаємну зацікавленість у договірних стосунках германських племен та Риму, високий рівень самоврядної племінної організації германських племен, яка змогла вивести їх на практично державний рівень [294, 76] та незначний вплив на їхні правові звичаї з боку римського права [295, 130-151].

Дослідження статусу донатистів у Нумідії та на інших територіях Північної Африки І. Кечкіна [512; 513] зосереджуються на богословському та історичному аспектах. Дослідник зазначає протиріччя щодо правового статусу донатистів у загальнодержавному та локальному законодавствах; описує практичне ігнорування місцевою владою імперських актів із цих питань та створення в Нумідії анклавів відкритого сповідання цієї недержавної релігії.

Історичні дослідження, присвячені різним аспектам римської історії, можуть бути використані для дефініцій, аналізу змісту та причинно-наслідкових зв'язків релігійно-правових соціальних явищ. Хоча релігійні відносини федеративних суб'єктів Риму не є предметами цих досліджень, але ґрунтовна джерельна база надає цим роботам великої наукової ваги та може бути використана нами.

Інформацію про функціонування храмів інших богів на підвладних Риму територіях скупченого проживання інших народів, їхні традиції та правові звичаї, що мають релігійні ознаки та таким чином можуть створювати фактичну і аргументну базу для аналізу ПТРТ, надають класики римських історичних загальних досліджень. Так, Т. Моммзен описує друк монет у храмах федератів Риму, утворення братств для здійснення сабінських обрядів тощо [662, 525]. Взаємини із федератами, релігійні традиції та публічно-правові вчинки римських посадових осіб у релігійній сфері згадуються в працях М. Машкіна [637; 638]. Договорів федератів та толерантне ставлення до їхніх культів в умовах поширення християнства як державної релігії відзначає Е. Гіббон [366]. Численні приклади автономії варварських федератів описує у своїй фундаментальній праці Е. Томпсон [184].

Не можна не відзначити присвячені Античному Риму розробки історичної школи Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Значна їхня частина припадає на період XIX ст. Сучасним антикознавцем А. Крижевським підсумований великий обсяг цих досліджень [564] та акцентована увагу на прогресивних наукових підходах В. Шульгіна, М. Драгоманова, В. Авсеєнко [565]. Релігійні аспекти розвитку шлюбно-сімейного римського права та вплив на нього християнства досліджував відомий візантиніст Л. Дячук [428].

Джерельну базу нашого дослідження формування ПТРТ щодо локальних релігій федеративних суб'єктів Античного Риму формують правові першоджерела, наративні ресурси та матеріальні свідчення.

Найбільш повною збіркою нормативних актів загальнофедерального законодавства є фундаментальна колекція перекладених з латини англійською текстів «Античні Римські статути» під редакцією А. Джонсона, П. Колемана-Нортон, Ф. Бурне-Кларка [6]. Там містяться акти, що врегульовували релігійні відносини як на території самого полісу Риму, так і в його федеративних суб'єктах, як-от закон про вакханалії, привілеї іудеям та їхньому Храму, едикт про статус Дельф та ін. Колекція містить численні договори римлян з федератами, укладеними на різних умовах та в різних обставинах, найвідомішими з яких є договір Касія, договір з бойями, договори з грецькими полісами тощо.

Переклад римських законів доби монархії та республіки, що регулюють релігійні відносини в самому Римі пропонує Л. Кофанов [445]. У його збірці містяться норми патронсько-клієнтських відносин, які, на нашу думку, стали одним із доктринальних ґрунтів римського федералізму.

Коментований переклад X титулу XVI книги «Кодексу Феодосія», зроблений М. Ведешкиним [319], дає можливість проаналізувати правові норми, що були прийняті для регулювання релігійних відносин та правового статусу осіб різних релігій у Римській імперії з 320 до 435 р. н.е. Констанцієм, Аркадієм, Феодосієм I, Валентиніаном та ін. Релігійне законодавство часів

пізньої імперії зібрано в окремих статтях та титулах Кодекса Феодосія [182; 26] та Кодифікації Юстиніана [38; 408]. Попри їхнє редагування відповідно до норм християнської доктрини, правові норми цих збірок дають нам яскраву картину релігійного плюралізму в римській правовій традиції.

Едикти імператорів (Галерія, Костянтина, Юліана, Феодосія), що регулювали релігійні правовідносини зібрані в бібліотеці електронного ресурсу «Early Church Texts» [107; 153]. Величезною цінністю текстів цього ресурсу є їхнє представлення в оригінальній мові (латині чи грецькій) та перекладах, що дуже важливо для визначення юридичної термінології. Нормативні акти доби пізньої імперії, які регулюють релігійні відносини, статус вірян різних релігій та еволюцію правового статусу Християнської церкви, листування посадових осіб з релігійних питань зібрані у I-му томі зібрання документів «Римська держава та Християнська церква» [155].

Також ми використовували локальні правові збірки федератів, де визначалися статуси локальних та інших релігій на їхніх територіях. Правові норми судового Едикту Теодоріха [55] регулювали правовий статус місцевої Аріанської церкви та загальнодержавної Католицької; акти вандальських правителів визначали правовий статус релігійних організацій Нумідії [138].

Глибоку фактичну базу для побудови індуктивних та дедуктивних висновків традиційно створюють нарративні джерела. Їхньою беззастережною перевагою є фактор присутності автора або його історичної близькості до подій, які він описує. Проте, під час дослідження нарративних джерел, на нашу думку, варто враховувати суб'єктивний психологічно-менталітетний фактор: через свої уподобання автор щиро може надавати подіям чи явищам оціночного забарвлення, екстраполювати чи утрирувати їх відповідно до своїх переконань, викривляти причинно-наслідкові зв'язки. Так, цінні свідчення про релігійні відносини, взаємини римлян з федератами, діяльність римських державних органів у цій царині містяться в класичній праці Корнелія Тацита «Аннали» («Annales») [825]. Тацит, відповідно до своїх суб'єктивних уподобань, дещо ідеалізує діяльність римських державних органів, проте фактаж, якій він

пропонує дослідникам, вважається достатньо достовірним. Тацит описує будівництво храмів місцевих релігій на територіях федератів, їхні обряди, в яких беруть участь римські посадові особи, умови договорів-foedus, що формують складний територіальний устрій Римської держави та ін. Не менш інформативними є й його праці, що описують римських федератів «Про походження розташування германців» («De origine et situ Germanorum») [824, 631-635] та «Про життя та смерть Юлія Агриколи» («De vita et mortibus Iulii Agricolaе») [824, 628-630]. У цих творах історик описує релігійні та правові звичаї германців та бритів, їхній адміністративний устрій, толерантне ставлення пересічних римлян та римських посадових осіб до релігійних культів цих народів тощо.

Численні факти про релігійні культу римлян та їхніх федератів від «союзників та друзів», «союзників», трибутаріїв та дедитиціїв; обставини, за яких укладалися зазначені союзи; рівень та компетенції римського управління іншими територіями та питання їхньої власної правомочності подані у праці Тита Лівія «Історія міста від заснування» («Ab urbe condita») [595-597].

Взаємини римлян з іншими народами, процес формування римської держави та договори з федератами описував Пліній у кн. III – VI «Природної історії» («Naturalis historia») [723; 724; 143; 144] та Полібій у своїй праці «Історія» («Ἱστορία») [145; 733-735]. Перевагою останньої праці є достатньо об'єктивний погляд на римську державність, адже Полібій був греком, а його особисті стосунки з римлянами не були ідеальними. Історик відзначає численні факти толерантного ставлення римлян до віросповідання греків та кельтів, державну підтримку грецьких, кельтських та малоазійських храмів та їхніх жерців. «Порівняльні життєописи» («Βίοι Παράλληλοι») Плутарха [726] дають багатий фактичний матеріал публічно-правових вчинків римських посадових осіб, що демонструють реалії релігійної толерантності в періоди республіки та принципату.

Договори з італійськими та кельтськими федератами та особливості розбудови ранньої республіканської державності Античного Риму описані у

праці грецького історика Діонісія Галікарнаського «Римські старожитності» («Ρωμαϊκή ἀρχαιολογία») [412-414]. Він надає багато свідчень договірних взаємин з федератами, описує випадки зміни умов федератських договорів, відзначає повагу до традицій та вірувань італіків.

Статус грецьких полісів у складі Римської держави докладно описує Діодор Сицилійський у своїй «Історичній бібліотеці» («Bibliotheca Historia») [411]. Особливу цінність його праця набуває в порівнянні з «Історією міста» Тита Лівія. Обидва автори є сучасниками, але представниками різних народів: титульного та федератів, тому збіги в їхніх працях позбавляють описи загроз суб'єктивізму, характерного для наративних джерел. Описуючи кельтські правові звичаї Діодор посилається на інформацію філософа-стоїка Посідонія, впроваджуючи таким чином систему наративу в наративі. Його перекази інформації Посідонія перегукуються з аналогічними посиланнями на дані цього філософа у Страбона та Юлія Цезаря.

Відносини з кельтськими та єгипетськими федератами описує у своїх мемуарах Юлій Цезар [926]. Попри деяку упередженість, адже Цезар описує своїх опонентів та ворогів, його записки згадують численні випадки поваги до «чужинських» культів, які демонструють римляни. Релігійні відносини у приватному та публічному праві в Італії та Малій Азії характеризує Пліній Молодший у своїх «Листах» («Epistulae») [725]. Ці тексти епістолярного жанру характеризують адміністративний устрій Римської держави та взаємини з федератами доби імператорів Доміціана, Траяна та Нерви. Договори с федератами, їхні храми, що відкрито функціонували за часів римського панування в Італії, Греції та Іспанії описує Страбон [814].

Добу республіки та ранньої імперії докладно описують Касій Діон Коккейян [417] та збірка біографій «Життя дванадцяти Цезарів» («De vita Caesarum») Гая Светонія Транквілла [789]. Для нашого дослідження обидві були дуже корисними, адже опис дій та учинків перших імператорів, їхня реакція на вчинки інших осіб щодо релігійних питань демонструє не формальну правову ситуацію, передбачену законами, а реалії правової системи на

територіях суб'єктів римської федерації. Так, заслуговують на увагу участь цезарів у неримських релігійних ритуалах, наявність у їхньому оточенні іновірців, взаємини з ними тощо.

Так як акцент класичних праць Прокопія Кесарійського «Історія війн» «Ἐπὲρ τῶν πολέμων λόγοι, Ἱστορία»[746] поставлений на воєнній історії та зовнішній політиці пізньої Римської імперії, отримана інформація про регулювання релігійних відносин стосувалася обрядів та ритуалів сакральних традицій у військах. Правові традиції в релігійній сфері, умови договорів федератів та територіальну організацію влади описує Аміан Марцелін у своїй «Римській історії» («Res Gestae») [230].

Велику цінність мають наративні джерела, що описують державно-правові та релігійні традиції окремих народів-федератів Античного Риму. Такими є мемуари Йосипа Флавія [483] про складні стосунки Риму та Іудеї, яка за короткий час радикально змінила свій статус у державі з привілейованого «друга та союзника» на підкорену провінцію. Культурні, релігійні та архітектурні традиції італіків характеризує Теренцій Варон [200] та Вітрувій [203]. Поеми Вергілія [323], який хизувався своїм етруським походженням, описують сповідання етруської релігії три століття по включенню етруських міст-держав до складу Риму.

Численні наративні праці дають нам інформацію про взаємини з германськими федератами. Твори «Про походження та діяння гетів» (*De origine actibusque Getarum*) Йордана [482] та Ісидора Севільського «Історія готів, вандалів та свевів» («*Historia de regibus Gothorum, Wandalorum et Sueborum*») [484] визначають особливості устроїв готських та вандальських громад, систему їхньої влади та управління, особливий статус вождів, які поєднували в собі релігійні та адміністративні функції.

Корисними для нашого дослідження виявилися листи та промови Лібанія [592-594]. Посадовець доби пізньої імперії, відкритий язичник за віросповіданням, він своєю діяльністю та перепискою з християнськими імператорами, публічними та приватними особами свого часу був наочною

ілюстрацією того, що на практиці едикти про обмеження язичництва відкрито не виконувалися.

Дуже заангажованими, але цінними є наративні праці ранніх істориків та теологів Християнської церкви. Інформація, яка в них викладається дає нам можливість усвідомити механізми правового регулювання релігійних відносин у Римській імперії, особливості функціонування адміністративного апарату на місцях, реалізацію актів федерального законодавства на практиці тощо. Зокрема, така інформація надається у праці Лактанція «Про смерті гонителів» («*Liber de Mortibus Persecutorum*») [581], Євсевія Кесарійського [433] та у працях візантійських істориків Євнапія, Оліампідора [685] та Малха [328].

Свідченнями практичної реалізації ПТРТ на землях федератів Риму виступають матеріальні пам'ятки суспільного правового спілкування: храмові комплекси, монети, карбовані в місцевих храмах з локальною релігійною символікою [39; 119; 218], вотивні написи місцевим богам, некрополі тощо [86]. Створення та використання цих матеріальних джерел дає нам можливість оцінити співвідношення літери та духу правових приписів; змісту нормативних актів центральної влади, сприйняття та адаптації їхніх норм легіслатурами федератів та подальшої практичної реалізації в публічно-правових та приватно-правових відносинах.

Огляд наукових праць з питань правового регулювання релігійних відносин етнічних громад в умовах федеративного устрою Римської держави на всіх етапах її історичного розвитку і реалізації цих правових норм на практиці дав змогу встановити, що основна увага науковців переважно концентрується на регулюванні титульного або державного культів. Мало розробленими і дискусійними є питання пов'язані з релігійними культурами та ставленням адміністрації Риму до пантеонів племен і народів його федератів. За всього багатства дослідження римського права та римської державності не має праць, присвячених зародженню та розвитку римської ПТРТ, правовому регулюванню локальних релігій на територіях римських федератів тощо. Власне таке дослідження дає змогу усвідомити природу такого унікального феномену

сучасної західної традиції права як релігійна толерантність; глибше зрозуміти причинно-наслідкові зв'язки в її розвитку в історико-правовій перспективі. Праці, в яких фрагментарно порушено проблему правового регулювання релігійної толерантності, змісту федератських договорів з питань правового забезпечення віросповідання локальних етнічних громад у Античному Римі, закладають міцний ґрунт у вирішення питань, порушених у дисертації, зокрема в частині:

- гарантування свободи віросповідання федератам Риму з урахуванням динаміки доцентрових та відцентрових процесів Античної Римської держави;

- особливостей та ознак федералізму в адміністративно-територіальному устрою Античної Римської держави на різних етапах розвитку його державності;

- залежності правового регулювання віросповідання від видів та умов федератських договорів та обставин їхньої зміни правового статусу федеративних суб'єктів у загальному політико-правовому просторі римської державності;

- визначенні в римському загальнодержавному законодавстві правових статусів локальних релігій федератів, причин толерантності чи нетолерантності до них;

- практичного забезпечення релігійної толерантності на території федеративних суб'єктів у публічно-правових та приватно-правових сферах;

- впливу менталітетних та суспільно-правових чинників на генезу ПТРТ як форми правового спілкування в рамках формування західної традиції права.

1.2 Історіографія та правові джерела розвитку правової традиції релігійної толерантності у Великому князівстві Литовському та Речі Посполитій

Еволюція правового статусу недержавних релігій масового сповідання та толерантності до них в умовах середньовічного релігійно-традиційного суспільства відіграє величезну роль у формуванні феномену західної традиції права. Розвиток цього правового явища упродовж Середньовіччя поступово

підводить суспільну та державно-правову думку до закріплення в модерному періоді невід’ємної ознаки сучасного ліберального соціуму – правового феномену релігійної толерантності. Вагомий внесок у розвиток західної ПТРТ здійснили держави, що знаходилися на сході європейського середньовічного простору, і, попри культурно-правовий вплив східної - залишалися в зоні впливу західної традиції права: ВКЛ та РП. Поглиблене дослідження процесу формування ПТРТ на теренах цих середньовічних держав для сучасної України має непересічне значення.

Метою цього підрозділу є:

- підсумувати досягнуте в історіографії та висвітлити авторську позицію щодо розв’язання актуальних питань теми дисертаційного дослідження в порівняльно-правовій та історико-правовій перспективі;

- проаналізувати наративні та правові джерела регламентації релігійних відносин, які покладені в основу побудови концептуальної схеми дослідження;

- визначити перспективи подальшого дослідження ПТРТ в порівняльно-правовому та історико-правовому аспектах.

Формування правового механізму регулювання релігійних відносин у ВКЛ і РП має досить ґрунтовну історіографію. Аналіз їхніх джерел права, який дає уявлення про генезу правової традиції був у фокусі досліджень Ю. Бардаха, М. Бедрія, І. Бойко, М. Владимирського-Буданова, О. Вовка, М. Грушевського, С. Ковальової, А. Колодного, М. Кояловича, Р. Лащенко, Ф. Леонтовича, М. Максимейка, А. Міроновича, Т. Нарбута, Я. Падоха, В. Пашуто, Т. Федоренко, М. Чубатого, Н. Яковенко, М. Ясинського та ін.

Глибокий аналіз розвитку співвідношення та взаємовпливу права та релігії, формування релігійних правових традицій у Середньовіччі висвітлені в юридичних дослідженнях Г. Бермана, Г. Кіпріяновича, Н. Крестовської, Н. Пархоменко, Н. Пенника, Б. Тищика, К. Ходиницького, О. Ярмиша, І. Ярмошика та ін.

Розвиток релігійних відносин на території суб’єктів ВКЛ до 1569 р. та федеративних суб’єктів РП вивчало багато дослідників. Крім дослідників історії

права, розробки яких ми використовували, варто відзначити представників й інших наук, адже більша частина дослідників релігійних відносин та еволюції державності ВКЛ та РП є істориками. Їхні праці є дуже корисними та можуть надати досліднику права цінну інформацію щодо фактів, обставин та подій, їхніх авторських викладок, оцінок та гіпотез тощо. У більшості праць історичного напрямку не пропонуються аналізи змісту правових норм із владних актів та їхньої реалізації в практичних реальних правовідносинах. В історичних дослідженнях ВКЛ та РП автори часто звертають мало уваги на територіально-федеративний чинник впливу на правове регулювання релігійних відносин, який, на нашу думку, відіграє величезну роль у створенні повноцінної картини правової еволюції суспільства і держави.

Важливою пересторогою під час аналізу історичних праць, в яких автори торкаються теми нашого дослідження, є фактор ідеологічного тиску. Як відомо, історія є однією із наук, найбільш ідеологічно перевантаженою, особливо в авторитарних та тоталітарних державах. Унаслідок об'єктивних історичних обставин землі, що входили до складу ВКЛ та частково РП, з кінця XVIII та до наших часів перебували в кордонах Російської держави та СРСР - відомих ідеологізацією усіх важливих сфер суспільного та державного життя та своїми недемократичними режимами. Це не могло не вплинути на відповідні історичні та історико-правові дослідження. У жодному разі не применшуючи їхніх важливих наукових доробків та не засуджуючи їхнє перебування у просторі ідеологічного наукового тиску, разом з тим, на нашу думку, необхідно враховувати цей чинник та переосмислювати деякі тези, що обґрунтовані в цих наукових школах та часто сприймаються нами як аксіоматичні.

Ще однією групою досліджень, з яких можна отримати інформацію за темою нашого дослідження, є праці релігієзнавців та теологів. Попри поширену для цих досліджень відсутність аналізу правових статусів релігій та правової політики державних органів з релігійних питань – фактаж, історичні релігійні явища і феномени та обґрунтування релігійних доктрин дали нам багато матеріалу для власних гіпотез та висновків.

На сьогодні немає єдиного консенсусу серед науковців щодо федеративності ВКЛ та РП: дискутувалися визнання та склад цих федерацій, повноправність чи неповноправність суб'єктів тощо. Зокрема на помилковість визнання РП федерацією тільки Литви та Польщі вказував С. Бершадський – він підкреслював законодавчу самостійність Пруссії, Ліфляндії, Підляшшя та інших територій [265]. Видатний історик слов'янської медієвістики В. Пашуто відзначає договірний характер утворення ВКЛ, як його яскраву рису, складний адміністративно-територіальний характер, навіть використовує термін «федеративний», хоча й не й не співвідносить його з предметною сферою історико-правових та теоретико-правових досліджень [709]. Він наголошує на існуванні потужних органів самоврядування на місцях, релігійних контактах та відмінності литовських земель із руськими князівствами [709, 363-390]. Проте дослідник приділяє мало уваги особливостям віросповідання населення земель та впливу релігійного чинника на державотворчі процеси, що є цілком логічним в умовах радянського релігійного нігілізму, в яких працював цей видатний вчений.

М. Максимейко [624], розглядаючи діяльність племінних вождів та Великих князів, організацію місцевої влади та її взаємини з вищими органами, відзначав складність адміністративного устрою ВКЛ та релігійний чинник, який часто впливав на прийняття політичних рішень, але з територіальними суб'єктами його прямого зв'язку не вказував [624, 16-38]. Історик М. Кояловича, попри глибоку політизованість, відмічає принципові різниці у племен, які формували ВКЛ [550], що, на нашу думку, варто визначати як передумову майбутньої федералізації держави.

Правовий статус окремих територій українських земель у складі ВКЛ та РП, їхнє державне управління та місцеве самоврядування описується у працях М. Мірошніченко [658; 659] та П. Захарченко [463; 464]. Висновки з цих досліджень були використані у тезах, що розкривають особливості федеративних відносин у цих державах та способах формування місцевої влади.

Окреме місце займають праці істориків права, що вивчають окремі землі або суб'єктів федерації ВКЛ та РП. Хоча ці автори практично не піднімають у своїх дослідженнях релігійні питання, описання ними реалій адміністративного устрою та управління дає нам можливість повніше усвідомити межі реалізації релігійної толерантності на окремих територіях та оцінити різницю, яка й створює багатоманітність цього явища. Такими працями є дослідження В. Вароніна, присвячені Полоцькому воєводству, в яких наочно демонструється релігійна багатоманітність цієї території та толерантне ставлення місцевих органів до полірелігійності населення [305; 306; 347] та К. Лавриновича щодо Пруссії [580, 78-84], П. Чижевського – щодо Гродненщини [41].

Велика кількість істориків присвячують свої праці історії розвитку уніатства у ВКЛ та РП. Предмет нашого дослідження обумовлює використання тих праць, в яких уніатство розглядається як переважна релігія певної території, що має рівень самоврядування достатній для визначення її як суб'єкта федерації. Таким, наприклад, є дослідження П. Чижевського [41], яке піднімає питання про статус уніатської церкви на землях ВКЛ, чи праці І. Ярмошика про відповідні явища на українських землях [984; 985].

Грунтовний історичний матеріал, який містить інформацію про особливості правового регулювання релігійних відносин, міститься у видатних працях литовських істориків Т. Нарбути [125-131] та Е. Гудавічюса [395]. Обидва автори докладно описують політику Великих князів Литовських; конкретні казуси їхніх дій, що демонструють їхню релігійну толерантність; вищих органів влади ВКЛ тощо. Біографічні праці О. Барбашова [250; 251], присвячені відомому своєю релігійною толерантністю князю Вітовту, неодноразово підкреслюють ці риси в його політиці та впровадження їх у правову систему підконтрольних князю земель. Український історик М. Капраль у своїх численних працях про статус українських земель у складі ВКЛ та РП відстоює ідею поєднання релігійного та етнічного фактору [500], що демонструє тісний зв'язок конфесійних уподобань та етнічної самоідентифікації населення цих земель.

Із сучасних істориків права, які досліджують релігійний статус територіально скупчених груп населення, не можна оминати увагою М. Крумаленко. Він приділяє значну увагу поєднанню релігійного та етнічного статусу, власне, пропонуючи термін «етнорелігійні групи» та вивчаючи їхнє правове становище у ВКЛ [569-571]. Визначаючи певний територіальний вплив на розвиток цих етнорелігійних груп, він робить акцент на правових статусах вірян монотеїстичних релігій, ігноруючи язичництво та не прив'язуючись до федеративності устрою ВКЛ.

Розвитку права та регулюванню релігійних відносин ВКЛ і РП присвячено багато праць науковців історико-правової школи Київського національного університету імені Т. Шевченка, колишнього Університету Св. Володимира. Привілеї, що описують права вірян різних конфесій, зібрані в Хрестоматії М. Володимирського-Буданова [333]. О. Вовк описує джерельну базу права ВКЛ [339-343] та релігійні привілеї, надані королем Казимиром IV у Жалуваній грамоті 1457 р. [340] та приділяє увагу складному адміністративно-територіальному устрою ВКЛ [341], що дає можливість показати у нашому дослідженні неоднозначність реалізації правового регулювання князівського та королівського законодавства на практиці.

Праця І. Лаппо [582] докладно розбирає політичні, соціальні, економічні та культурні аспекти правового життя доби Стефана Баторія. Не оминає автор увагою регулювання релігійних відносин, відстоюючи ідеї протистояння православної церкви та її прихильників проти вищих органів влади РП.

Правовому регулюванню свободи віросповідання в РП за часів Владислава IV - одного з королів, відомих своєю релігійною толерантністю – присвячена праця Я. Дзиєнгілевського [49]. В ній приділяється значна увага державному регулюванню релігійних процесів, реалізації цієї політики у різних землях РП. Автор яскраво демонструє особливості релігійної політики короля в контексті його маневрування між різними політичними, економічними та соціальними групами; відстоює визнання цього короля як одного із найбільш релігійно-толерантних правителів РП.

У контексті розвитку ПТРТ на територіях суб'єктів федерації ВКЛ варто відзначити особливий правовий статус язичництва та його роль у суспільних та державно-правових процесах, який, на нашу думку, сильно применшується. Дослідники XIX ст., як вірні представники християнства, підкреслено нехтували політеїзмом, а вчені XX ст. під впливом атеїстичної ідеології зводили язичництво до фольклорних обрядів та атавізмів. Проте, аналіз нарративних джерел та дослідження другої половини XX – початку XXI ст. підштовхують нас до переосмислення ролі цієї релігії в правовій системі ВКЛ.

У ґрунтовному дослідженні С. Роуела описано багато історичних реалій розвитку язичества, раннього поширення християнства та їхньому співіснуванню; помірковане толерантне ставлення Великих князів до релігійного питання та високий рівень складності територіально-управлінських структур ВКЛ на ранньому етапі її розвитку [156]. Серед праць, що розглядають розвиток язичництва на територіях суб'єктів федерації ВКЛ, варто відзначити фундаментальну працю Н. Пенника та П. Джонса [711] зі значною увагою до балтського язичництва де, зокрема, наводяться факти, що свідчать про його локальне сповідання значно пізніше офіційного хрещення Литви. Подібну ж стійкість сповідання язичництва вже на українських землях відзначали А. Виговський [325] та В. Артюх [238]. Фактичні свідчення залишків язичницьких культів у приватно-правових відносинах населення пропонують Л. Сенік [792], А. Марков [633], І. Русанова, Б. Тимошук [781].

Російські праці XIX ст., як правило, розглядають сповідання язичництва у ВКЛ як елемент варварського культурного атавізму, визначаючи помірковану релігійну політику центральної та місцевої влади не як досягнення релігійної толерантності, а як недолік слабкості. З урахуванням того, що в європейській політико-правовій традиції модерного періоду релігійна поміркованість та секулярна поведінка посадовців у XIX ст. вважалася вже беззастережною перевагою, ці праці зайвий раз підкреслюють релігійну консервативність Російської імперії. Саме такі нюанси чітко спостерігаються в роботах П. Азбукіна та М. Кояловича [219; 549; 550].

Протилежний погляд на цінність язичництва для формування та розвитку литовської держави, права та литовської етнічної ідентичності пропонує М. Гімбутас. Дослідниця наполягає на тривалому легальному існуванні язичництва після офіційного хрещення Литви та його позитивному впливі на розвиток литовського народу, його культури, права та державності [369]. Поширення язичництва на територіях Русі, що входили до складу ВКЛ, та заходів боротьби з ним із боку церковних структур торкається у своїх дослідженнях діяльності церковного суду М. Левчук [587; 588].

Інформацію про правові механізми регулювання релігійних відносин серед нижчих прошарків населення можна отримати під час юридичного аналізу даних істориків-фольклористів. Так, елементів язичництва та взаємин з іновірцями торкається у своїх працях білоруський етнограф та історик С. Захаркевич [459; 460], його фольклорні залишки відзначає А. Марков [633].

Дослідженням релігійних свобод на території ВКЛ присвячена праця Г. Кіпріановича [516]. У ній автор демонструє багато свідчень толерантного ставлення як з боку центральної, так і місцевої влади до свободи віросповідання на території федеративних суб'єктів.

Традиційно велика увага історичних та теологічних досліджень приділяється розвитку Православної церкви на території ВКЛ та РП. Варто згадати праці М. Грушевського, Н. Полонської-Василенко, М. Костомарова, І. Крип'якевича, О. Єфименко, О. Левицького, В. Антоновича, Д. Яворницького та інших. Ґрунтовна історіографія з цієї теми, пропонована в дослідженнях І. Мацелюх, демонструє увагу до правового статусу цієї першої (за кількістю прихожан та територією поширення) недержавної релігії [634; 636]. Також дослідниця зосереджує свою увагу на правовому статусі Православної церкви в цілому, її судових органах та правових інститутах [635]. Її праці використовувалися в нашій роботі під час дослідження взаємин Православної церкви з вищими та місцевими державними органами. Особливу корисність становили приклади фабул судових справ [634, 260-278], які дають можливість

усвідомити реальне правозастосування церковного права Православної церкви у правовій системі ВКЛ та РП.

Докладно розглядають статус Православної церкви за різних правителів починаючи від Гедиміновичів та закінчуючи розподілами РП, професор богослов'я В. Беднов [254] та класик церковного права М. Суворов [815].

Один з актуальних аспектів державно-церковних відносин піднімає Т. Кемпа [99]. Описуючи обвинувальний процес проти о. Никифора на Варшавському сеймі 1597 р., він порушує питання глибинних причин негативного ставлення до православних в уряді РП: шпигунства їхніх священників на користь Московського царства. Співзвучними його ідеям є тези історичної монографії Т. Ходани [98], де описуються кризові явища у православ'ї, взаємини православних урядовців, священників та пересічних обивателів із польським урядом, проблеми та реалії застосування на місцях правової політики вищих державних органів тощо. Дослідження польського історика цінне для нас тим, що автор використовує роботи як польських і західних, так і російських, українських і білоруських науковців; публікації релігійного, публіцистичного, історичного, літературного плану, полемічні трактати, літургічні тексти, агіографічні твори, приватну і офіційну кореспонденцію, архівні документи тощо. Фактично Т. Ходана вказує на факти ідеологічної гібридної війни, яку організувало Московське царство на землях РП у XVII ст. в середовищі православної спільноти з метою приєднання цих земель до своєї території. На нашу думку, цей історичний досвід використання релігійних правових процесів на макрорівні державної політики є актуальним для реалій сьогодення.

Робота К. Ходиницького [32-33], практично невідома вітчизняній науці, вважається класичною у польській школі історії Православної церкви та описує привілеї, видані православним, та намагання вищої влади виконувати третейські функції в релігійних спорах населення. Поміркованим ідеям К. Ходиницького співзвучна сучасна історична праця А. Міроновича [124], де

описані правові заходи вищої польської влади для досягнення компромісу в багаторелігійному суспільстві.

Низка праць українського історика І. Ярмошика розглядає становище українських та білоруських земель у складі РП, зокрема релігійні відносини, діяльність Православної та Греко-католицької церкви на землях Волині та Поділля, трансформації їхніх відносин із центральними та місцевими органами влади в процесі доцентрових тенденцій у державному розвитку ВКЛ та РП [984; 985]. Проф. Ярмошик слушно пропонує розглядати ставлення польської влади до православної церкви та свободи віросповідання її вірян, прив'язуючи їх не до ідеологічного, а до політичного чиннику.

Багато уваги релігійним особливостям та правовідносинам у релігійній сфері на литовських землях приділяє стаття М. Кояловича, В. Поливанова та Л. Брюссе. Автори роблять акцент на зловживаннях та шиканах місцевої влади щодо осіб, які сповідують православ'я, але ігнорують той факт, що в більшості випадків такі дії ставали своєрідною відповіддю на попередні акції непокори, інспіровані з боку Російської держави [424]. Не заперечуючи вже згадану глибоку заідеологізованість та суб'єктивну політизованість авторів, що проявилася в підборі матеріалів збірки та їхній оцінці, варто проте відзначити її багатий фактичний матеріал.

Утворенню Галицької митрополії КП та її подальшій долі у складі РП та Австро-Угорщини та правовий статус Православної церкви на українських землях у складі ВКЛ описані у дослідженні І. Андрухів та о. Кам'янського [234]. Діяльності церковних лідерів із захисту прав православних громад на територіях ВКЛ присвячена стаття митр. Димитрія (Рудюка) [410], в якій, зокрема, зазначається визнання польською вищою владою територіальних привілеїв Православної церкви.

Особливої уваги вартий правовий статус Греко-католицької церкви. Компромісна за своєю догматичною природою, вона швидко набула статусу релігії масового сповідання на західних землях України та Білорусі. Проблематика нашого дослідження обумовлює використання праць, де вона

аналізується як домінуюча релігія на територіях суб'єктів федерації. Такими є дослідження П. Чижевського [41], про статус цієї церкви на землях ВКЛ у складі РП, та історика-теолога У. Хаварівського - про розвиток державно-релігійних відносин на українських землях [870].

Правовий статус цієї церкви на території різних суб'єктів РП розглядав у своїй фундаментальній праці Д. Блажейовський [272]. Погляди цього теолога є незвичними для вітчизняних дослідників через відсутність російської та радянської політичної цензури (більшість свого життя він провів у Італії та США). Подібну ж політичну та ідеологічну незаангажованість достатньою мірою демонструє Т. Хунчак описуючи політика короля Сигізмунда III щодо релігійних меншин у РП [91].

Протилежну оцінку ролі розвитку Уніатської церкви в політиці релігійної толерантності РП надає М. Коялович [549]. Відстоюючи ідеї пан-русизму та пан-православ'я у Східній Європі, він пропонує свій історичний, теологічний та правовий підхід до бачення її середньовічного та ранньомодерного розвитку. Коялович наполягає на потребі упровадження в державі винятково однієї державної релігії та розподілу державних кордонів на підставі масової релігії сповідання в кожній місцевості.

Дуже дискусійною темою в сучасній науці залишається тема правового статусу протестантських та православних братств на територіях окремих суб'єктів РП - їхнє існування та взаємини з населенням, кліром, місцевими та вищими державними органами. Століття ідеологічного акцентування на діяльності братств у російсько-радянській науці знівелювали складний та дуже неоднозначний процес їхнього функціонування. Тема правового статусу протестантських та православних братств, як представників корпорацій релігійної меншості на територіях її скупченого проживання, піднімається Т. Кемпою [100], Є. Мединським [640] та А. Міроновичем [123]. На нашу думку, аналіз діяльності братств як легальних громадських організацій корпоративного права, їхнє ставлення до державних органів, господарська діяльність тощо є

додатковим зразком особливостей існуючих природних релігійних правовідносин у сфері публічного та приватного права [888].

Особливий статус у складі ВКЛ та РП мали землі колишніх хрестоносних орденів, які після їхньої секуляризації прийняли протестантизм, і саме з ним, як зі своєю локальною релігією, увійшли до складу Польської та Литовської держав. Традиційно в історичній науці ці землі виступають окремим предметом дослідження через їхню величезну самотність та несхожість із базовими землями ВКЛ та Польщі. Історичні свідоцтва, що можуть надати дослідникам правовий матеріал з цієї тематики, містяться в колективній праці В. Кретиніна, В. Брюшинкіна, В. Гальцова [693], у ґрунтовній класичній праці ХІХ ст. «Історія Пруссії» [486]. Попри певну суб'єктивність її автора, там запропонований докладний опис еволюції державних і суспільних настроїв під час переходу від католицизму до протестантизму та подальші взаємини в цій царині в герцогстві Прусському у складі РП.

Дипломатичним відносинам Орденів з ВКЛ та РП та ролі релігійного питання в цьому процесі торкається у своїх дослідженнях Л. Михайловська [650; 651]. Дисертація Д. Бессуднова [266], присвячена історичним питанням складних взаємин Балтії, воєнним та політичним історичним реаліям регіону, практично не зачіпає релігійну сферу, хоча й розкриває суб'єктивні та об'єктивні обставини, що мали на неї величезний вплив.

Поширення протестантизму та його ідей в окремих районах ВКЛ згадує М. Кашуба [511]. Протестантські дистрикти на окремих територіях ВКЛ розглядає М. Лідке [112], відстоюючи ідею їхньої практично окремої юрисдикції щодо загального державного законодавства. Праця Н. Новаковської [135] присвячена впливу німецького протестантизму на польську політику та піднімає питання релігійної толерантності.

Основу для аналізу правового регулювання релігійних відносин федеративних суб'єктів ВКЛ та РП складають *аутентичні джерела права та нарративи*, які дійшли до нас у оригінальних текстах або достатньо достовірних копіях.

Правові норми, що демонструють взаємовідносини між різними релігійними групами та визначають їхній статус у ВКЛ містяться в Уставних Земських грамотах, скомпонованих М. Ясинським [987]. Зокрема, ними визначається захист недержавних релігій у Луцький, Полоцький, Смоленський та інших землях [987, 43-58]. Правові норми, що врегульовують питання свободи віросповідання в регіональному контексті містяться в фундаментальних для державотворення документах ВКЛ як Кревська унія 1385 р. [553], Віленський привілей 1387 р. [603, 35] та Городельський привілей 1413 р. [378]

Одним із найвідоміших привілеїв, що гарантує рівності підданам незалежно від віросповідання є «Жалувана грамота короля Казимира литовському, руському і жмудському духовенству, дворянству, лицарям, шляхті, боярам та местичам 1457 р.» [453, 3-11; 340]. Привілей на Більське вїйтство 1430 р., Гродненський привілей 1432 р., Жалувана грамота греко-руському духовенству Владислава III 1443 р., Привілей Казимира Ягелончика 1447 р., Привілей 1492 р. [603, 40-41], Жалувана грамота Олександра Полоцьку 1498 р., Грамота Вітебську 1503 р. [987, 126] Жалувана грамота Олександра мешканцям Смоленщини 1505 р. [987, 125; 570, 109], грамота Полоцьку 1511 р. [987, 126-127], Київські грамоти 1507 р. та 1529 років [987, 126], 1514 р. [570, 115] та ін. – численні привілеї ВКЛ з нормами свободи віросповідання, що надаються окремим територіям або цілим суспільним станам та будуть проаналізовані в нашій роботі нижче.

Розширює коло легітимних релігій, включивши туди протестантизм після входу до складу федерації Пруссії та Лівонії, низка актів – зокрема, Лист короля Сигізмунда III обивателям ВКЛ [220, 93] та Віленський привілей 1563 р. Краківський трактат (Traktat krakowski) 1525 р. [186], підписаний між королівством Польським та Тевтонським орденом, за яким орден увійшов до складу королівства, зберігши свою автентичність та право на самоврядування, власну судову, правову та фінансову системи. Окрема увага в договорі

приділялася релігійному питанню – гарантуванню свободи сповідання лютеранства для мешканців новоприєднаних територій.

Аналогічним у договорі 1561 р. Умови підпорядкування (*Pacta Subiectionis*) закріплений правовий статус протестантизму та гарантії його вільного сповідання та місцевої владної підтримки в Лівонії [423]. Важливість свободи протестантського сповідання призвела до того, що на вимогу лівонців гарантії релігійної толерантності, були повторені о у Привілеї Сигізмунда Августа (*Privilegia Nobilitatia Divoolim Rege, Sigismundo Augusto, circa subiectionem universae Livoniae, indulta*) [423].

Бланкетний спосіб закріплення гарантій свободи віросповідання суб'єктам федерації РП, за свідченнями виступів учасників Сейму, [412] був застосований у тексті Акту Люблінської унії (*Akt Unii Lubelskiej*) 1569 р. [4], який вважається науковцями державотворчим актом виборної договірної монархії – РП.

Велике значення для розвитку ПТРТ в РП відіграє Акт Варшавського конвокаційного сейму 1573 р., який ще називається Конфедерація Варшавська [101], де легітимізуються усі християнські конфесії на території суб'єктів РП у вигляді рівності підданих у публічних та приватних правах. Згодом ці правові норми були включені до III Литовського статуту 1588 р.

Величезний пласт норм регулювання релігійних відносин міститься у протоколах судових органів ВКЛ «Книги судових справ» «Литовської Метрики» [604]. На відміну від актів, що формулюють правові норми, але залишають відкритим питання про їхнє реальне правозастосування, «Книга судових справ» демонструє нам ставлення до віросповідання недержавних релігій з боку як місцевої адміністрації, так і громад чи пересічних обивателів. Саме ці збірки є свідченнями релігійної толерантності в реальній правовій системі; зразком природних правовідносин, які існують інколи навіть у супереч нормам системи права.

Правові норми, що регулюють статуси недержавних релігій на територіях федеративних суб'єктів ВКЛ та РП, містяться в актах, листах та грамотах, зібраних у багатотомних виданнях XIX ст. Російськими Археографічними

комісіями [220-225] та використовуються в нашому дослідженні для аргументації авторських висновків.

Не меншу цінність для сучасних дослідників становлять *літописні та наративні джерела*. Як наголошувалось вище, вони мають відтінок суб'єктивного авторського сприйняття подій, явищ та правових феноменів. Проте наративні джерела дають значно достовірнішу інформацію про природні правовідносини, адже навіть суб'єктивне ставлення авторів корелює з пануючими стереотипами індивідуальної та колективної правосвідомості.

Правовідносини XIII ст., пов'язані з віросповіданням литовського населення в контексті його стосунків з руськими князівствами, описуються в Новгородському літописі старшого та молодшого ізводів [681]. Аналізуючи це джерело, ми враховували, що Новгород традиційно конкурував з Литовськими князівствами в багатьох сферах, отже дані про суперників повинні були містити критичний та дещо суб'єктивний оціночний зміст. Опосередкована інформація про релігійні правовідносини мешканців ВКЛ у контексті взаємин династії Романовичів із Гедиміновичами містить Галицько-Волинський літопис [737]. Найбільше відомостей про правовий статус релігій у ВКЛ, релігійні симпатії князів та населення, структуру органів влади, моделі територіального устрою надає Хроніка Литовська та Жмойтська [738, 16-128]. Хроніка жорстко розділяє язичництво та християнство як в уподобаннях князів, так і в поширенні цих релігій на окремих литовських територіях, але, разом із тим, не засуджує цю різноманітність, яскраво демонструючи початки релігійної толерантності на цих землях. Більш категоричні у своїх поглядах автори Баркулабівського літопису [738, 175-192], Літопису Панцирного та Аверки [738, 193-205] та Хроніки Биховця [738, 129-174]. Вони загострюють увагу якраз на існуванні глибоких суперечностей між язичництвом, католицизмом і православ'ям, що можна легко пояснити пізнішим (XV – XVI ст.) часом створення літописів, адже тоді язичництво в освічених колах стало сприйматися як своєрідний атавізм, а дискусія щодо вибору віросповідання змістилася в бік дихотомії католицизму – православ'я.

У своїй хроніці Б. Ваповський пропонує нетрадиційний для середньовічного історика аналіз політики ВКЛ та Польщі [650]. Він відкидає релігійні причини конфліктів ВКЛ, Польщі, Орденів і міжусобиць Гедиміновичів, наполягаючи на їхніх винятково матеріальних причинах, що здається нам дуже слушним.

Погляд зовнішнього закордонного спостерігача на правове регулювання язичництва та християнства в балтських народів дає Генрих Латвійський на сторінках Хроніки Лівонії. Описані ним події та характер суспільно-правових відносин на теренах Балтії в XIII ст. демонструють неоднозначність у існуванні релігійного балансу між цими релігіями, проте розширяють уявлення про взаємовідносини органів вищої та місцевої влад, суспільства та держави в релігійній царині. Важливим наративним німецькомовним джерелом є Лівонська римована хроніка (*Livländische Reimchronik*) [598], що описує боротьбу Орденів з Литвою, дає багато інформації про адміністративний устрій ВКЛ, способи організації місцевої влади, поширення християнства та язичництва на цих землях тощо.

Високий рівень достовірності в описанні державно-правових та релігійно-соціальних явищ дає Хроніка Яна Длугоша (*Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae*), написана в XV ст. [418] Попри те, що Длугош стоїть на позиціях переваги католицизму, великий дипломатичний досвід стримує його від радикальних зелотичних поглядів. Він відзначає ефективність існуючих у XV ст. у польському суспільстві та на усіх рівнях адміністрації домовленостей про толерантне співіснування католицизму з православ'ям.

Окремі аспекти релігійної правової політики ВКЛ описує у своїх посольських нотатках С. Герберштейн [362]. Як видається, його погляди є достатньо об'єктивними та незаангажованими та дають нам можливість оцінити характер релігійних конфліктів між Москвою та Литвою. Неупередженим є свідчення про сповідання язичництва у ВКЛ у XV ст. у нотатках Гільбера де Лануа [765].

Одним з найвідоміших джерел XV ст., в якому описується статус православних громад у ВКЛ є Никифорівський літопис [932], автор якого стоїть на позиціях зближення ВКЛ з Московським царством через релігійну тотожність. І хоча описів репресій з боку католицької влади в літописі немає, загальний тон тексту є досить категоричним. Для нашого дослідження літопис важливий як раз своїм нетолерантним релігійним змістом, що сильно виділяє його серед інших літописних литовсько-білоруських джерел цього періоду, демонструючи таким чином полюс протилежних поглядів.

Аналіз літератури дає підсумувати, що попри чималу кількість праць з дослідження релігійних відносин у ВКЛ і РП, проблема становлення ПТРТ в контексті федералізму цих держав та загальних тенденцій розвитку цього феномену у західній традиції права не висвітлена. Дослідження науковців торкалися лише окремих частин теми, внаслідок чого чимало важливих питань проблеми або не досліджувались, або висвітлювались не ґрунтовно і дуже стисло. Серед історіографічних здобутків можна відзначити фрагментарність висвітлення цього процесу на тлі аналізу релігійних відносин у ВКЛ і РП, висловлення часто протилежних поглядів на характер цих процесів.

Нерозкритими залишаються питання:

- особливостей та ознак федералізму ВКЛ та РП у контексті релігійних відносин, зв'язку формування правового феномену релігійної толерантності з федеративними державно-правовими механізмами;

- ролі гарантованої свободи віросповідання чи толерантності до локальних релігій суб'єктів федерації в доцентрових та відцентрових процесах територіального формування ВКЛ та РП;

- правових засобів правотворчої техніки, що визначали варіанти поведінки суб'єктів у сфері релігійних відносин;

- практичної реалізації релігійної толерантності в публічно-правових та приватно-правових відносинах на територіях суб'єктів федерації;

- закріплення в загальнодержавному законодавстві правових статусів локальних релігій суб'єктів федерації, причин толерантності чи нетолерантності до них.

Відповідь на ці нез'ясовані питання допоможе більш осяжно усвідомити становлення ПТРТ в західній традиції права, її вплив на правовий менталітет та державно-правовий розвиток європейських держав із федеративним устроєм, але й довести тісний зв'язок української правової традиції із цими явищами, природними для європейського правового поля. Визначення формування ПТРТ на у державах, до яких століттями входили землі України, створить наукову базу для удосконалення правового механізму в розбудові сучасної правової системи нашої держави.

1.3 Історіографія та правові джерела формування правової традиції релігійної толерантності у Священній Римській імперії германської нації.

ПТРТ щодо релігій, які масово сповідуються на територіях окремих суб'єктів федерації, реалізована з величезним досвідом, як позитивним, так і негативним, у найбільшій європейській федерації – СРІГН.

На відміну від Римської держави, ВКЛ та РП, федералізм СРІГН є доведеним у багатьох дослідженнях [936, 186-198; 11; 211]. Тому у рамках предмету дисертаційного дослідження аналіз літератури зосереджуватиметься навколо питань правових механізмів регулювання релігійних відносин та особливостей територіального устрою імперії через призму впливу її інституцій на релігійно-правові процеси.

Метою цього підрозділу є :

- аналіз правових джерел регламентації релігійних відносин і наукових видань які лягли в основу побудови концептуальної схеми дослідження.
- формулювання гіпотези дисертаційного дослідження з урахуванням історіографічних і джерельних свідчень.

Розвиток ПТРТ у контексті федералізму СРІГН відбувається за трьома етапами, відповідно до яких буде здійснено історіографічний аналіз літератури і правових джерел. Перший етап – внесок Чеського королівства, яке першим у Європі оголосила своєю панівною релігією протестантизм (утраквізм) та змогла відстояти цей вибір. Другим етапом є поширення у СРІГН лютеранства та боротьба за його легалізацію до 1555 р. Третій етап – період Конфесіоналізації – складного процесу формування системи секуляризованого панування релігії суб'єкта федерації на його території за збереження поняття «державна релігія» на рівні вищої імперської влади.

Перший етап розвитку правового забезпечення релігійної толерантності СРІГН на території Чеського (Богемського) королівства становить актуальну складову нашого дослідження. Певною мірою, саме Чехія через діяльність свого Сейму як представницького органу реалізувала ідею вимоги від вищих державних органів правового режиму релігійної толерантності з використанням договірних засобів та субсидіарних принципів.

Релігійний реформаторський правовий досвід Чехії активно досліджувався в радянській літературі ХХ століття, наприклад, у роботах Н. Гусакової [398], Г. Лівшиц [599], М. Сміріна [805] у рамках марксистської доктрини. Тому основним предметом уваги цих науковців були таборити, адже саме вони активно підтримувалися нижчими прошарками населення, висували ідеї та цілі, близькі до комуністичної ідеології, та піднімали збройні повстання, тобто, представляли собою ідеальний зразок «повсталого пролетаріату». Однак, через своє перманентне перебування поза законом, відсутність території, державотворчої еліти та реального адміністративного управління таборити не могли ані створювати дієві правові норми, ані легітимізувати свої ідеї на державницькому рівні. Як наслідок, більшість дослідників зосереджувалася не на сфері їхньої правової діяльності, а на бойових звитягах, філософських ідеях та історичних подіях тощо.

На відміну від таборитів помірковані гусити, представлені здебільшого міщанами, дрібним дворянством та нижчим духовенством не тільки створювали

власні управлінські та правові інституції, але й змогли забезпечити їхню практичну реалізацію та відстояти свої права перед Католицькою церквою та вищими органами влади СРІГН. Отже саме їхній правовий досвід, зокрема й у сфері формування ПТРТ, є цікавим для юридичної науки.

Грунтовні праці присвячені історичним, воєнним та політичним обставинам гуситського періоду, належать Т. Кубай [573], Ф. Палацького [697], Р. Урбанека [198], А. Флоровського [860]. Проте правові аспекти діяльності гуситів у цих працях представлені фрагментарно. Водночас, аутентичному розвитку чеського національного права присвятили свої роботи В. Ванечек [302], Л. Лаптевої [583], М. Ясинський. У цих працях дослідники приділяють увагу розвитку інститутів цивільного, кримінального та процесуального права, що робить ці праці корисними для досліджень спеціалістів з матеріального права, але не дають достатньо матеріалу для висновків про особливості правового регулювання релігійних відносин у Чехії.

Робота А. Ясинського демонструє самобутність та незалежність судового процесу середньовічної Чехії, її особливий статус у складі СРІГН [986]. Величезною перевагою цієї роботи є посилання на конкретні судові справи, що розглядалися Чеським земським судом, особливості діяльності цього оригінального інституту, що поєднував у собі управлінські та судові функції. У роботі практично не зачіпається релігійна тематика, але опосередковано з неї можна отримати фрагментарні відомості щодо місця і ролі релігійних відносин у правовому механізмі Чехії.

Радянська історична наука потужно почала розробляти проблему гуситського руху в середині ХХ століття. Праці дослідників цього періоду з одного боку відрізняються ґрунтовністю, але з іншого боку несуть у собі потужне ідеологічне навантаження. Так, наприклад, історична монографія Н. Гусакової 1963 р. [398] має історичний зміст та зосереджена на особистості Яна Желівського – проповідника радикального крила таборитів. Попри те, що Желівський деякий час входив до міської ради Праги, правотворчі аспекти в роботі не описуються, а роль самої особистості проповідника в цих процесах

здається суттєво перебільшеною. Н. Гусакова вважає, що навіть указ 5 лютого 1422 р. про заборону священикам брати участь у політичному житті приймався спеціально, щоб усунути від влади Желівського. На нашу думку, зазначена теза є досить сумнівною: рішення в раді Праги приймалися більшістю голосів. Ідеї Яна Желівського були принципово несумісними з ідеями більшості з поміркованих гуситів, тому їхня реалізація і так залишається сумнівною. Проте ідея усунення священиків від влади є повністю співзвучною тезам Яна Гуса про невторчання релігійних діячів у світське життя, описане Фуджем [72], отже прийняття цього указу можна вважати реалізацією загальної гуситської програми.

Грунтовна робота чеського дослідника В. Ванечека характеризує державно-правові інститути в чеській правовій історії [302]. Науковець ретельно аналізує установчі правові акти та рішення Чаславського сейму, Празьких компактатів, Кутногорського договору; окреслює складний переговорний процес місцевої влади та представників населення з центральною владою імперії за різними правовими питаннями, зокрема й за тими, які дозволили Чехії тривалий час залишатися одним із найбільш повноправних самостійних суб'єктів федерації та протягом двох століть відстоювати свободу утравізму на своїй території. Тут ми вбачаємо практичну реалізацію договірних засад формування домодерної федерації, її асиметричну природу та принцип субсидіарності в його прямій реалізації.

Встановленню правової традиції компромісів місцевої влади з населенням та з вищою владою в імперії присвячене дослідження чеського науковця О. Одложиліка [137]. Дослідник розглядає політику чеського короля – гусита Їржи Подебрадського, його ставлення до католиків та громад зелотичних таборитів, зусилля, що він докладав для забезпеченню їхнього мирного співіснування.

Сучасна політологічна та соціологічна наука України збагачена науковими розробками Т. Кубай, присвяченим впливу гуситської революції на інституційні та етнонаціональні процеси в Чехії кінця XIV- першої половини XVI ст. [573]. У своїй роботі авторка приділяє величезну увагу політиці релігійної

толерантності, яку проводив король Їржи, описує механізми регулювання релігійних відносин, посилається на тогочасні наративи.

Застосування досвіду ВКЛ у регулюванні релігійних відносин у Чехії відзначає Й. Боубін [25]. Його дослідження дуже вдало аргументує нашу тезу про трансфер ПТРТ в кордонах західної традиції права.

Основи правового регулювання свободи віросповідання в Чехії містяться в низці *нормативно-правових актів* Чеського парламенту, Чеських королів та імператорів СРІГН. До таких актів відносяться Чотири Празькі статті 1417–1420 років [880, 885-886], що були трансформовані у Празькі компактати Базельським Вселенським Собором [172], бланкетні норми захисту привілеїв Маєстату Карла «*Majestas Carolina*» 1355 р. [880, 849], які хоча й не містили згадки про свободу віросповідання, проте використовувалися для її обґрунтування методом тацито-консенсуальної легітимності та бланкетними засобами; Їглавські компактати 1436 р., Маєстат Рудольфа 1609 р. [51-53] Аналіз правових норм з цих нормативних актів та їхній вплив на формування правової традиції релігійної толерантності буде розглянутий нижче.

Традиційним джерелом інформації щодо реальної ситуації з реалізацією правових норм у релігійній сфері виступають *нарративні джерела*. У Чеському королівстві найвідомішими з них є Гуситські хроніки Лаврентія з Бржезової [578], повідомлення Петра з Младовенецу [399, 15-25] та Прекрасна хроніка про Яна Жижку [399, 74-82].

Значним доробком науковців є праці, присвячені релігійній толерантності у ставленні до лютеранства та кальвінізму на інших німецьких землях у періодах Реформації та Конфесіоналізації. Дослідження Ф. фон Бецольда [267], В. Дятлова [427], Г. Лівшиц [599], Ю. Некрасова [673], М. Сміріна [804-806], Дж. Уайлі [212], В. Чалова [932], М. Шмідта [165] С. Крістенсона [34] поміж висвітлення історичних та воєнних подій, описують теологічні спори та релігійну політику імператора, райхстагів та окремих князів. Однак більшість цих дослідників є істориками, що звертають мало уваги на правові аспекти процесів, які вони описують.

На сьогодні великою проблемою для вітчизняних істориків права є заполітизованість теми Реформації. Велика частка досліджень Реформації, зокрема і серед частини перелічених вище, несе у собі ідеологічне кліше марксистського розуміння релігійних рухів у Німеччині. Погляди К. Маркса та Ф. Енгельса відрізнялися акцентом на діяльності нижчих прошарків суспільства – селянства та міської бідноти [427], що, відповідно, диктувало подібний підхід і їхнім соціалістичним послідовникам. Водночас, аналіз функціонування правових інститутів свідчить про незначний вплив цих верства на правотворчі процеси СРІГН у сфері релігійних відносин. Праці з дослідженням їхньої діяльності (за їхньої беззаперечної цінності з поглядів історії та соціології) правові механізми регулювання релігійних відносин не характеризують. Ми вважаємо, що правотворчі механізми розв'язання проблем, пов'язаних з поширенням лютеранства на першому мирному етапі його існування реалізовувалися здебільшого за рахунок діяльності вищих прошарків суспільства та представницьких органів, в яких засідав саме нобілітет. Колекція листів та документів реформаційних повстань «Черевика» та «Бідного Конрада», які вважаються класичними повстаннями нижчих соціальних прошарків, свідчить про ефективність цих повстань тільки до тих пір, доки їх хоча б частково фінансують та підтримують місцеві дворяни [562, 50-53].

В той час, коли радянська наукова традиція наполягала на класовому забарвленні подій Реформації, європейська наука вже шукала коріння релігійної толерантності в публічно-правових відносинах та її впливі на доцентрові процеси у СРІГН. Дослідження Л. Шпітца [171] яскраво демонструє, що проблема релігійної толерантності та її впливу на підтримання спокою в суспільстві, баланс субсидіарності в федераціях та збереженні державності була актуальною для європейської науки вже в середині ХХ ст. Сучасна американська наукова школа також розглядає релігійну толерантність як невідемний феномен Середньовіччя та Раннього Модерну [82; 109; 132].

Дослідження другої половини ХХ – початку ХХІ ст. акцентують роль верхівки суспільства в еволюції правового регулювання державницьких

процесів та релігійних відносин. Зокрема, мотиви імператорів у обранні поведінки в релігійних дискусіях райхстагів досліджує А. Євдокимова [430], роль релігійної толерантності в політиці курфюрстів на власних землях Т. Таценко [821], діяльність вищих представницьких органів – Ю. Івонін [474].

Робота І. Янсена приділяє велику увагу економіці та державним органам СРІГН, але джерела права практично не описує [980]. Зв'язок економічних чинників та розвитку релігійної толерантності простежується при аналізі підприємницьких зв'язків титанів німецької економіки – великих міст з власним міським правом. Так, описані С. Іларіоновим [478] торгівельні зв'язки Кельна з Італією - сприяли поміркованому ставленню до католицизму; а орієнтованість бізнесу Любека на Балтіку, зазначена Т. Нікуліною [680] підштовхнула місто до протестантизму. Конфлікти міського світського та релігійного нобілітету описує Д. Елтіс [58].

Однією із найґрунтовніших праць з історії Реформації є монографія Ф. фон Бецоляда [267], де аналізуються історичні та політичні події у СРІГН, які мали значний вплив на розвиток протестантської філософії, структури протестантських релігійних установ тощо. Значна увага тут приділяється визначним постатям, які просували чи навпаки, гальмували реформаційні процеси.

Класичним дослідженням германістики вважається історична праця О. Епштейна [975]. У ній приділяється достатньо уваги державно-правовим явищам та суспільній реакції на них, що створює можливість для аналізу не тільки правових норм конкретних актів, які регулювали віросповідання в імперії, але й для оцінки правового менталітету суспільства та реалій їхнього виконання.

Ґрунтовне дослідження доби Реформації та Конфесіоналізації пропонує Л. Хауссер [81]. Хоча дослідник не розподіляє обидва періоди, що було досить популярним у германістиці ХІХ ст., його докладний опис райхстагів, діяльності курфюрстів та впливу на внутрішні німецькі справи зовнішньої політики імператора став дуже корисним для нашого дослідження.

Праці визначного медієвіста М. Сміріна – роботи здебільшого історичні [804-806]. Опис памфлетів та програмних документів повсталих нижчих прошарків населення, особливо селянства, таким як «12 статей» Т. Мюнцера чи «Гейльбронська програма», звичайно, були цікавими з погляду аналізу ідеологічної та філософської думки цього періоду, але правових наслідків не мали, оскільки залишилися абстрактними лозунгами.

Історична робота Ю. Некрасова [673] демонструє появу та розвиток протестантських правових традицій та їхню боротьбу з наявними католицькими інститутами в Аугсбурзі, що залишився в католицькій Швабській лізі. Ця праця корисна для нашого дослідження в частині аналізу обставин та засад розвитку свободи віросповідання всупереч волі правителя чи основних органів влади, в умовах релігійної нетолерантності, усвідомлення чинників швидкого поширення протестантизму; шляхів формування права для представників різних конфесій на вільний вибір релігії.

Філософським засадам протестантського релігійного вчення та основним подіям реформаційного руху на чеських та німецьких землях присвячені праці Г. Лівшиц [599], А. Нікітіна [679], В. Павленка [694] та зарубіжних теологів [121]. Не заперечуючи ґрунтовність та глибокiсть цих робіт з поглядів історичної та філософської науки, варто однак зазначити, що державно-правові відносини та правові акти тут практично не розглядаються.

Хід релігійних дискусій між німецьким нобілітетом та Папським престолом, які призвели до владного розколу, адже перші були вимушені визнати протестантизм та проводити щодо нього правову політику толерантності, а другий вбачав у ньому загрозу для свого існування та категорично засуджував, описані в дослідженнях сучасних істориків-теологів Дж. Флетчера [63] та С. Вашингтона [206].

Наповненою значним ґрунтовним матеріалом є монографія В. Дятлова [427], присвячена філософсько-соціальним ідеям, що були предметами дискусій у німецьких містах, зародженню системи соціального забезпечення, формуванню догматичних основ різних реформаційних рухів. Величезною

перевагою цієї роботи є посилання на німецькомовні першоджерела та критика однобічності поглядів радянських вчених на події Реформації.

Становищу Ганзи та її міст у складних економічно-політичних та релігійних умовах ранньо-модерної доби, створенню та діяльності органів місцевого самоврядування в Мекленбурзькому герцогстві в питаннях налагодження компромісних відносин між протестантськими та католицькими громадами присвячена праця Н. Подоляк [729]. Величезним досягненням у цій роботі є застосування, на наш погляд, об'єктивного підходу до аналізу суспільно-правових явищ, що характерно для європейських наукових стандартів.

Правові інститути доби Конфесіоналізації традиційно менше привертають увагу науковців. Багато з дослідників вважають, що основні принципові правові рішення в регулюванні релігійних відносин у СРІГН були прийняті за часів Реформації, а доба Конфесіоналізації тільки їх корегували [757, 10].

Грунтовний аналіз зв'язку регулювання релігійних відносин імперським законодавством, змін менталітених парадигм та подій Тридцятирічної війни пропонує германіст Дж. Брайс [291]. Дослідник сприймає добу Конфесіоналізації як зворотній процес державно-правових тенденцій Реформації, наполягає на децентралізаційних процесах у державному будівництві СРІГН та звинувачує в цьому імператорів [291, 256-280]. Ці тези викликають у нас аргументовані сумніви, адже, на нашу думку, доба Конфесіоналізації є окремим етапом у розвитку СРІГН із власними тенденціями, в яких є багато доцентрових чинників у державному будівництві. Врешті решт, сам Вестфальський конгрес є свідченням того, що імперія шукала засоби та умови продовжувати існування як єдине ціле.

Реалізацію ПТРТ у приватно-правових та публічно-правових відносинах в окремих суб'єктах федерації СРІГН та розвиток у них конфесіоналізаційних процесів досліджує у своїх працях Т.Н. Таценко [821-823]. Аналіз організації, діяльності та рішень вищих представницьких органів СРІГН доби Конфесіоналізації вивчає сучасний історик Ю. Івонін [473-476]. Вони

відстоюють ідеї величезних зусиль імператорів та вищих державних органів у досягненні конфесійного спокою в державі [473, 47], подоланні сепаратистських тенденцій та примирення zelotичних угруповань в імперії [475, 30]. Релігійну толерантність та готовність йти на компроміси для подолання негативних наслідків Тридцятирічної війни відзначає в політиці курфюрста Бранденбурга Георга-Вільгельма М. Беляєв [259].

Однією із найгрунтовніших праць, що досліджує добу Конфесіоналізації є монографія А. Прокоп'єва [757]. Хоча її автор розглядає політичні, воєнні та релігійні зміни в імперії з поглядів історика, а не юриста, він пропонує аналіз політико-правових думок описуваної доби [757, 46-52], різний статус численних протестантських конфесій в імперії та на окремих землях [757, 57-85], умови секуляризації церковного майна та повноважень [757, 21-112].

Із сучасних вчених України, які присвячують свої дослідження реформаційним процесам на німецьких землях, не можна не згадати історика С. Карікова. Його численні праці описують не тільки історичні та філософські процеси в цій царині, але й торкаються правової складової, насамперед, правових актів місцевої влади, які врегульовували правовідносини євангелічної церкви в північних та центральних німецьких землях [504-509]. З тематики формування ПТРТ в його дисертації міститься аналіз церковних та шкільних статутів у Брауншвейзі та формування там взаємин світської і церковної влади до підписання Аугсбурзького договору [509].

Аналіз правових норм, що регулювали релігійні відносини у Вестфальських договорах пропонують Г. Кристенсон [35] та А. Дмитрієв [420].

Значну увагу у своєму дослідженні ми приділяємо *нормативним актам*, прийнятим імператорами, з'їздами курфюрстів та райхстагами. Такими є Шпайерський протест князів і міст у 1529 р., Вормський едикт 25 травня 1521 р., рішення Шпайерського райхстагу 1526 р., акт II Шпайерського райхстагу 1529 р., акт Аугсбурзького райхстагу 1530 р. та декларація Аугсбурзького сповідання, рецес Карла V, Акт Нюрнберзького релігійного миру 1532 р., рішення Шпайерського райхстагу 1542 та 1544 р., Аугсбурзький інтерим 1548

р., Лейпцизький інтерим 1548 р., договір у Пассау 1552 р., Аугсбурзький мирний договір 1555 року, «*Declaratio Ferdinandeii*», акт Франкфуртської наради курфюрстів 1558 р., Едикт про реституцію 1629 р., Празький мир 1635 р., акт V Шпайєрського райхстагу 1640 р., Вестфальські трактати 1648 р. (Оснабрюкський та Мюнстерський договори). Останні, підписані Францією та Швецією увійшли в історію та заклали основу нового порядку в Європі, винесли доктрини ПТРТ, сформованої у СРІГН, на міжнародний рівень та поширили їх в інших державах західної традиції права. Аналіз змісту та обставин укладання перелічених актів та їхня роль у формуванні основних положень ПТРТ буде зроблений нижче.

Для аналізу забезпечення релігійної толерантності у СРІГН нами використано і *нарративні джерела* - листи, нотатки, філософські праці прихильників та супротивників Реформації. Інформацію про реалізацію свободи віросповідання в СРІГН можна отримати з праць М. Лютера, Ж. Кальвіна та їхніх учнів [115; 619; 620].

Значний інтерес для нашого дослідження становить збірка оригінальних документів, укладена В. Єрмолаєвим [562]. У ній зібрані листи, повідомлення та фрагменти хронік XV ст., зокрема для нашої теми виявився корисним комплект нарративів, присвячених релігійному руху Г. Бехайма.

Отже ми можемо зробити висновки, що історіографія протестантського руху в СРІГН представлена значною кількістю праць закордонних та вітчизняних дослідників, адже важливість та резонансність наслідків Реформації принципово змінила численні феномени західної традиції права. Попри великий комплекс досліджень щодо формування правового простору свободи віросповідання на землях СРІГН, існування найрізноманітніших концепцій та бачень проблеми через їхню ідеологізацію, і надалі залишається значна прогалина в аналізі формально-юридичних підстав створення ПТРТ, правових механізмів її формування тощо.

Хоча на відміну від Римської держави, ВКЛ та РП федеративність адміністративно-територіального устрою СРІГН є безспірною та доведеною

багатьма науковцями, аналіз літератури свідчить про відсутність праць, в яких би порушувалось питання про вплив фактору федералізації на забезпечення ПТРТ; роль політики релігійної толерантності на поширення доцентрових та відцентрових тенденцій у державному розвитку СРІГН.

Висновки до розділу 1

Проведений аналіз літератури та джерел дозволяє зробити висновки щодо сучасного стану, проблем та перспектив дослідження зародження та розвитку ПТРТ в умовах формування федералізму європейських держав у періоди Античності, Середніх віків та Раннього Модерну й впливу цього феномену на сучасні проблеми розвитку права, держави та суспільства.

1. Проблемно-хронологічним методом здійснено історіографічний аналіз літератури та правових джерел і встановлено, що важливе для розвитку теорії і методології ПТРТ, питання її історико та порівняльно-правового обґрунтування в контексті системності не порушувалось на рівні монографічних і дисертаційних досліджень, отже не потрапило в поле зору наукового аналізу як вітчизняних, так і зарубіжних дослідників, які займаються теоретико-правовими та історико-правовими проблемами юридичної науки.

2. Виявлено, що становлення ПТРТ перебуває в дискурсі юристів, філософів, істориків, політологів, соціологів, теологів як складова частина морально-теологічних, соціально-економічних, політичних практик. Історико-правові, теоретико-правові і порівняльно-правові дослідження теми мають фрагментарний характер. Сучасний стан розвитку історіографії проблеми дає можливість здійснювати активний обмін першоджерелами та дослідженнями, об'єднувати надбання наукових кіл вітчизняних та зарубіжних дослідників, що підвищує якість та результативність досліджень порушеної в дисертації проблематики.

3. Висвітлення проблеми ПТРТ в епоху Античної Римської держави, ВКЛ, РП та СРІГН репрезентується через поняття «релігійна толерантність» «релігійна нетолерантність», «віротерпимість», «свобода віросповідання»,

«міжконфесійні відносини», «релігійні відносини». Усі ці поняття є дотичними до поняття ПТРТ, але у правових дослідженнях асоціюються здебільшого з марксистським розумінням причин і характеру релігійних рухів, релігійної нетолерантності в умовах кризи Римської держави, поширення і посилення католицизму на теренах РП та СРІГН. Науковий аналіз у досліджених працях здійснювався здебільшого або в концептах класової боротьби, або в позитивістській інтерпретації природи правових відносин у релігійній сфері, церкви та держави тощо. Ці концепти вимагають переосмислення в руслі проблематики правової традиції, без усвідомлення сутності якої не можливо з'ясувати роль права в регулюванні релігійних відносин та забезпеченні умов релігійної толерантності на сучасному етапі.

4. Ключові проблеми, які вимагають свого розв'язання:

- теоретична проблема цілісності ПТРТ як об'єкта наукового аналізу історико-правової та теоретико-правової науки. Ця проблема концептуалізації первинної теоретичної форми (власне поняття ПТРТ), пов'язаної з уявленнями про системну цілісність і структуру цього правового феномену, вирішення якої на теоретичному рівні спрямоване на подолання усталених у наукових публікаціях уявлень про синонімічність понять «свобода віросповідання», «віротерпимість» і «релігійна толерантність». Чітке розуміння ПТРТ в історико-правовому вимірі важливе для вирішення телеологічної проблеми формування та удосконалення правових механізмів на всіх рівнях їхнього функціонування.

Вирішення проблеми здійснено у площині активного використання положень і принципів загальної теорії цілісних систем, які є вираженням ідеї про онтологічну єдність системи зв'язків функціонування і генезису; у рамках парадигми західної традиції права, яка характеризується дуалізмом та автономністю релігійної та світської влади, домінуванням права над політичною владою, а суспільства над державними структурами, відокремленням права від релігії та визнанням їхнього розвитку через взаємопроникнення онтологічних природних основ справедливості;

- у наукових дослідженнях не порушувалась проблема природи ПТРТ, без вирішення якої важко вибрати стратегічний напрям подолання характерної для сучасного глобалізованого світу тенденції до посилення релігійної нетерпимості, системних спроб представників одних релігій обмежити свободу іновірців, забезпечення на законодавчому рівні або з мовчазної згоди панування тієї чи іншої релігії та зловживань правом у цій царині.

Найбільш оптимальним у вирішенні проблеми є звернення до системно-інформаційної методології, в рамках якої посилюються інструментальні можливості аналізу генетичних зв'язків, що характеризують ПТРТ у процесуальній динаміці, виражають послідовність виникнення і зміни структурно-функціональних станів упродовж її існування, що буде розглянуто нижче.

Розділ 2. Теоретико-методологічні основи аналізу правової традиції релігійної толерантності в історико-правовому вимірі

2.1. Методологічна парадигма становлення правової традиції релігійної толерантності

У науковому дискурсі домінує думка, що методологія дисертаційного дослідження є комплексом необхідних засобів та інструментів, які дають можливість здійснювати наукові дослідження під новим кутом зору [780, 172; 387; 950]. Ми вважаємо, що науковий результат із характеристиками всебічності, актуальності, реальної достовірності, емпіричності та методологічної рефлексії досягається в мережі перетину методологічних концептів різних галузей наукового знання.

Метою цього підрозділу є обґрунтування евристичного потенціалу підходів і методів наукового пізнання поняття, змісту, зародження та розвитку ПТРТ в історико-правовій перспективі у рамках мультикультурно-толерантної парадигми [232], включеної у принципи побудови соціокультурного простору, антрополого-комунікативного та системно-інформаційного підходів.

Інтегрований характер становлення ПТРТ вимагає застосування комплексу методів пізнання в рамках наукової парадигми, концептуальне ядро якої формує смисловий перетин соціальних, політичних і правових практик, які в історичній перспективі пронизані раціональною природою людського існування в його інтелектуальних традиціях, колективних уявленнях та соціальній поведінці [524, 514-580; 688]. Ми погоджуємося з Ю. Веденєєвим, що: «...Юридичний погляд на дійсність одночасно передбачає пояснення та обґрунтування історичних практик соціально-правового спілкування. Сумісництво дескриптивних та нормативних засад розуміння та визначення правової реальності закладене в самій онтології та епістемології права...» [318, 24], оскільки природа ПТРТ укорінена в соціокультурному просторі неорганізованого правового спілкування. Включення соціокультурної компоненти в інтерпретацію правового спілкування актуалізує нові методологічні підходи до вивчення проблематики дисертаційного дослідження,

яка тісно переплітається з глобальною проблемою формування мультикультурної толерантності в сучасному глобалізованому правовому просторі.

Мультикультуралізм як методологічний принцип, соціальне та політико-правове явище вважається концептом другої половини ХХ ст. [672, 4-20]. Його утвердження у світовій науці пов'язано із глобалізаційними процесами та пошуком шляхів вирішення складних соціальних, політико-правових проблем, пов'язаних із релігійною, етнічною й культурною різноманітністю держав та суспільства, що підтверджується працями дослідників мультикультуралізму як правового та соціокультурного явища (Є. Ананьєва, А. Гордієнко, В. Жарков, О. Кіндратець, А. Колодій, М. Недюха, Ф. Фукуяма, Ю.Хабермас та ін.)

Величезними перспективами відрізняється можливість застосування доктрини мультикультуралізму щодо розв'язання політико-правових проблем неконсолідованих націй [525], яскравими представниками яких ми можемо назвати суспільства поліетнічних та полірелігійних федерацій. Полеміка про мультикультуралізм і толерантність довела їх міждисциплінарний характер на перетині сфер політики, культури, науки, права, релігії, де «... альтернативної моделі міжкультурної взаємодії, побудованої на принципі взаємоповаги та толерантного ставлення ... поки ще не знайдено... концепція мультикультуралізму нагадує сьогодні напрацювання правил та норм мирного співіснування різних культур та їхніх представників у спільному багатоманітному просторі на основі рівноправності культурних цінностей, взаємоповаги та толерантності...»[376, 20] Брак релігійної толерантності у правовій політиці поліетнічних та полірелігійних держав супроводжується тим, що «... влада часто відмовляється від політики мультикультуралізму та повертається до політики асиміляції, обґрунтовуючи це необхідністю збереження стабільності, інтересами згуртування суспільства...» [517, 49-50]. Що, на нашу думку не вирішує, а загострює суспільно-правові конфлікти.

Розвиток мультикультуралізму прямо корелює з еволюцією ПТРТ, що дає можливість визначити взаємопов'язану природу цих понять. Типи

мультикультуралізму, запропоновані Є. Ананьєвої: «...античний – злиття представників різних культур у рамках єдиної складної державної структури; ренесансний – розмаїття, спричинене переходом від традиційної культури до персоналістської ...; мультикультуралізм Нового часу – європейська концепція свободи совісті, розуміння необхідності толерантності до представників іншої культури; мультикультуралізм постмодерну – розуміння іншої культурної позиції як «чужої правди» і сприйняття «своєї правди» як незавершеної...» [232, 14-15] логічно кореспондують типам толерантності, зумовленої «...соціокультурним розвитком: 1) полісна толерантність; толерантність багатонаціональних імперій; толерантність міжнародних спільнот; ... імперська толерантність; толерантність національних держав...» [232, 15-16]. Типи толерантності Є. Ананьєва пов'язує з її видами: античну (полісну) толерантність через взаємокористуванням свободою, імперську толерантність - з обставинами функціонування плюралізму різних культур; ренесансно-реформаційна толерантність – з світоглядом Ренесансу та плюралізацією християнства; толерантність модерну – через появу нових суб'єктів соціального життя, становлення модерних рухів; толерантність постмодерну – через кризові явища глобалізму [232, 15-16].

Проблематика дисертаційного дослідження, таким чином, вирішується в рамках парадигми мультикультурної толерантності, доповненої концептом відтворення на сучасному рівні укоріненої в глибинах історії права теми єдності, цілісності і порядку з погляду цивілізаційного підходу [559; 560]. Його комплексне осмислення і опрацювання доцільно проводити у предметних рамках культурно-історично орієнтованої юриспруденції, яка « ... дає можливість під новим кутом зору побачити глибоко цивілізаційну різницю нормативних та інституційних практик організації систем соціальної, політичної і правової комунікації ... Воно пов'язане з розумінням юридичних меж існування окремих правових систем в історично різних культурах соціального спілкування...» [318, 25]. Відповідно, «...дисциплінарний статус культурно-історичної юриспруденції дозволяє вийти за межі вузьких рамок

позитивістської версії розуміння права. Її мова культивує толерантне відношення до різних соціокультурних традицій і практик і, передусім, до розуміння складної архітектури різних ментальних картин світу, що є визначальними для юридичної складової сучасного соціального порядку...» [318, 27]. Саме культурологічна методологія характеризує правові явища крізь призму історично-цивілізаційних епох, дозволяє реконструювати правові реалії [626], а не абстрактні концепції писаних норм.

Зміст та правові механізми сучасних правових феноменів західної цивілізації є результатом попередньо сформованої правової традиції, яка черпає підтримку свого існування із релігій [867, 12], що зменшує ймовірність їхнього повного відходу до секуляризованого простору, як це вбачалося можливим для розв'язання релігійних конфліктів за модерної доби. Запропонований Ю. Хабермасом агностичний підхід [867, 20], хоча й міг би бути бажаним для розв'язання конфліктів у сучасному суспільстві, проте, на нашу думку, є мало реальним, адже нівелює наявність особистісних поглядів (зокрема, релігійних) у суб'єктів правового спілкування.

Принциповим для досягнення поставленої в підрозділі мети є метод оптимального визначення предметного простору дослідження. Структурними характеристиками цього методу виступають обрання предмету, об'єкту, простору та періодів досліджуваних феноменів таким чином, щоб дослідження набуло завершеного вигляду, а отримані наукові результати дали відповідь, у максимально повному обсязі, на поставлені запитання, завдання та гіпотези [853]. Предметом нашого дослідження є комплексний теоретико-правовий, історико-правовий та порівняльно-правовий аналіз становлення ПТРТ в європейських державах із федеративним устроєм. Відповідно, простір аналізу охоплює федеративні держави, до складу яких у статусі суб'єкта федерації входили території компактного проживання етнічних груп з відмінним від загальнодержавного віросповіданням та з власними традиціями врядування. Договірні засади включення до складу федеративних держав, наявність власної етнорелігійної самоідентифікації та представницьких місцевих органів, що

захищали інтереси цих груп, поруч із прагненнями усіх суб'єктів правового спілкування жити в мирному суспільстві призвели до напрацювання правових механізмів, які сформували ПТРТ. Усвідомлення її змісту, природи, механізму функціонування пропонує алгоритми правового вирішення сучасних релігійних конфліктів у полірелігійних державах західної традиції права, до переліку яких ми, зокрема, включаємо Україну, яка хоч і є унітарною державою, але містить територіальні одиниці з скупченим проживанням конгрегацій релігійних меншостей. В такий спосіб досягається ідентифікація предмету дослідження як розвитку державно-правових закономірностей, що відповідає сучасним науковим теоретико-правовим концепціям [372, 40-43].

Теоретико-правовий досвід еволюції змісту категорій правової традиції релігійної толерантності та історико-правовий досвід застосування її правових механізмів демонструють держави: Антична Римська держава (V ст. до н.е. - VI ст. н.е.) – з різною етнічною та релігійною ідентифікацією населення його федеративів; Велике князівство Литовське, Руське, Жемойтське (1236 - 1569 р.) – багатонаціональна та полірелігійна феодальна держава, до складу якої входили литовські, українські, білоруські та інші землі; федерація РП (1569-кінець XVIII ст.) створення, існування та розкол якої були прямо пов'язані з проблемою релігійної толерантності; СРІГН – федеративна імперія з появи у її складі суб'єкта федерації з іншою пануючою релігією - Чехії в XV ст. та її перетворенням у конфедерацію за Вестфальськими договорами у 1648 р.

Режим толерантності має бути цілісним і до певної міри уніфікованим для того, щоб забезпечити мирне співіснування в комунікативному просторі суспільних взаємодій, що й виступає його вищим телеологічним призначенням [868, 304-306]. Мирне співіснування може набувати різноманітних політико-правових форм з різними наслідками як для політичних режимів, так і для суспільства в цілому, але потребує стабільного і законного устрою. Досягнення такого устрою у сфері релігійних відносин залежить від правильно розставлених акцентів у вирішенні проблеми механізмів забезпечення релігійної толерантності, адже релігія в історії людства завжди була і

залишається фактором який об'єднує або розколює суспільство. У цьому разі, актуалізується комплексне дослідження ПТРТ з урахуванням сутнісно-функціональних рис останньої, а саме її поняття та характерних особливостей, обставин виникнення цієї традиції; чинників її формування та сферу дії; фактори поширення традиції (експансивність) та перспективи її застосування у сучасності.

Одним з основоположних методичних принципів, на яких ми стоїмо в обґрунтуванні наших наукових результатів є примат природної школи права [495] над нормативістською [544; 876] та позитивістською [545; 304; 554] школами. Природа правового феномену релігійної толерантності ґрунтується на первинній ролі самоорганізованих суб'єктів правового спілкування у правовому механізмі [842, 27-28]. Саме вони через колективну правосвідомість, правотворчість та практичне правозастосування формують реальні, а не державно-номінальні засоби регулювання правовідносин. Явища правового нігілізму з боку широких кіл суспільства щодо правових норм за цього підходу можуть мати позитивні риси: адже воно, як природний запобіжник буде зменшувати чи обмежувати дискримінаційні правові механізми, які може запровадити держава. Доктрина примату природної школи права дає нам можливість визначати наявність у суспільстві правового режиму релігійної толерантності виходячи із описаних у наративних джерелах особливостей правовідносин у релігійній сфері, навіть тоді, коли вищі державні органи влади законодавчо підтримують державну релігію.

З доктриною природного права тісно пов'язаний антрополого-комунікативний підхід пошуку компромісів у праві [276, 7-9; 276, 15-17; 763], який логічно доповнюється історико-правовими тезами школи Анналів акцентом на ролі колективної ментальності у формуванні соціальних засад та детермінант [397, 20; 465, 44-46]. Ця ментальність разом із матеріальними фактами та побутовими свідченнями, які в межах школи Анналів розглядаються для аналізу історичних текстів [952, 62-65] яскраво ілюструє діахронну трансцендентність ПТРТ у федеративних державах Європи, правові системи

яких можуть не бути прямими правонаступниками одна одної. Антропоцентризм як сутність діяльності держави, [703], закладена в цьому підході та акцент на права людини як об'єкт конфліктів та компромісів [276, 229-230] перегукується з проблематикою нашого дослідження та висновками про первинну роль особи, її культури, правосвідомості та внутрішніх переконань у регулюванні суспільних процесів.

Суб'єктивізм антрополого-комунікативного підходу логічно доповнюється об'єктивізмом системно-інформаційного підходу, який не замінює, а ефективно збагачує традиційні для юридичної науки методи пізнання. У предметних рамках нашого дослідження системно-інформаційний підхід розуміється як «спосіб теоретичного пізнання, що становить систему взаємопов'язаних і взаємообумовлених понять, принципів і методів міждисциплінарного рівня дослідження, який базується на принципах діалектики, синергетики ... які у своїй органічній єдності відображають багатоаспектне розуміння...» ПТРТ «...як системного, цілісного, унікального утворення у його статиці та динаміці процесуальних змін» [659, 300].

Доцільність поєднання обох підходів обумовлена тим, що традиція еволюціонує завдяки комунікації, але є явищем самоорганізаційного порядку та засобом закріплення і передачі з покоління в покоління інформації, важливої для будь-якого соціального організму [467, 24-41; 935, 18-20]. Системно-інформаційний підхід дає можливість поєднати знання і методи емпіричного та теоретичного рівнів пізнання, синтезувати значимі для наукового аналізу теоретичні і методологічні висновки досліджень, їхні найважливіші поняття та принципи на єдиній методологічній основі [686, 23-29; 627, 43-45]. Цю основу складають положення законів збереження і системності інформації та принцип збереження систем [687, 14-33]. Перший пояснює неперервний розвиток систем будь-якої природи завдяки їх еволюційній пам'яті, через яку успадковують основні організаційні принципи, набуті у процесі еволюції. Другий - відображає здатність цілісної інформаційної системи адекватно сприймати ту інформацію, яка відповідає актуальності її стану (змісту). У іншому випадку

вона сприймається як дезорганізуючий фактор, отже усі дії системи будуть спрямовані на нейтралізацію такої інформації, навіть якщо вона відігравала важливу роль у попередніх станах системи [687, 17-19]. У формуванні ПТРТ у федеративних державах закон системності інформації працює при прийнятті вищою державною владою актів дискримінації певної релігії. За наявності в суспільстві ПТРТ, на рівні суб'єктів федерації місцеві громади будуть демонструвати нігілістичне заперечення та не виконувати вказані акти, а локальні представницькі органи, застосовуючи інструментарій субсидіарності влади сприяти такому нігілізму. Дія принципу збереження систем, за яким інформація зникає тільки із зникненням системи як такої [687, 17-19] в контексті нашого дослідження пояснює появу тотожних правових феноменів для регулювання релігійних відносин при складенні аналогічних конкретно-історичних ситуацій у різних державах. Аналіз інформації, яка наповнює змістом теорії виходячи з її системності та можливості до розвитку складає основи системно-інформаційного підходу [744], що в контексті нашого дослідження сприяє прояву об'єктивності, неперервності та спадкоємності у процесі розвитку та формуванні ПТРТ.

Системно-інформаційний підхід, як основа наукового дослідження поняття та становлення ПТРТ має низку переваг із традиційно вживаними юридичною наукою методологічними підходами, які залишають поза увагою ціннісно-нормативний аспект дослідження такого складного правового феномену.

Необхідність застосування цього підходу в дослідженні ПТРТ виходить з тези, що цей підхід відкриває додаткові можливості у вивченні об'єктів як систем, не применшуючи значення інших методів і підходів, а, навпаки, посилюючи їхній евристичний потенціал. Такі проблеми як перервність і неперервність генези; реалізовані і нереалізовані альтернативи; поступальність і циклічність розвитку; системний, цілісний процес трансформації тощо не підлягають узагальненню в рамках інших підходів. Описові дослідження без врахування генетичного досвіду попередніх перетворень з часу зародження

об'єкта, що досліджується [659, 267], є неприпустимим у дослідженні такого комплексного історико-правового явища як правова традиція.

Для належного наукового обґрунтування результатів дослідження доцільно застосувати методологічну технологію діахронного аналізу як сукупності методів та підходів у вивченні історичного процесу [772; 614, 494; 436, 28], яка забезпечує можливість використання методики виокремлення і порівняння різночасових станів ПТРТ у процесі генезису з метою оцінки змін, які відбулися в її змісті, структурі та функціях. У предметних рамках дослідження здійснено діахронний аналіз факторів, які, на думку автора, є визначальними у становленні ПТРТ. До таких відносяться: 1) правові механізми федералізму, які забезпечують субсидіарність у діяльності вищих та нижчих органів влади, зберігаючи за суб'єктом федерації особливі права та реальні можливості розвивати у його населення етнорелігійне самовизначення з раціональною метою підтримання цілісності держави та мирного співіснування її соціуму; 2) еволюція правових норм (від звичаю та договору до закону), що забезпечують умови для реалізації інтегративної функції релігії в полірелігійному просторі та їхнє відображення в нормативно-правових актах центральних органів державної влади; 3) зміст правових норм, що регулюють релігійні відносини на рівні суб'єктів федерації та визначають межі повноважень місцевих органів влади у цій сфері; 4) практична реалізація відповідних норм у сфері врегулювання публічно-правових відносин на територіях, що мають статус суб'єктів федерації; 5) застосування правових норм, що регулюють приватну сферу релігійних відносин у контексті реалізації свободи віросповідання. Варто визнати, що діахронний метод сформувався в рамках позитивістського підходу до історії [827, 404] для того, щоб визначити обставини існування та розвитку історико-правових феноменів, нівелюючи причини цього процесу. Тому аналіз співвідношення цих факторів доцільно здійснювати на рівні міждисциплінарного підходу, у рамках якого відкриваються можливості до інтеграції конструктивних пізнавальних моделей юридичного позитивізму, методологію якого доцільно застосовувати в аналізі першого, другого та

третього факторів та природно-правової й історичної шкіл права, пізнавальні моделі яких доцільно застосовувати в аналізі першого, третього та четвертого факторів.

Традиційний для правових досліджень метод герменевтики, як виділення знаково-символічної системи лінгвістичних методів дослідження та інтерпретації [384], використовувався нами для аналізу змісту та перспектив правозастосування нормативних актів, що врегульовували правові статуси релігійних громад та релігій на територіях суб'єктів федерацій, умови договорів приєднання територій до складу федеративних держав, механізми державної та місцевої влади тощо. Величезну роль відіграє застосування цього методу в аналізі інформації з наративних першоджерел, адже крізь призму його застосування ми можемо отримувати інформацію як ідеологічно заангажованих, так і незалежних спостерігачів.

Два останніх методи корелюють з притаманними сучасній науці постмодерну концепціями розширення змісту категоріально-поняттєвого апарату та визнанням за термінами, феноменами та поняттями описаного ще Прокопієм Кесарійським феномену історико-еволюційної трансформації. Саме виходячи із цих базисів в роботі використовується транстемпоралізація термінів та концепцій пізніших епох для характеристики явищ більш раннього часового континууму.

Емпіричний метод історико-філософського експерименту через виявлення неявних сутностей та значень феноменів, правової поведінки та змісту нормативних актів, що регулювали релігійні відносини, шляхом їхньої оцінки у просторі гіпотетичних ідеалізованих умов [758, 25], був ефективним під час аналізу причин їхнього подальшого правозастосування чи нігілістичного ігнорування. Дослідження матеріальних джерел тісно пов'язане з емпіричними методами наукового вимірювання та спостерігання [758, 26-27; 628, 62-63], які створило основу для усвідомлення шляхів практичної реалізації правових норм в окремо взятих етнорелігійних групах чи на територіях суб'єктів федерації. Будівництво культових споруд, карбування монет з релігійними символами,

пам'ятки матеріальної культури з чіткою релігійною приналежністю спроможні дати уявлення про реальну, на рівні повсякденності, картину формування ПТРТ, ніж будь-які формально-юридичні правові норми.

Принципове значення для історико-правових досліджень, на нашу думку, має метод філософської дидактики як засіб переходу від філософських науково-схематичних категорій до їхніх реальних форм [854]. Він є одним з основних способів поєднання теоретичних і феноменологічних концептів та їхніх емпіричних реалізацій – тобто, самого механізму дослідження та його вищої аксіологічної та телеологічної мети – використання досліджених історико-теоретичних концепцій в якості інструменту для розбудови гармонійної правової системи, уникнення помилок минулого та удосконалення правового механізму. В нашій роботі завдяки застосуванню цього методу було досліджено інституційний контент федералізму та правового статусу недержавних релігій у складних поліетнічних та полірелігійних суспільствах. Завдяки цьому методу нам вдалося з'ясувати, що удосконалення правового механізму в аспекті досягнення позитивного результату щодо гармонійного регулювання релігійних відносин у полірелігійних суспільствах доцільно пов'язувати не з доктриною «свободи віросповідання» пізньомодерної доби, а з доктриною ПТРТ. Перша, на нашу думку, уособлює теоретичні і феноменологічні концепти, спирається на акцентуалізацію особистісних прав людини, ідеалістично ігноруючи те, що будь-яка особа існує в колективному середовищі, а її свободи постійно шукають компромісного балансу з правами та свободами інших. Друга ж забезпечує механізми практичної реалізації першої за рахунок більшої гнучкості, перенесенні акцентів у регулюванні релігійних відносин з державно-нормативістських засобів до природно-правових. Останні більше корелюють з правами колективних суб'єктів, без реалізації яких не можлива гарантія прав окремої людини і громадянина. Концепт ПТРТ органічно вписується у процес наукового аналізу її ролі у доцентрових та відцентрових процесах державного будівництва в полірелігійних та поліетнічних суспільствах.

Використання класичних методологічних засобів аристотелівської діалектики вважається невід'ємною складовою наукових досліджень [950, 26-28; 982]. Наша робота тут не є винятком. Вортексний розвиток правових механізмів дає нам можливість побачити використання як позитивних, так і негативних досягнень минулого правового досвіду при зустрічі з оновленими, але відомими правовими феноменами. Так, федеративний устрій РП організовується за принципами територіальної організації ВКЛ. Правові механізми гарантування свободи протестантського віросповідання в герцогстві Курляндії та Семігалії гарантуються за стандартами Краківського трактату Польщі та Пруссії тощо.

Важливим методом нашого дослідження є метод телеологічної детермінації, за посередництвом якого правові явища аналізуються як засоби упорядкування та організації суспільства та стимулювання його розвитку в напрямку досягнення суспільних ідеалів-цінностей [629, 314]. Тісно пов'язаний з ним метод казуальної детермінації [629, 314] ілюструє причинно-наслідкові зв'язки об'єктивних передумов суспільного розвитку та правових доктрин формування федеративного устрою, доцентрових та відцентрових тенденцій суспільно-державного будівництва та удосконалення правового механізму у сфері регулювання правовідносин у цілому та релігійних відносин зокрема.

Структурно-генетичний метод у нашому дослідженні демонструє «...багатоступінчастий нелінійний процес послідовної зміни станів правової системи, яка функціонує у певному соціокультурному середовищі, характеризується якісними змінами зв'язків функціонування і нелінійного розвитку в часі...» [656, 10]. Ми погоджуємося з аргументами тих науковців, які доводять, що джерела релігійної толерантності необхідно шукати ще в античному суспільстві, котре наочно демонструє терпимість у релігійній сфері (М. Бабій, В. Гараджа, Ю. Іщенко, Л. Филипович, В. Форсова та ін.) і наголошують, що проблема толерантності в історичному часі успішно вирішувалась в умовах багатонаціональних державах із складним адміністративно-територіальним устроєм - у межах яких на правах автономних

утворень існували різні групи населення з різним політико-правовим і релігійним статусом (У. Райкер, М.Уолцер, В. Форсова та ін.). Незначне пряме правонаступництво між правовими системами Античного Риму, ВКЛ та РП і СРІГН підтверджує багатовекторність динаміки та раціональну закономірність формування західної ПТРТ, де правове спілкування виступає як «...генетична основа, що забезпечує неперервність ... демонструє єдність минулого сучасного і майбутнього...» [659, 162].

У дисертації використано системно-функціональний метод у комплексному аналізі взаємозв'язку держави і права, їх окремих інститутів [610]. Його застосування сприяло визначенню інституціалізації природи вищих державних органів влади, до компетенції яких входило прийняття рішень, що прямо впливали на стан релігійної толерантності в державі, місцевих представницьких органів, які забезпечували та захищали віросповідання місцевих культур тощо. Як доповнення до структурно-функціонального методу широко застосовано методи контент-аналізу Г. Ласвела [820, 71-72; 708, 13-17] та дискурс-аналізу для виявлення фактів з наративних джерел [752], дослідження змісту нормативних актів, що регламентують релігійні відносини, і моделей державно-релігійних відносин.

Для комплексного пізнання ПТРТ в рамках мультикультурно-толерантної парадигми провідним обрано юридичний метод, який за оцінкою В. Нерсесянца, є способом юридичного пізнання і вираження дійсності, що впливає з позицій і в межах поняття права, розуміння властивостей, рис, ознак дійсності, власне як правових властивостей, рис і ознак [677, 11-15]. Це підтверджує коректність застосованої нами концепції взаємозв'язку логічного та історичного у визначенні поняття ПТРТ, природа якої укорінена в соціокультурному просторі правового спілкування.

Ми використовуємо евристичність історико-порівняльного і порівняльно-правового методів [489, 306-308; 488; 625] з урахуванням того, що релігійні відносини за своїм змістом характеризують об'єктивний процес релігійного буття людей, що базується на колективності їхньої взаємодії [696, 39] у різних

формах релігійної комунікації. Комунікація тут розглядається у співвідношенні з об'ємом і значенням «соціального спілкування», яке, за оцінкою В. Г. Графського, охоплює соціальні взаємодії, фіксацію цінностей і техніко-організаційних настанов [381, 32]. У співвіднесенні з природою права та його сутнісним призначенням у забезпеченні і підтримці справедливості у сфері суспільних конфліктів вона набуває форми правової комунікації, яка безпосередньо співвідноситься з правовим спілкуванням [381, 32]

Порівняльно-правовий метод [489, 306-308; 488; 625] ми застосовуємо при порівнянні правових норм, нормативних актів, правовідносин, правосвідомості різних етнічних груп на горизонтальному рівні в межах кожної держави та суб'єктів федерації, та на вертикальному рівні – у порівнянні моделей федералізму, договорів приєднання суб'єктів федерації, механізмів правового регулювання релігійних відносин недержавних релігій у різних державах. За допомогою історико-порівняльного методу [521, 178-180] встановлюємо, що ПТРТ є результатом свого становлення, в її структурі закладена системоутворююча інформація про історичні передумови її зародження, що співвідноситься з поняттями інформаційної спадкоємності та зв'язку. Висновки, отримані порівняльно-правовим методом засновуються на методиці системного аналізу і дозволяють створити базову логічну, описову модель ПТРТ. Висновки, отримані за посередництвом історико-порівняльного методу, засновуються на пізнанні процесів неперервності й спадкоємності у розвитку на принципах комунікативності й інтегративності.

Синтез наукових висновків дослідження ПТРТ, отриманих зазначеними методами в рамках системно-інформаційного підходу демонструє ПТРТ як цілісну інтегрально-інформаційну єдність правового досвіду західної традиції права в умовах формування принципів демократизму, суспільного договору, федералізму та правового компромісу з метою запобігання та подолання релігійних конфліктів та досягнення мирного колективного співіснування. Сутнісною основою, цементуючим стрижнем цієї цілісності виступає інформаційний зв'язок у просторі та часі.

Хронологічні межі дослідження охоплюють зародження, розвиток та формування ПТРТ в західній традиції права в домодерну (Античність та Середньовіччя) та добу Раннього Модерну до середини XVII ст., коли були сформульовані основні доктрини змісту, природи та правові механізми реалізації правового феномену релігійної толерантності, що використовуються до сьогодення. Хронологічні межі формаційних категорій визначаються через синтез підходів сучасної історичної, юридичної та філософської науки. Філософські хронологічні категорії ґрунтуються на концепті А. Колодного [526, 5], який пов'язує категорії премодерну (домодерну) та модерну із розвитком християнської догми, що впливає на розвиток європейської культурної свідомості, комбінуючи «парадигми віросповідання в рамках одного Символу віри, що відповідають певним метанарраціям (від іудео-християнської парадигми раннього християнства до просвітительсько-модерністської парадигми ліберального протестантизму)...»[526, 5] з історичним розвитком західної цивілізації.

Історична складова концепції формулюється на розробках класиків вітчизняної історичної науки: Я. Грицака, С. Плохія та Н. Яковенко, які за сукупністю історичних показників розвитку наукової думки, економіки, суспільства та культури визначають XVII ст. як не модерне, а ранньомодерне або домодерне середовище [386, 1-10; 285, 99; 978; 981].

Юридична наука визначає домодерну добу як період до Вестфальських трактатів 1648 р., які не тільки завершили один із найбільших релігійних конфліктів, але й заклали нові принципи державно-правового існування держав західної традиції права. У розвитку концепцій регулювання релігійних відносин пост-Вестфальська політична і правова думка змістила акцент з захисту колективних правових інтересів на примат прав і свобод людини та громадянина як особистості; ідеї автономного компромісного пошуку врегулювання правовідносин можливостями громад (зокрема, засобами правових звичаїв та договорів суб'єктів правового спілкування) були посунуті

державними правовими механізмами гарантування прав і свобод нормативними актами.

2.2. Поняття правової традиції релігійної толерантності та характеристика її природи у історико-правовому вимірі.

Історіографічний аналіз наукових досліджень, проведений вище, демонструє, що поняття релігійної толерантності найчастіше вживається в філософському, соціологічному, культурологічному та історичному аспектах, але жодна з наук не може послуговуватися універсальним поняттям. У цьому разі, ми маємо визначитися, які ознаки і властивості мають бути враховані і, відповідним чином, відображені у цьому понятті, для його ефективного методологічного використання, як інструмента теоретичного аналізу ПТРТ, не тільки у статиці та у функціональній динаміці (на рівні логічних узагальнень), а й у правовій динаміці – у правових механізмах простору і часу. Набуває актуальності потреба у визначенні поняття «правова традиція релігійної толерантності» у історико-правовому вимірі та в загальному контексті удосконалення категоріального апарату теоретико-правової та історико-правової науки в рамках відповідних методологічних підходів.

Правові поняття націлені на об'єднання наукових результатів, отриманих історико-теоретичними, галузевими і спеціальними юридичними науками в інтегровану цілісність правових знань дають можливість на теоретичному рівні відтворювати особливості правового життя [310, 95]. До такого ряду понять відноситься складний феномен ПТРТ, який може використовуватися як інструмент пізнання в міждисциплінарному та у правознавчому дискурсі. В об'єктному просторі юридичної науки він націлює на вирішення правових проблем у контексті цілісного сприйняття правової дійсності, вписаної у глобальний чи локальний контекст правопорядку, в основі якого лежать принципи гармонії інтересів, цілісності правопорядку в межах держави і суспільства тощо. ПТРТ формується в історичних правових просторах, звідки вона переносить свій онтологічний і телеологічний зміст, вплив на

правосвідомість і правовий менталітет та правові механізми реалізації у правовій системі сучасності.

Метою цього підрозділу є:

- з'ясувати природу поняття «правова традиція релігійної толерантності» в історико-правовому вимірі та обґрунтувати доцільність його уведення до понятійного ряду теоретико-правової й історико-правової науки;

- визначити його інструментальні можливості у вирішенні порушеної в дисертації проблематики.

Виконання поставлених у розділі завдань здійснено в рамках концепції єдності історичного і логічного в праві, розкритої в роботах В. Добріянова [422], Р. Лукіча [611], М. Мірошниченко [659, 276-299], В. Нерсесянца [676-677] та ін. Чистий логічний аналіз правових процесів, як правило, завершується схоластичними, суб'єктивно сконструйованими моделями, які суперечать правовій дійсності. За умов нехтування історичною складовою дослідження явища і процеси правової дійсності сприймаються «...відсторонено, поза історичною спадкоємністю у розвитку, як такі, що механічно змінюють попередні стани і не пов'язуються з наступними фазами генезису...» [659, 285] та втрачається зміст сучасного права як «...продукту історичних умов і впливів права минулого, чинниками воно зумовлене, яких якісних змін зазнавало в процесі трансформації...» [659, 285]. Так як рисами історичного розвитку правових явищ є об'єктивність, всезагальність, неперервність і дискретність, то й його еволюція і розвиток у процесі генезису – це діалектична складова неперервного, об'єктивно-зумовленого процесу, етапність і дискретність якого не тільки не означає певного розриву в його генезисі, а, навпаки, передбачає, що цей процес неперервний і спадкоємний [659, 285].

Діалектика відношення логічного й історичного з урахуванням усієї складності закономірностей, «...засновується на визнанні примату реального історичного розвитку перед логіко-теоретичним...» [479, 243] та, водночас, демонструє пізнавальну модель комплексного підходу до пізнання феномену ПТРТ, в якій логічне зводиться до «...висвітлення процесу генезису у його

історичній формі, вираженій у логіці понять» [659, 297], а історичне - до аналізу реальної історії становлення ПТРТ з урахуванням особливостей процесу її генезису.

Це складає методологічну основу в з'ясуванні природи ПТРТ в історико-правовому вимірі з його подальшим застосуванням у сьогоденні. Тут, по-перше, враховується базова характеристика правової традиції, що являє «... єдність історично і логічно сформованого колективного досвіду правотворчості і правозастосування, заснованого на пануючих у суспільстві уявленнях про право і справедливість, збереження і відтворення якого забезпечує усталеність правової системи та її послідовний розвиток в історичному часі...» [817, 36]. По-друге, толерантність характеризується як атрибут консенсуальної етики та діалогічної взаємодії людей на основі визнання найвищих цінностей [838, 85], а історичний підхід дає можливість не пов'язувати її як явище з окремо визначеним історичним періодом виникнення, а вбачати її укоріненість у суспільній практиці екстраполюючи таким чином його історичні надбання в сучасний правовий простір. По-третє, деякі дослідники вважають, що історично першою формою толерантності була саме релігійна толерантність [838, 85], та пов'язують із свободою совісті, віросповідання, свободою думки в цілому, «... як ... повага як до власної віри, так і віри, практик іновірців...» [944, 40] Таке ж розуміння релігійної толерантності закріплене в Декларації принципів толерантності, затвердженій резолюцією Генеральної конференції ЮНЕСКО від 16 листопада 1995 р. [43] і Декларації та Програмі дій у сфері культури злагоди, прийнятої резолюцією Генеральної Асамблеї ООН від 13 вересня 1999 року [406].

Природа ПТРТ укорінена в соціокультурному просторі неорганізованого правового спілкування, яке породжує автономні регулятивні механізми в системі релігійних відносин, нормативною формою яких початково виступає договір. Договірне раціональне консенсусне начало в неорганізованому правовому спілкуванні в просторі релігійних відносин і наявність субсидіарних

владних структур, якими у федеративних державах виступають місцеві представницькі органи, є основними факторами зародження та розвитку ПТРТ.

В основу цієї тези ми покладаємо традиційну для теоретичного правознавства формулу осмислення правових явищ у зв'язку з правом, стосовно права та в кореляції з комплексом правових взаємодій, правових відносин і відношень до права [659, 93], що органічно вписується в соціологічну концепцією позитивного права, створену Г. Гурвічем [396, 158-176; 396, 571-576] під впливом ідей Л. Петражицького, М. Лоського і С. Франка [235]. Всупереч жорсткому позитивізму, право тут існує на різних рівнях соціальної дійсності та є формою втілення й реалізації цінностей, виникає не завдяки наказу влади, а стихійно у процесі неорганізованого спілкування і лише після свого виникнення підлягає фіксації в різних джерелах позитивного права [235, 675]. У філософії Г. Гурвіча релігія справляє значний вплив на створення влади, обов'язковість норм права та забезпечує його вищий авторитет [396, 38]. Такий вплив релігії пояснюється тим, що вона визначає принципи суспільної взаємодії та втілює в собі образ безособової, тотальної сили права, як апріорної цінності ідеї справедливості в певних історичних обставинах [451, 117]. На думку Т. Парсонса, право як ціннісно-нормативна система суспільства виконує функцію пом'якшення конфліктів, властивих людині та соціальній системі [700, 24]. Розвиток права, на думку науковця, з якою ми в цілому погоджуємося, спрямований на встановлення залежності законодавчої [вищої] влади із зацікавленими елементами соціуму [700, 33-35], які в розвитку ПТРТ представлені релігійними громадами та їхніми представницькими органами. На відміну від впевненості Т. Парсона, що цей процес є ознакою модерної доби [700, 34], ми наполягаємо на його укоріненості у правових системах федеральних держав з Античності та до Раннього Модерну.

На нашу думку, розкриття змісту поняття «ПТРТ» варто здійснювати через аналіз діалектики відношення опорних понять «правова традиція», «релігійна толерантність», синтезом яких воно є, що дає можливість вписати їх в об'єм поняття «правове спілкування», яке в кореляції з практичними аспектами

відображає процес правової комунікації, що відбувається в історичному просторі та часі.

Концепт зміст та функціонального призначення базового поняття «правова традиція» має дискусійним характер [48; 816; 335-338; 605; 606]. Безперечним є історико-правовий характер цього явища [48, 15-16; 338]. Проте диспут про сутність правової традиції викликаний неузгодженістю в поглядах науковців щодо трьох основних засад, від яких відштовхуються, аналізуючи цей феномен. Так, Д. Вовк зауважує дві основні, наголошуючи, по-перше, на існуючих ускладненнях щодо «...теоретичного визначення правової традиції як правового феномену...», а також про «... абстрактність, схематичність і навіть метафоричність спроб запропонувати таке визначення» [337, 13], і, по-друге, що «...її [правової традиції] осмислення може бути сутнісним тільки стосовно конкретної традиції, коли здійснюється аналіз джерел такої традиції (наприклад, різних компонентів християнської релігії як джерела християнської правової традиції) та її ролі у правовій системі або її елемента» [337, 13]. Третя засада формується на ідеях Ч. Варги, що поняття правової традиції можна тлумачити винятково в межах правової культури [303, 10] та антропологічним підходом у визначенні правової традиції Ю. Оборотова [684], що автоматично пов'язують цей феномен з колективною правосвідомістю та правовим менталітетом. Розвиток ПТРТ яскраво ілюструє цю засаду, що буде продемонстровано нижче на прикладах правових систем окремих держав.

На нашу думку, враховуючи зауваження Ч. Варги, коректно звернутися до тези М. Мірошніченко про те, що «...правові традиції акумулюють у собі цінну інформацію про культурні, духовні цінності народу у цілому і правові цінності зокрема. Цінність традиції полягає в тому, що вона орієнтує на зразки поведінки, котрі існували в минулому як еталони сучасності» [659, 308]. У такому розумінні поняття «правова традиція» орієнтує на вивчення проблеми релігійної толерантності в політико-правовому історичному контексті, з тим, щоб зрозуміти причини сучасних як локальних, так і глобальних проблем у сфері релігійних відносин.

Важливим складником правової традиції є соціальна практика здійснення права через механізми правового спілкування. Один лише зміст правових норм нормативного акту не відображає правової реальності. Остання складається з юридичних синтезів органічно обумовлених соціальних інтересів, релігійних та політичних відносин [317, 7], і, що особливо важливо, раціональної доцільності. Їхній симбіоз визначає нормативні межі правового спілкування, взаємні позиції та ролі суб'єктів спілкування, визнані соціонормативною культурою і практикою юридичні статуси осіб, речей та відносин [317, 8].

М. Алексєєв наполягав, що конструкція «правове спілкування» необхідна як для аналізу конкретно-історичних цілей законодавчої політики, так і для пошуку тих соціальних ідеалів, яким має слугувати право [227, 18-19]. Правове спілкування повною мірою може виконувати функцію інструмента пізнання історико-правової науки, адже як форма нормативно-соціальної взаємодії є процесом, що протікає в історичному просторі та часі [750, 4-15; 750, 30-99].

За справедливою оцінкою В. Графського: «Належне сприйняття правового спілкування можливе винятково у зв'язку з адекватним сприйняттям природи права і в розв'язанні конфліктуючих і не співпадаючих інтересів індивідів та особливо груп. Їхнє часткове примирення стає необхідним, якщо вони перебувають у зовнішньо зафіксованому антагоністичному протистоянні і конфлікті, а також у випадках, коли головні правові начала урегулювання подібних конфліктів ... з тих чи інших причин не використовуються ... При наявності та усвідомленні непримиримості інтересів учасників правового спілкування (у вигляді суб'єкт-суб'єктних протистоянь) саме правовий характер протікання і розв'язання конфлікту стає найнеобхіднішим засобом збереження цілісності та благополучного існування соціальної спільноти...» [381, 34], що в рамках нашого дослідження буде проілюстроване нижче через аналіз доцентрової та відцентрової ролі ПТРТ у збереженні цілісності або сепараційних тенденцій у державах. Це співзвучно тезам І. Гетьман, що головна функція правового спілкування полягає в досягненні порозуміння між суб'єктами правового спілкування та забезпеченні консенсусу, «...яке враховує

інтереси кожної із сторін за наявності спірної ситуації. Тільки за такої умови стає можливим рух до соціального комфорту суспільства в цілому...» [365, 16].

Взаємодія суб'єктів правового спілкування відбувається в рамках комунікації в різних сферах соціальної практики у формах, що є похідними історичного контексту існування права. Нормативність правового спілкування втілена в самому акті комунікації: юридичному тексті (у контексті нашого дослідження – правових нормах вищих органів влади) та юридичному жесті [317, 8-16] (у контексті нашого дослідження – у реальних публічно-правових та приватно-правових релігійних відносинах).

За концепцією І. Гетьман правове спілкування є «...взаємодією рівноправних суб'єктів на підставі правил поведінки, відображених у нормативних актах та інших юридичних джерелах, шляхом реалізації своїх прав та обов'язків з метою досягнення компромісу й порозуміння...» [364, 126; 365, 17]. Взаємодія суб'єктів, як основа природно-правового спілкування, онтологічно будується на принципах добровільної участі чи, хоча б, тацито-консенсусної легітимності. Як наголошує, О. Петришин, право за своєю природою є «...породженням суспільних відносин як певних взаємин між соціалізованими індивідами, та не існує поза межами суспільства, критерієм його життєздатності може бути лише соціальна ефективність...» [717, 29]. У цьому разі, сутність права має розглядатись у безпосередньому зв'язку із активною участю громадян у процесі нормотворчості, зокрема з виявленням необхідності регулювання певних суспільних відносин, формуванням очікувань щодо спрямованості та змісту їхньої регламентації [717, 32]. Такий підхід не просто вказує на добровільний характер зв'язків і умов розвитку релігійної толерантності як феномену правового спілкування, а й забезпечує нерозривний зв'язок між суспільними правовими менталітетними установками та реакцією на них з боку державно-організаційних структур.

Як видається, така правотворча рефлексія зорієнтована на концепти суспільного договору, народного суверенітету, захисту етнорелігійних меншин та впливу суспільства на політику держави, зокрема й щодо врегулювання

релігійних відносин. Можна констатувати, що власне завдяки ефективності функціонування правового механізму, а не винятково нормативній діяльності держави, й можливий простір релігійної толерантності. Відповідно, фаворитизація однієї з релігій державними інститутами з подальшим забезпеченням офіційної підтримки - законодавчої чи на рівні правової політики, формує простір для релігійної дискримінації. Вдалим прикладом тут може слугувати забезпечення умов релігійної толерантності в територіальних межах федеративних суб'єктів ВКЛ та спроби її згортання внаслідок поступового поширення ідеології католицизму як титульної релігії після підписання Кревської унії 1385 р.

Принципово важливим в аналізі релігійної толерантності, як феномену правового спілкування, є її телеологічні завдання – досягнення компромісу між мало сумісними правовими доктринами різних релігійних громад. Так, наприклад, автори, що відстоюють ідею зародження ПТРТ в модерну добу, як правило, пов'язують її з компромісом протестантів [850, 81; 274, 110-111; 568, 6], з чим ми не згодні, адже правові механізми, що застосовувалися в розв'язанні конфліктів протестантів та католиків вже були розроблені й опрацьовані на практиці в Античному Римі та ВКЛ. Величезну роль правового забезпечення релігійної толерантності для розв'язання релігійних конфліктів у сучасних умовах розвитку суспільства та вдосконалення правових механізмів визнають усі дослідники цього інституту [872, 98; 247; 871, 14-15]. Отже, телеологічні завдання правової реалізації феномена релігійної толерантності є частиною завдань та призначення правового спілкування.

Значна частина дискусійних питань щодо індивідуалізованого чи колективного характеру релігійної толерантності теж, на нашу думку, можуть бути вирішені під час розгляду цього інституту як феномену правового спілкування. Так, індивідуалізований характер релігійної толерантності відзначають В. Пісоцький [722, 25] та Р. Хайруллін [871, 14-15]. На думку Ю. Іщенко, толерантність - це форма спілкування [493, 35], отже, вона може бути зовнішнім проявом індивідуальної чи колективної правової поведінки. Правове

спілкування, своєю чергою, визначається винятково через колегіальний характер: «...суб'єкти правового спілкування обирають у ході взаємодії певні варіанти поведінки, які при багаторазовому повторенні й визнанні іншими членами суспільства відбираються як типові і створюють правовий інститут ... гарантування дотримання прав особи, соціальної групи, забезпечувати узгодженість та впорядкованість соціальних впливів і попереджувати антисоціальну поведінку суб'єктів...»[364, 14] Отже тут чітко спостерігається, що навіть перший поштовх для зародження правової моделі спілкування може відбуватися хоча б від двох суб'єктів, а подальше закріплення вимагає суспільної згоди. Так і ПТРТ, як суспільне природно-правове явище, може набувати індивідуалізованого характеру тільки у виняткових випадках, коли йдеться як мінімум про суб'єкта - творця правової доктрини. У переважній же більшості випадків вона повністю вписується в колективний характер правового спілкування і у прагматичному аспекті може бути представлена як феномен соціальної та політично-правової практики, породженої конкретно-історичною ситуацією і спрямованої на досягнення миру та стабільності в рамках відповідних моделей взаємозв'язку суспільства, держави і релігії.

Антропологічний вплив та колективний характер релігійної толерантності відзначають Н. Круглова [568, 3-4] В. Золотухін через концепт «онтологічної антропологічної безпеки» [470, 2-5]. Це співзвучно з ознаками та сутністю правового спілкування, запропонованими І. Гетьман, зокрема з механізмом формування правових норм у процесі правового спілкування «знизу – до гори» через стадії екстерналізації, інституціоналізації, об'єктивації, інтерналізації, інновації, селекції та легітимації [364, 11-12].

Поділяючи погляди І. Гетьман, внесемо певне уточнення. На нашу думку, ПТРТ як прояв правового спілкування є складнішим феноменом і формується через взаємно зустрічні вектори впливу суспільства та держави. Підтвердженням цього є філософська та соціологічна доктрини релігійної толерантності, змістом яких є визнання активних дій як з боку суспільства, так і з боку держави, як необхідної форми забезпечення умов її практичної реалізації.

Так, наприклад, М. Бабій та В. Золотухін характеризують байдужість як форму нетерпимості та не передбачає пасивність, а винятково активність дій суб'єкта [248, 13; 470, 3-5], хоча з погляду юридичних фактів дія та бездіяльність однозначно виступають об'єктивними сторонами правової поведінки. Більш обережним щодо цієї тези є соціологічний підхід Р. Хайрулліна, який визначає форми поведінки як «...поведінкові практики соціальної взаємодії...» [871, 14-15].

Розглядаючи релігійну толерантність як феномен правового спілкування, ми наполягаємо на її можливій практичній реалізації через обидві форми правової поведінки: дію та бездіяльність. Останнє яскраво спостерігається у випадках прийняття державою репресивного чи дискримінаційного законодавства всупереч існуючій у суспільному середовищі правового спілкування ПТРТ. Зазвичай, у такій ситуації, місцеві органи влади мовчазно ухиляються від виконання правових рішень на користь конструктивного вирішення проблем, демонструючи поведінку правового нігілізму або пасивної бездіяльності, що буде проілюстровано нижче на конкретних історико-правових прикладах.

Ми схильні погодитись з тезою, що актуалізація ролі державної влади в забезпеченні умов релігійної толерантності, з одного боку, ніби додає останній гарантовано правового забезпечення, що безперечно є позитивним елементом в її сприйнятті. Проте, з іншого боку, зведення правового механізму в регулюванні цього феномену виключно до державно-законодавчої ініціативи, залишає осторонь величезний простір природно-правового регулювання та тацито-консенсусної легітимності. Остання, через свою суспільну природу *tacito consensu* – мовчазної згоди суспільства та його пересічних і уповноважених представників на існування у правовій системі тих правових інститутів, що регулюють правовідносини найбільш оптимальним та раціональним способом, є значно більш ефективним правовим механізмом, ніж нормативний акт. Варто погодитись з В. Графським, що правове спілкування, на відміну від індивідуально-владних відносин, є прикладом справедливих

відносин, що склались відносно урегулювання суперечностей, поваги до усталених традицій і звичаїв, інших елементів культури [380, XII].

Не менш дискусійним є питання щодо примусовості чи добровільності в концептуальному змісті категорії релігійної толерантності, яке, на наш погляд, теж має перспективу до вирішення в рамках концепції правового спілкування. Примусово-державний правовий механізм у релігійній толерантності вбачає М. Уолцер. Характеризуючи режим толерантності «багатонаціональних імперій», куди він, зокрема, відносить Античний Рим [850, 26-31], він зазначає, що толерантність тут виходить з примусу: «...у цих груп немає іншого вибору, ніж співіснувати одна з одною, оскільки їхня взаємодія між собою перебуває під контролем імперських бюрократів згідно з імперським кодексом...» [850, 27] Сумнівною є теза М. Уолцера, що навіть проживання людей у громадах не є добровільним: «...об'єднані общини — це не добровільні асоціації; вони протягом історії ніколи не культивували ліберальні цінності...» [850, 28], адже нам навпаки відомо про підкреслено відкриту свободу пересування та вибору місця проживання в античній правовій традиції. Викликає заперечення й теза Л. А. Бобовникової, що в Античному Римі релігійної толерантності не було тому, що: «... утворення, що знаходилися у складі імперії не були добровільними асоціаціями та історично не мали ліберальних цінностей, що лише підкреслює примусовий та вимушений характер їх мирного існування...» [274, 109-110].

На наш погляд, така акцентуалізація та пояснення релігійної толерантності через державно-примусовий механізм штучно звужує її правовий характер та практичне застосування. Епоха античності демонструє історичний досвід формування відносин, заснованих на ПТРТ. Так, формування федерації Античного Риму відбувалося на договірних засадах, а розвиток деяких ліберальних концепцій еллінізму, на нашу думку, був більш обґрунтованим та реалізованим ніж у багатьох держав сучасного світу. Не випадково, окремі дослідники визначають саме римську традицією колискою доктрини релігійної толерантності [248, 20].

Існують суперечливі погляди на розвиток релігійної толерантності за доби Середньовіччя та роль християнства та його доктрин у цьому процесі. Частина науковців пов'язує зародження релігійної толерантності з поширенням християнства [274, 20]. Існують й протилежні погляди, що наполягають на зелотизмі Церкви, який звужує простір релігійної толерантності в епоху Середньовіччя [568, 8-9]. Ми вважаємо, що доктринальний вплив пануючих релігій на формування ПТРТ є вторинним, порівняно із впливом на розвиток цього феномену тенденцій правового спілкування. Раціональна та звичаєва природа останнього більше залежить від «...природжених рис тієї чи іншої ментальності - стереотипів світосприйняття, звичаїв, традицій, системи цінностей...»[717, 32] у правовій системі. Саме цим можна пояснити одночасне існування в сусідніх державах, або навіть у різних федеративних суб'єктах однієї держави як випадків релігійних репресій, так і повної свободи віросповідання та релігійної толерантності, як це було в РП та СРІГН. Такі явища зайвий раз підтверджують тези про вторинну роль вищих державних органів у формуванні ПТРТ.

У випадках, коли державний механізм спирається на сформовану суспільством ПТРТ та намагається закріпити її у своїх правових приписах, ми бачимо антагональний тип правового регулювання: «...міжконфесійні, міжцерковні відносини антагонального типу – це така система взаємозв'язків, спілкування їхніх суб'єктів, яка позбавлена жорсткої антагоністичної опозиційності і яка характеризується взаємним прагненням до адаптації один до одного, до подолання відчуження у збереженні своєї інакшості, відмінних рис. Це - взаємини релятивної рівноваги інтересів, які базуються на здатності цінувати свободу, права, готовність до діалогу, свідомої відмови від ворожості...» [247, 216-217]

Таким чином, ознаками правового феномену релігійної толерантності є переважно колективна природа суб'єктів правового спілкування; формування відносин релігійної толерантності через правову поведінку у формах дії та бездіяльності; телеологічною підставою релігійної толерантності є досягнення

мирного співіснування колективних суб'єктів суспільної взаємодії на договірній основі. Усі ці ознаки співпадають з аналогічними ознаками правового спілкування.

Для поглибленого розуміння укоріненості ПТРТ в правовому спілкуванні необхідно звернути увагу на відношення поняття «релігійна толерантності» з поняттями «віротерпимість» та «свобода віросповідання», що сприятиме усуненню доктринальних протиріч між ідеалізованим концептом державного гарантування свободи віросповідання, міжконфесійними постулатами віротерпимості та суспільно-правовими реаліями забезпечення умов релігійної толерантності.

У філософській, соціологічній та релігієзнавчій літературі поняття релігійної толерантності часто ототожнюють з категорією віротерпимості [248, 19; 631, 18-25], що, на нашу думку, є неточним. Так В. Ханстантинов пов'язує обидві ці категорії з нормативно-правовою діяльністю державної влади і наголошує, що релігійна толерантність по суті є «...віротерпимістю, що підтримується законами і силою держави, яка, з огляду на усталені традиції, норми моралі та культури встановлює межі прийняттого ... Релігійна толерантність як віротерпимість передбачає, таким чином, визнання й реальне забезпечення, у тому числі шляхом виховання, з боку держави рівності всіх індивідів у правах і свободах, повагу до специфічних для даного конфесійного напрямку чи течії світоглядних засад, переконань, культової практики, свідоме уникнення дискримінації, образ, переслідувань на ґрунті вірування...».[872, 93] Досить оригінально, через онтологічні підстави буття, аналізує концепти толерантності та терпимості В. Золотухін. Він пов'язує терпимість із психологічними відчуттями та переживаннями особи, що є сферою морально-етичною, а толерантність - з соціальним рівнем взаємовідносин між людьми [469, 98-99]. Такий підхід, на нашу думку, відкриває додаткові можливості для осмислення правового змісту релігійної толерантності через призму правового спілкування, адже у телеологічному вияві сутність права має розглядатись у безпосередньому зв'язку з процесами демократизації політичного життя,

активною участю громадян у процесі нормотворчості, зокрема з виявленням необхідності регулювання певних суспільних відносин, формуванням соціальних очікувань щодо спрямованості та змісту їхньої регламентації.

Категорію терпимості часто корелюють з внутрішнім моральним світом людини, який хоч і має вплив на правотворення в його широкому розумінні [523, 189-192], проте залишається осторонь процесів правового регулювання, забезпечуючи особистий простір духовної свободи. «... Терпиме, шанобливе сприйняття чужої етнічної чи релігійної самобутності, інших світоглядів. Водночас у політиці ... її використовують у якості подвійних стандартів ідеології; прагнуть перетворити в універсальний засіб формування та регулювання міжконфесійних та інших соціальних відносин ... Водночас, (віро) терпимість... являє собою прояв милосердя, великодушності, довіри, розуміння; прагнення досягнути взаємного узгодження різних позицій переважно методами роз'яснення та переконання; містить активне відношення до всього, що відбувається ... Спільним для толерантності та терпимості (релігійної толерантності та віротерпимості) є те, що їхні прояви з необхідністю сполучені з наданням свободи іншому на вчинки та переконання...» [246] Такий підхід ставить під сумнів концепт розподілу віротерпимості та релігійної толерантності у правових категоріях.

В. Гараджа розглядає віротерпимість як історичний прояв толерантності, та датує зародження концепту релігійної толерантності XVIII ст. [357] М. Уолцер, співвідносить появу феномену релігійної толерантності із концептом взаємного компромісу між протестантами і католиками у XVII ст. [850, 81], І. Богачевська та А. Мамедзаде стверджують, що ідея толерантності, набула поширення в європейському суспільстві з XVI ст. [279; 631, 26] і т.п. Структурно-генетичний підхід до пояснення генези правових явищ [656, 10] та еволюційний розвиток права в цілому та прав людини зокрема [523, 53-58], демонструє обмеженість концепту часового континууму та ще раз підтверджує тезу про не тотожність понять віротерпимості та релігійної толерантності.

Деякі історики права, здебільшого російські, намагаються розрізнити обидва концепти за змістовно-юридичним наповненням. Н. Маркова, А. Ловинюков, А. Логинов, Т. Мінченко відзначають не тільки еволюційне передування віротерпимості свободі віросповідання, але й пов'язують з державною легалізацією сповідання певних (курсив наш) релігій. Так, вони визначають віротерпимість «... на рубежу віків в Росії можливість деяким іншорелігійним конфесіям сповідати свою релігію...» [632, 36], в історії західно-правової політичної думки віротерпиме ставлення спостерігається тільки до деяких релігій [647, 36-39], офіційне визнання деяких релігій за наявності в державі однієї привілейованої [607; 608].

Проте, аналіз іншомовних джерел свідчить, що в західній традиції права поняття «віротерпимості» не виокремлюється. Словник Вебстера тлумачить поняття *tolerance* (англ.) як «симпатію та допущення вірувань та практик, що відрізняються» [185]. Аналогічно тлумачиться *tolerantia* з латинської, *tolérance* – з французької, *Toleranz* з німецької [24]. Прагнення використати для панєвропейського терміну «толерантність» у російській мові інші терміни «терпіння, смиренність» відзначають й російські філологи [371, 159, 172]. У контексті проєвропейського напрямку розвитку України в цілому та української науки зокрема, здається сумнівним необхідне впровадження в теорію права та юридичні галузеві науки додаткового правового терміну «віротерпимість», адже його європейське застосування у правовому змісті повністю співпадає з правовим аспектом категорії «релігійна толерантність».

Надання історико-правовому застосуванню терміна «релігійна толерантність» визначення «віротерпимості» як наявності вичерпаного переліку дозволених релігій поруч з державною або титульною, як, наприклад, лютеранство було легалізовано у СРІГН Аугсбурзьким актом 1555 р. або ознаки віротерпимості як нормативно-правового оформлення, тобто прояву державної волі, що протиставляє її релігійній толерантності, яка може існувати у природних правовідносинах, є тільки окремими випадками, що в логічному інструментарію протиставляються як часткове-ціле. Аргумент щодо

застосування в ранньомодерну добу правової категорії віротерпимості як дозволу сповідувати тільки вичерпаний перелік релігій скоріше є проявом категоричності феноменів західної цивілізації за добу Відродження [657, 97-98], яка ґрунтувалася на безапеляційній першості монотеїстичних релігій, а право на легітимне існування розглядала виключно для їхніх конфесійних відгалужень. Спостерігається кореляція прояву такої віротерпимості до певної недержаної релігії в соціумі з проблемою міжконфесійних відносин у багатоконфесійному, структурованому релігійному просторі, адже поруч з легалізованою «терпимою» релігією чи конфесією може існувати не менш масова, але дискримінована. У контексті сучасного розвитку категоріального наукового апарату вбачається можливим та доцільним (принаймні для української правової практики) використання *правового* поняття «релігійна толерантність» як такого, що змістовно поглинає поняття «віротерпимість». Проте, ми не можемо заперечувати наповнення цих понять різним змістом у соціології, філософії, культурології чи інших науках.

Варто звернути увагу на нетотожність понять релігійної толерантності та свободи віросповідання.

Свобода віросповідання є одним із основних загальносоціальних прав людини і з кінця епохи Просвітництва задекларована кожною державою, яка ідентифікує свою належність до західної традиції права. Вона віднесена за класифікацією К. Васака до категорії прав і свобод людини I покоління [201]. Зміст права на свободу віросповідання викладений в основних декларативних нормативних актах міжнародного та національного права держав західної правової традиції, починаючи від Загальної декларації прав людини ООН 1948 р. та завершуючи відповідними статтями в конституціях різних держав, у тому числі й України (ст. 35) [40, ар. 1; 530]. У всіх цих актах вона зводиться до права людини сповідувати свою релігію особисто або спільно з іншими особами, змінювати її та не зазнавати обмежень від держави в цій сфері, якщо тільки це не відповідає інтересам громадської безпеки та захисту прав інших осіб [530; 450, ст. 18; 529, ст.9]. Інколи, як, наприклад, у законодавстві України,

до змісту цієї норми додається формула «право не сповідувати жодної релігії», що на нашу думку є поступкою багаторічній традиції атеїзму, популярній у СРСР. Міжнародні нормативні акти, конституції інших держав західної традиції права це формулювання традиційно пропускають, адже їхні науковці включають атеїзм або до концепту «свободи совісті» [12; 141, 2], або взагалі вважають його особливим підвидом віросповідання [122; 161; 163, 304; 47].

Ідеально задеклароване в міжнародних та національних актах та теоретично обґрунтоване в багатьох працях юристів-науковців [404; 579] поняття «свобода віросповідання» на практиці створює велику кількість правозастосовчих проблем та викликає бурхливі дискусії.

Перша проблема при практичній реалізації у правових механізмах свободи віросповідання для населення конкретних держав полягає в тому, що правові інтереси самої держави та більшості її населення можуть не співпадати з інтересами та релігійними уподобаннями груп меншості. Ситуація набуває особливої гостроти, коли групи меншості крім релігійної відокремленості, мають окрему етнічну самоідентифікацію, скупчене проживання та, тим більше, можливості для створення власної правової системи. Найчастіше така ситуація має місце в територіальних суб'єктах федеративних держав. Там за принципами демократичного представництва участь населення в місцевих органах створює правові механізми для регулювання релігійних відносин навіть у суперечливим ініціативам та інтересам вищої державної влади. У такій ситуації органи державної влади, опинившись у вимушеному конфлікті інтересів титульної більшості та впливової меншості, не зможуть повною мірою ані реалізувати на своїй території свободу віросповідання в її абсолютній формі, ані запобігти її реалізації за наявності державної релігії. У результаті задекларована державою свобода віросповідання перетворюється в ідеалізоване декларативне гасло [703, 34], а у правовій системі утворюється правовий конфлікт у його класичному значенні [278, 26-27].

Описана колізія правового конфлікту реалізації свободи віросповідання може розвиватися і у зворотному напрямку. Здавалося б, що за наявності

закріпленої в законодавстві конкретної держави державної релігії або існуючої в суспільстві переважної релігії сповідання більшості, реалізація свободи віросповідання інших релігій у повному обсязі є неможливою. Але, на практиці, самоврядний територіальний анклав із владними можливостями суб'єкту федерації зможе, як мінімум на рівні природних правовідносин, забезпечити іншо-релігійні практики для своїх громад.

Друга доктринальна проблема полягає у функціонуванні правових механізмів забезпечення та захисту права особи на свободу віросповідання, які визначаються як системи ефективних юридичних засобів реалізації, охорони та захисту [701, 132-134] «...свободи віросповідання в цілому, а також окремих її елементів (можливостей), закріплених у національних юридичних актах...» [983, 8]

Сама сутність релігії, як духовно-моральної сфери свідомості особи, підштовхує до зведення державно-правових механізмів у модель негативного права - невтручання влади в особисте життя [332, 5]. Для механізмів позитивного правового регулювання тут залишаються: 1) простір діяльності релігійних організацій [299, 3-4; 95], що автоматично визначає для державної регуляції колективне коло осіб; та 2) дії індивідуальних суб'єктів, які порушують норми галузевого матеріального права, і тільки опосередковано пов'язані зі свободою віросповідання [894]. В останньому процесі сам чинник захисту свободи віросповідання є вторинним і виступає скоріше як окремий випадок. Так, незаконне звільнення особи з роботи через релігійні переконання є порушенням принципів трудового права та правил рівноправності та недискримінації. З погляду державного регулятора предметом забезпечення та захисту тут виступає право особи на роботу та рівноправність, а механізм державно-правового регулювання функціонує так само, як і в дискримінаційному звільненні, наприклад, за ознаками раси чи статі.

Західна традиція права тлумачить поняття «релігійна толерантність» через законодавчу незаборону або мовчазний дозвіл суспільства та державних органів сповідання недержавних або релігій меншості [146; 205, 1-8]. На відміну від

права на свободу віросповідання, концепт релігійної толерантності не вимагає від держави активних дій щодо реалізації на її території заходів зі сприяння сповіданню інших релігій, адже само поняття «толерантність» вимагає лише відсутності ворожості [721, 20-21]. Інколи правове поле створює можливість сповідання недержавних релігій тільки у приватно-правовій сфері (privacy). У такому випадку визнання в державі свободи віросповідання є дискусійним, проте наявність певного рівню релігійної толерантності можна констатувати чітко.

Зміна термінологічних концептів із «гарантування державою свободи віросповідання» на «існування в державі та суспільстві ПТРТ» переводить регулювання релігійних відносин із позитивістського звуженого тлумачення на значно ширший природно-правовий рівень. Принцип «свободи віросповідання» ґрунтується насамперед на діяльності державних структур, адже саме вони мають своїми активними діями (відповідне дозвільне законодавство, підтримка діями органів виконавчої влади, забезпечення належного судового захисту та ін.) гарантувати дотримання цього права для усього населення держави [437, 119-120]. Тоді як релігійна толерантність у своїй правовій реалізації значною мірою спирається на дії та ставлення до чужих релігій усіх членів суспільства [355, 281]. Коли населення, через свої менталітетні погляди або через усвідомлення об'єктивної потреби для безконфліктного існування, готове приймати існування в державно-територіальному просторі інших релігій, учасники правового спілкування своєю правовою поведінкою творять простір правової толерантності навіть у супереч нормативно-правовій діяльності держави. У такій ситуації як занадто дискримінаційне, так і занадто ліберальне законодавство державних органів буде виконуватися тільки тою мірою, в якій його зміст буде відповідати поглядам інших учасників правового спілкування. Тут яскраво проявляється нерозривний зв'язок понять «релігійна толерантність» та «суспільна (колективна) правосвідомість».

Зміст принципу свободи віросповідання звернений на ідеалізовані ситуації, коли усі соціально-правові гравці виокремлюють релігійну сферу від інших

правових, політичних, економічних та культурних явищ у державі та суспільстві. Кожна особа при гіпотетичній реалізації цього принципу має бути носієм не тільки високих особистісних якостей моралі та справедливості, але й «без гніву та пристрасті» оцінювати вчинки інших у релігійних відносинах та автоматично займати нейтральну позицію у будь-яких конфліктах у релігійній сфері. Держава в цій ідеалізованій моделі має займати категорично секуляризовану, правову нейтральну позицію «невтручання» [523, 53; 96], неупереджене ставлення до будь-якої конфесії. У правовій практиці ані перше, ані друге є недосяжним.

Принцип релігійної толерантності видається значно більш дієвим у правових механізмах. Він допускає статус «привілейованої», державної або масової релігії, і, відповідно, кращого ставлення до неї та її прихильників, але, разом з тим, не декларує заборону на існування інших релігій, для сповідання яких гарантовано зберігається правовий простір реалізації. Водночас, дія «...механізму юридичного забезпечення свободи віросповідання людини як системи ефективних юридичних засобів реалізації, охорони та захисту свободи віросповідання в цілому, а також окремих її елементів (можливостей), закріплених у національних юридичних актах...» [983, 8], радикально збагачує та удосконалює правові механізми при впровадженні доктрини релігійної толерантності. В останньому випадку ефективними регуляторами стають правові традиції та звичаї суспільства, корпоративних структур та навіть представницьких органів місцевої влади; прояви природного права тощо. Вони можуть успішно доповнити систему законодавства, заповнити її лакуни та, врахувавши обставини конкретних казусів, забезпечити розв'язання конфліктів на ранніх стадіях через застосування звичаєвих феноменів, прийнятних для суспільства (наприклад, третейських судів, медіації та ін.)

Концепт свободи віросповідання формувався в ранньомодерну добу, коли на практиці в державі існувало дві-три релігії масового сповідання, представлених відповідними корпораціями вірян. Держава виступала в ролі арбітра насамперед між цими корпораціями, ніж між конкретними особами.

Діяльність цих релігійних організацій, зведених або наближених у правовому статусі до громадських, [800; 231, 31-32] обмежена установчими документами могла бути піддана ефективному контролю та нагляду з боку державних органів та, відповідно, системи юридичних засобів.

Сучасне суспільство в умовах цивілізаційної глобалізації демонструє значно більшу варіативність релігійної приналежності населення будь-якої держави. Відповідно, властивості толерантності як феномену соціальної і політично-правової практики «... поваги, прийняття та ... розуміння багатого різноманіття культур нашого світу, форм самопрояву та проявів людської індивідуальності...» та «... єдності у багатоманітності...» [43] створюють значно ефективніший інструментарій правових механізмів, порівняно з державними абстрактними гарантіями свободи віросповідання. Становлення ПТРТ яскраво демонструє саме цей підхід. Навіть у випадку відсутності задекларованої у нормативних актах абсолютної свободи віросповідання, реальні релігійні правовідносини в історичних федеративних державах Європи яскраво демонструють ознаки правової релігійної толерантності. У більшості випадків саме ця модель правових механізмів реалізується й у демократичних державах сьогодення.

Таким чином, проведений аналіз співвідношення понять «правова традиція» і «релігійна толерантність», «релігійна толерантність» і «віротерпимість», «релігійна толерантність» і «свобода віросповідання» дає підстави для висновку: усі ці поняття є супідрядними. Обсяги останніх трьох не збігаються, але разом вони становлять обсяг загального складного поняття «правова традиція релігійної толерантності» в історико-правовому вимірі.

Порівняльний аналіз їхніх значень дозволяє виділити ключові фрагменти, на яких базується вживання відповідних термінів у вирішенні питань релігійних відносин в історико-правовій перспективі.

Керуючись, по-перше, концептом комунікативної природи правової традиції, по-друге, отриманими висновками, що релігійна толерантність не тотожна, але перетинається з поняттям свобода віросповідання, та є порівняно-

сумісним поняттям з категорією віротерпимості і, по-третє, проведеним нами аналізом феномену правового спілкування, ми дійшли висновку, що природа ПТРТ укорінена у правовому спілкуванні. Її змістом є перетин смислових сфер релігії і держави з потребами суспільства жити в умовах справедливого правового порядку, який досягається не так законодавчим забезпеченням формально-інституційної взаємодії, як об'єктивною раціональною потребою суспільства жити в умовах мирного середовища.

Віротерпимість в європейській науковій правовій традиції здебільшого співпадає з поняттям релігійної толерантності. Східноєвропейський правовий науковий простір схильний розрізняти ці категорії, переносячи змістовну реалізацію віротерпимості у філософську, психологічно-моральну сферу, і вже через таку призму розглядати її як підставу правомірної етико-орієнтованої поведінки. В історичному ракурсі вона набуває тлумачення легалізації державними правовими засобами тільки виключного переліку недержавних релігій (як правило, конфесійно близьких до державної релігії відповідної держави). Таким чином, вона зводиться до задекларованих відносин прийняття віруючими *певних* (курсив наш) релігій і конфесій, релігійних об'єднань один одного.

Феномен релігійної толерантності пояснюється через правове спілкування усіх суб'єктів полірелігійного суспільства. Скупчене проживання етнорелігійних груп сприяє розвитку ПТРТ в західній традиції права через закріплення в колективній правосвідомості та можливості застосування для свого забезпечення демократичних інститутів. Тут правовий принцип релігійної толерантності видається значно більш ефективним. Він допускає статус «привілейованої», державної або масової релігії, і, відповідно, кращого ставлення до її прихильників, але, разом з тим, не забороняє на існування інших релігій, для сповідання яких гарантовано зберігається правовий простір реалізації.

ПТРТ варто розуміти як єдність історично сформованого, критично осмисленого колективного досвіду правової діяльності (в якому світоглядні і

соціально-психологічні настанови сполучені і допускають множинність релігійних традицій), заснованого на пануючих у суспільстві уявленнях про право і справедливість, нормативною основою яких є договір, заснований на принципі еквівалентності зобов'язань суспільства, держави, релігійних громад та організацій щодо дотримання онтологічно заданих параметрів правового спілкування.

На нашу думку, такий підхід дає можливість коректно поєднати поняття, зміст, причини виникнення та становлення сучасної реалізації ПТРТ з основною потребою суспільства жити в умовах справедливого компромісного правового порядку який забезпечується владними і правовими засобами. Відповідно, ПТРТ в регулятивному смислі орієнтована на відтворення динаміки правової якості релігійно структурованої соціальної дійсності і конституюється в такому функціональному стані як правовий порядок, який відповідає нагальним потребам суспільства в організованості та гарантованості прав і законних інтересів суб'єктів права. Роль ПТРТ у формуванні правового порядку, характерного для західної традиції права, підтверджує його природний характер, пов'язує витoki правопорядку з природними правами людини у безпечному і захищеному існуванні, з виявами у ньому справедливості природного права [289, 220].

Цей висновок повністю корелює з парадигмою західної традиції права, в онтологічних та гносеологічних основах римське, канонічне та міське право у взаємодії з природним правом [798, 42], а ПТРТ виступає невід'ємним продуктом західно-правової цивілізації: укорінена в римському праві, вона знайшла подальший розвиток у правовому просторі Середньовіччя як результат змагань за правовий вплив канонічного та світського права та остаточно завершила своє формування під впливом ранньомодерних трансформацій міського буржуазного права. Природно-правовий інструментарій забезпечив ПТРТ стійкість перед можливим свавіллям вищої державної влади, а закріплення в колективній правосвідомості перетворило окремі казуальні

випадки правових механізмів розв'язання релігійних конфліктів на загальну правову традицію європейської цивілізації.

Формування ПТРТ у федеративних державах Європи є ілюстрацією властивого західній традиції права уміння суб'єктів правового спілкування (починаючи від органів влади та закінчуючи суспільними групами) знаходити такі політико-правові стратегії, які нівелюють загрозу конфліктів та унеможливають тенденцію до руйнування держави.

Розвиток ПТРТ в західній традиції права відбувається у тісному зв'язку із етнорелігійними соціальними групами як історично сформованими на певній території спільноти з самоврядними органами, правовою системою, особливим правовим статусом [569, 3], що входить до складу держави з іншою титульною нацією та масовим віросповіданням.

Підсумовуючи вищезазначене, можемо констатувати що правова традиція релігійної толерантності існує як феномен правового спілкування. Більшість ознак правової категорії релігійної толерантності: переважно колективна природа суб'єктів, реалізація через правову поведінку у формах дії та бездії, вища телеологія існування у вигляді встановлення мирного співіснування суспільства – співпадають з аналогічними ознаками правового спілкування, визначаючи їхнє співвідношення як частка-ціле. Деяка відмінність між категоріями правової релігійної толерантності та правового спілкування спостерігається тільки в особливості процесу формування їхніх правових норм. Якщо у процесі правового спілкування правотворення відбувається чітко знизу суспільної піраміди до подальшого фіксування правових норм державними законодавчими органами, то в механізмі правового регулювання релігійної толерантності на практиці спостерігаються взаємні зустрічні вектори правотворчості. Правовий феномен релігійної толерантності демонструє, що вплив на правове спілкування з гори суспільно-державної піраміди або з її центру (рівень компетенції органів місцевої влади) також може бути ефективним.

Запорука ефективності такої політики криється не в якості державних правотворчих технік, а в узгодженості владних доктрин з природно-правовими принципами існування соціуму. Важливу роль також відіграє й свідоме самообмеження владних інститутів щодо втручання у процеси, які суспільство може врегулювати самостійно.

2.3. Зв'язок правової традиції релігійної толерантності з поняттями «федералізм» і «правовий механізм»: концепція «домодерного федералізму».

Застосування поняття «федерація» до характеристики адміністративно-територіального устрою держав Античності, Середньовіччя та ранньомодерного періодів є проблемним та дискусійним питанням у науці.

Метою цього підрозділу є:

- дослідити правові механізми генези федералізму та визначити його ознаки й характерні риси, що формують концепцію «домодерного федералізму»;
- обґрунтувати концепцію застосування поняття «федерація» як форми особливого адміністративно-територіального устрою окремих держав доби Античності, Середньовіччя та Раннього Модерну;
- проаналізувати категоріальний апарат та фактори становлення ПТРТ у зв'язку з федералізмом європейських держав у період Античності, Середньовіччя та Раннього Модерну;
- визначити змістове наповнення поняття «правовий механізм» у контексті регулювання релігійних відносин.

Історіографічний аналіз літератури дає підстави для висновку, що ПТРТ формувалася у процесі федералізації європейських держав починаючи з часів Античності, у тісному зв'язку з розвитком основних засад західної традиції права та забезпечуючись на рівні колективної правосвідомості. Самоідентифікаційна роль релігії як обґрунтування етнічної ідентичності породила проблему доцентрових та відцентрових тенденцій у державному

будівництві. Налагодження конструктивного діалогу між центром і регіонами з акцентами на збереженні етнокультурних і конфесійних особливостей розвитку, взаємодія державних і релігійних інститутів та правова поступливість титульного народу та керівних органів федерації на користь населення приєднаних територій реалізується у формі релігійної толерантності. У цьому разі, у процесі державного будівництва ПТРТ відіграє потужну доцентрову роль: населення територій, що приєднуються до держав зі складним адміністративно-територіальним устроєм, зацікавлене в існуванні цілісної правової системи, як нормативно-регулятивного комплексу, у рамках якої гарантовано будуть збережені правові традиції та їхні права. Договір суспільства та держави, як нормативна підстава виникнення правовідносин, в якому за словами Н. Пархоменко «...сторони взаємодіють між собою шляхом реалізації взаємних прав і обов'язків...» [702, 14] зменшує соціальну напругу та попереджає потенційні конфлікти на релігійному ґрунті. Відповідно, й особливість предмету регулювання федеративних договорів як сукупності правомочностей владування, управління, самоврядування договірної форми та колективності й публічно-правової владності повноважень їхніх суб'єктів [702, 6-7], має бути доповнена релігійними правовідносинами. Теоретик зародження німецького федералізму Й. Альтузій визначав договірний, представницький та релігійно-толерантний елементи як основи консенсусного утворення федерацій [791, 35-39]. З іншого боку, плекання самоідентифікаційних етнорелігійних громад, що скупчено проживають на певній території та мають власні представницькі органи, у поєднанні з гарантованими правами і свободами може створювати небезпеку відцентрових тенденцій, подолання якої є першочерговим завданням будь-якої держави та повинно досягатися різноманітними методами, починаючи від забезпечення правопорядку та закінчуючи правовим просвітництвом.

Компромісний шлях розвитку держав з етнорелігійними територіально зосередженими громадами в західній традиції права яскраво реалізований через федеративну форму адміністративно-територіального устрою. Ми

приєднуємося до тих науковців, які розрізняють поняття «федерація» і «федералізм» [843; 110; 599; 208]. Перше - відображає процес практичної організації влади та характеризує форму територіального устрою в федеративних державах [523, 117-118; 799, 84-87]. Другим – позначають систему основних принципів відповідної форми державного устрою [649, 45] та культурні, геополітичні фактори, що прямо впливають на процеси федералізації [158, 155]. Отже, тут йдеться не стільки про владні відносини на теренах держави, як про особливий тип федералістської культури, в якій важливу функцію виконує ідеологічний фактор. Зокрема, ми погоджуємося з А. Захаровим, що міць федеративних підвалин залежить від укоріненості в політико-правовій культурі країни класичного набору ліберальних цінностей [461, 72-75]. У цьому разі, федералізм розглядається як 1) спосіб організації влади у складно-утворених державах; [394, 37] 2) як багаторівнева система, основними ознаками якої є цілісність, єдність і різноманітність; 3) як політичний процес циклічного характеру; 4) як складно-організована система владних відносин [110; 843].

Г. Берман, К. Бурмистров, Д. Забзалюк, Д. Елазар, Ю. Ким, О. Лебедева, Н. Михайлова, О. Скакун, С. Трусинів, М. Фрізен, Д. Хальберштам та ін. у процесі дослідження проблеми федералізму дійшли висновку, що її необхідно вирішувати на основі органічної моделі суспільного розвитку. Основу цієї моделі складають договірні концепції держави і права, демократичність та уявлення про правову організацію суспільного життя, невідчужуваність праа і свобод людини [523, 53-58; 799, 86-87]. Усі ці феномени повною мірою характеризують західну традицію права, що дає нам підстави визначати федералізм та федеративний устрій як її продукти, в основі яких лежать визнання цінності поєднання єдності та різноманітності, взаємного пристосування, збереження й розбудови відмінних людських спільнот у межах єдиного політичного об'єднання. Нормативним принципом федералізму є збереження єдності і децентралізація [782, 149].

Походження терміну «федералізм» йде від договорів Риму з його федератами «foedus», що, на нашу думку, акцентує повноправність застосування цього феномену до характеристики територіального устрою Античної Римської держави. Поняття «foedus» є однокорінним з правовою категорією *fidae* – добра воля [298, 73; 449, 195], що підкреслює принцип договірних взаємовигідних відносин, який можна екстраполювати на базову філософію суспільного договору.

В Європі з Античності до доби Модерну у змісті принципу федералізму переважав міжнародно-правовий і переважно інтеграційний аспект [515, 9], що в нашому дослідженні демонструється феноменом федеративного договору у впливі на доцентрові процеси в розвитку державностей Античного Риму, ВКЛ, РП та СРІГН. Для цих держав характерне існування дворівневого законодавства, системи федеральних та місцевих органів, специфічної системи об'єднання військ з дотриманням правила територіального представництва та ін. Але основною рисою, принциповою для становлення в цих державах ПТРТ, залишається функціонування місцевих представницьких органів, що є носіями поглядів та захисниками інтересів місцевої територіальної громади. Важливість цього інституту Д. Елазар. Він образно порівнює федеральні структури з матричними клітинами кібернетики, які здатні до самоуправління та об'єднують самоуправління і спільне управління з метою отримання переваг від спільних дій [973, 5; 974]

Нам здається сумнівною теза російського правознавця Ю. Кіма, що під кутом зору етимологічної та формально-юридичної «федеративний» означає «міжнародний». Відповідно, «в первісному» значенні «класична федерація» (рівно як і конфедерація) – є нічим іншим, як міждержавним об'єднанням [515, 9]. Адже суб'єкти домодерних федерацій як правило втрачали свою державність та були субординовані центральному територіальному ядру на принципах розподілу та субсидіарного доповнення владних повноважень. Таким чином, ми виходимо на один із наріжних принципів федералізму, який становить методологічне підґрунтя нашого дослідження – субсидіарність.

Вишуканий у доктринах західної традиції права, принцип субсидіарності є за словами Дж. Беднар «душею» федералізму [19, 231] та призначений гарантувати досягнення балансу повноважень між центральною та місцевою владою [699, 33-48; 78; 20, 334-335] - що є телеологічним аспектом цього правового феномену. М. Фрізен пропонує розглядати субсидіарність федералізму не просто як розподіл повноважень між ланками державних органів, але в контексті розподілу авторитетних засобів впливу між «...центральним, національним урядом та соціальними й політичними структурами, що представляють та уособлюють частини цілої нації...» [70, 1]. У контексті нашого дослідження такими частинами можна визначити громади локальних релігій суб'єктів федерації та відповідні владні органи, що представляють їхні інтереси перед вищим федеральним державним апаратом.

Проблема ПТРТ розглядається нами як невід'ємна складова більш глобальної проблеми гарантії природного права народів на самовизначення та прав людини. Питання захисту прав людини в контексті релігійних відносин більше корелює з питаннями конфесійної належності й менш торкається політичних смислових проєкцій як-от право народів на самовизначення. Адже конкретна людина в федеративній державі живе не в абстрактному просторі суб'єктів федерації, а на своїй конкретній етнічній території, з укоріненими у суспільній свідомості звичаєвими традиціями релігійних відносин. М. Уолцер визнавав за найбільш толерантні історичні багатонаціональні держави, які він називає «імперіями» [850, 26-31], маючи на увазі, судячи з усього, їхній великий розмір та завойовницький спосіб утворення, а не форму адміністративно-територіального устрою. Для народів цих держав завжди була актуальною проблема збереження ідентичності, важливу прагматичну роль у чому відігравав релігійний фактор. У цьому разі, завдання держави полягає в пошуку правового балансу через удосконаленні правового механізму так, щоб гарантія прав (зокрема релігійних) зберегла колективну етнорелігійну самоідентифікацію але, водночас, зменшила соціальну напругу та знизила небезпеку відцентрових тенденцій, що супроводжують право народів на

самовизначення та у вигляді сепаратизму [555, 352], загрожують цілісності держави.

Вищенаведене вписується в параметри гіпотези дисертаційного дослідження, яка перевіряється на основі ідеал-реалістичного підходу до розуміння права Г. Гурвіча, передбачаючи існування неорганізованого правового спілкування між суб'єктами та породження автономних регулятивних механізмів. Їхнє визнання державами та спільнотою створює основу правопорядку, яке потім фіксується в нормах джерел права [714, 286]. Всесвітня Рада Церков вже більше 50 років тому наголосила на тому, що релігійна толерантність є одним із суттєвих елементів правильного міжнародного правопорядку [383].

Як відомо, право народів на самовизначення є одним із важливих і загально визнаних принципів міжнародного права. У контексті нашого дослідження особливий акцент ставиться на аналізі правового механізму забезпечення єдності природних і політичних прав кожної етнорелігійних груп з принципами цілісності держави і прав людини. У кореляції зі змістом, генезою та пошуку оптимальної форми забезпечення ПТРТ принцип самовизначення, на наш погляд, виконує функцію конструктивного запобіжника у правовому забезпеченні балансу інтересів самовизначеної етнорелігійної групи або народу, як уособлення меншини, із цілями держави як представника більшості. Парадоксом тут виступає те, що наявність у суспільстві та держави ПТРТ забезпечує ґрунт для формування етнорелігійної самосвідомості та запускає сам механізм самовизначення нації та створення нею незалежної держави. Але, паралельно, високий рівень релігійної толерантності в суспільстві та у правовій традиції складно-організованої держави буде зменшувати відцентрові тенденції та запобігати національному сепаратизму.

З огляду на це, здійснене в дисертації наукове дослідження змісту та становлення західної ПТРТ та її впливу на формування й удосконалення правового механізму в несекуляризованих суспільствах федеративних держав Європи значно поглиблює змістову частину концепції удосконалення механізму

гарантії та реалізації природного права народів на самовизначення, доповнюючи ці тенденції та механізми релігійним фактором та особливостями регулювань державно-релігійних відносин. Онтологічною підставою у функціонуванні цього права є забезпечення умов загального блага та сприяння громадянам у задоволенні їхніх релігійних прав та свобод на основі самоорганізації та самоконтролю. Серед важливих запобіжників для уникнення конфліктів у процесі соціальної самоорганізації є існування в суспільстві ПТРТ, оскільки люди ідентифікують себе не лише за індивідуальними, етно-національними, культурними, державними, а й за релігійними ознаками.

У літературі наголошується, що взаємодія держави і суспільства щодо досягнення консенсусу і взаєморозуміння в умовах федеративних держав обумовлюється функціональними можливостями політико-правового принципу субсидіарності [812]. Згідно з ним автономні спільноти, у нашому випадку релігійні громади, можуть погодитися на правові пропозиції з боку держави за умови, якщо вони ефективніші за національні або місцеві, але разом з цим не руйнують базові умови життя цих спільнот (звичаї, традиції, релігію), сприяють створенню коректної, соціально адаптованої, безпечної для конкретного соціуму, та усієї держави, моделі толерантної поведінки. Якщо сприймати субсидіарність як «...принцип, за яким здійснюється розподіл повноважень і компетенцій...» між різними рівнями владної піраміди [879, 95], то доречно погодитися з науковцями, що, за доцільності і потреби, управління суспільними та правовими процесами можна здійснювати на найнижчому рівні [812, 125-126; 879, 95] цієї піраміди, якими в нашому дослідженні виступають етнорелігійні громади суб'єктів федерації та на середньому - у їх представницьких органах. Практичне застосування принципу субсидіарності у кожному випадку дозволяє пристосуватися до відмінностей без подолання їх [812, 126], що відкриває безліч можливостей для компромісного пошуку співіснування різнорелігійних суспільств у межах однієї держави.

Принцип субсидіарності разом з ПТРТ здійснили значний вплив на процеси творення держави, права та суспільства західної традиції права з доби

Античності та до Ранняго Модерну. Вони стали правовою традицією для сучасних європейських держав, які інтегрувалися у Європейський Союз. Врешті решт, сучасна структура Європейського Союзу теж наближається до федеративної моделі з різними етнорелігійними суб'єктами, продовжуючи таким чином цю правову традицію.

Багато теоретиків права визначають поняття та характеристики федеративного устрою держави як такі, що сформувалися у пізньо-модерний період [70; 586, 58; 356, 10-11; 649]. Дійсно, такі риси федеративної держави як загальна конституція федерації та конституції її суб'єктів, наявність загально-федеративної монетарної та фіскальної систем, вказані О. Скакун [799, 86] та В. Копейчиковим [828, 96-97], стали характерними явищами державно-правового розвитку у пізньо-модерний час. Проте, такі риси федерацій як договірний спосіб її утворення [649], можливість суб'єктів мати свої автономні правові системи, наявність у суб'єктів автентичного адміністративного поділу [799, 86], збереження за суб'єктами широких повноважень включно до права виходу із складу федерації [828, 96-97] є достатньо універсальними категоріями, які не обмежуються винятково модерним державно-правовим розвитком.

Ми вважаємо, що поняття «федералізм» та «федеративність» як характеристики принципів розбудови адміністративно-територіального устрою держави можна з певними застереженнями застосовувати й до держав домодерного та ранньо-модерного періодів.

Кожний період розвитку держави і права при визначенні рис федеративного устрою має свої власні особливості.

Античні федеративні утворення, як правило, не мають чітко визначених кордонів, якщо тільки в якості останніх не виступають характерні географічні об'єкти. Проте для них є яскраво характерним формально-договірний характер утворення: Рим укладав окремий договір із кожним із своїх федератів, чітко прописуючи умови їхнього приєднання. Високим рівнем самостійності характеризувалися федерати Античності в питаннях законодавчої та судової влади. Само поняття вищого федерального права взагалі могло не існувати, а

якщо воно все ж врегульовувало деякі правовідносини, то лише такі, які були принциповими та життєво необхідними для усієї держави. Населення суб'єктів античних федерацій не посилало своїх представників до вищих державних органів навіть тоді, коли сама держава характеризувалася високим рівнем демократичності, проте місцеві органи були повністю в їхній владі. Громадянство федерації не надавалося усім її мешканцям автоматично, а лише тоді, коли це було конкретно передбачено договором входження суб'єкту або спеціальним актом центральної влади. Суб'єкти античних федерацій разом із використанням грошової одиниці всієї держави мали й свої власні монети чи платіжні засоби. Проте, як і суб'єкти сучасних федерацій, їхні античні аналоги, як правило, втрачали право незалежної участі у міжнародних відносинах, право війни та миру тощо, на загальнодержавний рівень делегувалися керування військами. Це дає підстави деяким науковцям визначати їх як «воєнні союзи з федеральною системою» [765].

Характерні ознаки федерацій пізньо-модерного періоду простежуються й у середньовічних та ранньомодерних державах.

Утворення федеративних держав у Середньовіччі часто відбувається через династичні шлюби їхніх законних представників – суверенів, як це було у КП та ВКЛ у 1385 р. та у СРІГН в 1477 р. [382, 5-65], у 1618 р. [167, 3-6]. Яскравою ознакою таких об'єднань стають договори, в яких визначається правовий статус земель, юрисдикції вищих та місцевих органів влади та інші умови, що є типовими для договорів утворення сучасних федерацій. Другим способом залишається примусове включення територій, під час якого також укладаються відповідні договори. Обидва випадки створюють нормативно-правовий фундамент для формування асиметричної федерації, а договори об'єднання територій можуть виконувати функцію загальної федеративної конституції.

Як і за доби Античності, Середньовіччя та Ранньомодерні держави не передбачають єдиної грошової одиниці – невід'ємної ознаки сучасної федерації. Проте фіскальна політика вже має два рівні: частина податків та зборів

поступають у центральний бюджет, а частина – залишається у скарбниці суб'єкта федерації.

Поширення звичаєвого права та високий рівень правового партикуляризму в правових системах цих держав створює благодатний ґрунт для розвитку власних правових систем суб'єктів федерації. Законодавство федерального рівня тут займає значно менший сектор регуляторів правовідносин, ніж це характерно для сучасних федерацій. Але, два рівні законодавства, характерні для класичних держав з федеративним територіальним устроєм [561, 109-113] простежуються тут чітко.

Федеративні держави Середньовіччя та Раннього Модерну значно жорсткіше ніж сучасні держави зберігають аутентичність адміністративно-територіального поділу та організації місцевої влади [799, 86; 833]. Низькі міграційні процеси, високий рівень етнічної та релігійної самоідентифікації, активне використання звичаєвого права призводять до закріплення як кордонів суб'єктів федерації, так і особливостей місцевої влади та правового регулювання.

Залишається досить дискусійним збереження та можливість реалізації права виходу суб'єкта з федерації. Сучасні федерації, як правило, зазначають таке право у своїх конституціях чи союзних договорах, але практична реалізація цього права відбувається в дуже рідкісних випадках. Найчастіше, йдеться про загальний розкол федерації як це було з СРСР, СФРЮ, Суданом [890]. Домодерні та ранньомодерні федеративні держави право виходу територіального суб'єкта із свого складу також допускали. Принциповою різницею тут було те, що ці федерації, утворені на підставі династійних та мирних договорів, пов'язували право виходу з порушенням умов цих договорів, фактично ототожнюючи його з *jus resistendi*. Особливістю, пов'язаною із стратифікацією феодального та ранньо-буржуазного суспільства, було й те, що реалізація цього права віддавалася на розсуд винятково вищих прошарків суспільства.

Не менш яскраво, ніж у пізньомодерних федерацій, у їх середньовічних предтеч проявляється раціональна телеологічність їхнього утворення. Що особливо важливо для нашого дослідження, в середньовічних державах релігійний фактор відіграє значно більшу роль в цьому процесі, що визнають навіть прихильники концепцій більш пізнього розвитку федералізму, зокрема, З. Яхимович [988, 8-9].

Підсумовуючи вищезазначене, ми вважаємо за можливе застосовувати терміни «суб'єкт федерації», «федерація» та «федеративний» як характеристику форми адміністративно-територіального устрою окремих середньовічних та ранньомодерних держав західної традиції права.

Застосування до описаних явищ категорії «федералізм» видається ще більш очевидним. У змістовому аспекті федералізм відображає динамічний процес формування відносин, пов'язаних із федералізацією, з культурними, ідеологічними, геополітичними та історичними особливостями цих країни та їх народів [943, 256]. Останнє є особливо важливим, оскільки світовий досвід демонструє неодноразові зміни у змісті федеративної моделі державності, а формування правової традиції вимагає сталого безперервного розвитку.

Метою федералізму є забезпечення безконфліктного правопорядку у суспільстві на всіх рівнях територіальної організації через об'єднання державної та суспільної влади, що є ключовою ідеєю в аналізі перспектив та тенденцій розвитку цих відносин, пошуку шляхів їхнього удосконалення [623, 19], та не може втратити актуальності. Д. Елазар вважає, що федералістські відносини за своєю природою завжди були відображенням характеру взаємозв'язків, пронизаних прагненням до єднання, договору і досягнення громадянської згоди. У цьому разі федералізм «...розглядається не тільки як певна структура державних органів та їхня ієрархія, але й як постійний процес улагоджування відносин між центральним урядом і складовими частинами федерації...» [56, 5] і зауважує, що така оцінка федералізму впливає із його сутності як засобу об'єднання та врегулювання суперечностей на основі договору [56, 23]. Він виступає засобом з'єднання частин в єдину цілісність і

може втілюватися не тільки в державних, а й інших суспільних інститутах таких як місцеве самоврядування, політична й релігійна діяльність, нормативною основою якої обов'язково буде договір. Проте, як зазначалося вище, утворення держав із федеративним устроєм у західній традиції права завжди мало договірну основу, закладаючи договірні відносини як квінтесенцію компромісних процесів у суспільно-правовому розвитку. Врегулювання відносин між релігійними організованими громадами меншості та державою, що представляє релігійні інтереси більшості свого населення, враховуючи роль релігії як духовно-культурної сфери суспільства можливо тільки на компромісних засадах взаємних поступок. Наявність у релігійних громад меншості з етнічною самоідентифікацією, компактною територією тривалого проживання, та, особливо, локальних органів, що можуть виконувати представницькі функції та, за принципами субсидіарного розподілу влади, наділені повноваженнями створюють лише договірну можливість формальної нормативної фіксації описаного вище компромісу.

На основі аналізу особливостей еволюції складного адміністративно-територіального устрою домодерних та ранньомодерних держав пропонуємо концепцію «домодерного федералізму», яка, на наш погляд, сприятиме глибшому розумінню особливостей ПТРТ в умовах федералізації європейських держав, оскільки містить не тільки теоретичне обґрунтування федералізації, але є передумовою розробки практичних рекомендацій щодо вирішення проблеми релігійної толерантності в сучасних умовах державно-суспільної глобалізації правовими засобами, орієнтуючись на ідею суспільного договору.

В аналізі історичних подій у науковій літературі досить часто звучить оцінка федералізму з позицій правової природи й статусу суб'єктів, яка знаходить вираження в категоріях «симетричний» і «асиметричний» федералізм [177] через порівняння правових статусів суб'єктів федерації. Відповідно, симетрична модель передбачає їхню одноманітність один до одної та до системи в цілому [177, 867] - своєрідну синалагматичність прав та обов'язків. Асиметричність характеризується як «федеральні відносини, засновані на

нерівності одиниць, що складають федерацію, у політичних, адміністративних, фінансових та інших сферах, та допускають варіативність у взаєминах суб'єктів федерації з центральною владою...» [402]

Аналіз взаємин суб'єктів історичних федерацій Європи дає підстави для констатації, що особливою рисою, яка відрізняє домодерний федералізм від класичного федералізму модерної доби, є принцип радикальної асиметричності. Крім звичайної відмінності правового статусу периферійних територій одна від одної, у домодерних федеративних державах ще наявне титульне етнорелігійне ядро – особливий центральний суб'єкт федерації, що виконує стартову державотворчу функцію та має більше прав порівняно з усіма іншими суб'єктами. Інші суб'єкти об'єднуються договірними відносинами навколо цього центрального титульного ядра, але разом з тим зберігають непорушність історично заданих параметрів автономного існування власної правової системи на своїй території, функціонування нормативної частини якої відбувається без делегування правотворчих функцій зі сторони вищої загально-федеральної влади; жорстке збереження суб'єктами федерації етнорелігійної ідентичності. Ці риси є характерними для державно-правового розвитку Античного Риму, ВКЛ, РП та СРІГН. Характерною рисою суспільства цих федеративних утворень є іншорелігійність їхніх суб'єктів.

Для домодерних федерацій з полірелігійним суспільством притаманна ПТРТ, яка, на відміну від свободи віросповідання може не декларуватися вищими органами федеральної влади, проте є телеологічним складником правового механізму суб'єктів федерації.

Для аналізу ПТРТ у процесі формування правового механізму забезпечення федералізму таких держав доцільно визначитись із змістом поняття «правовий механізм», зміст і об'єм якого, за справедливою оцінкою Ю. Тодики, К. Шундікова та Т. Альберди не тотожні давно усталеним понятійним конструкціям: механізм правового регулювання, механізм дії права, механізм реалізації прав тощо. «...Об'єктивно підставою для формування категорії «правовий механізм» є достатньо очевидний факт існування у структурі

позитивного права (в координатах інструментального підходу) не тільки простих (елементарних) юридичних засобів (дозволів, заборон, зобов'язань...), але й своєрідних «службових сполучень», «блоків» правових інструментів, сконструйованих законодавцем для гарантованої реалізації суб'єктами своїх законних інтересів та досягнення правомірних цілей...» [968, 12].

В юридичній літературі проблема поняття правового механізму далека до вирішення, хоча загальне визначення зводиться до пропозицій С. Алексєєва, О. Малька, К. Шундікова та Т. Альберди. «...Правовий механізм – це об'єктивований на нормативному рівні, системно організований комплекс юридичних засобів, достатньо необхідних для досягнення конкретних цілей ...» [968, 15; 66]. Це особлива конструкція позитивного права, що формалізує певний комплекс юридичних регуляторів, таких як: права, обов'язки, заборони, принципи, презумпції, фікції, строки, й процедури. «Змістова організація правового механізму відображає логіку правового регулювання, особливість спеціально-юридичного впливу на ... суспільні відносини в їх конкретно-історичному прояві. Конкретний правовий механізм – це нормативне відображення об'єктивних матеріальних і духовних умов життя конкретного соціуму, пануючої парадигми юридичного мислення, його правового менталітету і культури» [968, 15].

У цьому разі, правовий механізм виступає типовою юридичною моделлю в якій відображається природа того «юридичного каналу», який поєднує інтереси суб'єктів з цінностями і доводить процес управління до бажаного логічного результату [630, 57]. «...Телеологічний аспект правового механізму, пояснює його функціональне призначення: практичне використання і ... досягнення конкретної цілі ... [які] є системоутворюючими факторами при формуванні правового механізму – «під визначену ціль» законодавець підбирає необхідний «набір» правового інструментарію...» [229, 66].

Аналізуючи зміст та становлення ПТРТ у процесі формування федералізму європейських держав періоду Античності, Середньовіччя та Раннього Модерну варто послуговуватись категорією «правовий механізм» для глибшого

розуміння причин трансформації ПТРТ, як на рівні доктрини, так і правосвідомості.

Аналіз змісту та становлення ПТРТ у зв'язку з поняттями «федералізм» та «правовий механізм» є доцільним, адже перше створює передумови та правові механізми для зародження та розвитку ПТРТ, підтверджує укоріненість її природи в умовах формування та розвитку федералізму європейських держав. Друге орієнтує на вирішення актуальної в умовах глобалізації проблеми релігійної толерантності, забезпечує засоби, мету та шляхи її реалізації.

Аналіз поняття, природи та становлення ПТРТ в кореляції із запропонованою нами концепцією «домодерного федералізму» дає можливість прослідкувати історичний процес проникнення права, як організуючого раціонального чинника, крізь компромісні механізми організованих суспільних груп до сакральної сфери релігії, ірраціональної за своєю природою, отже утвердження емпіричних начал у сфері правового регулювання релігійних відносин. Органічне поєднання сакрального (релігійного) та емпіричного (правового) начал в умовах існування полірелігійного суспільства і забезпечує ПТРТ. Визначальними факторами у її формуванні є: 1) федералістичні правові механізми, які забезпечують субсидіарність у діяльності вищих та нижчих органів влади, зберігаючи за суб'єктом федерації особливі права та реальні можливості розвивати у його населення етнорелігійне самовизначення з раціональною метою підтримання цілісності держави та мирного співіснування її соціуму; 2) еволюція правових норм (від звичаю та договору до закону), що забезпечують умови для реалізації інтегративної функції релігії в полірелігійному просторі та їхнє відображення в нормативних актах центральних органів державної влади; 3) зміст правових норм, що регулюють релігійні відносини на рівні суб'єктів федерації та визначають межі повноважень місцевих органів влади у цій сфері; 4) практична реалізація відповідних норм у сфері врегулювання публічно-правових відносин на територіях, що мають статус суб'єктів федерації; 5) застосування правових норм, що регулюють приватну сферу релігійних відносин.

Аналіз співвідношення цих факторів доцільно здійснювати на рівні міждисциплінарного підходу, у рамках якого відкриваються можливості до інтеграції конструктивних пізнавальних моделей юридичного позитивізму, методологію якого доцільно застосовувати в аналізі першого, другого та третього факторів та природно-правової і історичної шкіл права, пізнавальні моделі яких доцільно застосовувати в аналізі першого, третього та четвертого факторів.

2.4 Висновки до розділу 2.

Аналіз теоретико-методологічних основ поняття, змісту, факторів та природи ПТРТ в теоретико-правовому, історично-правовому і порівняльно-правовому вимірі дає підстави для наступних висновків.

1. Світоглядно-інтелектуальні принципи зародження ПТРТ за доби Античності корелюють з універсалістською територіальною філософією римського права свідомого невтручання, у Середньовіччі – філософією потестарної обмеженості вищої влади субсидіарними принципами федералізму, а її розвиток в епоху Раннього Модерну – з зародженням філософії національного та народного суверенітету. Принциповими для становлення ПТРТ як феномену раціональної, соціальної, духовної і політико-правової практики, породженої конкретно-історичною ситуацією, пошуками балансу у відносинах суб'єктів правового спілкування та спрямованої на досягнення миру і стабільності в рамках відповідних моделей взаємозв'язку держави, соціуму і релігії. Цей концепт ґрунтується на ідеї М. Уолцера про те, що ідеї толерантності найбільш розвиваються у багатонаціональних державах. Фундаментальність принципу субсидіарності в парадигмі пошуку єдності багатонаціональних полірелігійних держав, релігійних організацій та народів формує основу з вагомим історичним досвідом досягнення консенсусу та толерантності в федеративних державах. Принцип федералізму, що був укорінений за доби Античності, продовжив свій розвиток в Середні віки та остаточно сформувався к добі Модерну у рамках моделі органічного розвитку

суспільства. У західній традиції права у змісті цього принципу переважав міжнародно-правовий та інтеграційний аспект, що пояснюється існуванням інституту федеративного договору та його правових аналогів в Античному Римі, у ВКЛ, РП та СРІГН. До важливих складників федерації традиційно відносилися етнорелігійні групи, які мали усі необхідні ознаки для формування власної державності, зберігали свою самоідентифікацію та механізми суспільно-правового впливу після набуття правового статусу суб'єкта федерації.

2. ПТРТ у правовому механізмі виконує низку функцій: допомагає здійснювати відбір оптимальних моделей правового регулювання суспільних відносин та розв'язання суспільних конфліктів; є джерелом законності та легітимності правових інститутів через феномен природного права; інтегрує символи колективної ідентичності, а відтак безпосередньо впливає на правотворчі та демократичні процеси в державі.

Природа ПТРТ укорінена в соціокультурному просторі неорганізованого природного правового спілкування, яке породжує автономні регулятивні механізми в системі релігійних відносин, нормативною формою яких виступає договір. У змісті договорів закріплювався механізм встановлення і визначення меж природних правових переваг суб'єктів релігійних відносин в організаційно-матеріальному аспекті, закріплювалася прерогатива федеративних суб'єктів на збереження релігійної ідентичності.

3. ПТРТ варто розуміти як єдність історично сформованого, критично осмисленого колективного досвіду правової діяльності, в якому світоглядні та соціально-психологічні настанови, сполучені й допускають плюралізм релігійних традицій за умови задоволення останніми раціональних засад існування суспільства; заснованого на пануючих у суспільстві уявленнях про право і справедливість; нормативною основою яких є договір, заснованої на принципі еквівалентності зобов'язань особи, суспільства, держави, релігійних організацій щодо дотримання онтологічно заданих параметрів правового

спілкування. Змістом ПТРТ є перетин смислових сфер релігії і держави з потребами суспільства жити в умовах справедливого правового порядку.

4. Встановлено фактори формування ПТРТ: 1) субсидіаність федералістичних правових механізмів; 2) еволюція правових норм (від звичаю та договору до закону), що забезпечують умови для реалізації інтегративної функції релігії в полірелігійному просторі та їхнє відображення в нормативних актах центральних органів державної влади; 3) зміст правових норм, що регулюють релігійні відносини на рівні суб'єктів федерації та визначають межі повноважень місцевих органів влади у цій сфері; 4) практична реалізація відповідних норм у сфері врегулювання публічно-правових та приватноправових відносин на територіях, що мають статус суб'єктів федерації.

ПТРТ в регулятивному аспекті орієнтована на відтворення динаміки правової якості релігійно структурованої соціальної дійсності та конститується в такому функціональному стані як правовий порядок, що відповідає потребам суспільства в організованості та гарантованості прав та законних інтересів її суб'єктів.

5. Встановлено, що поняття «правова традиція» і «релігійна толерантність», «релігійна толерантність» і «віротерпимість», «релігійна толерантність» і «свобода віросповідання». Встановлено, що ці поняття – не є тотожними, поняття «релігійна толерантність» перетинається з поняттям «свобода віросповідання», та є порівняно-сумісним з поняттям «віротерпимості», усі три є супідрядними щодо поняття «правова традиція», але всі разом вони становлять обсяг загального поняття «правова традиція релігійної толерантності».

6. Доведено доцільність аналізу правової традиції релігійної толерантності з поняттями «федералізм» та «правовий механізм». Перше створює передумови та правові механізми для зародження та розвитку ПТРТ. Друге орієнтує на вирішення актуальної в умовах глобалізації проблеми релігійної толерантності, забезпечує засоби, мету та шляхи її реалізації. Обидва

підтверджують укоріненість її природи в умовах формування та розвитку федералізму європейських держав.

На основі аналізу зв'язку правової традиції релігійної толерантності з поняттями «федералізм» і «правовий механізм» обґрунтовано концепцію «домодерного федералізму». Згідно концепції, особливими рисами, які відрізняють домодерний федералізм від класичного федералізму модерної доби, є принцип асиметричного правового статусу периферійних територій, об'єднаних договірними відносинами навколо центрального титульного ядра; непорушність заданих параметрів автономного існування правової системи на території суб'єктів федерації, функціонування нормативної частини якої відбувається без делегування правотворчих функцій зі сторони вищої загальнофедеральної влади; збереження суб'єктами федерації етнорелігійної ідентичності. Риси домодерного федералізму характерні для державно-правового розвитку Античного Риму, ВКЛ, РП та СРІГН, причому для усіх цих держав є характерною наявність у їхньому складі суб'єктів федерації з яскраво вираженими етнорелігійними рисами.

Концепція «домодерного федералізму» зорієнтована на ставлення до проблеми розвитку ПТРТ в рамках західної традиції права, для якої важливою є ідея досягнення суспільного консенсусу. Остання обумовлюється функціональними можливостями правового принципу субсидіарності у федералізмі, за яким автономні спільноти, у нашому випадку релігійні громади, можуть погодитися на правові пропозиції з боку державної влади тільки якщо вони ефективніші за національні або місцеві, але при цьому не руйнують базові умови життя цих спільнот (звичаї, традиції, релігію), сприяють створенню раціональної для конкретного соціуму, та й усієї держави, моделі толерантної поведінки шляхом пристосування до відмінностей без їхньої дискримінації, що відкриває безліч можливостей для компромісного пошуку співіснування різнорелігійних суспільств у межах однієї держави.

7. Доведено, що аналіз ПТРТ в кореляції із концепцією «домодерного федералізму» дає можливість прослідкувати історичний процес проникнення

права, як раціонального організуючого чинника, в ірраціональну сакральну сферу релігії та утвердження емпіричних начал у сфері релігійних відносин.

У контексті зв'язку з суспільством, правом та державою становлення ПТРТ – це нелінійний, багатовекторний процес якісних змін у процесі історичного розвитку в рамках певного правового простору. Проблематику цього феномену доцільно визначати в рамках мультикультурної толерантної парадигми яка містить визнання синтезу раціональності та гуманістичної рівноправності різних культурних, етнічних, релігійних проявів тощо.

Встановлено, що комплексне дослідження ПТРТ в рамках інтеграції наукового знання не може бути забезпеченим без врахування процесуальної динаміки. Ефективним у дослідженні ПТРТ є системно-інформаційний підхід, який успішно реалізовує не тільки описову, а й пояснювальну функцію. В його межах посилюється евристичний потенціал історико-порівняльного та порівняльно-правового методів у їхньому взаємодоповнюючому зв'язку. Синтез наукових висновків дослідження демонструє ПТРТ як цілісну інтегрально-інформаційну єдність часово-просторового континууму правового досвіду західної традиції права в умовах формування принципів демократизму, суспільного договору, федералізму та правового компромісу з метою запобігання та подолання релігійних конфліктів та досягнення мирного колективного співіснування.

Розділ 3. Генеза правової традиції релігійної толерантності в умовах зародження, розвитку та кризи федералізму Античної Римської держави.

3.1. Вплив античного федералізму на формування природи правової традиції релігійної толерантності.

Характерні риси римської релігійної та правової системи заклали наріжний камінь у зародження ПТРТ у західній традиції права. Саме в античних доктринах укорінений пошук суб'єктами правового спілкування навичок договірним компромісним шляхом знаходити такі правові механізми, які нівелюють загрозу релігійних конфліктів та зменшують відцентрові тенденції держави.

Метою цього підрозділу є визначення передумов та впливу на зародження ПТРТ федералізму Античної Римської держави.

Механізм формування та реалізації релігійної політики центральної влади щодо федеративних суб'єктів обумовлювався особливостями адміністративно-територіального устрою Риму. Попри велику кількість досліджень, єдиного наукового підходу щодо його визначення на сьогодні не створено [564; 565; 916; 180, 541-542]. Наукова полеміка розгортається й навколо питання: чи можна вважати Античну Римську державу федеративною та чи на усіх етапах свого розвитку вона нею була? Для відповіді на ці питання необхідно врахувати особливості генези Римської державності в часі та просторі.

Першим чинником, що впливав на формування складного адміністративного устрою Античного Риму, була постійна зміна територіального складу держави. Весь час свого існування Рим був мілітаризованою державою [66, 206-207]. Його територіальна експансія відбувалася за принципом «два кроки вперед – один назад» у період зростання держави (від VI ст. до н.е. до II ст. н.е.) [94] та зворотного процесу (з III до V ст. для Західної Римської імперії) [366, 543-551; 176]. Так, наприклад, територія Цизальпійської Галлії приєднувалася до Риму тричі (Polyb. II.19.7.3; 20. Livy V. 34-35; XXXII. 30) [595, 320-322; 596, 61-63; 596, 623-624; 618], Британія була завойована двічі (Suet. Cl. 17, Vesp. 4; Tac. Agr. 18) [959] і т.д. Постійна зміна

кордонів значно ускладнює аналіз устрою Античного Риму та поширення юрисдикції римського права, яке й заклало основи ПТРТ у Європі. Фактично, при аналізі правового статусу римської території, науковці повинні постійно робити часові та територіальні застереження. Спроби будь-яких узагальнень та екстраполяцій одразу стають дискусійними, адже можуть оскаржуватися прикладами, що не вписуються в загальну систему.

Постійні територіальні зміни в державі призводили до трансформації адміністративно-територіальних одиниць для ефективності управління. Ці зміни суттєво впливали на правовий статус як самої території, організації влади на її теренах, так і на правовий статус та життя населення та були реалізовані в низці реформ, наприклад, Каракалли [766], Діоклетіана [367, 35-40; 621], Костянтина [366, 143-163], Феодосія [852, 159-170].

Важливим аспектом у дослідженні устрою Античного Риму є індивідуальність правових механізмів, які римська влада застосовувала в урегулюванні суспільних відносин на кожній із приєднаних земель. Статус території при її включенні до складу Римської держави визначався: її особливостями (розташуванням та стратегічним значенням), еволюційним рівнем розвитку її народу, агресивністю та ставленням населення до факту приєднання, обставинами включення території до складу Римської держави (завоювання, добровільний паритетний альянс, торгівельні зв'язки, звернення до Риму про покровительство). Відіграла роль й внутрішня політична, економічна та воєнна ситуація в самому Римі.

Це призводило до індивідуалізації підходів у визначенні правових статусів територій та принципів їхнього управління. Так, під час Галльської війни 58-51 р. до н.е. частина галльських племен управлялися як провінції з мінімальним самоврядуванням, а частина – були привілейованими договірними союзниками Риму з широкими правами (Suet. Iul. 25.). Аналогічно у Фракії тільки території бесів та фракійців управлялися як провінції, а з усіма іншими племенами були укладені союзницькі договори (Suet. Oct. 3). Індивідуальність підходу не тільки визначала умови договорів на етапі приєднання, але, як наслідок, впливала і на

подальший статус цієї території у складі Римської держави та права місцевого населення. Так, Полібій зазначає, що при включенні міст Іллірії надісланий туди консул зустрічався із представниками кожного міста окремо, вів переговори та укладав із кожним полісом договір (*foedus*) на умовах, що обговорювалися (Polyb. III. 18.). Існувало декілька типових договорів приєднання території, у кожному конкретному випадку один із цих типів брався за зразок та трансформувався під потреби конкретного суб'єкту. Так, у договорах з Іродом Великим та Агріпою II прописувався особливий статус Іерусалимського Храму [6, 113; 6, 143-144], а у договорі з Родосом – привілеї морської торгівлі [548]. Сторона, що уклала договір з Римом, могла обговорювати не тільки умови договору, але й обирати його тип, як це робили етоляни у 196 р. до н.е., обираючи, підписувати їм договір «союзників» (*socii*), чи відійти під повне підпорядкування (Polyb. XIX. 3-4.).

Унікальною рисою територіального устрою Римської імперії була комбінованість полісної моделі та моделі устрою стародавніх держав азійського типу [948, 5-18]. Спочатку Рим існував як поліс – громада-державна з елементами демократичного республіканського управління в його античному розумінні [818, 9-34] із відповідною організацією суспільного ладу та правової системи. Під час приєднання територій римляни стикалися як з аналогічною полісною моделлю, характерною, наприклад, для міст Етрурії, Іллірії та Греції, так і з азійською територіальною моделлю. В останньому випадку йшлося як, наприклад, у Єгипті, Сирії чи Македонії, про велику територію розселення монокультурного народу із системою центрального управління та практикою місцевого самоврядування, спільними правовими явищами, власними колективними правосвідомістю та менталітетом, та, що є принциповим для нашого дослідження, власною релігією.

Включення до складу Римської держави обох територіальних моделей створювало неймовірну адміністративно-правову строкатість, яка перешкоджала напрацюванню єдиної системи управління. Особливу складність у адміністративно-правовому регулюванні викликали анклавні моделі, де

всередині державно-територіальних утворень азійського типу з'являлися самоврядні поліси чи колонії класичного римського права та устрою. Зокрема, такі анклави були популярними на півночі Апеннінського півострову, у Галлії, Анатолії чи уздовж Рейну.

Все це сприяло формуванню гнучких державно-правових механізмів та психологічної толерантності, готовності приймати відмінності інших, до усвідомлення відсутності єдиного універсального стандарту в організації суспільства. Прийняття компромісних рішень сприяло досягненням як високих державницьких цілей, так і повсякденному співіснуванню із приєднаними народами, які відрізнялися правовими системами, культурами та релігіями.

Ще одним чинником особливості територіального устрою Римської держави була практика перегляду окремих умов чи загальних текстів договорів приєднання *foedus*. Довготривале включення до свого складу різнокультурних народів без активних спроб їхньої асиміляції періодично створювали відцентрові тенденції. Вони могли проявлятися в радикальних діях, як-от повстання за незалежність (наприклад в Іудеї в I-II ст. н.е. (Flav. Bell.)) [483] або перехід на бік ворогів Риму (наприклад галльських та кельтських племен під час II Пунічної війни 218-201 рр. до н.е. [16]), або в більш м'яких формах опору та непокори (наприклад два «відпадання» Тускули 382 р. до н.е. (Livy VI. 22-25)[595, 368-373; 726, 135-140] та 216-215 рр. до н.е. (Polyb. 9.5.8.) [596, 288-289] чи повстання Арлю в IV ст. [531, 174]). Такі події, як правило, викликали перегляд умов договорів *foedus*. Крім революційних випадків перегляду договірних умов були й еволюційні – через природну асиміляцію, коли, перебуваючи тривалий час у складі Римської держави, територія та народ могли втратити свій особливий статус, передбачений *foedus*, як це, наприклад, відбулося із Альба-Лонгою [613, 154-159]. Отже, особливістю територіального устрою Римської держави були постійні значні зміни у правовому статусі самих територій та прав і обов'язків їх населення.

Особливістю дослідження устрою Римської держави є проблема мінливості термінології. Більшість державно-правових понять були сформульовані у XIX –

XX століттях, виходячи із доктрин та особливостей модерного розвитку права [298, 73-75; 934]. Застосування термінів, визначених у модерний період, для характеристики римських правових інститутів часто створює непорозуміння, фактично вписуючи реалії Античності в сучасні категорії через герменевтичне притягнення [277, 262-263; 644, 160-161]. Базові для характеристики адміністративно-територіального устрою поняття «унітарність», «федерація», «суб'єкт федерації», «федеративний договір» у сучасному розумінні їхнього змісту не зовсім точно відображають усі тонкощі тогочасної державно-правової реальності. Застосування цих термінів для характеристики державно-правових явищ Античності є можливим з урахуванням цієї методологічної різниці. Зокрема, таке поняття як «федеративний (федератський) договір» змінює свій зміст та еволюціонує навіть протягом існування Римської держави. Оригінальні римські джерела також часто не розрізняють такі поняття як кордон держави, приєднана та підконтрольна територія.

Зміну змісту державно-правової термінології у часі визнають і наративні джерела. Прокопій Кесарійський, порівнюючи свою роботу з працями своїх попередників, зазначає, що відбулися зміни у змісті поняття «федерати» та пояснює це тим, що: «...протягом часу втрачається точність назв, що застосовуються, адже умови життя та справи змінюються в тому напрямку, у якому потрібно людям, і вони менше звертають уваги на надані ними [попередні] назви...» (Proc. Bell. II. I. XI. 3-4) [756, 206]. Аналізуючи першоджерела, необхідно мати на увазі, що синонімічні поняття можуть мати різне тлумачення та нетотожний зміст, і, навпаки, різні терміни приховувати подібну сутність правових явищ.

Принциповими для визначення правового регулювання релігійних відносин федеративних суб'єктів Риму є поняття «договір приєднання території» – *foedus*, його види – *aequum et iniquum* (рівноправний та нерівноправний), «федерати» (суб'єкти федерації) – *foederati*, «союзники» – *socii*, «союзники та друзі» – *socii et amici*, «завойовані» (підкорені) – *dediticii*, які ми розглянемо, враховуючи зазначені вище методологічні застереження.

У республіканський період поняття *foedus* застосовується в більш широкому контексті, ніж в імперській. Так, представник імперської доби Прокопій Кесарійський у VI ст. н.е. тлумачить: «... словом «федера» римляни називали договір про мир, укладений з ворогами, зараз же усіх можна називати іменем [федерати]...» (Proc. Bell. II. I. XI. 3-4) [756, 206]. На нашу думку, принаймні щодо давнини, це не так: цим же терміном називають у 508 р. до н.е. договір з Карфагенянами, укладений ще до Пунічних воєн «... *primum foedus istum...*» [145, 334] та договори з деякими народами Італії про запобігання зовнішній агресії [965]. *Foedus* фіксував відносини в італійському воєнному союзі міст ще до того, як Рим взяв там першість (дослідники вважають, що на початку в ньому керувала Етрурія [5; 678, 50-88]). Пізніше договори такого типу укладаються з містами Іллірії (Polyb. XIX. 3-4.) та Іберії (Livy XXI. 6.) [596, 10], Іудейським царством (Flav. Ant. XII. 10.; Bibl. I. Massab. I. VIII. 1-32) [771] та Єгиптом (Dion.Hal.20.14.1-2) [648], хоча в цих державах на момент укладення договорів конфліктів з Римом не було. Отже, воєнний чинник, зазначений Прокопієм, не є принциповим для *foedus*, принаймні за доби республіки та ранньої імперії. Не є принциповим і фактор ворожості сторін, адже вже згадані деякі грецькі міста самі прагнули укласти *foedus*, тому й надсилали посольства, уповноважені на такі переговори.

Термін *foedus* відрізняється від загального латинського поняття договір – *contractus*. Сторонами першого виступають колективні публічно-правові суб'єкти, сторонами другого можуть бути приватні особи. Перший за змістом своїх норм входить до *jus gentium*, другий є інститутом цивільного, латинського та перегринського права. *Foedus* регламентував умови приєднання територій до складу Римської держави, ступінь їхньої самоврядності, особливі права та обов'язки їхнього населення, правовий статус локальних культів тощо. Наголошуємо, що саме різноманітність умов *foedus* стала правовим базисом для створення в Римській державі федеративного устрою, надавши йому риси асиметричності, а правовій системі держави – толерантної гнучкості.

Усі *foedus* за змістом поділялися на дві групи: рівноправний *aequum* та нерівноправний *iniquum*. Обидва могли укладатися як з ворогами, після завершення воєнних дій, так і з територіями, що не становили загрози, а самі шукали римського патронату. На зміст договору найчастіше впливали сукупні політичні, економічні та соціальні обставини, що передували його підписанню. Так, наприклад, рівноправний договір, зразком якого є договір Касія з латинянами 493 р. (Livy II. 33.9 Dion. Hall. VI. 69.2.) [6, 8; 595, 107], укладався коли римляни «поважали» протилежну сторону [965, 131-134] та вважали її такою, з якою на даний момент вигідніше співпрацювати, незалежно від того, якими (конфліктними чи дружніми) були їхні попередні стосунки. Умови договору передбачали об'єднання військ, обов'язок сторін не давати право проходу ворожим військам, визначалася судова юрисдикція, а обов'язок проводити судочинство в тому місці [6, 8], де був здійснений правочин, автоматично передбачав застосування місцевого звичаєвого права та паралельне існування двох правових систем.

Саме відповідність поточним обставинам, що склалися на момент підписання *foedus*, пізніше призводив до їх розірвання або змінни умов, перетворюючись на нерівноправні. Аналогічно й зміст нерівноправного договору (*foedus inaequum*) свідчив лише про ситуацію, за якої він укладався, тобто про існуюче на той момент переважне становище Риму. Прикладом останнього є договір з еквами 304 р. до н.е. (Livy IX. 45. 5-18.) [595; 555; 678, 9], за умовами якого екви увійшли до складу Римської держави з правами громадян без права голосу – *civitas sine suffragio*.

Особливістю усіх *foedus* є те, що в їхньому змісті практично відсутні випадки синалагми. Це є додатковим свідченням того, що навіть укладаючи *foedus aequum* Рим все одно не ставив себе на один щабель із другою стороною договору, а його народ зберігав самоідентифікаційну правосвідомісну елітарність [903].

Аналіз укладених договорів *aequum* та *iniquum* свідчить про певну закономірність, пов'язану з територіальним та часовим віддаленням. Чим далі

знаходилася територія потенційного суб'єкту федерації від Риму та чим раніше укладався договір – тим більшою була ймовірність його укладення на рівноправних умовах. Наприклад, на території Італії до II Латинської війни 340-338 рр. до н.е. були більш поширені договори *aequum*, а після війни – вже *iniquum* [678, 5]. Водночас, після II Латинської війни з грецькими полісами, Сицилією та народами Іберії укладаються договори *aequum*: наприклад, текст договору з Астипалесєю 105 р. до н.е. [6, 57-58] передбачає мир, дружбу та союзницький альянс, а послам пропонується взяти участь у жертвопринесеннях на Капітолії. Договір Риму та Калатісу (Фракія), укладений у 105 р. до н.е. [6, 57-58], містить аналогічні норми. Зміст цих договорів відповідає договору Кассія, отже вони можуть характеризуватися як рівноправні.

Тенденція укладати рівноправні договори з суб'єктами, що розташовані на периферії Риму, зберігається й далі, хоча саме поняття «землі периферії» постійно віддаляється від центру держави. Наприкінці імперського періоду в центральних землях держави адміністративно-територіальний устрій вже складається із провінцій [646] та наближується до унітарної моделі. У цей час договори *aequum* укладалися з варварами-союзниками. Договори *iniquum* у цей період найчастіше підписувалися з народами, які зберегли свою культурну відокремленість від Риму, але проживали «у серці» його земель. Такими стали аламани, що за договором з Феодосієм у 369 р. н.е. переселилися в район річки По (*Amm. Marc. XXVIII. 5. 15*) [442, 56-58] – у саму Італію. Петулант за договором з Юліаном у 360 р. не тільки отримали землі та допомогу після переїзду, але й гарантії, що їхні військові загони не будуть брати участь у бойових діях Риму на південь від Альп (*Amm. Marc. XX 4.1.*). Нерівноправні договори укладалися Римом у випадку повного розгрому другої сторони [539, 93], а статус таких народів наближався до *dedititii* – завойованих або «підкорених».

Статус федератів *foederati* – народів чи держав, які уклали *foedus*, – існує протягом усього існування Римської держави. У часи республіки та принципату це не завжди свідчило про інкорпорацію території федерата. Наприклад, Етолія,

уклавши *foedus* перед війною з Філіпом Македонським у 211 р. до н.е., не увійшла до складу Риму, свої війська з Римом не об'єднувала (Livy XXXIII. 12-13.). Не увійшли до складу Риму й кельти після першої програної ними війни, хоча *foedus* був укладений (Polyb. II. 18.). *Foedus*, укладені з царем Прусієм I у 192 р. до н.е. та Гіроном Сицилійським у 262 р. до н.е. (Polyb. XIX. 11.), передбачали союзницькі дії, взаємні пільги, але не об'єднували території. Договір із Карфагеном 306 р. до н.е. також згадує народи, що підписали з Римом договори, але не знаходяться під його владою (Polyb. III. 24.). Полібій чітко розрізняє договори із включенням територій під контроль Риму, називаючи їх *orkia* чи *summahoia*, та просто дружні договори незалежних держав *nationes exterae – sunthikas* (Polyb. VI. 14. 21.; VII. 3.; XIX. 3-4.).

Отже, у періоди республіки та принципату поняття *foedus* використовується у двох значеннях. У першому розуміння та використанні терміну *foedus* наближається до сучасного поняття міжнародного договору. Рим та інший народ або держава виступають його сторонами, а зміст урегульовує двохсторонні контакти та спільні інтереси. Друге значення *foedus*, яке існувало паралельно з першим, використовується при включенні народів чи держав до складу Риму, тобто створення асиметричної федерації в її сучасному значенні. Статус *foederati* залишає за приєднаною територією власну юрисдикцію, правову систему, систему власних органів влади та не передбачає асиміляцію його населення, зберігаючи його культурну та релігійну самовизначеність. Існування цих інститутів у сукупності створює для федерата підстави для виходу зі складу Римської держави, що періодично і відбувається.

Пізньоімперське значення *foedus* наповнюється іншим правовим змістом та передбачає більш конкретні взаємні права та обов'язки обох сторін: допомогу військами, надання земель для поселення федерата, чи, взагалі, визнання федератом влади Риму над собою. Окремі дослідники вважають, що на цьому етапі федератськими потрібно називати тільки рівноправні договори [538-540]. На нашу думку, такий підхід є занадто вузьким з огляду на величезну різноманітність договорів. На відміну від договорів першого періоду, які

укладалися з народом чи державою, договори пізньоімперського періоду вже відображають монархічні тенденції та централізацію влади в Римі. Вони укладалися особисто між імператором та племінним вождем чи правителем, а, відповідно, після відходу від влади будь-кого з осіб, які їх підписували, переукладалися заново. На момент укладення *foedus* за обома контрагентами передбачалась правосуб'єктність суверена, права виступати на переговорах та приймати рішення від імені своїх держав та племен. Найважливішим тут, на нашу думку, є факт переукладення цих договорів, під час якого рівний статус федерата в переговорах свідчить, що після укладення першого договору він не позбувся суверенітету, навіть якщо його землі та народ увійшли до складу Риму. Переукладання *foedus*, навіть із погіршенням умов для федерата, свідчить про його автономності; статус суб'єкта федерації, а не територіальної одиниці унітарної держави. Ми вбачаємо в цьому закладення основ сформульованого в майбутніх правових доктринах права націй на самовизначення.

Також у римській правовій практиці до пізньоімперського періоду використовується поняття *socii* – союзники. Із римських наративних та правових джерел випливає, що категорія *socii* є вужчою за категорію *foederati*, адже стосунки з усіма *socii* будувалися на підставі договорів *foedus* із особливими умовами: передбачався обов'язок *socii* не нападати на «друзів Риму», не виступати на боці «ворогів Риму» та постачати Риму певну кількість військ. На воєнному характері *socii* наголошує Полібій (Polyb. IV. 55; III. 29.), називаючи їх *summaχοιον*, що дослівно перекладається як «той, що б'ється разом». Це дає підстави деяким дослідникам визначати устрій Риму республіканського періоду як «гегемонну сімахію» [434, 247; 435, 12; 64, 120]. Ми не згодні з таким визначенням, адже крім союзників *socii* у Римі були й інші види суб'єктів федерації, які замість допомоги військами, мали економічні чи політичні обов'язки. І навпаки, постачання війська не було виключним обов'язком федерата [835, 258].

Договори *socii* значно обмежували їхній суверенітет у міжнародних зносинах, що є підставою говорити про їхнє включення до складу Римської

держави. Там часто передбачалася передача частини земель федерата для створення римських поселень, як це було з боями в 268 р. до н.е. та в 224 р. до н.е. (Polyb. II. 20-21.)[269, 136-137]; надання Риму флоту – у договорах із грецькими полісами (вони навіть мали особливий статус *socii navales*) [181, 84-86]; постачання фуражу чи продовольства до Риму (договір з Масінісою 201 р. до н.е.); надання території для розбудови укріплень (дуже популярне в договорах з іберами та сицилійцями); постою римським військам як у договорі з Фокесю (Polyb. XIX. 6.)

Статус *socii* не передбачав довірливих відносин з Римом. За певних обставин вони могли розірвати договір – «відпасти» від Риму, прийняти сторону ворога Риму, як зробила ціла низка «союзників» під час війни з Ганнібалом. *Socii* могли повстати для покращення свого становища, як це було протягом Союзницької (Латинської) війни 91-88 рр. до н.е. Зауважимо, що морально Рим визнавав за *socii* такі права на повстання, право вийти зі складу федерації чи повернутися. Наприклад, Сципіон із задоволенням і радістю зазначає про добровільне повернення до Риму «відпалих» *socii* після його успіхів у війні з Ганнібалом (Polyb. X. 6.). Унікальність правового статусу *socii* полягала в тому, що, обмежуючи зовнішню політику та впливаючи на їхні воєнні та військові функції, Рим практично не втручався у сферу внутрішнього управління, економічних відносин, правових та, особливо, релігійних традицій.

На нашу думку, модель відносин із *socii* Рим розбудовував за аналогією відносин патрон – клієнт, які склали в республіканський період основу функціонування римського суспільства та його державно-правового механізму:

- патрон представляє свого клієнта в державній діяльності та в його стосунках з іншими родами – Рим позбавляв *socii* права на самостійну зовнішню діяльність і перебирав на себе переговори з іншими державами від імені їхнього союзу;

- клієнт не має права вчиняти дії, які шкодять патрону та вступати у зносини з ворогами чи недругами патрона – аналогічні умови передбачалися у *foedus socii*;

- патрон захищає інтереси клієнта в суді [731, 398] – римляни брали на себе зобов'язання вирішення спірних справ між *socii*;

- клієнт зобов'язаний підтримувати патрона у важкі для нього часи чи обставини – *socii* повинні були підтримати Рим у кризових ситуаціях: надсилати хліб під час голоду, фураж під час війни тощо;

- клієнт зобов'язаний виступати на війну у складі загону патрона – *socii* передавали свої війська під керівництво римських консулів;

- патрон відстоює інтереси клієнта перед іншими патронами чи їхніми клієнтами – римляни зобов'язувалися захищати землі *socii* від ворогів та представляти їхні інтереси в дипломатичних зносинах;

- клієнт на свій розсуд веде особисті, приватно-правові справи, укладає цивільно-правові договори [731, 398], а патрон у них не втручається – так і Рим не втручався у внутрішні справи *socii*, зокрема в релігійні відносини.

Відносини патрон–клієнт у римському суспільстві, перенесені на взаємини Риму з *socii*, сформували основу федеративного устрою Античного Риму та заклали наріжний камінь у доктринальне тлумачення сучасного поняття федералізму.

Звертаємо увагу, що головна риса відносин патрон–клієнт полягала у представництві інтересів клієнта у відносинах поза родом. Патрон не міг втручатися в особистісні справи клієнта – впливати на його підприємницьку діяльність, шлюбно-сімейні відносини і, насамкінець, на його релігійні уподобання. Більше того, оскільки патрони були патриціями, а клієнти – найчастіше плебеями, їхні пантеони могли не співпадати, що яскраво доведено Д. Крюковим [572]. Позаяк розбудова відносин Риму з *socii* відбувалася за аналогією з існуючими в самому Римі відносинами патрон–клієнт, в яких не передбачався контроль патрона за особистими справами клієнта, до яких входила і релігійна сфера, то й в організації зносин із *socii* Рим залишав їм повну свободу віросповідання.

Цим можна пояснити й зникнення поняття *socii* в пізньоімперській період: по-перше, у самому Римі на цьому етапі нівелювалися відносини патрон–клієнт,

а по-друге, у релігійному аспекті – запровадження спочатку елементів єдиноподержавної релігії, а врешті й її самої, вплинуло на правове регулювання релігійних відносин федератів у бік зменшення релігійної толерантності.

Саме ці чинники пояснюють відмінності між сучасним і антично-римським поняттями федерації як форми адміністративно-територіального устрою. Ідея дворівневої правової системи, що становить основу сучасного поняття федерації, у античній патронсько-клієнтській системі відносин із федератами діяла винятково у сфері публічного права. Норми приватного права, прийняті в Римі, не вимагали узгодження з правовими системами федератів, як має місце в сучасних федераціях (у вигляді вимоги несуперечності легіслаційної діяльності представницьких органів суб'єктів федерації центральному та загальному праву всієї федерації [523, 118]).

Окремим підвидом статусу *socii* був особливий статус «друзі та союзники римського народу» – *socii et amici populus romanus*, який надавався тільки у виняткових випадках. Для набуття цього статусу вимагалася відсутності будь-яких конфліктів населення цієї території з Римом за весь час їхніх зносин; екстраординарної лояльності урядів цих територій до римської адміністрації; максимальної підтримки усіх ініціатив Риму тощо. Цей статус мали Тарако в Іберії (Livy XXVII. 42.), Єгипет від правління Птолемея X Олександра до Клеопатри (Suet. Iul. 11.), Іудея часів правління Ірода Великого та Агриппи (Suet. Claud. 25.) Серед германців – свеви, бастарни та квади, які домовилися про переселення на територію Римської держави з Августом та підтримували його в експедиціях проти інших варварів [609, 69-80]. *Socii et amici* мали привілеї: не постачати війська Риму, першочергове право на захист Римом від інших держав, менші (порівняно з іншими федератами) виплати до центрального бюджету. Римська влада та її представники демонстрували особливу повагу до місцевих релігійних культів *socii et amici*, численні приклади чого наведені далі.

Водночас, цей особливий привілейований статус мав і негативні грані. Поширення на території *socii et amici* будь-яких антиримських настроїв

викликали у край різку реакцію з боку Риму. Проводячи аналогії з приватно-правовими відносинами, статус *socii et amici populus romanus* своєрідно переводив особу зі статусу клієнта патрона до статусу члена фамілії, із просто зобов'язаного честю та договірними відносинами ділового підлеглого до довіреної близької особи, якій дозволялося значно більше, але й вірність від неї передбачалася абсолютна. Як, відповідно до норм римського права, посягання члена фамілії на патер-фаміліас кваліфікувалося як один із найтяжчих злочинів [18; 37, 1-66], так і виступ *socii et amici populus romanus* проти Риму вважався зрадою довіри усього Римського народу і підлягав жорсткому покаранню. Після повернення «відпалого» федерата чи *socii*, який вчинив антиримський виступ, їхній *foedus* міг бути поновлений, а статус *socii* збережений, як це було після Пунічних війн (Polyb. X. 6.) Але у випадку аналогічних дій із боку *socii et amici* після повернення їх під владу Риму вони набували статусу завойованої провінції, позбавлялися права на самоврядування, а управління здійснювалося надісланим із Риму посадовцем із правом керувати військами. Населення такої території могло піддаватися дискримінації, як це було, наприклад, з Іудеєю після Великого повстання 66-73 pp. (Flav. Bell. VII. 1.1-2.; Cass. Dio. XII.) [774, 172-183]

Особливий статус *dediticii* мали народи, які зазнали поразки у війні чи повстанні проти римлян [330, 414], але водночас або не викликали в останніх поваги, або не змогли довести свого значення для Римської держави. Цей статус передбачав повну передачу управління римській адміністрації. Такий статус мали герники та бойї після розгрому римлянами в 191 р. до н.е. (Livy XXXVI. 39.) [269, 136-137] Цим же статусом римляни погрожували етолянам, які, зрадивши умови *foedus*, перейшли на бік Філіпа Македонського (Polyb. XIX. 3-4.). Статус *dediticii* не передбачав створення в суб'єкта власних управлінських органів, окрім жрецьких, що буде описано нижче, і є свідченням наявності толерантності до релігій федератів навіть у такій ситуації. Цей статус не обов'язково закріплювався *foedus*, а в екстраполяції на модель приватно-правових відносин римлян був наближений до рабів, що підтверджується

описаним Полібієм та Лівієм епізодом із етолянами, коли проголосивши *dediticii* їхнім послам вдягають рабські ошийники (Polyb. XIX. 3-4., XX. 10. 8-9.)

Таким чином, у республіканський та ранньоімперський періоди адміністративно-територіальна структура Римської держави складалася з:

- міста Риму із особливим статусом полісу – столиці федерації та системою державних органів, яка на території міста мала повну юрисдикцію, а для території всієї федерації здійснювала тільки окремі, здебільшого публічно-правові, функції;

- повноправних колоній громадян Риму з власними органами влади та повною юрисдикцією римського права;

- суб'єктів федерації, включених на підставі договору, які за обсягом прав та обов'язків поділялися на «друзі та союзники римського народу» – *socii et amici populus romanus*, «союзники» – *socii* та «завойовані» – *dediticii*.

За формою державно-територіального устрою Античний Рим був домодерною федерацією. Компетенція його центральних органів не поширювалася на приватно-правову сферу територіальних суб'єктів, до якої, зокрема, відносилася свобода віросповідання. За ознакою збалансованості та рівноправності суб'єктів Римська держава була радикально асиметрична.

Із розширенням території римського держави статус *socii* поступово зникав через асиміляцію та зрівняння у правах з колоніями римського права. Тенденція централізації державної влади динамічно зростала, поступово поширюючись на периферію Римської держави. Через оцінку власних стосунків із суб'єктами федерації крізь призму відносин патрон–клієнт, розширення адміністративної влади Риму в публічно-правових відносинах не перетворювалося на вплив у приватному праві. Це забезпечувало суб'єктам федерації толерантність до їхніх релігій, адже релігійні відносини, за доктриною римського права, регулювалися саме приватним правом.

Принципові зміни у правосвідомості римлян почалися із включенням до складу Риму територій не античної, а східно-деспотичної організації державності. Територіальний устрій, державне управління та право цих держав

ґрунтувалися на азійському способі виробництва [948, 5-18]. Їхні правові доктрини містили інше розуміння розподілу приватного і публічного права та, відповідно, передбачали інші межі державного втручання. Сакралізація влади, характерна для східних деспотій [900, 31], не тільки формувала саме поняття державної релігії, як поширеної на всю державу та захищеної законом, але й перетворювала культ на загальнодержавний інститут, а його сповідання – в ознаку лояльності та правової поведінки особи. Зрозумілі та логічні в матеріалістичному раціональному античному суспільстві відносини патрон – клієнт, характерною рисою яких є невтручання у приватне життя клієнта, були неприйнятні у піраміді суспільно-правової організації східних державних утворень, які поступово входили до складу Римської держави.

Адміністративні реформи імперії поступово встановлювали типову східну систему територіального управління: адміністративний поділ на префектури, діоцези та провінції [366, 143-163; 367, 35-41] відтворював моделі сатрапій Персії чи номів Єгипту. Успішне запозичення територіальних моделей зі східної традиції права та позитивні результати у державній системі управління, логічно сприяли рецепції інших правових феноменів Сходу. Сакралізація влади, монотеїзм та державна релігія мали створити ті ж доцентрові суспільно-правові тенденції, що й адміністративні реформи Діоклетіана та Костянтина [520, 47-48]. Проте на практиці реалізувати таку політику було складно. Проконсули, пропретори чи легати, які управляли провінціями та префектурами, здебільшого реалізовували ті повноваження, які були для них звичними ще з часів республіки: контроль за місцевою поліцією, фінансами та участь у судочинстві з найважливіших кримінальних справ [731, 439-440]. Релігійна сфера, як і, значною мірою, правотворча діяльність залишалася в компетенції виборних органів місцевого самоврядування (*concilia* або *koina*) [74; 731, 439-440]. Утручання римського уповноваженого до місцевої релігійної справи могло бути легітимним тільки за надання справі кримінально-правової підсудності, як це було в процесі Понтія Пілата, але, навіть у такому випадку, процес йшов з активним залученням місцевих посадовців [213, 110-131; 179].

Домінування в імперський період східно-правових зразків соціонормативної регуляції на фоні зруйнованої патронсько-клієнтської федерації трансформувало адміністративно-територіальний устрій Римської держави у складну систему із центральною частиною з унітарним ядром [972] та прагненнями поширити цю управлінську модель на прикордонні території. На заваді включенню прикордонних територій до унітарної моделі управління стали об'єктивні фактори військової сили прикордонних народів разом з їхньою самоідентифікаційною відмежованістю від римлян.

Це утворило нову модель федеративної організації: центральні землі утворювали конгломерат провінцій, які хоча й мали ознаки суб'єктів федерації [972], що залишилися у *foedus*, за системою управління були скоріше унітарними; а периферійні землі набули статусу суб'єктів федерації. Змінилися зміст, види та умови укладання договорів *foedus*. Тепер новим федератам передавалися території, як, наприклад, хамавам та франкам у 358 р. або аламанам у 361 р. (Amm. Marc. XVII. 8. 4-5; XXI. 4.8.) – раніше Рим, навпаки, забирав у *socii* частину земель під власні поселення; федерати мали право мати незалежні збройні загони із власним командуванням у складі римської армії [539, 97]. Нові договори гарантували федератам повне збереження власного звичаєвого права, традиційних моделей управління та збереження власної релігії. Створення єдиного публічно-правового, суспільного та культурного простору, як це було із *socii* попередніх періодів не передбачалося. Це призвело не до централізації, а до розколу держави та утворення згодом на її землях низки незалежних варварських королівств [44, 321; 184, 185]. Різниця в релігійних уподобаннях відіграла роль додаткового каталізатора в цьому відцентровому процесі.

Еволюція принципів організації та структурної моделі римської державності трансформувала систему державних органів та їхній вплив на релігійні відносини. Якщо в періоди царської монархії та республіки правові акти царів, Сенату та римських коміцій, що регулювали релігійні відносини, схвалювалися жрецьтвом римських богів [547, 113-114] та стосувалися

винятково території міста Риму та римлян, то вже перші принцепси почали робити поодинокі спроби втручання в релігійні відносини федератів (закон про друїдизм Suet. Claud. 25.5.), проте населення та органи місцевої влади через уже сформовану на усіх рівнях правового спілкування ПТРТ сприйняли це як спробу втручання у приватно-правові відносини, що, врешті-решт, призвело до ігноруванні цього акту в правозастосуванні.

Потужні звичаєво-правові традиції місцевого самоврядування, презентовані органами влади, сформованими із представників територіальних громад, які звикли до власного федеративного статусу, а римської ПТРТ сприймали як невід'ємну складову своїх унікальних прав. Місцеві представницькі органи дозволяли реалізувати доцентрові тенденції у праві тільки тоді, коли це відповідало інтересам та поглядам місцевого населення.

Таким чином:

- Розвиток римської державності сформувала правовий феномен античного домодерного федералізму з ознаками: асиметрично-договірний характер формування території держави для забезпечення федеративним органам влади ефективного контролю над приєднаними територіями; часта зміна територіального складу держави; індивідуальність підходів та правових механізмів для врегулювання суспільних відносин на кожній із приєднаних земель; скомбінованість полісної моделі та моделі територіального устрою азійського типу; інститут перегляду окремих умов чи загальних текстів договорів *foedus* та мінливість правової термінології, що визначала правові явища та інститути.;

- народи та держави, підписуючи з Римом договори *foedus*, набували правових статусів «союзників» *socii*, «друзів та союзників римського народу» *socii et amici* та «завойованих» *dediticii*. Різні умови *foedus* заклали асиметричність федерації;

- до доби домінанту взаємини Риму з федератами розбудовувалися через екстраполяцію на них філософії римських правовідносин між приватними особами моделі «патрон-клієнт». Це забезпечувало Риму контроль над

значними сферами публічно-правової діяльності суб'єктів федерації з одного боку, та з іншого гарантовано унеможлиблювало утручання римської центральної влади у приватно-правову сферу відносин, до якої, зокрема, входило й віросповідання;

- на етапі пізньої імперії в центральних областях утвердилася модель унітарного устрою, а статус федеративних суб'єктів зберігся на периферійних землях. Відповідно, перші зазнали більшої правової уніфікації в усіх сферах суспільного життя, у тому числі релігійній, а населення периферійних територій змогло зберегти своє самовизначення та аутентичні правові механізми.

3.2. Зародження правової традиції релігійної толерантності в умовах децентралізованої асиметричної федерації (V - I ст. до н. е.)

Правові дослідження виділяють три етапи розвитку римської держави за ознакою форми правління: монархічний (царський) – 753-509 рр. до н.е., республіканський – 509-27 рр. до н.е. та монархічний (імперський) – 30 р. до н.е. – 476 (для Західної Римської імперії) або VII ст. (для Ромейської імперії) [380, 171-172; 290, 89-90]. Розвиток права, водночас, періодизується за розвитком юридичної техніки: Стародавній (полісний, звичаєвого права) V-III ст. до н.е., Класичний (преторського права) III ст. до н.е. – III ст. н.е. та Посткласичний (етап систематизації) IV-VI ст. н.е. [380, 171; 290,132] Формування ПТРТ Риму щодо сповідання релігій його федератів аналогічно можна поділити на три етапи, які хоча й пов'язані із загальноновизнаними періодизаціями розвитку держави та права, проте не співпадають ані з першою, ані з другою. Особливості розвитку та практичної реалізації правових механізмів релігійної толерантності були пов'язані з етапами територіального державного зростання Риму та його формування як асиметричної федерації. Але, водночас, особливості правового регулювання релігійних відносин обумовлювалися й етапами розвитку римського права, зазнавали впливу його доктрин та досягнень. Таким чином, поєднуючи перше та друге, ми можемо виділити три етапи розвитку римської ПТРТ: антично-республіканський (з V до

I ст. до н.е.), ранньоімперський (з I ст. до н.е. до III ст. н.е.) та пізньоімперський (з IV до VI ст.)

Перший етап римської ПТРТ з V до I ст. до н.е. розпочався із формування федерації з італійських народів, поступовим обійманням у ній Римом керівного становища та завершився включенням до її складу античних держав західної традиції права та кельтських племен. За формою правління та державно-політичного режиму Римська держава в цей період була децентралізованою республікою типової античної демократії. Федерати зберігали власні органи управління, правові системи, національно-культурний простір і навіть власне громадянство [6, 63]. У сфері правового регулювання релігійних відносин цей період характеризується гарантуванням римською владою невтручання приєднаним до нього народам, але виключно на територіях їхнього проживання [22, 2-15; 892]. У самому Римі сповідання «чужих» культів римськими громадянами могло обмежуватися [584, 15].

Як зазначалося вище, приєднання територій до Римської держави відбувалося через підписання союзницьких договорів *foedus* декількох типів, що призводило до інколи радикальних відмінностей у правовому статусі федеративних суб'єктів (федератів), перетворивши державу на асиметричну федерацію. Усі договори, підписані з федератами об'єднувало те, що релігійні відносини в них вважалися такими, що входять до приватно-правової сфери регулювання, яка повинна була максимально залишатися в юрисдикції власних органів федерата [919].

Найдавнішим типом федеративного договору Риму вважається *foedus aequum* – договір рівноправних. Його прикладом вважається договір 493 р. до н.е., укладений Спурієм Касієм з латинянами (*Foedus Cassianum*) (Dion. Hall. VI. 95.2.; Livy II. 33. 4.) [6, 8]. Його текст був взятий за основу й для пізніших договорів, що укладалися в Італії до Союзницької війни 88 р. до н.е., та врегульовували відносини Риму та Камерину (Умбрія), Гераклеї (Луканія), Лауренту (Лаций), Алетрія, Ферентину та Верули герників [678, 9; 937, 37-39]. За умовами договору Касія сторони мали статус союзників (*socii*),

зобов'язувалися надавати взаємну допомогу військами, не підтримувати ворогів один одного, не надавати права проходу ворожим військам, мали право на рівний розподіл здобичі (Dion. Hall. VI. 95.2.)[6, 8]. Найважливішим, виходячи із теми нашого дослідження, є визнання в тексті договору розділення юрисдикції: «...[суд] відбудеться ... в народі, в якого було зроблено...» (Dion. Hall. VI. 95.2.), що є свідченням непоєднання правових систем суб'єктів договору.

Як впливає зі змісту договору Касія та принципів римського права, федерати зберігали статус громадянської свободи – *libertatem*, з правомочностями видавати закони, карбувати монету та правом вигнання [330, 414]. Реалізація усіх трьох правомочностей статусу *libertatem* безпосередньо пов'язана з релігійними відносинами. Так, закони видавалися місцевими зборами або представницькими органами, члени яких були вірянами місцевих культів, що гарантувало останнім збереження та легітимність. Карбування монети, крім безпосередньо фінансової функції, мало й релігійну складову: процес карбування відбувався в місцевих храмах, а бюджетно-скрабничі функції, як правило, належали жерцям [119, 10]. Право вигнання завжди супроводжувалося релігійним ритуалом, зміст якого містив не тільки позбавлення вигнанця захисту роду та громади, але й заборону йому брати участь у жертвопринесеннях місцевих богів [713; 866, 198-200]. Таким чином, реалізація правомочностей описаних у *foedus aequum*, гарантувало з боку Риму повну релігійну толерантність для суб'єктів, які уклали цей договір.

Деякі дослідники піддають сумніву, що в V ст. до н. е. Рим обіймав керівне становище у федерації, створеній за *foedus aequum*, та пропонують розглядати його як одного із рядових суб'єктів [5; 965, 136]. Не заперечуючи ґрунтовність цих досліджень, ми вважаємо, що першість Рима тут спостерігалася хоча б через те, що саме він був ініціатором укладення цих договорів, а його консул проводив їхню ратифікацію (Livy II. 33. 4.) Популярність у V ст. *foedus aequum* дає нам можливість кваліфікувати в цей період Римську федерацію як симетричну, що зміниться вже в IV ст.

Другим типом договорів став *foedus iniquum* – нерівноправний договір, який підписувався після збройних повстань проти Риму [678, 9], особливо запеклого опору під час завоювання чи потенційної небезпеки громади для республіки. На відміну від типового договору Касія, умови договорів цього типу могли суттєво відрізнятися один від одного. Наприклад, договір Цереанського типу (уперше укладений у 396 р. до н.е.) позбавляв місцеве населення права обіймати управлінські посади та брати участь у виборах [662, 329]. Він був підписаний з Цере, Тарквініями, Валуї, Велітрами, Приверном, Фрузіно [678, 41] після їхнього завоювання, Ананьї герників, які повстали проти римлян, порушивши усі попередні договори (306 р. до н.е.). Умови договору передбачали збереження за місцевими мешканцями жрецьких посад (Livy IX. 42-43.; Diod. XX. 80.) [639, 62], що залишало релігійні культури аутентичними. Храмний комплекс пантеону етрусків та герників у Ананьї продовжував функціонувати включно до II ст. до н.е. [216, 281-285] Отже, таке жахливе в очах римлян правопорушення, як зрада цілого племені, що вилилося у позбавлення його практично усіх цивільних прав, не вплинуло на його релігійну свободу. Гарантуючи вільне сповідання місцевої релігії та функціонування храмів із місцевими жерцями, римська адміністрація демонструвала повну релігійну толерантність до племені-федерата.

Договори, що стали укладатися після I Пунічної війни 264-241 р. до н.е. (договор з Гіроном II у 263 р. (Polyb. I. 16-17.) та містами Сицилії у 241 р. до н.е.) позбавляли федератів права міжнародної діяльності, проте зберегли за населенням виборчі права у формуванні місцевих органів, тільки очільник яких (консул) обов'язково мав бути римлянином. Місцеві ради та народні збори здійснювали правотворчі функції, у тому числі й у релігійній сфері. Діяльність місцевих храмів не обмежувалася, вони продовжували карбувати місцеві дрібні монети [218], які, відповідно до договору з Римом, мали вільний обіг (Plin. III. 8. 88-94) [662, 525].

До III ст. до н.е. практично весь Апеннінський півострів перетворився на федеративне об'єднання, регламентоване *foedus*. Зокрема, у 310 р. до н.е. були

укладені договори з Перузією, Картоною, Арецією, у 280 р. до н.е. – з Волсініями, ще раніше – з Клузієм (Livy IX. 32.; Plin. XXXIV.7.16.). Низка цих договорів була багатосторонніми: так Умбри у 310 р. до н.е. підписали договір не тільки з Римом, а й з Камерином, у 308 р. до н.е. Окрикул – з Римом та Ігувієм [678, 17-20], що свідчить про збереження урядами цих міст прав у сфері зовнішньополітичної діяльності.

У нормах foedus, незалежно від рівноправності та обставин підписання, чітко прописуються ті державні функції, якими приєднаний суб'єкт поступається на користь центральної влади, передаючи їй частину свого суверенітету. Автоматично, функції, не згадані в тексті договорів як такі, що переходять до римської адміністрації, залишаються у власних місцевих органів приєднаних народів. Питання релігійних культів, правового статусу жерців та храмів передаються до компетенції місцевої влади, що свідчить про наявність у союзників повної свободи сповідання та релігійну толерантність Риму.

Окремими пунктами договорів регулюється статус релігійних святинь на території федерата: правові статуси святилищ у договорі з Дельфами 190 р. до н.е. [6, 23-25], храмового комплексу в Теосі (на території сучасної Туреччини) 193 р. до н.е. [6, 23], святилищ у Тисбах, Коронеї та Халиартусі (у Македонії та Беотії) у 170 до н.е. [6, 24-25]. У всіх цих договорах прямо прописується недоторканість цих місць, призначення жерців із місцевого населення, право переховувати осіб на території храму. Привертають увагу пункти декрету Сенату щодо договору з Дельфами п. 6: «... ми й на майбутнє завжди будемо намагатися робити благо для дельфійців та їхнього бога...тому що наші власні звичаї прашурів кажуть поважати будь-яких [не тільки наших, але й чужих] богів...» [6, 25]. Претор Маркус Валерій, який підписує договір із мешканцями Теоси у 193 р. до н.е., зазначає в листі, де перелічує привілеї їхнього храмового комплексу: «... ми [римляни] зі своєї сторони продовжуємо поважати богів [місцевих] ... ми віримо, що наша повага до цих сакральних місць та речей вже неодноразово продемонстрована нашими неодноразовими вчинками...і ваші [храмові] землі залишаються сакральними, якими вони були і є зараз...» [6, 13].

Особливістю *foedus* є те, що в них не згадується божественна підтримка чи божественна кара за їхнє порушення, що є нетиповим для договорів Стародавнього світу. Це можна пояснити відмінністю пантеонів: послатися в договорі на римських богів було неможливо, адже їхній вплив, і, відповідно, кара за невиконання договору, не поширювалися на іновірців. Виходячи із загальних принципів релігійності античного суспільства, римляни могли опасатися гніву ображених богів завойованих племен, але, одночасно, боялися й гніву власних богів, які могли бути ображені повагою до божеств-чужинців. Відомо, що в самому Римі едили суворо наглядали, щоб «...іншими способами ніж прийнято ... та іншим богам, ніж римським, не поклонялися...» (Livy IV. 30.), а претори забороняли зберігання чужої релігійної літератури та чужоземні жертвоприношення у громадських місцях (Livy XXV. 1.). Різниця у віросповіданні в організації федеративної держави виступала додатковим фактором соціальної ідентифікації за принципами «свій–чужий», «римлянин-італік», «повноправний громадянин-неповноправний», «завойовник-підкорений».

На теренах Італії проживало декілька етноплемінних груп із різними культурними та релігійними традиціями [937, 37-39]. Тісні контакти між племенами інколи призводили до запозичення сусідських богів: деякі боги та герої грецьких колоній були запозичені етрусками, окремі етруські божества вшановувалися як у самому Римі, так і в герників та умбрів [27, 29-102], самі римляни ідентифікували своїх богів серед персонажів галльських традиційних міфів. Під час підписання *foedus* римляни могли перенести зображення їхніх богів до Капітолію, включаючи їх у свій пантеон, саме так, наприклад, там з'явилися Белона та Юнона. Усі ці змішані чи «інтегровані» божества формували офіційну релігію міста Риму та його громадян (*civitas*). Але в італійських племенах були власні боги, які не включалися до Капітолійського пантеону. Існування їхніх культів демонструє зародження в римській правовій традиції часів республіки толерантного ставлення влади та населення до сповідання народами, які увійшли до складу Риму, власних релігій. В умовах

існування суспільства, що складалося з соціальних груп із різним правовим статусом, релігійний чинник використовувався для етнічної та культурної самоідентифікації.

Відсутність у законодавстві Риму та його договорах із федератами обмежень сповідання останніми власних культів, відповідно до принципу римського права *ubi jus incertum, ibi nullum* (що не заборонено правом – те дозволене), створювало правовий простір для реалізації свободи сповідання федератами, але винятково на їхніх власних територіях. Фактично, закладалася незвична модель регулювання релігійних правовідносин, можлива тільки у федеративних державах: існування офіційної, практично державної, релігії в центральній частині федерації (своєрідній метрополії), якою був Рим; свобода сповідання місцевих релігій на територіях суб'єктів федерації – правовий статус цих релігій визначався та регулювався локальною легіслатурою; релігійна толерантність із боку органів влади Риму та його населення як гарантія забезпечення цієї свободи.

Письмові джерела і матеріальні пам'ятники права, історії та культури Риму й італійських міст яскраво свідчать про реалізацію цього правового феномену на практиці. Правовідносини, зміст яких пов'язаний із сповіданням локальних релігій на територіях федератів Риму та свідчать про виключно толерантне ставлення до них з боку населення та вищих і місцевих органів влади, чітко спостерігаються як у приватному, так і в публічному праві, що підтверджується численними прикладами.

До сфери приватного права можна включити такі релігійні відносини, які локалізуються на територіях суб'єктів федерації, не пов'язані з виконанням державно-посадових функцій, мають об'єктами особистісні права й обов'язки представників народів-федератів та їхніх громад.

Найбільше свідчень проявів релігійної свободи приватними особами в Італії отримуємо із досліджень культурно-правової сфери релігійних відносин у етрусків. Показовими та численними свідченнями сповідання етрусської релігії після приєднання Етрурії до Риму є приватні захоронення. Облаштування

могильників та усипальниць, згідно з етрусськими канонами, зі статуями чи зображеннями етрусських богів й міфологічних істот зустрічається до I ст. н.е. [154; 193, 58-60], хоча, як відомо, уся Етрурія потрапила під владу Риму вже до середини III ст. до н.е. (Livy V. 22.8.) Найбільш масовими такі захоронення є поруч із традиційними етрусськими містами в Тоскані та Північній Італії [308, 13; 457, 69-71], але поодинокі зустрічаються і в Умбрії та Цізальпійській Галлії. Поховання II–I ст. до н.е. у місцях проживання етрусків містять зображення змієногого крилатого демона Тифона, чудовиська Тухулка та Ферсу, символи молота – традиційного етрусського знаряддя бога потойбічного світу, крилатих істот лазів та інших релігійно-міфологічних етрусських образів [830, 31-58]. На фресках могили Франсуа у Вульчі та інших ритуальних та побутових предметах з території Етрурії IV–II ст. до н.е. зображуються етрусські боги Харуна та Ванф [309, 23-24]. Гробниця Волюмнієв у Перузії II ст. до н.е. є свідченням сповідання представниками місцевих еліт етрусських культів, попри вже глибоку романізацію Умбрії. Ця гробниця не тільки розбудована та прикрашена відповідно до етрусської релігійної традиції, а ще й містить ознаки кривавих жертвопринесень [344, 58]. Свідченням того, що етрусська релігія продовжувала сповідуватися за межами Риму є випадки, коли етнічні етруски, що проживають у Римі їздять у паломництво у храми в етрусських містах, залишаючи в них вотивні написи [456, 87; 979, 46]. Наявні й інші свідчення етнорелігійної відокремленості та самоідентифікації етрусків через століття після втрати ними державності.

У центральній Італії активно сповідувався культ богині Феронії. Його появу датують другою половиною II тисячоліття до н.е., а вже в середині I тисячоліття він охоплює етрусків, піценів, умбрів, вестинів та фалісків [589]. У II ст. до н.е. в Тарацині, яка на той час уже більше 100 років була підвладною Риму, існував присвячений їй гай [675, 196] – типова форма місця сповідання для локальних релігій італіків. Лівій указує на храм Феронії, пограбований Ганнібалом у 217 р. до н.е. (Livy XXVI. 11-8.) Також, описуючи жертвопринесення після поганих оменів, Лівій підкреслює, що культ Феронії в

самому Римі не сповідувався: усім іншим богам, згаданим в оменах жертви принесли в Римі, а Феронії – у Капенах (Livy XXVII. 4.) Отже, ми спостерігаємо, що за межами Риму локальний культ Феронії сповідувався вільно та відкрито, жодних обмежень його віряни не зазнавали.

Тіт Лукрецій Кар у I ст. до н.е. згадує осіб, що в його час захоплюються «тиренськими піснями» – це одна із назв етрусського віровчення, отримана через речитативну форму заповітів міфічного персонажа етрусської релігії Тага (Lucret. De rer. N. VI. 381.). Пліній Старший у I ст. до н.е. докладно описує богів етрусського пантеону (Plin. 52. 138.), отже інформація про них у його часи є достатньо відкритою та доступною. Найважливіше, що в наративі не відчувається негативного ставлення до цих богів, що дає нам можливість стверджувати про нейтральне ставлення римлян як до самого етрусського культу, так і до його вірян. Вергілій через декілька століть після включення Етрурії до складу Римської держави, називає себе етруском по матері, який вшановує римський пантеон (Vergilio Geor. IV., Ep. I-II., X. 175.) [666], отже в його свідомості етнічна і релігійна самоідентифікація розрізняються.

Відомий покровитель мистецтв Гай Цильній Меценат відмовляється від титулу, що йому запропонував Октавіан Август, посилаючись на свій давній етрусський рід (Tac. Ann. VI. 11.2.) Ця відмова є показником розбіжностей в самоідентифікації етрусків і римлян навіть у період зародження імперії та демонструє збереження етрусками своєї релігії. Процедури нагородження титулами супроводжувалися релігійними ритуалами, отже етнічний етруск із власною релігією в цьому брати участь не міг. Проте найважливішим для нашого дослідження, є те, що він відкрито міг заявити про це принцепсу, а останній із повагою та без образи приймав це як вагомий аргумент відмови від дарованого привілея.

Свідченням сповідання локальних релігій на територіях римських федератів є вотивні написи – присвяти, посвяти та звернення до богів, що писалися на будь-яких предметах побуту, храмових подарунках чи просто на об'єктах поклоніння. Так, етруска богиня Уні згадується у вотивних написах

Піргі, Кортони, Вольтери, Капуї, Перузії, Плаценції [675, 192]. У Немі та Ареццо вшановувався місцевий бог Вірбій, іменем якого навіть називали вулицю [674, 37]. У заснованій на землях північної Етрурії, венетів та кельтських карнів у 181 р. до н.е. колонії Аквілея крім прибулих римських колоністів проживали представники й місцевих народів. Уже до I ст. до н.е. місцеві votivні написи згадують богів народів північної Італії Фоніона та Белена, Велику Матір та інших [769, 190-195; 961]. Численні етруські написи та згадки місцевих богів включно до III ст. н.е. свідчать про подібну ж ситуацію в Мантуї та Атрії [662, 331]. Наявність votivних написів, присвячених місцевим богам, на територіях федеративних суб'єктів Римської держави після тривалого перебування їх у складі федерації є проявом природних релігійних правовідносин на цій території, відкритого та масового вшанування місцевих культів із толерантним ставленням до цього римської центральної влади, місцевих органів та населення.

Подібна свобода культів спостерігається й у народів півдня та сходу Італії після тривалого перебування їхніх земель у складі Римської держави. Теренцій Варрон зазначає, що в його часи, тобто у I ст. до н.е., сабіняни зберегли власні обряди в найчистішому вигляді (Varro. DLL. V. 66.73.74.), хоча вони остаточно були приєднані до Риму ще у 290 р. до н. е. У 138 р. до н.е. на Сицилії повсталі раби вшановують місцеву богиню Атаргатіс [637, 214], храми якої функціонували на Сицилії, хоча сицилійські міста вже були у складі Риму на умовах *foedus iniquum*. За війни з Ганнібалом федерати Риму із міста Кротон категорично відмовили громадянам Брутія (який був федератом Риму) у переселенні на свою територію зазначивши: «...що скоріше помруть, ніж змішаються із брутійцями та засвоять чужі обряди, звичаї та закони ...» (Livy XXIV. 3.) Отже, їхні релігії мали суттєві відмінності, попри їхнє перебування у складі *socii* Риму, але усі локальні культу сповідувалися вільно та відкрито.

У 215 р. до н.е. римський полководець Тіберій Семпроній Гракх (дядько братів Гракхів) зі своїми солдатами нападає на колишніх кампанійських федератів Риму, що перейшли на бік Карфагену під час їхнього релігійного

свята та жертвопринесення місцевим богам (Livy XXIII. 35.) Утрючання в сакральні ритуали з боку римлян свідчить, що з одного боку вони не боялися богів кампанійців, чужих для себе, а з іншого – що кампанійці могли вшановувати власний пантеон.

Непрямим, але переконливим, доказом наявності власних куотів в італіків є їхня неасиміляція навіть через століття після включення до складу Риму. Латинські письменники II ст. до н.е. повідомляють, що оски та вольски навіть не володіють латинською мовою [678, 22], а Полібій вказує, що Неаполь, Пренест та Тибур дають притулок тим, кого в Римі проголосили поза законом, тобто мають власну систему права, відмінну від Риму (Polib. VI. 14.) Оскільки проголошення «поза законом» відбувалося через спеціальний жрецький ритуал та забезпечувалося санкцією божественного гніву, ігнорування цієї санкції іншою громадою можливе тільки за наявності в неї інших богів.

Стійкість римської ПТРТ щодо свободи сповідання релігій на територіях федератів підтверджується декретом Сенату 164 р. до н.е. [6, 31], прийнятим на звернення приватної особи, Деметрія з Ренеа (Делос), який попросив у Сената дозвіл на відкриття на Делосі Серапеуму – святилища єгипетського бога Серапіса. Сенат видав йому дозвіл, але в тексті декрету зазначив, що: «... ми [Сенат Риму] не маємо права заборонити це...» [6, 31].

Отже, на підставі численних свідчень, ми можемо констатувати, що у приватно-правовій сфері відносин на територіях суб'єктів федерації Риму в республіканський період існувало вільне сповідання локальних культів, підкріплене та гарантоване ПТРТ із боку римських державних органів.

Сферу публічно-правових відносин, які демонструють вільне сповідання на територіях федератів за доби республіки, характеризують письмові та матеріальні факти правовідносин державних органів, посадових осіб або громад, які не могли б бути вчинені та реалізовані без дозволу з боку римської адміністрації, що, в свою чергу свідчить про наявність ПТРТ.

Яскравим свідченням цього є будівництво численних релігійних споруд та молитовних місць, присвячених неримським богам. Вергілій у I ст. до н.е.

описує святилище та жертовник етруського бога Сельвана у районі міста Цере, де масового проживають етруски. У Римі цей культ не сповідувався: у переліках жрецьких колегій він не згадується, його храмів та вівтарів тут немає, йому не призначений святковий день для адресних жертвопринесень [966, 116-118].

Для етруських храмів була типовою архітектура із трьома целями, які символізують культ етрусської тріади Тін – Уні – Мін [458, 10-13; 552]. І хоча договори *socii* були підписані з Перузією, Кортонією та Аретією у 310 р. (Livy IX. 37.12.), з Волсініями у 280 р. до н.е. (Plin. XXXIV. 7.6.), проте будівництво храмів із трьома целями продовжувалося там ще три століття. Такі храми знайдені в Помпеях, м. Міза (Марцаботто), у м. Коза (Анседонія), проте не зустрічаються в самому Римі [458, 13]. Святилище етруських богів у Грашета деї-Кавальєрі, храм Тіна на Ельбі, Маріки на р. Ірно, храми у м. Луні та Пьєве-Сокана були побудовані значно пізніше включення цих земель до складу Римської держави, але безперечно є храмами богів етруського пантеону [455, 53; 809, 82]. Архітектор та інженер Вітрувій на межі нової ери докладно описує типовий етруський храм, способи його будівництва, архітектурні прийоми, внутрішнє облаштування та навіть традиційне розфарбовування, наголошуючи на відмінностях порівняно із будівництвом храмів римським богам (Vituv. I. VII. 1, IV. VII.) [344, 113; 203; 741, 16-17]. Цей опис міститься в його підручнику про архітектуру, орієнтованому на практичну роботу будівельників, які могли отримати відповідні замовлення.

Отже, за доби республіки етруські храми не тільки використовувалися для ритуалів, але й активно добудовувалися більше трьох століть із часів підписання етруськими громадами договорів *foedus* – до I ст. н.е., що має свідчити про велику кількість вірян, легальність релігії та толерантну державно-правову політику.

Функціонуючі храми власних пантеонів мали й інші римські федерати: так, Лівій згадує в 214 р. до н.е. діючий храм Вакуни в сабінських землях (Livy XXIV. 10.), які на той час уже майже століття були у складі республіки.

Луканське святилище Мефітісу, засноване у IV ст. до н.е., продовжувало розбудовуватися до I ст. до н.е. та мало значну кількість прихожан-дедикантів [31, 73].

Відкрите масове сповідання релігій федератів, функціонування храмів, будівництво нових та розбудова старих храмових комплексів не могли проводитися без дозволу з боку державних органів. Вшановування місцевих богів на землях італійських федератів відбувалося відкрито та вільно і ніяких санкцій чи обмежень з боку римської адміністрації не зазнавало.

Практично всі федерати Риму, навіть ті, хто підписував найбільш не вигідний *foedus iniquum*, зберігали на своїй території обіг власної дрібної монети, що інколи навіть додатково фіксувалося в тексті договорів [662, 525]. Ці монети, як уже зазначалося, карбувалися в місцевих храмах і не тільки мали локальну релігійну символіку [86, 431-454], а й забезпечували місцевим культам стабільний прибуток.

Для ефективної діяльності місцевих культів створювалися жрецькі магістральні та містеріальні колегії із десятками членів-учасників [445; 375]. Наприклад, колегії Сельвана склалися з 76 осіб у місті Монтелеоні та 69 осіб у місті Філіппи [966, 67-68]. До їхньої компетенції відносився контроль за витратами, будівництво храмових та допоміжних споруд, поховання. Колегії здійснювали слідчі функції та виступали сторонами й свідками в судах, складали офіційні документи та фінансові звіти (*Livy XXIV. 10.*), отже вступали у правовідносини як юридичні особи. У документах немає свідчень різного ставлення римської адміністрації до колегій римських та неримських богів, отже діяльність останніх була абсолютно легальною. Такі колегії могли діяти навіть на території самого Риму, як, наприклад, колегія сабінських обрядів [662, 186].

Особливим попитом у Римі користувалися послуги етруських жерців – гадателів гаруспиків. Школа гаруспиків знаходилася у Вольсініях, а після підписання *foedus* – перемістилася до Тарквінії [344, 220]. Гаруспіки залишалися чужинцями в Римі: їхня колегія, пори чисельність, ніколи не

входила до переліків офіційних жрецьких колегій Риму [841, 50]. Ритуальні обряди гаруспиків відбувалися зі зверненням до етрусського пантеону [666]; їх було заборонено на теренах Римської імперії лише після масового прийняття християнства. Проте, ще у IV ст. н.е. Костянтин Великий, а в VI ст. імператор Юстиніан користувалися їхніми професійними послугами (Cod. Just. IX.18.3.), отже Тарквінська школа продовжувала функціонувати.

Самі римляни мистецтву гаруспиків не навчалися: усі згадки про звернення до цих жерців супроводжуються посиланням на запрошення представників етрусських громад. Так, Юлій Цезарь, запрошуючи гадателя Спурина, підкреслює, що він є етруском та пройшов навчання в Тарквініях [830, 20]; послугами гаруспиків користуються Тіберій Гракх (Livy XXV. 16.) та трибун Марк Марцел (Livy XXVII. 26.), але кожного разу це відбувалося за межами міста Риму. За постановою Сенату варто було звертатися до гаруспиків за тлумаченням найбільш складних оменів для забезпечення спокою римського народу (Livy I. 56.4-5) [769, 81-83], але Лівій підкреслює, що гаруспиків «викликали з Етрурії» (Livy XXVII. 37.)

Державно-правова політика релігійної толерантності державних органів Риму реалізується щодо федератів, але не поширюється на римських посадових осіб. Коли римлянин, член колегії децемвірів Теренцій Варрон (116–27 р. до н.е.) вивчає релігію етрусків, він підкреслює, що це є його хобі та воно не пов'язане з виконанням роботи (Varro DLL V. 66.73.74)[830, 23-24]. Консулу Лютецію, переможцю I Пунічної війни, Сенат забороняє йти до оракула у Пренесту, яка на той момент була федератом Риму, адже вважає його святилище неримським храмом [31, 71]. Отже, хоча релігія етрусків не була забороненою, але для римського посадовця її сповідання було небажаним. Іншою була ситуація на території проживання етрусків. Саркофаг Судді в Тарквініях, побудований у римський період із збереженням етрусських релігійних канонів, зображує знатного та поважного етруска з регаліями римського чиновника [344, 45]. Тарквінії зі своєю школою гаруспиків, судячи з усього, залишалися одним із найбільших осередків етрусської релігії, і тут, на

відміну від Риму, для місцевого чиновника етруске походження та віросповідання було перевагою і публічно підкреслювалося.

Парадоксально, але найбільшим свідченням наявності вільного віросповідання на теренах суб'єктів римської федерації та толерантного ставлення до цього правового явища в республіканський період є Сенатусконсулт 186 р. до н.е. «Про вакханалии» – *Senatus Consultum de Bacchanalibus* [6, 26; 637, 204]. Хоча акт забороняє свята на честь Діоніса (Вакха), там підкреслюється, що заборона поширюється винятково на римлян та латинів: «п. 4 ... громадяни Риму та особи Латинського права...» [6, 26]. Прийняття цього акту є демонстрацією основоположного принципу юридичного значення мовчазної згоди в римському праві [334, 17] *tacito consensu* – «що не заперечене словами – те дозволене», адже якщо щодо культу Діоніса існувала письмова категорична заборона, то, очевидно, що інші неримські культу сповідувалися вільно. Визначення суб'єктного кола римлянами та латинами передбачає, що представники інших народів (греки чи кельти) у сповіданні культу Діоніса не обмежувалися. Лівій зазначає, що репресії проти культу Діоніса були пов'язані не стільки з самим ритуалом, скільки з тим, що організатори культу займалися підробкою документів, зокрема, заповітів та сприяли корупції, адже участь у оргіях могла бути предметом шантажу осіб, що претендували на державні посади (*Livy XXXIX. 18.*) Отже, навіть пряма заборона певного культу Сенатом викликана не релігійно-етичною нетолерантністю, а державно-раціональними причинами.

Інші культу федератів не тільки не зазнавали заборон у цей час, але й користувалися підтримкою з боку римської адміністрації. Сенат затверджує привілеї для храмів у Дельфах у 190 р. до н.е. [6, 24-25], договір з Теосою в Малій Азії 193 р. до н.е. містить гарантії та привілеї місцевому храмовому комплексу [6, 23]. Коли всередині II ст. до н.е. консул Емілій Павел, як представник римської влади, їздить містами Греції, що підписали договори та увійшли до складу Римської держави, він повсюди приносить жертви місцевим богам (*Livy XLV. 27-28.*). Лівій відкрито схвалює таку поведінку чиновника і

вважає за демонстрацію того, що після конфлікту Рим намагається налагодити стосунки із новоприєднаними територіями, підкреслюючи ті переваги, які в них з'являться тепер (Livy XLV. 27-28.). Жертви місцевим богам, які вчиняє сам консул, як представник вищої римської влади, на нашу думку, тут варто тлумачити як демонстрацію майбутньої поваги до релігійної свободи нових федератів. Такі гарантії недоторканості місцевих культів та релігійної толерантності римських державних органів були додатковими чинниками збільшення лояльності приєднаних племен та народів, та мали сприяти державним доцентровим тенденціям.

Винятково високий рівень публічно-правової реалізації вільного віросповідання на територіях римських італійських федератів дає нам можливість уявити наскільки величезним було відправлення власних культів у приватно-правовому просторі, який традиційно самими римлянами вважався таким, що виходить за межі юрисдикції державних органів та суспільства в цілому.

Розбіжності в релігіях римлян та італіків були додатковим самоідентифікаційним розмежуванням, що проявилось під час Союзницької війни 91-88 р. до н.е. У містах та війську союзників став популярним культ бика, традиційної ритуальної тварини італійської релігійної традиції, що перемагає вовчицю – один з культурно-релігійних символів Риму [678, 148-149]. Італійські храми навіть почали карбування монет з таким зображенням [39].

ПТРТ щодо федератів Риму бере початок у толерантному ставленні римських патриціїв до релігійного різноманіття, адже серед його громадян існували два пантеони. Лівій описує заворушення, що почалися в Римі в 445 р. до н.е. під час спроби прийняти закон про легалізацію шлюбів між патриціями та плебеями. Одним з аргументів проти цього закону стало те, що новоутворені родини та народжені в них діти не будуть знати «... чиїм святиням вони моляться...» та, як наслідок, «...божеський та людський порядки змішаються...» (Livy IV. 2.) Отже, у самому Римі пантеони патриціїв та плебеїв

не співпадали. Деякі дослідники вважають, що ця відмінність пантеонів патриціїв та плебеїв пояснюється тим, що серед останніх було багато етрусків [572, 36]. Така гіпотеза не суперечить нашим тезам. Навпаки, якщо прийняти, що етруски з власною релігією проживали в Римі задовго до включення міст-громад Етрурії до складу Римської держави, толерантне ставлення з боку римських органів та громадян до сповідання релігії на їхніх територіях є ще більш логічним. Відносини патриціїв та плебеїв у Римі розбудовувалися за системою патрон – клієнт, де патриції брали на себе представництво клієнта в публічно-правових відносинах [290, 92]. Різниця в пантеонах тут автоматично призводила до віднесення релігійних відносин винятково до приватно-правової сфери клієнта, формуючи звичаєво-правові підґрунтя релігійної толерантності в Римі з часів його існування як полісу. Договірний спосіб формування Римської федерації в республіканський період забезпечив цим правовим звичаям трансцендентність [832, 54-58], перетворивши їх на правову традицію.

Спираючись на вищенаведене, можна зробити висновки, що:

- з IV ст. до н.е. до I ст. н.е. *foedus* не обмежували віропосвідання племен та народів, території яких входили до федерації, що виконувало додаткову доцентрову функцію в розбудові державності;

- сповідання різних релігій виконувало функцію етнічної самоідентифікації як римлян, так і не-римлян, розділяло населення на суспільні групи з різним правовим статусом, але, водночас, не створюючи дискримінації за релігійною ознакою;

- відносини італіків та римлян були екстраполяцією відносин патрон – клієнт патриціїв та плебеїв, що реалізовувало правовий механізм релігійної толерантності республіканської доби через включення релігійних відносин населення суб'єктів федерації до їхньої приватно-правової сфери, виключаючи таким чином ці відносини з юрисдикції римських державних органів;

- ПТРТ зародилася в римському праві як феномен правового спілкування між суб'єктами державної влади, які репрезентували населення ядра держави, з одного боку, та населення суб'єктів федерації з представницькими місцевими

органами влади, з іншого боку. Її зміст ґрунтувався на закладеній у колективну правосвідомість римлян релігійній толерантності як невід’ємній культурній та самоідентифікаційній складовій; гарантувався договором як основою федеративних відносин та доктринальним віднесенням релігійних відносин до сфери приватного права, що за принципом субсидіарності делегувало ці відносини до юрисдикції місцевої влади федерата; реалізовувався через активні дії в посадовців у публічно-правовій, а населення – у приватноправовій сфері.

3.3 Телеологічні основи трансформації правової традиції релігійної толерантності в умовах поєднання західної та східної традицій права (I - IV ст. н. е.).

Метою цього підрозділу є визначення цілей та особливостей змін у змісті та правових механізмах поширення римської ПТРТ з I до IV ст.

У цей період Античний Рим максимально розширив свої кордони. Римське право, збагатившись правовими інститутами інших народів та теоретико-правовими концепціями філософських наукових шкіл [657, 64-70], отримало ту ґрунтовність, логічність конструкцій та чіткість у формулюваннях, які стали взірцем досягнень юридичної науки, та започаткували західну традицію права. Територія держави в цей час складалася з Італії, населення якої за законами Юлія (90 р. до н.е.) отримало повні громадянські права та римське законодавство [6, 63], та інших, позаіталійських земель, що мали статус переґринів (*peregrinae*) [330, 417; 731, 434]. Переґрини, хоча й не набували римського громадянства, мали економічні та особистісні права [900, 24], захищалися нормами преторського права та умовами договорів *foedus*, укладених під час включення до складу держави їхніх земель. Підпорядкування Риму народів за межами Апеннін відбувалося за принципово різних обставин у діапазоні від добровільних прохань про приєднання, до захоплення із подоланням місцевого опору.

Договори *foedus*, які визначали правовий статус федератів Риму і формували ґрунт римського федералізму та впливали на зміст і цілі розвитку ПТРТ, у цей період мали п'ять основних видів.

- Рівноправний союзницький договір, запозичений із попереднього періоду, набув нових рис. Тепер він існував у двох видах: «*socii et federati*» або «*socii et amici populus romanus*», передбачав взаємний обов'язок допомоги військами, Рим гарантував невтручання у внутрішні справи суб'єкта. Інколи у «союзника та друга» «*socii et amici*» могло залишитися право міжнародної зовнішньої діяльності – так зване «право свободи», *jus liberae*, що наближало цей тип договору до конфедеративного. Проте, ці можливості були досить абстрактними, адже кожного разу мали узгоджуватися з інтересами Риму. Договір вважався розірваним за умови збройного виступу суб'єкта проти Риму.

- Союзницький договір із заручниками укладався при невпевненості Сенату в лояльності федерата. За правовим змістом він був аналогічним попередньому, але представники вищих суспільних прошарків союзника віддавали своїх дітей «на виховання» до патриціанських родів Риму. Родичі виступали як забезпечення виконання договору, але, водночас, зростали в римській культурі та традиціях і, повертаючись додому, приносили їх із собою. Прикладом такого договору можуть бути описані Тацитом договори з германським племенем хантів (*Tac. Ann. I. 55-58.*) та понтіяцями (*Tacit Ann XII. 21.*) [379].

- Нерівноправний договір *foedus iniquum* укладався із «ненадійними» федератами, або з тими, хто програв війну. У федерата залишалось право на самоврядування та карбування монети, з'являвся обов'язок постачати Риму війська. На території федерата міг бути розташований римський гарнізон, а у місцевих органах були присутні римські спостерігачі, що могли втручатися в їхню діяльність.

- Підпорядкування Риму – найжорсткіша модель взаємин, яка з'являлася після програної війни чи антиримського повстання. Правовим забезпеченням тут виступав договір капітуляції або одностороннє рішення Сенату чи

імператора. «Провінції» (з лат. – «завойовані») управлялися призначеними чиновниками та підпадали під повну римську юрисдикцію, хоча право громадянства надавалося лише римським переселенцям. Така модель взаємин була з Іудеєю після Великого повстання 66-71 р.. Флавій описує зміни, що сталися у відносинах колишнього «друга та союзника» та Рима, зазначаючи розташування гарнізону в Єрусалимі, римських управлінських органів та інші санкції (Flav. VII. 1. 1-2.)

- Договір завойованих, *dedititii* – запозичений із попереднього періоду, відрізнявся від договору підпорядкування незапровадженням римського права. Часто надавався варварським племенам, які на погляд римлян знаходилися на дуже низькому цивілізаційному розвитку, щоб прийняти елементи римської культури чи права. Їм залишали свої власні органи племінного самоврядування та звичаєве право, навіть традиційно важлива для римської адміністрації фіскальна функція практично не виконувалася [29, 248].

Статус кожної з територій у цей період міг змінюватися, як у напрямку зменшення, так і в напрямку збільшення прав. Так, імператор Нерон надав своїм законом *jus liberae* низці полісів Греції в 67 р. (Suet. Nero. 24.) [6, 147], які свого часу підписали нерівноправний *foedus iniquum*, тобто перевів їх із третього типу до першого, перетворивши в повноправних федератів. Проте, його наступник Веспасіан скасував цей закон (Suet. Vesp. 8.), повернувши територіям попередній статус.

Правове регулювання релігійних відносин федератів цієї доби обумовлювалося специфікою римської правосвідомості. Дослідники вважають, що «...римляни вважали неможливим існування розвинутого суспільства, яке б поважало стосунки та цінувало справедливість й добросовісність без віри у богів...» [584, 9-10]. Найбільша відмінність римської правової думки до визнання християнства державною релігією (IV ст.) від політико-правових учень інших стародавніх та феодальних держав полягала в тому, що римляни ототожнювали релігію з існуванням ладу в суспільстві, а не з існуванням самої держави [116, 121-122]. У більшості інших держав захоплення територій

змінювало пантеон, знищивши їхніх богів як ототожнення їхньої державності, часто супроводжуючись стратою місцевої правлячої династії і символізувало знищення незалежності: завоювання ніби відбувалося на всіх рівнях – територіальному (фактичне захоплення земель), соціальному (обезголовлення правлячої верхівки) та небесному (знищення пантеону).

Римська правосвідомість тут відрізнялася за всіма трьома позиціями. Для мешканця ремісничо-торгівельного полісу важливішим було не фактичне володіння землею, а контроль економічних потоків; республіканські концепції виборності державних органів нівелювали роль династій царів як суверенів. Місцевим богам віддавалась функція опіки не над державністю, а над благоустроєм місцевих земель та суспільства – у чому були зацікавлені й самі римляни, щоб отримувати з цих територій зиск. Обмеження сповідання місцевих релігій відбувалося тільки тоді, коли їхнє існування загрожувало самому Риму та основам римського суспільства [207, 58-59], як це було із заборною культурою Діоніса за кримінальні правопорушення його вірян або релігії гало-кельтських друїдів за людські жертвопринесення (Suet. Claud. 25.)

Врахуємо, що у патриціїв до родового пантеону включалися духи предків (ларів та пенатів), які опікуються родом [260, 7-11; 731, 439-440], та щодо яких агнати вчиняли спеціальні ритуали «*sacra gentilicia*» [445, 9-10, 731, 397]. Персоналізованість предків кожного роду унеможлиблювала їхнє вшанування чужинцями, що концептуально готувало римлян до релігійної толерантності.

У процесі збільшення території Риму перед римлянами постала загроза втрати своєї ідентичності, суспільно-організаційних принципів та правової системи – того, що привело Рим до процвітання та перебувало під опікою богів власного римського пантеону. Саме тому, толерантно ставлячись до сповідання федератами власних релігій, римляни обмежували чужі культу у самому Римі, а потім в Італії, на яку разом із правом громадянства [6, 63] вони поширили своє усвідомлення корінних земель. Вірність власному пантеону не заперечувала для римлянина можливості звернутися до богів федерата, особливо тоді, коли його

поточна діяльність була пов'язана з територією федерата, тобто, на думку римлянина, перебувала у сфері впливу місцевих богів [260, 27-29].

Римська ПТРТ прямо виходила із притаманної розвинутій культурі античності інтелектуальної мобільності та готовності сприймати те нове, що може принести користь. Саме цим можна пояснити ототожнення римлянами богів інших пантеонів зі своїми власними, та перенесення «корисних» богів до римського пантеону (Plin. XXXIV. 7. 16.) Так сталося з практично усім грецьким пантеоном, низкою італійських богів. А у галлів була запозичена богині конярства Епони, яка стала в Римі покровителькою вершників [810]. Цей релігійний синкретизм впливав і на ставлення римлян до релігій, боги яких не потрапили до переліку ототожнених та запозичених. Розширення римського пантеону відбувалося постійно: сьогодні «чужі» релігії федератів – завтра могли отримати статусу римських. Як наслідок, римляни заздалегідь ставилися до чужих віровчень з толерантністю, якщо тільки догми цих релігій не суперечили основним принципам римського права.

Парадоксально, проте значну роль у становленні римської ПТРТ відігравав зверхній підхід римлян до інших народів. Навіть у наданні громадянства, виборчих прав «*jus suffragio*» та права укладати шлюб з римлянами «*jus connubii*» населенню приєднаних територій [170, 116-120] римська правова доктрина та колективна правосвідомість встановлювали певну дистанцію з федератами. Початковий суспільний поділ римської громади «*civitas*» квірити–неквірити з часом трансформувалася в римляни–латини, потім у римляни–латини–перегрини. Август зазначав, що йому краще звільнити федерата від податків, ніж надати статус громадянина, що є «приниженням честі римських громадян» (Suet. Aug. 38.3.) Успіхі Риму ідеалізували римську державно-правову систему, її зверхненість над аналогічними інститутами інших народів, утворюючи те, що зараз визначається як «імперська правосвідомість» [795, 32-34]. Але унікальною особливістю цього явища в Римі було те, що на відміну від багатьох інших імперій, визнаючи зверхність, римляни не ставили собі за мету змінювати інші народи, а навпаки, проводили розмежування та наполягали на

нетотожності, заперечуючи ідею «плавильного котла» [543, 62-75]. Сповідання локальних культів федератами до IV ст. використовувалася Римом з цією метою, встановлюючи одну з ідентифікаційних меж.

Однією з цілей розвитку ПТРТ був фактор пошуку компромісу. Величезність територіальних приєднань сприяла розвитку політики, яка б не загострювала відносини з місцевим населенням, не провокувала його на повстання. Рим намагався акцентувати увагу на перевагах, що з'являються у федератів від перебування в його складі: покращення торгівельних зв'язків, захист від зовнішніх загроз, будівництво римським коштом доріг, міст та інших об'єктів інфраструктури. Навіть на територіях, що мали статус провінції та перебували під прямим римським управлінням, римські чиновники намагалися враховувати місцеву специфіку. Закон Юлія про місцеві органи влади «Lex Julia Municipalis» 45 р. уніфікував діяльність місцевих коміцій, магістратів та сенатської курії, визнавши за ними функції місцевої легіслатури [6, 113]. Призначений із Риму чиновник (проконсул чи пропретор) виконував тільки наглядову функцію, виконання місцевих фінансових зобов'язань перед Римом та контролював збройні сили [731, 411]. Такий розподіл юрисдикцій сприяв розвитку місцевих культів: їхні віряни обіймали посади у місцевих правотворчих, судових та виконавчих органах і, відповідно, могли забезпечувати підтримку своїй релігії на офіційному місцевому рівні.

Навіть під час придушення повстань Сенат наполягав на накладанні на федератів таких санкцій, які б не паплюжили їхню релігію [584, 97]. У цьому контексті зруйнування Титом Єрусалимського Храму виглядає екстраординарним заходом. Навіть римські джерела характеризують Тита як тирана (Suet. Tit. 6-7.) Учасник Іудейської війни Йосип Флавій наполягає, що спочатку він не хотів руйнувати Храм та поважав релігійну автономність іудеїв: «...Тит закликав [лідера повстання] Іоанна [Гіскальського] вивести війська [з міста] ... але не тягнути у свою власну загибель місто та Храм...» (Flav. Bell. VI. 2. 1.), Тит гарантує, що «... жертвопринесення буде відновлено іудеями, яких ви оберете...», та неодноразово просить повстанців «... знов приносити

своєму Богу жертви...»(Flav. Bell. VI. 2. 1.) Тут яскраво спостерігається продовження панування в римському державному праві доктрини включення регулювання релігійних відносин до приватноправової сфери федерата. Ці відносини розмежовуються з публічними, до яких, у даному випадку, входить конфлікт органів влади федерата з Римом.

Дослідники зазначають, що роль *jus* – світського права – постійно зростала [731, 444], а сфера застосування *fas* – божественного права – зменшувалася, що: «... у пізньореспубліканському Римі боги «діяли» здебільшого у сфері божественного права, а право людське ... ставало турботою самих людей...» [769, 10]. Ми вважаємо, що однією із причин цього процесу стала толерантність Риму до релігій своїх федератів. Зміну балансу між релігійними та світськими правовими нормами в римській правовій доктрині корелюють з процесами секуляризації права ранньомодерної німецької конфесіоналізації.

Такі особливості організації влади та правосвідомості римлян призвели до створення загальної концепції невтручання центральної влади в місцеве самоврядування, правові звичаї та релігійну сферу, що не тільки утвердило федеративність держави, розбудованій на аналогії відносин патрон-клієнт, але й продовжило формування ПТРТ.

Правове регулювання релігійних відносин на територіях суб'єктів федерації в I – IV ст. відбувалося за дволанковою системою центрального та місцевого законодавства на принципі субсидіарності, що є характерним й для федерацій модерної доби. Центральне законодавство поступово переходить до представницьких органів Риму [731, 455-456]. Включення до складу Римської держави федератів із все більшою різноманітністю культів (М. Казаков виділяє 5 релігійних систем, поширених на території імперії в цей період [496, 29-44]), не заперечуючи віднесення релігійних відносин до приватноправової сфери, запроваджує в римському праві концепт появи в цих відносинах публічного інтересу. Це створює ґрунт визнання правомочностей для регулювання цих відносин центральними органами, що було доктринально неможливо раніше. Акти центральної влади (сенатусконсульти, едикти принцепсів та імператорів),

що регулювали правовий статус релігій федератів, характеризуються індивідуальним підходом, спадкуючи правову традицію різних умов *foedus*. За доби ранньої імперії ця різноманітність упорядковується через різну дію у просторі: ці акти могли поширюватися на всю імперію, тільки на латинські землі (Італію та Рим) або на територію конкретного суб'єкта федерації.

У цілому в період I – IV ст. римська ПТРТ щодо віросповідань федератів на їхній власній території збільшилася [901]. Навіть культ Діоніса-Вакха, заборонений у попередній період у Римі та Італії, відновився та відкрито здійснював свої ритуали [969, 97-100]. Випадки нетолерантного ставлення римської влади до сповідання релігій федератів на їхніх територіях є поодинокими, і завжди обґрунтовуються публічно-правовим суспільно-державним інтересом. Так, публічним інтересом – неприпустимістю людських жертвопринесень, які є аморальними із погляду римлян (Caes. Bell. Gal. 6.16.) та порушують громадський спокій, обґрунтовується заборона друїдизму, описана Светонієм (Suet. Claud. 25.5) [956-957]. Таке обґрунтування обмеження свободи віросповідання, на нашу думку, повністю відповідає сучасним концепціям, визначеним у стандарті основних прав і свобод людини в західній традиції права [922, 16-17].

Аналізуючи телеологію такої нетолерантності, не можна не враховувати політичний фактор. Іберійські походи та Галльська війна Цезаря підкорила Риму цілу низку незалежних до того кельтських племен [359; 314, 108-110, 153-155]. Кельтські племена, які до цього були у складі Римської держави, зазнали збільшення римського впливу, багато з них втратило статус союзників та перетворилися на провінції. Друїдизм був не тільки об'єднуючою та самоідентифікуючою релігією [858, 170] кельтського суспільства, але й складовою владного механізму: друїди часто виконували функції правителів та користувалися величезним авторитетом у народі (Caes. Bell. Gal. 6.14-15) [964, 21]. Заборона їхньої діяльності запобігала появі організованого руху опору і суттєво зменшувала ризик повстань. Акти принцепсів щодо друїдизму поширювалися на території проживання кельтів, але не забороняють його

повністю. Закон Октавіана Августа забороняє сповідування друїдизму тільки для осіб, що прийняли римське громадянство (Suet. Claud. 25.5). Тобто численні кельтські федерати, які в цей період мали статус перегринів, а не громадян, виключаються з його заборон та сповідують свою релігію вільно.

Аналогічно заборона Августом культу Ісиди у 28 р. до н.е., діє винятково у місті Рим (Cass. Dio. XLVII, 15.; LIII, 2.) та є продовженням уже згаданої традиції обмеження у столиці культів інших племен [642, 203-209]. Культ Ісиди на територіях федератів – не обмежується. Навіть у такому м'якому формулюванні, так само як і у випадку аналогічної заборони культу Діоніса, акт Августа викликав обурення серед мешканців Риму, поміж яких було багато представників північної Африки. У результаті їхніх виступів у 30 р. заборона була скасована та навіть побудований храм Ісиди на Марсовому полі [711, 110]. Культ египетських богів Ісиди, Серапіса та Анубіса продовжували активно сповідуватися як на території свого зародження, в Єгипті, так і в Римі та Італії не тільки вихідцями з Єгипту, але й римськими громадянами до V ст [939].

Діяльність Тіберія Клавдія характеризується принципово різними підходами до громадян Риму та федератів й щодо цивілізаційної належності релігії. Вірянам та жерцям західно-античних релігій гарантується привілейований правовий статус. Так, не приймається едикт про відведення річок навколо Риму, які під час повеней завдають місту збитків, із аргументом, що Рим не може не поважати релігії своїх італійських союзників, ритуальні місця яких постраждають через гідротехнічні роботи (Tac. Ann. I. 79.). Складається перелік грецьких храмів, яким надається право притулку (Tac. Ann. III. 60-63.) – що є ледь не єдиним випадком втручання римлян у цей період у релігійні справи федератів на їхніх територіях, але й тут Тацит підкреслює, що ці едикти регулюють не ритуал, а суміжні світські правовідносини, адже храми, даючи притулок злочинцям, порушують принцип обов'язковості покарань та «...приховують під благочестям честолюбність...» (Tac. Ann. III. 63.). Інший правовий статус мають східні релігії. На території Риму едикти забороняють для римських громадян їхні обряди (особливо єгипетського та іудейського

віровчення) (Suet. Claud. 36.), та, навіть, висилають їхніх вірян за межі Італії (Tac. Ann. II. 85.) Проте на територіях федератів обмежень не має: за правління Тіберія на Близькому Сході та в Єгипті східні релігії сповідуються вільно й прогоніння не згадує жоден автор. Однією із найбільш привілейованих релігій федератів на території Іудеї залишається іудаїзм: місто Єрусалим зберігає свій священний статус, привілеї в оподаткуванні, надані йому ще Юлієм Цезарем [6, 90], іудеї звільняються від обов'язку служити в армії через неможливість брати участь у релігійних армійських ритуалах [6, 84-85].

Гнучкість поглядів щодо релігій федератів є й у Клавдія (41-54 р.). Едиктом 41 р. євреям, які проживають у метрополії, гарантується право проводити служіння [6, 165-166] (Flav. Antiq. XIX. 287.), що скасовує едикт Тіберія. Привілейований статус Клавдій надає релігії етрусків та гаруспікам (Livy XLI. 13.). У доповіді Сенату Клавдій пропонує навіть державне фінансування колегії, що має вивчати та підтримувати етрусський культ, адже раніше «... ці обряди зберігали за своїм бажанням етруська знать, а тепер це робиться гірше...» (Tac. Ann. XI. 16.) Едикт Клавдія підтримує і Нерон (Tac. Ann. XIII. 24.), який підтримував культу Італії та Греції, але неодноразово схвалював судові справи з обвинувачення римлян у дотриманні східних «чужих вірувань» (Tac. Ann. XIII. 32.)

Одним із таких «східних» вірувань вважалося християнство, яке на той час ототожнювалося з іудаїзмом та розглядалося як його гілка. Статус локальної масової релігії іудаїзм мав тільки на території Іудеї. Християнство до II ст. стало достатньо популярним у Єгипті, Кафагені та Нумідії, але на цьому етапі в жодній із цих провінцій воно не набуло статусу релігії більшості. Його інтернаціональний та місіонерський характер завадив християнству виконувати ту етнічно-релігійну правосвідомісну самоідентифікаційну функцію, яку в римській правовій традиції забезпечували локальні релігії федератів. Римська ПТРТ захищала локальні релігії федератів через договірні умови *foedus* та підтримку місцевими представницькими органами, але ані першого, ані другого в цей час у християнства не було. Ще одним чинником, що змінив загальну

ПТРТ щодо деяких східних релігій (зокрема християнства), було оскарження в тогочасних догмах цих релігій самого існування Риму як держави та принципових основоположних принципів організації її соціуму [788, 76-113; 808, 10-21]. У цей період ставлення до християнства демонструє той максимальний полюс дискримінації, який міг бути реалізований у межах загальної римської ПТРТ до небажаної релігії. Але й тут нормативне регулювання та практичне правозастосування, навіть у цьому крайньому полюсі, є достатньо поміркованим.

Єдиним обмеженням локальних культів федератів на їхніх територіях за часів Клавдія, було сповідання друїдизму, але причиною цього стали не релігійно-правові, а політичні чинники. Британський похід Клавдія придушив повстання в Англії, очолюване друїдами [956]. Повторно приєднана територія набула статусу завойованої «*dedititii*», оформленої у вигляді капітуляції кельтських царів [956, 257-258]. Для зменшення авторитету кельтської світської та жрецької аристократії в місцевого населення був виданий едикт 54 р., яким заборонялося сповідання друїдизму на території, підвладній Риму (Suet. Claud. 25.) Спеціальний наказ зобов'язував римських посадовців та військових знищувати друїдські вівтарі та молитовні місця (Tac. Ann. XIV. 30) [711, 160]. Суворість законів Клавдія пом'якшувалася їхнім практичним невиконанням на практиці – сповідання цієї релігії продовжувалося до VI ст. та було витіснене тільки християнством [401, 235-252].

Траян, який характеризувався притаманній римській правовій традиції раціональністю у своїх управлінських та законодавчих рішеннях, збільшив території імперії та отримав нових федератів, що переселялися на її землі [941, 3-8]. Безпосередньо заборон сповідувати будь-яку релігію в едиктах Траяна немає, проте науковці традиційно пов'язують із регулюванням релігійних відносин його едикт 99 р. про заборону таємних товариств. Дослідники правового статусу християн вважають цей едикт дискримінаційним щодо християн [345, 334-335], проте, ми погоджуємося з тими, хто вважає його зміст є набагато ширшим [345, 321-323]. Римська імперія цього часу включила до

свого складу багато територій, деякі проти волі їхнього населення. Заборона діяльності таємних товариств у цій ситуації має політичну раціональну мету, адже існування такого товариства за простоти реєстрації та різноманіття діяльностей численних громадських, релігійних, політичних та культурних організацій за римським правом, викликає підозри щодо його лояльності до державних органів. Звинувачення Траяна в дискримінації християн ґрунтуються на його відповіді на лист Плінія Молодшого. Але текст відповіді, насправді, є дуже поміркованим і толерантним, виходячи із попереднього включення цієї релігії до переліку «східних вірувань», які вважалися загрозливими для державного спокою. Траян пропонує не розшукувати християн спеціально, не приймати доноси, враховувати їхнє каяття, якщо їх викриють. Покарання Траян залишає на розсуд та відповідальність намісників (Pliny Epist. X. 97.), тобто делегує місцевій владі, ґрунтуючись на принципах субсидіарного розподілу федеративних юрисдикцій.

У цілому релігійну політику імператорів Траяна, Адріана та Антоніна Пія характеризують як таку, що підтримувала привілеями та фінансами державну релігію Риму [366, 30-47; 30, 528], але не втручалася в регулювання релігійних відносин федератів, залишивши її у сфері приватноправових. Дискусії у науковців викликає законодавча діяльність династії Северів. Засновник династії Септимій Север сповідав римський політеїзм, але щодо інших віросповідань ставився нейтрально. Зробивши кар'єру в Паннонських легіонах, які формувалися з військ германських, дакійських та східних федератів [288], він поважав релігійні погляди своїх солдат. Римлянин лише за предками, за часів свого правління він більше відстоював інтереси провінцій та федератів держави. Християнські теологи згадують про едикт Септимія Севера про заборону християнського та іудейського прозелітизму [502; 716, 57-62]. Хоча оригінального тексту едикту не знайдено, його реконструкція на підставі наративних джерел свідчить про значне перебільшення суворості його змісту в церковних джерелах. Виходячи із реконструйованого тексту, особи, які сповідували іудаїзм та християнство до промультгації едикту, у своїх ритуалах

не обмежувалися. Проте подальший перехід неофітів у обидві релігії засуджувався. Судячи з реконструкції, конкретна санкція в едикті Септимія не зазначалася, як і за часів Траяна, делегуючись на розсуд місцевої влади. Деякі джерела вказують, що місцеві органи призначали за порушення едикту штрафи та дисциплінарно-виховні заходи, а інші згадують фізичні покарання [502, 157-171]. Ми підтримуємо думку дослідників, що відповідне законодавство Севера могло бути прив'язане скоріше до Іудеї, яка тільки що піднімала повстання проти Риму [502, 159; 851]. Зайвим підтвердженням політичної мети цього едикту є той факт, що ані в діях, ані в законодавстві Септимія Севера не зустрічається інших випадків репресій за ознакою віросповідання. Виходячи із принципу «все, що не заборонене законом – те дозволене», можемо констатувати, що інші релігії федератів обмежень не мали.

Толерантність до місцевих релігій федератів характеризує правління Діоклетіана, який скасував заборони попередніх імператорів щодо сповідання цих культів у Римі [501]. Перші 18 років правління Діоклетіана його релігійна толерантність винятків не мала [520, 93]. Але згодом з території держави Сасанідів, з якою тривали постійні військові дії, до імперії стало проникати маніхейство – обрядове та догматичне відгалуження зороастризму [785, 10-16]. Едикт Діоклетіана «Про чаклунів та маніхейів» 302 р., який часто тлумачать як дискримінаційний, насправді, на нашу думку, мав на меті захист традиційних релігій Риму та його федератів: «... величезним злочином є зречення того, що визначено предками... ми вирішили покарати тих, хто протиставляє стародавнім богослужінням богопротивні секти, щоб знищити, те, що було надано нам богами...» [566, 400]. Норми едикту за принципом аналогії поширилися на християнство, викликавши хвилю репресій на християн (Last. De Mort. 12. 1.), які не мали представників у місцевих представницьких органах для захисту своїх інтересів. У подальшому цей едикт потрапив у християнське *Collatio* під титулом Кодекса Грегоріана (Coll 15.3) [711, 122] та, що є досить парадоксальним, але використовувався вже Християнською церквою для боротьби з іновірцями.

Релігійні едикти імператорів початку IV ст. здебільшого присвячені пом'якшенню ставлення до християнства, що викликано швидким зростанням кількостей християнських громад та появою в них представницьких органів, та діяльністю єпископа Тертуліана (III ст.), який допоміг знайти компроміси між християнськими догмами та римським правом [808, 38-40; 885]. Таким був едикт Галерія 311 р., який дозволяв сповідувати християнство мешканцям імперії [7], та едикти Костянтина «Міланський» (312 р.) та «Про помилковість політеїзму» (323 р.), які закликали навертатися у християнство, але не обмежували язичництво [584, 62-63], що, фактично, підготовлювало ґрунт для зміни державної релігії, проте не виходило за межі ПТРТ щодо релігій федератів.

Християнство, як і друїдизм чи культ Діоніса, зазнавало тиску не через свої релігійні догми, а через політичні фактори; правопорушення, які вчиняли його адепти, та непримириме ставлення до інших релігій, що входило в суперечність із загальними принципами римської ПТРТ, метою якої було досягнення суспільного балансу. Від вірян неримських культів вимагалася повага до вірян інших релігій і загального правопорядку держави, тобто того, що сьогодні є невід'ємною складовою змісту права на свободу віросповідання та релігійну толерантність [920, 44-45].

Реалізація навіть згаданих дискримінаційних актів мало незначну підтримку в населення. Аналіз письмових свідчень, матеріальних джерел та правовідносин в період з I до IV ст. свідчить, що, навіть у публічно-правовій сфері, вільне віросповідання федератів реалізовувалася значно більше, ніж це передбачало законодавство імперії. Не тільки місцеве населення продовжувало сповідувати локальні культу, але й римські посадові особи брали в них активну участь, що є показником їх легальності та відкритості.

Прикладом для римських посадовців у повазі до культів федератів були самі імператори. Так, Октавіан Август, бере участь у іудейських обрядах (Suet. Octav. 76.) Його відмова взяти участь у шануванні Апіса в Єгипті пояснена не тим, що це не відповідає його релігійним поглядам чи посаді, а тим, що

особисто для нього цей культ не є цікавим (Suet. Octav. 93.). Веспасіан, відомий своїм раціонально-утилітарним ставленням до релігії [293, 143], на знак поваги до федератів приносить жертви філістимлянським богам в Іудеї, та Серапісу в Єгипті (Suet. Vesp. 5-7.), останнє робить й Септимій Север [502, 157]. Отон та Тит беруть участь у містеріях Ісиди та Апіса в Єгипті (Suet. Oton 12; Tit. 5.). Діоклетіан відкрито спілкується з друїдськими жерцями, діяльність яких була заборонена низкою едиктів його попередників [711, 175], та з повагою ставиться до політеїстичних культів новоприєднаних федератів: для покращення стосунків із новатами на півдні Єгипту він розбудовує храмовий комплекс із жертовниками римським та місцевим богам і запрошує туди римських та новатських жерців, сподіваючись на встановлення дружніх стосунків між народами (Proc. Bell. I. I. XIX. 30-37.) [756, 64].

Ще з Юлія Цезаря правителі Риму намагалися здобути підтримку населення в приєднаній Малій Азії. Побоюючись спиратися на царів, влада яких із приходом Риму обмежилася, вони всіляко співпрацювали із місцевим жрецтвом, що природно можливо тільки за умови толерантного ставлення до самих культів. Імператори дарують місцевим храмам землі та просувають на високі жрецькі посади своїх ставлеників [268]. Жерці місцевих храмів мали поважне становище та могли виконувати суддівські функції, зокрема у справах, де однією зі сторін були римські громадяни [499, 73]. Небіж Тіберія Германик дорогою до Азії публічно висловлює бажання відвідати в Самофракії таїнства місцевого культу Кабірів, який тут вільно сповідується (Tac. Ann. II. 54.)

У Галлії місцевий фламін Августа та Марса Сульпіцій додатково виконує функції жерця бога Молтіна та називає себе гутуатром – друїдським жерцем [966, 191]. Такі публічні заяви римлянина–посадовця є додатковим свідченням неефективності актів римських імператорів щодо заборони друїдського культу. Дедикант Тибурній у своїх мемуарах зазначає, що під час служби в Аквитанії він брав участь у місцевому культі богині Онуави та продовжує її вшановувати й після від'їзду (Tac. Ann. II. 54.)

Тацит описує похід Вітелія, чия армія складається з римських та союзницьких військових частин. Вітелій для надихання війська особисто проводить два жертвопринесення – одне за римським обрядом (бика та баранів), а інше – за союзницьким (кона) (Тас. *Ann.* VI. 37.). Вчинок Вітелія не тільки демонструє наявність у союзників власних, відмінних від римських культів, але й визнання та повагу римських публічних посадових осіб до них.

Послугами германських жерців-гадателів користується Доміціан (*Suet. Domit.* 12.) Він визнає, що його брат Флавій Климент сповідує іудаїзм, а єдиним обмеженням для іудеїв за його правління є стягування спеціального податку (*Suet. Domit.* 12-15.). Один із найтолерантніших щодо різноманіття релігійних культів у імперії імператор Галерій [46, 22-24] занепокоювався, що в богів його батьківщини Дакії немає вівтарів у Римі [966, 237].

Отже, ми спостерігаємо, що з I до IV ст. римські представники публічної влади демонструють значно більше проявів публічної поваги та релігійної толерантності до пантеонів своїх федератів, ніж це було в республіканському періоді. Телеологією такої політики є пошуки компромісів між різними етнорелігійними групами задля розвитку благоустрою держави та запобігання суспільним конфліктам.

Нижчі посадовці демонструють повагу до федератських культів ще активніше. У вотивних написах місцевим богам Німеччини та Британії постійно згадуються не тільки представники місцевої адміністрації та солдати, а й посадовці–римляни та римляни–командуючі розквартированих легіонів [966, 212].

Для не-римлянина, який отримує державну посаду, зберігається можливість сповідувати релігію власного народу: так консул Медавр із далматів, перебуваючи на службі в Ламбезисі (сучасний Алжир) за правління Марка Аврелія, встановлює в місцевому храмі статую бога свого народу [966, 266]. Загони римської армії з солдат-германців, розквартировані у Британії, влаштовують святкування германського релігійного свята *Sonnenwende*, а їхне

керівництво, що складається з римлян, не тільки бере участь у святкуванні, але й фінансує його державним коштом [711, 225].

Матеріальними свідченнями римської ПТРТ до культів федератів є розбудова храмів неримських релігій і публічне проведення в них обрядів, що є можливим тільки з дозволу римської влади. Так, за часів Діоклетіана у Британії відновлюються кельтські храми, заборонені раніше, а участь у їхній розбудові беруть римські офіційні особи: презид Першої Британії будує статую та жертовник у Дуроконавії, що фіксується на пам'ятній дошці у храмі [966, 178]. Включно до IV ст. у Глостерширі функціонує величезний кельтський храмовий комплекс [711, 155]. Здійснення обрядів у кельтських храмах продовжується на усіх територіях розселення кельтських племен: у сучасній Франції, Німеччині, і, особливо, у Великобританії [775, 162-166].

Тіберій Клавдій Професс, член імператорської родини, призначений посадовцем до едуїв та лінгонів, не тільки суміщає свої посадові обов'язки з посадами в місцевому самоврядуванні, а й будує портік у місцевому храмі Моритазга [966, 190-191]. У Придунавії та Карінітії масово будуються храми Латобія, Норейї та Седата [966, 220].

Наприкінці I ст. н. е. у дунайських провінціях масово з'являються храми сирійським богам, що можна пояснити розселенням там сирійців, тут же активно і масово сповідується культ Діоніса, заборонений в Італії під страхом смертної кари [966, 241]. Для сирійців, що переселилися в Рим за наказом Марка Аврелія, будують храм Митри на Ватикані [711, 113], отже ми знов спостерігаємо пом'якшення норми заборони сповідувати культу федератів у самому Римі, якої так суворо дотримувалися в попередню добу.

Страбон у I ст. описує ритуали та святилище невідомих йому богів на півдні Іспанії, місцеві віряни яких забороняють чужинцям робити там жертвопринесення (Strabo III 1.4). Ритуали в цьому святилищі продовжувалися до VII ст. [711, 172] Іспанія з I до IV ст. переживає період «кельтського відродження», що супроводжується розквітом місцевих культів та підвищенням

ролі друїдів у суспільстві та органах влади. Римляни не чинять цьому процесу жодного опору [929, 393-399].

В Італії відкрито сповідаються латинські культу: храмові комплекси місцевих богів Пренесту та Тибуру за пишністю та популярністю суперничають із римськими святилищами [159, 14], а за часів Тіберія, який дуже поважав релігії латинів, реконструюється храм Мефітісу в Луканії [31, 73]. Не зустрічається інформації щодо обмежень сповідання локальних культів у азійських та африканських провінціях [120]. Сирійські федерати сповідують культ Астарті, у храмах якої карбувалися монети з зображеннями відповідних релігійних символів, що мають обіг на всій території держави [119, 201-201].

Розквітає Пальміра з її власними унікальними синкретичними культурами Бели, Арсу, Баалшамину та ін. [8, 190-210], а культ бога-сонця Малої Азії стає настільки популярним, що його навіть пробують запровадити в Римі імператори Каракалла та Геліогабал Северіани (Cass. Dio. LXXX.11.) [64; 79, 45-48]. Абсолютно автономною в цей період є релігійна політика германських федератів, чий величезні привілеї гарантовані Траяном та Септимієм Севером [288, 193-201]. Тацит описує, що свеви та бастарни сповідують власну релігію, проводять обряди божеств Алки, які не мають аналогів у римській традиції (Tac. Germ. 43.) [609, 113].

Релігійні обмеження мають місце тільки в Іудеї щодо навернення неофітів у іудаїзм, але, як вже зазначалося, вони мали політичну мету і є скоріше винятком із загальної ПТРТ римлян до релігій федератів. Дискримінація іудеїв та християн в Єгипті та Північній Африці, за свідченнями Тертуліана, відбувається за рішеннями органів місцевої влади [829, III-V; 716, 58-59]. Остання складалася не тільки з римської адміністрації, але й з місцевих представницьких органів, а суди повністю формувалася з місцевих мешканців [499, 50, 59]. Саме місцеві авторитети могли бути незадоволені поширенням на своїх землях чужої релігії чи хотіли збагатитися конфіскованим в обвинувачених майном. Показовим виступає тут згадка Тертуліаном конфлікту навколо землі громади: селяни влаштували заворушення через виділення

християнам громадської землі під цвинтар, а місцевий суддя Гіларан постановив повернути землю в сільськогосподарський обіг [829, III]. Варто зазначити, що в інших провінціях імперії антихристиянських репресій за доби Северіанів не згадується [502, 159-160], що підтверджує локальність такої політики. Зазначені факти свідчать про автономність місцевої влади у вирішенні релігійних питань.

Вільне віросповідання федератів Риму у приватноправовій сфері виявляється в діях приватних осіб. Найяскравішими свідченнями сповідання неримських культів приватними особами є матеріальні знахідки: вотивні написи та археологічні артефакти. На територіях розселення галльських та кельтських племен знаходять вотивні написи богу Ендовеліку в Іспанії, богиням Неметаліс та Ібоіті – у Нарбонській Галлії [954; 966, 136]; богам Ігіаті, Лехерену, Лахе в Аквітанії; богам Нарії, Суцему, Кретону у Лугдунській Галлії; богам Суль, Алаізіагі, Белатукадру, Кармангабіс у Британії; Бендіде, Норейє, Анзаїтіке у Придунав'ї та іншим [711, 163-164; 966, 157-158]. У Парижі встановлювалися вівтарі із зображенням римських богів та місцевих Цернунса та Смерта [966, 201], власні обряди у I ст., за свідомством Страбона, проводять ібери (Strabo. III. 3.6.), хоча вони вже знаходяться три століття під владою Риму [711, 172].

Продовжують функціонувати релігійні колегії, які мали свої місця збору, майно та внески учасників [375, 45-46]. Правовий статус таких колегій визначався римським правом та був схожим на сучасний статус громадських організацій. Таку офіційну організацію мав культ Луга в місті Пенальті (Іспанія) [966, 179], організації друїдів у Франції [955] та в Англії, культ Ісиди Великої Матері в Лівії та інші. Дуже поширеними такі колегії були на сході імперії: зокрема, саме цей правовий статус був у Єрусалимського Храму, храмових комплексів Митри в Малій Азії та храмів Єгипту [938, 189-190].

Збереження за федератами вільного віросповідання могло створити для римлян ускладнення при загостренні відносин. Так, в організації повстання Верцингеторіга брали активну участь друїди [955; 958; 966, 230], повстання Марікка в бойїв та едуїв відбувалося за «наказом місцевих богів» (Тас. Ann. II.

61.), тобто схвалене жрецтвом. Значний релігійний фактор був у повстання іудеїв часів Тита та повстанні Бар-Кохби [774, 174-186], за результатами яких вони втратили статус «amicus et socius» та зазнали неймовірних (як для поведінки римлян із федератами) репресій, що було описане вище.

Паралельно з існуванням місцевих культів відбувалося запровадження культу імператора: численні храми [147, 249-274] провадили комбіновані ритуали, жерці могли бути одночасно служителями місцевого бога та обожнюваного правителя [374, 87-88; 715, 31], наприклад, у Неокесарії бюсти імператора розташовувалися у храмах Діоскурів та каплицях [147; 715, 32]. У Малій Азії діяли комбіновані еллінсько-фрігійські культури, а в якості паритету для бажаючих вшанувати римських богів пропонувалася статуя імператора на площі [374, 32, 88, 92; 715, 34].

Підсумовуючи вищенаведене, можемо зробити наступні висновки:

- Попри загальні доцентрові тенденції в розвитку Римської держави з I до IV ст., які призводили до уніфікації правового регулювання, римська ПТРТ навпаки збільшилася. Римляни не тільки дозволяли сповідання місцевих культів федератів, але й самі могли стати їхніми дедикантами, що не схвалювалося раніше.

- Розвиток римської ПТРТ сприяв доцентровим тенденціям у державі. З одного боку, ПТРТ була наслідком включення до складу держави різних етнорелігійних суб'єктів, що призвело до величезної релігійної строкатості. З іншого боку, її ціллю було сприяння укладанню союзних договорів та зменшення ймовірності та гостроти конфліктів. Два випадки релігійної дискримінації федератів у цей період (іудаїзм та друїдизм) були екстраординарними заходами та обґрунтовувалися не догматично-філософськими чинниками, а прагматичною та правовою державно-суспільною необхідністю.

- Релігійні відносини федератів остаточно закріплюються у сфері регулювання приватного права під юрисдикцією влади федератів. Гарантування сповідання місцевих культів корелювало з виборчими правами населення

суб'єкта федерації через формування представницьких органів та породжувало автономні регулятивні механізми в системі релігійних відносин.

- Римське право додало до своєї змістовної філософії правовий феномен релігійної толерантності та наповнило його телеологію принципами раціональності, балансу владної субсидіарності та компромісами у пошуку суспільно-державного добробуту та справедливого правового порядку. Виходячи з дихотомії публічного права, як сфери державного імперативного втручання, та приватного права, як простору диспозитивних відносин з мінімальним державним регулюванням, куди, включалися й релігійні відносини, римська ПТРТ заклала першопочатки секуляризаційності, що пізніше увійшли до принципів модерної західної традиції права.

3.4. Особливості трансформації правовій традиції релігійної толерантності в умовах проголошення державної релігії в Римській імперії (IV - VI ст.).

Метою підрозділу є аналіз змін, яких зазнає римська ПТРТ в умовах уніфікації права та спроб впровадити державну релігію.

Після територіальних реформ Діоклетіана біля 293 р. [520, 47-48] та Костянтина у 318 р. суб'єкти федерації Римської держави, що інкорпоровалися до III ст. н.е., фактично втратили свій статус федератів [746]. Їхні договори foedus втратили чинність, місцеві органи влади звузили юрисдикцію до регулювання дрібних правовідносин, місцеве право зазнало уніфікації. Устрій центральних територій імперії перетворюється на централізований, близький до унітарності, із жорсткою вертикаллю влади та пірамідальним підпорядкуванням посадовців [731, 439-443]. На фоні централізації всередині держави на периферійних кордонах імперії внаслідок Великого переселення народів з'являються численні варварські племена (Plin IV.28.) [875, 77-110]. Для врегулювання відносин з ними римська адміністрація повертається до республіканської правової практики, надаючи старим правовим інститутам нового життя. Договори, які уклалися з варварами зберігають назву foedus [84, 57-60] і, таким чином, надають їх підписантам статусу федератів. Умови

договорів нових федератів є хоча й короткостроковими, адже укладаються з правителями [346, 142-143; 783], а не з народами, як раніше, але більш рівноправними, адже Рим на даному етапі не тільки не збільшує територію, а, навпаки, намагається не втратити вже набуте.

Як результат, імперія втрачає попередню модель відносин патрон-клієнт центру з периферією та набуває складної структури із практично унітарним ядром (яке складається з колишніх федератів) та суб'єктами із величезними правами самоврядування на периферії. Статус суб'єкту федерації на цьому етапі набувають не провінції, як вважають деякі дослідники [972], а ті варварські племена, які проживають на землях імперії, уклали *foedus* трьох типів: союзників (*socii*) [214, 13-56], трибутаріїв (*tributarii*) [441] чи дедитиціїв (*dedititii*) [440], але водночас зберегли власний автономний звичаєво-племінний устрій та компактність проживання.

Ми не можемо погодитися з думкою І. Єрмолової, що після підписання договорів, що передбачали скупчене переселення або набуття статусу трибутаріїв чи дедитиціїв, варварські племена втрачали свою внутрішню звичаєво-правову юрисдикцію [442, 60]. Навпаки, культурні, етнорелігійні та правові самоідентифікації мали зберігатися. Типовими для цих видів договорів, за свідченнями наративних джерел, були визнання племенем верховної влади римських чиновників, передача останнім фіскальних, військових та адміністративно-виконавчих функцій (Suet. Caes. III. 9. 2; Amm. Marc. XX. 4. 1; Amm. Marc. XIX. 11. 6; Amm. Marc. XVII. 10. 10). Однак, зазначені правомочності не містять відмову від власних правових звичаїв як у публічно-правовій сфері, так й у приватній. Умови *foedus* та описи стосунків з римською адміністрацією обов'язкового прийняття римської релігії не містять (Suet. Caes. III. 9. 2; Amm. Marc. XX. 4. 1; Amm. Marc. XIX. 11. 6; Amm. Marc. XVII. 10. 10.)

Численні дослідження договорів *socii* наполягають, що, навіть із врахуванням загальних доцентрових тенденцій у розвитку імперії, правовий статус цих «союзників» не погіршився, а повна державно-правова автономність збереглася [98, 174; 184, 52; 718, 170]. Так, 40000 готів, які за договором із

Костянтином 332 р. переселилися на Дунай та повинні були служити в римській армії, фактично утворили самостійну державу на землях Римської імперії [257, 23-24].

За усіма видами *foedus*, федерати цього періоду зберігали свою племінну самоврядну та правову аутентичність. Римській центральній владі передавалися правомочності в публічно-правовій сфері. Приватноправова сфера, до якої продовжували включати релігійні відносини, зазнавала мінімального втручання.

У IV ст. принципові зміни відбуваються в релігійній ситуації в центральних унітаризованих частинах імперії: християнство в деяких регіонах починає ставати релігією більшості. Едикти імператорів Галерія [77], Костянтина [645; 778] та Феодосія [182; 319] перетворюють його на спочатку дозволена, потім рекомендована, та, врешті-решт, державну релігію. Такі зміни на територіях, що напряду підпорядковані Риму та становлять його унітаризоване ядро, призводять до переоцінки права на вибір віросповідання на цих землях. На відміну від римського політеїзму, який, як уже зазначалося, толерантно ставився до інших релігій, не вбачав у них для себе загрози, вважав їх невід'ємною ознакою місцевого самоврядування та благоустрою і використовувався римлянами як самоідентифікаційний фактор, християнство, в особах його священиків та адептів, дотримувалося інших поглядів.

Раннє християнство характеризувалося радикальністю та безкомпромісністю, заперечуючи легітимність державних органів влади та цілу низку правових принципів існування тогочасного суспільства [788, 163-174]. Набуття офіційного статусу не пом'якшило його доктрин, але надало адміністративного ресурсу [779, 33-35] та більшого впливу на суспільство і державу, що, врешті-решт, не могло не призвести до обмежень тих прав, якими століттями користувалося населення [67]. Тиск на релігійні свободи відбувався паралельно з позбавленням територій статусу суб'єктів федерації, зменшенням правомочностей та представницьких функцій їхніх місцевих органів. Таким

чином, підтверджується кореляція в римській ПТРТ гарантування місцевих релігійних свобод з діяльністю місцевих представницьких органів.

Наслідком цієї ситуації стало різке загострення релігійних конфліктів, наприклад Александрійське повстання [366, 435-438; 188, 137; 237], та розпочата політика скасування вільного віросповідання в колишніх суб'єктів федерації, а тепер провінцій Риму. Щодо інших релігій Християнська церква передбачала дві основні моделі поведінки: радикальне викорінення або поступове поглинання. Радикального викорінення мали зазнати ті культу, які могли створити реальну конкуренцію християнству або через популярність (культи Ісиди та Митри [768, 50-110], римський та грецький пантеони), або через подібність дуалістичної світосистеми і, як наслідок, доктринальної схожості (маніхейство, зороастризм та іудаїзм) [466; 472]. Таким же радикальним було ставлення християнства до своїх власних гілок та альтернативних доктринальних течій, що змагалися за вселенський вплив та керівну роль у новому монотеїстичному суспільстві [431, 190-192]. Поступового поглинання зазнавали дрібні місцеві культу, ритуали яких були тісно пов'язані з правовими звичаями, нюансами господарювання чи функціонування місцевих громад, але які не були серйозними конкурентами, як, наприклад, кельтський друїдизм чи германо-скандинавський політеїзм [401, 235-252; 960]. Інколи поглиналися не цілі культу, а лише окремі їхні обряди чи символіка [768, 60].

Ставлення до ініціатив Церкви, що була на шляху набуття статусу державної структури, з боку державних органів в цей період принципово залежало від особистісних поглядів на релігію посадовців, починаючи від імператора та закінчуючи місцевими чиновниками. Проте, навіть за умови їхнього особливого зелотизму, існування тривалої попередньої ПТРТ, закріпленої в масовій правосвідомості, гальмувало поширення державної релігії. Політика згортання релігійних свобод діяла винятково на основній території імперії: у метрополії та провінціях із нівельованою дією попередніх

foedus. У новостворених варварських федератів залишалася повна свобода сповідання власних культів.

Зміни у внутрішній релігійній політиці корелювали зі змінами в суспільній правосвідомості. Заміна республіканської форми правління монархічною [638, 535-548], централізація державного апарату викликали попит на доцентрову, в ідеалі – монотеїстичну – релігію. Сакралізація влади принцепсів та домініусів [407; 638, 557-566; 663], ставлення до них як до «Отців Батьківщини» (Suet. Aug. 58.), з одного боку, додавало їм важелів суспільного та державного впливу, а з іншого – принижувало богів римського пантеону, адже включало до їхнього сонму звичайних людей. Однією із причин гоніння на монотеїзм можна назвати те, що спочатку принцепси та домініуси сприймали його як посягання на свої права потенційних майбутніх богів. А ось поширення в імперії культу Бога-сонця, що спочатку був локальною релігією сирійських федератів [79, 26-44] і передбачав сакралізацію правителя ще за його життя, всіляко підтримувалося [64, 181-192; 79, 108-129; 80]. Впровадження культу імператора в тих суспільно-політичних умовах було одним зі способів підсилити доцентрові тенденції [400, 14-15] та зменшити сепаратистські настрої [80, 319-334] на занадто великій для ефективного управління території держави шляхом об'єднання населення у спільному ідеологічно-релігійному просторі. Поєднання цих факторів започаткувало в римсько-правовій традиції нове явище – загальнодержавну релігію. На фоні попередньої релігійної толерантності до віросповідання численних федератів, культ імператора або викликає опір (як в Іудеї), або не користується належною повагою (як у Галлії, Германії та Британії [963]). Часта зміна імператорів та державні перевороти його додатково дискредитують.

Вихолощення політеїзму за наявного попиту суспільства на релігію на фоні імперської кризи не могли не популяризувати ідею єдиного та неосяжного бога, який стоїть над усіма цими процесами. Пізніше, під час остаточного формування в суспільній правосвідомості ідеї Августина Аврелія «один бог на небі – один правитель на землі»[840], додатковим аргументом для римських правителів стає теологічна концепція походження держави з ідеєю відсутності

зобов'язань перед населенням у правителя як представника бога на землі [657, 80-84; 799, 24-25]. Підтримка монотеїзму верхівкою державної влади нормотворчими актами остаточно спрямувала суспільну правосвідомість у напрямі прийняття нового релігійного феномена та закріпила масове навернення населення у християнство.

Важливим фактором правосвідомісного впливу на релігійні відносини після проголошення християнства державною релігією залишається описаний вище чинник розмежування «свій-чужий». Тільки тепер він застосовується не до розмежування римлян та приєднаних народів [334, 6, 23-24], а щодо мешканців поліетнічної монорелігійної імперії – осередку цивілізації та представників «дикого» нецивілізованого світу. Ідеалізація римської суспільної, правової та державної традиції в народів, які здобували римське громадянство, підштовхували їх й до прийняття римської державної релігії, яка легко могла додати їх до складу титульної імперської нації без зміни їхнього етнічного походження.

Такі зміни в політиці та правосвідомості зародили для відносин із федератами новий для римської традиції інститут – місіонерський прозелітизм [160, 4-6; 160, 4-6]. Не закладаючи, як і у попередні періоди, в умови *foedus* релігійних вимог, державні органи імперії, які інкорпоровали до своєї системи християнську організацію, місіонерську за своєю доктриною та природою, намагалися сприяти наверненню до християнства варварських федератів. Так, після переселення за договором Костянтина готів на Дунай [295, 149-150] протягом IV ст. серед них працювали аріанські місіонери Максимін та Улфіла [257, 47-52; 328, 68-69], хоча й без великих успіхів [787, 116-122]. Поступовості та обережності цієї діяльності сприяли те, що, на відміну від попередніх періодів, укладення *foedus* тепер часто відбувалося без зверхності римлян, а отже нав'язувати новим федератам додаткові умови римська адміністрація не могла. Те, що римська посадовці не наполягали на наверненні і не здивовувалися, коли діяльність місіонерів була безуспішною [836, 216-220], свідчить, на нашу думку, як раз про сталість ПТРТ у римській правосвідомості: наявність власної

релігії у федератів та неприйняття ними релігії метрополії сприймалося як належне та зрозуміле.

Аналізуючи нормативні акти, що регулювали релігійні відносини у цьому періоді потрібно враховувати наявність в імперії двох правових систем. Перша охоплювала території повної юрисдикції імперської влади, тобто усі едикти імператорів та акти інших державних структур *de jure* поширювалися на них беззастережно, хоча *de facto* обов'язковість їхнього виконання залежала від влади на місцях. Другим правовим простором ставала особлива юрисдикція федератів, на теренах яких діяло місцеве звичаєве право, а нормативні акти римської влади реалізовувалися тільки за відсутності протиріч із місцевою правовою традицією, демонструючи таким чином принцип зворотної федеральної субсидіарності.

Зміст едиктів імператорів цієї доби характеризується значною суперечливістю [910]. Так, Сердицький едикт Галерія 311 р.[7] повною мірою демонструє римську ПТРТ щодо неримських культів [133, 79-88; 134], включно з християнством, за яким визнає статус легітимної релігії (Lact. De Mort. XXXIV.) [745, 10]. Імператор не надає йому особливого статусу, а врегулює правовідносини із державними органами як одного з численних культів. Едикт підкреслює, що мета імператора: «... відновити всі [релігійні культи] відповідно до стародавніх законів та громадських практик...» (Lact. De Mort. XXXIV.) Передбачається й свобода вибору та релігійна різноманітність різних народів, що проживають на території Римської держави: «... кожен живе за своїм розсудом, як хоче: вони самі створили собі закони, виконують їх, створюють у різних місцевостях різні релігійні громади...»(Lact. De Mort. XXXIV.) Хоча, традиційно, цю фразу атрибутують до християнських громад, але, насправді, її зміст значно ширший – він зазначає «*varios populos*» (Lact. De Mort. XXXIV.) – різні народи, які проживають у державі. Тут потрібно згадати, що починаючи з Діоклетіана маніхейство, наприклад, теж мало статус «чужого, ворожого культу» [501, 115-124], хоча маніхейські громади проживали в Єгипті, Пальмірі та Сирії. Отже, едикт Галерія свідчить про продовження формування ПТРТ в

імперії на початку IV ст. Утрочання імператора в релігійні відносини декларується винятково з метою світсько-організаційною, близькою до секуляризаційного розуміння в модерному змісті цього поняття.

Аналогічно й норми Міланського (Медіоланського) едикту Костянтина 312 р. підтверджують розвиток загальної ПТРТ, а не тільки легітимізують християнство. Попри те, що його текст надає зелотичний християнин Лактанцій, у змісті чітко прослідковується класична римська поміркованість до релігійного різноманіття. Костянтин дарує «... і християнам, і всім іншим можливість вільно сповідувати ту релігію, яку вони забажають...» (Lact. De Mort. XLVIII.) Інші едикти свідчать про переважання толерантних релігійних поглядів у Костянтина [113, 163-166]. Хоча в 323 р. листом «Про помилковість політеїзму» Костянтин закликав переходити до монотеїстичних релігій, він вимагає поважати права язичників: «... кожна розумна людина не може бути спокійна, коли інших примушують за протилежні [її поглядам] уподобання...» [155, 98]. З іншого боку, церковні письменники зазначають, що він своїми едиктами дозволяв руйнувати язичницькі храми (Euseb. De Vitae. 54. 335. Hieron. 335) [432; 477, 396]. Ця суперечливість може пояснюватися існуванням великих нехристиянських громад, чиє незадоволення не хотів викликати імператор, та попередньою захищеністю релігійних прав федератів. Протиріччя в актах імператора створювали колізійне правове поле, яке віддавало практику правозастосування на розсуд місцевої адміністрації, сформованої з вірян тієї релігії, яка була популярна в конкретній місцевості. Отже, території з великими християнськими громадами, та, відповідно, значним представництвом християн у місцевих органах, виконували ті норми, які гарантували захист їхніх релігійних інтересів. Громади з переважанням локальних культів, як язичницьких, так і монотеїстичних, навпаки, акцентували увагу на тих правових нормах імператорського законодавства, які гарантували толерантність до сповідання їхніх релігій. Варто зазначити, що свідчення про тиск Костянтина на інші релігії надають винятково нарativi прихильників християнства. Це створює в дослідників підстави визнати їхні заяви суб'єктивними, адже йдеться

про підвищення авторитету християнства та роль у цьому Костянтина, визнаного церквою Святим, отже, вчинкам Костянтина надавався більший християнсько-ідеологічний акцент, ніж це було насправді [57].

Лояльність Костянтина до язичницьких культів та їхня популярність у суспільстві підтверджуються конституцією 320 р., яка зобов'язує державних посадовців у випадку удару блискавки в громадську будівлю, відповідно до стародавніх звичаїв, звертатися до гаруспиків щодо роз'яснень та тлумачень [319, 38]. Популярність гаруспиків (етруських жерців) та використання їхніх послуг у державних установах є свідченням толерантності й імператора, і широких верств населення до етрусської релігії, правовий статус якої був захищений ще з часів включення до складу Риму полісів Етрурії. Толерантне ставлення до етрусського язичества спостерігалось і далі. Норми цієї конституції увійшли до Кодексу Феодосія 438 р., під час укладення якого норми історичних правових актів перевіряли на узгодженість із християнськими ідеями (CTh. I. 1.6.). Отже, попри радикальну християнізацію імперії в V ст., язичницькі ритуали дозволялося проводити не тільки пересічним, а й посадовим особам.

Різноманіття та колізійність правових норм у едиктах створювало характерну для сучасних федерацій можливість уточнення та адаптування центрального законодавства на місцевому рівні, що використовувалося для покращення стосунків з місцевими релігійними громадами. Так як після адміністративних реформ [746] центральна частина імперії набула ознак унітарності, у такому правовому феномені спостерігаються залишки федералізму. Ще більші можливості така колізійність відкривала на периферійних територіях, які мали правовий статус суб'єктів федерації та могли відрізнитися за локальними релігіями.

Спадкоємцями Костянтина стали співправителі Констант та Констанцій II. Констант був прихильником Нікейського християнства, а язичник Констанцій II носив титул *Pontifex Maximus*, очолюючи колегію жерців римського культу, брав участь у його ритуалах та жертвопринесеннях [852, 105-106], але паралельно відкрито підтримував аріан [366, 341-343]. Оже їх законодавство у

релігійній сфері було дуже суперечливим. Спочатку в 340-342 рр. були прийняті едикти, що забороняли язичеські жертвопринесення [711, 133], обмежували обіймання державних посад язичницькими жерцями та активними вірянами [319, 39], пропонувалося закривати язичницькі храми [319, 40], обмежувалися права іудеїв (CTh. XVI.9.2; CTh. XVI.8.7.) Але вже в 342 р. видається едикт протилежного змісту, про заборону завдавати шкоду язичницьким храмам у сільській місцевості [319, 39; 292, 51]. Політика братів-імператорів, судячи з усього, позитивно сприймалася на сході та півдні імперії, де були значні християнські громади, та, як і у зазначених вище едиктів Костянтина, практично ігнорувалася на заході та півночі. Суперечливість текстів едиктів зайвий раз підтверджує неоднозначність ставлення до впровадження єдиної релігії в імперії.

Після смерті зелотичного Константа, релігійна політика Констанція II стає набагато толерантнішою. У 358 р. він видав спеціальний едикт про дозвіл на «... публічні збори та обрання жерців у Африці...» (CTh. XII.1.46), особисто брав участь у язичницьких ритуалах, фінансував язичницькі храми Риму [852, 105-106]. Тільки у 353 та 356 р., одразу після повстання язичника Магненція, приймаються едикти проти язичників [319, 40], навіть із можливістю застосувати до них смертну кару [319, 40]. Але вони є скоріше покаранням прихильників узурпатора та віддякою Церкві за беззастережну підтримку, яку вона надала Констанцію II у громадянській війні. Більшість джерел свідчить, що на практиці ці акти не виконувалися [319, 40], а політика Костянтина II до релігійного різноманіття в імперії продовжувала бути достатньо толерантною. Ми вважаємо, що крім покарання учасників повстання, едикт не мав на меті масових страт язичників, адже в центральній частині імперії вони становили великий відсоток населення, а на землях федератів взагалі були переважною більшістю. Але правові норми едикту створювали підставу для можливості позбавлення відповідальності християн під час судових розглядів справ із відповідними обставинами. Посилання на зазначену імператорську конституцію, як мінімум, давало пом'якшення, а як максимум – позбавлення

відповідальності обвинуваченого християнина в завданні шкоди язичникам. Акти про заборону язичницьких жертвопринесень та обмеження діяльності храмів відповідно до Кодексу Феодосія зустрічаються в імператорів починаючи з 342 та закінчуючи 435 р., що зайвий раз свідчить про їхню неефективність.

Наступник Констанція II імператор Юліан відмовився від ідеї упровадження християнства як єдиної державної релігії в імперії. Два його найвідоміших едикти у сфері свободи віросповідання були видані в 362 р.: це Припис вчителям [153] та Едикт про свободу релігії, зміст якого описує Марцелін (Amm. Marc. XXII. 5. 4.) та який вважається таким, що дискримінує християн. Едикт проголошував рівноправність усіх релігій перед законом, як це передбачено класичною римською ПТРТ, та заборону представникам влади нав'язувати релігію мешканцям будь-якої території (Amm. Marc. XXII. 5. 4.). Ані правові приписи Юліана, ані його адміністративна політика не забороняли монотеїстичні релігії та не містили примусу навернення в язичництво [118; 865, 213-217]. Фактично його едикт був не новелою, а поверненням до попередніх норм регулювання релігійних відносин, отже самого Юліана доречно характеризувати не як Відступника, а, навпаки, як консерватора та ревнителя класичної римської правової традиції. Припис вчителям давав право імператору брати участь у призначенні вчителів до шкіл та університетів і наполягав на тому, що викладати класичну античну літературу можуть винятково язичники, адже християни не усвідомлюють її нюансів, пов'язаних з політеїзмом [153]. Остання вимога здається нам достатньо логічною та юридично сформульована коректно. Релігійна політика Юліана добре сприймалася на заході та півночі імперії, в Єгипті та Іудеї, тобто на тих територіях, які, перебуваючи свого часу у статусі суб'єктів федерації, мали повну свободу віросповідання.

Спірними є погляди на регулювання релігійних відносин в імперії Іовіана – нащадка Юліана. Сповідуючи християнство нікейського зразку, він неодноразово проводив традиційне етруське гадання гарус піків [199, 136], тобто брав участь у язичницьких ритуалах, але скасував едикти Юліана, а у 363 р. видав едикт про смертну кару за дотримання політеїзму. Останній не набув

застосування ані на унітарній частині імперії, ані на землях федератів, отже скоріше був декларативним.

Релігійні едикти наступного імператора Валентиніана I спрямовувалися проти маніхеїв як конкурентів християнства у 372 р. та донатистів у 373 (Amm. Marc. XXX. VII. 2.), але щодо сповідання політеїстичних релігій він не тільки не запроваджував обмежень, але й гарантував привілеї жрецьким колегіям Африки [26, 23-24], що додатково підтверджує стійкість ПТРТ на західних частинах імперії.

Останній імператор об'єднаної імперії Феодосій проголосив нікейське християнство державною релігією та відзначився активною законотворчістю в релігійній сфері. Він розпочав державну політику зниження релігійної толерантності до інших релігій, принаймні на вищому законодавчому рівні. Найвідоміший едикт Феодосія 380 р. «De fide catholica» зазначав: «...всі народи, що знаходяться під нашим управлінням повинні дотримуватися віри ... апостола Петра...» (CTh. XVI. 1. 2 (28.II.380 г.)). Низкою наступних едиктів були засуджені жертвопринесення, гадання жерців та заборонено виділяти землю на будівництво язичницьких храмів (381 р.) [319, 40-41]; заборонялося користуватися послугами гаруспиків та інших жерців-віщунів [319, 41]; були скасовані привілеї язичницьких жерців, дотації язичницьким храмам із державного бюджету, конфісковані прибутки жрецьких колегій (382 р.) [331, 756]; була прийнята низка декретів, спрямованих проти римського політеїзму, що скасовували римські релігійні свята та заборонялися усі політеїстичні ритуали [319, 41; 67, 197-198], а суддів та чиновників за їхнє проведення передбачалось карати штрафами (382-392 р.) [319, 41-42]. Саме законотворча діяльність Феодосія заперечила принцип приватності релігійно-правових відносин. Християнська церква в результаті стає невід'ємною державною структурою імперії, а релігійні переконання – громадянською ознакою та сферою державної опіки. Проте з прикордонними федератами і тут поводитися з більшою толерантністю. Ті ж самі радикальні Феодосій, який наказує страчувати язичників після заколоту у Фесалоніках [67, 121-123], та Граціан й

Валентініан, які наполягають на усуненні язичницьких традицій з Риму та Єгипту [319, 42], пропонують дуксу Осроени у прикордонній Сирії не закривати місцеві язичницькі храми, продовжувати святкувати язичницькі свята та масові народні заходи, але поступово усувати з них релігійний елемент, сприяючи їхньому перетворенню на звичайні світські явища [319, 41].

У 392-399 рр. імператори Аркадій та Гонорій підкреслюють у своєму едикті, що не допустять язичеських жертвопринесень та зобов'язують місцевих чиновників під загрозою покарань – від штрафів до смертної кари – наглядати за населенням [319, 42-45], скасовують усі привілеї жерцям у 396 р. [319, 43-44]. Увагу привертають два їхні наступні едикти, перший із яких пропонує місцевим чиновникам знищувати язичницькі храми та святині, проте радить робити це дуже обережно, не викликаючи повстань [319, 44], а другий дозволяє «звичаєві» народні свята та пирування, проте просить уникати жертвопринесень [319, 44]. Такі обережні й поступливі формулювання зайвий раз підкреслюють, наскільки хиткими були реальні можливості імператорів у реалізації їхніх намірів у релігійній сфері, навіть в унітарно-адміністративній частині імперії. Едикти їхніх наступників Гонорія та Феодосія II 416-423 років повторюють уже задекларовані правові норми: заборони жертвопринесень та обіймання язичниками державних посад, конфіскацію храмового майна та т.п. [319, 45-46]. Постійне повторювання зазначених норм свідчить про неефективність попередніх заборон та слабкість механізмів правового регулювання центральної влади щодо реальних правовідносин на місцях та рішень місцевих органів.

Категоричність едиктів Феодосія та його нащадків важко могла реалізовуватися на практиці в умовах величезної релігійної строкатості імперії та попередніх століть ПТРТ. Імператори у своїх едиктах постійно скаржаться на те, що заборона язичництва не ефективна ані серед населення, ані, навіть, серед вищих чиновників імперії [319, 43]. Кодекс Феодосія II, виданий у 438 році, тобто практично через півстоліття після суворих едиктів Феодосія I, визнає три релігійні правові статуси мешканців Римської імперії: *personae christiani catholicorum*, *personae christiani non catholicorum*, *personae non christiani* (CTh.

XVI. 1. 2. 1; CTh XVI. 5; CTh. VII.; CTh. IX.; CTh. X), причому спеціальний едикт 423 р. зобов'язує суд та імператорських чиновників захищати «невинних [іновірців] ... які живуть тихо та не бунтують ... від застосування сили чи пограбування їхнього майна» [319, 47].

Кризові явища в імперії та її розподіл на дві частини нащадками Феодосія призвели до швидкої зміни імператорів Сходу та Заходу, та до того, що стурбовані хиткістю своєї влади наступні правителі практично не мали зацікавленості та реальних можливостей для урегулювання релігійних відносин. Додатковим ускладненням ставала постійна змінюваність підконтрольних територій, адже численні народи, які свого часу були включені до сфери впливу Риму, в умовах слабкості центральної влади демонстрували відцентрові настрої та деінде ставали практично незалежними [294, 75-77]. Якщо ж вони залишалися у складі імперії у статусі федератів, власна юрисдикція їхніх правителів була необмеженою. Поодинокі імператорські едикти релігійного змісту, що були прийняті під час останнього столітнього існування Західної імперії та півторастолітньої міжусобної боротьби за владу Константинопольських правителів, здебільшого регулювали правовий статус християнства та його вірян. Вони діяли тільки на унітарних територіях, що були масово заселені християнами.

Останнім значним законодавцем у сфері регулювання релігійних відносин у римському праві традиційно вважається Юстиніан I (527-565 рр.), який не тільки наказав провести кодифікаційні роботи римського права [731, 467-469], а й доклав немалих зусиль для запровадження єдиної державної релігії [428; 852, 522-523]. Його едикти зобов'язали до хрещення усіх язичників: «...ті, хто не прийняв хрещення, повинні визнати його...»(Cod. Just. I.11.10.); проголосили поза законом усі гілки християнства, крім ортодоксального «...єретикам... поспішити приєднатися до Святої Церкви...» [108]. Згодом були видані накази про руйнацію та закриття останніх язичницьких храмів та конфіскацію їхнього майна [320, 786-789]; було заборонене викладання язичниками (Cod. Just. I. 5. 18. 4; Cod. Just. I. 11. 10. 2.), а у 529 р. була закрыта Філософська школа в

Афінах (Cod. Just. I. 11.10.2) – останній вищий навчальний заклад, який приймав язичників. Попри задекларовану абсолютну християнізацію імперії Юстиніаном, на практиці вона була реалізована тільки в центральних та найбільш населених територіях [320, 789-791].

На відміну від проаналізованих вище імператорських актів, які збереглися в оригінальному вигляді або були описані в письмових наративах, правотворчість суб'єктів федерації на цьому етапі розвитку Римської держави є не такою визначною. Навіть знамениті *Leges Barbarorum* поширюються вже після здобуття ними незалежності та розбудови власної державності. Якщо на попередніх етапах суб'єкти, що включалися до складу Риму, мали власні державно-правові традиції та високі рівні суспільної та релігійної організації, то тепер нові римські федерати часто перебували на племінному рівні та врегульовували свої відносини тільки правовими звичаями. Правові норми федератів її доби містяться в матеріальних пам'ятках або в римських джерелах, наприклад, Марцеліна, Прокопія Кесарійського та ін. Власне законодавство федератів часто рецепіювало норми римського права, вульгаризуючи їх відповідно до своїх потреб [541, 92-94]. Збірки права нових федератів як-от Едикт Теодориха V ст., Бrevіарій Аларіха 506 р., закони Королівства Вандалів V ст. значною мірою були присвячені регулюванню майнових правовідносин, судовому процесу та кримінальному праву [731, 466-467].

XVI титул Бrevіарію Аларіха містив числені релігійні колізійні конституції та норми римського преторського права [26, 110-119]. Їх суперечливість мала задовольняти потреби вестготів, серед яких були германські та кельтські язичники, аріани та католики. У такий ситуації вибір релігійних норм Бrevіарія відбувався казусно та значною мірою залежало від обставин справи чи релігійних поглядів громади.

Релігійна толерантність у Едикті Теодоріха I (V ст.), відображала особистісні погляди цього короля, який прославився висловом «не можна примусити особу вірити» [846, 228-229]. Едикт передбачав рівні права церков

різних конфесій у праві надання притулку (E. Theod. 125-126.), гарантував права автономії та недоторканості іудеям (E. Theod. 143.), хоча виступав проти язичництва (E. Theod. 108.). Зразком місцевого законодавства федератів із регулювання релігійних відносин на своїй території є едикти вандальських правителів Гейзериха та Хунеріха [324, 183-187]. У них пропонується проведення спільного помісного собору між аріанськими та ортодоксальними священиками для усунення конфліктів між ними. Правителі, які нещодавно були язичниками, пропонували виконувати роль медіаторів на цих з'їздах [324, 187].

Сповідання недержавних релігій у публічно-правовій сфері в цей період реалізується у двох формах: сповідання язичництва, яке неухильно зменшується внаслідок ужорсточіння норм імператорських едиктів і сповідання монотеїстичних релігій чи тих доктринальних відгалужень християнства, які не співпадають із тією версією, якої офіційно дотримується імператор.

Перші християнські імператори, як вже зазначалося, не проголошували християнство державною релігією, а лише легітимізували його сповідання, зокрема й своїми публічно-правовими вчинками. Але їхні публічні дії не менш активно демонстрували толерантний підхід і до інших релігій. Костянтин під час закладки Константинополя наказує збудувати чотири храми, із яких тільки один християнський, а інші – язичницькі римського пантеону [711, 130]. Аркадій дозволяє у своїй армії язичницькі ритуали [111, 146-155] та урочистості фестивалю асирійських богів у Маюмі (CTh. XV. 6.2.), який згадується навіть за часів Теодориха [292, 53]. Констант та Констанцій II беруть участь у фінансуванні храмів Риму [320, 756; 852, 105-106].

На більшості підконтрольних Риму територій продовжують діяльність храми місцевих богів, хоча кількість їхніх вірян поступово зменшується. Наприклад, попри те, що до середини V ст. у Карфагені діє Храм Небесної Матері Ісіді [711, 140], християнські історіографи, зокрема Опат Мілевітський, вихваляються, що місцева потужна християнська громада

повністю виконала едикти Констанція II та «...не допускали, щоб язичники здійснювали їхні кощунські обряди...» [512, 50-61; 513, 54-60].

Продовжують функціонувати описані Страбоном храмові кельтські комплекси в Іспанії, храми азійських богів тощо. За часів правління Юліана, користуючись проголошеною свободою віросповідання, розбудовуються святилища в Глостерширі та Веруламії, храм Митри в Лондоні [711, 181].

Представники місцевої влади часто сповідують місцеві культу, як це робив префект преторії Ілірика Анатолій, який в Афінах проголосив себе прихильником елліністичного язичництва, відкрито відвідував місцеві храми та приносив жертви [319, 40]. Вище керівництво імперії ставилося лояльно до чиновників–язичників, якщо в них була потреба. Так, відкритий язичник Флавій Євтолмій Татіан обіймав високі посади при Валенті II і, навіть, став десницею ревного християнина Феодосія, став префектом преторії Сходу, а його син - префектом Константинополя [162, 225-230]. У середині V ст. язичник Северіан був правителем провінції, у 470 р. префектом Риму був язичник Север, у 482 р. квестором став язичник Пампрепій, на початку VI ст. язичник Фока став префектом преторії Сходу [319, 46]. Християнин магістр війська Галлії Аецій призначив своїм заступником язичника Літорія, а укладаючи договір з язичниками гунами та свевами, взяв участь у язичеському жертвопринесенні, щоб довести своїм новим союзникам вірність [531, 175-176]. Після битви на Каталунських полях 471 р., де значна частина армії Західної Римської імперії та її федератів складалася з язичників, Аецій, як представник імператора, взяв участь у язичеських тризнах. Варто зазначити, що загиблого в тій битві Теодориха I Візиготського теж захоронили за язичницькими обрядами, хоча той офіційно вважався хрещеним аріаніном (Jord. Get. 40.209; 41.214.).

Префект преторія Антіохії відомий філософ Лібаній відкрито демонструє свою симпатію язичеству (Liban. Or. XXX. XIV.) У своїх численних листах до керівництва імперії він вихваляє політику релігійної толерантності попередніх імператорів. Після прийняття Феодосієм I едикту про руйнування храмів він

пише йому лист, де засуджує таку політику та віщує суспільні проблеми, які вона викличе (Liban. Or. XXX.) [592; 593].

Навіть християнські священники демонструють свою схильність до язичництва або його ритуалістики. Так, єпископ Ліберій під час складання календаря призначає Різдво на День Брумалій та свято Митри [711, 144], що є, на нашу думку, класичним зразком свідомого поглинання християнством місцевих стійких культів та традицій. Продовжує сповідатися язичництво в місті Рим: префект Риму Тертулій у 354 р. особисто та відкрито здійснює жертвопринесення у храмі Кастору (Amm. Marc. XIX.10) [292, 54], а державний службовець V ст. Макробій описує святкування тут Сатурналій [292, 375].

Політика християнських федератів щодо язичницьких культів чи інших гілок християнства на їхній території залежить від ступеня релігійного зелотизму самого правителя чи його чиновників. Вандальські правителі аріани Гундерік та Гейзеріх в Іспанії грабують церкви католиків, а їхній нащадок Гунтамунд відрізняється толерантністю не тільки до інших християнських течій, але й до язичництва [426, 219], хоча вже великий відсоток його підданих визнають себе аріанами [542, 72]. Його наступник Теодерік дискримінує не тільки ортодоксальних християн, але й маніхейців [542, 220-221], а його брат Хунеріх виступає організатором диспутів між аріанами та нікейцями, намагаючись пом'якшити їхні конфлікти [324, 187; 532; 534], і, таким чином, проявляючи толерантність до обох релігійних течій.

Відкрито залишаються язичниками готи, які переселилися на Дунай у 332 р. На їхній території постійно працюють місіонери [257, 47-52], але результат, на думку багатьох дослідників готського християнства [257, 5; 856], залишається невражаючим. Коли вестготський правитель Атанаріх влаштовує гоніння на християн [484], римські готи-федерати Дунаю категорично відмовляються їх прийняти та примушують переселитися далі углиб імперії [257-72-73]. Отже, симпатіями до християнства готи-федерати не відрізнялися. Проте, коли пізніше язичники Атанаріх та Фридігерн отримали землі спільні з «Костянтинівими» готами (Amm. Marc. XXXI. 3.) [257, 86-88], протестів не

було. Під час переселення від готів племен Атанаріха не вимагали хрещення, і вони везли з собою ідолів, жерців та жриць [856, 107-110]. Після переселення готи зберегли своє самоврядування, а обрані ними вожді були верховними жерцями своїх культів [166, 454-455], за ними зберігається статус договорних привілейованих федератів [328, 168-208]. Загони, які вони поставляли до римської армії, відкрито відправляють язичницькі ритуали (Amm. Marc. 31.13) [257, 85-88]. Водночас до християнства ці новопереселені готи ставилися нейтрально, але не розрізняли його гілки. Так, після гоніння на аріан Феодосія на території імперії, відомі очільники аріанського кліру Демофіл, Лукій Олександрійський, Євномій переселилися на готські землі й місцеві правителі дали їм притулок [257, 126], відверто ігноруючи релігійну політику та вимоги імператора про екстрадицію. Упродовж наступного століття лідери готських федератів залишаються язичниками навіть під час служби імператору: Іоанн Златоуст намагається проповідувати їм, коли вони відвідують Константинополь [257, 184]. Коли один із вождів федератів Гайна приймає аріанство та піднімає повстання проти імператора Аркадія, інший вождь язичник – Фравіта – розбиває його війська [257, 188-196; 518, 63-64]. Цей епізод яскраво демонструє, що імператори не поширювали релігійну юрисдикцію імперії не тільки на федератів на їхній території, але й на тих членів їхніх племен, що мешкали окремо. Фактично, ми можемо сказати, що такі випадки свідчать про наявність у федератів не тільки територіальної, але й суб'єктної юрисдикції.

На півночі Римської імперії у Франції, Німеччині та Англії місцевих федератів найчастіше очолювали правителі язичники або аріани [826], і хоча ортодоксальне християнство не дискримінувалося [533, 55-59], адже це гарантувалося центральною владою та її представниками, але місцеві культу сповідувалися без обмежень. Приналежність до різних релігій не створювала ускладнень у взаєминах населення та владних осіб. Так, племена під керівництвом аріанина Аларіха та язичника Радагайса укладають альянс та проводять походи, а у складі їхніх військ є представники обох релігій [462, 8-10]. Аріанин Теодоріх I укладає договір із народом свевів, який підписують

свевські жерці (Jord. Get. 234.) Вестготи, після підписання з Римом foedus у 376 р., підкреслюють свою етнічну самоідентифікацію [105, 69-70] та не відмовляються від своїх правових звичаїв та релігії, в якій культ бога-воїна тісно пов'язаний із сакралізацією влади королівського роду [97, 93-128; 819, 92-93].

Ще толерантніше ставилася імперська адміністрація до релігійних поглядів федератів на південному сході. Загроза від Перської імперії, пошук місцевих союзників та підтримання їхньої лояльності змушують йти на поступки навіть такого радикального борця за християнство як Юстиніан. Так, лідер арабів-гасанідів Ареф ібн Габала, чиї території були додані до складу імперії в 530 р., отримав титули патриція та царя і керував імперськими військами (Proc. Bell. I. I. XVII. 47-48.) [756, 54-55], населення Ели біля Червоного моря сповідує іудаїзм (Proc. Bell. I. I. XIX. 1-4) [756, 61], а федерати – сарацини Абу-Карима у Саудівської Аравії – язичництво (Proc. Bell. I. I. XIX. 5-13.) [756, 61-62].

Імператор Юліан, відвідуючи Малу Азію після репресивних едиктів попередніх імператорів, оглядає місцеві язичницькі храми (Libanius Ep. 98.) Він відзначає, що храми не пошкоджені, їх відвідують віряни, відбуваються ритуали та жертвопринесення [292, 91]. Це ще раз підтверджує, що погляди радикальних нетолерантних імператорів та відповідні едикти могли не реалізовуватися в провінції.

У приватноправовій сфері найбільшими релігійними свободами користувалися іудеї. Попри заборону обіймати державні та військові посади, у сфері самоврядування громад їхні привілеї були дуже значними: усі організаційні питання вирішували їхні власні старійшини, судочинство здійснювали левіти [331, 756], у межах громади вільно здійснювалися ритуали. Хоча іудеї втратили свою територію локального проживання, статус етнорелігійної групи за ними зберігся. Численні привілеї, що були видані іудеям за часів їхнього перебування у статусі федерата «*socii et amici populi Romani*», закріпилися в суспільній правосвідомості та державно-правовій традиції, а монотеїстичність іудаїзму та його материнський зв'язок з

християнством певною мірою захистили від дискримінацій, яким піддавалися політеїстичні культу та християнські гілки. Важливим чинником захисту релігійних прав тут, на нашу думку, виступало збереження іудейськими громадами власних органів самоврядування, що як законні повноважні представники громад могли захищати їхні колективні інтереси.

Західні території імперії зберігали язичництво, попри впровадження християнства як державної релігії. Так, в Італії етрусський бог у вигляді духадитини Таго, вшановувався в ритуалах простолюду аж до XIX ст. [344, 67]. До XI ст. активно відбуваються відзначання язичницьких свят та справляння обрядів на Сардинії [711, 147]. У самому Римі в IV ст. діяло більше 400 язичницьких храмів, проводилися Сатурналії, відкрито здійснювалися жертвопринесення (Amm. Marc. XVI. 10). Приблизно 416 р. язичник Рутимій Наліціан, подорожуючи Італією в Галію, здійснює дорогою жертвопринесення у храмах, спілкується з язичницькими жерцями та відкрито сварить християн [292, 370-372], що було б неможливим при категоричній боротьбі з язичництвом місцевим населенням.

Конституція Костянтина 320 р., яка дозволяє пересічним громадянам запрошувати до себе гарус піків [319, 38], дає зробити висновок: по-перше, про поширення цієї етрусської традиції, а по-друге, про функціонування спеціальних шкіл гаруспіків, які є свідченням продовження сповідання етрусського культу в Італії. Багато вірян еліністичного культу проживало в Греції та на Близькому Сході. Імператор Юліан наймав там викладачів-язичників для своїх шкіл та академій. Дружина імператора Феодосія II Євдокія до одруження була відкритою язичницею із поважної афінської родини викладача Афінської академії Леонтія, про своє віросповідання вона відверто заявила імператору та його матері під час сватання [481].

У східних провінціях, попри їхню значно більшу християнізацію, місцеве язичництво є достатньо масовим. Численні вотивні надписи, знайдені археологами у Криму, свідчать про проведення обрядів Артеміді, Афродіті та Кібелі [661, 120]. Відкриті обряди здійснюються в Апамеї Сирійській та інших

містах біля Антіохії (Libanius. Or. XIV.41.) та Абідосі (Amm. Marc. XIX. 12. 12.), у містах Малої Азії тощо (Libanius. Ep. 79.)

Спроби префекта преторії Сходу Кінегія знищити місцеві язичницькі храми у 384-388 роках викликали хвилю народних повстань, підтриманих місцевою верхівкою. Попри те, що дії Кінегія відповідали едиктам Феодосія, місцеві органи влади не тільки відкрито відмовлялися карати учасників повстань, але й переносили вину за громадські заворушення на християн (Sozomen VII. 15.) Ці представницькі органи формувалися виборно-аристократичним шляхом та, судячи з їхніх рішень, відстоювали принципи невтручання центральної влади в регулювання місцевих релігійних відносин, як це було в попередні періоди формування римської ПТРТ. Відверта непокоря цих органів актам імператора щодо релігійних питань була сприйнята імператорською адміністрацією, і жодних санкцій щодо цих органів або їхніх посадових осіб не було. Таким чином, ми спостерігаємо реальні можливості місцевих представницьких органів підтримати сповідання популярної локальної релігії навіть усупереч загально-державній політиці.

На землях кельтських федератів активно продовжувалося сповідання друїдизму. У 380-385 рр. Мартін Турський їде у спеціальну інспекцію північною Галлією для знищення друїдських гаїв [711, 182], що свідчить, що всі описані вище спроби римської адміністрації обмежити сповідання цієї релігії усупереч бажанням місцевого населення, виявилися марними. Дії Церкви після набуття нею статусу державної так само виявилися безуспішними. Археологічні свідчення підтверджують, що діяльність культових місць друїдизму продовжувалася декілька століть потому [775, 162-166].

Масове сповідання місцевих недержавних християнських течій на землях федератів та мовчазне прийняття цього явища центральною владою імперії визнається більшістю дослідників [257; 462; 533-536; 856]. Так, готи тривалий час широко сповідували аріанство, а Нумідія з IV до VI ст. була охоплена донатизмом [513, 54-63].

Отже, попри підтверджені законодавством імператорів наміри впровадити державну релігію, ПТРТ продовжувала існувати й у пізньо-імперську добу. Вона реалізувалась у природних правовідносинах та підтримувалася договірним і звичаєвим правом. Місцеві представницькі органи влади підтримували та повною мірою реалізовували зазначену традицію, на що центральні органи влади Римської імперії мовчазно погоджувалися.

Підсумовуючи вищенаведене, можемо зробити наступні висновки:

- у IV – VI ст. форма адміністративно-територіального устрою Римської імперії комбінує в собі елементи унітаризму (у центральних адміністративних одиницях) та федеративності (на периферійних землях);

- в унітаризованих територіальних одиницях уніфікація релігійних правовідносин корелює з доцентровими тенденціями розвитку держави та спостерігається трансфер релігійних відносин із приватноправової сфери до публічно-правової;

- акти імперського законодавства, хоча й демонструють тенденцію зменшення толерантності до релігійного різноманіття в імперії, виконуються на практиці фрагментарно та епізодично. Норми природного права, сформованого упродовж століть існування Античного Риму як поліетнічного та полірелігійного соціуму, продовжують впливати на суспільну правосвідомість та компенсувати суворість імперського законодавства не обов'язковістю його виконання. Акцент на забезпечення ПТРТ переноситься на діяльність представницьких органів місцевої влади, які захищають інтереси місцевих релігійних громад, навіть тоді, коли це прямо суперечить законодавству імперії;

- новоутворені федерати IV–VI ст. через значно більші можливості власної юрисдикції, прописані в *foedus*, можуть упроваджувати на своїй території власну релігійну політику, яка залежить винятково від уподобань їхніх лідерів. Слабкість центральної влади імперії та практична суверенність федератів не створює системи дворівневого законодавства, де правотворчість суб'єктів федерації не може суперечити центральному законодавству держави,

залишаючи, таким чином, релігійні відносини у сфері приватноправового регулювання відповідно до класичної римської правової традиції;

- наявність власного, відмінного від державного, культу сприяє відцентровим тенденціям як через психологічний фактор відокремлення місцевого населення від населення імперії за релігійним чинником, та поширене поєднання в місцевих лідерах управлінських та жрецьких функцій;

- підтверджується формування в римській правовій доктрині концепції тісного зв'язку гарантування місцевих релігійних свобод та можливості відстояти ці свободи в місцевих представницьких органах;

- у природі правової традиції релігійної толерантності остаточно закріплюється роль правових автономних регулятивних механізмів, що існують поза державною легітимізацією, а в її змісті - важливість практичної реалізації у приватноправовій сфері.

Висновки до розділу 3

Аналіз генези ПТРТ в умовах зародження, розвитку та кризи федералізму Античної Римської держави дає підстави для висновків:

- Антична Римська держава у процесі еволюції сформувала особливий асиметричний федеративний устрій, який забезпечувався різними умовами та обставинами укладання союзних договорів *foedus*. Зміст *foedus* визначав статуси територій, що приєднувалися до Риму: союзники «*socii*», друзі та союзники «*socii et amici*», платники данини «*tributarii*» та завойовані «*dediticii*». Попри різні умови *foedus* і різний правовий статус всі суб'єкти федерації гарантовано володіли правом на формування самоврядних представницьких органів, збереження культурної та етнічної автономії і сповідання власної релігії на своїй території;

- регулювання релігійних відносин у доктрині римського права, як правило, відносилось до сфери приватного права, яка підлягала мінімальному імперативному втручання з боку держави. Домінування цієї доктрини в періоди республіки та ранньої імперії підтримувалося розбудовою відносин з

федератами на основі філософії відносин патрон-клієнт, що забезпечувало Риму контроль за публічно-правовою діяльністю федератів, а останнім гарантувало невтручання центральної влади у приватноправову сферу, невід'ємним складником якої було віросповідання. Суб'єкти федерації зберігали релігійну ідентичність та виключну підпорядкованість місцевій владі релігійної общини і культових споруд;

- за доби ранньої імперії ПТРТ набула системного характеру через остаточне визначення меж юрисдикції у сфері релігійних відносин на регіональному та федеральному рівнях. До компетенції вищих органів федеральної влади належала прерогатива надання привілеїв (податкових, судових, військових) федератським культам; бланкетний механізм правового регулювання делегував вирішення релігійних питань громаді та її представницьким місцевим органам, підтверджуючи таким чином правовий механізм формування релігійної толерантності через правове спілкування; дискримінація культу федерата відбувалася у виключних випадках та завжди мала раціональне пояснення суспільно-державної необхідності. Телеологічний аспект ПТРТ проявився в доцентрових процесах розбудови державності через усунення релігійної причини як *casus belli* загострень у взаєминах з суб'єктами;

- в епоху пізньої імперії зміст та природа ПТРТ під впливом телеологічних чинників універсалізації релігійних відносин зазнають спроб трансформації через її трансфер з приватного права до публічного. Римська держава в центральних адміністративних частинах наблизилася до моделі унітарного територіального устрою, а статус суб'єктів федерації змістився на периферійні території. Відповідно, в урегулюванні релігійних відносин периферія зберігала свою правову автентичність, а процес правової уніфікації спрямовувався на центральні регіони імперії, де ставив собі за мету підтримання доцентрових тенденцій у розвитку держави та суспільства;

- У цей період правові норми нормативних актів імперського законодавства хоч і тяжіли до згортання толерантності та звуження релігійного різноманіття в державі, на практиці діяли фрагментарно та епізодично. Норми природного

права, сформованого протягом століть існування Риму як поліетнічної та полірелігійної держави, продовжували впливати на правосвідомість, призводячи до ігнорування релігійно-дискримінаційних норм і, у такий спосіб, компенсували суворість імперського законодавства. Місцеві органи влади, що і надалі формувались як представницькі, захищали інтереси місцевих релігійних громад, навіть тоді, коли це прямо суперечило вимогам законодавства імперії;

- втручання держави як раціональної імперативної структури в духовно-ірраціональну релігійну сферу, зорієнтовану на гнучкий, диспозитивний за своєю природою простір правового спілкування, значно активізували відцентрові процеси, що поряд з іншими чинниками привели до розколу Римської імперії та створення на її території незалежних держав (із колишніх суб'єктів федерації) з яскраво вираженим етнорелігійними ідентифікаційними чинниками;

- підтверджено укоріненість природи ПТРТ у правовому спілкуванні. Її розвиток відбувався в тісному зв'язку з формуванням правосвідомості та чинниками етнічно-релігійної самоідентифікації. Фаворитизація християнства як державної релігії призвела до кризи у релігійному просторі правового спілкування. Під впливом телеологічних чинників універсалізації релігійних відносин в епоху пізньої імперії їхнє регулювання зазнає трансформації та спроб перенесення зі сфери приватного права до публічного.

- Послаблення ролі ПТРТ як багатоконпонентного феномену в правовому механізмі у процесі зміни адміністративно-територіального устрою держави корелює з її роллю в розвитку федералізму, права народів на самовизначення, природно-правової раціональності, автономних і субсидіарних регулятивних механізмів та ролі інститутованих релігій у правовому спілкуванні, які згодом заклали доктринальні основи західної традиції права.

Розділ 4. Правова традиція релігійної толерантності в правовому механізмі східноєвропейського середньовічного та ранньомодерного федералізму (на прикладі Великого князівства Литовського та Речі Посполитої).

4.1. Ідеологічні та політико-правові засади формування правової традиції релігійної толерантності в умовах федералізму Великого князівства Литовського і Речі Посполитої.

Велике Князівство Литовське було унікальним державно-правовим феноменом феодальної східної Європи. Спочатку воно існувало як окрема держава, а згодом об'єдналося з Королівством Польським та набуло статусу суб'єкта федерації Речі Посполитої [463, 137-139]. Процес зближення двох держав тривав з 1385 р. (династичний шлюб Ягайла та Ядвіги) до 1569 р. (Люблінська унія) і супроводжувався комплексними змінами в державних та правових механізмах. Однією з рис ВКЛ, яку пізніше успадкувало нове державне утворення РП, була наявність етнорелігійних груп із компактним проживанням.

Метою цього підрозділу є аналіз державно-правових та правосвідомісно-ідеологічних процесів, які вплинули на розвиток релігійної толерантності у ВКЛ і РП і, як наслідок, – на особливості формування ПТРТ в умовах асиметричної федерації та впливу східної традиції права.

На усіх етапах розвитку ВКЛ форма його територіального устрою відповідала ознакам федерації зі специфічними правовими феноменами свого часово-просторового континууму. Після підписання Люблінської унії 1569 р. [4] новоутворена держава РП, до якої увійшло ВКЛ зі своїми федеративними традиціями, теж набула цього територіального устрою, хоча устрій безпосередньо ВКЛ, як це було і в Античному Римі, трансформувався в унітарну модель.

Аналізуючи федеративні особливості устрою ВКЛ доречно виділяти три періоди, які пов'язані з еволюційно-державницькими процесами, об'єктивними та суб'єктивними чинниками. Першим періодом тут виступає час територіального зростання ВКЛ як самостійної держави (з XI до кін. XIV – поч.

XV ст.); другим – період змін у державно-правовій сфері, пов’язаних зі зближенням та адаптацією до об’єднання з Польщею до середини XVI ст. та третім – його розвиток як суб’єкта федерації РП. Попри достатню дослідженість цих трьох періодів у науковій літературі [463, 87-154], залишаються відкритими питання особливостей державно-правового розвитку ВКЛ та РП в аспектах регулювання релігійних відносин та правових механізмів, що сприяли подоланню етнорелігійних конфліктів у суспільстві.

Перший період (з XI до кін. XIV– поч. XV ст.) є часом територіального зростання ВКЛ та викликає найбільше складностей у визначенні особливостей, федеративних ознак та принципів формування його адміністративної структури. Найбільшу проблему тут становить брак письмових джерел (більшість інформації щодо цього періоду отримується з літописів) та складність визначення обставин і умов включення до ВКЛ тієї чи іншої території через матеріальні свідчення.

Формування змісту, засад та особливостей ПТРТ у ВКЛ, на нашу думку, обумовлено особливостями формування її федеративного устрою, державного і суспільного розвитку та правових механізмів. Але, з іншого боку, причинно-наслідковий зв’язок цих процесів демонструє і зворотній вектор впливу: федералізм, децентралізація держави та права, суспільна правосвідомісна лабільність, розвиток звичаєвого племінного права сприяли більш толерантному ставленню до релігійного різноманіття.

Важливим чинником, що впливав на формування державності, способи організації влади та суспільства ВКЛ, є першопочаткове закріплення у правосвідомості литовського нобілітету федеративного територіального устрою як оптимального. ВКЛ утворилася як єдина держава із об’єднання незалежних племен за дуже короткий термін. Ще у 1219 р. договір із Галицько-Волинським князівством підписує 21 племінний правитель (у різних джерелах їх називають княжатами, князями чи герцогами), а вже в середині 1230-х роках Лівонська хроніка *Livländische Reimchronik* називає Міндовга єдиним вищим правителем, королем Литви [598, 2450; 126, 99-100]. Такий швидкий стрибок у державному

будівництві не міг сформувати ані у її лідерів, ані в населення усвідомлення централізованої трансцендентної влади. Усвідомлення держави, як об'єднання нещодавно незалежних племен на договірних підставах зберігало в них самоврядність та значну долю суверенітету.

Напряму вплинула на федеративність устрою ВКЛ різниця в державно-організаційному розвитку територій, що приєднувалися. Деякі землі, такі як Турово-Пінське чи Київське князівство, мали високоорганізовану, структуровану владну вертикаль, розбудовану Рюриковичами декілька століть [388, 26-69; 947, 48-51]. Система вищих та місцевих органів, правова система та, навіть, організація армії [933, 15-28] тут були досконалішими, порівняно із державно-правовими інститутами базових титульних земель ВКЛ. Потрапляння цих земель до складу ВКЛ стало можливим лише внаслідок державної кризи Русі. Система органів князівського управління на цих територіях склалася під численними реформами Рюриковичів [918, 68-86], у князя та органів народного самоуправління (віча) зосереджувалася виконавча, частково законодавча та судова влади з силовими структурами [947, 48-51]. Паралельно з ними діяла вертикаль органів церковної влади [587; 588; 33, 4-5; 815, 82-87]. Номінально ці землі були вже давно охрещені, отже входили до Православної церкви КП з усіма відповідними наслідками, як-от поділом на єпархії та встановленням посадової церковної пірамідальної ієрархії [636, 229-249; 546; 862, 243-253].

Друга група територій, прикладами яких є Полоцьк, Псков, (останній перебував у складі ВКЛ епізодично [156, 22]), Більськ та ін. через об'єктивні причини розташування на торгівельних шляхах і віддаленості від центру Руської держави в Києві в системі управління крім елементів князівської влади мали високий рівень республіканських феноменів [156, 22; 738, 19-20]. Останні проявлялися у впливі віча та боярської ради на вибір власного князя [403, 185-187], а інколи й, навіть, на перехід від одного сюзерена до іншого [497], злитті боярської та торгівельної верхівки, в активних стосунках із Ганзою [333, 92-114; 801, 19-28], активних повноправних інститутах вїтства тощо. Як будь-які

торгівельні республіканські утворення феодальної доби в релігійних питаннях вони були більш толерантними, ніж землі попередньої групи.

Третьою групою інкорпорованих до складу ВКЛ територій були землі балтських та слов'янських племен, серед яких можна назвати жемайтів (жмудь), земіголу, куршів, ятвягів [550, 20], які управлялися племінним самоврядуванням [598, 2395-2400] та залишали свою культурну, правову та релігійну самобутність. До початку XIII ст. ці території були відносно незалежними постійними союзниками Литви та перебували під її протекторатом [514, 130-139]. Волинський літопис (події 1215-1219 р.) [737, Стлб. 730-738] зазначає приїзд рівностатусних литовських та жемайтських послів і підписання мирного договору литовськими та двома жемайтськими князями. На цьому етапі ці землі були язичницькими із масовим сповіданням релігії ромува та елементами германської і слов'янської релігій, що описано в наративних джерелах [598, 1755-1765, 3360, 3245-3405; 125, 36-37].

Таке різноманіття державно-правових механізмів унеможливлювало упровадження на теренах ВКЛ єдиної уніфікованої системи державного управління. Організація ефективного велико-князівського управління вимагала пошуку індивідуальних підходів для різних суб'єктів. Заздалегідь закладені різні правові механізми на різних територіях формували підстави для розбудови асиметричної федерації із різним правовим статусом її суб'єктів.

Додатково асиметричність федерації ВКЛ закріплювало те, що, порівняно із приєднаними суб'єктами (у їхній сукупності), сама Литва мала менший військовий потенціал. Ефективна чисельна армія могла збиратися тільки за участю усіх васалів [217, 15]. Часто Литва умовляла васалів на приєднання навіть без можливості погрожувати застосуванням сили [127, 241-395], що принципово відрізнялося від утворення федерації Античного Риму та західноєвропейських феодальних держав. З іншого боку, саме цей аспект міг грати на користь ВКЛ, адже приєднані васальні суб'єкти почували себе більш впевнено, оскільки розуміли мінімізацію ймовірності владного свавілля свого сюзерена. Слабкість військового потенціалу центральної влади гарантувала

майбутнім суб'єктам федерації збереження та подальший розвиток правових традицій їхніх етнорелігійних та правових особливостей. Мотивацією для входу до складу федерації ВКЛ водночас залишалась можливість за потреби отримати захист від сюзерена, який об'єднує армії своїх васалів – типовий для феодальних держав механізм [264, 283-291]. Так, курші, втративши свої землі в результаті навали Лівонського ордену, змогли їх повернути завдяки експедиції об'єднаних литовських військ [598, 5500]. Звертає увагу повідомлення лівонського хроніста, що старійшини куршів уклали вимушений мир з орденом, дозволивши побудувати фортецю, а «... литовці обурились, що браття ... в їх землях не запитавши осіли...» [598, 5500]. Отже, балтські племена в XIII ст. визнавали загальне верховенство Литви, але разом із тим мали значні власні самоврядні можливості.

Така неоднозначна та хитка модель взаємин титульного ядра держави та державно-племінних суб'єктів вела до пошуку компромісів при приєднанні та формування широкого кола привілеїв для новоприєднаних для їхнього заохочення. Компромісні процеси переговорів та визначення кола прав і обов'язків базового державного утворення з одного боку та, територій, що приєднуються в особі їхніх представників з іншого, є ознакою договірного утворення [286, 68-69] федерації та її асиметричного характеру. Найбільша відмінність від федерацій модерного часу тут, як і в Античному Римі, спостерігається в наявності єдиної чітко вираженої титульної етнічної територіальної структури – своєрідного ядра, навколо якого відбуваються доцентрові тенденції розбудови асиметричної федерації.

Децентралізованістю організації взаємин центральної влади із периферією можна пояснити поширену у ВКЛ практику самостійних, неузгоджених із центром дій суб'єктів федерації на міжнародній арені. Племена і князівства самостійно, а інколи і взагалі всупереч інтересам Великого князя, воюють та підписують договори з іншими суверенними суб'єктами. Так, наприклад, під час Куликовської битви Великий князь Ягайло та Ольгерд підтримали Мамаю та надіслали йому війська, а деякі васальні князівства виступили на боці його

суперника Дмитра Донського [385, 504-527; 727, 45-49; 727, 416-422]. Згадані курші декілька разів змінюють сюзеренітет, обираючи між Литвою та Лівонським орденом [598, 2770-2790, 5600-5605], жемайти самостійно оголошують війну лівонцям, попри підписання Великим князем Міндовгом з Орденем мирного договору, а після поразки так же самостійно приміряються [598, 4540-4550, 4615].

На цьому етапі ВКЛ була децентралізованою асиметричною феодалною федерацією удільних князівств, об'єднаних за допомогою родинних зв'язків й договорів. Парадоксальністю об'єднання земель навколо Литви була значно більша політична, економічна та соціальна впливовість периферійних адміністративно-територіальних владних суб'єктів порівняно із центральним об'єднуючим державно-політичним утворенням.

На правосвідомість населення та організацію влади впливало те, що територіальний склад ВКЛ, як і свого часу Античного Риму, зазнавав постійних змін. Починаючи із Міндовга та закінчуючи початком XV ст. одні й ті ж території могли входити до складу ВКЛ на короткий час, потім «відпадати», переходити до інших сюзеренів, та знов повертатися. Так, Полоцька земля за цей період чотири рази змінювала свою належність, а Смоленська – п'ять разів [987, 51]. Така мобільність призводила до появи в населення суб'єктів федерації усвідомлення територіально-етнічної відокремленості, самостійності та «окремості». Вона заважала на рівні колективної правосвідомості сформувати ідею цілісної литовської державності зі спільними правовими механізмами. Характерна для Середньовіччя низька міграційність населення [264, 315-318] додатково закріплювала ці тенденції та сприяла формуванню природної дискретності й кристалізації етнорелігійних груп. Як наслідок, один із найважливіших принципів побудови держави в Середньовіччі – принцип єдиної, схваленої правителем релігії, яку сповідує більша частина населення [444, 10-11; 808, 98-101], і яка є необхідною для ефективного державного управління [585, 44-47; 585, 58-62], – починав ігноруватися.

Для середньовічних держав як західної, так і східної традиції права були відсутні концепції етнічної та культурної спільноти, які б об'єднували населення у цілісний суспільний політико-правовий простір із самоідентифікацією приналежності до держави чи, скоріше, підданству певній короні як втіленню суверенітету [264, 261-264; 264, 275-278]. Для подолання місцевих самоідентифікаційних відцентрових настроїв владний апарат шукав альтернативних чинників, які б могли створити необхідний об'єднуючий ґрунт для народу. Одним з таких чинників - ефективним та достатньо простим за реалізацією ставала державна релігія [287, 98-103; 808, 192-196]. Однак, в особливих умовах державно-правового розвитку ВКЛ до кінця XIV ст. радикальних спроб упровадити єдину державну релігію не спостерігається. З одного боку, це сприяло подальшій кристалізації етнорелігійних груп та заважало створенню єдиної правової системи, але, з іншого боку, реалізовувало нетипову для західноєвропейських феодальних держав концепцію забезпечення вищою владою громадського миру (*frith*) [264, 76-77] без залучення релігійних структур, пропонуючи концепт «об'єднання в різноманітності» – основу майбутньої конвергенції західної традиції права та європейської спільноти.

Найважливішою, на нашу думку, особливістю процесу формування ВКЛ була релігійна та культурна толерантність, притаманна литовцям. У їхніх конфліктах із Руссю та Лівонським орденом, за свідченнями Лівонської хроніки, основними причинами є політичні чи економічні. Ідея «захисту віри» воєнними діями чи репресіями була для ВКЛ не властива. Століттями вона знаходилася на кордоні слов'янського та балтського світу; на межі централізованої державності та децентралізованих чіфдомів балтів, угро-фінів та скандинавів; на стику католицизму, православ'я та язичництва різних вірувань [89, 69-70]. У правосвідомості населення та керівництва князівства з'являлася своєрідна толерантна лабільність, готовність приймати інші погляди у правовому полі, суспільно-адміністративному управлінні та культурно-релігійних феноменах спочатку сусідів, а згодом своїх суб'єктів федерації. Литовська верхівка не просто приймала існування цих феноменів, а й

погоджувалася їх не змінювати, використовуючи у вигляді, в якому вони склалися, попри усі можливі складності в організації власної державної влади. Така толерантність стосувалася практично усіх суспільних, державних, правових, культурних та релігійних явищ та проявилася у загальновідомому принципі «старини не рушимо» [556, 55; 739, 310]. Вона закладалася на перших етапах формування ВКЛ та достатньою мірою зберігалася впродовж усього його існування, навіть після об'єднання у РП з Польщею, якій подібна толерантність властива не була.

Характерною рисою територіальної та державної організації влади ВКЛ цього періоду була значна децентралізація. Великі князі на цьому етапі мали мінімум правотворчої влади [786, 105-119; 794, 17-18], а культурна, релігійна, економічна та управлінська різноманітність включених суб'єктів унеможлилювала уніфікацію правової системи. Норми звичаєвого права радикально відрізнялися на різних територіях [832, 301-304; 832, 263-270; 946, 5-15]. Створення феодального сюзеренно-васального права ускладнювалося відсутністю бенефіціарного фактору: більшість князів-васалів не отримували свої феоди омажем від Великого князя, а увійшли з ними до складу ВКЛ [615, 29-35], отже порушувався основний юрисдикційний принцип організації західноєвропейської феодальної держави, адже сюзерен не мав вихідних прав розпорядження на сейзини васалів. Королівське право, що реалізувалося в західній традиції права через привілейні приписи і окремі загальнодержавні акти правителя та виконувало в Західній Європі величезну роль доцентровості державного і суспільного розвитку [264, 378-383; 832, 195-213], у ВКЛ у цей період розвивалося слабо.

На південних територіях існувало церковне право, систематизованими джерелами якого були Кормчі книги – рецепійовані та творчо перероблені візантійські Номоканони, доповнені та збагачені нормами болгарського та місцевого походження [886]. За якістю правотворчості церковне право було досконалішим за інші види місцевого феодального права, адже церква не тільки

використовувала досвід римського права [634, 80-98], а й зосереджувала у своїх лавах інтелектуальну еліту суспільства [815, 101-102; 815, 109-113].

Багато російсько-радянських дослідників значно перебільшують правомочності Великих князів й у царині виконавчої влади в період формування ВКЛ [217; 574, 81-84; 615, 26-38; 712, 93-105; 794, 17]. На нашу думку, це може бути пояснене певними екстраполяційними тенденціями в наукових дослідженнях [904] та іманентною схильністю російсько-радянської наукової школи до абсолютизації влади правителя. Ми вважаємо, що до XIV ст. виконавча влада на землях ВКЛ не мала єдиної вертикальної пірамідальної системи та одноманітного механізму правового регулювання. Князівські уділи Рюриковичів та території з елементами республіканської форми правління включенню до складу ВКЛ вже мали власну розгалужену систему виконавчих органів, підпорядкованих місцевому князю, вічу чи раді та діяла вже не одне століття [709, 332-397; 497, 188]. Вона довела свою ефективність та мала підтримку місцевого населення через правосвідомість, усталеність та звичаєве право. Місцева влада приєднаних земель третьої групи – балтських племінних утворень – хоча й була дещо примітивніша, не мала досвіду управління суспільством у політико-правових умовах великої державності, але відповідала усім потребам місцевої правової системи, адже була чистим плодом розвитку локального природного звичаєвого права. У таких висхідних умовах виконавча влада Великого князя мала обмежуватися створенням вищої адміністрації, зосередженої у столиці, та розсиланням князівських емісарів на місця для вирішення поточних виконавчих проблем, збору частки податку, контролю над ополченням тощо [615, 32-43].

Організація судової влади повторювала зазначені нюанси, отже для Великого князя обмежувалася апеляційними функціями, арбітражною юрисдикцією та повною мірою діяла здебільшого у князівському домені. Федеративні суб'єкти ВКЛ мали свої власні судові системи [709, 375-390; 283, 32-36; 301, 277-280; 391, 25], на особливості яких накладалася стратифікаційна

суспільна система [588; 256, 80-87]. Окрему юрисдикцію зберігали церковні суди [635; 587].

Описана владна система створювала ідеальні умови для розвитку релігійних культів суб'єктів федерації за умови їхнього масового сповідання: у такому випадку релігійні уподобання широких кіл пересічних мешканців співпадали з релігійними поглядами керівників місцевості та отримували правову, адміністративну та судову підтримку. Верховний правитель, навіть за бажання, не зміг би успішно упровадити єдину державну релігію.

Отже, на етапі свого формування з кінця XI до кінця XIV століть ВКЛ набула рис ранньофеодальної держави із складним устроєм та різним правовим статусом суб'єктів та формальною зверхністю верховного сюзеренітету великих князів. Правові та владні механізми діяли партикулярно та ґрунтувалися на локальних, а не на загальнодержавних традиціях. З урахуванням суспільних та державно-правових особливостей ранньофеодального періоду, устрій новоутвореної держави ВКЛ можна визначити як асиметричний федеративний.

Другим періодом у формуванні ВКЛ, що вплинув на особливості розвитку ПТРТ щодо її федеративних суб'єктів, є час поступового зближення з Польщею, розпочатий з Кревської унії 1385 р. [553] та остаточно завершений Люблінським сеймом 1569 р. [4]

Як відомо, об'єднання двох держав було вимушеним: Польщі загрожувало потрапляння в орбіту впливу СРІГН та загроза Тевтонського ордена, а ВКЛ – Тевтонського ордена та Московського царства [655, 1-12; 813, 170-175]. Можливості та зацікавленість впливових кіл в об'єднанні обох держав були тотожними, отже обидві розраховували на низку компромісів. І якщо більшість умов об'єднання були узгоджені швидко, то саме територіальний устрій та релігійне питання ускладнили цей процес та розтягнули його в часі більш ніж на півтора століття. Особливість територіального устрою новоутвореної в 1385 р. державної агломерації полягає в різних правових механізмах у центральних та периферійних територіальних суб'єктах. Центральними територіальними учасниками об'єднання, а, відповідно, й врегулювання правових статусів їхніх

органів влади та населення в актах уній стали титульні землі Польщі та Литви. Незначне представництво інших інклюзивних суб'єктів в унійних сеймах обмежувало можливості вимагати їхньому населенню особливих привілейованих статусів [378; 624].

Подальші доцентрові тенденції в державних процесах ВКЛ частково відбувалися за доктринальним впливом Польщі, яка до XIV ст. пройшла значний шлях до владної централізації. З 1138 року за заповітом Болеслава III [28] Польща була поділена на п'ять герцогств, поєднаних сеньйоральною системою спадкування престолу [740, 16-20]. Загальною тенденцією їх розвитку до правління Казимира III Великого були доцентрові тяжіння: попри можливість самостійного управління, через постійну ротацію правителів та спільну зовнішню і внутрішню політику вони не створювали окремих правових систем. Як наслідок до 1385 року лєвова доля території Польщі мала унітарний (у його сучасному розумінні) територіальний устрій [197].

Однак у складі КП були території з автономністю, зокрема Помор'є, Померанія, Червенські міста, Моравія, Лижиче тощо. Більшість цих земель управлялися місцевим самоврядуванням [106; 490, 71-82; 667]. Хоча вони й мали відмінні від основних земель Польщі звичаєве право та часто договірний характер включення [740, 15-19], їх територіальна незначність порівняно з основними герцогствами, тимчасовість включення та етнічно-культурна близькість з Польщею – не дає кваліфікувати їх як суб'єкти федерації. Релігійної різноманітності як на територіях основних герцогств, так і на цих територіях не спостерігалось. Християнізація Польщі у X-XI століттях відбувалася доволі швидко й відносно безпроблемно [124, 90]. До XIV ст. деяке сповідування язичництва відбувалося тільки в Померанії та на східних територіях серед завойованих ятвягів [682, 82-85]. Воно мало місце здебільшого у приватних сферах та не відчувало релігійної толерантності від влади через антиязичницьку політику Гнездинського та Краківського архієпископів [3]. У XV – XVI століттях процеси централізації влади та релігійної уніфікації на усій території КП тільки збільшувалися.

Виключенням з особливим устроєм та з поширеністю місцевої релігії можна вважати Галичину, яка в 1340 р. після смерті Юрія Болеслава була приєднана до коронних земель. Тут зберігався автономний устрій державних органів, що залишилися від Рюриковичів, власна правова система та значний відсоток православного населення [282, 552-561]. Але відокремленість цієї території від інших православних земель та вже сторічна пропаганда там католицизму [707; 940, 38], давала польській владі підстави сподівання на етноконфесійну асиміляцію.

I. Бойко відзначає дворівневість організації державної влади в Королівстві Польському та РП, де попри загальнодержавні правові механізми успішно функціонували місцеві самобутні етнічні самоврядні структури [282].

Описані державно-територіальні, правові та релігійні процесів XIV – XV ст. сформувало у Польщі позиції централізації влади, унітаризації територіального устрою та монорелігійності. Крім власних державно-правових доктрин Польща тут повною мірою слідувала тенденціям західної традиції права. Внутрішньодержавні доцентрові тенденції у XIV – XVI століттях були спільною рисою переважної більшості західноєвропейських держав, що викликалося низкою еволюційних факторів, починаючи від правових, філософських, менталітетних та суспільних цивілізаційних змін і закінчуючи науково-технічним розвитком. Ці західноєвропейські правові тенденції додатково впливали на політику ВКЛ.

Позиція ВКЛ у зазначених питаннях характеризувалася комплексом чинників, які далі напряду впливали на територіальний устрій та статус недержавних масових релігій його суб'єктів. З одного боку, польські пропозиції щодо змін в устрої, управлінні та інших державно-правових феноменах ВКЛ мали певні переваги: централізація влади, релігійна єдність у очах правителів Литви мала збільшити їхні управлінські можливості, підсилити позиції та правовий статус на політико-правовій арені. З іншого боку, описані вище явища, які впливали на формування литовської державності, права та суспільства до кінця XIV ст., продовжували залишатися актуальними та

викликали обґрунтовані сумніви в успішності польських управлінських ініціатив. Політичні, правові та управлінські коливання, що характеризують політику Великих Князів у наступні півтора століття, є наслідком зазначених різновекторних процесів у організації територіального устрою та релігійних питаннях.

Оригінальні джерела, на думку багатьох дослідників, свідчать про існування у складі ВКЛ до XVI ст. трьох груп територій: литовські, руські та жмудські [650, 237-264; 570, 14; 307; 352, 9-19]. Літописи та акти Великих Князів дають можливість дотримуватися такого поділу і у визначенні правового статусу федеративних суб'єктів. Найважливішим у контексті нашого дослідження є те, що зазначений трьохкомпонентний поділ територій відображає і релігійну ознаку, адже населення руських земель масово сповідувало православ'я, жмудських – язичництво з поступовим повільним проникненням католицизму, литовських – поступово переходить від язичництва до православ'я та католицизму.

Ідентифікатори Литва-Русь-Жмудь постійно згадуються в суспільному, правовому, військовому та територіальному контексті без змішань та ототожнень включно до Люблінської унії. Так, Жалувана грамота Казимира 1457 р. адресована литовському, руському і жмудському духовенству, дворянству ... і мesticам [453, 3-11]; Жалувана грамота Олександра 1492 р. визначає своїми суб'єктами мешканці Жмудської землі [222, 120-121]; Жалувана грамота 1499 р. поширюється на «Литовські та Руські області» [222, 189-191]; у Хроніці Биховця застосовуються ідентифікатори Литва, Русь та Жемайтія щодо населення і військових загонів [738, 129-174]. Аналіз правового статусу зазначених земель, їхнього населення і способів організації влади на їхніх теренах впевнює в радикальних відмінностях між ними, що, безперечно, є спадком особливостей територіального, правового та суспільного устроїв попереднього періоду, та його збереження, попри доцентрові тенденції у XIV–XVI століттях.

Найбільше відмінностей спостерігається у правового статусу Жемайтії (Самогітії). Порівняно із землями Русі та Литви, вона має менший розмір та заселеність [192], низький рівень урбанізації, але більшу культурну, релігійну та етнічну однорідність населення. Племена жемайтів належали до балтської групи, як і литовці, але внаслідок більшої закритості практично не змішувалися із сусідніми слов'янськими племенами, сповідували балтську політеїстичну релігію ромува та мали родоплемінний устрій [149, 2-44]. Не у змозі зберегти свою незалежність у оточенні великих держав, вони обрали опіку Литви [732, 74-75], але із численними умовами, які забезпечували їм особливий правовий статус, устрій та численні привілеї, зокрема й у релігійних питаннях.

Аналіз взаємин Жемайтії та Литви дає можливість побачити значну автономність першої. У багатьох випадках жемайтські керівні кола диктують Литовським князям свої вимоги практично в ультимативній формі. Так, у конфлікті Ягайла та Кейстута жемайти заявили Ягайлу, що підтримують його тільки за гарантії збереження язичництва [624, 3]. У 1404 р. на ковенському з'їзді жемайтські пани погодилися на підданство Ордену та обіцяли умовити на це свій народ [624, 38; 861, 12-24], тобто одноосібно вирішили відокремитися від Литви та замінити сюзерена. Литва змогла запобігти цьому, але в договорі про повернення Жемайтії її представники витребували собі цілу низку привілеїв та підкреслення в тексті договору, що приєднання відбувається добровільно, а не шляхом завоювання.

Привілеї та самостійність Жемайтії у складі ВКЛ свідчать про наявність в неї практично повного суверенітету. Жемайтське керівництво формувалося винятково із місцевих представників та мало багато владних повноважень. У 1406 г. жемайти відмовилися брати участь у поході ВКЛ на Москву [624, 23; 251, 122-125], мотивуючи це занадто великою дальністю, що є сумнівним аргументом для невиконання сюзеренно-васальних клятв; у 1433 році відмовилися воювати в міжусобиці Свидригайла та Сигізмунда [624, 23]. В обох випадках ані карних заходів, ані, навіть, заперечень із боку центральної влади не було, що дає нам можливість визначити наявність у Жемайтії унікальних

прав самостійно вирішувати воєнні питання – рідкісний випадок, адже сама сутність феодальної держави заснована на принципах військової пірамідальної консолідації через систему сюзеренітету. Підписання у 1382 та у 1389 роках договорів Ягайла та Вітовта про передачу земель же матів Орденам викликало повстання [196, 94-91]. Заворушення тривали до 1410 р. до остаточного переходу цих земель до складу ВКЛ зі збереженням їх привілеїв, які у подальшому повторювалися: Привілей Олександра 1492 р. фіксував статус Жемайтії як суб'єкта федерації [222, 120-121; 987, 63], де місцеву адміністрацію призначали наказом князя, але «по волі» місцевого населення [987, 118]. Попри офіційне хрещення в католицизм у 1426 р., язичництво тут активно та відкрито сповідувалося до кінця XVI ст., свідчення чого будуть надані нижче.

Окрема група суб'єктів федерації у складі ВКЛ в XIV– XVI століттях - руські князівства спочатку входили до складу ВКЛ як спадкові вотчинні уділи із значними привілеями. Після Кревської унії, під впливом польських державно-правових традицій почалися замахы на скасування їхнього удільного статусу та заміни на воєводства та намісництва [463, 87-90]. Цей процес відбувався повільно та «крапково». Літописні та правові джерела свідчать, що ця політика реалізовувалася за принципом «два кроки вперед, один назад». Так, Київська земля у 1396 р. стала намісництвом під керівництвом І. Гольшанського, з 1430 до 1471 р. була удільним князівством Омельковичів, а з 1471 р. - намісництвом під керівництвом М. Гаштольда [987, 65]. Вітебське князівство з 1320 р. було у статусі домену Ольгерда, потім стало намісництвом, далі - уділом Свидригайла, а згодом знов – намісництвом [987, 55].

Унітаризацію ВКЛ через скасування удільних князівств ускладнювала проблема легітимізації цього процесу. За утворення ВКЛ як феодальної сюзеренно-васальної федерації більшість удільних князів склали омажні присяги, визнаючи князів ВКЛ своїми сюзеренами у відповідь на захист та за умови збереження свого правового статусу [615, 21-26], до якого входило не тільки особистісні привілеї, які Литва і Польща досить акуратно та прискіпливо захищали низками дворянських привілеїв [287, 148-154]. Невід'ємною рисою

сюзеренно-васальних відносин були гарантії князям ВКЛ правового статусу удільних васалів як повноправних реалізаторів законодавчої, виконавчої та судової влади в межах їхнього уділу та представників й захисників прав мешканців феоду перед «зовнішнім» світом [730; 755; 754]. Такий зміст сюзеренно-васальних відносин був беззаперечним для всіх феодальних держав західної традиції права [264, 281-299], адже таким же чином, наприклад, створювалася федерація Священної Римської імперії або Франція ранніх Капетингів [264, 295-297; 264, 432-444].

У цьому контексті відомий девіз ВКЛ «нового не впроваджувати, старини не рушити», який, як правило, тлумачиться як добровільна відмова ВКЛ поширювати на приєднані території литовські правові звичаї [287, 148-149], має охоплювати й правомочності удільних князів на їхніх територіях, зокрема розбудову васальної піраміди. Норми великокнязівських привілеїв, які гарантують землям «...*federa pacis illibate observanda...*» [603, 40-41] – «укладені раніше мирні договори зберігаємо» фіксують ці відносини зі сторони сюзерена. Свідченням наявності таких зобов'язань є реалізація удільними князями ВКЛ *jus resistendi* через численні рокоші, адже характерною рисою рокошу є як раз внутрішня та міжнародна правова легітимність його проголошення [168, 1-3]. Описані риси сюзеренно-васальних договорів руських федеративних суб'єктів ВКЛ є підтвердженням її формування як держави західної традиції права, що упродовж двох століть оскаржується багатьма російськими науковцями через мотивування руських коренів її державності та православ'я, як масової релігії населення [802, 250]. Насправді, і перше, і друге мало місце винятково на територіях східних та південних суб'єктів ВКЛ.

Проблеми із легітимністю скасування удільних руських князів суб'єктів ВКЛ стали не лише причинами численних рокошів, але й проголошувалися як *casus belli* у Московсько-Литовських війнах. Ця правова колізія яскраво демонструє подвійність стандартів, адже якщо сюзеренно-васальні відносини у ВКЛ відповідали стандартам західної традиції права, то *casus belli* із боку Московського царства має юридичну обґрунтованість. Але тоді варто визнати

відсутність спільної правової традиції із землями ВКЛ, оскільки московська правова система ґрунтується на засадах східної традиції права, де рокоші, як прояви *jus resistendi*, не визнаються [882]. Водночас, подальше поступове приєднання земель ВКЛ, а згодом і РП, до Московського царства (з 1721 р. Російської імперії) юридично обґрунтовувалося саме спорідненістю традицій, у тому числі й правових.

Руські удільні князівства ВКЛ до їхнього скасування мали практично всі ознаки, що характеризують сучасні поняття, визначення та риси суб'єктів федерації: чітко визначена й окреслена кордонами територія поширення правомочності їхніх правителів, власна правова система, незалежна від центральної влади адміністрація та суд [522]. Одним із найбільших показників відмінності правової системи руських князівств було застосування православного канонічного права, яке містилося у Кормчих книгах [698; 896].

Ми вважаємо, що за своєю юридичною природою описані сюзеренно-васальні договори були аналогами угод про поступове формування федерацій, описаних в теорії права як характерні ознаки федеративного устрою [799, 86-87]. Укладений договір визначав правовий статус центру та периферійного територіального суб'єкта, субсидіарність правових механізмів, а у випадку порушення однією зі сторін – створював легітимні підстави для розірвання чи вимог про негативне відновлення, що й проявляється через рокоші. Різноманітність умов договорів забезпечувала подальші відмінності у правових статусах суб'єктів федерації та асиметричність усієї федеративної системи. Домен Великого князя був центральним титульним суб'єктом, який виступав тільки сюзеренною стороною та, таким чином, виконував функцію ядра держави.

Наявність федеративних ознак у ВКЛ на цьому етапі спостерігається й в аналізі механізму державних органів та правової системи як дворівневої [523, 118]. У органах спостерігається паралельне існування двох владних моделей, одна з яких демонструє польські тенденції унітаризації, а інша є класичною федеративною дворівневою системою та залишається у ВКЛ XIV–XVI століть

від попереднього періоду. Перша більш чітко спостерігалася на землях Литви та колишніх руських удільних князівствах, перетворених на воєводства та намісництва, і була системою прямого підпорядкування місцевої адміністрації центру, Великому князю через призначених ним представників [305; 615, 51-60]. Останні виконують, або очолюють (у випадку колегіальності) місцеве судочинство. Так, практично усі справи, що містяться в Литовській Метриці та стосуються територій воєводств і намісництв починаються з підкресленого підпорядкування представників місцевої влади Великому князю чи королю, що додається в титулуванні «маршалок...господаря короля его милости...» [604, 410; 604, 415]. Саме через судочинство здійснюється поступова уніфікація правової системи на різних землях ВКЛ шляхом прийняття рішень на підставі єдиного королівського права. Цей процес відбувається дуже обережно й із урахуванням місцевих нюансів: так, якщо сторони посилаються на місцеве право, наприклад на Дорогоцьке – посадовець застосовує його правові норми [604, 322-324; 604, 344].

Система управлінських інститутів удільних князівств залишається практично без змін порівняно з попереднім періодом, але з територіями інших моделей управління створює додаткову різноманітність у територіальному та державно-правовому устрою ВКЛ і дає можливість чітко характеризувати її як федеративну державу.

Наприкінці зазначеного періоду у складі ВКЛ та Польщі з'явилися ще два територіальних суб'єкти: герцогства Пруссія та Курляндія і Семігалія.

II Торунський трактат 1466 р., підписаний grosмейстером Тевтонського ордену Л. фон Ерліхсхаузенем та Казимиром IV Ягелоном, передбачав васалітет Ордену Польщі та надання grosмейстеру (герцогу Пруссії) місця сенатора, зобов'язував Пруссію надавати допомогу військами та забороняв їй міжнародну діяльність [1]. У 1525 році основні умови були підтверджені у Краківському трактаті [186], а grosмейстер Альбрехт Бранденбурзький секуляризував свої землі та проголосив державною релігією лютеранство, що було можливо зробити тільки за умови наявності у нього, як у правителя

Пруссії, не тільки самоврядування, але й повної релігійної свободи. Сигізмунду I, ревному католику навіть прийшлося виправдовуватися перед Папою, який прийняв цей договір як зраду королем інтересів Католицької церкви [135, 142-145].

Приєднання Лівонського ордену як герцогства Курляндія та Семігалія відбувалося у 1561 р. у Вільно за договором *Pacta Subiectionis*, який передбачав збереження у герцогства власної правової системи та автономної від КП системи управління [423]. Згодом усі права нового територіального суб'єкта та його дворянства були доповнені Привілеєм Сигізмунда Августа. Так само як і Пруссія, під час підписання Краківського трактату, Курляндія та Семігалія до 1561 р. були незалежними державами із лютеранством як релігією масового сповідання населення. Принципова різниця, яка відбилася у змісті умов *Pacta Subiectionis* порівняно з Краківським трактатом, була в тому, що королем Польщі тепер був Сигізмунд II Август, відомий своїми поміркованими поглядами практично на усі політичні та соціальні сфери, зокрема й на релігійну [103; 516, 54]. Саме цим можна пояснити, що попри те, що політичні обставини приєднання Курляндії та Семігалії були значно гіршими (герцогству загрожувало поглинання Московським царством та Швецією, механізми управління були охоплені системною кризою [209, 291-292]), правові норми *Pacta Subiectionis* були навіть кращими за умови приєднання Пруссії.

Новий васал мав власну юрисдикцію, на місцеві посади призначалися тільки особи місцевого походження, німці за національністю та мовою, місцевою релігією визнавався протестантизм Аугсбурзького сповідання (лютеранство), герцогство передавалося у спадок династіям Кетлерів, а потім Біронів, за окремою агнатсько-когнатською системою спадкування [423], абсолютно не характерною для польського та литовського феодального права. *Pacta Subiectionis* гарантувало мешканцям Лівонії «...вільне користування у своїх церквах релігій ... обрядами за Аугсбурзьким віросповіданням та недоторкане управління усіма церковними справами...»; Привілей Сигізмунда Августа повторює: «... релігія залишається священною та недоторканною ... в

Аугсбурзькому віросповіданні, поки його виконують...» (п. 1), а існуючі церкви «підтримуються щедротами його величності» (п. 2) [423]. На відміну від Краківського трактату, де вільне протестантське сповідання прямим текстом не проголошувалася, ми спостерігаємо на пряму прописані гарантії власного релігійного вибору населення новоприєднаних територій.

Московія, інший претендент на Лівонські землі, на той момент була у кращому економічному, воєнному та політичному становищі, але категорично наполягала на наверненні у православ'я [834, 10-16]. Гарантування вільного віросповідання своїм суб'єктам дало можливість майбутній РП мирним шляхом збільшити свою територію. Герцог Альбрехт Пруський активно лобював приєднання Лівонії до майбутньої РП на численних зустрічах та в листуванні з верхівкою Лівонського дворянства [266, 67-81]. Верхівка Лівонії своїм вибором продемонструвала готовність відмовитися від економічних та інших перспектив перебування у складі потужної, але авторитарної держави східної традиції права, на користь гарантованих прав і свобод слабшої, але більш демократичної, держави західної правової традиції.

Певною мірою спосіб приєднання та правовий статус обох новоприєднаних нагадував модель руських удільних князівств, щодо яких проводилася політика інкорпорації. Включення Пруського і Курляндського герцогств хоча й збільшувало територію Литви та Польщі й позбавляло їх проблемних сусідів, але збільшувало правову, етнічну, культурну і релігійну різноманітність та ускладнювало їхній територіальний устрій, на спрощення та уніфікацію якого перед цим було спрямовано багато зусиль.

Територіальний устрій ВКЛ з XIV до XVI століть, таким чином, зазнавав впливів двох протилежних тенденцій. Перша, доцентрова, була ініційована польською правовою традицією, відповідала загальним еволюційним тенденціям держав західної традиції права та, у принципі, позитивно сприймалася, як напрямок розвитку, литовською центральною владою. Друга, відцентрова, була результатом власної, двохсотлітньої природної еволюції правових механізмів ВКЛ, враховувала усі тонкощі суспільного, правового та

державного розвитку князівства в цілому та його окремих територій, була звичаєво-прийнятною для усіх кіл суспільства. Що найважливіше, вона уже зарекомендувала себе як успішний політико-правовий механізм для пошуку компромісів у такому комплексному багатовекторному середовищі, яким була Литва з землями інших балтських племен та руських князівств. Цей відцентровий чинник створював внутрішню небезпеку для розбудови цілісної держави, закладав зерна сепаратизму та громадянських війн.

Спираючись на вищенаведене, можемо визначити форму територіальною устрою ВКЛ у період з 1385 до 1569 р. як асиметричної федерації з максимально повноправним центром та периферійними учасниками.

Загальновизнаною тезою є те, що Люблінська унія підписувалася як компроміс між дворянством ВКЛ та Королівства Польського зі зверхністю останнього [271; 463, 137-139; 786, 147-150]. Як зазначалося вище, за часів Кревської унії Ягайла потенціал обох держав був досить тотожним. Перші унії відображають цю тенденцію через шлях переговорів, взаємні поступки, пропорційну чисельність представників, хід дебатів тощо [443], а дворянство ВКЛ у більшості випадків виступає в них як рівноправний контрагент, як, наприклад, у переговорах в 1446 р. [624, 17-18] Проте, ВКЛ поступово зайняло вторинну роль у союзі, а її верхівка зазнавала прямого чи опосередкованого тиску в прийнятті державно-правових рішень, хоча й намагалися боротися з цією зверхністю де-факто та де-юре. Так, є показовою вимога литовських представників не застосовувати в договорах терміну «інкорпорація», адже він здається їм образливим [624, 18]. Теоретико-правове поняття «інкорпорація» передбачає включення та подальше перетворення об'єкту на складовий фрагмент цілого [799, 280-281; 803, 30], що, у контексті державно-доцентрових процесів, тлумачилося литовською стороною як посягання на їхній суверенітет із перспективами повного підпорядкування.

У середині XVI ст. дворянство ВКЛ усвідомлювало проблемні перспективи свого існування як незалежної держави і тепер уже намагалося хоча б максимально відстояти свої інтереси у об'єднанні з Польщею. Демонстративні

від'їзди литовського дворянства зі спільних сеймів для заблокування їхніх рішень [130, 29-32], та спроби рокошів все менше справляли враження на польський нобілітет, як зазначав канцлер В. Дембінський: «... литовці нам похулили привілеї, не хочуть їх зберігати...» [421]. Все частіше рішення щодо литовських справ приймалися без участі литовців, як це наприклад було на Варшавському рецесі 1564 р. [391, 3] Крапку в дискусійних питаннях взаємин та привілейних неогоціацій було поставлено підписанням Акту Люблінської унії в 1569 році. Його формальний зміст є достатньо синалагматичним, хоча де-факто в новоствореній федерації РП зверхність належала Польщі [140, 2-29; 942, 2-4].

Парадоксом є те, що більш привілейована в цьому союзі Польща під час реформи своєї державності прийняла територіальний устрій, що був еволюційно сформований ВКЛ. Цей феномен є проявом та доказом існуючої між їх землями правової дифузії, яка охоплювала правовий менталітет широких кіл населення, та діяла не тільки в напрямку Польща-Литва, але й у зворотному. Саме зміни колективної правосвідомості призвели до реальної можливості створення РП – унікальної за багатьма параметрами держави свого часу.

За більшістю формальних ознак новоутворена РП була федеративною. Так, за умовами Акту Люблінської унії заборонялася міжнародна діяльність суб'єктів (п.10) та внутрішні мита (п. 12), запроваджувалася спільна монета (п.11) та рівні права в набутті маєтків усім підданим (п. 13) [4; 421]. Перехід під адміністративне управління Польщі земель України компенсувався п. 17, за яким гарантувалося збереження попередніх привілеїв народам «литовському, руському, жомойтському та іншим» [4].

На нашу думку, п. 17 Акту Люблінської унії під привілеями значною мірою мав на увазі саме релігійні, хоча це й не було прописане там прямо. Комплекс привілейних прав для не-поляків можна віднести до декількох груп: набуття права власності, збереження дворянських титулів, організації самоврядування та самоуправління, участі в управлінні державою, використання власної правової системи, підприємницька діяльність (торгівля)

та, врешті-решт – вільне віросповідання. Аналізуючи тексту Люлінського Акту не важко помітити, що питання участі в управлінні державою зазначаються у пп. 6, 8 та 15; збереження дворянських титулів та самоврядування – у п. 7; підприємницька діяльність – у п. 12; право власності – у пп. 13, 18, 19 та 20; право обіймання посад – у п.16; реституція власності – у п. 23 [4]. Таким чином, усі інші об'єкти прав, крім релігійних, у тексті Акту описані окремо. Однак релігійних привілеїв, які надавалися більшості християнських конфесій (православним, протестантам, вірменським монофізітам) та іншим монотеїстичним релігіям (ісламу та юдаїзму), як в юридичній практиці Королівства Польського, так і у ВКЛ, було дуже багато [343]. В умовах активної релігійної полеміки XVI ст. у всій Європі таке важливе питання під час об'єднання настільки полірелігійних суспільств не могло відбуватися без урахування релігійного фактору. Судячи з усього, представники різних релігійних кіл, що були присутні під час Люблінського з'їзду, не мали можливостей додатково обговорювати статуси релігійних організацій та конфесій у державі [909]. Наслідком такої ситуації мало стати формальне закріплення в тексті Акту їхньої легалізації з майбутнім додатковим правовим забезпеченням. Ми вважаємо, що п. 17 і став такою декларативною забезпечувальною нормою, бланкетною за своєю природою. Її розпливчатий зміст створював майбутні можливості для уточнення, які були реалізовані в Акті Варшавської конфедерації. Використання бланкетних норм давало державним органам можливість у спірній чи дискусійній ситуації відтермінувати чи перекласти відповідальність за рішення в регулюванні релігійних відносин на інших суб'єктів правового спілкування. Державні органи могли реалізовувати політику релігійної толерантності відповідно до норм природного права, що існували в суспільстві.

Попри єдину систему центральних органів державної влади РП (Сейм, Сенат та обраний король) [271], ВКЛ залишало свої внутрішні місцеві органи із правом законодавчої влади [21, 143-159]. В умовах поширеної практики паралізації Сейму через *liberum veto* це створювало на теренах ВКЛ власну

правову систему, норми якої могли захищати масові місцеві релігії. Виконавча влада підкорювалася вищим органам РП, але посади призначалися із урахуванням місцевих особливостей, як правило із місцевих резидентів [438], що були представниками місцевих конфесій. Вища судова влада належала Сейму, але у форматі феодальної стратифікації на території ВКЛ діяли місцеві копні (маноріальні), міські, цехові та церковні судові структури [175; 255, 26-34]. Причому церковні суди Православної та протестантських церков мали закріплену привілеями виключну юрисдикцію без права втручання будь-яких місцевих світських органів [223, 81-83]. Отже, створена нова система органів місцевої влади мала усі необхідні важелі для забезпечення та захисту релігії масового сповідання на своїй території.

У Акті Люблінської унії неодноразово наголошується, що новостворена держава буде «справою двох народів» – Rzeczpospolita Obojga Narodów [4; 341, 35], але ми погоджуємося з тими дослідниками, які вважають, що насправді повноправних учасників було більше [265].

За описаним вище Віленським договором 1561 р. Pacta Subiectionis васалом Сигізмунда II Августа стало герцогство Курляндії та Семігалії [423]. Хоча в Акті Люблінської унії окремий статус герцогства не вказується, тим не менш умови Pacta Subiectionis та Привілею Сигізмунда II Августа зберігалися до 1730-х років, коли герцогство отримало формальну незалежність під контролем Російської імперії. У 1617 р. у герцогстві була прийнята конституція «Формула Правління», схвалена Сигізмундом III Вазою [65, 3-5], яка закріпила дуалістичну спадкову монархію та створила повноцінну незалежну від РП систему державних органів та власну правову систему. Законодавча влада належала Ландтагу, обраному місцевим лицарством; виконавча - здійснювалася герцогом та колегією з радників німецько-балтського походженням. Судова влада була представлена місцевими судами та вищим Придворним судом – Гофгеріхтом [65, 13]. Виходячи із визнаних ознак федерації, герцогство Курляндії та Семігалії може вважатися третім суб'єктом федерації РП.

Ще одним практично суверенним васалом була вже згадана Пруссія, Księstwo Pruskie. До 1569 р. її статус визначався Краківським трактатом [186], але його норми продовжували діяти й далі, хоча Альберт Гогенцолерн підписав Акт Люблінської унії [651]. Статус герцогства у складі РП відзначався величезними привілеями. На практиці, це була одна із найбільш самостійних частин РП. На територія герцогства діяла власна правова система – Кульмське право, власна податкова та митна юрисдикція, місцевими посадовцями були винятково етнічні німці лютерани, усе діловодство йшло німецькою мовою [186]. Герцогство визнавалося спадковим доменом Гогенцолернів із правом передачі по жіночій лінії, усупреч польській системі агнатського майоратного спадкування. Герцогство проводило навіть власну міжнародну політику через курфюрство Бранденбург, де правили представники цього роду, мотивуючи цю діяльність сімейними інтересами. На відміну від РП та Курляндії, герцогство Пруссії управлялося більш авторитарно. Місцева знать не мала права ані збиратися у представницькі органи, ані посилати своїх депутатів на польські сейми. Особливий статус герцогства у складі РП зберігався до 1657 р., коли за ініціативою курфюрстів Бранденбургу були підписані Велау-Бидгощські трактати [104, 234-261] за якими ця територія здобула незалежність та стала суб'єктом федерації Бранденбургу. Особливість правової системи та управління Пруссії, її вихід зі складу РП є типовими для повноправного суб'єкта федерації.

Варто зазначити й про ще одного потенційного суб'єкта федерації РП, про створення якого йшли тривалі переговори – Велике Князівство Руське. Найближчою до практичної реалізації ця ідея була під час підписання Гадяцького договору 1658 р. Івана Виговського [350; 361; 498, 62-68]. Договір містить цілу низку умов, які, за їхньої ратифікації Сеймом РП, доповнили б склад федерації ще одним суб'єктом. Як будь-який акт, що змінював існуючий державний устрій та правову систему держави, він мав проходити багато етапів неогоціцій. Аналіз обох текстів – підписаного в Галичі 08.09.1658 р. та ратифікованого Сеймом 12.05.1659 року – свідчить про те, що владні кола РП були до цього готові. Титулування Великого Князівства Руського [349, 28-30],

нобілітація козацьких родів (що, фактично, відкриває їм у майбутньому доступ до Сейму та місцевих представницьких органів), власна судова юрисдикція, виборність місцевих органів, гарантування вільного віросповідання та допуск до Сенату Київського митрополита із єпископами, на що погоджувалися представники РП, мало створити нового суб'єкта федерації з православ'ям у статусі місцевої релігії масового сповідання за тими ж принципами, за якими лютеранство визначалося територіальною релігією Пруссії та Курляндії. За своїм змістом, на нашу думку, підписаний Сеймом варіант угоди створював для земель сучасної України умови для поступової розбудови ґрунтовних державно-правових інститутів та формування міжнародно-визнаної суспільної еліти, що мало закласти основи під більш раннє та більш успішне створення незалежної держави.

Зречення І. Виговського [350, 44-48] та підписання в 1659 році Переяславських статей Ю. Хмельницького фактично денонсували не тільки текст Гадяцького трактату, але й зворотні умови, уже ратифіковані Сеймом [360, 41-70]. Будь-які переговори у цьому напрямку були припинені, а Велике Князівство Руське, як суб'єкт федерації Речі Посполитої, так і не з'явилося.

Підсумовуючи, констатуємо, що на момент свого створення РП мала два основні суб'єкти федерації – КП та ВКЛ і ще два менших за територією, але повноправних суб'єкта, – герцогство Пруссії та герцогство Курляндії і Семігалії. Надання статусу федеративного суб'єкта українським землям не відбулося через внутрішньо-українські чинники та закордонний вплив. Проте сам факт проведення таких переговорів є свідченням готовності уряду РП та суспільства шукати компроміси з етнорелігійними групами компактного проживання і гарантувати їм статуси суб'єктів федерації та релігійної толерантності.

Таким чином можемо зробити наступні висновки:

- форма державного устрою ВКЛ та РП є федеративною та ґрунтувана на принципах, тотожних із принципами античного федералізму. Так, на етапі формування ВКЛ її територіальний склад постійно змінювався як у бік

збільшення, так і в бік зменшення; включені землі перебували на різному рівні суспільно-державного розвитку, а їхнє населення мало різні релігії та характеризувалося релігійною толерантністю; правовідносини регулювалися місцевим звичаєвим правом, а провести правову централізовану уніфікацію було неможливо. Етнічна, релігійна, владно-організаційна строкатість територій призводила в обох випадках до менталітетної правосвідомісної лабільності, готовності раціонально прийняти «чужинність» інших заради цілісності держави та її добробуту. Наслідком цього стала децентралізація влади у ВКЛ, нерозповсюдженість бенефіціарних механізмів у системі феодальної ієрархії; існування в межах державного правового простору різних правових систем та субсидіарності влади;

- фундаментальні основи державно-правового механізму ВКЛ розвивалися через синтез правових феноменів осередків федерації: балтських племінних чіфдом, руських ранньофеодальних князівств та міських республік. Популярна в радянсько-російській науці доктрина розбудови ВКЛ винятково під впливом політико-правових інститутів руських князівств не відображає комплексності державно-правового розвитку ВКЛ та не пояснює формування в її правовій традиції феноменів релігійної толерантності. У процесі зближення з Польщею, правові механізми якої ґрунтувалися на інститутах централізованої монархії та значно меншої партикулярності права, у федеративному устрої ВКЛ відбулося зведення федеративних суб'єктних елементів до трихотомії Литва – Жмудь – Русь, яка мала релігійний ідентифікаційний чинник. Занепад язичництва звів цю систему до двох складових католицизм – православ'я, але приєднання до ВКЛ у 1561 р. лютеранської Лівонії знов перетворило її на трискладову. Це закріпило асиметрично-федеративний устрій ВКЛ із елементами доцентрової централізації та збереженням автономних правових статусів периферійних територіальних суб'єктів з релігійною ідентифікацією;

- Люблінська унія 1569 р. довела наявність між КП та ВКЛ правової дифузії в обох напрямках. У розвитку правової традиції релігійної толерантності та формі адміністративно-територіальному устрої РП набула рис

ВКЛ, а не унітарної монорелігійної Польщі та перетворилося на полірелігійну федерацію. Де-факто РП була федерацією не двох (Польща та Литва), а чотирьох суб'єктів (Польща, Литва, Пруссія та Курляндія), які, окрім усіх інших ознак федеративності, відрізнялися за панівною місцевою релігією. Потенційне виділення українських земель у ще один суб'єкт федерації тільки б надавало цій системі завершеності та збалансованості;

- бланкетні норми регулювання релігійних відносин у державно-установчих актах створювали механізми для реалізації в ПТРТ на рівні правового спілкування громад з місцевими органами та закріпленні правової поведінки, заснованої на спільності інтересів та потребі у досягненні злагоди в суспільстві. Це абсолютно корелює з концепцією І. Й. Бойка про дворівневість організації державної влади в Королівстві Польському та РП, де попри загальнодержавні правові механізми успішно функціонували місцеві самобутні етнічні самоврядні структури;

- розвиток засад ПТРТ у ВКЛ і РП корелює з компромісом політичної суверенності, договірністю та асиметричністю домодерної федерації та принципом субсидіарності в розподілі вертикальних владних повноважень. Згідно з останнім автономні спільноти можуть погодитися на управлінські пропозиції з боку держави за умови, якщо вони ефективніші за місцеві, але не руйнують базові умови життя спільнот, сприяють створенню коректної, соціально адаптованої, безпечної для конкретного соціуму та усієї держави моделі толерантної поведінки.

4.2. Правове закріплення принципу толерантності в умовах релігійного плюралізму Великого князівства Литовського.

Релігійна строкатість ВКЛ на першому етапі її державно-правового розвитку була обумовлена власне процесом її утворення, а саме консолідацією навколо Литви Жемайтії та інших племінних чіфдомів [312, 172-186], населення яких було представниками балтської культури й сповідувало язичництво, та приєднанням князівств Русі зі слов'янським православним населенням. Хоча

представники балтської культури склали лише 1/10 населення ВКЛ [570, 53], саме вони були титульною нацією цієї федеративної держави. Кожний суб'єкт федерації ВКЛ до XV століття мав власну релігію масового сповідання: католицизм, язичництво, православ'я або їхню комбінацію двох із перелічених. Така релігійна строкатість була можливою винятково за умов толерантного ставлення до цього явища як із боку центральної та місцевої влади, так і з боку суспільства.

Метою цього підрозділу є узагальнення досвіду правового забезпечення дотримання релігійного паритету та толерантності у полірелігійному просторі правового спілкування ВКЛ упродовж XIV – XVI століть та його роль як чинника активізації доцентрових чи відцентрових тенденцій у державі.

Перебування на кордоні східної та західної традиції права, висхідна полірелігійність суб'єктів федерації разом із слабкістю правотворчих правомочностей Великих князів [370, 226; 802, 245-250] сформувало у ВКЛ унікальний державно-правовий простір релігійного плюралізму. Різноманіття релігійних відносин ВКЛ цього періоду спостерігається у правових нормах, літописних, наративних та матеріальних джерелах. Оскільки увага авторів наративів здебільшого була зосереджена на найвпливовіших персонах – князях, правителях та яскравих представниках їхньої адміністрації – публічно-правова сфера релігійних відносин характеризується досить повно.

Найбільшим показником поміркованого та лояльного ставлення до сповідання різних релігій у діячів публічно-правової сфери є віросповідання самих Великих князів. Хоча деякі класики церковної історії пропонують лінійний цілеспрямований рух литовських еліт у напрямку християнізації [254, 12-14], нам це здається не таким однозначним. Із вітчизняних та закордонних літописних джерел чітко спостерігається, що князі декілька разів протягом життя змінюють не тільки конфесії християнства (католицизм – православ'я), а й переходять від політеїзму до монотеїзму та у зворотному напрямку. Так, більше трьох разів змінювали віросповідання Міндовг [738, 27-28; 598, 5165-5170, 6445-6455], двічі – Гедимін [987, 2], тричі – Ольгерд [738, 61-63; 127, 34-

38; 127, 48-49; 127, 89; 877]. Релігійні уподобання, судячи з усього, у литовській державно-правовій традиції в той час вважалися особистою справою князів, адже вони не враховувалися і під час спадкування трону. Воно відбувалося спадково-виборним шляхом і вимога визначеної релігійної приналежності обов'язково відбилася б на виборі Великого князя із визначених кандидатур (як це відбувалося в усіх західноєвропейських державах у цей період). Однак у ВКЛ цього не спостерігається: язичникові Треніоті наслідує християнин Войшелг (Вайшвілкас) [681, 84-85; 738, 134], а християнинові Шварну – ярий язичник Трайденіс [738, 136].

Особисті релігійні переконання князів ВКЛ не впливають на їхні рішення щодо підданих інших релігій. Так, язичник Вітень у 1312 р. запрошує францисканських ченців до католицької церкви, яка побудована місцевою громадою в Новогрудку [249, 29]. Гедимін звертається до Ганзи із пропозицією про переселення її громадян та гарантує їм території для компактного проживання, вільне віросповідання та збереження власних правових звичаїв [710]. Отже, на цьому етапі християнство дозволяється підданим ВКЛ як індивідуальна релігія сповідання. Більше того, язичницькі Великі князі беруть на себе обов'язок не просто формально гарантувати сповідання іншої релігії на приєднаних територіях, але й докладають зусиль для реалізації цього права на практиці.

Разом із тим, коли Вітень запрошує католицьких священників для задоволення потреб у службах своїх підданих-католиків, він забороняє їм прозелітизм і під час спроб публічних проповідей карає їх на смерть. Аналогічний вчинок робить і Ольгерд, який страчує духовників своєї дружини за публічні проповіді православ'я [9]. Але ми не вважаємо, що ці випадки можна вважати свідченням релігійної дискримінації. У всіх відомих випадках покарання за християнський прозелітизм передуює заборона Великим князем цієї діяльності. Отже, залишається відкритим питання: чи стояв державний примусовий апарат на захисті язичництва, як державної релігії, чи підставою покарання було порушення князівського наказу. Останнє нам здається більш

ймовірним, адже таким чином через чітко встановленні межі діяльності священнослужителів князі забезпечували і своєрідний міжконфесійний баланс.

Літописи свідчать, що до 1385 р. релігійні уподобання Великих князів не впливають на масові релігійні погляди населення місцевостей, а його вчинки та державно-правові заходи релігійними симпатіями не керуються. Так, у 1266 р. православний князь Плескову Довмонт організовує похід на удільного племінного князя Герденя. Літопис зазначає, що той є язичником [681, 87], попри те, що безпосередній сюзерен Герденя – князь Войшелг – відомий своїм ярим православним зелотизмом. Під сюзеренітет язичника Радивіла приходять як язичники ятвяги, так і православні християнські князівства Полісся [738, 19-20], до складу володінь його сина язичника Микгайла входить православний Полоцьк [738, 22], а язичник Скирмонт приєднав до своєї держави «...Новгородок, Берестя, Хмільник та інші замки отчисто руські...» [738, 22-23]. Різна релігійна приналежність сюзеренів та васалів унеможлиблює підкріплення омажів релігійними клятвами, що є унікальним явищем для Європи цього періоду.

В описанні хрещення Міндовга наративи підкреслюють, що хреститься він сам, без родичів, підданих чи земель [738, 27-28; 598, 3545-3560], тобто зміна релігії Великого князя залишалася його приватною справою і публічно-правових наслідків для держави та суспільства не несла. Саме цей факт, судячи з усього, був підставою для Орденів продовжити хрестові експедиції на землі ВКЛ. Хрестоносці констатують, що усі племінні піддані короля є язичниками, але й не дивуються, що Міндовг їх не хрестить [598, 5165-5170]. Отже, релігійна толерантність литовської верхівки сприймалася як *status quo* навіть такими релігійними радикалами, якими були лицарі Орденів. Коли ж Міндовг вирішує повернутися в язичництво, він демонструє свою релігійну толерантність й щодо християнства, дозволяє християнським священникам вільно виїхати до Риги [598, 6445-6455].

Абсолютною релігійною толерантністю вирізняються як до своїх підданих, так і у своїх діях Гедимін та Ольгерд. Гедимін, здобувши Київ у 1322 р.,

приймає присягу киян та місцевого митрополита «на хрестах» [738, 38-40], а вже наступного року засновує з язичницькими обрядами Троки, відвідує язичницький храмовий комплекс в усті Вілни, радиться там з керівником язичницького духовенства «біскупом поганським» Лиздейком і за його порадою засновує Вілно та будує в його центрі жертovníк [738, 40]. Ольгерд хрестить своїх старших синів, відвідує в Москві князя Дмитра Донського та, за текстом літопису, «...дарує йому в церкві пасхальне яйце...», тобто бере участь у православних таїнствах, а потім їде до Вілна й проводить там у святилищі язичницькі обряди [738, 61-63]. Той же князь Ольгерд згодом у 1371 р. звертається до патріарха КП Філофія щодо заснування в Литві самостійної митрополії [634, 146-147]. Васали Ольгерда брати Коріатовичі відкрито сприяють поширенню католицизму на своїх сейзинах Поділля [347, 138], але не заважають діяльності місцевої православної ієрархії.

Унікальним для феодальних держав феноменом, популярним у ВКЛ, була практика навернення правителя в релігію сповідання більшості населення місцевості, яку він отримав як сейзину. Для держав західної традиції права актуальною була зворотна практика: правитель запроваджує у феоді свою релігію. Тривалий час така методика підтримувалася звичаєвим правом, доки не була зафіксована Аугсбурзьким актом 1555 р. у формулюванні «чиє правління, того й релігія» [897, 145-146]. Однак описи правової практики набуття бенефіцій феодалами ВКЛ постійно згадують, що князь приймає віру місцевості, якою збирається керувати. Так, для посідання столу у Плескові православ'я приймають Довмонт у 1266 р. [681, 87] та Андрій Ольгердович у 1342 р. Літопис підкреслює, що хрещення Андрія відбувалося за ініціативою самого Ольгерда (який був язичником) «...для мешканців Плескова...» [681, 335]. Аналогічно приймає православ'я Гинвіл, син Микгайла Радивіла після отримання Полоцька «...для кращого правління...», його син Борис та інші потомки залишаються там правити й далі, тому, як підкреслено в літописі, дотримуються православ'я [738, 22]. Гедимін, взявши Київ у 1322 р., призначає туди удільним князем Міндовга Алігімонтівича, який одразу ж приймає

православ'я [738, 38-40]. Сини Міндовга Ердивіл, Вікент та Тентіл, захопивши Полоцьк, Вітебськ та Смоленськ, за словами літопису «... веру грецкую прийняли, аби том прихильніше подданих себе з'єднали...» [738, 206-214].

Зазначена практика в літописах згадується саме для місцевих, удільних князів, і практично завжди вона схвалюється вищим правителем та має ознаки договору між населенням чи його представниками під час включення зазначеної території до складу ВКЛ – знамените «ми старини не рушимо» [739, 310]. Такий характер узгодження умов вступу території до складу держави та свідчення компромісів вищої влади із населенням території, що включається, перекликається із сучасним усвідомленням ознак федерації: договірному характеру формування її території, компромісних стосунків між місцевою та верховною владою та можливості врахувати індивідуальні риси кожної з територій для оптимізації державного управління та зменшення конфліктів.

Літописні та археологічні данні свідчать, що приватноправова сфера регулювання релігійних відносин у період до підписання Кревської унії була ще більш толерантною, ніж публічно-правова. На приєднаних до ВКЛ територіях релігійне різноманіття збільшується та з'являється там, де його не спостерігалось раніше. Залишки язичницьких обрядів та правових норм у звичаєвому праві руських князівств [219, 21-27; 946, 26-29], листи священників про методи боротьби з язичництвом через два-три століття після хрещення Русі [695, 275-300] дають можливість стверджувати, що хрещення, яке проводилося Рюриковичами для широких мас населення (особливо більш консервативних нижчих соціальних прошарків [784]) було достатньо формальним. Приєднання руських земель до ВКЛ з його язичницькими князями не могло не активізувати та легалізувати сповідання язичництва на формально охрещених територіях. Потрапляння у ярликову залежність від Орди у XIII ст. позбавило місцеве християнство статусу єдиної державної релігії [354], що підтримувалася заходами державного примусу. Це уповільнило проникнення християнства до місцевих нижчих прошарків суспільства та забезпечило на цих територіях своєрідний реванш язичництва. Показовими тут є землі українського Поділля:

тут система православних єпархій створюється до XIII ст. [238; 325], проте язичницькі капища та навіть цілі храмові комплекси мають багато почитателів, наприклад у Звенигородці, Збручі, Рудниках [781, 13-25].

Проте аналогічно й на язичницьких територіях балтських племен завдяки доцентровим тенденціям, внутрішньодержавним міграційним, економічним та культурним процесам з'являлися православні осередки. Жваві контакти із західноєвропейськими державами сприяли проникненню католицизму. Так, у столиці Київської православної митрополії в 1321 р. було засновано католицьке єпископство [569, 8] – своєрідний реванш місії Адальберта часів княгині Ольги. Це було б абсолютно неможливим явищем до монгольської навали, адже у князівських снємах брали участь місцеві митрополити [896, 8], які були підпорядковані КП та мали відстоювати його територіальні інтереси.

Нетиповим як для феодальної західноєвропейської держави цього періоду є й те, що віросповідання Великого князя не тягне за собою дотримання такої ж релігії його найближчим оточенням та родичами, відносячи їхні релігійні відносини до приватно-правової сфери. Так, брати впевненого язичника Трайденіса – Бардіс, Лізіс та Свалкеніс сповідують православ'я, а Сірпутіс є язичником [738, 136]. Православними є старші сини Ольгерда, сам Ольгерд є язичником зі схильністю до католицизму, хоча й бере участь у православних таїнствах, а його молодший син Ягайло залишається язичником до шлюбу з Ядвігою. Релігійне різноманіття поглядів представників вищих прошарків у межах однієї сім'ї чи роду є свідченням вільного віросповідання приватних осіб.

Свідченням вільного сповідання язичництва у приватноправовій сфері на теренах ВКЛ є заяви Тевтонського ордену, як стороннього спостерігача. Так, у XIV ст. тевтонці звітують про більше ніж 100 військових походів на литовські землі, які супроводжуються спаленням язичницьких капищ [570, 53] та претензіями до Великих князів, що вони не є справжніми християнськими правителями, адже не хрестять своїх підданих [598, 5165-5170]. Великі князі у відповідь заявляють, що язичництво населення є місцевим правовим звичаям, а

орден використовує це як *casus belli* для захоплення та грабування литовських земель [570, 53].

Язичництво є релігією масового місцевого сповідання у Самогії та Жемаїті незалежно від релігійних уподобань поточного Великого князя. Ці землі не приймають хрещення навіть за правління Войшелга [598, 7415-7495]. Офіційне їхнє хрещення, яке було дуже формальним та скоріше декларативним, відбулося тільки у 1413 р [987, 43]. І хоча існування та процвітання язичницького храмового комплексу в гирлі Вілни, заснованого князем Кгермонтом, описують літописи протягом XIV ст. [738, 32], жодних даних про його знищення немає і у XV ст.

Хроніка Лівонії зазначає, що усі спроби охрестити балтів у XIII ст. є марними: при загрозі вони погоджуються прийняти хрещення, але згодом повертаються до язичництва [358, 199; 358, 226; 358, 234-236]. Аналогічну інформацію надає про куршів та земгалів Ливонська римована хроніка [598, 2445]. Новгородський I літопис називає населення литовських земель «поганими» та «безбожними» у всіх згадках їхніх дій протягом XIII та XIV ст. [681, 72-85]. У 1265 р. князь Войшелг обіцяє зробити Литву християнською, адже сам є ревнним християнином. Після його вокняжіння з Литви втікають 300 сімей опозиції, але на вимогу князя Плескова вони одразу та без тиску приймають хрещення [681, 72-85]. Отже, їхня втеча відбувається не через місіонерську діяльність Войшелга. Остання після його приходу до влади обмежується заснуванням низки церков у руських князівствах, які були формально охрещені ще Рюриковичами, тобто скоріше спрямована на підтримку вже існуючих християнських громад.

Літопис зазначає, що після хрещення у православ'я Ольгерда, яке відбулося не через його «увіровання», а винятково для здійснення важливого дипломатичного шлюбу з Уляною Вітебською, Ольгерд не чинить жодного тиску на своє оточення, і його наближені залишаються язичниками [738, 140-141]. Гедимін на переговорах із представниками Лівонії прямо зазначає, що,

попри його особисту схильність до католицизму, він «...дозволяє усім людям його землі жити за їх звичаєм та правом...» [692].

Хрещення посадовців ВКЛ є їхніми приватними рішеннями, яке не впливає на кар'єру. Так, язичник Гаштольд хреститься не для того, щоб здобути сейзину Кам'янця (Поділля), а щоб одружитися з місцевою аристократкою [738, 140-142]. Найважливіше, що він приймає католицизм, а не православ'я, як його сюзерен Ольгерд, – що знов демонструє толерантне ставлення з боку литовського керівництва до вибору віросповідання його підданими. Ольгерд підвищує Гаштольда до намісництва у Вілно та дозволяє заснувати там францисканський монастир. Коли місцеві язичники, які становлять більшість, цей монастир спалюють, Ольгерд карає їх не за святотатство, а за завдання майнової шкоди та виступ проти рішення Великого князя [738, 142], адже він цей монастир побудувати дозволив. Ця ситуація перекликається з описаною вище стратою християнських проповідників і дає нам можливість впевнитися, що покарання мало не релігійний, а раціонально-владний мотив, як посягання на волю та рішення князя [893].

Масове сповідання населенням ВКЛ язичництва наприкінці XIV ст. зазначає і Суздальський літопис [736, 534-535], хоча в цей період до складу князівства вже були включені Київська, Волинська, Чернігівська та інші землі Русі, на яких, як відомо, християнство вже було формально поширене з X ст.

У середині XIV ст. Великі князі Литовські де-юре прийняли православ'я, зберігаючи свою культурну ідентифікацію (що підтверджується їхніми типово балтськими іменами). Орден та Московська держава загрожували ВКЛ, а усі сусідні держави, з якими міг би бути укладений альянс для захисту, були християнськими, і, відповідно, вимагали християнізації потенційного союзника [627; 747]; а до земель ВКЛ були інкорпоровані значні території з масовим проживанням християн. Унікальність випадку навернення до християнства Великих князів Литовських серед феодальних правителів Європи полягала в тому, що здійснивши формальне хрещення, вони не вимагали зміни конфесії чи навернення до християнства своїх язичницьких васалів та їхніх підданих. Таким

чином, релігійні уподобання населення залишалися внутрішньою справою удільних князівств, міст-республік та племен, що входили до ВКЛ на правах суб'єктів федерації, а вища влада проявляла до цього питання мовчазну толерантність.

Такий підхід звів регулювання правовідносин, пов'язаних із релігією на локальний рівень приватних осіб. Згадка про запрошення Вітенем у 1312 р. францисканських ченців до католицької церкви, яка побудована місцевою католицькою громадою в православному Новогрудку [249, 29] є ілюстрацією правового механізму формування релігійної толерантності саме у громадах, на нижчому щаблі суспільної піраміди та з підтримкою місцевих органів влади. Представники верхівки суспільства могли тільки констатувати цей правовий феномен, надаючи йому загальної легітимізації. Саме так слід сприймати й практику прийняття князем релігії масового сповідання у феоді, який він набував.

Ані значних внутрішніх сутичок, ані повстань із релігійних питань до унії з Польщею ВКЛ не знало. У забезпеченні населенню релігійної толерантності, правова політика ВКЛ значно випередила свій час, застосовуючи підходи більш властиві державно-правовим концепціям модерного періоду. По-перше, центральна князівська адміністрація за принципом субсидіарності надавала суб'єктам федерації виключних прав для врегулювання місцевих відносин з захистом прав населення та гарантування їм суспільно-релігійного спокою. По-друге, політика ВКЛ до кінця XIV ст. гарантувала та реально забезпечувала своєму населенню вільні сповідання, вибір та зміну як релігії, так і конфесій. Великі князі тут брали на себе роль «держави – нічного сторожа», яка є популярною знову ж таки у XIX-XX ст., охороняючи інтереси усіх релігійних груп, запобігаючи шиканам [393, 64-65; 811, 54] та підтримуючи баланс між ними. По-третє, формування ПТРТ визначало релігію масового сповідання на території суб'єкта як відправну, навіть якщо вона суперечила особистим сповіданням посадовців. Де-факто ВКЛ не просто визнавала за суб'єктами своєї

федерації право на місцеву релігію, але й демонструвала готовність призначити власну адміністрацію з цим урахуванням.

Переломним моментом в існуванні ВКЛ була Кревська унія 1385 р. – династичний шлюб із перспективою об'єднання ВКЛ та КП як мінімум у руках однієї династії, а як максимум в одній державності.

КП до XIV ст. було значно більш централізованим та монорелігійним, ніж ВКЛ: «...серед населення після асиміляції та хрещення останніх язичницьких племен прусів та ятвягів панував католицизм. Щодо етнокультурних груп, то крім титульного народу поляків тут проживали також німці та євреї, які здебільшого належали до прошарку міщан і зберігали свою етнічну, культурну та правову ідентифікацію...» [569, 11-12], але не мали такої територіальної компактності проживання, щоб визначитися в адміністративно-територіальній державній одиниці.

Релігійні конфлікти почалися з протистояння християнства та язичництва. І хоча в обох державах язичництво «програло», обставини і, відповідно, правові наслідки вирішення цих конфліктів були різними. Так, Польща швидко опинилася під впливом Католицької церкви, її король визнав принцип «двох мечів» [194; 15], вручивши свою державу Папі актом *Dagome iudex* та отримав її як прекарій [42, 24-30]. Отже язичництво тут викорінювалося швидко й безкомпромісно. Дворянство було вимушене прийняти християнство під загрозою втрати феодинів [914, 50], а язичницькі племена ятвягів та прусів були підкорені силою, позбавлені свого язичницького керівництва та жерців й швидко асимільовані [764, 84-85]. Це підтверджують не тільки літописні свідчення, які через свою елітарність писалися в оточенні та для вжитку, здебільшого, верхівки суспільства, але й знахідки матеріальних пам'яток, які, на нашу думку, значно більше дають уявлення про реальне життя та правовідносини суспільства. Так, язичницькі капища та молельні, які на теренах ВКЛ активно розбудовуються до XIV ст., а на землях Польщі зникають уже наприкінці XI ст., причому в городищах на їхніх місцях іде активна розбудова костьолів [781, 95-109].

Зовсім іншою була ситуація у ВКЛ. У період до 1385 року нормативних спроб врегулювати релігійну строкатість не спостерігається, а язичництво вільно сповідується. Формально Кревська унія була першим актом, який спробував врегулювати релігійні відносини на теренах ВКЛ. За її змістом перевага надавалася католицизму, за православ'ям визнавалося право на існування як вторинної, непривілейованої конфесії [553], а язичництво мало обмежуватися. Щодо останнього різниця була, безперечно, у підході: Польща, користуючись власним досвідом та своїми релігійно-правовими реаліями наполягала на швидкому та радикальному вирішенні питання, а Литва, керуючись своїми інтересами, вимагала обережних та поступових кроків. Польським владним колам прийшлося йти на мовчазний компроміс, за яким литовська адміністрація формально проголосила християнство державною релігією, але не дозволяла радикальних заходів проти своїх язичників. У відповідь на відсутність владного тиску місцеві язичники не загострювали *status quo* і значних конфліктів чи повстань не влаштовували [914, 50].

Для визнання християнства державною релігією Ягайло та Вітовт відвідують тих суб'єктів литовської федерації, населення яких є язичницьким у переважній більшості, та урочисто проголошують там хрещення [738, 80]. Зокрема, такі поїздки відбулися до Жемайтії та Самогітії. Штучність і формальність цих заходів підкреслюють самі літописи, зазначивши сам приїзд князів та їхні урочисті заяви, але не описавши подальші масові хрещення, як це було в інших відомих нам випадках, наприклад, у літописних описаннях хрещення Володимиром Києва [728, 183-189], Хлодвігом – франків, Альбертом Великим – англосаксів [253; 563]. Навіть послі ВКЛ в Угорщині зазначають, що хоча сам Ягайло охрестився у 1385, його брати залишилися язичниками [624, 17], хоча їхнє хрещення прямим текстом передбачалося в Акті Кревської унії [553].

Ще півстоліття Тевтонський орден обґрунтовує свої походи у ВКЛ тим, що справжнього хрещення на цих землях так і не відбулося, а отже вони залишаються об'єктом його законних претензій. Не тільки литовські, але й

католицькі польські діячі, виступаючи проти діяльності ордена, не заперечують його твердження про язичництво місцевих територій, що вони мали б робити, якщо хрещення дійсно сталося б за стандартною процедурою тотального охоплення населення. Так на Констанцькому соборі 1414–1418 р. презентується трактат ректора Краківського університету П. Влодковича про неприпустимість тиску на язичників [250, 127], в якому не заперечується існування язичництва у християнській державі, а пропонуються компромісні варіанти, зокрема, толерантне ставлення до культу, якщо в нього є багато громад і вони не порушують громадський спокій та не шкодять християнам. Так на доктринальному рівні політико-правової думки Середньовіччя визнається ідея про формування ПТРГ через нижчі шаблі стратифікаційної піраміди – у громадах пересічних обивателів.

Ми вважаємо, що в результаті цих складних державно-правових та суспільно-політичних процесів щодо земель північних суб'єктів федерації ВКЛ на наступні два століття був прийнятий мовчазний компроміс про їхнє хрещення де-юре, але допустимість сповідання там язичництва у приватному порядку. Особливий статус цих земель у складі ВКЛ із власними правовою системою та управлінськими структурами винятково з місцевого населення – робив таку приховану свободу сповідання язичництва в де-юре християнській державі абсолютно реальною. Це підтверджується й зовнішніми свідченнями: кондотьєр Жільбер де Лануа в 1413 р. зазначає, що мешканці північних земель ВКЛ не стали справжніми християнами, а залишаються язичниками та відкрито проводять численні язичницькі обряди. Вища влада ж про це знає, але потурає їм [764].

У результаті язичництво на литовських землях залишалося у сповіданні до XVI – XVII століть, адже ще в 1509 р. Великий князь видав наказ представникам світської влади (які через особливий статус цих земель могли призначатися тільки з місцевих кандидатур [987, 118-119]) видавати місцевих язичників церкві для хрещення [223, 101]. Це свідчить про те, що язичництво на цих землях у приватному порядку сповідувалося досить явно і, фактично, не

каралося. Проте цей наказ теж не став остаточним розв'язанням ситуації. Століттям пізніше місцевий посадовець Ян Ласицький у творах «Про богів самогитів» та «Релігія борусів», докладно описує пантеон, молитви, ритуали, капища та традиції язичників, що проживають на півночі ВКЛ [711, 313]. Отже наприкінці XVI ст., язичники не просто існували, але й не приховували свої обряди, адже за наявності мінімальних гонінь чи тиску на них він, відомий протестантський священик, такої інформації здобути б не міг. Про відкрите проведення в Литві язичницьких обрядів пише й М. Мажвидас у своєму «Катехизисі» у середині XVI ст. [252, 30] Наприкінці XVI – початку XVII ст. місцеві єзуїти зазначають, що населення молиться та робить жертвопринесення богам Пергрублю та Ушиню, надають текст молитви та докладне описання ритуалів [633]. Археологи та фольклористи підтверджують, що серед нижчих прошарків населення церковні вінчання та соборування залишаються необов'язковими включно до XIX ст. [792; 369, 195]

Рішення судових справ Литовської метрики XVI ст. також опосередковано свідчать про наявність тут язичницьких традицій. Судді, які є офіційними представниками влади, у своїх рішеннях періодично згадують святкування язичницького свята Громниці [604, 242], використовуючи його для відліку строків.

Отже, попри проголошення християнства державною релігією, з XIV до початку XVII століть у північних суб'єктах ВКЛ із балтським населенням серед нижчих та середніх страт у приватноправовій сфері існувало язичницьке віросповідання. Вищі суспільні прошарки публічно прийняли християнство та суттєво зменшили явне сповідання язичництва в публічно-правовій сфері, але були обізнані в його існуванні на теренах цих суб'єктів ВКЛ та мовчазно приймали *status quo* [914]. У цьому ми вбачаємо перемогу доктрини природного права над концепціями нормативізму: практична реалізація ПТРТ, що закріпилася у правосвідомості населення федеративних суб'єктів ВКЛ, фактично нігілізувала правотворчі ініціативи вищої законодавчої влади, коли вони увійшли в суперечку з місцевим звичаєвим правом. А місцеві органи

влади, обираючи між виконанням приписів вищої влади та уподобаннями населення, мовчазно ігнорували державну волю задля збереження спокою у громадах.

Крім унікального для середньовічної Європи правового статусу язичництва, ПТРТ на територіях суб'єктів федерації ВКЛ ще більше розвивалася щодо інших християнських конфесій масового сповідання. Цьому процесу сприяли: відсутність послідовної політики Великих князів з утвердження католицизму, суперечливість привілейних актів, власні правотворчі правомочності дворянства (феодалне та маноріальне право) та соціуму (звичаєве, цехове та міське право).

До Кревської унії на теренах ВКЛ вільно існували й православні, й католицькі єпархії (католицьке єпископство Києва, наприклад, існувало з 1234 р., що підтверджується листом Григорія IX [747]). Ягайло на підтвердження своєї обіцянки поширювати католицизм, видав Віленський привілей 1387 р. [603, 35]. Науковці сприймають цей привілей, як правило, у контексті гарантування імунітетних прав католикам [510, 241]. Не заперечуючи цього погляду, додамо, що його адресатами були й ті, хто переходив з язичництва у православ'я: «...quem gens nostra Lithuanica ad babtismi *nesnon* [курсив наш] ad orthodoxae ac catholicae fidei susceptionem...» [603, 35] – тобто «...тим родам нашим Литовським, хто хреститься *та/або* до православ'я та католицьку віру приймає...». Привертає увагу, що поширюється привілей на дворянські роди *gens*, а не на все населення, а основними його адресатами є Литовські роди. Тобто дворянство Русі та Жмуді не є його суб'єктами.

Городельський привілей 1413 р. у привілейованості конфесії значно жорсткіший, хоча теж поширюється тільки на дворянство: «Дворянство Литви... тільки католики своїм володіють та користуються...» (п.3), «...урядником призначається тільки віри католицької...» (п.9), «Названими свободами ... тільки ті шляхтичі можуть користуватися... хто ... римській церкві підвладні...» (п. 12) [378]. Жорсткість його норм не відповідала узвичайненим століттями в суспільстві ПТРТ. Чергову нігілізацію

нормативного акту за його невідповідності природним правовідносинам та звичаєвому праву підтверджують численні свідчення [616, 91; 616, 106; 616, 135-139].

Проголошені Ягайлом релігійні зміни, перехід до майоратного спадкування та централізація держави викликають потужний рух опору. Удільні князі, що формували литовську федерацію, сприймають централізацію як порушення свого союзного сюзеренно-васального договору. Родичі Ягайла були незадоволені скасуванням попередньої напіввелекційної системи посідання престолу. Маючи різницю в першопричинах свого незадоволення, обидві групи знаходять спільну мову в релігійному питанні, і саме воно стає не тільки об'єднуючим чинником, але й поважним *casus belli* для опозиції Великому князю в подальшому конфлікті. Повстання Вітовта та Свидригайла відбуваються саме під гаслами захисту православних від утисків влади, що прийняла католицизм [250, 203-237]. Подальше видання привілеїв із релігійним змістом чітко відслідковує успіхи цих повстань. За перемоги Великого князя над литовсько-руськими васалами – він виконує обіцяну польському дворянству політику поширення католицизму, приймаючи Привілей 1400 р., що позбавляє православних дворян атрибутів, та дискримінаційний Городельський привілей 1413 р. Після поразок одразу підписуються акти зворотного змісту, наприклад, Привілей на Більське вїтство 1430 р. (підтверджений у 1501 р.), де вїйту радять селити католиків, але в жодному разі не утискати у правах православних [570, 105; 233, 72], Гродненський привілей 1432, з наданням руським православним дворянам прав, як у католиків [743, 34-39]; Жалувана грамота греко-руському духовенству Владислава III 1443 р.; Привілей Казимира Ягелончика 1447 р. [743, 47-61]; Жалувана грамота Казимира 1457 р. [453, 3-11; 340]; Привілей 1492 р. [743, 61-79], в яких надаються права та свободи усім християнам, не розрізняючи конфесію. Троцький привілей 1434 р. гарантував православним судові, майнові, спадкові права, підтвердження усіх попередніх привілеїв тощо [571, 149].

Варто зазначити, що й опозиція розігрує карту «приниженого православ'я» тільки коли це відповідає їхнім поточним цілям [912]. За потреби вони налагоджують стосунки з Папою, як зробив Вітовт, коли прийняв католицизм та подарував Тевтонському ордену Жемайтію у 1398 р., домініканцям – маєтки у 1393 р. [570, 56], а потім підписав, в обмін на титул Великого князя, Городельську унію. Релігійна політика Вітовта була абсолютно утилітарною та раціональною, типовою скоріше для XIX – XX ст. Син язичницької жриці Бірути, яка порушила свої обітниці щоб одружитися з князем, він п'ять разів змінював віросповідання залежно від політичної ситуації. Язичник, православний, католик [251, 27], для набуття Чехії він був готовий прийняти протестантизм, визнавши через свого представника С. Корибута гуситські «4 празьких статті» у 1422 р. [395, 257] Правління Вітовта є періодом розквіту ПТРТ у ВКЛ. Попри підписання Городельського привілею, Вітовт підтверджує хрещення Скиргайла у православ'я для набуття Києва [738, 72], гарантує язичництво Жемайтії, у 1388 р. надає євреям та караїмам Берестейський та Тракайський привілеї з визначними правами [987, 23] та низку привілеїв монофізітам вірменам [570, 122]. Така релігійна толерантність привабила роздертих міжконфесійними протиріччями гуситів та призвела до пропозиції йому чеської корони [902].

«Захисник Православ'я» Свидригайло теж демонстрував релігійно-політичну гнучкість, адже по черзі користувався то захистом Ордену [129, додатки 9-16], то Москви. По обранні Великим Князем коронувався в католицькому соборі Вільно та прийняв від Ягайла «перстень» [732, 169-174] – ритуальний знак католицької світської інвеститури [953]. Хроніст Б. Ваповський ігнорує релігійний чинник, як фактор повстань литовського нобілітету, прямим текстом зазначаючи, що це були змагання за владу, землі та вплив у ВКЛ [650, 251].

Протягом XV ст. у складі ВКЛ чітко спостерігаються суб'єкти федерації з масовим православним сповіданням, зокрема, удільні князівства на землях сучасних України та Білорусі: Чернігівське, Київське, Подільське, Смоленське,

Полоцьке, Новогрудське та ін. Слабкість центральної литовської влади, статус суб'єктів федерації, дистанційність та повільність внутрішньодержавних зв'язків дала місцевим органам влади цих територій можливість проігнорувати релігійні норми Віленського та Городельського привілеїв. Описані вище чинники державного та правового розвитку ВКЛ не створили реальних умов для примусового виконання цих актів: у історичних джерелах, матеріальних чи літописних пам'ятках і правових нормах не міститься свідчень про реальне позбавлення сейзин православних дворян із мотивацією їхнього недотримання державної релігії.

Свідченням публічно-правової сфери вільного сповідання православ'я на теренах суб'єктів ВКЛ є православна митрополія. Перше створення окремої митрополії КП у західних руських князівствах пов'язують із Юрієм I Львовичем у 1302 р., але вона була скасована у 1347 р., потім відновилася та працювала з 1371 до 1391 р. із центром у Львові [234, 25]. У 1315-1317 р. Литовську митрополію, окрему від Руської, упроваджено патріархом КП Іоанном Глікісом [690], але згодом припинено через малу паству [690]. Православна громада ВКЛ отримала потужну підтримку від Вітовта, який ініціював Новогрудський церковний собор 1415 р., де прийнято рішення про створення окремої митрополії [569, 9]. Новогрудська митрополія залишалася православним центром ВКЛ до кінця XVI ст., а на її теренах йшло активне храмове будівництво, що є підтвердженням існування численних громад вірян.

Свідченням територіального фактору в гарантуванні власного віросповідання населенню суб'єктів ВКЛ є численні князівські привілеї, які чітко прив'язуються до місцевостей. Такими є Грамота Ягайла Луцькій землі 1427 р., яка підтверджує тут права усіх мешканців усіх релігій, обіцяє не знищувати православних церков і не примушувати населення приймати католицизм [987, 43]; «Жалувана грамота Олександра Полоцьку» 1498 р., де зазначається, що до складу міської ради має входити 50 % православних; Грамота Вітебську 1503 р., яка забороняє «... литвин або лях крещени в Руську віру не рушити, прав їх християнських ні в чому не ломити... в дома церковні не

вступатися...» [987, 126]; «Жалувана грамота Олександра мешканцям Смоленщини» 1505 р., яка забороняє будь-кому «...християнство закону Грецького ... руйнувати та податки їм на їх віру встановлювати...в церковні дома, землі, води, монастирі не вступатися...» [987, 125; 570, 109]; Грамота Полоцьку 1511 р. захищає майно православних церков та віддає опіку над ним місцевим виборним старостам [987, 126-127]. Захищені релігійні свободи Києва: грамоти 1507 р. та 1529 років забороняють втручатися в церковні майно та прибутки [987, 126], міське право Києву грамотою 1514 р. дається вірянам грецьким та вірменським [570, 115].

Віленський привілей 1563 р. вимагає для набуття усіх прав та привілеїв «вірність князю та його пращурам» [570, 111], що створює правові лазівки навіть для язичників, яких, як уже було доведено, достатньо проживало на землях ВКЛ. Показником пов'язаності релігійної толерантності з територіально-суб'єктним фактором є те, що норм із захисту православних громад немає у привілеях Самогітії, Жемайтії та Трокайського воєводства – тобто місцевостей, де православ'я масовим не було. Отже, максимальний захист своїх релігійних прав у цей період православні піддані ВКЛ мали на територіях суб'єктів федерації, де православ'я було поширене ще за часів Руської держави.

Відносини католиків та православних загострюються в XVI ст. що, на думку багатьох дослідників, з якою потрібно безперечно погодитися, пов'язується з чинником зовнішнього впливу. «Збирання земель» роздроблених руських князівств централізує Московську державу. Цар проголосив себе захисником православ'я [624, 46] та почав використовувати цей статус для втручання у справи сусідніх держав і *casus belli*. ВКЛ, попри свою релігійну толерантність, потрапляє під удар. Шлюб Великого князя Олександра з дочкою Івана III Оленою в 1495 р. не тільки не покращив відносини між державами, але став приводом для війн, про що прямо пише Герберштейн [362]. Під час укладення шлюбу вимагається забезпечити Олені православне віросповідання. Олександр це звичайно гарантує, адже православних храмів у Литві більше, ніж католицьких, а обидві конфесії зрівняні у правах численними привілеями [570,

77-81; 987, 125]. Король особисто здійснює інвеституру православних єпископів [601, 133], що хоча може тлумачитися як втручання світської влади до церковної царини, але є свідченням підтримки та надання її посадовцям (а отже й вірянам) королівського захисту та авторитету.

Однак Іван III звинуватив зятя в релігійному тиску на дочку та підбурив населення прикордонних земель до повстань [362; 424, 26]. Позаяк релігійне питання в конфлікті є лише приводом, а не причиною, то починається низка Московсько-Литовських війн, де бік Москви взяли удільні князі східних земель ВКЛ, незадоволені політикою централізації влади та запаморочені обіцянками й подарунками московського царя [602, 179-186; 131, 1-6]. С. Герберштейн підтверджує це у своїй праці «...у царя Василя не було підстави для війни, але він придумав її...» [362].

Навіть така прикра історія, де ПТРТ ВКЛ була використана проти її інтересів, не змінила політику держави. Віленський привілей 1563 [329, 159-166] визначає коло повноправних осіб за ознакою не віросповідання, а за вірністю князю (тобто за неучастю в Московських провокаціях); Варшавський конвокаційний сейм 1573 р. прямо прописує вільне віросповідання як у ВКЛ, так і у РП [101]; комісія з переробки Литовських статутів у 1547 р. затверджується із 5 православних та 5 католицьких знавців права і, як наслідок, у III Литовському статуті 1588 передбачається повна релігійна свобода підданих [342, 10-15; 786, 132-135]. Зазначені норми не тільки прописуються в актах *de jure*, але й реалізуються на практиці *de facto*. Католик Казимир IV будує 7 православних та лише 3 католицьких храми; населення масово укладає змішані шлюби, де кожен з подружжя залишається у своїй вірі, шлюб посвячується двома священиками (різних конфесій), а віросповідання дітей визначається за домовленістю сторін [570, 103]. Православні монастирі та церкви активно розбудовуються в усіх місцях зосередження великих православних громад [306].

Мешканці суб'єктів федерації ВКЛ добре обізнані у своїх релігійних правах. Так, по смерті Семена Олельковича в 1471 р. представники київської

міської громади вимагають призначити їм православного правителя [624, 6]. Призначення М. Гаштольда, за свідомством літопису, викликає обурення киян через його відмову перейти у православ'я [738, 88]. Аналогічні вимоги про перехід місцевих правителів до православ'я кожного разу при їхньому призначенні, ведуть смоляни з 1401 до 1440 року [624, 4].

Вільне сповідання православ'я на території ВКЛ на приватно-правовому рівні підтверджується численними судовими справами. Реальні справи про укладення та скасування заручин, розлучення та визнання шлюбів недійсними, порушення моральних норм постійно перебувають на порядку денному священиків Православної церкви [634, 260-278].

Можемо підсумувати, що в XIV–XVI століттях ВКЛ у цілому гарантувало своїм підданам вільне православне віросповідання. Уповні це відбувалося на територіях суб'єктів ВКЛ із переважанням православного населення. Правові норми актів на підтримку католицизму на території таких суб'єктів мовчазно ігнорувалися не тільки населенням, але, у більшості випадків, й місцевими посадовцями. Однак, дозволене масове сповідання православ'я було використане як привід для підбурення населення та врешті-решт призвело до відокремлення територій цих федеративних суб'єктів від ВКЛ.

Правове регулювання віросповідання протестантизму на території ВКЛ мало свої особливості, хоча в цілому вписувалося у ПТРТ. Протестантизм проник на територію ВКЛ уже після її остаточного формування (у 1413 р. Вітовт дозволив оселитися в Литві гуситам [250, 238-266]), а отже не вплинув на зародження її федеративної системи. Як наслідок – спочатку протестантські громади ВКЛ не мали того територіального статусу суб'єктів федерації, якими були язичницькі та православні. Ягелони приймали існування протестантизму на своїх землях із толерантністю, викликаною вже існуючим релігійним різноманіттям: за наявності в державі трьох релігій масового сповідання та цілої низки немасового (монофізитизм, іудаїзм, мусульманство та ін.), поширення ще однієї конфесії мало сприйматися достатньо нейтрально. Зокрема, утворена у 1439 р. Конфедерація Спитка «За гуситство» підтримувалася королевою-

матір'ю Софією Гольшанською. А конфедерати, у свою чергу, проголошують свої претензії щодо дискримінації не до Корони, а до Католицької церкви та чернечих орденів [169, 41-65].

Протягом XIV – XVI століть у протестантизм навертаються представники князівських родів та міщани, і це не впливає ані на їхню участь у державному чи місцевому управлінні, ані на їхній соціальний, правовий та майновий статус [902]. Деякий тиск на протестантів чинила церковна адміністрація, але нейтральна позиція в цьому питанні правителів запобігла активним протистоянням та репресіям. Згодом протестанти домоглися своєї повної легітимізації у королівських привілеях та рішеннях сеймів, таких як: Пйотрковський привілей 1562 р. [195], Привілей Сигізмунда Августа 1563 р. [329, 159-166] та інших. Король Сигізмунд I взагалі був практично явним протестантом та відвідував служби у протестантських храмах [424, LXXXIV].

Цілісні суб'єкти федерації ВКЛ із масовим протестантським віросповіданням з'являються тільки в середині XVI ст. у вигляді герцогства Курляндії та Семигалії. Віленська унія 1561 р., *Pacta Subiectionis* та «Привілей Сигізмунда Августа усій Лівонії» не тільки визначають статус цих земель як суб'єктів федерації ВКЛ, що було описане вище, але й гарантує вільне віросповідання їхнього населення: «...вільне користування у своїх церквах релігій ... обрядами за Аугсбурзьким віросповіданням та недоторкане управління усіма церковними справами...» [423]; Привілей Сигізмунда Августа повторює: «... релігія залишається священною та недоторканною ... в аугсбурзьком віросповіданні, поки його виконують...» (п. 1), а існуючі церкви «підтримуються щедротами його величності» (п. 2) [423].

Отже, спостерігаємо, що розвиток ПТРТ своїм суб'єктам дали можливість ВКЛ мирним шляхом збільшити свою територію і в XVI ст., адже з тексту договорів приєднання Лівонії чітко зрозуміло, що свобода протестантського віросповідання була одним із вирішальних чинників, які підштовхнули Лівонію увійти саме до ВКЛ, а не до Московського царства, яке на той момент було у значно кращому економічному, воєнному та політичному становищі.

Унітарна за устроєм протягом практично всього свого існування Польща, під час переговорів із Тевтонським орденом про його включення до свого складу, безперечно скористалося державно-правовим досвідом ВКЛ, з яким було добре обізнано. Підписання Краківського трактату в 1525 році фактично перетворило Польщу з унітарної держави на федерацію, що стало можливим, як здається, тільки в результаті значних правосвідомісних змін у вищих прошарків населення.

За умовами трактату гросмейстер ордену Альбрехт Бранденбурзький визнав себе васалом Сигізмунда I та секуляризував свої землі, перейменувавши їх у Герцогство Пруссія. Крім привілеїв окремих податкової, митної (п. 24) та судової юрисдикцій (п. 16-20) [186], окремим пунктом 13 зазначається, що хоча керівництво герцогством затверджує король, кандидатами на державні посади можуть бути тільки німецькомовні особи, що тривалий час проживають у герцогстві [186]. Як ми бачимо, прямим текстом вільне віросповідання не піднімається, залишаючись бланкетною нормою для подальшого уточнення. Однак, за два роки до підписання Краківського трактату, у 1523 р. на райхстазі в Нюрнбергі Альбрехт відкрито підтримав вчення Лютера, [693, 115] а Сигізмунд I у той же час видав едикт, який забороняв поширювати лютеранство на підвладних йому землях [135, 119]. Значна частина дослідників вважають, що цей едикт був нетиповим для політики Сигізмунда I та був прийнятий під тиском італійсько-католицького лобі в Польщі і на практиці ніколи не застосовувався [135, 119-125]. Цей уже промульгований едикт унеможлилював написати в тексті Краківського трактату норму про свободу протестантизму в Пруссії. Разом з тим факти та конкретні дії герцога Альбрехта свідчать про те, що відповідна домовленість була досягнута: він відкрито переходить у протестантизм, лютеранство приймають обидва єпископи Пруссії, відкриваються друкарні протестантської літератури та університет [537; 580, 78-84]. Де-факто, Пруссія стає першим в Європі державно-територіальним утворенням із лютеранством як державною релігією, що суперечить актам Сигізмунда I. Аналізуючи текст Краківського трактату та застосовуючи

юридично-змістовне тлумачення, розв'язання цієї правової колізії можна побачити в п. 12 формулювання: «...Jego Królewska Mość winien zachować margrabięgo Albrechta, jego dziedziców i wszystkich mieszkańców wyżejwymienionych ziem Prus przy wszystkich ich przywilejach, które nie sprzeciwiają się temu układowi i królewskiem uzwierchnictwu...» [186] – Його Королівська Величність повинен дотримуватися усіх привілеїв маркграфа Альбрехта, його дворянства та усіх мешканців вищеназваних земель Пруссії, що не суперечать устрою та верховенству корони (переклад авторський). З 1246 року церковний устрій Пруссії за буллою Інокентія IV поділялося на 4 єпископських діоцези, інвеститура яких належала магістру Тевтонського ордену [486, 54]. Право герцогської інвеститури було підтверджене і Краківським трактатом (п. 6) [186]. Два з цих єпископств (Померанське та Замландське) відійшло до герцогства після секуляризації ордену, та, таким чином за п. 12, їхня інвеститура опинилися в переліку привілеїв, гарантованих герцогу польським королем. Після переходу обох цих єпископів у лютеранство вони де-юре виходили з-під підпорядкування Папи, та, автоматично, й польської католицької церкви, а свобода вибору віросповідання перетворювалася на герцогський територіальний привілей та відповідно підпадала під п. 12 Краківського трактату. Таким чином релігійні едикти Сигізмунда I на герцогство Пруссія не поширювалися. Така складна юридична конструкція, застосована при підписанні Краківського трактату, є ілюстрацією тези про природу раціональності в розвитку ПТРТ. Попри зовнішню zelotичність вчинків, впливові державні особи, за наявності об'єктивних причин та зацікавленості в розв'язанні державно-правової проблеми, готові проявляти релігійну толерантність.

Основні положення Краківського трактату продовжували діяти і після того, як герцог Альберт Ф. Гогенцолерн підписав Акт Люблінської унії [651, 11-28]. Статус герцогства у складі РП відзначався величезними привілеями, фактично це була одна з найбільш самостійних за всіма державними функціями її частина. На території герцогства діяла власна правова система - Кульмське

право [448], власна податкова та митна юрисдикція, місцеві адміністративні посади надавалися винятково етнічним німцям лютеранського віросповідання, діловодство йшло німецькою мовою [519].

Правові норми Краківського трактату, який гарантував Пруссії усі типові права суб'єкта федерації, та забезпечував, нехай і приховано [186], її населенню свободу віросповідання, були типовими скоріше для федерації ВКЛ, адже саме завдяки подібним договорам і сформувалася його територія. Монорелігійна та радикально-католицька Польща під час приєднання протестантської Пруссії мала поступитися своїми базовими державно-правовими політичними та суспільними принципами державності та колективній правосвідомості. Однак, для того щоб встановити сюзеренітет над Пруссією мирним шляхом та не викликати незадоволення її населення це було зроблене. Гарантування вільного віросповідання протестантській більшості Пруссії створило у складі Польщі анклав з іншою, порівняно з основною територією, легалізованою місцевою релігією та, на нашу думку, заклало практичні моделі розв'язання територіально-релігійних проблем із майбутніми суб'єктами федерації РП. Ці норми Краківського трактату та їхня подальша практична реалізація уможливила підписання майбутнього *Pacta Subiectionis* та самої Люблінської унії.

Усе вищезазначене формує правовий механізм релігійної толерантності населенню суб'єктів федерації ВКЛ в умовах релігійного плюралізму.

- Політика забезпечення релігійної толерантності суб'єктам федерації ВКЛ до XIV ст. виконувала виключно доцентрову, а протягом XIV – XVI століть як доцентрову, так і відцентрову функції в державотворенні. Доцентровість полягала в тому, що гарантування вільного віросповідання зменшувало внутрішню соціальну та політичну напругу в різнорелігійних суб'єктах ВКЛ та сприяло договірному включенню інших територій, зокрема, з протестантським віросповіданням. Відцентровість існувала за рахунок проявів у правового менталітеті населення окремих суб'єктів відокремленості, підкріпленої ще й релігійним чинником та впливом східної традиції права.

-Перебування в численних договірних уніях із ВКЛ вплинуло на колективну правосвідомість населення Польщі в напрямку пом'якшення основних державно-правових принципів унітарності й монорелігійності та створило передумови для включення до її складу Пруського герцогства на правах суб'єкта федерації з власною місцевою релігією; підготувало ґрунт для майбутнього утворення РП – федерації з вільним віросповіданням її окремих суб'єктів.

-Для регулювання релігійних відносин у правотворчій техніці вищих органів влади використовувалися наступні способи, що визначали варіанти поведінки суб'єктів у цій сфері: дозвільний, за якого гарантувалася свобода сповідання певної локальної релігії; бланкетний – коли, прагнучи уникнути конфліктів та загострень, законодавець відтермінував прийняття норм прямого регулювання або делегував їх іншим суб'єктам; дискримінаційний – за якого правові норми обмежували або забороняли певну релігію. В останньому випадку правові феномени природного права переважали над концепціями позитивізму та нормативізму: практична реалізація ПТРТ, що закріпилася у правосвідомості населення федеративних суб'єктів ВКЛ, фактично нігілізувала правотворчі ініціативи вищої законодавчої влади, коли вони входили в суперечку з місцевим звичаєвим правом.

-Формування ПТРТ відбувалася в тісному зв'язку з федеративними державно-правовими механізмами. Забезпечення практики сповідання недержавної релігії місцевої більшості населення гарантується місцевими представницькими чи призначеними органами, посадові особи яких самі є вірянами цієї релігії та зацікавлені в підтримці громадського спокою, який можуть порушити активні дискримінаційні заходи.

-ПТРТ реалізовувалася у правових механізмах як на публічному, так і на приватному правових рівнях. Конфлікти з релігійними чинниками, що виникали в суспільстві, державі та зовнішній політиці, скоріше створювали привід, ніж були справжньою причиною наявних проблем та кризових явищ.

- ПТРТ у ВКЛ як федеративній державі з релігійним плюралізмом ґрунтувалася на визнанні релігії масового сповідання на території суб'єкта як відправної, навіть якщо це суперечило особистим сповіданням вищих представників влади. ВКЛ не просто визнавала за певними суб'єктами своєї федерації права на місцеву релігію, але й демонструвала готовність змінювати власну адміністрацію до цих вимог.

4.3. Трансформація засад правової традиції релігійної толерантності в умовах панування державної релігії в Речі Посполитій.

Тенденції правового регулювання релігійних відносин у період із середини XVI у РП обумовлювалися її федеративним устроєм та проголошеною державною релігією. Недержавними релігіями масового сповідання на територіях суб'єктів федерації РП у цей період були різні гілки християнства, правовий статус та рівень релігійної толерантності до яких характеризувалися значною партикулярністю та залежали від сукупності об'єктивних та суб'єктивних причин.

Метою цього підрозділу є

- з'ясувати відмінності в політико-правовому врегулюванні релігійних відносин у РП у контексті східноєвропейської та західноєвропейської правової традиції;
- показати наслідки правової політики фаворитизації однієї релігії для створення умов справедливого правового порядку в державі;
- продемонструвати зв'язок ПТРТ та відцентрових тенденцій у розвитку держави.

Рішення сеймів РП *de jure* декларували релігійну толерантність «...вільно кожному вірити згідно зі своїм сумлінням...» [949, 65]. Масовість сповідання православ'я та протестантизму на теренах відповідних суб'єктів федерації РП створювала можливості захисту цих релігій через представницькі органи влади (місцевої та вищої), субсидіарність, договірну форму взаємин суб'єктів федерації та центру, населення та його представників і влади. Невиконання

договірних умов тягло за собою *jus resistendi* – у вигляді легітимних рокошів [487, 89; 128, 431-490]. Н. Дейвіс з цього приводу писав: «...у світі, де наростала релігійна нетерпимість, Польсько-Литовська держава посіла окреме місце. На її великій території зі строкатим населенням існувала мозаїка католицьких, православних, юдейських і мусульманських громад ще до того, як лютеранство поширилось на міста польської Пруссії ... Шляхта посідала в державі таке становище, що кожен маєток мав змогу вирішувати свої релігійні справи з тією самою свободою, що й німецькі держави ... Тієї доби Польща слушно могла пишатися ... створенням першого в Європі притулку толерантності...» [405, 520-521]. Міжконфесійні конфлікти у РП не переростали в тотальні релігійні війни, як це характерно було для західноєвропейських країн та частіше мали локальність.

Акт Люблінської унії 1569 р. [4] не тільки закріпив класичну за більшістю ознак дуалістичну монархічну форму правління [760] та федеративний устрій РП, але й бланкетно задекларував майбутній правовий механізм релігійної толерантності. Переговори про утворення федерації, як відомо, були бурхливими, а одним із наріжних каменів майбутнього союзу було саме релігійне питання [421; 582, 8-85]. ВКЛ, населення якого к середині XVI ст. сповідувало протестантизм (здебільшого кальвіністського напрямку) [112, 68] та православ'я [49, 190], прагнуло серед інших привілеїв захистити й релігійну свободу, яка була практично абсолютною у ВКЛ і щодо якої на території Польщі періодично виникали репресії (як це було щодо протестантів за часів правління Сигізмунда I [103, 54-57] та щодо православних на західно-українських землях [325, 74-76; 424, 192]). З іншого боку, потужне католицьке лобі в Сеймі, очолюване католицькими єпископами [443, 19-20], жадало максимально поширити свій вплив на землі Литви, Білорусі та України.

Аналіз правових норм Акту Люблінської унії щодо релігійних свобод суб'єктів майбутньої федерації демонструє правотворчий крок, подібний до того, що вже був застосований у Краківському трактаті, - гарантування їх через бланкетні правові норми. Прямим текстом право на вибір та сповідання

місцевої релігії, призначення посадовців з урахуванням релігійного місцевого фактору та інші державно-правові гарантії тут відсутні, хоча численні інші привілеї прописуються досить докладно. Весь комплекс прав з попередніх привілеїв для не-поляків, можна віднести до декількох груп, кожна з яких передбачена в Акті 1569 р.: сфери набуття права власності (пп. 14, 18 та 19), реституції (п. 19.) збереження дворянських титулів, організації самоврядування та самоуправління (п. 9.2, 17), участі в управлінні державою (пп. 4, 8, 10 та 16), використання власної правової системи, підприємницька діяльність (торгівля) (п. 13) [4]. Із існуючих попередніх прав і свобод у тексті Акту Люблінської унії прямо не згадуються тільки релігійні. Для їх визначення тут застосована така ж законодавча техніка, що й у Краківському трактаті. Пункт 7 зазначає: «...А przy koronacji nowego krola mają być ... po przysięż onei zaraz konfirmowane...na wieczne czasy prawa, przywileje i wolności poddanych wszystkich obojga narodow i państw tak złączonych...»[4] - «...А під час коронації нового короля мають бути урочисто обіцяними та підтвердженими ... на вічні часи права, привілеї та вольності усіх підданих обох народів та держав...» (переклад авторський). Додатково теза збереження усіх привілеїв фіксується й у п. 9 «...Jego Krolewska Mość prawa, przywileje, tak wszem ziemiam i narodom, tak Korony polskiej, jakoi Wielgiego Księstwa litewskiego, i ziemiam do nich należącym, ...od wszech przodkow Jego Krolewski Mość i od Jego Krolewski Mości samego z dawnych czasow...wszem wobec i każdemu z osobnaja kimkolwiek sposobem nadane, ...całe i nieporuszone zachował,...» [4] – «...Його Королівська Величність права та привілеї усім землям та народам як Корони Польської, так і ВКЛ та землям, що до них включені, ... усіма предками Його та самим Його Королівської Величністю з давніх часів ... щодо усіх та кожного особисто будь-яким способом надані, ... у повному обсязі непорушно зберігає...» (переклад авторський). Ці пункти Акту Люблінської унії, крім уже зазначених в інших пунктах привілеїв, мають на увазі саме релігійні свободи, хоча це й не прописане там прямо. Привілеїв вільного віросповідання, які надавалися більшості християнських конфесій (православним, протестантам, вірменським

монофізітам) та іншим монотеїстичним релігіям як в юридичній практиці Польщі та ВКЛ, було дуже багато і, виходячи з формулювання п. 7 та 9, вони мусять бути гарантовані.

В умовах активної релігійної полеміки XVI ст. у всій Європі таке важливе питання під час об'єднання в одну державу настільки багаторелігійних суспільств не могло відбуватися без урахування релігійного фактору. Ми беззаперечно згодні з тезами К. Ходиницького, що таке складне та суперечливе об'єднання, яким була РП, без гарантування та забезпечення вільного віросповідання взагалі відбутися не могло [32, 122]. Отже, текст пп. 7 та 9 і став такою банкетною декларативною забезпечувальною нормою. Її розпливчатий зміст створював майбутні можливості для уточнення, які прелати різних конфесій сподівалися використати для укріплення статусів своїх церков; світські місцеві правителі планували застосовувати за вже існуючою моделлю герцогства Пруссії; а вища влада використовувати як важіль свого впливу, як, наприклад, це робив Владислав IV на своїх елекціях [49, 16; 652, 15-16]. Подальша ситуація підтверджує таке тлумачення цих пунктів як таких, що містять латентне гарантування вільного віросповідання або хоча б мінімальної релігійної толерантності.

Основним нормативним актом, що врегулював релігійні відносини у РП на перших десятиліттях її існування став Акт Варшавської конфедерації 1573 року. Його умовами передбачався мирний шлях розв'язання будь-яких релігійних конфліктів – «...різним вірам ... кров не проливати...», заборона державі підтримувати ту чи іншу релігію – «...зверхненості жодній ... урядам не допомагати...», та закріплювати релігійне майно за представниками відповідних конфесій – «...католицькі бенефіції давати тільки католикам, грецькі – тільки людям православної віри...» [101]. Остання теза є співзвучна з нормам правових актів СРІГН, виробленим у процесі поширення Реформації, зокрема ідеям Аугсбурзького миру 1555 р., проте на території РП ці ідеї були трансформовані під місцеві потреби – до суб'єктного складу бенефіціаріїв додана Православна церква.

Хоча Акт Варшавської конфедерації не був підписаний католицькими єпископами [351], його визнали усі світські правителі суб'єктів федерації РП, від яких значною мірою залежала реалізація цих правових норм на практиці. Саме останнє варіювало його від прямого виконання (у Прусському та Курляндському герцогствах) до мовчазного ігнорування (на Галичині, особливо після підписання Берестейської унії 1596 р. [91]).

Попри відсутність відповідних застережень у тексті Варшавської конфедерації, її зміст поширювався винятково на монотеїстичні релігії. Порівняно з попереднім періодом із масового віросповідання язичництво зникло. Навіть на територіях його найбільш тривалого сповідання – північних областях Литви – його елементи залишилися здебільшого в сільській місцевості у вигляді традиційних обрядів та забобон [459; 460] і поступово злилися із християнством у місцевих ритуалах, або перейшли у форму традиційних вчинків, що втратили релігійне наповнення, хоча й зберегли правовий зміст. Окремі випадки сповідання язичництва зустрічалися в нижчих прошарках суспільства, зокрема в селянства. Хоча Сигізмунд II Август пише краківському єпископу про масові випадки язичництва в селян біля Вільни [102, 17], рушійної сили в захисті своїх прав у вигляді представництва в органах влади язичники не мали.

Із християнських конфесій на територіях суб'єктів федерації РП, найбільшу скупчено територіальну підтримку, легалізацію та реалізацію як на публічно-правовому, так і на приватноправовому рівні, мав протестантизм. Після приєднання до складу ВКЛ Курляндського, а до складу Польщі Прусського герцогств саме вони стали безперечними осередками протестантизму [210, 136-145], що було зафіксовано договорами *Pacta Subiectionis*, Віленським договором, Краківським трактатом та Привілеєм Сигізмунда Августа, норми яких були описані вище. Дія цих правових актів продовжувалася весь час перебування цих земель у складі РП у статусі фактичних суб'єктів федерації. Беззастережне гарантування свободи протестантського віросповідання на цих землях постійно підкреслюється

заявами королів та Сейму. Наприклад, майбутній Владислав IV, запрошуючи представників Пруссії на елекційний сейм, запевняє їх, що по обранню його королем він готовий «...все зробити для свободи релігій в республіці...» [49, 16].

Весь час свого перебування у складі РП герцогами цих земель були особи протестантського віросповідання: Гогенцолерни у Пруссії та Кетлери в Курляндії [204, 106]; бургмістрами, членами місцевих ландтагів (ландратів) та судових колегій – винятково місцеві німці лютеранського сповідання [117, 11-22]. Навіть коли герцога Пруссії Альбрехта-Фрідріха визнали недієздатним, королі затверджували його регентами винятково протестантів: оберрати з місцевих дворян, та німців із династії Бранденбургів [567, 26-27]. Місцевий університет Альбертіна був осередком протестантизму, а викладацький склад закладу затверджувався місцевими оберратами та особисто герцогом [368, 61-68]. Діяльність католицьких священників на цих землях не заборонялася. Врешті-решт, усі королі РП були католиками, а католицька Польща була найбільшим за впливом суб'єктом РП, отже саме католицизм був офіційною релігією федерації. Архітектурні свідчення у вигляді будівництва католицьких церков середини XVI до кінця XVIII ст. (собор у Талсі, церква у Клостері, церква св. Катерини в Кулдізі, Пропштайкірхе в Кенігсберзі та інші [258]) дають нам можливість стверджувати, що католицькі громади на цих землях існували, але більшість населення сповідувала протестантизм, і польська влада це визнавала.

Парадоксально, але саме ці два суб'єкти, які мали найбільші релігійні свободи проявили максимум ініціативи щодо відокремлення від РП. У 1657 році за Велау-Бидгощськими трактатами герцогство Пруссія відійшло до Бранденбурзьких Гогенцолернів [157, 76-84]. Протестантизм тут набув статусу державної релігії, а католицизм тепер, навпаки, отримав гарантії неутискання та свободи сповідання. Відокремлення герцогства від РП знайшло деякий опір у місцевого населення, очолюваного І. Ротом, і було пов'язане з абсолютизмом Бранденбургу-Пруссії, відсутністю там багатьох прав та привілеїв і значно більшим оподаткуванням [69, 49]. Процвітання протестантизму на території

герцогства, гарантоване попередньою політикою РП у цьому питанні, полегшило його приєднання та подальшу адаптацію й асиміляцію у Пруссійській державі.

Курляндське герцогство, починаючи з кінця XVII ст., опинилося під значним впливом з боку Росії [927]. Проголошені під час вступу до ВКЛ та РП привілеї Кетлерів в управлінських та релігійних питаннях дали можливість російській дипломатії спровокувати Курляндську кризу престолоспадкування та забезпечити перехід герцогського титулу до родини проросійських Біронів [300; 796]. Проросійська політика Е. І. Бірона, зокрема, будівництво православного храму у Мітаві, викликала такий опір у представників курляндського дворянства та міщанства, що він був змушений зректися престолу. Православ'я в Курляндії практично не поширилося, попри те, що за III Поділу Польщі, герцогство увійшло до складу Російської імперії [847], що було оформлено як «прохання» місцевого ландтагу [762]. Отже, гарантована РП свобода віросповідання її суб'єкта принципово вплинула на його добровільний вступ до федерації, захистила місцевих вірян від католицького тиску за його перебування у складі РП, але не відіграла принципової ролі для утримання герцогства в її складі. За зміни політичної кон'юнктури місцеві органи та населення не доклали зусиль для залишення у складі РП та зберігання її цілісності, навіть попри обмеження прав, які їх очікували після приєднання до Росії. Релігійна окремість, паралельно з етнічною та мовною відмінністю, завадили формуванню в місцевого населення патріотичної правосвідомості щодо РП. Перехід Курляндського герцогства до сфери російського впливу є ще більш вражаючим, якщо враховувати той факт, що свого часу саме через російську агресію ці землі були змушені поступитися незалежністю та проситися увійти до складу Польсько-Литовської держави.

Попри католицьку реакцію, яка тією чи іншою мірою поширювалася практично на усіх територіях РП, саме землі Курляндії та Пруссії стали філософським, економічним і політичним підґрунтям протестантських громад у всій державі [49, 144-145; 112, 73]. В усій РП повна свобода протестантизму,

захищена державними привілеями та обов'язковим представництвом протестантів у місцевих органах, мала місце винятково на території Пруссії та Курляндії. На територіях інших суб'єктів РП протестантизм був незабороненою релігією, та реалізовувався у приватноправових відносинах. У ВКЛ його сповідання було більш відкритим, ніж у Польщі, зокрема протестанти обіймали посади в місцевих органах влади. Визначених квот для протестантів у тамтешніх представницьких органах не було. На практиці серед посадовців кількість протестантів залежала від відсотка вірян, які проживали у відповідній місцевості, щільності їхніх громад та впливовості їхніх представників [112, 68; 424, LXXVIII-LXXXIV]. Проте, оскільки протестантизм традиційно приваблював вищі економічні та політичні прошарки суспільства, у другій половині XVI від литовських земель у Сенаті переважали представники саме цієї конфесії [114, 428-440]. За актами РП вповні суб'єктом федерації із переважним некатолицьким віросповіданням стали землі ВКЛ у їхньому урізаному (порівняно з попереднім періодом) складі. За масовістю релігійних уподобань північні землі ВКЛ (Вендське, Парнавське, Дорпатське, Віленське воєводства) були протестантськими, а східні (Полоцьке, Вітебське, Мстиславське, Смоленське, Мінське воєводства) – православними. Посли на конвокаційний сейм Владислава IV, переважна більшість яких були некатоликами [49, 24], чітко це демонструють.

Попри декларовану свободу віросповідання, політична кон'юнктура разом з активною діяльністю Католицької церкви створила на території ВКЛ умови для зменшення кількості та чисельності протестантських і православних громад. Так, у Жмудському старостві та Віленському воєводстві до Люблінської унії нараховувалося більше 700 протестантських приходів, а після – тільки 6 [424, LXVIII]. Протестантські парафії розквітали здебільшого на івнічних територіях ВКЛ та були прямо пов'язані з родом Радзівілів, представники якого часто самі сповідували протестантизм, як, наприклад, Микола Радзівіл Чорний. У 1560 р. за ініціативи Радзівілів було створено два дистрикти кальвіністської церкви ВКЛ (Віленський та Підляський), а після

Люблінської унії ще чотири [112, 68]. Архів Радзівілів з листами їхніх протестантських клієнтів свідчить про численні школи, церкви, фінансово-господарську діяльність [112, 73]. У XVII ст. переделекційні та передвальні сеймики Вільна, Троку, Більську, Новогрудку, Ліди, Жмуді, Пінську та Слоніму приділяють величезну увагу питанням свободи протестантського сповідання, зокрема вимагають уточнити Акт Варшавської конфедерації щодо поширення на усі протестантські гілки [49, 20-22; 49, 121]. Наявність таких вимог та географія сеймиків свідчить про великий відсоток протестантів на цих землях, їхню приналежність до вищих прошарків суспільства та про їхнє занепокоєння юридичною та фактичною ситуацією із релігійною толерантністю. Попри юридичну легальність протестантизму, підтверджуються періодичні сутички на цьому ґрунті, наприклад, хвиля безпорядків у 1639-1640 роках у Вільно [14]. Характерною рисою таких заворушень є їх виражений місцевий характер: безлади в одному місті супроводжувалися спокоєм та релігійною злагодою в сусідніх. Така ситуація повертає нас до вже заявлених тез про витoki релігійної толерантності та нетолерантності саме з низу суспільної піраміди: від правового спілкування у громадах та слідуванні їхнім настроям місцевими органами влади.

Аналіз правових актів та правозастосовчих дій вищих органів РП щодо протестантів у ВКЛ демонструє дуже суперечливі тенденції, що залежали від політичної кон'юнктури та державно-правових реалій. Так, один із найвідоміших своєю релігійною толерантністю королів РП, Владислав IV виступав у конфліктах протестантів та католиків як незалежний арбітр, що приймає то одну, то іншу сторону, залежно від спору. Бік протестантів він приймав у комісії конвокаційного сейму 1632 р., ратифікації Хартії свободи віросповідання пруських міст [49, 48-50], обговорення протестантських вимог на сеймі 1647 р., попри активний опір католицьких представників [49, 169-172], організував міжконфесійну зустріч лідерів духовництва в Торуні в 1644 році [49, 144-145]. Проте, наприклад, на слуханнях щодо заворушень у Вільно він підтримав католиків, було прийнято рішення про відшкодування завданих

збитків католицькій громаді та перенесення протестантської церкви, школи та шпиталю за межі міських стін [14; 49, 135].

У визначенні правового статусу Православної церкви та її вірян у ВКЛ після XVI ст. варто зазначити важливий фактор зовнішньополітичного впливу. РП у цей період найбільш активні конфлікти мала з Московським царством та Османської імперією, де на той момент перебували резиденції православних патріархів. Останні через пірамідальну систему церковної ієрархії чинили моральний та матеріальний вплив на православних священників ВКЛ, які, вже в свою чергу, впливали на паству. Т. Ходана та Т. Кемпа докладно розглянули прояви нелояльності православних священників РП до держави свого підданства: починаючи з антипольських проповідей та листівок Московського патріарху із закликами до непокори польській владі [87, 56-60] та закінчуючи відкритим шпигунством протосингела КП Никифора, обвинуваченого в 1597 р. [87, 45; 99] Підозри висловлювалися й щодо Мелетія Смотрицького [87, 70]. Розвідки свідчать, що Г. Балабан та М. Копистенський пишуть листи Московському патріарху з попередженнями про пересування Лжедмитра I [87, 58], митрополит Й. Борецький не тільки відкрито фінансувався з Москви, але й вивіз туди усю свою родину [272, 79], протопіп Слуцький А. Мужилівський відкрито передавав патріарху Філарету інформацію про збір та розташування військ РП [87, 203]. Слід зазначити, що російські дослідники теж визнають свій вплив на православних священників та мирян РП, аргументуючи це відповідями на їхні скарги та прохання [516, 128-130]. Керівні кола РП активно шукали розв'язання цієї проблеми з XVI ст. [87, 15].

Усю політику РП щодо Православної церкви на теренах ВКЛ можна звести до двох моделей «батога та пряника». Найбільш відомими зразками політики «пряників» тут можна назвати Привілеї Сигізмунда III, що значно розширили права православних братств, привілеї 1563 та 1568 років та низка привілеїв Владислава IV [49, 61-63; 984], що пізніше були підтверджені Кардинальними правами [503]

Із «батоїв» може бути згаданий указ Сигізмунда Августа, що забороняв православним обіймати керівні посади у Віленському та Троцькому воєводствах і не допускав православних на сейми, де обговорювалася зовнішня політика РП. Проте тут ми погоджуємося з думкою проф. І. Ярмошика, що метою подібних актів були не релігійні утиски, а намагання обмежити «витікання» важливої інформації до Московського царства [984; 985].

Вирішення цієї складної політико-релігійної ситуації з Православною церквою для РП могло реалізовуватися трьома шляхами. Першою могла б бути політика беззастережного окатоличення населення. Але, як уже зазначалося, існувала низка актів, які дозволяли вільне сповідання православ'я, а у правовому менталітеті населення та діяльності державних органів протягом трьохсот років формувалася ПТРТ. Отже, таке віолентне рішення не могло бути прийняте ані *de jure*, ані *de facto*, а його наслідками була б тільки низка рокошів, які завдали б значних втрат та сепаратизму. Повільне поширення католицизму могло б реалізуватися з більшою ймовірністю, і таку політику, з мовчазної підтримки вищих державних кіл, взяли на себе католицькі ієрархи [859, 10-12] та чернечі ордени [516, 58-59]. Використовуючи складну політичну ситуацію, значне матеріально-технічне забезпечення Ватикану та взявши як правову підставу Акт Варшавської конфедерації, вони почали активну агітацію [458] та досягли певних успіхів. На території ВКЛ було створена низка католицьких громад, розбудована католицька інфраструктура, відкриті численні наукові та просвітницькі заклади [480, 17-23]. Католицизм не перетворився на релігію абсолютної більшості тільки через описані вище особливості релігійної толерантності, поширені на цих землях протягом століть та міцно закріплені у правовому суспільному менталітеті.

Другим шляхом було упровадження на практиці вже підписаної в 1439 році Флорентійської унії [549, 11]. Її ідеям висловлювали підтримку деякі князі ВКЛ, як-от Олександр Олелько Володимирович, Юрій Лінгвенович Смоленський та інші світські та духовні авторитети [738, 180-182]. Цей шлях був реалізований через підписання Берестейської унії 1596 року, яка не тільки

створила на теренах Європи нову організацію – Греко-католицьку (Уніатську) церкву, але й принципово вплинула на релігійну політику РП, як на території її титульного суб'єкта, так і на території ВКЛ. Нова релігійно ідентифікована суспільно-правова група населення РП уніатів користувалася значною підтримкою короля, більшості Сейму та Сенату та Католицької церкви. Остання погодилася на існування унії, повною мірою усвідомлюючи неефективність своїх дій із масового поширення католицизму на теренах ВКЛ та українських земель.

Третім шляхом розв'язання ситуації із залишенням у правовому полі та в межах установок релігійно-правового менталітету суспільства і ПТРТ у федерації можна було через створення альтернативного Москві та Стамбулу патріархату (ця ідея активно підтримувалася К. Острозьким та Я. Замойським у 80-х роках [87, 26-39]) чи хоча б через поширення незалежної від них священницької ієрархії. У цих прагненнях не було нічого нового: зусилля зі створення власної Православної церкви мали місце ще з XIV ст. [215, 15-17] Створення нового патріархату за канонами церковного права може відбутися тільки з погодження тих патріархів, із підвладних земель яких він виділяється [924]. У тогочасних політичних обставинах уряд РП не зміг би домовитися про це ані з Москвою, ані з Константинополем (Стамбулом). Так само складно було б і створити незалежну висхідну священницьку ієрархію, адже самі ці патріархи її рукопокладають. Опір політиці створення незалежної ієрархії у ВКЛ спостерігався і з боку православних магнатів, наприклад, князів К. Острозького та М. Вишневецького [516, 88-91], і з боку нижчих прошарків православних міщан, козацтва та селян, які звикли до описаної ситуації та сприймали її як належну.

Навіть за умови усвідомлення малої ймовірності успіху, це питання розглядалося у владних колах РП. Так, король Владислав IV пропонував проект про обрання Патриарха Південно-Західної Русі для обговорення православному духовенству і братствам [87, 174; 751; 243, 605]. Цей проект підтримав Папа

Римський та такі відомі православні патріоти РП як Кисіль, Могила та Коссак [87, 193].

Отже, можна чітко спостерігати, що урядові кола РП, повною мірою усвідомлюючи небезпеку політико-правової ситуації з православ'ям, пов'язану зі зовнішнім закордонним впливом, шукали шляхи її розв'язання, використовуючи усі можливі та, навіть, малоймовірні способи, намагаючись разом із тим залишитися в правовому полі та дотриматися ПТРТ.

Раціональна природа ПТРТ та її формування із простору неорганізованого природного правового спілкування, з автономними регулятивними механізмами в системі релігійних відносин, з договором як нормативною формою, проявляється у феномені релігійних братств. Ці типові середньовічні корпорації у творах більшості авторів XIX – XX століть вважаються беззастережною опорою православ'я та опозицією державним колам РП [500, 28-30], але аналіз правових норм, що регулювали їхній правовий статус, дає можливість побачити не таку однозначну ситуацію. Самоврядування з активною участю мирян у прийнятті рішень, приватне фінансування та прогресивні ідеї надавало братствам багато рис протестантських громад [511, 42-48]. Православна церква вбачала в цьому потенційну загрозу створення розкольницьких відгалужень [272, 23; 272, 60]. Отримання ставропігії та підтримка населення давало братствам контроль над місцевими єпископами, викликало конфлікти з ієрархами (Г. Попелем та М. Копистенським у 1592-1593 роках, Г. Балабаном після 1586 р. [491, 77]) Основні напрямки діяльності братств демонструють їхні економічну та соціальну функції, вводячи релігійну тільки як додатковий ідентифікаційний фактор. Так, Віленське православне братство засновується для виборів ради міста, де згідно з привілеєм Сигізмунда 1432 р., мало бути 50% православних [123, 15]. В умовах міщанського середовища XV - XVI ст. така економічно-раціональна орієнтованість братств була більш актуальною ніж традиційні консервативні догмати Православної церкви. Поєднання соціальної та економічної діяльності з релігійним елементом було місцевими паростками Раннього Модерну. Це створювало величезну конкуренцію Православній

церкві, адже братські релігійні структури «відтягували» на себе прихожан, а отже й кошти, підпорядковували собі парафіяльні церкви, усуваючи парафіяльне духовенство від управи [272, 23]. Представники ієрархії обурювалися, що члени братств «...не слухають ні єпископа, ні митрополита, ні патріарха...» [640, 97-98].

Уряд ставився до братств краще, ніж до офіційної православної ієрархії. В умовах підтримки протестантизму польськими королями та впливовим магнатським оточенням в XVI ст., протестантські риси братств додавали їм позитивного враження. Діяльність братств підвищувала економічний, науковий та освітній потенціал держави [215, 39-41], виконуючи по суті державні функції, отже корона усвідомлювала їхню економічну-соціальну користь. Створення та фінансування братств відбувалась коштом пересічних громадян [123, 11], чиї інтереси та добробут були прямо пропорційні спокою та успішності існуванню РП як держави. Це відрізняло їх від православної ієрархії, яка, як уже зазначалося, знаходилася під впливом патріархів [87, 34-35], а отже могла бути провідниками інтересів Московської та Османської держав. Діяльність братств могла бути для РП тим самим альтернативним варіантом легального сповідання православ'я без негативного зовнішньополітичного фактору. Самі братства неодноразово наголошували на поверненні до виборності місцевих священиків та не підпорядкуванню патріархам [491, 77].

У результаті братства залишалися самостійними суб'єктами в правових відносинах РП, а їхні стосунки з ієрархами Православної церкви були неоднозначними. Порівняння правових актів РП, що регулювали діяльність братств та Православної церкви свідчить, що корона не ототожнювала ці інститути, а преференції віддавалися саме братствам. Так, Стефан Баторій вилучає в 1584 році Свято-Троїцький монастир у митрополита Онисифора та передає його під управління Віленському братству. Сигізмунд III надає привілеї Берестейському (1592 р) [225, 244], Могилівському (1589 та 1602 рр.), Мінському (1592 р.) [751] братствам. Привілеї ведення господарської діяльності у 1589 р. [751] та звільнення від оподаткування в 1592 р. Сигізмунд Ваза видає

Віленському братству [221, 144-149]. Ініціативи королів щодо визнання братств позитивним явищем, яке могло бути корисним та пом'якшувати релігійну напругу, усвідомлювалися і католицькою шляхтою. Так, на сеймі 1607 р. за братствами були затверджені всі їхні права та привілеї, причому це рішення було підтримане і протестантськими, і католицькими, і православними депутатами [447, 545].

Погіршення ставлень до братств з боку польської корони відбувалося за польсько-московських війн 1604-1618 років, коли вони виступили з різкою критикою королівських дій [220, 93]. Однак після закінчення воєнних дій ситуація знов пом'якшується: так у 1619 р. Віленське братство отримує компенсацію за зачинену типографію [220, 93], а Луцьке - дозвіл відновити шпиталь, церкву та училище [243, 474].

У 1633 році Владислав IV легалізував Полоцьке та Більське братства та наказав уніатам передати останньому три з п'яти існуючих у місті церков [243, 658; 243, 723-725], тобто, фактично в конфлікті ближчої до державної релігії конфесії (уніатства) та церкви місцевого федеративного суб'єкта віддав перевагу останньому. Віленське братство у 1623-1633 рр. надсилало своїх представників на конвокаційний сейм для вибору короля та отримало від новообраного Владиславом IV три храми, сім монастирів та привілеї необмеженої господарської діяльності [516, 92-93]. Пінське, Мінське та Могілівське братства у 1697-1733 роках активно підтримував король РП протестант Август II Сильний [241, 92; 353, 12-16]. Усі ці привілейні акти видаються та діють у той час, коли священники православної ієрархії масово замінюються уніатськими, тобто офіційна ієрархія зазнає тиску. Проте щодо братств у XVI – XVII ст., як можна побачити, влада налаштована лояльно.

Однак, у подальшому найбільша перевага православних братств у очах адміністрації РП – їхня економічна та господарська самостійність, а отже незалежність від закордонних православних джерел фінансування – стає їхньою проблемою. Попри податкові пільги надані короною [221, 144-149], перехід частини вірян до католицизму або уніатства [41, 80-82] зменшує фінансові

надходження. Спочатку братства шукають кошти серед місцевого нобілітету [123, 18-19], причому необов'язково православного. Так, Віленське братство фінансує як православний магнат Б. Огинський, так і уніат Ф. Скумін-Тишкевич та протестант Х. Радзивіл [123, 34]. Пінське братство отримує кошти від родів Гарабурд, Соломирецьких та Володковичів; Більське братство - від проуніатського роду Сопіг; Могильовське - Трубецьких, Солтикових та Рудаковських [123, 41]; Буське – Глинінів; Слуцьке – Олельковичів, Ходкевичів, католиків Радзивілів [976, 56-60; 516, 82-84].

Православна церква докладє максимум зусиль, щоб підкорити собі братства, вбачаючи в них конкурентів. В боротьбу за незалежність братств втручається навіть король – Владислав IV у 1633 р. вимагає повернути ставропігію Слуцькому братству, яке з 1626 р. патріархом Кирилом було передано під владу Київського митрополита. Це було втручанням королівської влади у внутрішньо-церковні справи, чого польські королі зобов'язувалися не робити. Проте, попри формальну незалежність братств, митрополит П. Могила зобов'язував їх збирати кошти на потребу церкви [87, 156] а у 1650 – 1660 роках остаточно підкорює братство митрополії [243, 2].

Фінансові проблеми братств привертають до них увагу Московського патріархату, який пропонує їм допомогу: у середині XVII ст. значну фінансову підтримку здобули Більське, Полоцьке та інші братства [243, 548-553; 243, 571-573; 244, 229]. У результаті, к кінцю XVII ст. більшість братств опинилося в тій же залежності від патріархату, як і офіційна церковна ієрархія [87, 211; 873, 164-172]. Це позбавило братства попереднього ставлення до них польської корони як до місцевих, хоча й православних, але патріотичних осередків. Спробою боротися з цією тенденцією можна вважати прийняту Сеймом у 1676 році постанову про заборону контактувати з іноземними патріархами та підпорядковуватися місцевим єпископам [243, 29], яка вповні не виконувалася. Зміна політичної орієнтованості братств веде до зменшення королівських привілеїв. Так, Могилівському братству наказують відійти «...в речах духовних ... владыки теперешнего Полоцкого ... а в справах светских под владою вряду

местского права Майдеборского ...» [224, 170-172], а у 1698 р. Август II видає привілей на друкарню не братству, а приватній особі М. Воцанці, який був її орендарем [446, 98-104]. Отже, навіть спостерігаючи відверто негативні наслідки, уряд РП не запроваджує активних репресивних заходів (опосередкований тиск все ж провадиться) ані проти братств, ані проти священницької ієрархії та дотримується на території ВКЛ, як свого суб'єкта, свободи віросповідання для православного населення.

Співпраця братств з Московським патріархатом збільшила проросійські настрої у ВКЛ, які послабили РП, та сприяла переходу її східних земель до складу Росії, забезпечивши певну лояльність місцевого православного населення. По приєднанню до імперії ці землі втратили статус суб'єкта федерації, міщани – міські права на самоврядування, а братства були ліквідовані чи повністю підпорядковані місцевим єпископам [123, 7]. Таким чином, сподівання православних покращити свій правовий статус, переходячи від держави з толерантним ставленням до їхньої релігії до держави, де вона має статус державної релігії, не справдилися.

На противагу ситуації з братствами, в яких політика польського уряду системно просувалася від початкової підтримки до відсторонення від їхніх справ, положення офіційної ієрархії Православної церкви на землях ВКЛ змінювалося від спроб її заміщення до, врешті-решт, вимушеного прийняття владою, що доводить принцип примату природних правовідносин над нормативними актами у ПТРТ.

В актах РП прямої заборони сповідання православ'я не містилося. Привілеї, Акт Варшавської конфедерації, федералізм РП та існуючі правові звичаї не надавали польській короні легітимних можливостей приймати таких рішень. «Ліквідація православної ієрархії» [602, 241-255], як гучно називають процес 1596-1620 років, на практиці відбувався не за нормами світського, а канонічного права. Православні священники, що перейшли до уніатської церкви, автоматично залишали попередні посади, що унеможливило здійснення пірамідальної хіротонії, та призвело до подальшої руйнації всієї системи

ієрархії. Проте, ті священники, хто відкрито проголосили опір унії, не втратили посад та не зазнали з боку державної влади значних репресій, як, наприклад, Н. Тур, Г. Балабан та М. Копистенський [242, 448-453], хоча, звичайно, кероване ними майно було частково передане уніатській церкві [243, 212; 243, 301]. Навіть баніція Г. Балабана була пов'язана не з його антиунійною позицією, а з непокорюю наказу короля передати К. Терлецькому Жидичевський монастир [243, 130-142]. Проводячи паралелі з сучасністю, слід згадати аналогічний процес, що відбувається зараз в Україні у зв'язку з наданням Томосу Православній Церкві України [924]. Фактично, перехід священників Московського патріархату до ПЦУ так само ліквідує ієрархію УПЦ (МП), з тією різницею, що останній процес відбувається знизу, а, отже, вищі ієрархії встигають провести хіротонії на посади, що порожніють. У подіях кінця XVI – початку XVII перехід священників почався з вищих посад, і хіротонії стали неможливими, поки їх не провів патріарх КП Феофан [602, 244-245].

Спроби силових дій в перші десятиліття після прийняття унії та спрямовані проти неунійних священників, здебільшого є шиканами, приватними вчинками місцевих церковних та світських посадових осіб, а від королівської влади схвалення не мають. Такою є політика Й. Кунцевича в Полоцькій єпископії, радикальність якої засуджувалася канцлером Л. Сапегою та сеймом 1623 р. [516, 86-87] Архів актів Південно-Західної Русі містить значний перелік позовів православних громад, священників чи пересічних громадян на такі дії уніатів. Самі факти прийняття позовів та слухання таких справ у державних судах свідчать про наявність матеріального права, яке захищало права православних, та його дію на практиці, інакше підстав для прийняття позовів в суддівських канцелярій просто не було б.

Польські королі, за усієї підтримки ідей унії та політичних резонів, вчиняють дії, що свідчать про хоча і непривілейований, але легальний статус православних. Так, Сигізмунд Ваза в 1588 році дозволив патріарху Ієремії II під час проїзду через литовські землі здійснювати канонічні дії. Сигізмунд III, один із найбільших прихильників унії, у 1605 році закріплює Печерський монастир за

православним Є. Плетенецьким; сейм 1607 року затверджує передачу православних майна та церков тільки православним [447, 545], а сейми 1609 р. та 1618 р. прямо забороняли уніатським священикам перешкоджати православним в їхній діяльності [123, 33; 925, 567]. У 1620 році патріарх КП Теофан висвячує православних єпископів - відкритих прихильників Москви, що викликало опір королівської адміністрації. Так, І. Копинський та Й. Борецький його емісари відкрито закликали до переходу східних земель РП до Московії та отримували звітти фінансування [87, 91; 272, 79]. У відповідь було видано королівський наказ про невизнання цих ієрархів, через призначення з порушенням законів РП [245, 497-500], однак пізніше практично всі вони отримали королівський дозвіл на свою діяльність.

Поставленням митрополитом П. Могили, який демонстрував виняткову лояльність польській короні [87, 138-146] вичерпало конфлікт. Уже в 1632 р. був затверджений список міст, в якому на території ВКЛ православним передавалися церкви, серед яких Вільно, Троки, Ліда, Мінськ, Новогрудок, Брест, Слонім, Пінськ, Гродно, Волковийськ, Ковно та інші [245, 656]. У 1635 році Владислав IV створив спеціальну комісію для розподілу церков між православними та уніатами у ВКЛ відповідно до їхнього співвідношення в кожній єпархії [245, 691].

Август II видав грамоту, яка підтверджувала права православним монастирям ВКЛ і братствам та заборону їх насильницького навернення [243, 403-404]. У подальшому є свідчення судових справ, що карали осіб, які примусово намагаються навертати православних [243, 427; 243, 461-464]. Сейм 1768 р. прийняв постанову про абсолютну свободу віросповідання усіх християнських конфесій, будівництво ними церков, шкіл, лікарень, непідсудність католицьким судам та заборона завдавати їм шкоду [243, 607].

Таким чином, сповідання православ'я у ВКЛ було повністю легалізовано, а випадки тиску на православних, що зустрічалися, вписуються в типову правову та соціальну картину існування держави західної традиції права із проголошеною державною релігією більшості за наявності в ній

іншорелігійного населення зі скупченим проживанням. Якщо підсумувати дії польської корони для розв'язання суспільної та політичної загрози з боку Московського царства та Османської імперії, що мала місце через суспільний вплив на православних підданих РП, то можна зробити висновок, що виконання усіх трьох описаних шляхів результату не дало. Спроба створити патріархат завершилася ще на етапі попередніх переговорів, а поширення католицизму та уніатства хоча й відвернуло частину населення від впливу православної ієрархії, але загостило ставлення до цього питання тих, хто залишився у православ'ї. Братства, які могли протистояти офіційній православної ієрархії, потрапили під зовнішній вплив. Гарантоване у праві РП вільне віросповідання разом з узагальненою ПТРТ, яка пронизувала широкі кола суспільства, у комплексі з описаними факторами призвела до появи на території її федеративного суб'єкта ВКЛ значного організованого прошарку православних вірян, які збільшували відцентрові тенденції у федерації і врешті-решт сприяли її розколу та приєднанню цих земель до Російської імперії.

Отже, підсумовуючи вищезазначене, можемо зробити висновки:

- закріплення засад ПТРТ в нормативних актах на територіях суб'єктів федерації РП не стала стримувачем відцентрових процесів у її державності. Навпаки, саме території з максимальним забезпеченням масового сповідання недержавної релігії, якими були Пруссія та Курляндія, першими проявили та найбільш активно реалізовували ці процеси. Ієрархія Православної церкви, до якої з часом приєдналися братства, також відіграла важливу роль у розподілі земель РП та їхньому включенні до складу Московської (Російської) держави;

- нормативне забезпечення релігійної толерантності у РП відбувалося з застосуванням уже відомих та характерних для цього феномену правотворчих технік: бланкетних норм у актах вищих органів, делегування уточнення їх змісту іншим суб'єктам правового спілкування, значна автономія в регулюванні цих відносин у місцевої влади;

- перехід до ультра-конфесіоналізаційної моделі державно-церковних відносин та зниження релігійної толерантності в суспільстві та державних

структурах РП (порівняно з релігійним плюралізмом ВКЛ) мало місце тільки на окремих територіях і було викликане не релігійно-догматичними, а політичними причинами, суб'єктивними факторами, особливостями взаємин наддержавних релігійних організацій (Константинопольського, Московського та Римського патріархатів) та впливом східної традиції права;

- трансформація ПТРТ у РП остаточно закріпила гарантування локальної недержавної релігії масового сповідання в кореляції з асиметричним договірним способом визначення правового статусу суб'єкта федерації та реалізацією субсидіарності в розподілі владних повноважень по вертикалі. Можливість на практиці забезпечити своєму населенню вільне сповідання локальної релігії масового сповідання було прямо пропорційно розвинутості системи місцевих представницьких органів, підтримкою їх населенням та визнанням їх суб'єктами державних переговорних процесів вищими органами влади.

Висновки до розділу 4

Аналіз розвитку та регулятивної ролі ПТРТ у правовому механізмі ВКЛ та РП дає підстави для таких висновків.

1. Принципи організації територіального устрою ВКЛ та РП відповідають ознакам домодерного федералізму. ПТРТ тут знаходила своє вираження в релігійному плюралізмі, правовому партикулярному поліцентризмі з конкуренцією між правовими системами та договірними засадами. Ірраціональне сакральне (релігійне) та раціональне емпіричне (правове) начала знайшли компроміс у забезпеченні справедливого правового порядку та мирного існування суспільства.

2. Перебування на кордоні зі східною традицією права сформувало у ВКЛ до середини XVI століття правову традицію релігійного плюралізму. ПТРТ щодо релігій масового сповідання населення суб'єктів федерації виступала чинником активізації доцентрових та відцентрових тенденцій у державотворенні. Доцентровість полягала в тому, що гарантування свободи

віросповідання зменшувало внутрішню соціальну та політичну напругу в різнорелігійних суб'єктах ВКЛ та сприяло договірному включенню інших територій, зокрема, з масовим протестантизмом. Відцентровість, в свою чергу, реалізовувалася за рахунок правосвідомісної та менталітетної відокремленості окремих суб'єктів, яка отримувала в якості ґрунтового живлення ще й релігійний чинник.

3. У правотворчій техніці ВКЛ для регулювання релігійних відносин використовувалися дозвільний, бланкетний та дискримінаційний способи. При впровадженні останнього правові феномени доктрини природного права переважали над концепціями нормативізму: практична реалізація ПТРТ, що закріпилася у правосвідомості населення федеративних суб'єктів, фактично нігілізувала правотворчі ініціативи вищої законодавчої влади, коли вони входили в суперечку із місцевим звичаєвим правом.

4. У РП релігійна толерантність забезпечувалася системою правових способів частково запозичених у ВКЛ. Бланкетні норми в актах вищих законодавчих органів, делегування уточнення їх змісту іншим суб'єктам праворегулювання, визнання значної автономії в регулюванні цих відносин у місцевої влади трансформувалась в упорядкованість суспільних відносин таким чином, що задовольнялися інтереси суб'єктів федерації в релігійних питаннях і, відповідно, забезпечували правопорядок. Трансфер правового регулювання релігійних відносин з приватноправового до публічно-правового разом із фаворитизацією державної релігії всупереч закономірностей суспільного поліетнічного та полірелігійного розвитку, загострив міжконфесійні протиріччя всупереч декларованій у законодавстві свободи віросповідання. Перехід до ультра-конфесіоналізаційної моделі державно-церковних відносин та зниження релігійної толерантності в суспільстві та державних структурах РП було викликане не стільки релігійними, скільки політичними причинами та суб'єктивними факторами та впливом східної традиції права.

5. Свобода віросповідання на територіях суб'єктів федерації Речі Посполитої, гарантована в її нормативних актах, не стала стримувачем

відцентрових процесів. Навпаки, саме території з максимальним забезпеченням масового сповідання недержавної релігії, якими були Пруссія та Курляндія, першими активізували процеси свого відокремлення.

Розділ 5. Формування модерних стандартів правової традиції релігійної толерантності у федеративних державах Західної Європи (на прикладі Священної Римської імперії германської нації)

5.1 Вплив федералізму Священної Римської імперії на правове забезпечення релігійної толерантності.

Формування модерних стандартів ПТРТ на землях Священної Римської імперії (у 1512 р. перейменована на Священну Римську імперію германської нації) розпочалися з початку XV ст. з поширенням утравізму в Чеському (Богемському) королівстві [492, 508-512; 742, 1]. Еволюція змісту та особливостей ПТРТ тут була тісно пов'язана з федеративним устроєм, функціонуванням загальнодержавних органів та місцевих інституцій суб'єктів федерації та феноменами правового спілкування, адже кожен його суб'єкт в особливих умовах розвитку німецької державності робив свій внесок у регулювання цих відносин.

Мета цього підрозділу:

- визначити особливості адміністративно-територіального устрою СРІГН у контексті концепту «домодерного федералізму» та формування ПТРТ.

- проаналізувати правову політику СРІГН у сфері міжконфесійних відносин у контексті зародження сучасної європейської класифікації моделей державно-конфесійних відносин.

У період з початку XV до середини XVII століття адміністративно-територіальна форма устрою СРІ (СРІГН) характеризується як домодерна федерація, з урахуванням усіх особливостей цієї категорії: асиметричності, наявності центральних та периферійних суб'єктів, партикулярності права, правового колективного менталітету феодального типу, наявності етнорелігійних суб'єктів.

Процес формування імперії тривав з X ст. і мав ті ж ознаки, що й уже розглянуті домодерні та ранньомодерні федеративні держави Античного Риму та ВКЛ і РП. Так, територія СРІ збільшувалася неоднорідно, правовий статус різних земель залежав як від способу включення до складу держави

(завоювання, цесія, матримоніальне чи спадкове набуття) [691, 342-347; 691, 366-375], так і від суб'єктивних чинників. До останніх можна включити особистісні стосунки місцевих правителів з імператором, умови сюзеренно-васальних договорів, набуття різних привілеїв [492, 158-168] та інші фактори, що впливали на правове становище земель у складі імперії. Разом з тим на міжнародній арені імперія виступала як єдина держава, яку представляв імператор. У системі її управління чітко спостерігалися типові для федерацій два рівні державно-правового механізму: вищий федеральний рівень, рішення якого були формально обов'язковими для усієї території, та місцевий владний рівень, юрисдикція якого обмежувалася виключно територією суб'єкта.

Систему основних вищих імперських органів становили імператор (Romanorum Imperator), З'їзд курфюрстів (Kurverein), станovo-представницький орган Державні збори – Райхстаг (Reichstag) [492, 158-173], Державний (Імперський) Камеральний суд (Reichskammergericht) [757, 82; 845]. Повноваження та взаємодія цих органів значною мірою регулювалися правовими звичаями або правовими доктринами. Існували однак й поодинокі нормативні акти, що регулювали ту чи іншу сферу взаємин вищих державних органів, їхню компетенцію, порядок скликання чи роботи. Так, вибори імператора та деякі правила роботи з'їзду курфюрстів із 1356 р. регулювалися Золотою Буллою [833], діяльність Імперського суду – реформою Максиміліана I, затвердженою голосуванням райхстагу [452, 161-162] та т.п. У кожного з цих органів був свій вплив на формування державної релігійної політики імперії.

Однією із найвпливовіших щодо правового регулювання релігійних відносин та формування ПТРТ у імперії була посада імператора СРІ. Починаючи з XI ст. обіймання посади імператора відбувалося виборно-спадковим шляхом, що тлумачилося як спадок від демократичності германських племен, елемент та запорука федеративності імперії [980, 136-137]. З XIV ст. перелік виборців звузився та чітко визначився до сімох курфюрстів, з якими імператор був вимушений шукати баланс у взаєминах [671, 307-309; 833], що відіграло принципову роль у формуванні ПТРТ. Хоча основними

електорами були курфюрсти, що формували Kurverein, насправді на вибір кандидата впливали й інші учасники політико-правового життя імперії, починаючи від Ради Ганзи та магістратів імперських і вільних міст й закінчуючи впливовими феодалами, які мали голоси в райхстазі. Так, наприклад, одним із основних спонсорів Карла V Габсбурга був представник міщанського патриціату Фуггер, який прямим текстом у своїх листах імператору писав, що без його підтримки той не здобув би корону [430, 24-27; 363]. Природно, що за такої ситуації в сталий правовий звичай увійшов інститут передвиборчих декларацій, які пропонував претендент для покращання своїх шансів на отримання корони. У сфері свободи віросповідання такі декларації спочатку були популярними для чеських земель, де рано поширився утравізм, і кандидат на отримання корони відповідно гарантував його збереження та недоторканість [302, 176-177]. З середини XVI ст. норми про невторчання імператора до релігійної сфери окремих суб'єктів федерації почали застосовуватися для усієї території імперії, що стало наслідком боротьби лютеран та кальвіністів за свої права.

Починаючи з Карла Великого для правового статусу посади імператора проводилися паралелі з Античною Римською імперією, правонаступницею якої вважалася СРІ. До функцій імператора, крім представництва імперії на міжнародній арені, додавалися повноваження «Захисника християнської віри», до початку XVI ст. коронація супроводжувалася ритуалом посвяти в духовний сан та здійснювалася Папою Римським [291, 280]. Останнє автоматично перетворювало цей статус на захисника католицької віри в усій Європі, що логічно, зробило сповідання католицизму необхідною вимогою для претендента, закріпивши таким чином цю конфесію як державну релігію в імперії. Непоступливість Карл V чи Фердинанда II у питаннях легітимізації на території імперії інших конфесій частково можна пояснити наявністю цього статусу, як невід'ємної ознаки титулу імператора. Неможливість подолати протестантизм на своїй території автоматично завдавала шкоди авторитету імператора з погляду призначення існування його посади – як імператор може

бути «захисником католицизму» в Європі, якщо він не може встановити його навіть у власній державі? Державно-правова колізія пом'якшилася тільки після прийняття принципу, що корону імператора давали самі вибори, а участь у коронації Папи стала необов'язковою. Уже Фердинанд I у 1556 р. коронувався за фактом його затвердження імперським становим з'їздом на Франкфуртській нараді 1558 р. [473, 47] Однак, коронація імператора все одно відбувалася в католицькій церкві та являла собою релігійний ритуал, унеможлиблюючи отримання корони протестантом. Так Максиміліан II, який у молоді роки був практично відвертим протестантом та демонстративно не відвідував меси, перед виборами урочисто поклявся у своєму католицькому сповіданні та далі, хоча й симпатизував протестантам, публічно дотримувався всіх католицьких таїнств [473, 47].

Дискурс щодо регулювання релігійних відносин в імперії та проблем релігійної толерантності був тісно пов'язаний із прагненнями осіб, що обіймали посаду імператора, збільшити власні повноваження та централізувати державу. З перемінним успіхом такі спроби робило багато імператорів, але найбільше до цього наблизився саме напередодні Реформації Максиміліан I Габсбург. Його реформа, запропонована в 1495 р. на Вормському райхстазі, більшістю дослідників сприймається як спроба вивести імперію із системної кризи, збільшити доцентрові тенденції разом з повноваженнями імператора та вищих імперських державних органів і відновити її політичну та військову міць в Європі [805, 30-35; 430; 831]. Для досягнення цієї мети реформа торкнулася органів, що в майбутньому впливали на регулювання релігійних відносин в імперії та формування ПТРТ. По-перше, чіткого статусу загальноімперського законодавчого органу набув райхстаг. Саме акти райхстагів у XVI – XVII ст. створили необхідну нормативну регулювальну базу для правового статусу протестантизму, його положення в різних землях імперії, основних та опосередкованих прав його вірян. Другим стало започаткування Імперського камерального суду (Reichskammergericht) у Шпайєрі, що впливав на розв'язання

спорів з релігійних конфліктів та згодом став інстанцією, яка розглядала релігійно-майнові позови [845].

Причини формування ПТРТ у політиці імператорів були суто політичними: примирення всередині імперії та консолідація її сил перед зовнішніми загрозами. Так, католицький зелот Карл V почав демонструвати релігійну толерантність, гарантувавши протестантам вільне віросповідання та дозволивши теологічні спори після перемир'я в Ніцці 1538 р. [430, 26] Аналогічної позиції дотримувався під час свого правління й Фердинанд I. Такі прояви релігійної толерантності з боку владних органів були не прагненням збільшити релігійні права своїх підданих, але вимушеною поступкою, небажаним визнанням правової ситуації, що вже склалася в суспільному правовому спілкуванні та компромісним підходом. Вони всупереч звичаєво-правовим традиціям збільшували власні повноваження та підвищували податки, пропонуючи як компенсацію більший обсяг прав і свобод своїм підданим, тобто зменшуючи свій вплив на регламентацію релігійних відносин.

У другій половині XVI – першій половині XVII століття імператори втручалися в релігійну ситуацію в державі вже навпаки для збільшення своїх повноважень. Так, Едикт про реституцію 1629 р. Фердинанда II, крім спроби врегулювати майнову ситуацію з секуляризацією церковних володінь протестантськими князями [475], мав суттєво збільшити можливості та вплив імператора у правотворчій, судовій та виконавчій сферах.

Попри певну слабкість та аморфність важелів впливу імператора на ситуацію в імперії, його посада залишалась історичним атрибутом та символом [761, 579], важливим доцентровим чинником, тією силою, яка тримала суб'єктів федерації разом. Коли після підписання Вестфальських договорів, вплив імператора на окремих суб'єктів та їхню адміністрацію зник, а самі суб'єкти здобули суверенітет, – імперія припинила своє існування як федеративна держава та перетворилася на конфедерацію [291, 272]. Спроби вищої державної влади повністю включити до своєї юрисдикції релігійні відносини, які внаслідок формування власної правової традиції регулювання вже закріпилися

у сфері приватного права та виключних юрисдикцій влади суб'єкта федерації, тільки заглибили суспільно-релігійну державно-правову кризу.

Ми не згодні з тезами деяких дослідників, що саме Реформація завдала удару авторитету посади імператора [267, 127; 975, 109-113; 975, 183; 291, 256], що в подальшому призвело до розколу імперії [975, 180-185; 291, 270]. Так, католицька концепція організації державної влади дійсно значно більше, ніж протестантська, відстоює позитивність сильної, централізованої, абсолютної монархії. Але й більшість гілок протестантизму, крім радикальних (кальвіністи, цвінгліани та ін.), категорично ідеї сильної центральної влади не заперечують. Лютер зазначає, що піддані мають беззастережно коритися своєму правителю [619, 141-163], а той повинен зберігати мир для населення, дбати про нього як батько про своїх дітей [694, 145; 377, 170]. Єдиною підставою для непокори, на думку Лютера, може бути ситуація, коли правитель посягає на духовну сферу, ставить під загрозу спасіння душ своїх підданих [619], тобто виключає релігійні відносини з публічно-правової сфери регулювання. Але навіть і тут Лютер наполягає, що опір має відбуватися не повстаннями, а шляхом перемовин, домовленостей, наприклад, як було зроблено наприкінці Шмалькальденської війни [239, 61]. Таким чином, ідеологічно протестанти у своїй більшості в імперії не мали заперечувати її цілісність та роль імператора як об'єднуючого суспільного фактору. Навіть навпаки, віднесення протестантською доктриною божественних сил в абстрактний абсолют переносило сакралізаційні атрибути суспільного правопорядку з релігійної на державну організацію [296, 11-12]. Тільки дії самих імператорів під час Тридцятирічної війни та їхня завзятість у зусиллях залишити в імперії лише одну державну та масову релігію [975, 139; 975, 155] призвели до відцентрових тенденцій та, у майбутньому, до остаточного розколу держави. Ідеологічно-релігійний чинник на цей процес напряду не впливав.

Одним з найважливіших загальноімперських органів, що створював правові норми, які регулювали релігійні відносини у СРІГН був райхстаг. Започаткований ще в X столітті, після реформи Максиміліана I він набув свого

завершеного структурного вигляду та формалізував компетенції, насамперед, свою законодавчу функцію. Це перетворило райхстаг на найважливішого гравця на цій арені та надало йому можливості прийняття найважливіших релігійно-правових рішень [474]. Так, Вормський едикт 1521 р., Шпаєрський протест 1529 р., Аугсбурзьке слухання 1530 р., Аугсбурзький акт 1555 р. та численні інші акти, що врегульовували віросповідання в імперії, приймалися на відповідних з'їздах райхстагів. Роль райхстагів у регулюванні віросповідання протягом усього періоду Реформації була неоднорідною: якщо в першій половині XVI ст. вона була величезною, райхстаги збиралися кожні 4-5 років, активно обговорювали релігійні питання та приймали важливі змістовні акти з них, то в першій половині XVII ст. вони вже практично не збиралися [475. 29], а під час скликання більше розглядали фінансові та воєнні питання. Незначною була роль райхстагу й у прийнятті Вестфальських договорів 1648 р., які остаточно врегулювали правовідносини у сфері релігійної толерантності у СРІГН.

За реформою Максиміліана Райхстаг складався з Ради курфюрстів (Kurfürstenrat), яка, хоча в ній брали участь усі представники З'їзду курфюрстів Kurverein, не була йому тотожна за функціями [475]. Із семи учасників Ради три (Саксонія, Бранденбург, Пфальц) швидко перейшли до протестантизму, Майнц та Кельн змінювали свою релігійну орієнтацію [430, 26; 822, 191], Трір та Чехія утворили католицьке лобі.

Найбільш парадоксальним у роботі Ради під час розгляду релігійних питань було становище Чехії. Притому, що її населення відійшло від католицизму одними з перших, практично на 100 років раніше за всю іншу Німеччину, на Раді курфюрстів її представництво належало Чеському королю, яким, як правило, був брат чи син правлячого імператора, і, відповідно, католик. Прокатолицькі рішення представника Чехії в Раді є яскравим свідченням того, наскільки офіційна позиція правителя може відрізнятись від правових традицій суспільства. Саме ця колізія різного ставлення до релігійної толерантності у

правителя та населення Чехії, як суб'єкта федерації, у подальшому вилилася в повстання Чеських станів [302, 248-251; 583, 142-145].

Саме величезна вага протестантських князів у Раді створювала, на нашу думку, можливість прийняття численних актів, що надали протестантизму можливість закріпитися в Європі. Навіть після поразки протестантів у Шмалькальденській війні, імператор не міг оголосити лютеранство поза законом, адже, крім інших чинників [757, 69-74], не міг собі дозволити втратити половину голосів Ради курфюрстів.

Рада (державних) імперських князів (Reichsfürstenrat), друга палата райхстагу, формувалася з правителів різних земель, єпископів, абатів та мала у своєму складі в різний час від 94 до 300 осіб [492, 164; 577, 404-406]. Під час поширення протестантизму дискусії щодо представництва в цій палаті були дуже бурхливими. Секуляризація церковних феодів ставила питання про перехід їхніх місць та голосів новим володарям і, отже, збільшення протестантського лобі. За різними нормативними актами протестанти то здобували ці права, то позбавлялися їх. Дискусія остаточно завершилася тільки в 1803 р., коли все духовенство було позбавлене представництва в рейхстазі [967, 78].

Дуже важливою для регулювання релігійних відносин в імперії у ПТРТ була діяльність третьої палати райхстагу – Ради державних (імперських) міст (Reichsstädterat) [492, 163-164]. Орієнтація протестантизму значною мірою на буржуазію та міщан [805, 146; 427, 36; 427, 184; 427, 268] сприяла швидкому утворенню протестантських громад у вільних імперських містах. Ба більше, багато з них вибрали не помірковане лютеранство [673, 107], а більш жорсткий та радикальний кальвінізм, як, наприклад, Страсбург, Ліндау, Мемінген, Гейдельберг [267, 117; 757, 131-132]. Свідченням значно більшої підтримки нової конфесії в містах є підписання загальновідомого Шпайєрського протесту представниками 14 міст і тільки 6 князів [148]. Прямий протекторат над містами імператора-католика призвів до того, що саме імперські міста у процесі поширення протестантизму в імперії стали територіями з реальною свободою

віросповідання. На відміну від князівств, де згодом встановився принцип Й. Стефані «*cuius regio – ejus religio*», створивши таким чином єдиний релігійний простір у межах території конкретного суб'єкта федерації, імперські міста поступово перетворилися на двохрелігійні або навіть трьохрелігійні території. Значна частина актів райхстагу, присвячених релігійній толерантності, була спрямована на регулювання правової ситуації саме в містах. Серед аргументів, якими оперували депутати Ради міст для досягнення своїх цілей, безперечно, першість тримав економічний аргумент [673, 107]. Саме великі міста імперії були основними платниками податків [729], рушіями економіки та товарообігу. Не маючи прямого впливу на вибори імператора (цим займалися курфюрсти) та формування збройних сил (на це більш впливала Рада державних князів), третя палата могла досягнути потрібних їй рішень через фінансовий важіль. Такий розподіл палат, їхніх інтересів та впливів створював необхідний баланс у діяльності райхстагу та імператора і не давав можливості узурпувати владу одному із суб'єктів цього складного федерального державного механізму. Якщо під час обговорення інших питань третя палата райхстагу могла не відігравати важливої ролі, у дебатах про забезпечення релігійної толерантності її роль та зацікавленість була величезна.

Важливим загальноімперським органом, який мав значний вплив на формування інституту релігійної толерантності в імперії, був Імперський Камеральний суд (*Reichskammergericht*). Переформований з Королівського суду (*Königliche Kammergericht*) під час реформи Максиміліана I, він втратив радикальну залежність від імператора та перетворився на важливий орган централізації федерації [492, 165-166]. Судді з юридичною освітою, а з 1548 р. ще й докторським ступенем із права [845, 215], призначалися імператором та райхстагом. З часом князі-протестанти наполягли на встановленні квоти – 50 % протестантів від загальної кількості суду, але голова суду, якого призначав імператор, завжди був католик. З 1512 р. кандидатів на посаду судді почали обирати на засіданнях 10 округів, створених за реформою Максиміліана I [845, 216]. Оскільки головували на цих засіданнях місцеві князі та їхні васали, судді

почали сильно залежати від їхнього впливу, що, врешті-решт, надало цій інстанції не федерально-доцентрового характеру, як це планувалося спочатку Максиміліаном, а, навпаки, відцентрового.

У формуванні ПТРТ Імперський Камеральний суд взяв на себе важливу функцію розв'язання конфліктів, пов'язаних з релігійними інвеститурами, законністю секуляризації майна, скаргами на незаконні дії імператора в цій сфері [267, 131]. Величезним досягненням у його діяльності став застосований ним процесуальний принцип визначення правового статусу церковного майна на теренах імперії не за загальноєвропейським канонічним, а за внутрішнім правом імперії, тобто звичаєвим, римським та актами імперських державних органів. З цим погоджувалися не тільки судді-протестанти, які внаслідок своїх конфесійних уподобань заперечували примат Папи, а й судді-католики, які, як професійні юристи, навчалися на традиціях класичного римського права [980, 204]. У результаті цей підхід не тільки сприяв формуванню єдиної правової системи СРІГН, оновленню застарілих норм під нові економічні, державні та суспільні потреби, але й секуляризував право. Через цю процесуальну доктрину був започаткований принцип, за яким релігійна організація, незалежно від її статусу представника панівної державної релігії чи релігії меншості населення, почала сприйматися як класична корпоративна громадська організація – одна із багатьох наявних у правовому просторі держави та суспільства. Це стало величезним кроком для наближення до правового статусу релігійних організацій, який є типовим для їхнього тлумачення в сучасній західній традиції права.

На жаль, робота такого важливого органу, який міг би розв'язати багато спірних питань між католиками та протестантами в мирний спосіб та в дусі релігійної толерантності, була не дуже ефективною. Крім римського права та свого праворозуміння судді мусили керуватися також актами райхстагів, які дуже часто суперечили один одному. Так, починаючи з 1557 р., через невизначеність позиції райхстагу щодо визнання права на реформацію меншин імперських міст та секуляризацію католицького церковного майна в

лютеранських князівствах, розгляд відповідних справ був заблокований. Суд неодноразово звертався до райхстагів із проханням визначитися за цією позицією, але чіткої відповіді не отримав [757, 92].

Ще одним центральним органом, який діяв у період Реформації та Конфесіоналізації, були Імперські депутаційні збори (Reichsdeputationstag). Цей спеціалізований орган складався з представників різних імперських земель, Колегії курфюрстів та скликався імператором [474, 32]. Порівняно з райхстагом цей орган був значно меншим за складом учасників, більш мобільним і простішим у процедурах обговорення та прийняття рішень, що було особливо актуальним у першій половині XVII ст. за обставин бойових дій Тридцятирічної війни. Для промульгації рішення зборів повинно було затвердитися райхстагом або імператором. У регулюванні релігійних відносин цей орган, як правило, зосереджувався на розв'язанні існуючих конкретних казусів чи уточнював уже проголошені райхстагами норми, як, наприклад, було зроблено на Вормських депутаційних зборах 1564 р. [474, 41].

Велику роль у розвитку ПТРТ на теренах усієї імперії виконували місцеві органи влади. Протестантська доктрина приділяла розвитку місцевої влади значно більше уваги, ніж католицька. Лютеранство робило акценти на кращому усвідомленні місцевою владою реальних потреб населення та праві населення контролювати кошти, які воно саме виділяє на розвиток благодійної, освітньої та релігійної сфери [427, 131], що в тогочасних умовах могло бути реалізоване винятково на місцевому рівні. Кальвінізм у своїх доктринах щодо ролі місцевої влади був ще більш радикальним. Тут федеративність держави, зосередження всієї повноти влади дрібних громад та договірний принцип організації проголошувалися ідеальною формою держави [757, 51-52]. У сучасних умовах розвитку державності такий підхід проілюстрований організацією влади в масово кальвіністській Швейцарії.

У другій половині XVI ст. важливу роль у розв'язанні релігійних суперечок на федеральному рівні почали відігравати Комісії візитацій (Visitationskommission). Вони складалася з представників імперських станів, що

розглядали перехід тих чи інших земель у протестантизм, законність та наслідки цих випадків, реалізацію права на еміграцію особами, які не захотіли переходити до конфесії свого сюзерена, секуляризацію церковних земель тощо [757, 91].

Попри те, що основні політико-правові рішення щодо статусу різних конфесій та прав їхніх вірян приймалися на вищому державному рівні, практична їхня реалізація часто залежала від рішень місцевих органів. Система місцевих органів окремих суб'єктів федерації СРІГН вражає своєю строкатістю та різноманітністю, що демонструє їхній різний правовий статус та несиметричність федерації, яке, як уже зазначалося, є ознакою домодерних та ранньомодерних федерацій.

Імперські та вільні міста (Reichsstäd, Freiestädt) традиційно управлялися бургомістром та радою міста. Попри те, що формально і перший, і члени другої були виборними, на практиці посідання цих посад часто ставало спадковим. Громадянський та майновий цензи для міського виборчого права призводили до того, що ці посади обіймали представники низки впливових заможних патриціанських сімей. Так, наприклад, сім'я Фуггерів у XV – XVII століттях безперервно обіймала керівні посади в Аугсбурзі [363].

Неймовірна популярність протестантизму серед міщан призвела до того, що вже за короткий час після Вормського райхстагу 1521 р. бургомістри та магістрати вільних міст сповідували саме цю конфесію [267, 68; 267, 88]. В імперських містах, як прямо підпорядкованих імператору, хоча б формально мали дотримуватися релігії свого сюзерена, бургомістри найчастіше були католиками, але у складі ради міста формувалося велике та впливове протестантське лобі [673, 120]. Наслідком такої ситуації стало різноманітне місцеве законодавство, унікальні особливості застосування на теренах міст загальноімперських законів та значний розвиток ПТРТ. Залежно від впливовості у складі ради міста того чи іншого релігійного лобі та особистісних поглядів бургомістра, одне й те саме місто могло протягом короткого часу змінювати своє законодавство від повної релігійної толерантності до

радикального зелотизму та у зворотному напрямку, як це було, наприклад, в Аугсбурзі протягом XVI ст. [673]. На правову ситуацію в імперських містах впливав ще й чинник особистісних поглядів імператорів, які теж могли радикально відрізнятись і, відповідно, впливати якщо не на зміст місцевих правових норм конкретного суб'єкта федерації, то на застосування загальноімперського законодавства [975, 137].

З порівняння повноважень рад імперських та вільних міст із переважанням католицизму та протестантизму, найбільшу відмінність спостерігаємо у сфері посадових призначень та акумуляції й розподілу коштів. На відміну від католицьких міст, де призначення, усунення та підзвітність священиків були привілеєм церковної адміністрації, ради протестантських міст швидко перебрали цю функцію на себе. Наприклад, уже в 1528 р. у Брауншвейзі разом із набуттям статусу вільного міста приймається Церковний статут Й. Бугенхагена з відповідними нормами [509, 11]. Аналогічні акти з 1525 до 1535 року з дозволу Любецької ради Ганзи приймаються в її дочірніх містах на півночі імперії [729, 491-494]. Міста з переважанням протестантських громад переносили до місцевого бюджету кошти на релігійну діяльність та соціальне забезпечення. В останньому з ними були солідарними й міста з переважанням католиків, апелюючи до імперських законів 1530 та 1548 р. про право міста визначати кола осіб, які мають право на соціальну підтримку, та не заохочувати нею чужинців [427, 155].

Хоча міста, як промислово-торгівельні центри, стали початком реформаційних рухів, їхня готовність принести релігійний радикалізм у жертву економічній доцільності призвела до того, що наприкінці періоду Конфесіоналізації саме в містах спостерігався конфесійний плюралізм. І якщо з погляду розвитку ПТРТ така ситуація відповідала сучасним контекстам і мала б оцінюватися позитивно, на практиці, в умовах XVI – XVII ст., перетворилася на слабе місце. Будь-які, навіть найдрібніші релігійні конфлікти між різноконфесійними громадами, що проживали в місті, створювали *casus belli*

для втручання у справи міста сусідніх князів, що рано чи пізно приводили до втрати незалежності міста [673, 135; 975, 138].

Місцеві органи ленних земель (курфюрств, королівств, графств) відрізнялися ще більшою строкатістю. Так, землі, правителі яких швидко перейшли до протестантизму, крім стандартної системи придворних органів князя (ради Hofrat, Oberrat, фінансово-контрольного відомства Rentkammer, Kamerrat), в обов'язковому порядку мали ще спеціальні церковно-управлінські та візитаційно-цензорські структури (Kirchenrat, Consistorum) [821, 69]. Останні ставили собі за мету наглядати за розподілом коштів на релігійні потреби (облаштування церков), сумісні з ними видатки (альмозен, школи, лікарні) [427, 201; 427, 297-298] та нагляд за дотриманням протестантських догм посадовцями і, меншою мірою, пересічним населенням. Величезний вплив візитаційні комісії набували на заклади освіти. У Саксонії, наприклад, вони не тільки призначали стипендії студентам університетів, а й затверджували на посадах професорів та ректора [505, 151-153]. Вся соціальна діяльність тут жорстко регламентувалася та централізувалася навколо князівської влади. Секуляризація церковного майна у протестантських землях часто відбувалася із обґрунтуванням його передачі для суспільної користі місцевої територіальної громади та її потреб [427, 204]. Зміна конфесійних уподобань князів автоматично переформатовувала й структуру та склад цих виконавчих органів. Так, зміна релігійних уподобань Августа I Саксонського в 1574 р. призвела до усунення з усіх державних посад у його землях лютеран-філіпістів та призначення євангеліків [505, 151-153]. Судова місцева гілка залишалася під значним контролем правителя, який міг призначати суддів та залишався найвищою апеляційною інстанцією.

Винятком у принципах організації влади на протестантських землях була Чехія, де королями найчастіше ставали католики з сім'ї Габсбургів. Місцеві привілеї закріпили склад земського станово-представницького сейму та суддівського корпусу з місцевого дворянства, яке до Тридцятирічної війни та рекатолизації масово сповідувало утраквізм. Тривалий час у внутрішній

релігійній політиці місцеві органи керувалися Празькими та Їглавськими компактатами 1436 р. [573, 8-10] та відверто ігнорували законодавство імперії. Суд використовував місцеве право і, у супереччя вказівкам Імперського Камерального суду, не застосовував римське та німецьке [986, 13-17]. Під час затвердження кандидатури короля Чехії сейм вимагав від претендента підписання передвиборчих програм, де обов'язковим пунктом було гарантування свободи віросповідання утравкістам [583, 140] та сепараційний підхід до взаємин органів влади та релігійних організацій. Структура та склад представників сейму відрізнявся від традиційних німецьких ландтагів: адже тут трьома станами були проголошені пани, лицарі та міщани, а представники релігійних громад та священики усіх конфесій були позбавлені права представництва [302, 168]. Тільки після 1620-х років сейм став практично повністю католицьким, включив до свого складу католицьких священиків [302, 251-271], та, відповідно, став лояльним до Габсбургів.

Католицькі князівські землі зберегли дві вертикалі влади: світську та церковну, як це було протягом попередніх століть. Місцевий єпископ, як правило, контролював релігійні кошти, з яких фінансувалася соціальна сфера (школи, університети, лікарні, альмозен). У другій половині XVI ст. у католицьких князівствах, за аналогією з протестантськими, стали створюватися Духовні ради [821, 86-87]. Порівняно з протестантськими консисторіями повноваження цих органів були значно меншими та обмежувалися контролем над вірністю католицизму державних службовців. Так, у Баварії такий орган був створений уже в 1556 р., хоча завершеної форми із чіткою регламентацією діяльності він набув у 1570 р. [757, 172]. Судячи з усього, досвід протестантських князів, які збільшили свої повноваження, вплив та фінансові можливості через встановлення контролю над релігійною сферою подобався й католицьким властителям [267, 54]. Реалізувати його повністю вони не змогли б – адже католицька адміністрація остаточно підпорядковувалася Папі. Створення Духовних рад та відкрите втручання в релігійну місцеву сферу стало для католицьких правителів правовими новелами, можливими тільки з

Реформацією. Деякі автори, навіть, наполягають, що процес Конфесіоналізації, як злиття релігійної та світської місцевих адміністрацій, не є виключно протестантським трендом, а вповні стосується й католицьких земель [757, 7-20].

Судова гілка католицьких суб'єктів федерації зберігала дві вертикалі: світську, підконтрольну князю, де застосовувалося звичаєве, римське чи імперське право, та церковну, очолювану єпископом, де рішення приймалися на підставі корпусу канонічного права, рішень соборів та папських декреталій. Курфюрства користувалися також привілеєм *non appellando*, який забороняв підданам оскаржувати рішення суду курфюрста до Імперського Камерального суду [757, 303; 492, 165].

У протестантських та католицьких князівствах з великою територією та додатковими включеними адміністративними одиницями діяли ландтаги – місцеві станово-представницькі органи. Попри свою впливову участь у війсьній та економічній сферах, у сфері релігійної толерантності та регулюванні правового статусу релігійних громад ландтаги активної діяльності не вели. Це можна пояснити специфікою їхньої структури: очолювалися вони самим князем або його довіреними особами, а складалися здебільшого з місцевого дворянства, релігійних діячів та заможних міщан. Уже в рамках реформи Максиміліана I 1495 р. на Вормському райхстазі був прийнятий закон, який значно збільшував владу місцевих князів над дрібним дворянством та містами [805, 268]. Зокрема, князі мали право самостійно, без згоди імператора роздавати лени та звинувачувати своїх васалів у порушенні земського миру [805, 272], у тому числі й за релігійними переслідуваннями. У другій половині XVI ст., після підписання Аугсбурзького акту 1555 р. та проголошення правової доктрини Й. Стефані, вплив князів на своїх васалів у релігійних питаннях став величезним. Як наслідок, місцеве дрібне дворянство та міщани, майнове становище яких прямо залежало від князя, для демонстрації своєї лояльності дотримувалося й конфесії, обраної князем. Опозиціонери, якщо такі були на ландтагах, залишалися в меншості та не могли принципово впливати на прийняття рішень у релігійній сфері. Наприклад, після того, як графом Шварцбурга став католик

Гюнтер XV, він був змушений гарантувати права лютеранам на своїх землях під тиском свого лютеранського сюзерена Йоганна Фрідріха Саксонського [823, 191].

Місцевий орган – Збори імперських округів (Reichskreistag), створених за реформою Максиміліана I у кількості спочатку шести, а потім десяти територіальних об'єднань декількох земель [967, 41-42]. На Зборах округів кожен із суб'єктів федерації мав один голос незалежно від свого розміру чи населеності. У сфері релігійної толерантності основна роль цього органу полягала в розв'язанні конфліктів між територіями округу. Коли конфлікт був незначним, рішення Зборів розв'язувало проблему та запобігало її винесенню на обговорення райхстагів чи Імперського суду, суттєво розвантажуючи їх.

На організацію та компетенцію місцевих державних органів та на перехід до протестантизму різних земель суттєво впливав економічно-географічний показник. Південні та північні землі імперії мали різні ступені централізації влади. Так, південні землі (Баварія, Австрія, Карінтія, Тіроль, Крайна) мали централізовану та потужну владу місцевих правителів. Їхній державний апарат задовго до Реформації був зосереджений навколо місцевих князів, які щільно контролювали фінансову сферу та мали великі збройні сили, що дало їм в майбутньому можливість розбудувати конкордатну модель державно-релігійних відносин. Саме тут у 1488 р. був створений Швабський союз [804, 46], який спочатку керувався Габсбургами та був провідником їхніх інтересів, але до кінця XV ст. під керівництвом Бертольда Майнцького фактично перетворився на «державу в державі» з власною системою органів та військом. Тільки підтримка Бертольда, та, відповідно, Швабського союзу на райхстазі 1495 р. [805, 256-264] дала можливість Максиміліану I реалізувати його славнозвісну реформу. Союз ефективно боровся з селянськими повстаннями, та й на прохання імператора сприяв підсиленню католицизму на підконтрольних землях і становив основу католицького об'єднання під час Шмалькальденської війни [679, 58-62].

Північні імперські землі в епоху Реформації та Конфесіоналізації були значно більш роздробленими та децентралізованими. На їхніх теренах діяли такі потужні міські об'єднання як Ганза [729, 489-490], влада місцевих князів була сильно розпорошена анклавними вільними та імперськими містами, практично незалежними на початок XV ст. єпископствами та монастирями [805, 62-78]. Ми вважаємо, що, певною мірою, швидкість та всеохоплення прийняття протестантизму та впровадження конфесіоналізаційно-ідентифікаційних моделей державно-релігійно відносин в цих землях були своєрідним компенсаторним механізмом – спробою місцевих правителів збільшити важелі впливу на свої землі, наблизити ефективність та суспільно-економічне проникнення діяльності їхніх органів до рівня, властивого південним князям.

Аналогічно на поширення протестантизму та функціонування місцевих органів влади впливали економічні чинники розвитку земель. Економічна орієнтація та напрям основних транспортних потоків на північ Європи до країн, поєднаних балтійськими торгівельними шляхами, сприяли прийняттю населенням та землями протестантизму. Таким, наприклад, був Любек, у своєму виробництві повністю орієнтований на північ [680]. Тісні економічні зв'язки з півднем (Італія, Іспанія), Францією або сходом (Польща, Угорщина) створювали впевнені аргументи для того, щоб залишитися в католицизмі. Як, наприклад, це було в Кельні, який не тільки мав величезну італійську громаду, але й виконував функції посередництва між багатьма німецькими містами та Італією [478]. Менш явним впливом на перехід до протестантизму та відповідну перебудову державних органів і місцевої правової системи була орієнтація земель на сільське господарство або торгівельно-промислові сфери економіки. Суб'єкти федерації з орієнтацією на торгівлю та промисловість, такі як Померанія, Бранденбург, Саксонія, Бремен чи Ольденбург, перейшли до лютеранства та кальвінізму практично одразу, коли заможні сільськогосподарські землі, розташовані на родючих землях уздовж Рейну та Дунаю, Майнц, Страсбург, Брейсгау чи Нойбург або взагалі не виходили з католицизму, або були швидко рекатолизовані.

Таким чином, проаналізувавши загальну структуру вищих та місцевих державних органів СРІГН та їхню участь у формуванні ПТРТ на землях імперії, можна прийти до наступних висновків.

- Імперська сукупна система органів за своїми повноваженнями могла повною мірою врегулювати релігійні відносини. Однак реальність, на яку впливав федеративний устрій імперії, різний правовий статус її територіальних суб'єктів, слабкість центральної влади та громіздкість її органів на фоні впливовості місцевих органів та підкорення дрібних феодин великим територіальним князям неймовірно ускладнювала впровадження єдиної правової політики в цій сфері на усіх теренах держави.

- Структурно СРІГН відповідала всім ознакам домодерної та ранньомодерної федерації: вона мала яскраво виявлений асиметричний характер, різний правовий статус суб'єктів федерації центру та периферії, суб'єктів з чітко вираженою етноконфесійною особливістю населення, значною децентралізацією влади, радикальною відмінністю адміністративно-правового устрою та різних правових систем на теренах окремих суб'єктів.

- Розгалужена та впливова система місцевих органів суб'єктів федерації разом з розвинутою у правовій традиції субсидіарністю німецького федералізму забезпечила поступальний розвиток ПТРТ від природно-правових відносин в громадах на рівень її гарантування локальними представницькими органами. Власні раціональні інтереси князів земель, запорукою процвітання яких був добробут та спокій їхнього населення, підштовхували їх відстоювати існування місцевих релігійних правових традицій перед вищою державною владою.

- Особливості федеративного устрою СРІГН заклали ґрунт для майбутнього формування трьох територіальних моделей державно-церковних відносин: відокремлення (сепараційна модель) – у Чеському королівстві; конкордату (коопераційна модель) – у південних землях; конфесіоналізаційна ідентифікаційна модель – на землях північних суб'єктів СРІГН.

5.2 Державно-правовий концепт релігійної толерантності в добу Реформації

Прогресивна роль Реформації в західній традиції права пов'язана з тим, що її доктрини володіли здатністю до постійної трансформації відповідно до динамічних змін, яких зазнавало суспільство. Крім релігійного змісту, явище Реформації ознаменувало соціально-політичний рух за економічну незалежність від монорелігійного Ватикану та перехід суспільства, держави і права до Модерної доби. Економічний раціоналізм [315, 208], федералізм та мультикультуралізм ЄРІГН створили ґрунт для завершення формування правової традиції релігійної толерантності (далі – ПТРТ), зароджений у римських правових доктринах та збагачений східноєвропейськими правовими традиціями компромісного співіснування етнорелігійних груп ВКЛ та РП.

Метою цього розділу є визначення державно-правового концепту релігійної толерантності на теренах ЄРІГН у період Реформації, який дає уявлення про неперервність розвитку правової традиції релігійної толерантності в європейському просторі правового спілкування.

Застосування поняття концепту в нашому дослідженні ґрунтується на його філософському тлумаченні як «формулювання, загальне поняття, думка» [322, 452] з юридичним уточненням у контексті «концепція правова (лат. *conceptio* – сукупність, система) – провідна ідея, точка зору на те або інше правове явище...» [977, 339]. У нашому випадку, концепт історико-порівняльного та порівняльно-правового дослідження правової традиції релігійної толерантності варто розуміти як авторський погляд на неперервність її генези у просторі міжконфесійних і міжрелігійних відносин західної традиції права з урахуванням особливостей відповідного історичного періоду.

ПТРТ у правовій системі ЄРІГН повною мірою проявилася з поширенням на її землях протестантизму. До розгортання комплексних суспільно-релігійних процесів Реформації сповідання недержавної релігії визнавалося за закритими нехристиянськими групами, наприклад, громадам іудеїв, але нерозривно пов'язувалося з обмеженням цих груп в інших економічних, політичних та

громадянських правах [928, 191-238]. Представники цих груп не набували посад у вищих чи місцевих державних органах, а отже не могли лобіювати свої інтереси та впливати на рівень релігійної толерантності щодо них. Їхній відокремлений статус із урізанням у правах, затверджений у нормативних актах, робив їх ізгоями у правовому спілкуванні суспільства. Низький рівень релігійної толерантності щодо іудеїв у СРІ демонструє нам принципові ознаки релігійної толерантності, необхідні для її належного правового розвитку: чисельність вірян недержавної релігії, локальну компактність їхнього проживання для створення суб'єктного поля їхнього правового спілкування та представництво хоча б у місцевих органах влади для захисту своїх прав та інтересів.

Усі перелічені ознаки в XV ст. спостерігалися у прихильників реформаційного руху в Чеському (Богемському) королівстві, правовий досвід якого мав великий вплив на розвиток ПТРТ у Європі. Місцеве локальне законодавство, користуючись субсидіарно-легіслаційними принципами суб'єкта федерації, задовго до Аугсбурзького акту 1555 р. закріпило на своїй території свободу вибору та сповідання християнських конфесій [880, 849-886]. За століття до діяльності М. Лютера Чехія стала унікальним державно-правовим явищем Середньовіччя, адже змогла не тільки де-факто реалізовувати релігійну свободу свого населення за часів перебування у складі інших держав з пануючою католицькою релігією, але й забезпечити цій свободі формальне юридичне підкріплення та релігійну толерантність від державних органів та іншорелігійного населення. На практиці реалізація такого правового явища стала можливою тільки завдяки федеративному устрою імперії. Не можна не погодитися з тезою дослідників, що мирне співіснування громад різних конфесій у Чехії та Моравії протягом тривалого часу «...відрізняють їх виключно релігійною толерантністю...» [297, 50].

У перші десятиліття свого розвитку гуситські ідеї не мали підтримки від державних та місцевих управлінських установ. Ці ідеї вірували у вигляді наукових дискусії, теологічних спорів чи памфлетів [348, 19; 720], але

залишалися в абстрактній формі, яку не можна було реалізувати у практичних суспільно-управлінських процесах. Страта Яна Гуса та повстання проти імператора Сигізмунда, підтримане усіма суспільними прошарками, перетворило їх з абстрактної філософської суспільно-теологічної доктрини у практику правового регулювання суспільних відносин на рівні суб'єкта федерації.

Правовим актом, що переніс абстрактні філософські дискусії гуситів щодо християнської догми до механізму регулювання правовідносин, перетворивши їх на окрему конфесію утравізму, стали Празькі статті 1417-1420 років. Вважається, що їхній текст містив заповітні ідеї Гуса, був сформульований на теологічному факультеті Празького університету, а потім прийнятий на зборах празького міщанства [880, 885-886]. Зміст статей передбачав свободу проповіді [880, 885], тобто право священика тлумачити текст писання на свій розсуд, що суперечило офіційній католицькій доктрині, за якою тлумачити священні тексти мали право тільки Папа або Вселенський Собор. Другим пунктом гарантувалося право мирянам причащатися разом зі священиками вином («таїнство чашею») [880, 885-886], що мусило зменшити між ними статусну різницю та психологічно зблизити духовенство з іншими станами. Четверта стаття програми мала декларативний характер та наголошувала на неприпустимості вчинення смертних гріхів, до складу яких пропонувалося включати симонію та продаж індульгенцій [880, 885-886].

Найважливіший, на наш погляд, третій пункт передбачав секуляризацію церковного майна, насамперед нерухомого, та неможливість набуття духовенством феодалів [880, 886]. Ця вимога, з нашої точки зору, була найважливішою для розвитку правових механізмів у цілому та релігійної толерантності зокрема. За зовнішньою і зрозумілою з першого погляду ідеєю позбавлення церкви великої частини майна та прибутків приховувались значно більші радикальні суспільно-правові зміни. Позбавлення церкви права ставати феодалом виводило її за межі сюзеренно-васальної піраміди, позбавляло підпорядкування та впливу світської влади та, врешті-решт, відділяло церкву

від держави, що є чіткою ознакою секуляризованого модерного суспільства. На практиці це звичайно зменшувало й церковний вплив на суспільство, адже церква втрачала не тільки фінансові кошти, але й війська, які набиралися на території феодалів, та адміністративний вплив, який вона мала як васал та сюзерен інших світських феодалів, зменшувало юрисдикцію церковного суду тощо. В умовах Чеського королівства, де церква до XV ст. була найбільшим тримачем феодалів [583, 124], та де відбувався процес активного розвитку станово-представницької монархії [573, 8], позбавлення феодалів автоматично виключало священиків із представницьких сеймів та позбавляло впливу на законодавчу, економічну та політичну ситуації. Попри загальний опір гуситському руху саме ця стаття знайшла підтримку в німецького імперського нобілітету [671], що, на нашу думку, зайвий раз підкреслює раціональний підхід до релігійного різноманіття та готовність толерантно приймати його доктрини, коли це йде на користь суспільним і державним інтересам.

Празькі статті були запропоновані імператору Сигізмунду після його поразки під Прагою в 1420 р., і хоча не були підписані, але виконувалися більшістю чеського нобілітету (у тому числі й католиками) [669, 22-24] на теренах їхніх феодалів та в чеських містах із правом самоврядування. Правові акти цього періоду свідчать про глибоке проникнення ідей Празьких статей до свідомості місцевих правотворців. Так, у 1422 р. міська рада Праги приймає указ про заборону священикам брати участь у політичному житті, що, на думку деяких дослідників, було боротьбою проти радикальних таборитських проповідників, зокрема Яна Желівського [398, 56], але, як нам здається, могло не мати персоналізації, адже повністю відповідало філософським державно-правовим ідеям самого Я. Гуса та тезі Празьких статей про виключення священиків з кіл адміністративного впливу.

Попри те, що Празькі статті виконувалися де-факто на території Чехії, остаточно верховною імперською владою була ратифікована їхня змінена версія під назвою Празькі компактати. Їхньою величезною перевагою було те, що крім ратифікації імператором, як представником світської влади, вони були

затвержені Базельським Вселенським собором 1433 – 1436 рр. [599, 124; 770, 25-29], тобто вищою церковною владою. Це надавало цьому акту унікальної сили та позбавляло традиційної для середньовічної правотворчості лазівки для невиконання. Відсутність подвійної ратифікації світською та церковною владою державних актів щодо віросповідання часто використовувалося зацікавленими сторонами як привід для їхнього недотримання, як це, наприклад, було зі «Статтями для заспокоєння народу руського» у РП [49, 82]. Затвержені Базельським собором, Празькі компактати в повному обсязі містили лише другий із Чотирьох пунктів – дозвіл причащати мирян вином; перший, щодо права проповідувати, гарантувався з умовою, що священників на посадах все одно буде затверджувати церква [174, 163], інші два пункти мовчазно віддавалися на розсуд місцевої влади, адже виходили за межі обговорення питань догми, що є основним предметом канонів Вселенських соборів. Разом з тим, навіть це рішення відіграло величезну роль у розвитку релігійної толерантності, адже ним вищий колегіальний орган Католицької церкви фактично дозволяв на своїй території існування іншої гілки християнства – утравізму та мовчазно допускав тлумачення Біблії.

Світська влада затвердила Празькі компактати у 1436 р. на станово-представницькому з'їзді в Їглаві, що був очолюваний імператором Сигізмундом [302, 163]. Це надало їм загальноімперської легітимізації за умови збереження дії правових норм в обмеженому просторі – у межах одного суб'єкта федерації. Важливим правовим наслідком підписання компактатів були урочиста процедура примирення католиків та утравістів у Їглаві [302, 163], що формально затвердило наявність у Чехії обох християнських гілок та релігійну толерантність між ними. Ще більш важливим з державно-правового погляду наслідком стало затвердження чеським архієпископом гусита Я. Рокицану [599, 124; 770, 26-28]. Останнє не тільки вивело Празьку архієпископію з-під впливу Риму, легалізувало утравістську церковну ієрархію, але й створило прецедент існування у СРІГН території з окремою недержавною релігією сповідання, схваленої імператором та визнаної церквою державної релігії. З 1421 р. до 1561

р. посада Празького архієпископа стабільно належала вибрані місцевою громадою утраквісти [10; 297, 47].

Попри те, що Папа сподівався на тимчасовість дії Празьких компактатів, вони були визнані наступним королем Ладиславом Постумом у 1453 р., виконувалися його чеським регентом Георгієм Подебрадським (Йржи з Подебрада), який згодом, після смерті Ладислава, був обраний чеським королем [137, 206-208]. Починаючи зі свого обрання на Станових Штатах Богемії в 1458 р. король Георгій намагався налагоджувати взаємини з папським престолом та католицькою партією, позбавляти впливу радикальних таборитів, але водночас залишатися вірним утраквізму, який на той момент став релігією більшості в Чехії. Коли у 1462 р. Папа Пій II скасував Празькі компактати, Георгій відмовився виконувати цю енцикліку та зберіг панівне становище утраквістів і дію компактатів у Чехії, попри його відлучення від церкви [302, 176]. Політика короля Георгія в запровадженні релігійної толерантності між утраквістичною більшістю та католицькою меншістю створювала в Чехії унікальне для тих часів мирне існування конфліктуєчих релігійних таборів [573, 10; 911]. Аналогічно це стосувалося й громад Чеських братів – таборитів, які отримали території для свого компактного поселення, права організувати та проводити свої ритуали, але були позбавлені права брати участь у діяльності державних органів [302, 211].

Наступні королі Чехії (Богемії) Владислав II та Людвиг II Ягелончики обиралися на престол на Станових Штатах Богемії [25, 173-175], де більшість голосів належала утраквістам. Попри своє католициство, вони під час вступу на престол гарантували виконання Празьких компактатів, керуючись актом *Majestas Carolina* [302, 175-177]. Правова колізія тут полягає в тому, що у 1355 р. акт *Majestas Carolina* приймався під час вступу на чеський престол Карла I Люксембурга (відомого як Карл IV) [880, 849] та мав на меті захист прав і привілеїв чеського нобілітету та міщан, здебільшого в економічній та військовій сферах, недопущення злиття Чехії з іншими землями імперії. Найважливішим для правових гарантій релігійної толерантності в цьому акті був п. 11, який

наказував: «...майбутнім королям перед тим, як приймати корону королівства Чеського ... принести урочисту присягу в тому, що міст та фортець закладати не будуть та прав їх не зменшать...» [880, 849]. Таким чином, під час обіймання чеської корони німецькими імператорами територія, Чехії залишала власну юрисдикцію та входила до імперії як суб'єкт федерації із власним внутрішнім законодавством та управлінням й величезними автономними можливостями місцевої судової влади, описаними ще А. Ясинським [986, 17-20].

Після прийняття Празьких компактатів у поняття місцевих прав логічно включилося право існування Утраквістичної церкви і наступні королі, приймаючи зазначену присягу, мимоволі були змушені гарантувати й вільне віросповідання на території королівства, не залежно від своїх особистісних переконань та релігійної ситуації на інших підвладних землях. За наявності декількох кандидатів на корону, перевага віддавалася кандидату, готовому йти на поступки в цьому питанні. Так, однією з найважливіших причин для запрошення на чеський престол Великого князя Литовського Вітовта було гарантування ним виконання Празьких статей та його загальновідома релігійна толерантність [902]. Отже тут, як і у випадку регулювання правового статусу локальних релігій на територіях федератів Античного Риму та суб'єктів федерації ВКЛ та РП, ми спостерігаємо застосування правотворчої техніки бланкетних норм та легітимності *tacito consensu*.

З 1471 до 1526 року Чехія під титулярною назвою Королівство Богемія була під правлінням королів династії Ягелончиків, які за своїм доменним статусом були королями Угорщини [25, 173-174]. Визнання ними Празьких компактатів та *Majestas Carolina* призвели до того, що унітарна Угорщина таким чином на короткий час приєднала до себе Чехію-Богемію, але зберігаючи її особливий статус, окрему юрисдикцію та вільне віросповідання. Цей досить короткочасний (з державно-правового погляду) територіальний трансфер чеських земель до Угорщини закріпив прив'язку обох актів до чеських земель як їхні особливі невід'ємні та непорушні привілеї. Тривалість їхнього застосування після повернення Чехії-Богемії до СРІГН забезпечило їм

остаточне збереження та закріплення у правовій системі, попри уподобання німецьких імператорів. До початку XVI ст. Чехія була єдиним суб'єктом федерації із власною релігією масового сповідання, а реальна влада тут перебувала в руках дворянської регентської ради, відомої своїми відкрито утравістськими поглядами [573, 10-13; 583, 140-142].

Парадоксально, але прийняття Аугсбурзького акту 1555 року, який для усієї СРІГН став актом свободи вибору віросповідання її федеральних суб'єктів, у Чехії призвело до релігійних репресій. Основна його норма «*cuius regio, eius religio*» передбачала право сюзерена встановлювати віросповідання для своєї території. Якщо для інших німецьких земель на практиці це давало свободу сповідання лютеранства чи (пізніше) кальвінізму, до яких наvertsалися місцеві князі, для Чехії, яка формально перебувала під прямим підданством імператора-католика, це означало скасування більш ранніх правових актів (Празьких компактатів та *Majestas Carolina*) більш пізнім загальноімперським актом, прийнятим на Аугсбурзькому райхстазі, ратифікованим імператором та Папою. Таким чином, за цим актом чехи мали масово набути релігію свого сюзерена, яким у 1611 р. став Матіаш II, а у 1618 р. Фердинанд II Габсбург, обидва відомі своїми контрреформаційними поглядами [302, 251; 583, 141-142]. Спроба окатоличення Чехії призвели до Празької дефенестрації 1618 р. та повстань чеських станів [302, 248; 297], які переросли у Тридцятирічну війну.

Підсумовуючи наведене можна відзначити, що правове регулювання вільного віросповідання та релігійної толерантності в Чехії почалося на століття раніше ніж в інших землях імперії. У правових актах Празьких статей та Празьких компактатів воно було визнане не тільки на рівні місцевого та імперського права, але й зафіксоване в канонічному праві рішенням Базельського собору.

Через окремий привілейований статус Чехії, закріплений у *Majestas Carolina* 1355 р., та перехід королівства, як цілісної територіальної одиниці, то до Угорщини, то до СРІГН, місцеві станово-представницькі органи змогли перетворити умови Празьких компактатів на усталений правовий звичай Чехії

та шляхом тацито-консенсуальної легітимації включити його до бланкетного невичерпаного переліку чеських привілеїв, які були зобов'язані визнавати королі до коронації. Таким чином Чехія перетворилася на територію гарантованого масового сповідання утраквізму, попри перебування у складі католицьких держав. Роль релігійних меншостей тут перейшла до громад Чеських братів (радикальних таборитів) та католиків, які зберігали представництво в органах влади, належну чисельність вірян та могли забезпечити для себе гарантії релігійної толерантності.

Користуючись правом створення власного законодавства, яке забезпечувалося Чеським місцевим представницьким органам субсидіарними та договірними принципами домодерного федералізму і прагненням цих органів захистити інтереси населення суб'єкта федерації, на території Чеського королівства був впроваджений особливий правовий механізм забезпечення релігійної толерантності. Його принципи є ідентичними сучасному концепту сепараційної моделі державно-церковних відносин та ґрунтуються на прийнятті державними органами різних конфесій (релігій) у правовому просторі держави, надання релігійним громадам представницьких прав та невтручання у внутрішні справи їхньої юрисдикції.

Прийняття Аугсбурзького акту 1555 року, який гарантував для німецьких земель свободу протестантського віросповідання, для Чехії зіграло протилежну роль, скасувавши попередні привілеї. Нормотворче втручання вищої державної влади в усталені правові моделі спілкування в релігійних відносинах викликало кризу католицької реакції й масові повстання, особливою рисою яких було поєднання релігійного та етнічного ідентифікаційного факторів.

На теренах інших суб'єктів федерації СРІГН формування змісту та особливостей ПТРТ було пов'язане з поширенням ідей М. Лютера та його послідовників та відбувалося за декількома етапами. Першим, мирним етапом розвитку лютеранства і, відповідно, правового статусу конфесії та її послідовників, став період від оприлюднення у 1517 р. М. Лютером 95 тез до Шпайерського протесту князів і міст у 1529 р. Цей період характеризується

поступовим поширенням ідей Реформації німецькими землями та впевненістю прокатолицьких кіл, зокрема Папи, імператора та їхнього впливового оточення, у можливості згорнути цей процес. Процес правового спілкування щодо нової конфесії значною мірою формувався природним шляхом. Підтримка ідей Лютера широкими суспільними колами одночасно з вищими станами, представники яких були правомочними учасниками імперських райхстагів та суб'єктами правотворчості на своїх підвладних землях, створювала реальну можливість відстоювати правовий статус нової релігії та її вірян на найвищих державно-правових рівнях. Це принципово відрізняло зазначені ідеї від більш ранніх реформаційних рухів на території СРІ, як, наприклад, рух Г. Бехайма у 1476 р. [562, 17-53], які, не маючи представників у органах влади, не розглядалися як серйозні суспільно-правові виклики. Сподівання обох сторін переговорів домовитися та розв'язати ситуацію мирним шляхом і складна політико-економічна ситуація призвели до низки райхстагів, де обговорювалося питання лютеранства та відшукувалися правові шляхи розв'язання релігійного конфлікту [913]. Правові акти цих райхстагів не тільки створювали унікальне правове поле для німецьких федеративних суб'єктів, а й заклали майбутні правотворчі механізми для інституту свободи віросповідання в усій Європі.

Першим правовим актом, що регулював реформаційні процеси на німецьких землях був Вормський едикт 1521 р., який засудив діяльність М. Лютера через не стільки релігійні, скільки політичні чинники. Для Карла V, який головував на Вормському райхстазі, проблемними були не стільки ідеї Лютера (у решті-решт Карл V під час коронації визнав подібні релігійні доктрини законними на території Чеського королівства [302, 211], яке входило до складу СРІ), скільки підтримка його ідей німецькими князями, з якими у нього були напружені стосунки [291, 258]. В умовах слабкої централізації імперської влади одним із найбільших впливів на німецьких князів залишався релігійний авторитет Католицької церкви та імператора, як його помазаника. Ідеї Лютера щодо створення національної церкви, надходження церковних податків до місцевих бюджетів та загальна критика Папи й вищого духовенства

[694] автоматично завдавали удару репутації імператора [430, 25-26] та ставили під загрозу успішність централізаційної територіальної реформи Максиміліана I.

Законодавча техніка Вормського едикту передбачала його максимальну ефективність та забезпеченням ґрунту для його якнайкращої реалізації, адже він обвинувачував Лютера і його прихильників за двома юрисдикціями: світською та церковною. Діяння Лютера визнавалися державною зрадою з погляду світської влади в особі не тільки самого імператора, але й рішення райхстагу через порушення основних державно-правових інституцій СРІГН (наприклад, правового регулювання шлюбу), через створення ґрунту для повстань, «... вбивств, крадіжок, підпалів, великих втрат та руйнацій приватного та державного майна...» [54]. За ці вчинки передбачалося й покарання, характерне для світської юрисдикції: конфіскація майна та затримання особи. Друга, церковна юрисдикція, віддавалася за текстом едикту на розсуд Папи та його суду і стосувалася діяльності Лютера як клірика, тобто особи, підсудної церковному суду, та його тез щодо формування догми християнства, тобто об'єкту канонічного права. За цими питаннями едикт робив відсилку на текст папської булли, яка проголосила Лютера єретиком [54].

Попри юридичну коректність, вмотивованість та технічну досконалість едикту, у багатьох землях він мовчазно ігнорувався у практичній реалізації. Приналежність силових структур та фінансових потоків німецьким князям, їхнє бажання обмежити вплив імператора поруч із масовим незадоволенням населення діями духовенства не створили реальних механізмів його виконання. Навіть прихильні Папі німецькі князі побоювалися його повноцінної реалізації на практиці у своїх землях через події Селянської війни [804, 230-247] та інші масові виступи мешканців. Наприклад, рада прокатолицького Аугсбургу на виконання едикту привела до клятви усіх друкарів, зобов'язавши їх не друкувати без дозволу цензурного комітету текстів, що можуть «викликати хибності» [673, 122]. Але друк та завезення в Аугсбург лютеранської літератури продовжується, а вулицями проповідують лютеранські проповідники. У 1524 р.

магістрат наказує видворити одного з таких проповідників на ім'я Шилінг з міста, хоча за умовами Вормського едикту мав би стратити його. Навіть такі помірковані дії магістрату викликають збройні заворушення серед міщан. Після їхнього придушення відбувається страта керівників [673, 122], що є першим серйозним випадком релігійного переслідування в цьому місті. Проте навіть тут залишається відкритим основне обвинувачення страчених: їх карали за прихильність лютеранству чи за організацію збройного заколоту, наслідком якого стали масові пограбування та загибель людей? Вбачається, що друга причина є достовірнішою, адже ніяких офіційних заяв лідерів лютеранства щодо страчених не було.

Подібна ситуація мала місце й у герцогстві Мекленбург: у 1525 р. з'їзд керівництва Ганзи зобов'язав міські влади привести до присяги друкарів та створити цензорські комісії, щоб не допустити друк праць Лютера. Однак реальних наслідків цього рішення не настало. Уже через півроку новий з'їзд пішов на поступки, дозволивши містам самим підшукувати проповідників за умов, що населення не буде вчиняти заворушень та виявить повну покору владі [729, 491]. Отже, ми спостерігаємо наявність у правовому спілкуванні імперії проявів природно-правової релігійної толерантності, які є настільки потужними, що навіть суперечать офіційному загальнодержавному законодавству.

Другим загальноімперським правовим актом світської влади, що врегульовував релігійні відносини, стало рішення Шпайєрського райхстагу 1526 р. Порівняно з Вормським едиктом цей акт був пом'якшенням офіційного ставлення до лютеранських ідей та більш наближеним до реальної суспільно-правової ситуації в імперії. Він став результатом діалогу двох сторін: Карла V, незадоволеного відсутністю практичної реалізації Вормського едикту, та курфюрстів, які закликали скасувати зазначений едикт як такий, що все одно не діє і, як будь-яка недіюча, але проголошена вищою державною владою правова норма, завдає шкоди репутації імператора та державній владі. Компромісним рішенням у тексті Шпайєрського райхстагу стало формулювання: «...кожна

область буде жити, управлятися та вірити так, як вона хоче відповідати перед Богом та [імператором]... до рішення по цьому (релігійному) питанню Вселенського собору...»[165, 273]. Така поступка порівняно із текстом Вормського едикту стала можливою через головування у Шпайєрі не самого Карла V, а його брата Фердинанда I, більш поміркованого в релігійних питаннях, а над австрійським персональним доменом братів нависла турецька загроза, отже були вкрай необхідні війська курфюрстів [430, 26-27]. Перекладаючи рішення на Вселенський собор бланкетною нормою, Карл та Фердинанд знімали з себе відповідальність, мотивуючи це тим, що дискусія Лютера і Папи є догматичною, отже за канонічним правом має бути вирішена вищим законодавчим органом Церкви, а не держави. Правова далекоглядність цього ходу полягала в тому, що після рішення майбутнього собору (яке було очевидним) заборона лютеранства виглядала б не як сваволя імператора щодо князів та інших його підданих, а як вимушений хід, на який би він пішов, підкоряючись в церковному питанні лідеру Церкви, якою імператор, як Захисник віри, має опікуватися.

Курфюрсти були задоволені пом'якшеним формулюванням, адже відтягували рішення до Вселенського собору, організація якого мала зайняти тривалий час (він відбувся тільки через 20 років [63]). Сподівання лютеранських князів ґрунтувалися на можливих значних змінах за цей час як у державній, так і в церковній політиці. Але головне, що таке формулювання норми Шпайєрського едикту надавало їм виняткову екстериторіальну юрисдикцію, практично зводячи нанівець державну реформу Максиміліана, та забезпечувало курфюрстам фінансові надходження з церковних джерел, які тепер вони могли не відсилати в Рим. Політико-правового та фінансового аспектів у рішенні Шпайєрського райхстагу було значно більше, ніж релігійного, а в перспективі його реалізація закріпила федералізацію СРІГН. Правові наслідки I Шпайєрського едикту щодо релігійної толерантності для пересічних громадян були значно суттєвішими, ніж у Вормського едикту. На землях лютеранських князів почали зникати інституції Католицької церкви

[967, 48-49], а місцева влада активно намагалася врегулювати правове становище нової конфесії [509, 10-12]. Рівень релігійної толерантності до католицизму на землях протестантських правителів залежав не від уподобань населення, а від особистісного ставлення князя. У цілому протестантські громади та їхні представники на цьому етапі були більш толерантними у своїх землях, ніж католики. Так, католицькі монастирі продовжували функціонувати у протестантському Нюрнберзі [267, 80].

Католицькі ж курфюрсти повністю отримали можливість реалізувати на своїх землях власне ставлення до нової конфесії, починаючи від ігнорування та закінчуючи тиском на незгодних і, навіть, їхнім вигнанням за межі власних земель. Так, Казимир і його брат Фрідріх Прусський маркграф Бранденбург-Кульмбаху видали накази про покарання за ухилення від євангелічних проповідей [267, 79]. Георг Саксонський та архієпископ Кельну не тільки виганяли протестантів зі своїх земель, але й декілька разів карали на смерть [267, 80]. Більшу релігійну толерантність демонстрували міста: місцеві вибрані представницькі органи значно більше враховували інтереси широких кіл населення. Так, прокатолицький магістрат Аугсбургу обмежувався загальними заборонами протестантських проповідей, видворенням проповідників з міста, штрафами за погроми католицьких церков [673, 120-125], ще більш поміркованою була Рада Ганзи [729, 491-492].

У будь-якому випадку, регулювання релігійних відносин на цьому етапі має чітко виражений примат місцевої юрисдикції, суб'єктивний фактор та пряму кореляцію ступеня релігійної толерантності з роллю демократично-представницьких органів влади в регулюванні суспільних правовідносин.

Наступним правовим актом зі спробою врегулювати масові конфесії суб'єктів федерації СРІГН став акт II Шпайерського райхстагу 1529 р. Основною метою скликання з'їзду була вимога Карла V скасувати акт I Шпейерського райхстагу [212, 548], який був не тільки релігійним, але й мав політичні та економічні резони [150, 554-557]. Отже, його скасування могло б збільшити владу імператора в питанні незалежності від неї райхстагів і

курфюрстів та почати величезні процеси цивільно-правової реституції, адже за цей час у багатьох землях церковне майно було не просто секуляризоване, а й декілька разів змінило власників. Відритим залишалося питання й прибутків від цього майна, й церковних податків та зборів за цей період, які були передані до князівських скарбниць. Вимоги імператора були нелегітимними та виходили за межі його компетенції, й це розуміли навіть його палкі прихильники, запропонувавши компроміс, за яким ті землі, де було прийняте лютеранство та поширена дія I Шпайєрського едикту, залишали *status quo* до рішення Вселенського собору, але з умовою толерантності до католицизму. Папа Римський Климент звернувся до лютеранських князів із проханням гарантувати релігійну толерантність католикам на їхніх землях [206, 55-56]. Навернення нових земель до лютеранства заборонялося [212, 548].

Текст II Шпайєрського едикту був проголосований більшістю голосів делегатів райхстагу та набрав законної сили 18 квітня 1529 р. [150, 558-559], фактично, легітимізуючи лютеранство, нехай і на обмеженій території. Уже 19 квітня лютеранська опозиція, очолювана Йоаном Ветіном, електором Саксонії, спробувала продовжити засідання райхстагу та обговорити додаткові умови, але Фердинанд на засідання не з'явився, мотивуючи це тим, що рішення прийняте, а порядок денний виконаний [35]. У результаті 6 князів разом із представниками 14 вільних міст виступили із заявою, яка отримала назву Шпайєрський протест та надала новій релігії назву «протестантизм» [150, 559]. Протест був оприлюднений та переданий Фердинанду, але так і не зачитаний на останньому засіданні райхстагу [150, 560] як рішення меншості. З юридичного погляду його можна уподібнити «окремій думці», популярній у колегіальних судових засіданнях. Правова сила Шпайєрського протесту є дуже сумнівною, хоча його правове формулювання було юридично досконалим і може аналізуватися не тільки як правова пам'ятка свободи віросповідання, але й як пам'ятка дипломатичного мистецтва. У тексті протесту містилася апеляція до старовинних правових звичаїв імперії та її суб'єктів, а основною метою проголошувався спокій та добробут імперії: «...Ми не можемо погодитися на

анулювання статей (Шпейерського райхстагу 1526 р.)... ми знаємо, що наші пращури, ми та наші брати маємо обов'язок сприяти честі, добробуту та інтересам Його Величності та Імперії...» [148]. Найсильнішим аргументом, який був наріжним каменем вчення Лютера, проголошувався індивідуальний вибір кожною особою шляху до спасіння душі, тобто фактично те, що в наш час і вважається філософським змістом індивідуального права особи на свободу совісті та вибір віросповідання: «...Ми поважаємо та визнаємо думку більшості... але в добробуті та спасінні наших душ кожен стоїть за себе та звітує перед Богом. Тому в цій сфері ніхто не може примушувати інших...» [148]. Догма визначалася за юрисдикцією Вселенських соборів: «... Доктрина нашої християнської релігії може обговорюватися не інакше як на Вселенському соборі, або на загальнонаціональних зборах (а не на імперському райхстазі)...» [148]. Остання теза є, на нашу думку, одним із найважливіших аспектів цього тексту. Ідея внутрішнього розв'язання релігійних питань державою та її населенням була і залишається дуже прогресивною та, ґрунтуючись на ідеальних старозавітних ідеях народної церкви [291, 265], не тільки оскаржувала римську юрисдикцію у сфері канонічного права, але й заклала базис під майбутні ідеї народного суверенітету та національної держави, які будуть зафіксовані пізніше у Вестфальських договорах 1648 р. та складуть основу модерного розвитку Європи. Особливої гостроти ідеї перенесення релігійного центру на німецькі землі набували у зв'язку з воєнними діями 1524-1529 років, які Карл V вів у Італії проти Коньякської Ліги, до якої входив і Папа [206, 52-53].

Ідея пов'язаності національної церкви та державності, незалежності церкви від зовнішніх впливів потенційно ворожих держав залишається украй актуальною сьогодні, що підкреслюється величезною увагою до аналогічного питання, пов'язаного з отриманням томосу Української Православної церкви [924].

Незгода з позиціями католицької більшості, що були затверджені II Шпейерським едиктом у супереч реальним правовим обставинам та

особливостям федерального устрою імперії, обґрунтовувалася у протесті не релігійним зелотизмом, а потребами спокою та порядку на підвладній князям території: «...Якщо ми дозволимо існування в наших провінціях інших мас, що протистоять нам [- Папі] ... це призведе до негараздів, повстань та нещастя наших людей...» [148]. Цей пункт протесту блискуче ілюструє, наскільки тогочасне розуміння свободи віросповідання та релігійної толерантності відрізнялося від сьогодення: йшлося не про мирне проживання пліч-о-пліч осіб різної конфесії, а про локальне проживання окремих релігійних груп на певних визначених територіях, у межах яких мала підтримуватися релігійна одноманітність. Релігійна толерантність очікувалася не стільки всередині цих груп, скільки в їхньому правовому спілкуванні з іншими суб'єктами, зокрема з органами вищої державної влади. Зазначена правова концепція свободи віросповідання та релігійної толерантності Шпайєрського протесту в майбутньому буде використана у формулюванні умов Аугсбурзького акту 1555 р. [897] та Весфальських договорів у вигляді тези «*cuius regio, eius religio*» [291, 270].

Підсумовуємо, що загальноімперське законодавство СРІГН першого мирного періоду поширення лютеранства, попри високий рівень законодавчої техніки, забезпечення обґрунтування правових норм з поглядів як канонічного, так і світського права, та акцент на суспільних потребах і забезпеченні суспільно-державного спокою – виконувалися тільки частково та тоді, коли зміст загальноімперських актів відповідав інтересам місцевих князів. Така ситуація правового нігілізму на високих державних рівнях є нехарактерною для німецького суспільства та зайвий раз підтверджує необхідність і невідворотність процесів Реформації. Прийняття та специфіка правозастосування загальноімперських правових актів, що регулювали релігійні відносини на цьому етапі, звело нанівець успіхи територіальної реформи Максиміліана I та поглибило відцентрові процеси в німецьких землях, остаточно закріпивши федеративність СРІГН.

Поєднання цих чинників у майбутньому обумовило специфічне розуміння змісту правових інститутів свободи віросповідання та релігійної толерантності в ранньомодерну добу не як права людини на свободу совісті та вільний вибір релігії, що є типовим для їхнього модерного розуміння, а як свободу правителя певної території встановити релігію для своїх підданих та право тих підданих залишити його землі у випадку незгоди з цим рішенням. Формування ПТРТ набуло прояву не стільки усередині локальних груп населення суб'єктів федерації, скільки в їхньому правовому спілкуванні з іншими суб'єктами, зокрема з органами вищої влади.

Другим етапом правового забезпечення поширення протестантизму на теренах імперії став період від Аугсбурзького райхстагу 1530 р. до підписання Аугсбурзького акту 1555 р. [884]. Останній більшістю науковців вважається основоположним правим актом, що зафіксував свободу вибору віросповідання на територіях суб'єктів СРІГН. Однак, насправді, він став фінальним правовим актом у сфері регулювання релігійних відносин, що завершив тридцятиріччя боротьби Шмалькальденської Ліги [599, 198-199] та правотворчої діяльності її прихильників і опонентів на імперських райхстагах. Порівняно з першим етапом дипломатичних дискусій та пошуків компромісів у вищих імперських органах період з 1530 до 1555 року характеризується іншими соціально-правовими обставинами, радикальністю поглядів, зростанням правового нігілізму щодо імперського законодавства на місцях, воєнними діями та слабшанням становища католицької партії. Шпайєрський протест та приєднання до Реформації все нових територій [206, 54] засвідчив, що лютеранство неможливо викорінити без радикальних репресивних заходів [150, 595-597]. У свою чергу лютеранські князі усвідомили переваги нової релігійної течії та власні потужності щодо відстоювання своїх позицій [35]. Хід воєнних дій Шмалькальденської Ліги [150, 630-631; 239, 58-60] прямо впливає на зміст правових імперських актів.

Першим величезним кроком у спробах досягнення згоди та суспільного спокою СРІГН на цьому етапі став Аугсбурзький райхстаг 1530 р., де

імператор показав відсутність власної чіткої позиції в лютеранському питанні. Спочатку він пішов на значні поступки лютеранським князям, погодившись вислухати основні принципи лютеранського вчення. Правове значення цієї дії є значно більшим, ніж здається на перший погляд. Таким чином лютеранські князі намагалися додати легітимності своєму статусу за принципом тацитоконсенсус та «дозволено все, що не заборонено законом», запозиченим з римського права та покладеним в основу правових принципів СРІГН, як спадкоємиці Римської імперії, а, відповідно, і спадщини її правових традицій. Вислухавши на офіційному загальноімперському заході, яким був райхстаг, сформульовані Меланхтоном та Лютером ідеї нової конфесії та не виступивши з офіційним запереченням [267, 115], Карл V, таким чином, дозволяв її існування. Імператор розумів правове значення цього процесу, тому намагався його уникнути, пропонуючи прочитати текст не на офіційному засіданні, а в каплиці, проти чого виступали лютеранські князі [679, 65]. Під час погодження Карл заявив, що іде на цей крок не через те, що визнав правоту Лютера, а тому, що хоче миру та злагоди в державі: «...Покладемо кінець незгоді. Відкинемо антипатію, будемо битися під керівництвом одного лідера, якого ми усі визнаємо – Ісуса Христа, і нехай це призведе нас до ... спільного союзу...» [212, 578].

Ідея Меланхтона про верховенство в церкві князя – світського правителя, а не Папи, що була висловлена в тексті «Аугсбурзького сповідання» [599, 198], судячи з усього мала, на думку лютеран, сподобатися імператору перспективою очолити церкву, яку вже побачили для себе інші європейські правителі, як шведський король та прусько-тевтонський герцог [273, 110]. Однак ці держави були унітарними і в них верховний правитель не мав конкурентів у адміністративній системі. СРІГН же була федерацією, і Карла V вбачав тут перспективи для подальшого розпорошення імператорської влади та ще глибшої федералізації через набуття місцевими князями додатково до вже наявних у них повноважень ще й релігійного впливу.

Попри ці фактори вимушене пом'якшення позиції імператора в Аугсбурзі, порівняно з попередніми рейхстагами, можна пояснити трьома чинниками. Першим було напруження стосунків (війна) з Папою Климентом VII [267, 32-45], через що Карл не дослухався пропозиції Ватикану радикально розв'язати конфлікт з протестантами [206, 56-57]. По-друге, протестантизм швидко поширювався всією Європою: себе та свої землі протестантськими оголосив Альбрехт Гогенцолерн 1525 р., у 1527 р. його визнала своєю державною релігією Швеція [273, 110], отже ставитися до нього як до внутрішньо-германської ересі вже було неможливо. По-третє, на порядку денному райхстагу було питання турецької загрози на сході, для опору якій були потрібні об'єднані війська максимальної кількості німецьких князівств, кошти німецьких міст та відсутність громадянської війни всередині держави [430; 150, 627].

Після урочистої декламації «Аугсбурзького віросповідання» подальша діяльність райхстагу звелася до обговорення кардиналами та протестантськими діячами догматичних питань [206, 58-60; 150, 622-629]. Однак під час спроби зробити єдиний проект рішення райхстагу католицька більшість наполягала на своїй версії, а лютерани заявили черговий протест та залишили засідання [212, 617]. Після завершення райхстагу Карл V видав особистий едикт – рецес, в якому до остаточного рішення Вселенського собору заборонив протестантським князям друкувати та поширювати лютеранську літературу на їхніх землях, наказав підтримувати мир та єдність імперії (п. 2 рецесу), виявляти толерантність до їхніх підданих-католиків (п. 3), повернути церкві майно (п. 6), анулювати усі цивільно-правові угоди, що були з ним вчинені (п. 53), не призначати самостійно священиків [151]. Попри дуже різкий та категоричний тон рецесу на практиці він мав рекомендаційний характер та продовжував традиції правових актів попереднього мирного періоду, адже ані організувати зустріч князів з Папою, ані реально не допустити поширення лютеранства на землях протестантських князів Карл V не міг. Навіть сама ідея випуску такого рецесу, як одноосібного рішення імператора, суперечила доктрині існування

СРІГН як децентралізованої федерації. Протестантські князі навіть не зробили формальних дій, що зображували б його виконання, як це було з Вормським едиктом 1521 р., поживавили організацію Шмалькальденської Ліги та оголосили імператору війну.

Результати з'явилися практично одразу: з одного боку, Карл не стільки був релігійним зелотом, скільки прагнув зберегти імперію, з іншого боку, М. Лютер категорично наполягав на мирному шляху розв'язання ситуації [115, 161]. Уже в 1532 р. приймається Акт Нюрнберзького релігійного миру, за яким протестантські князі, що підписали «Аугсбурзьке віросповідання», допоможуть імператору у війні з Османською імперією, а на їхніх територіях буде дозволено вільне сповідання віри до рішення Вселенського собору [81, 124]. Виходячи з формулювання, Нюрнберзький акт не поширювався на кальвіністів (адже вони на Аугсбурзькому райхстазі підписали власний текст сповідання – Тетраполітану) та на інші території, що прийняли лютеранство після 1530 р. Однак навіть тут імператор йшов на поступки, адже воєнно-політична криза примушувала його демонструвати релігійну толерантність. Отже, під покровительством Шмалькальденської Ліги прийняла нову конфесію ціла низка інших земель, серед яких були Анхальт, Померанія, Франкфурт-на-Майні, Ганновер, Вюртемберг, Брауншвейг, Гамбург [239, 62].

Вплив раціональних політичних чинників на релігійну толерантність імператора продовжувався й далі. За рішеннями Шпайєрського райхстагу 1542 та 1544 років Карл погодився на всі вимоги протестантських князів у обмін на допомогу військами [430, 26]. Протестантські князі отримали право обиратися до складу Імперського камерального суду, а виконання всіх попередніх рішень цього суду в їхньому обвинуваченні було зупинене. Ю. Івонін практично прямо заявляє, що на Шпайєрському райхстазі протестантські князі поставили питання вільного віросповідання та федералізації як *conditio sine qua non* фінансової та військової допомоги імператору [476, 17]. Фактично, право на толерантність до лютеранського віросповідання було куплене ними так само, як перед цим протягом декількох століть купляли собі хартії на самоврядування імперські

міста чи вільні міста. Однак, цей величезний нормативно-правовий успіх закріплення релігійної толерантності у вищому законодавстві імперії був короткочасним.

Наступному акту, що регулював лютеранство, передувала велика перемога Карла при Мюльберзі над Шмалькальденською Лігою у 1547 р. [81, 213-214]. Проголошений Аугсбурзький інтерим 1548 р. [975, 109-110] був просякнутий католицькими ідеями, але, і це найважливіше, саме існування протестантизму, його сповідання та поширення вже не заперечувалося. Інтерим визнавав законною секуляризацію церковного майна, шлюби священників та утраквістичне причастя (ст. 26). Проте вимагалось підпорядкування лютеран Папі, визнання ними католицької доктрини та таїн (ст. 9-11) [92]. Зміст інтериму викликав незадоволення усіх: протестанти вважали його порушенням попередніх актів райхстагів, а тому свавільним, католики – зрадницьким [975, 110]. У багатьох землях, наприклад, у Саксонії, він взагалі не вступив у дію. Там, де його запровадили, він зустрів значний опір, насамперед, з боку лютеранського духовенства, яке масово ув'язнювалося або було змушене емігрувати [121, 476].

Прийнятий ще через рік Лейпцизький інтерим 1548 р., хоч і підписався деякими протестантськими князями, був ще більш прокатолицький, адже примушував лютеран визнавати практику католицької церкви та заперечував антихристиянський характер папства [93], на чому свого часу категорично наполягав Лютер.

Прийняття інтеримів і розгром Шмалькальденської Ліги не тільки не зупинили протестантизм, а закріпили його на окремих територіях і заглибили відцентрові тенденції в імперії. Утворення Кенігсберзького союзу 1550 р. та низка повстань князів-протестантів [504] завершилися підписанням у 1552 р. договору в Пассау, за умовами якого інтерими скасовувалися, проголошувалася амністія всім учасникам Шмалькальденської Ліги, та заявлялася свобода лютеранського віросповідання на окремих територіях [71, 172; 504]. Текст

договору в Пассау через три роки був трансформований у загальновідомий Аугсбурзький акт 1555 року.

Усі три етапи розвитку ПТРТ: чеський мирний, який тривав до 1529 р., та воєнний з 1529 до 1555 року об'єднуються у великий період Реформації. Характерною рисою розвитку релігійних відносин цього великого періоду є те, що, попри періодичні ускладнення між імператором та протестантськими князями, загальний вектор правового регулювання протестантського віросповідання був спрямований на поступову лібералізацію останнього. Правові акти, що приймаються на райхстагах у часи, несприятливі для імператора, постійно фіксують здобутки протестантських князів, їхні свободи та недоторканість їхніх володінь. Але навіть ті акти, які приймаються на хвилях перемог та вигідного становища імператора, є сприятливими для протестантів порівняно з кожним попереднім етапом поширення протестантизму. Акти, що демонструють своїм змістом релігійну нетолерантність, залишаються недовготривалими у своїй дії. Процес формування ПТРТ відбувається поступово та поступально: із природних правовідносин правового спілкування спочатку на рівень тацито-консенсуальної легітимності та бланкетних норм нормативних актів, а згодом до прямих формулювань у правових нормах актів вищої законодавчої влади імперії, та, урешті-решт, на рівень загальної декларації свободи віросповідання. Непослідовна та віолентна політика втручання державної влади в регулювання релігійних відносин збільшує відцентрові тенденції в імперії та вплив і правомочності князів у їхніх володіннях. Події гуситських війн, селянських повстань, міських заворушень та князівських відкритих протистоянь з імператором та його прихильниками яскраво демонструють готовність прихильників нової конфесії поставити умову релігійної толерантності та поліконфесійного суспільства як *conditio sine qua non* мирного існування та цілісності імперії. Правові поступки протестантам, на які йде верховна влада в особах імператора та католицьких князів, навіть за сприятливої для останніх політичної та державно-правової кон'юнктури, є свідченням їхнього усвідомлення цієї ситуації.

Федеральна та дуже децентралізована система органів влади і державної організації СРІГН часто призводила до того, що рішення вищих державних органів навіть тих, в яких було забезпечене представництво територіальних громад, на практиці на теренах окремих суб'єктів федерації реалізовувалося частково. Значною мірою це стосувалося й правових норм, що мали врегульовувати релігійні відносини всупереч ПТРТ. Аналіз реального виконання загальноімперських правових актів у суб'єктах федерації в описуваний період демонструє картину значної свободи волевиявлення територіальних органів у цьому процесі.

У сфері публічного правозастосування релігійних приписів вищої влади усіх територіальних суб'єктів СРІГН можна поділити на три групи. Представники першої відкрито ігнорували загальноімперські акти, що забороняли сповідання протестантизму. Представники другої групи виконували ці акти частково або формально робили дії, які мали б продемонструвати готовність їх виконати, але не врегульовували ними правовідносини на своїх територіях. Представники третьої групи упроваджували на своїй території акти, що забороняли протестантське віросповідання щонайменше в публічно-правових відносинах.

Найяскравішим представником першої групи була Чехія, де практично повністю ігнорувалось загальноімперське законодавство щодо протестантів, мотивуючи це наявністю описаних вище власних привілеїв утраквістам, які хоча й формально не визнавалися лютеранами чи кальвіністами, але за змістом своїх догм та обрядів, безперечно, не були католиками. Додаткову гарантію привілеям протестантів на чеських землях давали традиційні передвиборчі капітуляції імператорів під час обіймання ними Чеської корони, що регулярно надавалися протягом XV ст. [267, 77], та власна система місцевих державних органів, яка більш ніж на 2/3 складалася з утраквістів і споконвічно впливала на вибори та політику правителя [643, 9]. Однак і ставлення до релігійних громад меншин, наприклад, католицької чи таборитських «чеських братів», тут було достатньо толерантним: їхні збори та обряди відкрито відбувалися під

покровительством місцевого дворянства [297, 48; 643, 15]. З одного боку їхні права захищав правитель-католик, а з іншого – рівноправність католиків та протестантів тут забезпечувалася Їглавськими компактатами 1436 р., проголошеними королем-утраквістом Їржи Подебрадським [573, 10].

Серед центральних імперських земель до цієї ж групи відносилися Саксонія, Бранденбург, Гессен, Брауншвейг-Люнебург та інші, правителі яких беззастережно висловили підтримку протестантизму. Так, Віттенберг (Саксонія) уже в 1521 р. приймає «Новий статут міста Віттенберга», в якому прямим текстом прописується конфіскація церковних земель і передача світській владі соціальної функції з стягненням відповідних податків до міського бюджету замість церковного [427, 297-298].

Гнучкість застосування релігійної толерантності у практичних відносинах набувала дуже неоднозначних форм у багатьох суб'єктів федерації. Наприклад, курфюрство Саксонія з приходом до влади в 1547 р. Моріца Веттіна додало нові елементи до змісту цього феномену. Прихильність імператора та масове лютеранство підданих призвели до того, що Моріц відкрито відмовився поширювати на своїх землях Аугсбурзький інтерим та домогся звільнення з імператорського полону протестантів Йоганна Веттіна та Філіпа Гессенського. За часів його правління в Саксонії відкрито відбувалося лютеранське богослужіння, у школах та університетах викладалося протестантське вчення [506]. Однак лютеранин Моріц відкрито підтримав імператора у Шмалькальденській війні, розмежувавши поняття віросповідання і вірного підданства католицькому правителю та інтересам цілісності імперії. І хоча протестантські князі вважали його зрадником, насправді він своїм прикладом зробив величезний крок до легітимізації протестантизму та популяризації ідеї релігійної толерантності як способу примирення в конфліктах.

Уже в 1528 р. відкрито протестантським проголосив себе Брауншвейг. Тут церковним статутом Й. Бугенхагена проголошувалося панування Євангелічної церкви, її співпраця з світською владою та фактична залежність від останньої. Місцева влада не тільки мала право контролювати фінансове забезпечення

церкви та соціальної сфери, а й напряду, погоджуючи тільки з громадою, затверджувала священників, та вимагала від них звітності [509, 3-11]. Вормський едикт, II Шпайєрський едикт, інтерим та рецеси у Брауншвейзі не виконувалися.

Швидко перехід до протестантизму оприлюднює Мекленбург. Герцог Генріх V Мекленбурзький переписується з Лютером, приймає його проповідників. Населення масово переходить у лютеранство, і вже в 1521 р. магістрат віддає церковні посади лютеранам, а місцеві монастирі трансформуються у протестантські громади [729, 491]. За чітке виконання імперських актів проти поширення праць Лютера виступає спочатку Рада Ганзи, видаючи в 1525 р. вимогу контролювати друкарів, але населення виступає проти цього настільки активно, що вже через півроку цей указ скасовується [729, 491]. У 1534 р. у Ростоці серед органів місцевої влади створюється «Комітет 64-х», що складається з дрібних міщан-протестантів, які домоглися від прокатолицького вищого магістрату міста усунути католицьке духовенство від кафедр та зробити опис церковного майна регіону для подальшої секуляризації [729, 492-493]. На останнє католицький магістрат пішов із великим задоволенням, адже, як писав М. Лютер, «найзапекліші католики схвалюють протестантизм коли йдеться про секуляризацію церковного майна» [267, 54].

До середини XVI ст. публічно-правове відкрите невизнання суб'єктами федерації імперського законодавства, що обмежувало віросповідання, стало ще більш яскравим. Так, уряд Гессену на чолі з регентом С. Бінгом відмовилися визнати рішення свого ландграфа Філіпа про реалізацію у графстві Аугсбурзького інтериму [821, 95]. Філіп Гессенський у цей момент перебував під арештом в імператора, і уряд Бінга проголосив його тимчасову недієздатність, як правителя, а, отже, необов'язковість виконання його рішень.

До другої групи земель за ознакою правозастосування імперських актів, що регулювали релігійні відносини, включалися великі міста (імперські чи вільні) та промислові центри, які симпатизували протестантизму, але не були готові

йти на відкритий конфлікт із імператором та Папою. Наприклад, Аугсбург, який традиційно вважався католицьким містом і до 1533 р. підтримував Швабський союз та імператора, створив у місцевому законодавстві прихований захисний механізм для протестантів, звільняючи їх від католицької клятви під час сплати певного податку. Прийняті тут рішення про нагляд за бідними та контроль містом соціальних видатків, а в 1525 р. – про централізований збір милостині [673, 114-116], є традиційно протестантським підходом до зазначених питань і прямо суперечить католицькій догмі. Однак і вимоги Вормського едикту тут нехай частково, але виконувалися, адже друк перевірявся цензурною комісією, протестантські проповідники виганялися з міста (як це було з Шилінгом у 1524 р.) [673, 122-124]. Часто як доказ радикальності Аугсбургу дослідники вказують на страту очільників протестантського повстання 1524–1525 р. [673, 122-124]. Але, на нашу думку, релігійний аспект тут може бути вторинним, адже повстання це було озброєним, супроводжувалося масовими безладами, погромами та навіть убивствами. У такій ситуації обвинувачення могло спиратися не стільки на релігійні приводи повсталих, скільки на завдану місту шкоду, і не може однозначно тлумачитися як релігійне переслідування. Ця думка може бути підтверджена тим, що коли, врешті-решт, активна фаза повстання закінчилася, а його прихильники перейшли від погромів до дрібного хуліганства, в церквах та організації публічних шлюбів священників, магістрат їх тільки штрафував [673, 125]. Короткочасний вступ Аугсбургу до Шмалькальденського союзу в 1536–1548 роках є підтвердженням того, що протестанти в місті не тільки відкрито демонстрували свої погляди, але й змогли сформувавши в міській раді (яка прийняла відповідне рішення голосуванням) власне лобі. Однак статус імперського міста, підвладного імператору, все одно привів до його рекатолизації, закріпленої указом Карла V у 1548 р. [673, 135].

Деякі католицькі князі, хоча й самі не змінили віру, дозволяли протестантські проповіді у своїх володіннях. На нашу думку, це є яскравим проявом релігійної толерантності у правовому спілкуванні, адже однією справою є демонстрування підтримки одновірцям (хоча й усупереч нормам

загальнодержавного законодавства), і зовсім іншою – дозвіл місцевої влади функціонувати на території її юрисдикції релігійним громадам іншої конфесії. Особливо вражає така політика у князів-священиків, наприклад, архієп. Германа Кельнського та Альбрехта Майнцького [430, 26] , які через свою інвеституру мали дотримуватися офіційної позиції церкви. Зазначені випадки є свідченням величезної популярності протестантських ідей серед населення цих земель, і, через їхні правовідносини, тиску релігійної толерантності природного права, а, з іншого боку, глибокої теологічної обґрунтованості ідей Лютера, що знаходили рацію навіть у вищих католицьких ієрархів.

Уряди та правителі земель третьої групи, мали перевагу через повне визнання своїх дій такими, що знаходяться у формальному правовому полі імперії. Георг Бородатий, герцог Саксонії з 1500 до 1539 р., наприклад, був категоричним супротивником Реформації, але, впроваджуючи на своїх землях Вормський едикт, виганяв лютеран зі своїх земель, контролював друк та продаж літератури [945, 343]. Вільгельм IV Віттельсбах Баварський у 1522 р. видав I Баварський релігійний мандат, яким повністю підтримав Вормський едикт. Під його правлінням у Баварії відбувалися суворі репресії, і в 1527 р. навіть було спалено на вогнищі лютеранських проповідників [267, 80]. Відсутність релігійної толерантності в таких випадках підтримувалася релігійним зелотизмом самих правителів, а імперські нормативні акти забезпечували легітимність реалізації їхніх поглядів.

Радикально заборонялося проповідання протестантизму в Аахені. Тут проповідник Альбрехт фон Мюнстер (Albrecht von Muenster) спробував розпочати діяльність у 1524 р., але був заарештований радою міста та страчений. Варто зауважити, що для страти було прийняте його обвинувачення не в релігійних порушеннях, а у двох убивствах [2]. Це зайвий раз підкреслює, що навіть за умови повного виконання загальноімперських едиктів, що забороняли протестантизм, та передбачення в них відповідних санкцій для порушників, місцеві влади намагалися підшукувати інші звинувачення, більш прийнятні для широкого загалу.

Приватно-правові прояви релігійної толерантності на територіях суб'єктів федерації СРІГН, як і в інших державах, можна спостерігати за суспільними явищами правового спілкування, історичними даними, опосередкованими подіями та матеріальними джерелами. Необхідно відзначити, що походження механізмів релігійної толерантності від пересічних громадян та громад, як основних суб'єктів правового спілкування, опосередковано ґрунтується на ідеях самого Лютера, який надавав громадам велику роль у суспільно-політичних процесах [931, 12-13]. Лютер наполягав на тому, що саме суспільство може давати поштовх владі (насамперед місцевій) для реалізації тих моделей правового регулювання, які йому потрібні [620, 123].

Парадоксально, але найочевидніше приватно-правові явища релігійної толерантності спостерігаються в цей період у тих суб'єктах федерації, в яких виконання репресивного для протестантів імперського законодавства відбувається більш старанно. Так, до 1533 року розвиток протестантизму в де-юре католицькому Аугсбурзі можна прослідкувати за випадками іконоборського руху та шлюбами священників [673, 125]. Свідчення про масовість цього процесу дають нам можливість визначити, що сповідників нової конфесії було настільки багато, що органи влади не могли застосувати до них серйозні репресивні заходи, як це було передбачено Вормським едиктом. Так і штрафи, які накладалися на погромників католицьких церков, можна витлумачити як загально прийнятий цивільно-правовий спосіб відшкодування завданої шкоди внаслідок протиправних дій, абсолютно природний у міщанському суспільстві. Випадок вигнання проповідника Шилінга в серпні 1524 р. [673, 122-124], хоча й відповідає вимогам норм імперського законодавства, у реальності виглядає як свідчення повністю розвинутої сфери приватно-правових відносин вільного віросповідання, адже за весь період був вигнаний всього лише один проповідник, і навіть цей разовий акт призвів до розгортання масових заворушень. Тобто, протестантизм на рівні приватно-правової сфери в Аугсбурзі був розвинутий, а інші, менш яскраві та радикальні,

проповідники працювали всупереч вказівкам місцевої влади, яка мовчазно це допускала.

На приватно-правовому рівні розвиток протестантських ідей був популярним у герцогстві Мекленбург задовго до офіційного переходу в лютеранство його герцога Генріха V у 1532 р. Так, уже за часів його католика Магнуса II наприкінці XV ст. у Мекленбурзькому та Ростокському університетах викладають протестанти Н. Рутце та К. Пегель. Причому останнього навіть запрошуюють вчителювати в дітей герцога [729, 489]. Пізніше, у 1528 р. едикт магістрату Ростоку про вигнання з міста проповідника Й. Слютера викликає серед населення заворушення [729, 491], що свідчить про масовість та активність прихильників забороненої на той момент конфесії.

Цікавою ситуація з регулюванням свободи віросповідання на приватно-правовому рівні сформувалася в Чеському королівстві. Після масового переходу мешканців цих земель в утравізм та їхню легалізацію численними актами місцевого сейму, у статусі релігійної меншості опинилися прихильники радикальної релігійної гілки таборитів, до яких згодом приєдналися анабаптисти – так звана «Громада чеських братів» (нім. *Böhmische Brüder*; чеськ. *Jednota bratrská*) [297, 47-48]. За правовим статусом їх не прирівняли до лютеран, як це було зроблено з утравістами, а, отже, законного захисту своїх прав вони не мали. Разом з тим громада вільно проіснувала упродовж століття, маючи компактне проживання, відкриваючи молельні та школи, аж доки не увійшла в конфлікт з Фердинандом I через відмову постачати війська та активну участь у Повстанні чеських станів 1547 р. У результаті, відомий своєю релігійною поміркованістю, Фердинанд I організував на них тиск та примусив залишити свій домен [643, 16; 583, 145]. І хоча тут репресії відбувалися чітко за релігійною ознакою, частковою причиною їхнього запровадження, на нашу думку, була цивільна непокора.

Масове вигнання протестантів із Саксонії з часів правління там Георга Бородатого та із Баварії Вільгельма IV Віттельсбаха [267, 80] теж є опосередкованим свідченням поширення на цих землях протестантизму на

приватно-правовому рівні. Адже розмах репресивної політики цих правителів свідчить про велику кількість представників цієї конфесії, які проживали там напередодні.

Підсумовуючи наведене, доходимо до висновків:

- Релігійні перетворення в суспільстві, пов'язані з Реформацією у СРІГН здійснили величезний вплив на трансформацію правового менталітету як правлячої верхівки суспільства, так і всіх інших прошарків, та поставили нові стандарти існування імперії як федеративного утворення, її правової системи та правового спілкування між різними суб'єктами правовідносин.

- Легалізація протестантизму продемонструвала продовження формування ПТРТ в домодерних та ранньомодерних федеративних державах Європи через розвиток правотворчих та правозастосовчих ініціатив з низу суспільної піраміди. Релігійна толерантність у правовому спілкуванні широких суспільних груп, насамперед, підтримується місцевими повноважними органами влади, і тільки потім, уже через посередництво останніх, виходить на рівень вищого загальнодержавного законодавства.

- Суперечливість імперського законодавства щодо регулювання правового статусу нової конфесії та її вірян призвела до поширення, зокрема щодо цього інституту, правового нігілізму в суб'єктів федерації, що збільшило відцентрові сили в імперії та створило загрозу її існуванню як цілісної держави. Імператор та католицьке лобі навіть після їхньої перемоги у Шмалькальденській війні оцінили реальну правову ситуацію на територіях окремих суб'єктів імперії у сфері приватно-правового та публічно-правового регулювання релігійних відносин. Поступки, на які вони пішли щодо легітимізації протестантизму, у результаті створили парадоксальну суспільно-правову та державно-політичну дихотомію. За нею поширення релігійної толерантності, з одного боку, підсилювало місцеві органи, та, таким чином, збільшувало децентралізацію влади у СРІГН, а, з іншого боку, сприяло цілісності імперії, утримувало її разом через особистісні поступки владних осіб на користь загальних суспільних інтересів.

Доповнення протестантським раціоналізмом остаточно завершило телеологію ПТРТ в західній традиції права як раціонального механізму для розв'язання конфліктів та досягнення мирного співіснування полірелігійного суспільства, держави, світу. Правові механізми розвитку релігійної толерантності, принципи західноєвропейського федералізму та протестантські морально-світоглядні доктрини, запозичені з раннього християнства, яке розвивалося в римсько-правовій традиції, перенесли в зародження модерної доби Європи збільшену роль громади та місцевої влади у правотворенні та правозастосуванні та правовий поліцентризм.

5.3 Закріплення правової традиції релігійної толерантності як феномену правового спілкування в період Конфесіоналізації

Аналіз закріплення правової традиції релігійної толерантності (далі – ПТРТ) в умовах Конфесіоналізації ґрунтується на принципах останньої, що нерозривно пов'язане із трансформацією різних сфер соціального життя в Європі в епоху переходу до Модерної доби (XVI – початок XVII ст.) [757, 14-31]. Конфесіоналізація – феномен, притаманний не тільки усім німецьким територіям XVI ст., але й великій кількості держав Європи. Провідна роль у конфесіоналізації належала територіальній світській влада, для якої конфесійна політика поставала одним із пріоритетних напрямів діяльності [508]. Дослідники відносять до головних рис конфесіоналізації утворення нових віросповідань, територіалізацію, секуляризацію та соціальне дисциплінування. «...Територіалізація (die Territorialisierung) забезпечувала визначення меж поширення певної конфесії, сприяла централізації влади, створювала умови для одержавлення церкви, змінювала менталітет суспільства. Секуляризація (die Säkularisierung) охоплювала низку аспектів розвитку ранньомодерного суспільства (від соціально-політичних до правових), консолідуючи його на нових ідейних засадах через зменшення ролі релігії. Зміст соціального дисциплінування (die Sozialdisziplinierung) визначається як подолання опору середньовічних традицій, моралізація відносин у родині, зміцнення особистої

обізнаності в ідейній сутності певної конфесії...» [508, 16]. Засновник теорії конфесіоналізму, німецький історик Х. Шиллінг оцінює конфесіоналізацію як «фундаментальний процес», що докорінно змінив громадське і приватне життя європейського суспільства, як один із тих процесів, які визначили виникнення сучасної епохи [164, 275].

Метою цього підрозділу є аналіз особливостей процесу правового закріплення релігійної толерантності в період Конфесіоналізації.

На етапі Конфесіоналізації легалізація протестантизму конфесії вже не оскаржувалася, а правове регулювання СРІГН розвивалося в напрямку методів і способів розв'язання поточних правових конфліктів у практичній реалізації ПТРТ на територіях суб'єктів імперії та їхніх взаєминах з центром. З погляду правового та державного розвитку цей період розподіляється на два етапи. Першим був відносно мирний етап, з 1555 р. до 1618 р. [967, 53], коли конфлікти намагалися вирішувати переговорним шляхом, а збройні виступи, якщо й мали місце, характеризувалися короткою тривалістю та нечисленністю учасників. Другим був період Тридцятирічної війни з 1618 до 1648 року [302, 248; 291, 270; 967, 55], коли можливість застосування правових механізмів у регулюванні релігійних відносин залежала від поточної воєнної ситуації та більшою мірою мала місце на рівні суб'єктів федерації.

Початок першого етапу пов'язується з прийняттям одного з найвідоміших загальноімперських актів правового регулювання віросповідання на Аугсбурзькому райхстазі 1555 р.. Більшість джерел з дослідження розвитку правового регулювання протестантизму в СРІГН визначають його як основоположний документ досягнення компромісу між різними релігійними партіями: католицькою з імператором на чолі та протестантською [975, 118; 757, 10]. Цей акт став логічним завершенням низки рішень загальноімперських райхстагів 1521–1555 років та значною мірою використовував досягнення та законотворчі конструкції попередніх актів.

Більшість дослідників Аугсбурзького миру у своїх працях розглядали історичні передумови та обставини прийняття цього акту. Особливою

ґрунтовністю відрізняються статті С. Карікова, де аналізуються передумови, особливості та хід переговорів щодо його укладення, аналіз та склад учасників двох основних партій [507], та А. Дмитрієва з оцінкою його міжнародно-правового значення [419]. Однак щодо аналізу правотворчої техніки, легіслаційних запозичень із попередніх актів та особливостей правозастосовних конструкцій цього важливого джерела – пам'ятки світового права – у сучасних дослідженнях спостерігаються певні лакуни.

Попри традиційне сприйняття цього документу як основної засади та моделі розв'язання релігійної дискусії у СРІГН, насправді ним була врегульована тільки вузька сфера правовідносин свободи віросповідання. Для повноцінного аналізу Аугсбурзького акту 1555 р. необхідно зупинитися на його оригінальній назві та її тлумаченні. Німецькомовний текст, затверджений на Аугсбурзькому райхстазі 1555 р., називається *Augsburger Reichsabschied* [13], що дослівно може бути перекладено як «Аугсбурзьке остаточне загальнодержавне рішення». Тобто, на відміну від прийнятої вітчизняної та англомовної назви «Аугсбурзький релігійний мирний договір», у німецькому варіанті чітко спостерігається, що як джерело-форма права це не нормативний договір, а класичний нормативний акт. Це ж підтверджується й процедурою його прийняття – обговоренням та затвердженням на імперському райхстазі, який є основним законодавчим органом СРІГН. Сприйняття Аугсбурзького акту як договору викривляє його повноцінне розуміння, адже тоді мають існувати дві чітко визначені його антагоністичні сторони, які мусять виступати суб'єктами. Логічно очікується, що усі учасники попередніх воєнних, політичних та соціальних конфліктів мають поділитися на ці дві сторони. Однак на практиці суб'єктами акту були тільки дві релігійні групи: католики та протестанти лютеранського (Аугсбурзького) віросповідання. Поза регулюванням нормами Аугсбурзького акту залишилися утраквісти (які представляли більшість вірян у Чехії), кальвіністи (які становили релігійну більшість у Анхальті, Гесен-Каселі, Насау, Пфальці та в деяких інших землях імперії) [261, 1-2], цвінгліани (конфесійна більшість у Шафгаузені, Страсбурзі,

Констанці, Меммінгені [81, 248-256], громади анабаптистів та інші. Притому, що усі вищевказані конфесійні групи в особах своїх представників брали участь як у попередній політичній та війсьній боротьбі, так і в засіданні райхстагу в Аугсбурзі в 1555 році, тим не менше, гарантування їм релігійної толерантності в нормах Аугсбурзького акту було проігнороване.

Ця обмежена суб'єктність регулювання релігійних відносин прямим текстом зазначається в п. 15, 16 та 17 акту. Так, п. 15 зазначає, що релігійний мир, недоторканість майна та володінь, можливість «...спокійно та мирно насолоджуватися їх релігією, вірою, використанням церков, порядків та церемоній ... державним управлінням, честю та правами...»[13] гарантується сповідникам Аугсбурзького віровчення – тобто лютеранам поміркованого напрямку. Пункт 16 надавав аналогічні права та гарантії сповідникам «старої релігії», тобто католикам [13]. П. 17 прямим текстом передбачає, що: «... всі ті, хто не є послідовниками двох вищевказаних релігій не включаються в цей [акт]...» [13]. Така суб'єктна винятковість не є новелою Аугсбурзького акту 1555 року, адже подібна норма була вже в Нюрнберзькому акту 1532 р. [239, 62] та договорі в Пассау 1552 р. [71, 172]. Однак, у попередніх актах, які регулюють релігійні відносини у СРІГН, починаючи від Шпайєрського протесту та закінчуючи інтеримами Карла V, такої категоричності немає – із пільгового правового регулювання там виключаються максимум анабаптисти, погляди яких здавалися занадто радикальними навіть самим протестантам [759].

Відсутність представників інших протестантських конфесій серед суб'єктів Аугсбурзького акту 1555 р. є результатом трьох чинників. Першим був політичний тривалий процес пошуку взаємних компромісів імператора та лютеранських князів, зокрема готовністю останніх йти на поступки, неодноразовим запевненням у намірах домовитися з імператором, зберегти цілісність імперії тощо. Така лояльність вищій владі та готовність до компромісу відрізняла винятково лютеран, адже навіть сам М. Лютер неодноразово закликав своїх прихильників до порозуміння з імператором, діалогу з католиками, запобіганню агресивного шляху вирішення конфліктів

там, де можна сісти за стіл переговорів [599, 152]. Інші протестантські рухи такої готовності до компромісів не демонстрували, отже для імператора було логічним виділити та забезпечити привілеями саме лютеран, продемонструвавши іншим позитивні перспективи лояльності. Другим можна назвати ідеологічний чинник: порівняно з іншими реформаторськими рухами лютерани були найбільш поміркованими до державної релігії СРІГН – католицизму, а їхня релігійна доктрина пройшла обробку Ф. Меланхтона – відомого прихильника компромісу з католиками. Останній сформулював текст Аугсбурзького віросповідання із максимальною дипломатичністю формулювань та обіцяв представнику Папи кардиналу Кампеджо умовити лютеранських князів навіть формально підкоритися Ватикану, якщо тільки той погодиться мовчазно закрити очі на деякі дрібниці церковного буття в німецьких землях [267, 116-118]. Третім чинником залишався воєнно-політичний, адже саме представники лютеранських князівств становили основну бойову силу війни Шмалькальденської Ліги та Повстання князів й мали переважну більшість голосів серед протестантів на райхстагах. Тут яскраво проявляється механізм упровадження релігійної толерантності від суспільних груп до державних нормативних актів через посередництво місцевих (територіальних) органів влади. Наявність останніх у лютеран дала можливість конгрегації захистити свої права на високому конституційному рівні.

Отже, якщо визначати за Аугсбурзьким актом природу договору як джерела-форми права, то слід визнавати його проміжним, незавершеним та попереднім погодженням двох із більш ніж шести сторін конфлікту. Однак подальша роль Аугсбурзького акту та його місце в історії права такий незначний статус заперечують [81, 235-240; 975, 118; 757, 10]. Якщо ж визнати його природу як нормативного акту, то тут така нелогічність зникає, адже нормативний акт, як відомо, може регулювати відносини певного визначеного кола осіб, що в жодному разі не нівелює його значення.

Величезну роль, із погляду законодавчої техніки, відіграє застосування в акті щодо лютеранства термінів «релігія» та «віра», а не «єресь», «помилкові

судження», «омилення», як воно називається в актах Вормського та Шпайєрського райхстагів [54]. Таке формулювання виводило лютеранство з об'єктів кримінального переслідування світським та канонічним правом та надавало йому додаткової легітимізації.

Значним досягненням для католицької партії був п. 18, так звана норма *Reservatum ecclesiasticum*, за якою у випадку переходу до лютеранства кліриків католицької церкви, вони втрачають свою інвеституру, на яку згодом призначається новий католицький вірний [13]. Основним значенням цього пункту було припинення переходу до лютеранської партії земель папського підпорядкування – релігійних курфюрств, монастирів, церковних ленів. Завдяки цій нормі вдалося не допустити остаточного навернення до протестантизму цілої низки земель, наприклад, архієпископств Кельна і Майнца – курфюрств, які брали участь у виборах імператора, і на яких, як на своїх ленників, спиралися Папи для забезпечення свого впливу на зовнішню та внутрішню політику СРІГН. Напередодні Аугсбурзького райхстагу 1555 р. Герман Кельнський та Альбрехт Майнцький неодноразово демонстрували свою прихильність протестантській партії, дозволяли їхні проповіді у своїх володіннях [430, 26]. Однак перспектива втрати своїх бенефіцій підштовхнула їх виказати вірність Папі та проголосили рекатолизацію своїх володінь. Норма *Reservatum ecclesiasticum* та наслідки її прийняття є свідченням глибоких взаємозв'язків ПТРТ та раціонально-матеріальних чинників. Цей правовий механізм дуже чітко демонструє нам хибність ідеалізації прав і свобод людини як винятково морально-етичної сфери буття і навпаки, підштовхує розглядати ці явища в комплексі, враховуючи їхню приземлену раціональну мотиваційну складову.

Величезною зворотною поступкою протестантам став п. 19, за яким секуляризовані землі та цінності залишалися новим власникам, а Імперський Камеральний Суд зобов'язувався припинити провадження їхньої реституції [13]. Правового статусу цього майна дискутувався лютеранськими князями починаючи з 1529 р., але католицька партія в рішеннях Шпайєрських

райхстагів, Аугсбурзького райхстагу 1530 р., рецесу 1530 р. [151] виступали категорично проти визнання *status quo* цієї колишньої церковної власності. Тільки в нормах інтериму 1548 р. спостерігалися певні поступки: імператор був готовий визнати секуляризацію майна за князями, які визнають зверхність Папи [92]. Імперський Суд проводив провадження за цими справами, починаючи з 1530 р. Карл V систематично використовував ці справи у переговорах із протестантськими князями як запоруку їхньої лояльності, то призупиняючи їх, то даючи їм хід [267, 131]. Остаточна крапка в цьому питанні, поставлена Аугсбурзьким актом 1555 р., мала не тільки продемонструвати лютеранським князям добру волю імператора, але й покращити економічну ситуацію. Йшлося про повернення до цивільного обігу величезної кількості нерухомості, яка за століття накопичилася в церковному триманні у статусі *manus mortua* [58].

Новелою Аугсбурзького акту був п. 23, який прямо та категорично забороняв примусове навернення осіб обох конфесій до іншої релігії та захист тих, хто вчиняє такі заборонені дії [13]. За своїм змістом ця норма є ліберальною не тільки для XVI ст., але й відповідає сучасним вимогам та концепціям прав і свобод людини. Саме ця норма, на нашу думку, є запорукою визнання Аугсбурзького акту 1555 р. визначним джерелом в історії всесвітнього права та світового конституціоналізму.

На двоїстість оціночної характеристики заслуговує норма, що передбачає право вільної еміграції для осіб, які не підтримують релігію правителя своєї місцевості [13]. З одного боку, її зміст відповідає основним правовим принципам: праву на свободу пересування, захист приватної власності, яку вони можуть взяти з собою під час переїзду або розпорядитися на свій розсуд, принципу виконання зобов'язань, адже емігранти мають розраховатися з правителем за усіма своїми зобов'язаннями, завершити свої посадові чи васальні функції. У цих аспектах зміст вказаної норми є досягненням повноцінного розвитку права модерного періоду, свідченням належного рівня еволюції суспільства, особи як особистості, члена громади та громадянина-

підданого; готовності держави та її органів вирішувати конфлікти цивілізованим шляхом.

Ця норма демонструє правову квінтесенцію Аугсбурзького компромісу – принцип Стефані «*cuius regio, ejus religio*» [173, 51-52] чие правління, того й релігія. Вона демонструє принципову відмінність доктрини свободи вибору віросповідання СРІГН від її сучасного тлумачення. Адже тут свобода віросповідання полягала не у праві приватної особи обрати для себе релігію та здійснювати обраний культ, а у праві безперешкодно переїхати на територію, де обрана нею конфесія масово сповідується чи є державною [897, 144-146]. У попередніх імперських актах щодо лютеранства більш популярними є норми про індивідуальний вибір релігії особою. Саме так зазначається, зокрема, у Шпайєрському протесті [148] – як право особи самій визначити релігійні оціночні категорії своєї поведінки, за які вона особисто та винятково буде відповідати перед богом. Хоча таке формулювання більше відповідає сучасним розумінням прав людини, але на практиці XVI ст. така норма була б занадто сміливим переходом для правового менталітету нещодавно монорелігійного суспільства. Сприйняття свободи віросповідання через принцип Стефані та зі збереженням релігійної толерантності у правовій системі певної держави можливе тільки в поєднанні з її федеративним устроєм. У такому випадку правовий механізм феномену релігійної толерантності реалізується через принцип представництва населення на рівні місцевих органів влади. Дворівнева система федерального законодавства створює правові підстави для легітимізації полірелігійності за умови її підтримки місцевим населенням.

Виняток робився в п. 27 Аугсбурзького акту для вільних та імперських міст, де сповідувалися обидві конфесії: там мав залишатися *status quo*, обидві релігії мали практикуватися без обмежень, а мешканці – підтримувати мир та спокій [13]. Саме на дотриманні миру та переговорного способу вирішення усіх релігійних конфліктів на усіх землях імперії, неодноразово наголошується в тексті акту. Гарантом такого миру проголошується імператор, а будь-які проблеми мали вирішуватися без тиску на представників обох конфесій та у

правовому полі імперського законодавства, із застосуванням державно-правових механізмів і системи державних органів імперського та місцевого рівнів [13]. Акцент на дотриманні миру в державі відбився в додатку до назви Аугсбурзького акту терміну «мирний» (*peace* – в англomовній версії назви) [13]. Але, на нашу думку, цей термін не потрібно сприймати як визначник завершення бойових дій. Урешті-решт, вже 3 роки, як сторонами, які воюють, був укладений договір у Пассау [81, 234-236]. Якщо погоджуватися саме з формулюванням «мирний», то його варто скоріше сприймати як зобов'язання в безконфліктному розв'язанні майбутніх майнових та особистих немайнових спорів, пов'язаних з релігійною толерантністю.

Деякі дослідники вважають, що пункти про можливість існування двох релігійних громад та свободу вибору релігії для імперських лицарів є особистим внеском Фердинанда «*Declaratio Ferdinandei*» [88, 244-245; 139, 17], який був відомий своїми поміркованими поглядами щодо протестантів [267, 77]. Для заспокоєння католицької партії і, можливо, у сподіванні рекатолизації імперських міст ці пункти не були оприлюднені протягом 20 років [88, 244-245; 139, 17], однак, повністю діяли. Інші ж тлумачать текст Декларації Фердинанда ширше, включаючи туди й право мешканців духовних католицьких князівств дотримуватися лютеранства, якщо вони сповідували його до 1555 р. [822, 192] Вбачається, що на практиці реалізація як основних пунктів, так і додаткових Декларації принципово залежала від обставин конкретної місцевості, особистості її правителя, економічної й соціально-політичної ситуації.

Основною вимогою імператора в тексті та обставинах прийняття Аугсбурзького акту залишалася необхідність зберігати внутрішньодержавний «земський» мир та обіцяні санкції за його порушення [13]. Економічна та соціальна криза в багатьох німецьких землях першої половини XVI ст. [804, 230-247] була додатковим аргументом та мала охолоджувати прихильників радикального вирішення проблеми релігійної різнобарвності населення. У результаті проголошений актом принцип внутрішньої територіально-релігійної одноманітності суб'єктів федерації СРІГН на практиці реалізовувався більше 30

років. Це ставило цей визначний в історії права та релігійної толерантності нормативний акт в один ряд із численними рішеннями щодо врегулювання релігійних відносин, прийнятими на райхстагах з 1521 до 1552 року, які так і не набрали повної законної сили та беззастережного виконання.

Період від прийняття акту 1555 року до Вестфальських договорів 1648 року в закордонних працях часто характеризують як період Конфесіоналізації – взаємопроникнення та поєднання державних, релігійних, соціальних та правових інститутів у межах одного територіального формування [164, 274], якими у СРІГН були суб'єкти федерації. Багато авторів вважають, що цей період також був останнім в існуванні й самої СРІГН як федерації, адже по прийняттю Вестфальської системи рівень суверенітету суб'єктів, участь у міжнародній діяльності та ведення незалежної політики, фактично перетворили її устрій на конфедеративний [291, 270-274].

Особливістю цього періоду були низки конфліктів, найвідомішим та найпотужнішим з яких, безперечно є Тридцятирічна війна. Крихкість внутрішнього імперського миру, постійні зовнішні війни, слабкість впливу імператора на курфюрстів та інші німецькі місцеві владні кола призвели до того, що райхстаги в цей період скликалися не так часто, як раніше, а представництво в них було часткове [474, 30-45]. Їхні рішення більше стосувалися практичних побутових питань імперії, як-от організація війська, бюджет та позики, міжнародні справи тощо. Актів, врегульовували б релігійні відносини на загальноімперському рівні, порівняно з попереднім періодом, також було менше, а їхній зміст здебільшого зводився до повторення вже проголошених принципів. Деякі дослідники взагалі зазначають, що у правовому регулюванні свободи віросповідання всі рішення фактично були прийняті до Аугсбурзького акту 1555 р. (разом з останнім), а в подальшому тільки вносилися корективи до цих правових норм [757, 10].

Важливим загальноімперським рішенням, що опосередковано впливало на релігійну толерантність, був акт Франкфуртської наради курфюрстів 1558 р., присвяченої обговоренню наступника Карла V. Зокрема, була регламентована

діяльність зборів курфюрстів Курфєрайн (Kurverein), що в майбутньому або заміняло райхстаги, або під час їхнього проведення формувало вирішальне лобі [475]. Для формування ПТРТ ця нарада стала важливою віхою, адже, по-перше, тут був запроваджений принцип, що ніхто з курфюрстів не міг оголошуватися поза законом через релігійну причину, а по-друге, до виборчої капітуляції Фердинанда I було включено зобов'язання імператора дотримуватися Аугсбурзького акту 1555 р.[474] Обидва рішення мали величезне значення. Перше остаточно позбавляло імператора-католика права тиску на своїх протестантських підданих, навіть тоді, коли останні своїм правом зловживали. Слід зазначити, що в подальшому на практиці ця норма порушувалася, як, наприклад, у конфліктах з Пфальцем чи з Донаувертом [975, 138].

Значно більшу роль у подальшому державно-правовому розвитку СРІГН та ПТРТ відіграв другий пункт рішення. Включення релігійних гарантій до передвиборчих програм імператорів до цього зустрічалося тільки в Чеському королівстві – Празькі компактати, що підписувалися усіма королями Чехії під час коронації, гарантували вільне сповідання утравізму [302, 158-163]. Попри те, що випадок цей був досить унікальним для імперії, він був прецедентом із більше ніж столітньою історією. Застосування його до усієї території СРІГН створювало гарантії для протестантських князів та давало їм сподівання на таке ж, відносно спокійне, існування їхньої конфесії, яким у складі імперії вже більше ніж сто років користувалися чеські утравісти.

Одночасно це рішення підняло статус акту 1555 р. та надало завершеного вигляду концепції співіснування в релігійній толерантності лютеран та католиків. Зміст попередніх актів, прийнятих на райхстагах з 1521 р., як це було описане вище, постійно змінювався разом, там чергувалися абсолютно різні тези – від закликів оголосити протестантизм єрессю та знищити, до повного невтручання державних органів у релігійну сферу та бланкетної передачі усіх рішень та переговорного процесу Папі. З цього погляду включення Аугсбурзького акту до передвиборчої капітуляції Фердинанда I надавало його правовим нормам стабільності та верифікації в різних державних структурах

імперії. Саме цей аспект дав можливість вважати Аугсбурзький акт рубіконом, що завершив перший етап формування ПТРТ у СРІГН, та перевів її до наступного етапу, де більшість імперських та місцевих актів будуть апелювати до нього.

Правління імператорів Фердинанда I та Максиміліана II (1564–1576) з поглядів лібералізації релігійного питання були відображенням їх світоглядних позицій. Обидва були досить толерантними в релігійній сфері [81, 407-409; 757, 57-58], ставили собі за мету зберегти цілісність імперії та усвідомлювали, що протестантизм став непереборною силою, з якою потрібно шукати компроміси. Так, Фердинанд ще за часів правління свого брата імператора Карла V представляв імператора на райхстагах під час переговорів із лютеранами, і кожен раз його присутність призводила до пом'якшення релігійного протистояння [267, 77].

Максиміліан II взагалі прямо виступав проти Контрреформації, адже поважав станове свободи і привілеї та симпатизував лютеранству. Деякі дослідники вважають що причиною толерантності обох імператорів була турецька загроза [473, 47]. Не заперечуючи цього факту, необхідно вказати й на інші чинники. Якщо взяти тезу «Застольних промов» М.Лютера про те, що єдність та розбудова держави тримається на взаємних поступках імператора та князів [694, 146], то можна сміливо стверджувати що і Фердинанд I, і Максиміліан II повністю погоджувалися з нею та реалізовували її у своїй політиці. Релігійні питання постійно обговорюються під час правління цих імператорів на загальноімперських з'їздах у формах поміркованих дискусій та готовності йти на компроміс.

Так, низка релігійних питань була обговорена на Аугсбурзькому райхстазі 1566 р. У тексті Аугсбурзького акту 1555 р. у п. 15, 16 та 17 свобода віросповідання в імперії надавалася винятково класичному лютеранству та спорідненим з ним конфесіям [13; 897]. Фрідріх III Пфальцький, який нещодавно став кальвіністом та сприяв кальвіністській реформації Пфальца [263, 23-27], поставив питання про визнання таким кальвінізму та, відповідно,

поширення на нього усіх імперських актів релігійної толерантності. Лютеранські князі погодилися з його рацією [757, 83-84; 945, 142-144; 945, 83-84]. І хоча остаточного рішення райхстагу щодо надання кальвінізму статусу «спорідненої релігії» та поширення на нього усіх актів щодо лютеранської конфесії, не було, фактично легітимне існування кальвінізму в імперії було прийняте. Проте вимогу лютеран щодо відмови від гарантій існування імперських католицьких єпархій, передбачених Аугсбурзьким актом 1555 р., імператор категорично заперечив, але в пропозицію компромісу погодився на свободу для лютеран у своїх власних австрійських володіннях [473, 50].

Аналогічно питання про вільний перехід бажаючих у протестантизм піднімалося на Шпайерському райхстазі 1570 р. Максиміліан II зайняв тут позицію *status quo*, щоб не дратувати своїх католицьких князів, які дорікали йому за симпатії до протестантизму. У результаті, попри активну дискусію з цього питання, жодних підсумовуючих тез в остаточне рішення райхстагу не потрапило [45; 473]. Важливим рішенням, яке прямо не стосувався регулювання релігійних відносин, але було тісно з ними пов'язане, стала заборона друку деінде крім імперських міст, резиденцій князів та університетських міст [45]. У зазначених місцях організовувалися цензурні комітети, які мали право нагляду за друкованою літературою та, відповідно, контролювали поширення релігійних текстів на територіях СРІГН. Зазначена норма мала підсилити можливості імператора у власних землях у контрреформації та можливості крупних курфюрств – спонсорів університетів – щодо поширення потрібної їм релігії на власних землях.

Аналогічно винятково обговоренням завершилася на райхстазі 1576 р. у Регенсбурзі ідея скасувати *Reservatum ecclesiasticum* «Церковне збереження» – норму Аугсбурзького акту 1555 р., за якою заборонялася протестантська секуляризація церковної нерухомості після 1555 р. [13] Помірковане ставлення Фердинанда I та Максиміліана II до протестантів призвело до численних порушень цього правила [822, 199; 757, 333-334]. Тепер протестанти вимагали скасувати норму як таку, що все одне не діє (а разом з цим легалізувати свої

секуляризаційні правочини за останні 20 років), а католики навпаки наполягали на більш суворому її впровадженні та анулюванні проведених секуляризаційних актів. Смерть Максиміліана II зупинила цю дискусію без остаточного розв'язання.

Політика Рудольфа II, який прийшов до влади у 1576 р. та був поміркованим католиком, дещо погіршила становище протестантів [473, 53-54]. Аугсбурзький акт 1555 р., який в очах попередніх імператорів був запорукою миру та спокою в імперії, втратив свій статус через численні випадки порушення чи зловживання його нормами, шиканами у правозастосуванні. З іншого боку, з існуванням протестантизму остаточно змирилися, і тепер католицькі курфюрсти були більше занепокоєні відстоюванням своїх прав та недопущенням абсолютизму імператора, для чого були готові кооперуватися з протестантськими князями.

На райхстагу в Аугсбурзі 1582 р. протестанти вперше виклали спільні системні претензії католикам щодо порушення свободи віросповідання та діючих норм імперського законодавства на цю тему [473, 55]. Однак і самі у відповідь були звинувачені в недотриманні норм Аугсбурзького акту, зокрема в питанні вже згаданого *Reservatum ecclesiasticum*. Попри в цілому прокатолицьку позицію імператора та більшості голосів райхстагу, проблема секуляризованих земель вирішена не була. Максимум, чого спромоглося здобути католицьке лобі в рамках представницької реформи – це заборона переходу мандату секуляризованих єпископств на райхстазі їхнім новим протестантським володарям та заборона імперським містам самовільно змінювати конфесію [528, 157]. Четверо з семи електорів та «єпископська алея» – мережа релігійних суб'єктів федерації вздовж Рейну добровільно чи вимушено, але підтвердили свій католицький статус [171, 72]. Рудольф II із підтримкою католицьких князів продовжував зазначену політику й далі, добившись, зокрема, щоб райхстаг 1603 р. не визнав секуляризацію низки монастирів у Швабії.

Величезним досягненням Рудольфа II у розвитку правового забезпечення релігійної толерантності в імперії, на нашу думку, можна назвати те, що, навіть

суб'єктивно підтримуючи католицизм, у своїх діях та рішеннях він завжди залишався у правому полі. Претензії протестантських князів, які висувалися до нього у більшості справ [757, 333-334] були наслідками якщо не порушення, то зловживання нормами Аугсбурзького акту, що сталися через лояльність до протестантів з боку попередніх імператорів.

Справжня політика рекатолизації СРІГН почалася з приходом до влади зелота Фердинанда II. Його зусилля з окатоличення власних доменів, хоча формально й відповідали нормам Аугсбурзького акту та правилу Й. Стефані «*cuius regio – ejus religio*» [173, 51-52], сильно порушували крихкий релігійний мир в імперії [302, 251; 975, 158-159] та створювали для іноземних протестантських правителів підстави вступитися за своїх братів у вірі, що врешті-решт розгорнуло Тридцятирічну війну.

Найвідомішим загальноімперським актом Фердинанда II щодо свободи віросповідання став Едикт про реституцію 1629 р. [81, 438-441] Прийнятий під тиском Папи та на підставі норм Аугсбурзького акту, він проголошував, що землі, секуляризовані після договору Пассау 1552 р. мають бути повернені в Церкві. Мотивація рішення у преамбулі едикту визнавала монастирі майном не Церкви, а Бога, а отже виключала їх світської юрисдикції [50]. Норми акту апелювали до параграфів Аугсбурзького акту та вимог до порушників цих норм привести свої володіння у відповідність з їхнім змістом. Також підкреслювалася обов'язковість виконання норми *Reservatum ecclesiasticum*, попри численні випадки її порушення [50]. Протестантським князям заборонялося звертатися до Імперського Камерального суду зі справами про приналежність їм релігійного майна, підтверджувалася норма Аугсбурзького райхстагу 1582 р., що протестанти, які здобули єпископські землі, не набувають права голосу на райхстагах, архієпископи та єпископи, що перейшли у протестантизм, втрачають кафедри, надані їм католицькою церквою. Спірні справи мав розглядати не Імперський суд, а посадовці, призначені імператором [50].

Прийняття едикту було категорично негативно сприйняте протестантами [81, 439-440]. Але найцікавіше, що він не сподобався й князям [81, 441-442].

Судячи з усього, його одноособова промугація імператором (без обговорення на райхстазі чи Курферайні [475, 29]) була сприйнята як зазіхання на суверенітет суб'єктів федерації [864, 296], і, таким чином створення небажаного прецеденту. Якщо імператор дозволив собі один раз скасувати особистісним рішенням попередні акти райхстагів щодо майна протестантів, то нічого не буде заважати йому в подальшому прийняти рішення щодо майна католиків. Військові сили та міжнародна підтримка протестантських та католицьких князів на той момент була паритетною [757, 57], отже ймовірність переходу реституційних процесів у сутички та громадянські війни з подальшим залученням іноземних сил була величезна. Занепокоєння мав викликати й прецедент передачі до особистої юрисдикції імператора певної категорії справ з Імперського Камерального Суду, який знаходився під впливом курфюрстів. І хоча деякі дослідники вважають, що в Едикті про реституцію не створювалося нових механізмів правового регулювання [757, 381], на нашу думку, процесуальні новели були суттєвими та відбивали наміри імператора збільшити свої владні повноваження та створити на майбутнє прецеденти правотворчої діяльності імператора, його незалежності від рішень райхстагів та його впливу на вище імперське судочинство. Прийняття Едикту наочно демонструє нам використання вищими органами влади, зокрема імператором, кризових явищ у правовому спілкуванні широких груп населення з поліконфесійних відносин як привід укріпити власний статус та збільшити юрисдикцію. Деструктивність такої політики для врегулювання правових явищ у міжконфесійних відносинах, та її потенційно негативні наслідки були зрозумілими для більшості суб'єктів.

Що Едикт про реституцію не був сприйнятий навіть католиками, проявилось вже через рік, на райхстазі в Регенсбурзі 1630 р. Саме католицькі курфюрсти тут виступили проти абсолютно усіх ініціатив імператора, починаючи від військових (затвердження командуєчим Валенштейна) та закінчуючи пропозиціями з удосконалення діяльності державних органів [864, 323]. Але й пропозиції протестантів щодо скасування Едикту [975, 159] та дискусію з часів Аугсбурзького райхстагу 1555 р. питання про статус

кальвінізму в імперії не прийняли [259, 4]. Легіслаційне свавілля імператора в релігійних питаннях створило легітимний ґрунт для шведського вторгнення та призвело до низки антиімператорських альянсів усередині СРІГН.

Складна політична та воєнна ситуація призвела до того, що до 1645 р. райхстаги практично не скликалися, більшість імперських рішень приймалися на Курфєрайні [475, 29]. Реалізація Едикту про реституцію в різних землях імперії також відбувалася з перемінним успіхом. Зокрема, північні землі, які швидко опинилися під контролем шведської армії, взагалі випали з імперської юрисдикції. У південних та центральних землях реституційні процеси йшли в значній залежності від уподобань місцевих князів та їх відносин з імператором.

Воєнно-політичні обставини та загальноімперська криза призвели до взаємних поступок імператора та протестантської ліги, прикладом чого був дослідники називають Празький мир курфюрста Саксонії Іоганна Георга I Ветіна з Фердинандом II 1635 р. [81, 346; 60] Він поширювався на католиків та лютеран, до яких приєднувалися й кальвіністи, які ратифікували договір. Найважливішою умовою договору було призупинення на 40 років вступу в силу Едикту про реституцію [60]. Фактично, це його формально скасувало, так само як рішеннями райхстагів часів Карла V, які подібно відкладали рішення про статус протестантизму як єресі, поки він не поширився у половині земель імперії та набув правової толерантності. Визначення статусу земель (протестантських чи католицькі) за вирішальний рік *status quo* був обраний не 1555 р., як це передбачалося Аугсбурзьким актом, а 1627 р. [975, 168; 189] Це відповідало інтересам лідера протестантів герцога Саксонії [81, 438-439], володіння якого на цей рік були досить значними.

З іншого боку, у своїх володіннях, за принципом Й. Стефані імператор вів контрреформаційну політику, а протестантські князі мовчазно з цим погоджувалися. Справи з релігійних питань поверталися до Імперського Камерального суду, що суперечило Едикту про реституцію та давало усім учасникам договору усвідомлення його майбутнього скасування цілком. Поступка з боку протестантів імператору проявлялася в визнанні, що

протестантські володарі секуляризованих колишніх католицьких феодин не отримують за них місця та голоси на райхстагах [259, 10].

Значення Празького миру у формування ПТРТ в імперії було величезним. Крім фактичного скасування Едикту про реституцію, договір всупереч Аугсбурзькому акту 1555 р. визнав, що кордони між католицькими та протестантськими землями можуть змінюватися. Однак свобода вибору віросповідання знов залишалася за правителями, а не за їхніми підданими. У 1640 р. у Регенсбурзі обговорення усіх зазначених питань продовжилося [975, 176].

Отже, у підсумку доби Реформації та Конфесіоналізації протестантизм виборів для себе не тільки право на існування та релігійну толерантність, що було визнано навіть католицькими ієрархами [975, 179], але й перетворив СРІГН на полірелігійну державу з чітким розподілом масових локальних релігій за суб'єктами федерації.

Тридцятирічна війна, яка стала величезною кризою як для імперії [321, 562-568], так і для багатьох інших держав, завершилася підписанням Вестфальських договорів у 1648 р. [747, 412-413; 420] Оскільки однією з причин воєнних дій була релігійна ситуація у СРІГН, то релігійному питанню у Вестфальських договорах приділялася неабияка увага [839, 35]. Навіть той факт, що переговори проходили у двох містах – в Мюнстері та в Оснабрюці, католицькому та протестантському центрах [81, 547], підкреслює важливість релігійних аспектів для цього визначного акту.

За договорами за формою державно-територіального устрою СРІГН перетворилася на конфедерацію, адже її суб'єкти отримали право участі в міжнародних відносинах. Зобов'язання суб'єктів зважати на інтереси імперії та імператора [975, 180-183], було занадто абстрактним для того, щоб реально виконуватися на практиці. З державно-правового погляду імперія мала ще всі ознаки незалежної держави, хоча й з величезним рівнем суверенітету місцевої влади суб'єктів. Так, її територія набула ще чіткішого визначення порівняно з попередніми періодами. Система вищих державних органів набула ще більшої

завершеності, адже вища законодавча влада була остаточно закріплена за райхстагом, а сам він набув регулярної регламентованої діяльності [975, 193]. Були скасовані внутрішні митні кордони СРІГН (ст. IX п.1 та 2 Оснабрюкського [420, 375] та п. 67-68 Мюнстерського договорів [420, 399]), що мало сприяти економічному розвитку та доцентровим державним тенденціям.

Усі дослідники зазначають величезну роль Вестфальських договорів у формуванні ПТРТ у західній традиції права [420, 41-53]. Дехто вважає що умови договорів наповнили зміст цього феномену сучасним значенням, скасувавши принцип Стефані [874, 7]. Інші дослідники наполягають, що загальна ідея принципу зберігалася, оскільки була висловлена в Аугсбурзькому акті [665; 930, 92], але набула більш нейтральної форми, що здається нам більш точною характеристикою.

Вестфальські договори підсумували попередню сторічну еволюцію ПТРТ починаючи з Аугсбурзького акту 1555 року. Лєвова їхня частина містилася в Оснабрюцькому договорі, адже там засідала протестантська делегація, яку найбільш це цікавило. Відвертих новел у регулюванні свободи віросповідання створено не було: норма, що зміна релігії володарем не тягне за собою зміну релігії підданих, але створює для них право на еміграцію із збереженням усіх майнових прав (ст. V п. 34 [420, 340-353]), уже була записана в п. 23 Аугсбурзького акту. Дискусії був підданий і день визначення *status quo* прав католицьких та протестантських князів на їхні домени. Рішення було прийняте компромісне – не 1627 р., передбачене Празьким договором та дуже вигідне для Саксонії, але й не 1552 р. договору Пассау чи 1555 р. – Аугсбургу, а 1 січня 1624 р. (ст. V п. 2 [420, 327-329]). Отже, хоча дата була встановлена інша, сама ідея системи відліку для визначення релігійної територіальної приналежності вже застосовувалася за знайомим правовим механізмом. Разом із фіксацією нових кордонів протестантських та католицьких земель втратила силу *Reservatum ecclesiasticum* [757, 413], застосування якої викликало багато колізій у практичному впровадженні релігійної толерантності.

Безперечною новелою в тексті Оснабрюцького договору є визначення двох форм відправлення релігійних культів: публічної та приватної і, відповідно, двох систем правового регулювання обох інститутів [35, 743-747]. Хоча сама ідея поділу свободи віросповідання на приватну та публічну реалізацію застосовувалася ще в римському релігійному праві. Але чітка фіксація її в тексті договору створила правовий механізм толерантного співіснування державної релігії з особистісними правами та свободами громадян інших конфесій у правовому спілкуванні.

Найбільшим досягненням Вестфальських договорів у толерантності щодо недержавних релігій є те, що їхній величезний авторитет на міжнародно-правовій арені, який зберігається до наших днів, виніс німецький двохсотлітній досвід регулювання цієї царини на європейське обговорення [420, 260-271]. Віднині країни західної традиції права могли застосовувати остаточні плоди цього досвіду, минаючи правові експерименти, проби та помилки, які випробувала на своїй території СРІГН. Особливу увагу в цьому процесі варто приділити остраху, який здобули всі європейські держави, спостерігаючи жахливі наслідки Тридцятирічна війни [321, 562-568], за усвідомлення, що одним із основних її чинників були деструктивні дії вищої влади у сфері правового регулювання релігійної толерантності.

Радикальний відхід до правової секуляризації, закладений у Вестфальських трактатах [35, 723-724], був незвичним для тогочасної правової практики способом розв'язати релігійні конфлікти у суспільстві. Запропоновані на етапі зародження модерного європейського суспільства, ці правові механізми могло б бути використане й у сучасних державно-правових реаліях європейських країн, у тому числі й в Україні.

Еволюція імперського законодавства, що регулювало релігійні відносини, була лише відображенням реальних процесів розвитку релігійної толерантності та нетолерантності у правовому спілкуванні. Формування цього феномену разом із його коливаннями між лібералізацією, консенсуальною легітимністю та запереченням, відбувалося, насамперед, на теренах окремих суб'єктів федерації.

Практичні правові механізми релігійної толерантності у правовідносинах публічно-правової та приватно-правової сферах могли відрізнятися не тільки між різними суб'єктами федерації СРІГН, але й на території кожного суб'єкта із плином часу.

Аналіз публічно-правових відносин у сфері релігійної толерантності на теренах окремих суб'єктів СРІГН, на нашу думку, слід проводити виходячи з постійності та безперервності обраної конфесії на землях конкретного суб'єкта федерації. Таким чином, можна виділити ті землі, які, визначивши на момент прийняття Аугсбурзького акту 1555 р. свій релігійний статус, більше його не змінювали, та ті землі, які протягом 1555–1648 років змінили свою територіальну визнану конфесію.

До першої групи необхідно віднести такі землі як Саксонія, Померанія, Вюртемберг, Австрія, Баварія, Майнц, Трір та ін. Ці суб'єкти федерації, як правило, досить радикально ставилися до іновірців, за винятком, коли правитель такої землі через суб'єктивні уподобання ратував за релігійну толерантність або симпатизував релігії меншості. Так, Максиміліан II, відомий прихильник протестантизму, надавав гарантії його вільного сповідання своїм підданам в Австрії в 1568 р. та Брукською асекурацією 1571 р., хоча протестанти у його домені були меншістю [757, 85].

Однак такі ситуації є скоріше винятком. Випадки релігійної нетолерантності переважно стосуються як раз земель цієї групи. Так, наприклад, правління Фердинанда II в Австрії, Штирії та Каринтії супроводжувалося поверненням Католицькій церкві секуляризованого майна, дворянам-католикам – конфіскованих у них протестантами цінностей, та радикальними указами про вигнання протестантів з цих земель [975, 140]. За усієї невідповідності зазначених дій сучасним категоріям релігійної толерантності, варто визнати однак, що з норм Аугсбурзького акту 1555 р., такі дії правителя були легітимними.

Яскраво католицька Баварія вже у 1557 р. створила Духовну Раду, у повноваження якої входив нагляд за релігійними уподобаннями населення [821,

66]. Спочатку діяльність Ради була зосереджена на посадових особах, але згодом звернулася й на пересічних громадян. Інструкція герцога Баварського Придворній Раді 1590 р. передбачає обов'язковий контроль над посадовцями щодо їхнього щоденного відвідування меси, публічного католицького сповідання і навіть щодо їхніх висловлювань із релігійних питань [821, 87-88]. Наслідком такої політики стала масова еміграція посадових осіб та управлінців до сусідніх Вюртембергу й Саксонії [821, 86-88].

У 1589 р. Альбрехт V Баварський видав Мандат про цензуру, за яким князівська влада повністю контролювала духовно-релігійну сферу та діяльність релігійних закладів [757, 172]. Парадоксально, але сама ідея втручання світської влади в діяльність релігійних організацій є характерною ознакою протестантської доктрини та суперечить філософії папоцезаризму Католицької церкви. Тут, на нашу думку, реалії правового релігійного менталітету правителів блискуче ілюструють їхню готовність приймати засоби та механізми своїх суперників (у цьому випадку – протестантської доктрини), коли вони відповідають їхнім цілям та інтересам.

Не меншою радикальністю щодо іновірців відрізнялася й протестантська Саксонія. Тут рішеннями курфюрста Августа I вже у 1574 р. з державних посад та з викладачів Віттенберзького університету були виключені послідовники лютеранської доктрини Ф. Меланхтона, так звані «філіписти» [757, 101]. Саксонським церковним уставом 1580 р. усувалися з державних та викладацьких посад не тільки католики, але й анабаптисти, аріани, антитринітарії [505, 150-153]. Чиновники були зобов'язані підписати лютеранську «Формулу Згоди» та дати присягу «перед Богом та Євангелієм» [821, 88]. Сам курфюрст отримав всю повноту влади над релігійними структурами: призначав Консисторію, суперінтендантів, Синод.

Швидко та категорично перейшов до протестантизму Вюртемберг. Уже в 1527 р. у протестантизм перейшов герцог Ульріх. Його син Крістоф, попри лояльність до імператора, видав низку місцевих нормативних актів, що затверджували привілейоване становище протестантів: «Великий церковний

порядок» 1559 р. перебудовував церковну організацію Вюртемберга за ідеями Ф. Меланхтона [183, 20] та М. Буцера [471], а «Правила візитацій» 1553 р. активно рецепіювалися в інших протестантських князівствах, наприклад, у Вормсі, Насау-Саарбрюкені, Пруссії тощо [757, 114]. За короткий час тут була проведена повна секуляризація церковного майна, монастирі перетворені в навчальні заклади, благодійницька каса передана під контроль князівських органів [881].

На католицьких позиціях протягом усіх періодів Реформації та Конфесіоналізації стояло архієпископство Трірське. Хоча в деяких підвладних йому землях і організовувалися протестантські громади [187], самі архієпископи проводили публічну політику підтримки католицизму.

Особливі механізми правового регулювання релігійних відносин застосовувалися на території тих суб'єктів, уряди та більшість населення яких одразу визначилися у своїх релігійних уподобаннях, проте в їхньому складі існували локальні територіальні утворення з іншими масовими конфесіями. Так, яскраво католицьке архієпископство Майнцьке мало на своїй території міста Ейхсфельд та Гельмсдорф, де більшість населення становили протестанти. У цій ситуації толерантність до таких анклавів залежала від волі верховного володаря суб'єкта [822, 189]. Так, до приходу на кафедру Майнца Даніеля Бренделя фон Гомбурга в 1555 р. у цих містах протестантизм сповідувався вільно, більшість у міських радах становили протестанти. Однак він особисто відвідав ці міста в 1574 р., призначив католиків на адміністративні посади та, врешті-решт, створив для протестантів такі умови, що вони були вимушені емігрувати [821, 180-201]. Подібні ситуації траплялися і з католицькими анклавами у протестантських землях. Так, графство Шварцбург, васал протестантської Саксонії, тривалий час належало католикам. Тут протестанти продовжували відкрито користуватися усіма правами, попри незадоволення католицького графа [823, 190-201].

До другої групи суб'єктів федерації, що в зазначений період змінювали свої конфесійні масові уподобання, на нашу думку, варто віднести Чехію, Аахен, Пфальц, Бранденбург, Юліх-Клеве-Берг, Кельн та ін.

У Чеському королівстві, яке як домен католицьких Габсбургів за принципом Стефані могло бути законно повернутим у католицизм, політика рекатолизації велася обережно. Спочатку наприкінці XVI ст. за указом Рудольфа II усі друковані видання мали отримувати схвалення Празького архієпископа [302, 211]. Це мало зменшити друк протестантської літератури усіх конфесій: від утравістів та лютеран до таборитів. Однак, органи місцевої влади в особі Чеського сейму, більшість у якому на той момент становили утравісти, анулювали цю норму, видавши у 1610 р. артикул «Про імпресію», за яким друк протестантської літератури був переданий корпусу дефензорів, підзвітного сейму [302, 211]. Це яскравий зразок того, як насправді реалізовувалися релігійні відносини природним шляхом за допомогою місцевих представницьких органів. Усупереч формальному законодавству, яке не відбивало реальні правові ситуації, не відповідало правовому менталітету населення, застосовувалися правові механізми для врегулювання ситуації так, як це було потрібно соціуму. Наявність у суб'єкта федерації власної представницької легіслаційної установи може надати природному процесу регулювання поточних правовідносин нормативно-правового забезпечення.

Остаточна легалізація утравізму всупереч концепції Стефані пов'язується з виданням у 1609 р. Маєстата Рудольфа. За своєю природою Маєстат є типовим привілеєм, який гарантував, за словами В. Бужека, не стільки загальну свободу віросповідання, скільки саме толерантну віротерпимість [297, 57]. У тексті зазначається подібність Чеської конфесії до Аугсбурзької [51], уже легалізованої в імперії, а тому вимоги Чеського сейму щодо її офіційної реєстрації, захисту, встановлення її ієрархії, ведення усіх супутніх діяльностей є обґрунтованими та відповідають загальноімперському законодавству. Визнається закріплення за утравістами Празького університету, вплив на його штат, студентів та навчальний процес [52]. Заперечується вплив на будь-які

релігійні процеси з боку католицького архієпископа Праги. Утраквістам дозволяється створювати нові громади та релігійні споруди.

Маєстат забороняє вимагати від осіб зміни релігії [53], що повністю відповідає нормам імперського законодавства, зокрема Аугсбурзького акту 1555 р. У тексті неодноразово наголошується, що утраквісти є лояльними підданими імператора. Вони мають право «...практикувати їхню християнську релігію ... вільно та у своє задоволення, у будь-якому місці, і залишатися недоторканими в їх вірі та релігії, кліриках та літургії ... в очікуванні досягнення остаточної згоди по релігійним питанням в СРІГН...» [52]. Останню відкладально-бланкетну норму можна розглядати, на нашу думку, як вдалий юридичний крок для майбутньої рекатолизації, на яку сподівався Рудольф II. Ставлячи правове забезпечення релігійної толерантності на чеських землях у пряму залежність із центральним законодавством імперії, він порушував умови Празьких компактатів, які становили конституційну норму Чехії вже практично двісті років. Але те, що містилася зазначена бланкетна норма в акті, який надавав повну свободу віросповідання утраквістам, не давало останнім ґрунту для її заперечення. До того ж, бланкетне посилення на верховенство імперського законодавства теж *de jure* було коректним, урешті-решт, Чехія, як суб'єкт федерації, хоча ї мала власні легіслаційні органи та відповідну локальну юрисдикцію, все таки не могла порушувати норми центрального федерального права. Маєстат був скасований у 1620 р. після повстання Чеських станів [302, 251; 975, 142], завдяки закладеним у тексті підводним каменям «лояльності утраквістів» та «відповідності й несуперечності норм чеського законодавства як суб'єкта федерації центральному законодавству імперії». Коли утраквісти в 1618 р. вчинили «дефенестрацію» [81, 414], вони припинили бути «лояльними підданими», яким видавався Маєстат. Другим було поширення на територію Чехії Аугсбурзького акту 1555 р. та принципу Стефані, посилення на які містилися в тексті Маєстату. Отже, хоча рекатолизація Чехії відбувалася з порушенням принципів релігійної толерантності та привілеїв самої Чехії у складі СРІГН, *de jure* дії Фердинанда II відповідали імперському законодавству

та нормам, схваленим перед цим чеськими станово-представницькими органами. Підтримка дій імператора щодо Чехії з боку лютеранських князів СРІГН [757, 373] є свідченням того, що останні усвідомлювали цю законність, навіть усупереч своїм бажанням підтримати братів у вірі. Максимальна підтримки, яку лютеранські князі надали утравкістам, була у пропозиції еміграції [81, 423-424], як це й передбачалося Аугсбурзьким актом 1555 р.

Бурхливі конфлікти відбувалися через публічно-правове регулювання релігійних відносин в Аахені. У 1560 р. імператор указом визнав місто католицьким [975, 137], на що мав право за Аугсбурзьким актом як верховний сюзерен міста. Однак у самому місті та в його раді зберігалось потужне протестантське лобі. У 1581 р. через вибори нового бургомістра, яким став протестант, відбулися заворушення, і місто стало переважно протестантським. У 1593 році імператор повторив указ про католицький статус міста [975, 137], в 1597 р. туди були введені війська, католики очолили місцеву владу, був організований єзуїтський колегіум [2]. Повторне повстання відбулося під час Тридцятирічної війни та імператор, після перемоги вигнав з міста протестантів та провів рекатолизацію [475].

Не меншими були конфесійні коливання керівництва Кельну. У 1577 р. архієпископом був обраний Г. фон Вальдбург Трухзес. Його поміркованість, судячи з усього, мала нівелювати гострі кути у відносинах із різними релігійними групами, що проживали на той момент у Кельні після політики лояльного до протестантів архієпископа фон Віда [85]. Під тиском різних протестантських угруповань як у сусідніх князівствах, так і у протестантському лобі в міській раді Кельну в 1582 р. фон Вальдбург сам переходить у кальвінізм та проголошує свободу віросповідання для мешканців Кельну [757, 168]. Обидва правочини суперечили поточному імперському законодавству, зокрема Золотій Булі, Аугсбурзькому акту та *Reservatum ecclesiasticum*. Тотального переходу населення міста до кальвінізму не відбулося. Капітул у більшості залишився католицьким, а в міській раді більшість належала лютеранам [73]. Певною мірою, на цьому етапі Кельн являв собою територію з повністю

реалізованою релігійною толерантністю в сучасному розумінні цього правового феномену. Однак, після програної війни фон Вальдбург втратив Кельн та переїхав до Страсбургу. У Кельні архієпископом був обраний Ернст Баварський, який скасував акти фон Вальдбурга та почав рекатолизацію міста [757, 171]. Його дії повним успіхом не завершилися: як у самому місті, так і на підвладних йому територіях хоч у меншості, але залишилися лютеранські та кальвіністські громади.

Обмеження релігійної толерантності на землях Пфальцу відіграло негативну роль у його суспільно-економічному та політичному розвитку. Починаючи з 60-х років XVI ст. курфюрсти цієї землі переходили то в кальвінізм, то в лютеранство [262, 189-194]. Під впливом кальвіністської доктрини за часів Фрідріха III та Фрідріха IV була створена система місцевих органів з Церковною Радою та Конвентом для візитацій. Величезному контролю піддавався Гейдельберзький університет, кальвіністську присягу вимагали наданні посад його професурі чи стипендій студентам [263]. Конфесіоналізація тут отримала найбільшого розмаху: державний та церковний апарат були повністю об'єднані та суворо контролювали життя підданих включно з приватною сферою. Католики були вимушені в повній чисельності емігрувати, а лютерани в періоди правління герцогів-кальвіністів мали значні обмеження в правах. Така радикальна публічно-правова політика герцогів призвела до територіальних втрат, адже деякі дворяни вийшли з-під їхнього васалітету разом зі своїми феодами [757, 142].

Після переходу на початку XVII ст. до кальвінізму курфюрстів Бранденбургу [757, 83-84], діяльність усіх органів влади, залежних від князів, обіймання посад чиновників та інші публічно-правові відносини тут здійснювалися відповідно до його вимог [259]. Навіть невирішеність питання про легітимізацію кальвінізму в імперії не зменшувало вплив князя на його землях у публічно-правових відносинах.

Високою релігійною толерантністю відрізнялися Нойбург та Курпфальц. Їхній герцог Отто Вігтельсбах спочатку засуджував протестантство через його

соціально-політичні наслідки, вбачаючи у новій релігії джерело розколу держави та потенційних конфліктів [776]. Проте, коли населення його земель почало масово переходити в протестантизм, герцог зацікавився новою конфесією та вступив у переписку з М. Буцером [471]. У результаті в 1542 р. Віттельсбах сам прийняв протестантизм, видав Релігійний мандат про дозвіл на його землях сповідувати лютеранство, але не секуляризував майно Католицької церкви [776, 25], гарантувавши, таким чином, на своїх землях толерантність до обох конфесій. Уже до 1554 р. герцог особисто прийняв кальвінізм, але відповідних реформ серед своїх підданих не робив. Успадкувавши Курпфальц від свого дядька-католика, він, на прохання мешканців, поширив там лютеранські мандати та візитаційні комісії. Весь час свого правління Отто наполягав на політиці толерантності на своїх землях, та особисто заявляв, що готовий домовлятися з будь-якими конфесіями для досягнення єдності в імперії. Водночас, в особистих поглядах курфюрст залишався палким противником католицизму і навіть додав у заповіт для спадкоємців вимогу зберігати протестантизм [776, 36-38].

Розглядаючи дії князів у публічно-правовій сфері релігійної толерантності, варто зауважити дуже вагомий нюанс, докладно описаний послом Венеції при імператорському дворі в 1559–1561 рр. Дж. Соранцо. Дипломат-католик зазначає, що у князівствах крім офіційного католицизму, лютеранства та кальвінізму поширюються численні течії, інколи зовсім радикального та небезпечного для суспільства і влади змісту. Князі застосовують норми імперського законодавства про вигнання іновірців, насамперед, щодо цих течій [837, 58-59].

Отже, аналіз релігійних публічно-правових відносин у суб'єктах федерації СРІГН демонструє значну залежність релігійної толерантності від суб'єктивних чинників: правового спілкування населення в цій сфері та особистих поглядів місцевих правителів. Процес формування ПТРТ на теренах окремих суб'єктів розвивався з дуже незначною кореляцією щодо політики та правотворчості вищих органів влади.

Приватно-правова сфера регулювання релігійних відносин на теренах суб'єктів СРІГН характеризувалася ще більшою комплексністю, різноманітністю та толерантністю. Повністю оцінити її стан ми можемо не стільки через нормативні акти правителів, скільки через прояви природних правовідносин, свідчення яких залишається в історично-правових документах та матеріальних пам'ятках.

Приватно-правова реалізація релігійних відносин зі значною релігійною толерантністю спостерігалася у промислових та ремісничо-торгівельних центрах, якими, насамперед, були міста. Наприклад, Нюрнберг, який мав статус вільного міста, проголосив себе лютеранським ще в 1525 р. Попри протестантську більшість серед міщан [945, 344-345] та у місцевих органах, католицькі монастирі домініканців та кармелітів продовжували свою діяльність без тиску на них з боку місцевої влади. Остаточно монастирі закрилися тільки в 1560-х роках, коли померли останні монахи, які там проживали [267, 80]. Невтручання місцевої влади в їхню діяльність є особливо знаковою, адже сам Лютер засуджував чернецтво. Вільне існування католицької громади міста можна частково пояснити зосередженням у ньому лютеран філіпітського напрямку, які відстоювали ідеї компромісного співіснування з католиками. У результаті століттям пізніше офіційного переходу Нюрнбергу до протестантизму там розбудовуються католицькі храми [136], що є прямим свідченням мирного та відкритого існування численної громади католиків.

Аналогічна ситуація спостерігалася у м. Донауверт, де поруч із масовим протестантизмом мешканців, більшістю протестантів у місцевих органах працював монастир бенедиктинців [226, 13]. Попри заборону, вони проводили процесії на вулицях і до них долучалися міщани-католики, а коли між громадами почалися заворушення, імператор скористався цим для позбавлення міста вольностей та приєднання його до Баварії [975, 138]. Однак, існування протягом півстоліття протестантської самоідентифікації міста католицької громади, настільки великої, щоб організувати масові заворушення, тут є

свідченням активного відкритого сповідання католицизму в приватно-правовій сфері.

Рекатолізований Аахен з 1560 до 1612 року мав потужну протестантську громаду. На приватно-правовому рівні лютеранський протестантизм тут сповідувався відкрито, протестантські депутати перебували в міській раді, а в 1581 р. навіть був обраний бургомістр-протестант. Два великих повстання протестантів Аахену, придушених імперськими військами в 1597 р. та в 1612 р., теж є свідченням існування там численних протестантських громад усупереч місцевому законодавству та указам імператора. Але й під владою протестантів Аахен зберігав католицьку громаду, свідченням чого є активна розбудова в цей період церкви Св. Миколи та церкви Св. Фоїлана [172]. Без визнання органами місцевої влади тут діяли й кальвіністські громади [757, 131], які не мали належного представництва в міській раді, отже, судячи з усього, були нечисельними, але їхнє існування свідчить про загальний рівень релігійної толерантності в місті. Отже, попри радикальність боротьби між релігійними групами Аахену в цей період, підтверджену різновекторністю та категоричністю змісту правових норм публічного права, приватно-правові відносини релігійних груп у місті демонструють більш помірковану релігійно-толерантну картину.

Рекатолізована Чехія також продовжує широко сповідувати протестантські конфесії на приватно-побутовому рівні. Відкрите будівництво лютеранських соборів та дворянських усипальниць із традиційним лютеранським оздобленням [297, 53-54] відбувається на всій території королівства. Формально заборонена громада «чеських братів» не тільки продовжує проводити збори та служби, але й обирає собі єпископа, який веде відкрите листування з іншими священиками Чехії та дворянством [297, 55], представники «Чеських братів» є депутатами Сейму [297, 56].

У 1614 р. в кальвінізм перейшли курфюрсти Бранденбургу, але поширити свої погляди на масове лютеранське населення вони не змогли. Після спроб вплинути на систему місцевих органів і запровадити кальвіністські візитації та

контроль за сповіданням підданих, населення влаштувало масові заворушення, найбільшим з яких стало повстання в Берліні. Для заспокоєння населення князь присягнув не втручатися у приватно-правову сферу населення [757, 137], і далі у князівстві зберігався компромісний баланс, коли публічно-правова сфера у вигляді відносин з організації та діяльності Придворної Ради та інших князівських органів регулювалася нормами кальвіністської доктрини, а органи самоорганізації населення та приватно-правова сфера відносин підданих існувала за лютеранськими догмами. Тут ми можемо чітко спостерігати, що приватно-правова сфера відносин віросповідання має більший прояв свободи, ніж публічно-правова, толерантність якої вбачається вимушеною.

Незвичним шляхом розвивалася ПТРТ на землях Юліх-Клеве-Берг. Правителі Клевської династії Іоанн III Мирлюбний, Вільгельм V Заможний та Іоанн Вільгельм постійно змінювали свої релігійні погляди. У багатьох випадках їхні конфесійні переходи були короткотривалими та відповідали політичній кон'юнктурі, укладеним союзам або бажанню справити враження на населення. Територія герцогства протягом XVI–XVII ст. також постійно змінювалася через завоювання, шлюби, спадкування або цесії, і до складу цього суб'єкта СРІГН входили землі з різноманітними конфесіями масового сповідання. Як наслідок, у приватно-правовій сфері населення підданих Клевської династії користувалося максимумом релігійних свобод. Тут існувала безліч лютеранських, кальвіністських та католицьких поселень, часто в містах проживали змішані громади [757, 122]. Герцоги, хоча й тяжіли до католицизму, у регулювання релігійної сфери на своїх землях практично не втручалися. У Дюссельдорфі йшла активна розбудова як протестантських, так і католицьких церков [36], що свідчить про активність, легальний статус обох громад та толерантне ставлення до обох як у влади, так і в суспільстві.

Чим більше переходів із конфесії до конфесії здійснювали представники місцевої владної адміністрації, тим більшою різноманітністю відповідала на це приватно-правова сфера регулювання правовідносин пересічних громадян. Кельн, лідери якого протягом періодів Реформації та Конфесіоналізації декілька

разів змінювали свої релігійні уподобання між католицизмом, лютеранством та кальвінізмом, до початку XVII ст. демонстрував відповідну різноманітність й у населення. Коли після обрання на посаду архієпископа Кельнського в 1583 р. впевненого католика Е. Вітельсбаха тут почалися планові рекатолизаційні заходи, їхня успішність була дуже незначною. До міської ради продовжували обиратися депутати-протестанти, що свідчить про існування в них відповідного електорату. У звітах візитаційних комісій, організованих за ініціативою архієпископа, зазначається, що лютеранські шлюбні традиції тут були популярними до середини XVII ст. [757, 181], тобто практично століття після офіційно проголошеної рекатолизації.

Отже, приватно-правова сфера регулювання релігійних відносин на теренах конкретних суб'єктів СРІГН демонструє значно більшу різноманітність релігійних уподобань населення та проявів релігійної толерантності з боку усіх суб'єктів правового спілкування, ніж це передбачається за публічно-правовими нормами самих суб'єктів та загальноімперського законодавства.

Підсумовуючи наведене вище, можемо зробити наступні висновки.

-Імперське законодавство періоду з 1555 до 1648 року остаточно легітимізувало існування протестантизму, і подальша нормативно-правова діяльність зосереджувалася на уточненні кордонів його поширення, прав правителів окремих суб'єктів щодо встановлення на своїх теренах обраної конфесії. У механізмі регулювання релігійних відносин активно застосовувалася практика бланкетних норм, яка давала можливість відтермінувати небажані рішення або перенести відповідальність за зміст рішення та його наслідки на інших суб'єктів правового спілкування.

-Впровадження принципу Стефані та наявність автономних регулятивних державно-правові механізмів суб'єкта федерації у динаміці релігійної конверсії територій створило унікальна для потенційних політичних та правових змін ситуацію, коли навернення в ту чи іншу конфесію лише однієї особи – правителя відповідного федеративного суб'єкта – докорінно змінювало правову систему цієї території та релігійно-географічну ситуацію в цілій імперії.

Сукупність цих чинників остаточно закріпили природу та зміст ПТРТ в соціокультурному просторі неорганізованого та локально-організованого правового спілкування.

-Рекатолизаційна діяльність імператора та католицьких князів, попри інколи зовні ознаки репресивності та шикани, *de jure* повністю відповідала правовим приписам імперії, у створенні яких брали участь і протестанти. Останні, у свою чергу, за потреби захисту своїх особистісних чи конфесійних інтересів досить часто порушували приписи, за зміст яких перед цим голосували на райхстагах.

-Порівняння загальноімперського законодавства й публічно-правової та приватно-правової сфери регулювання відносин релігійної толерантності на теренах окремих суб'єктів федерації демонструє значні відмінності у правозастосуванні, які виходять за типові теоретичні стандарти легіслаційної свободи уточнення суб'єктами федерацій загального федерального законодавства. У переважній більшості випадків такі відмінності мають ознаки більшої релігійної толерантності практичних правовідносин порівняно зі змістом норм актів імперії. Формування ПТРТ відбувається активніше за частотої зміни релігійних поглядів у місцевої верхівки, більшої ролі в суб'єкта федерації представницьких органів місцевої влади, жвавіших економічних та торгівельно-ремісничих відносин.

-Поступки вищої влади імперії в релігійній толерантності суб'єктам федерації протягом XVI ст. разом із відповідними прагненнями її владних кіл, потребою в спільному захисті від зовнішніх збройних конфліктів та інтересами економічної кон'юнктури забезпечило доцентрові тенденції в державі. Новий принцип консолідації суб'єктів федерації при вирішенні соціально-релігійних конфліктів шляхом досягнення суспільного компромісу в рамках усієї федерації, забезпечило імперії існування в якості повністю життєздатного організму з достатньо потужними інтеграційними процесами на різних рівнях станової піраміди і в політичних структурах. Однак, за наявності кризової ситуації та через цілу низку соціальних, політичних, воєнних та економічних

факторів у першій половині XVII ст., саме існування на теренах окремих суб'єктів імперської федерації різних конфесій у масовому сповіданні населення відіграло роль тригера та сприяло перетворенню імперії на конфедерацію та її подальшому розпаду.

-Сукупність правових норм, що регулювали релігійні відносини та їх реалізація у публічно-правових й приватно правових сферах свідчить, що к середині XVII ст. в імперських землях чітко простежується формування конфесіоналізаційно-ідентифікаційна модель відносин держави та релігійних організацій на землях північних князівств та конкордатна модель на територіях південних суб'єктів федерації та на землях юрисдикції імперських міст та міст з міським правом.

5.4 Інституалізація моделей державно-релігійних відносин у контексті модерної європейської правової доктрини релігійної толерантності.

Метою підрозділу є:

- *визначити* особливості правового механізму релігійної толерантності та взаємодії державних і релігійних інститутів в умовах переходу до доби Модерну, тенденцій державно-правової та суспільної глобалізації та розвитку прав людини.

Формуванням концепції прав людини у добі розвинутого Модерну перенесло акценти з прав громади (колективу) на гарантування та захист прав особи. Секуляризаційні процеси в державі посунули природно-правові механізми регулювання відносин на користь розвитку нормативістських механізмів, а акцентуалізація демократичних прав і свобод в умовах глобалізації сформувала, по меншій мірі теоретично, доктрину свободи віросповідання як негативного права, автоматично гарантованого державою.

Як зазначалося вище, для середньовічних держав були відсутні концепції етнічної та культурної спільноти, які б об'єднували населення у цілісний суспільний політико-правовий простір із самоідентифікацією приналежності до держави чи, скоріше, підданства певній короні як втіленню суверенітету [264,

261-264; 264, 275-278]. Для подолання місцевих самоідентифікаційних відцентрових настроїв середньовічний владний апарат шукав альтернативних чинників, які б могли створити необхідний об'єднуючий ґрунт для населення. Одним з таких чинників - ефективним та достатньо простим за реалізацією могла бути державна релігія [287, 98-103]. Однак, в особливих умовах державно-правового розвитку федеративних держав із суб'єктами з скупченим проживанням етнорелігійних груп та їх представництвом у місцевих органах влади цей засіб ставав неефективним. Власна релігія суб'єкта, відмінна від державної формувала підстави для подальшої кристалізації етнорелігійних груп та заважала створенню єдиної правової системи, але, з іншого боку, реалізовувало нетипову для західноєвропейських феодальних держав концепцію забезпечення вищою владою громадського миру (frith) [264, 76-77] без залучення релігійних структур, пропонуючи концепт «об'єднання в різноманітності» – основу майбутньої конвергенції західної традиції права та європейської спільноти.

Рецепція римського права, в якому, як було доведено вище, пропонувався правовий механізм для врегулювання такої правової дійсності, внесла до середньовічного та ранньомодерного права Європи ідеї секуляризації. Останні на фоні політичних та економічних проблем з Церквою успішно поєдналися із реформаційними доктринами. Відмінність поширення й сприйняття секуляризаційних ідей та розвитку ПТРТ полягала у вольово-потестарному обґрунтуванні. Якщо Античний Рим розвивав свою ПТРТ не тому, що не міг потестарними засобами встановити монорелігійність серед свого населення, а тому, що римська державно-правова доктрина не вважала за потрібне такі заходи, надаючи перевагу іншим механізмам зміцнення держави та суспільства. То середньовічні державно-правові доктрини та механізми вже навіть волюючи встановити релігійну одноманітність на теренах федеративних держав, не могли в повній мірі реалізувати таку політику на практиці – вертикальна субсидіарність влади між центральними органами та органами федеративного суб'єкта; відсутність єдиної чіткої пірамідальної вертикалі економічних та

політичних засобів; феодальні децентралізація та роздробленість; сформованість етнорелігійних груп – унеможлиблювала заперечення ПТРТ. Навіть релігійні війни та внутрішньо-європейські хрестові походи не були в змозі викоринити сповідання недержавних релігій. Врешті решт, к переходу до модерної доби був досягнутий вимушений паритет, за яким державно-правові механізми самі відмовилися (хоча б декларативно) від такого вектору політики, узгодивши свою неможливість встановити єдиний релігійний простір з характерною для римської правової традиції ідеєю непотрібності його впровадження. Державно-правова доктрина досягнула балансу із збереженням авторитету та правомочності органів влади та правителів: релігійна толерантність була визнана невід’ємною природною складовою західної традиції права, а державна влада проголосила, що не впроваджує обов’язкової релігії не тому, що «не може», а тому, що «не хоче» втручатися в особистісну сферу людини та громадянина. Принципи секуляризації ідеально обґрунтували цю концепцію: політично-економічні бажання зменшити роль релігійних організацій в суспільстві, державі та правовій системі поєдналися з модерними просвітницькими ідеями прав людини.

За доби раннього Модерну на фоні поширення просвітницьких ідей та нових політико-правових учень, зокрема, теорій про народний та національний суверенітет, секуляризацію права та держави, права особистості та ін., зміст правового феномену релігійної толерантності остаточно сформувалася у зв’язку з прив’язкою до територіальної громади із власними представницькими органами, що можуть відстоювати її інтереси. Так, зміст положень Шпайєрського протесту блискуче ілюструє, наскільки, насправді, тогочасне розуміння свободи віросповідання та релігійної толерантності відрізнялося від сьогодення: йшлося не про мирне проживання пліч-о-пліч осіб різної конфесії, а про локальне проживання окремих релігійних груп на певних визначених територіях, у межах яких мала підтримуватися релігійна одноманітність. Релігійна толерантність очікувалася не стільки всередині цих груп, скільки у їхньому правовому спілкуванні з іншими суб’єктами, зокрема з органами вищої

державної влади. Зазначена правова концепція релігійної толерантності Шпайєрського протесту в майбутньому буде використана у формулюванні умов Аугсбурзького мирного договору 1555 р., де зафіксована у вигляді тези «*cuius regio, eius religio*», та пізніше у Вестфальських договорах [291, 270]. В подальшому розвитку змісту феномену свободи віросповідання цей аспект трансформується у правило, що право особи на вибір та сповідання релігії обмежується обов'язком не завдавати шкоди оточуючим та не порушувати законодавство. Саме в такому вигляді це правило буде зафіксовано у пізніших нормативних актах, починаючи від Конституції США, та закінчуючи Декларацією прав людини і громадянина.

Тисячолітній пошук оптимальних моделей балансу релігійних, правових та державних інтересів у західній традиції права при переході до модерної доби був зведений до трьох основних концептів: системи відокремлення (сепараційна модель); системи конкордату (коопераційна модель), системи державних церков (ідентифікаційно-конфесіоналізаційна модель) [59, 375-376; 857, 111].

Визначення цих моделей та їх практичне втілення ґрунтується на досвіді їх формування саме у федеративних державах Європи, адже тільки там територіальне сповідання локальних недержавних релігій забезпечувалося субсидіарністю розподілу владних повноважень та належною масовістю для відстоювання своїх інтересів перед більшістю суб'єктів правового спілкування у цілій державі.

Під сепараційною моделлю розуміється повна відокремленість держави від церкви, зведення її ролі в суспільстві лише до інституту, що реалізує приватні інтереси громадян. Зокрема, саме такий підхід задекларований у сучасній Конституції України. Модель зорієнтована на переорієнтацію суспільного життя на світські цінності та норми [59, 379-380] та створює глибокий ґрунт для розвитку релігійної толерантності. В СРІГН ця модель була запозичена із римської правової традиції та вперше була апробована на землях гуситської Чехії, де реалізовувалася до середини XVI ст. Під впливом теорій про абсолютність прав людини за доби розвинутого Модерну сепараційна

модель закріпила ставлення до релігійних організацій як до одного з виду громадських організацій. Це було запропоновано у римському праві республіканської та ранньоімперської доби (статус *collegia*), а в СРІГН реалізовано через практику Імперського Камерального суду. Останній взяв на себе важливу функцію розв'язання конфліктів, пов'язаних з релігійними інвеститурами, законністю секуляризації майна, скаргами на незаконні дії імператора в цій сфері [267, 131]. Величезним досягненням у його діяльності став застосований ним процесуальний принцип визначення правового статусу церковного майна на теренах імперії не за загальноєвропейським канонічним, а за внутрішнім правом імперії, тобто звичаєвим, римським та актами імперських державних органів. З цим погоджувалися не тільки судді-протестанти, які внаслідок своїх конфесійних уподобань заперечували примат Папи, а й судді-католики, які, як професійні юристи, навчалися на традиціях класичного римського права [980, 204]. У результаті цей підхід не тільки сприяв формуванню єдиної правової системи СРІГН, оновленню застарілих норм під нові економічні, державні та суспільні потреби, але й секуляризував право. Через цю процесуальну доктрину був започаткований принцип, за яким релігійна організація, незалежно від її статусу представника панівної державної релігії чи релігії меншості населення, почала сприйматися як класична корпоративна громадська організація – одна із багатьох наявних у правовому просторі держави та суспільства. Це стало величезним кроком для наближення до правового статусу релігійних організацій, який є типовим для їхнього тлумачення в сучасній західній традиції права. Саме сепараційна модель практично ототожнює релігійну толерантність та свободу віросповідання, абсолютизує їхню індивідуалізовану природу.

Коопераційна модель (система конкордату) взаємовідносин релігійних структур та держави передбачає, в її ідеальному варіанті, партнерство держави і релігійних організацій [719]. Найбільш успішно прообраз цієї системи був закладний у правових механізмах ВКЛ до XV ст., де сприяв доцентровим тенденціям розбудови держави, примиренням та пом'якшенням конфліктів

різноманітним етнорелігійним групам її населення, зосереджених на територіях різних суб'єктів федерації. В РП спроби поширити само таку модель державно-релігійних відносин спостерігалася за правління королів з толерантними поглядами, наприклад, Сигізмунда Августа чи Владислава IV. На землях СРІГН зазначена модель була реалізована у південних князівствах, де в ролі привілейованої церкви залишалася Католицька. Статус інших конфесій визначався тут за конкордатною системою, тобто системою договорів між представниками влади та уповноваженими представниками релігійних організацій. ПТРТ тут реалізується через договірний компроміс та раціональні інтереси представників влади та суспільства. Українська правова традиція в повній мірі ознайомила з перевагами цієї моделі за доби перебування західноукраїнських земель у складі Австро-Угорської монархії Габсбургів. Реформи Марії-Терезії та Йосипа II [870, 8-12] призвели до формування системи конкордату у відносинах з релігійними організаціями недержавних віровчень. Створення та діяльність знаменитого Барбареуму (1774-1893 рр.) сприяло розвитку Греко-католицької Церкви та закріплювало досягнення ПТРТ як невід'ємної ознаки західної традиції права та правового механізму оптимального вирішення потенційних релігійних конфліктів, захисту інтересів релігійної меншості тощо.

Ідентифікаційна модель (державно-конфесіоналізаційна система [857, 111]), реалізована в повній мірі на північних землях СРІГН за доби пізньої Реформації та Конфесіоналізації, хоча закладені її основи були в правовій системі пізньої Римської імперії та в РП за правління зелотичних прокатолицьких королів. Модель передбачає статус державної церкви яка перебуває в тісному співробітництві, практично злитті, з державою у різних сферах суспільного життя, різні привілеї для церковних організацій, які належать до державної церкви. Державна церква і її священнослужителі посідають у порівнянні з іншими конфесіями привілейоване становище в матеріальному відношенні і, як правило, мають статус державних службовців. В сфері політичних відносин церква має право брати участь в політичному житті

країни через представництво церкви в державних органах [275, 62-64]. Ідентифікаційна модель є дуже поширеною у держав східної традиції права, зокрема центрально-євразійських, причому там вона може набувати ще більш радикального характеру, поширювати в суспільстві нетолерантність до інших релігій та зелотизм. Порівняно з ідентифікаційною моделлю західної традиції права, розвиток якої співпав з формуванням ідей Просвітництва та концепцій прав людини й правової демократичної держави, у східній традиції права ця модель може характеризуватися як ультра-конфесіоналізаційна.

Яскравим прикладом реалізації цієї моделі є механізми розбудови правових відносин державних органів та релігійних організацій у Московському царстві – Російській імперії. Православна церква Московського патріархату схвалювала ультра-конфесіоналізаційну модель, знаходячи паралелі із концепцією «симфонії» Юстиніана, хоча, на думку багатьох дослідників (здебільшого закордонних), до яких приєднуємося й ми, йдеться скоріше про папацезаризм.

Українські, білоруські, литовські землі із громадами православного сповідання зазнали впливу цієї концепції ще перебуваючи у складі РП. Після їхнього включення за розподілом РП до складу Російської держави та, відповідно, з перепідпорядкуванням місцевої православної церкви Московському патріархату відносини цієї моделі були реалізовані ще потужніше. Слід зазначити, що для багатьох кліриків та мирян таке перепідпорядкування було бажаним, адже протягом XVI – XVII ст. Московський патріархат та уряд Московського царства докладав багато зусиль для популяризації свого образу в очах православних РП [87]. Прихід до влади в Російській державі Петра I пришвидшив формування ультра-конфесіоналізаційної моделі. У 1701 р. управління Православною церквою патріархом було скасовано та підпорядковано цареві через організацію Святішого Урядового Синоду [848; 849; 815, 88-101]. Останній мав бути посередником, через якого діяла в управлінні церковними справами державна влада. По суті зазначена реформа трансформувала взаємини православної

церкви Московського патріархату в контексті ідей протестантської Конфесіоналізації (*die Konfessionalisierung*). Для німецьких земель ця концепція була докладно описана Х. Шиллінгом та В. Райнхардом, де на їхню думку політика в особі державних органів контролювала церковну сферу, сприяючи таким чином секуляризаційним процесам [152, 234; 164, 274]. Симпатії російського імператора Петра I та його нащадків до протестантизму в умовах абсолютної монархії, авторитарного режиму та високої релігійності населення Російської імперії, до складу якої входили землі багатьох східноєвропейських держав, призвели до формування у Православній церкві цих земель нової моделі взаємин з державною владою, яку ми й характеризуємо як ультра-конфесіоналізацію. На відміну від німецької моделі вона не супроводжувалася суспільними секуляризаційними процесами, адже російське суспільство залишалося глибоко релігійним. Проте було запроваджено повне підконтрольне становище церковної ієрархії державній владі та створено умови для використання державними органами релігійної влади з метою пропаганди тих чи інших державних програм. Перебуваючи у повній економічній, політичній та соціальній залежності від російських державних органів, Московський патріархат був вимушений по суті перетворитися на державний орган виконавчої влади, повністю підзвітний поточному правителю [228, 5-23; 653; 767]. З іншого боку, саме ця доктрина абсолютної покори владі допомогла церкві, нехай і з величезними втратами внаслідок репресій, але вижити протягом панування Радянського Союзу. Політика ультра-конфесіоналізації як взаємин церковної та державної влади є ознакою і сучасної Руської православної церкви. Навіть у законодавстві Російської Федерації закріплений її особливий статус. В преамбулі Закону РФ «Про свободу совісті та про релігійні організації» 26.09.1997 р. зазначається «... особлива роль православ'я в історії Росії, в становленні та розвитку її духовності та культури... » [683] Особливий статус Руської православної церкви, її повне злиття з державною політикою РФ підкреслюють більшість російських науковців [425]. Церковні структури повністю демонструють свою лояльність світській владі, виконують її функції

та забезпечують ідеологічну підтримку. Світська влада у відповідь усіма доступними їй засобами впливу захищає інтереси православ'я.

Відносини держави та релігійних організацій в західноєвропейській традиції права сформувалися в сепараційній, конкордатній та конфесіоналізаційно-ідентифікаційній моделях. Держави західної традиції права, що зазнали впливу східної традиції, реалізували менш демократичну ультра-конфесіоналізаційну та сепараційну моделі, що корелюється зі зменшенням ролі їхньої місцевої представницької демократії та є логічним наслідком дифузії східно-правової традиції.

Ефективність правових механізмів релігійної толерантності у доцентрових тенденціях в державному будівництві, подоланні конфліктів, пошуку компромісів та розбудові правового порядку та добробуту суспільства реалізується тільки через поєднання природно-правових правосвідомісних раціональних чинників, їхніх захисту та реалізації місцевими представницькими органами та, як завершальне декларування, - державної влади. ПТРТ є невід'ємною складовою західної традиції права. В державах зі скупченим проживанням громад релігійної меншості вона сприяє природним самоідентифікаційним процесам що, з одного боку, є частиною міжнародно-визнаного права націй на самовизначення, а, з іншого боку, чинником відцентровості у державному розвитку. Досягнення компромісу між цими двома дихотомічними чинниками можливо лише за цілеспрямованої раціональної діяльності усіх суб'єктів правового спілкування у напрямку досягнення єдності у різноманітті.

Висновки з Розділу 5

Аналіз змісту, природи та формування правової традиції релігійної толерантності в умовах розвитку західноєвропейського федералізму дає підстави для таких висновків:

1. Державно-правовий устрій СРІГН в домодерну та ранньомодерну добу відповідає багатьом ознакам федерації (у сучасному розумінні) і концептуально визначається як «домодерний федералізм» з основним принципом асиметричного правового статусу периферійних територій, з чітко вираженими етноконфесійними особливостями розвитку, значною децентралізацією імперської влади. Соціально-інституціональною конструкцією, яка цементувала в єдине ціле увесь державний механізм було правове спілкування, яке відбувалося за участі трьох основних суб'єктів: релігійних локальних громад земель – суб'єктів федерації; органів місцевої влади з елементами представництва; вищих імперських органів влади.

2. Протягом XVI – XVII ст. релігійна толерантність із локального правового казусу Чеського королівства, через успадкування шляхом рецепції римського права, перетворилася на *conditio sine qua non* існування усієї правової системи та держави СРІГН. Реальність політериторіального устрою імперії, різний правовий статус територіальних суб'єктів, слабкість центральної влади та малоефективна громіздкість її органів на фоні впливовості місцевих владних структур, неймовірно ускладнювала впровадження єдиної державно-правової політики в цій царині.

3. Правова політика СРІГН у сфері міжрелігійних та міжконфесійних відносин здійснювалась відповідно до сучасної європейської класифікації моделей державно-конфесійних відносин: сепараційної моделі, системи конкордату та ідентифікаційної конфесіоналізаційної моделі. Відповідно, ПТРТ увібрала досвід правового спілкування в умовах специфічної форми федералізму, релігійної терпимості, соціального компромісу. Релігійні конфлікти і війни, які мали місце в поліконфесійній і поліетнічній Німеччині показали, що для мирного співіснування різних релігій, конфесій та культур необхідна система компромісів. Цей історичний досвід важливий для сучасних процесів європейської інтеграції.

3. Трансформація ПТРТ в період Конфесіоналізації (1555-1648 рр.) відбувалася під впливом перенесення регулювання релігійних відносин на

місцевий рівень та поступового усунення вищих державних органів від цього процесу через впровадження принципів секуляризації. У правовій системі СРІГН повною мірою запрацювали правові механізми регулювання релігійних відносин, характерні для класичної римської правової традиції доби республіки та ранньої імперії.

Імперське законодавство СРІГН на формальному рівні гарантувало умови віротерпимості найбільш поширеним гілкам протестантизму: лютеранству та кальвінізму. Практична реалізація цих гарантій на місцях та їхнє розширення для інших конфесій забезпечувала локальна влада суб'єкта федерації.

4. У цілому період XVI-XVII ст. в історії СРІГН характеризується тісним взаємозв'язком політики та релігії. Протестантизм і реформований католицизм передали королям і князям потужний фактор управління суспільством – повний контроль над церковними структурами і релігійною ідеологією. Упровадження принципу Стефані та наявність автономних регулятивних державно-правові механізмів суб'єкта федерації в динаміці релігійної конверсії територій створило унікальну для потенційних політичних та правових змін ситуацію, коли навернення в ту чи іншу конфесію лише однієї особи – правителя відповідного федеративного суб'єкта – докорінно змінювало правову систему цієї території та релігійно-географічну ситуацію в цілій імперії. Сукупність цих чинників остаточно закріпили природу та зміст ПТРТ в соціокультурному просторі неорганізованого та локально-організованого правового спілкування.

Певні поступки вищої імперської влади в справі забезпечення умов релігійної толерантності на територіях суб'єктів федерації протягом XVI ст. були зумовлені потребою в організації спільного захисту від зовнішньої агресії та економічними інтересами держави. Така політика забезпечила доцентрові тенденції внутрішньодержавного життя імперії. Природні процеси розвитку релігійної толерантності у правовому спілкуванні відокремлених груп населення в умовах федеративного устрою держави гіпотетично могли б врегулювати релігійні відносини в більш мирний спосіб та запобігти кризовим явищам в імперії.

Активне втручання органів вищої державної влади СРІГН у регулювання релігійних відносин у цілому відіграло деструктивну роль для німецької державності. Нездатність привілейованих верств Середньовіччя (імператора, князів, дворянства) подолати внутрішні суперечності і досягти повної інтеграції германських земель в єдиний політичний простір, яскраво протиставляється тут буржуазії німецьких міст, яка, виходячи із раціональних чинників змогла розбудувати на підконтрольній собі території значно більш релігійно-толерантну правову систему.

ВИСНОВКИ

Підсумком дослідження є теоретичні узагальнення та вирішення наукової проблеми розроблення концепції і методології зародження, розвитку й трансформації правової традиції релігійної толерантності та удосконалення її правового механізму в рамках західної традиції права, зв'язку з принципами демократії та федералізму. Визначено перспективи подальшого дослідження, сформульовано низку гіпотез, які можуть скласти основу для поглибленої розробки проблематики правової традиції релігійної толерантності з урахуванням потреб сучасної юридичної практики.

1. Ефективність комплексного дослідження правової традиції релігійної толерантності реалізується у межах культурно-історично орієнтованої юриспруденції, мультикультурно-толерантної парадигми; на основі системно-інформаційного підходу з урахуванням логічного та історичного в праві. Аналіз наукових досліджень засвідчив, що проблема природи, змісту та розвитку правової традиції релігійної толерантності є недостатньо розробленою, хоча її вирішення може сприяти подоланню багатьох міжнародних та внутрішньодержавних релігійних конфліктів.

На основі історіографічного аналізу літератури сформульовано і у ході дослідження підтверджено гіпотези: а) проблемою правової традиції релігійної толерантності є діалектичність демократії, прав народів на самовизначення, забезпечення прав людини із захистом інтересів більшості й меншості та досягнення правопорядку, добробуту й розвитку держави; б) захист прав людини в контексті релігійних відносин більше корелює з природно-правовими процесами на відміну від політико-державної смислової проекції інших політичних прав; в) природа правової традиції релігійної толерантності укорінена у соціокультурному просторі неорганізованого правового спілкування, яке породжує автономні регулятивні механізми в системі релігійних відносин, нормативною основою яких є договір територіальних об'єднань, яким формалізується принцип федералізму та інші гіпотези. Проведене в дисертації дослідження підтверджує вказані гіпотези.

2. Удосконалення методології дослідження природи і поняття правової традиції релігійної толерантності має здійснюватися у межах системно-інформаційного підходу із застосуванням технології діахронного аналізу, яка забезпечує використання методики виокремлення і порівняння різночасових станів правової традиції релігійної толерантності та виявлення змін, яких зазнала остання у процесі трансформації. Обрана методологія дослідження поняття, природи та розвитку правової традиції релігійної толерантності демонструє її як цілісну інтегрально-інформаційну єдність часово-просторового континууму правового досвіду західної традиції права в умовах формування принципів демократизму, суспільного договору, федералізму та правового компромісу з метою запобігання та подолання релігійних конфліктів та досягнення мирного співіснування.

3. На основі аналізу зв'язку правової традиції релігійної толерантності з поняттями «федералізм» і «правовий механізм» обґрунтовано концепцію «домодерного федералізму». Особливими рисами, які відрізняють домодерний федералізм від класичного федералізму модерної доби, є принцип асиметричного правового статусу периферійних територій, що зберігають етнорелігійну ідентичність та об'єднуються договірними відносинами навколо центрального титульного ядра; відсутність чіткого розмежування юрисдикції та підвищена роль місцевих органів влади (зокрема представницьких); непорушність автономного існування правових систем на територіях суб'єктів федерації, функціонування нормативної частини яких відбувається без делегування правотворчих функцій зі сторони вищої загально-федеральної влади. Риси домодерного федералізму характерні для Античної Римської держави, Великого князівства Литовського, Речі Посполитої та Священної Римської імперії германської нації, причому усім цим державам притаманна наявність у їх складі суб'єктів федерації з яскраво вираженими етнорелігійними ознаками. Концепція «домодерного федералізму» зорієнтована на механізми досягнення суспільного консенсусу, що обумовлюється функціональними можливостями принципу субсидіарності у федералізмі. Згідно з ним автономні

спільноти, в нашому випадку релігійні громади, приймають правові пропозиції державної влади тільки якщо вони ефективніші за національні або місцеві, але при цьому не руйнують базові самоідентифікаційні принципи життя цих громад, сприяють створенню раціональної моделі толерантної поведінки, що відкриває можливості для компромісного пошуку співіснування полірелігійних суспільств у межах однієї держави.

4. В рамках концепції домодерного федералізму з'ясовано що природа правової традиції релігійної толерантності укорінена в соціокультурному просторі неорганізованого природного правового спілкування, яке породжує автономні договірні регулятивні механізми у системі релігійних відносин.

У федеративних державах правова традиція релігійної толерантності виконує низку функцій: допомагає здійснювати відбір оптимальних моделей правового регулювання суспільних відносин; є джерелом законності і легітимності правових інститутів через феномен природного права; інтегрує у собі символи колективної ідентичності та через колективну правосвідомість прямо впливає на правотворчі процеси. В умовах державно-правового забезпечення збереження колективної етнорелігійної самоідентифікації (навіть при відсутності формальних атрибутів національної державності) зменшується соціальна напруга, знижується небезпека посилення відцентрових тенденцій що загрожують цілісності держави у період її розбудови. Але, за кризової ситуації, наявність територій з власною етнорелігійною самоідентифікацією і системою місцевих представницьких органів в державі буде відігравати відцентрову роль. Зміщення акцентів із «гарантування державою свободи віросповідання» на «існування в державі та суспільстві правової традиції релігійної толерантності» переводить регулювання релігійних відносин із вузько нормативістського у значно ширший - природно-правовий контекст, створюючи додаткові правові механізми для розв'язання суспільних конфліктів.

5. На основі методологічного аналізу співвідношення базових понять «правова традиція», «релігійна толерантність», «правове спілкування» дано авторську інтерпретацію поняття «правова традиція релігійної толерантності»,

яку слід розуміти як єдність історично сформованого, критично осмисленого колективного досвіду правової діяльності, в якому світоглядні, правосвідомісні і соціально-психологічні настанови, сполучені і допускають множинність релігійних традицій за умови задоволення останніми раціональних засад існування суспільства, заснованого на пануючих у суспільстві уявленнях про право і справедливість, нормативною основою яких є договір еквівалентності зобов'язань суспільства, держави, релігійних організацій щодо дотримання онтологічно заданих параметрів правового спілкування.

Поняття «релігійна толерантність» перетинається з поняттям «свобода віросповідання» та є порівняно-сумісним з поняттям «віротерпимості», усі три є супідрядними щодо поняття «правова традиція», але всі разом вони становлять обсяг загального складного поняття «правова традиція релігійної толерантності».

Змістом правової традиції релігійної толерантності є перетин смислових сфер релігії і держави з потребами суспільства у справедливому правовому порядку, який досягається не так законодавчим забезпеченням формально-інституційної взаємодії держави і релігійних організацій, як об'єктивною потребою суспільства жити в умовах безконфліктного середовища. Регулятивний аспект правової традиції релігійної толерантності орієнтований на відтворення динаміки правової якості релігійно структурованої соціальної дійсності і конституюється в такому функціональному стані як правовий порядок, що відповідає нагальним потребам суспільства в організованості та гарантованості прав і законних інтересів. Її кореляція з концепцією домодерного федералізму дає можливість прослідкувати історичний процес проникнення права як організуючого раціонального чинника в сакральну ірраціональну сферу релігії та утвердження емпіричних правових начал у сфері релігійних відносин.

В контексті зв'язку з суспільством, правом та державою формування поняття, змісту, природи та функцій правової традиції релігійної толерантності – є нелінійним, багатовекторним процесом якісних змін у часі, яких цей

феномен зазнає в процесі історичного розвитку в рамках певного правового простору соціокультурного середовища. Це визначає фактори її становлення в теоретико-правовому, історично-правовому і порівняльно-правовому вимірах:

- 1) федералістичні правові механізми, які забезпечують субсидіарність у діяльності вищих та нижчих органів влади, зберігаючи за суб'єктом федерації особливі права та реальні можливості розвивати у його населення етнорелігійне самовизначення з раціональною метою підтримання цілісності держави та мирного співіснування її соціуму;
- 2) еволюція правових норм (від звичаю та договору до закону), що забезпечують умови для реалізації інтегративної функції релігії в полірелігійному просторі та їх відображення в нормативно-правових актах центральних органів державної влади;
- 3) зміст правових норм, що регулюють релігійні відносини на рівні суб'єктів федерації та визначають межі повноважень місцевих органів влади у цій сфері;
- 4) практична реалізація відповідних норм у сфері врегулювання публічно-правових відносин на територіях, що мають статус суб'єктів федерації;
- 5) застосування правових норм, що регулюють приватну сферу релігійних відносин у контексті реалізації вільного віросповідання.

Принципи субсидіарності у розвитку федералізму, збереження етнорелігійними групами, які мали усі необхідні ознаки для формування власної державності, після набуття ними правового статусу суб'єкта федерації, своєї самоідентифікації та механізмів суспільно-правового впливу сприяють телеології існування правової традиції релігійної толерантності. Укорінена та розвинута у західній традиції права, вона зазнає значних змістовних та процесуальних трансформацій на стику з впливом східної традиції права.

6. Зародження правової традиції релігійної толерантності відбувалося в умовах розвитку федералізму Античної Римської держави, котрий забезпечувався різними умовами та обставинами укладання союзних договорів *foedus*. Попри різні умови *foedus* та різний правовий статус, всі суб'єкти федерації гарантовано володіли правом на формування та функціонування

самоврядних представницьких органів, збереження культурної та етнічної автономії та вільного сповідання власної релігії на своїй території.

У доктрині римського права сфера регулювання релігійних відносин переважно включалася до приватного права, та, відповідно, підлягала мінімальному імперативному втручанню з боку суб'єктів публічного права. Домінування цієї доктрини у періоди республіки та ранньої імперії підтримувалося розбудовую відносинами римської влади з федератами на основі філософії відносин «патрон – клієнт», що забезпечувало Риму контроль за публічно-правовою діяльністю владних суб'єктів регіонального рівня, а останнім гарантувало невтручання римської центральної влади у приватноправову сферу, зокрема, у сповідання локальних культів. Попри загальні доцентрові вектори у розвитку Римської держави в період з I по IV ст., місцеві представницькі органи влади федератів відкрито підтримують локальні релігії, а приватноправова сфера релігійних відносин демонструє їх реалізацію. У правовій традиції відбувається закріплення концепту гарантування релігійної толерантності тим релігіям, які мають не тільки чітко визначену територію та етнос свого поширення, але й систему представницьких органів вірян для захисту своїх інтересів.

Системного характеру правова традиція релігійної толерантності набуває через остаточне закріплення меж юрисдикції в сфері релігійних відносин: до компетенції вищих органів федеральної влади належала прерогатива надання привілеїв (податкових, судових, військових) федератським культам; бланкетний спосіб формулювання норм делегував вирішення релігійних питань громаді та її представницьким місцевим органам, підтверджуючи таким чином правовий механізм формування релігійної толерантності через правове спілкування; дискримінація культу федерата відбувалося в виключних випадках та завжди мала раціональне пояснення суспільно-державної необхідності.

Формується телеологічний аспект правової традиції релігійної толерантності в доцентрових процесах розбудови державності через усунення релігійної причини як *casus belli* загострень у взаєминах з суб'єктами.

За доби пізньої імперії в унітаризованих територіальних одиницях через доцентрові тенденції розвитку держави, права та суспільства починається уніфікація релігійних відносин через їх трансфер з приватноправової сфери до публічно-правової. Периферійні федерати цього періоду через значно більші можливості власної юрисдикції, передбачені у договорах, впроваджують на своїй території власну релігійну політику. Відсутність реальних засобів впливу у центральних органів влади імперії призводить до визнання ними *status quo* та ілюструє продовження формування загальної правової традиції релігійної толерантності навіть всупереч політиці вищих органів влади.

Федеративність Античного Риму та особливості розвитку римського права закладає такі компоненти змісту правової традиції релігійної толерантності: правосвідомість як складова етнорелігійної самоідентифікації, переважання у загальнофедеральному законодавстві бланкетних (за способом формулювання) норм, що регулюють релігійні відносини, делегування їх уточнення легіслатурі суб'єкта федерації разом із субсидіарністю та закріплення цих відносин у приватно-правовій сфері.

7. За доби Середньовіччя та Раннього Модерну правова традиція релігійної толерантності вийшла на новий етап свого розвитку в умовах розвитку федералізму Великого князівства Литовського та Речі Посполитої. В їхньому законодавстві для регулювання релігійних відносин використовувалися дозвільний, бланкетний та дискримінаційний механізми. У правозастосуванні правові феномени природного права переважали над концепціями нормативізму, нігілізуючи правотворчі ініціативи вищої законодавчої влади, коли вони входили в суперечку із місцевим звичаєвим правом та договорами приєднання територій.

В Речі Посполитій вищі органи влади знаходилися під більшим впливом католицизму як державної релігії, що відбилося на релігійному законодавстві. Для компенсування цього впливу тут значно частіше застосовуються бланкетні техніки, делегування уточнення змісту правових норм іншим суб'єктам праворегулювання та визнання значної автономії місцевої влади суб'єктів

федерації у регулюванні релігійних відносин. Договірна природа відносин суб'єктів федерації з центром та принцип субсидіарності у вертикальному розподілі повноважень сприяли створенню територій з масовим сповіданням недержавних релігій.

Зміни у правових статусах масових недержавних релігій у Речі Посполитій (протестантизму, православ'я та уніатства) продемонстрували, що розвиток правової традиції релігійної толерантності безпосередньо пов'язаний із договірними та субсидіарними ознаками федералізму та чинниками зовнішньої політики. Релігійна толерантність щодо місцевих релігій на територіях суб'єктів федерації Речі Посполитої, гарантована в її нормативних актах, не стала стримувачем відцентрових процесів у її державності.

Трансфер правового регулювання релігійних відносин із приватноправового до публічно-правового разом із фаворитизацією державної релігії всупереч закономірностей суспільного поліетнічного та полірелігійного розвитку загострив міжконфесійні суперечності попри декларованій у законодавстві свободи віросповідання. Зниження релігійної толерантності в Речі Посполитої мало місце тільки на окремих територіях і було викликане не стільки релігійними, скільки політичними причинами та суб'єктивними факторами.

8. У процесі формування правової традиції релігійної толерантності на своїх землях Священна Римська імперія германської нації використовувала досвід римської правової традиції (через рецепцію римського права). Поширенню релігійної толерантності у правовому спілкуванні імперії сприяли досвід Чеського королівства з легітимізованим утравізмом; особливості федеративного устрою; примат у правовій свідомості населення ролі та юрисдикції місцевих органів влади над імперськими; психологічна лабільність населення допускати існування інших масових релігій по аналогії з іншими правовими нормами, що діяли на територіях різних суб'єктів федерації. Протилежний вектор забезпечувався активною політикою рекатолизації, консервативністю природи правового менталітету, непослідовністю

імперського законодавства з релігійних питань та кризовими явищами економічного, політичного та воєнного характеру, що супроводжували періоди Реформації та Конфесіоналізації.

Вплив федералізму імперії, різного правового статусу її територіальних суб'єктів, слабкість центральної влади та громіздкість її органів на фоні впливовості місцевих владних структур, суперечливість та неефективність імперського законодавства щодо регулювання правового статусу нових конфесій призвела до поширення, принаймні, щодо цього інституту, правового нігілізму у населення суб'єктів федерації. Протестантизм існував вже незалежно від державно-правового регулювання, а спроби його заборони створювали конфлікт між нормативістськими та природно-правовими принципами в правовій системі. В результаті нормативне гарантування толерантності протестантизму створило парадоксальну суспільно-правову та державно-політичну дихотомію: з одного боку, воно підсилювало місцеві органи, та, таким чином, збільшувало децентралізацію влади в імперії, а, з іншого - сприяло цілісності та недопущення розколу держави в цей період, довело на практиці можливість втримати її через особистісні поступки представників влади на користь загальних суспільних інтересів.

9. Гарантування імперським законодавством періоду Конфесіоналізації (1555 - 1648 рр.) релігійної толерантності тільки найбільш поширеним гілкам протестантизму: представники яких змогли відстояти захист їх інтересів, наповнило зміст правової традиції релігійної толерантності суб'єктною вибірковістю і підтвердило зв'язок її природи з владним представництвом. Упровадження принципу Й. Стефані та наявність автономних регулятивних державно-правових механізмів суб'єктів федерації фрагментувало розвиток релігійної толерантності в державі, остаточно змістивши його на рівень місцевої юрисдикції.

Рекатолізаційна діяльність імператора та католицьких князів, попри інколи зовні ознаки репресивності та шикани, *de jure* повністю відповідала правовим приписам імперії, у створенні яких брали участь і протестанти. Зовнішній

показовий зелотизм як протестантських, так і католицьких князів та суспільних лідерів часто, як і у аналогічних випадках в римській та литовсько-польській державно-правових традиціях, лише приховував раціональні державно-політичні інтереси.

10. Пошук оптимальних моделей для регулювання відносин між вищими державними органами, місцевими представницькими органами та релігійними конгрегаціями тривав протягом усього періоду становлення правової традиції релігійної толерантності. Римська правова традиція в республіканську добу зайняла категоричну позицію невтручання та реалізувала сепараційну модель, в ранньо-імперський період перейшла до системи конкордату, а в пізньо-імперський наблизилася до ідентифікаційної моделі державної церкви. Політика державних органів Великого князівства Литовського та Речі Посполитої балансувала між усіма трьома моделями, поєднуючи їх елементи. Максимальної завершеності система взаємовідносин зазначених учасників правового спілкування набула у державно-правовій політиці Священної Римської імперії германської нації. В сфері міжконфесійних відносин правове регулювання тут набуло ознак моделей сучасної європейської класифікації державно-конфесійних відносин: сепараційної моделі, системи конкордату та ідентифікаційної конфесіоналізаційної моделі із застосуванням кожної з них у різних суб'єктах федерації.

Подальше формуванням концепції прав людини перенесло акценти з прав громади (колективу) на гарантування та захист прав особи. Секуляризаційні процеси в державі посунули природно-правові механізми регулювання відносин на користь розвитку нормативістських механізмів, а акцентуалізація демократичних прав і свобод в умовах глобалізації сформувала доктрину свободи віросповідання як негативного права, автоматично гарантованого державою. Відносини держави та релігійних організацій у західній традиції права сформувалися у сепараційній, конкордатній та конфесіоналізаційно-ідентифікаційній моделях. Держави західної традиції права, що зазнали впливу східної традиції, реалізували менш демократичну ультра-конфесіоналізаційну

та сепараційну моделі, що корелюється зі зменшенням ролі їх місцевої представницької демократії і є логічним наслідком дифузії східно-правової традиції.

За результатами проведеного дослідження внесено пропозиції про удосконалення законодавства щодо діяльності релігійних організацій, сприяння поширенню релігійної толерантності в українському полірелігійному суспільстві. Рекомендується враховувати роль правових механізмів релігійної толерантності в доцентрових та відцентрових процесах у полірелігійних державах, у подоланні конфліктів, пошуку компромісів та розбудові правового порядку та добробуту суспільства; сприяти поширенню договірних та медіаційних способів вирішення релігійних конфліктів, зокрема, з активним залученням до цих процесів спеціалістів з релігійного права, які через обізнаність з канонами відповідних конфесій сприятимуть пошуку домовленостей між сторонами, та місцевих органів влади та органів місцевого самоврядування, як таких, що користуються більшою довірою місцевого населення, ознайомлені з місцевими проблемами та можуть активно та раціонально сприяти розв'язанню конфліктних ситуацій; узгоджувати правові норми нормативних актів, що регулюють релігійні відносини, із особливостями колективної правосвідомості в цій сфері та існуючими правовідносинами; сприяти виховній та просвітницькій роботі серед населення для підвищення рівня релігійної толерантності та наближення правової системи України до західної традиції права та практичної реалізації високих міжнародних стандартів прав і свобод людини і громадянина.

Ефективність правових механізмів релігійної толерантності у доцентрових тенденціях в державному будівництві, подоланні конфліктів, пошуку компромісів та розбудові правового порядку та добробуту суспільства реалізується тільки через поєднання природно-правових правосвідомісних раціональних чинників, їхніх захисту та реалізації місцевими представницькими органами та, як завершальне декларування, - державної влади. Правова традиція релігійної толерантності є невід'ємною складовою західної традиції права. В

державих зі скупченим проживанням громад релігійної меншості вона сприяє природним самоідентифікаційним процесам що, з одного боку, є частиною міжнародно-визнаного права націй на самовизначення, а, з іншого боку, є чинником відцентровості у державному розвитку. Досягнення компромісу між цими двома дихотомічними чинниками можливо лише за цілеспрямованої раціональної діяльності усіх суб'єктів правового спілкування у напрямку досягнення єдності у різноманітті.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. 11 pokój toruński (19 października 1466 r.) [Текст].
<https://historia.org.pl/2009/10/27/ii-pokoj-torunski-19-pazdziernika-1466-r/>
2. Aachen. *The Catholic Encyclopedia*. New Advent.
<http://www.newadvent.org/cathen/01001a.htm>
3. Agnosiewicz M. Słowiańskie wystąpienia antykościelne. *Racjonalista*. 2006.
<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4916>
4. Akt Unii Lubelskiej 1569. [Текст].
<https://web.archive.org/web/20170612105548/>
<http://www.law.uj.edu.pl/~khpp/fontesu/1569.htm>
5. Alfoldi A. Early Rome and Latins. Ann Arbor: University Michigan Press, 1965. 434 p.
6. Ancient Roman Statutes. Ed. Johnson A.C. etc. New Jersey: The Lawbook Exchange ltd, 2003. 290 p.
7. Ando C. The Edict of Serdica in religious-historical perspective. *The Edict of Serdica (AD 311): Concepts and Realization of the Idea of Religious Toleration*. Ed. Vachkova V., Dmitrov D. Sophia: TANGRA TanNakRa, 2014. P. 51–62.
8. Ando C., Rupke J. Public and Private in Ancient Mediterranean Law and Religion. Berlin, Munich, Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co, 2015. 263 p.
9. Anthony, John, and Eustathius of Vilnius. *OrthodoxWiki*.
https://orthodoxwiki.org/Anthony,_John,_and_Eustathius_of_Vilnius
10. Anton Brus. *The Catholic Encyclopedia*. New Advent.
<http://www.newadvent.org/cathen/03020a.htm>
11. Asch R. G. The ius foederis re-examined: the Peace of Wesphalia and the Consitution of the Holy Roman Empire. *Peace Treaties and International Law in European History: From the Late Middle Ages to World War One*, ed. R. Lesaffer. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 319–337.
12. Atheism. *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/topic/atheism>

13. Augsburg Religious Peace 1555. [Текст] *German History in Documents and Images*. http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/sub_document.cfm?document_id=4386
14. Augustyniak U. Jeszcze raz w sprawie tumultu wilenskiego 1639 i jego następstwach. *Odrodzenie i reformacja w Polsce*. № 50. 2006. P. 169–189.
15. Avery E. D. *The Two Swords Theory: Papacy and Empire in the Middle Ages*. Columbus, Ohio: The Pontifical College Josephinum, 2014. 13 p.
16. Barceló P. Punic Politics, Economy, and Alliances, 218–201. *A Companion to the Punic Wars*. Ed. Dexter Hoyos. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011. P. 357–375.
17. Bardach J. *Historia państwa i prawa Polski do połowy XV wieku*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1955. 174 s.
18. Bauman R. A. *Crime and Punishment in Ancient Rome*. London & New York: Routledge, 2005. 240 p.
19. Bednar J. Subsidiarity and Robustness: Building the Adaptive Efficiency of Federal Systems. *Nomos*. LV. 2014. P. 231–257.
20. Bermann G. A. Taking Subsidiarity Seriously: Federalism in the European Community and the United States. *Columbia Law Review*. 1994. Vol. 94. № 2. P. 332–456.
21. Bhszczyk G. *Litwa na przelomie sredniowiecza i nowozytnosci 1492 - 1569*. Poznan: Wydawnictwo Poznańskie, 2002. 336 s.
22. Bispham E., Smith C. *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy*. Chicago, London: Fitzroy Dearborn Publishers, 2000. 120 p.
23. Bonfante L. *Out of Etruria: Etruscan Influence North and South*. Oxford: B.A.R., 1981. 173 p.
24. Bornkamm H. Toleranz. In der Geschichte des Christentums. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Auf. 3. Bd. VI. Tübingen: C. B. Mohr, 1960. P. 937–939.
25. Boubín J. The Bohemian Crownlands under the Jagiellons (1471–1526). *A History of the Czech Lands*. Ed. Pánek J., Tůma O. Prague: Charles University, 2011. P. 173–187.
26. Boyd W. K. *The Ecclesiastic Edicts of the Theodosian Code*. Clark, New Jersey: The Lawbook Exchange, 2005. 122 p.

27. Bradley G. Ancient Umbria. State, culture, and identity in central Italy from the Iron Age to the Augustan era. Oxford: OUP, 2000. 350 p.
28. Buczek K. Jeszcze o testamencie Bolesława Krzywoustego. *Przegląd Historyczny*. № 60. 1969. z. 4. S. 621–637.
29. Burns T. S. Rome and the Barbarians, 100 BC – AD 400. Baltimor-London: JHU Press, 2003. 461 p.
30. Bury J. B. A History of the Roman Empire from its Foundation to the Death of Marcus Aurelius. New York: Harper & Brothers Publishers, 1893. 638 p.
31. Cazanove, de O. Some Thoughts on the “Religious Romanisation” of Italy before the Social War. *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy. Evidence and Experience*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000. P. 71–76.
32. Chodynicki K. Geneza równouprawienia schyzmatyków w Wielkim Ks. Litewskim. Stosunek Zygmunta Augusta do wyznania grecko-wschódniego. *Przegląd Historyczny*. T. XXII. 1919–1920. S. 54–135.
33. Chodynicki K. Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370-1632. Warszawa: Kasa im. Mianowskiego, 1934. 632 s.
34. Christensen C. John of Saxony's Diplomacy, 1529-1530: Reformation or Realpolitik? *The Sixteenth Century Journal*, 1984. № 15 (4), P. 419–430.
35. Christenson G. A. Liberty of the Exercise of Religion in the Peace of Westphalia. *Faculty Articles and Other Publications*. 2012. Paper 282. P. 722–747.
36. Churches in Dusseldorf. *Dusseldorf. Nahe trifft Freiheit*. <https://www.duesseldorf.de/international/tourism/discover/churches.html>
37. Cloud J. D. Parricidium from the lex Numae to the Lex Pompeia de parricidiis. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, romanistische Abteilung*. Weimar: Böhlau, 1971. P. 1–66.
38. Codex of Justinian. Ed. Frier B.W. Cambridge, UKF; New York: Cambridge University Press, 2016. V.1–3. 2963 p.
39. Coins and Medals. *The British Museum Images*. <https://www.bmimages.com/preview.asp?image=00358787001>
40. Constitution of the United States. 1787. [Текст]. <https://constitutionus.com/>

41. Czyżewski P. Szlachta grodzieńska wobec unii kościelnej na początku XVIII wieku. *Kościół a państwo na pograniczu polsko-litewsko-białoruskim. Źródła i stan badań*. Białystok: Wydawnictwo PRYMAT, 2005. S. 76–82.
42. Dagome Iudex. [Текст]. *Польские латиноязычные средневековые источники: Тексты, перевод, комментарий*. М.: Наука, 1990. 218 с.
43. Declaration of Principles on Tolerance 16 November 1995. http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=13175&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
44. Diaz P. C. Visigothic political structures. *The Visigoths from the migration period to the seventh century*. Boydell&Brewer Ltd, 2003. P. 321–373.
45. Diet of Speyer 1570. [https://en.wikipedia.org/wiki/Diet_of_Speyer_\(1570\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Diet_of_Speyer_(1570))
46. Digeser E. D. Why has the Edict of AD 311 Been Ignored? *The Edict of Serdica (AD 311): Concepts and Realization of the Idea of Religious Toleration*. Ed. Vachkova V., Dmitrov D. Sophia: TANGRA TanNakRa, 2014. P. 15–28.
47. Draper P. Atheism and Agnosticism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward, N. Zalta <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/atheism-agnosticism/>
48. Duve T. Legal traditions: A dialogue between comparative law and comparative legal history. *Comparative Legal History*. 2018. № 6. V. 1. P. 15–33.
49. Dziegielewski J. O tolerancje dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa RP w latach panowania Władysława IV. Warszawa: Państwowe wydawnictwo naukowe, 1986. 227 s.
50. Edict of Restitution 1629 [Текст]. *German History in Documents and Images*. http://ghdi.ghi-dc.org/sub_document.cfm?document_id=4395
51. Edict of Toleration Emperor Rudolph II's [*Majestätsbrief*] for the Bohemian Kingdom. Part 1. [Текст] *German History in Documents and Images*. http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/sub_document.cfm?document_id=4501
52. Edict of Toleration Emperor Rudolph II's [*Majestätsbrief*] for the Bohemian Kingdom. Part 2. [Текст] *German History in Documents and Images*. http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/docpage.cfm?docpage_id=5594

53. Edict of Toleration Emperor Rudolph II's [*Majestätsbrief*] for the Bohemian Kingdom. Part 3. [Текст] *German History in Documents and Images*.
http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/docpage.cfm?docpage_id=5595.
54. Edict of Worms 1521. [Текст]. *The Voice*. URL:
<http://www.crivoice.org/creededictworms.html>
55. Edictum Theodorici Regis. 511-515 AD. [Текст]. *The Roman Law Library*.
<https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Barbarorum/EdTheod.html>
56. Elazar D. J. Federalism and the way to peace. Ontario: Institute of intergovernmental Relations, Queen's University Kingston. 1994. 170 p.
57. Elliott T.G. Eusebian Frauds in the «Vita Constantini». *Phoenix*. 1991. № 45. P. 160–167.
58. Eltis D. Tensions between Clergy and Laity in some Western German Cities in the Later Middle Ages. *The Journal of Ecclesiastical History*. 1992. № 43 (2). P. 231-248.
59. Esbeck C. H. Five Views of Church-State Relations in Contemporary American Thought. *BYU Law Review*. 1986. № 2. P. 371–404.
60. Espenhorst (nee Peters) M. The Peace of Prague – A Failed Settlement? *Ashgate Research Companion to the Thirty years' war*. 2014
<https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9781315613666.ch22>
61. Ferrari S. Models of State-Religion Relations in Western Europe. *The Future of Religious Freedom: Global Challenges*. Oxford: OUP, 2012. P. 202–214.
62. Ferrari S. The Secular State in a Declining Europe: Beyond the End of the European Universal Dream. *Journal of Law, Religion and State*. 2019. v. 7. P. 13–30.
63. Fletcher J. H. Responding to Religious Difference: Conciliar Perspectives. *From Trent to Vatican II: Historical and Theological Investigations*. Oxford: OUP, 2006. P. 267–282.
64. Fol V. The Cult to the Sun-God and the King's Ideology. *The Edict of Serdica (AD 311): Concepts and Realization of the Idea of Religious Toleration*. Ed. Vachkova V. etc. Sophia: TANGRA TanNakRa, 2014. P. 181–194.

65. Formula Regiminis de Anno MDCXVII. Pacta Subjectionis inter Regem Sigismundum Augustum et Magistrum Gotthardum Kettler, inita Vilnae die XXVIII. Novembris MDLXI. et Privilegium Sigismundi Augusti datum Vilnae Nobilitati Livoniae. Ed. Birkel H. L. Mitau: Steffenhagen und Sohn, 1807. 197 p.
66. Forsythe G. A Critical History of Early Rome. From Prehistory to the First Punic War. Berkeley: University of California Press, 2005. 400 p.
67. Freeman C. A. D. 381: Heretics, Pagans, and the Christian State. Pimlico: Penguin. 2009. 256 p.
68. Freeman E. A. History of Federal Government in Greece and Italy. Ed. J. B. Bury, Second Edition. London: Macmillan & Co., 1893. 692 p.
69. Friedrich K. The Other Prussia – Royal Prussia, Poland and Liberty, 1569-1772. Cambridge: University Press, 2006. 275 p.
70. Friesen M. Subsidiarity and Federalism: An Old Concept With Contemporary Relevance for Political Society. *Federal Governance* 2003. Vol. 2, № 1.1. P. 1–22.
71. Frost R. “The Treaty of Passau (1552)”. Introduction and edition. *Journal of Ecclesiastical History*. 2002. Vol 53 №. 1. P. 108–193.
72. Fudge T. A. “O Cursed Judas”: Formal Heresy Accusations against Jan Hus. *Religion, power, and resistance from the eleventh to the sixteenth centuries: playing the heresy card*. Ed. by K. Bollermann etc. New York: Palgrave Macmillan, 2014. P. 55–80.
73. Gebhard von Waldburg
https://de.wikipedia.org/wiki/Gebhard_I._von_Waldburg.
74. Gettel E. Between Federation and Empire: The koina of the imperial Greek mainland, 1st to 3rd century CE. Doctoral dissertation. Harvard University. 2019. <https://dash.harvard.edu/handle/1/42013092>
75. Glenn H. P. A Concept of Legal Tradition. *Queen's Law Journal*. V. 34, Issue 1 (Fall 2008). P. 427–446.
76. Gorski K. Problemy christianizacji w Prusach, Inflantach i na Litwie. *Komunikaty Mazursko-Warminskie*. 1982. № 3. S. 151–168.

77. Gračanin H. Religious Policy and Policizing Religion during the Tetrarchy. *The Edict of Serdica (AD 311): Concepts and Realization of the Idea of Religious Toleration*. Ed. Vachkova V. etc. Sophia: TANGRA TanNakRa, 2014. P. 143-162.
78. Halberstam D. Federalism: Theory, Policy, Law. *The Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law*. Ed. Rosenfeld M. etc Oxford:OUP, 2012. P. 585.
79. Halsberghe G. H. The Cult of Sol Invictus. Leiden: Brill, 1972. 175 p.
80. Harland, P. A. Honours and Worship: Emperors, Imperial Cults and Associations at Ephesus (First to Third Centuries C.E.) *Studies in Religion / Sciences religieuses*. 1996. № 25. P. 319–334.
81. Hausser L. The Period of the Reformation. 1517 to 1648. New York: American Tract Society, 1873. 702 p.
82. Head R. C. Introduction: The Transformations of the Long Sixteens Century. *Beyond the Persecuted Society. Religious Tolerance Before the Enlightenment*. Ed. J. C. Laursen etc. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997. P. 95–106.
83. Head R. C. Religious Coexistence and Confessional Conflict in the Vier Dorfer: Practice of Toleration in Eastern Switzerland, 1525 – 1615. *Beyond the Persecuted Society. Religious Tolerance Before the Enlightenment*. Ed. J. C. Laursen etc. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997. P. 145–168.
84. Heather P. J. Foedera and Foederati of the Fourth century. *Kingdoms of the Empire: the integration of barbarians in late Antiquity*. Ed. Pohl W. Leiden, New York, Koln: Brill. 1997. P. 57–74.
85. Hermann of Wied. https://en.wikipedia.org/wiki/Hermann_of_Wied.
86. Historia Nummorum - Italy. Ed. Rutter N. K. London: British Museum Press, 2001. 223+43 p.
87. Hodana T. Miedzy krolem a carem. Moskwa w oczach prawosławnych Rusinów – obywateli Rzeczypospolitej (na podstawie piśmiennictwa końca XVI–połowy XVII stulecia). Krakow: Scriptum, 2008. 262 s.
88. Holborn H. A History of Modern Germany, The Reformation. Princeton: Princeton University Press, 1959. P. 244–245.

89. Horolko L. A Guide to Byelorussian Mythology. *The Journal of Byelorussian Studies*. 1966. № 1 (2). P. 68–89.
90. Howard A. W. Leveraging Legal Protection for Religious Liberty. *The Future of Religious Freedom: Global Challenges*. Ed. Hertzke A.D. Oxford: University Press, 2012. P. 67–85
91. Hunczak T. The Politics of Religion: the Union of Brest 1596. *Український історик*. 1972. № 3-4 (35-36). P. 97–106.
92. Interim of Augsburg 1548 p. [Текст].
<https://www.ccel.org/s/schaff/encyc/encyc06/htm/iii.ix.htm>
93. Interim of Leipzig 1548 p. [Текст].
<https://www.ccel.org/s/schaff/encyc/encyc06/htm/iii.ix.htm>.
94. Isaac B. The meaning of «Limes» and «Limitanei» in Ancient Sources. *Journal of Roman studies*. № 78. 1988. P. 125-147.
95. Israel-Vleeschhouwer A. Engaging Religious Laws, Players and Communities: Confronting Religious Dis-Empowerment. *Religion as Empowerment: Global Legal Perspectives*. Routledge, 2016. P. 149-181.
96. Jamal A. A., Neo J. L. Religious Pluralism and the Challenge for Secularism. *Journal of Law, Religion and State*. 2019. №7. P. 1–12.
97. Jimenez G. A. M. Settlement of the Visigoths in the fifth century. *The Visigoths from the migration period to the seventh century*. Ed. Heather P. San Marino: Boydell & Brewer Ltd, 2003. P. 93–128.
98. Jones A. H. M. A History of Rome through the Fifth Century. New York: Harper & Row, 1968. Vol. 1–2. 344 p.
99. Kempa T. Proces Nicefora na sejmie w Warszawie w 1597 roku. *Europa Orientalis. Polska i jej wschodni sąsiedzi od średniowiecza po współczesność. Studia i materiały ofiarowane Profesorowi Stanisławowi Alexandrowiczowi w 65. rocznicę urodzin*. Red. Z. Karpus etc. Toruń 1996. S. 145–168.
100. Kempa T. Wileńskie bractwo św. Ducha jako centrum obrony prawosławia w Wielkim Księstwie Litewskim w końcu XVI i pierwszej połowie XVII. *Białoruskie Zeszyty Historyczne*. 2004. № 21. S. 30–47.

101. Konfederacja warszawska 28.I.1573. [Текст] *Literatura Chrześcijańska* <http://www.literatura.hg.pl/varsconf.htm>
102. Kosman M. Reformacja i Kontrreformacja w Wielkim Ksiestwie Litewskim w swietle propagandy wyznaniowej. Wrocław: Ossolineum, 1973. 275 s.
103. Kras P. The Religious Policy of Sigismund I and Sigismund II Augustus in the Reformation Period: status quaestionis. *Acta Historica Universitatis Klaipedensis*. 2014. № XXIX. P. 53–74.
104. Kubala L. Wojna Brandenburska i najazd Rakoczego w roku 1656-1657. Lwów: Ossolineum, 1910. 439 s.
105. Kulikowski M. Rome's Gothic Wars: From the Third Century to Alaric (Key Conflicts of Classical Antiquity). Cambridge: University Press, 2008. 240 p.
106. Kurtyka J. Południowy odcinek granicy posko-ruskiej we wczesnym sredniowieczu (przed 1340 r.) w swietle zrodel historycznych. *Początki Sąsiedztwa. Pogranicze etniczne Polsko-Rusko-Słowackie w średniowieczu*. Rzeszów: Muzeum Okręgowe w Rzeszowie, 1995. S. 183–205.
107. Lactantius. Liber de Mortibus Persecutorum. XXXIV. [Текст] *Early Church Texts* https://earlychurchtexts.com/main/lactantius/galerius_edict.shtml
108. Lassard Y. The Roman Law Library, 2014. Nov. CXXXII. De Interdictis Collectis Haeticorum [Текст]. https://www.researchgate.net/profile/Dr-Lassard/publication/260293399_Novella_Iustiniani_132_Schoell_Kroll/links/00b7d530a5fd06ef22000000/Novella-Iustiniani-132-Schoell-Kroll.pdf
109. Laursen J. C. Introduction: Contexts and Paths to Toleration in the Seventeenth Century. *Beyond the Persecuted Society. Religious Tolerance Before the Enlightenment*. Ed. J. C. Laursen etc. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997. P. 169–177.
110. Lépine F. A Journey through the History of Federalism. Is Multilevel Governance a Form of Federalism? *L'Europe en Formation*. 2012. vol. 363. № 1. P. 21–62.
111. Liebeschuetz J. H. W. Barbarians and Bishops: Army, Church, and the State in the Age of Arcadius and Chrysostom. Oxford: Clarendon Press, 1990. 380 p.

112. Liedke M. Dystrykt podlaski w strukturze Kościoła ewangelicko-reformowanego w Wielkim Księstwie Litewskim do końca XVIII wieku – źródła i stan badań. *Kościół a państwo na pograniczu polsko-litewsko-białoruskim. Źródła i stan badań*. Białystok: Wydawnictwo PRYMAT, 2005. S. 62–68.
113. Lozanova-Stantcheva V. Constantine Helios: Between Paganism And Christianity *The Edict of Serdica (AD 311): Concepts and Realization of the Idea of Religious Toleration*. Ed. Vachkova V. etc. Sophia: TANGRA TanNakRa, 2014. P. 163–180.
114. Lulewicz H. Skład wyznaniowy senatorów świeckich Wielkiego Księstwa Litewskiego za panowania Wazów. *Przegląd Historyczny*. 1977. Z. 3. S. 425-444.
115. Luther M. Letters of Spiritual Counsel. Translated and edited by T.G. Tappert. Bellingham: Regent College Publishing, 2003. 367 p.
116. Madgearu A. The persecution of Galerius in Scythia, with a special regard to Halmyris. *The Edict of Serdica (AD 311): Concepts and Realization of the Idea of Religious Toleration*. Ed. Vachkova V. etc. Sophia: TANGRA, 2014. P. 121–132.
117. Małek J. The Estates system of politics and political culture in the two parts of Prussia (Royal Prussia and the Duchy of Prussia) in early modern times. *Parliaments, Estates and Representation*. 2005. V. 25-1. P. 11–22.
118. Marcos M. “He Forced with Gentleness”: Emperor Julians’ attitude to religious coercion. *Antiquite Tardive*. 2009. №17. P. 191–204.
119. Mattingly H. Roman Coins. From the Earliest Times to the Fall of the Western Empire. London: Methuen, 1962. 300 p.
120. Mavrov G., Saltirova-Pavlova K. The Temple of Serapis in Serdica – Discovery, Anastylosis and Exhibition. *The Edict of Serdica (AD 311): Concepts and Realization of the Idea of Religious Toleration*. Ed. Vachkova V. etc. Sophia: TANGRA TanNakRa, 2014. P. 277–290.
121. McCain P. T., Robert C. B., Gene E. V., Edward A. E. Concordia: The Lutheran Confessions. A Reader's Edition of the Book of Concord. Missouri: Concordia Publishing House, 2007. 850 p.

122. McGrath A., Collicutt McGrath J. *The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*. London: IVP Books, 2007. 118 p.
123. Mironowicz A. *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*. Białystok: Offset-print, 2003. 214 s.
124. Mironowicz A. *Kościół Prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej*. *Elpis* 1999. № 1/1. S. 85-125.
125. Narbut T. *Dzieje Narodu Litewskiego*. Wilno: Druk A. Marcinowskiego, 1838. V. 3. 627 s.
126. Narbut T. *Dzieje Narodu Litewskiego*. Wilno: Druk A. Marcinowskiego, 1838. V. 4. 628 s.
127. Narbut T. *Dzieje Narodu Litewskiego*. Wilno: Druk A. Marcinowskiego, 1839. V. 5. 625 s.
128. Narbut T. *Dzieje Narodu Litewskiego*. Wilno: Druk A. Marcinowskiego, 1839. V. 6. 566 s.
129. Narbut T. *Dzieje Narodu Litewskiego*. Wilno: Druk A. Marcinowskiego, 1840. V. 7. 236 s.
130. Narbut T. *Dzieje Narodu Litewskiego*. Wilno: Druk A. Marcinowskiego, 1840. V. 8. 492 s.
131. Narbut T. *Dzieje Narodu Litewskiego*. Wilno: Druk A. Marcinowskiego, 1840. V. 9. 492 s.
132. Nederman C. J. Introduction: Discourses and Contexts of Tolerance in Medieval Europe. *Beyond the Persecuted Society. Religious Tolerance Before the Enlightenment*. Ed. J. C. Laursen etc. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997. P. 13–24.
133. Nikolova V. Aspects of Roman Religious Policy Reflected in the Serdica Edict of 311 AD. *The Edict of Serdica (AD 311): Concepts and Realization of the Idea of Religious Toleration*. Ed. Vachkova V. etc Sophia: TANGRA TanNakRa, 2014. P. 79–88.
134. Novkirishka-Stoyanova M. Legal Aspects of the Serdica Edict of Emperor Galerius DD. 30 April 311 AD. *The Edict of Serdica (AD 311): Concepts and*

Realization of the Idea of Religious Toleration. Ed. Vachkova V. etc. Sophia: TANGRA TanNakRa, 2014. P. 29–50.

135. Nowakowska N. King Sigismund of Poland and Martin Luther: the Reformation before Confessionalization. Oxford: University Press, 2018. 278 p.

136. Nuremberg Churches. *Inure*. 2018 <https://www.inuremberg.com/nuremberg-churches/>

137. Odložilík O. Problems of the Reign of George of Poděbrady. *The Slavonic Year-Book*. 1941. № 1. P. 206–222.

138. Optatus: Against the Donatists. Translated by M. Edwards. Liverpool: University Press, 1997. 220 p.

139. Parker G. *The Thirty Years' War*. 2nd Edition. Routledge, 1997. 388 p.

140. Pelenski J. The Incorporation of the Ukrainian Lands of Old Rus' into Crown Poland (1569). *American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists*. Warsaw, 21–27 August 1973. T. 3. Hague: M. Nijhof, 1973. P. 19–52.

141. Perchoc P. Freedom of Conscience around the World. European Parliamentary Research Service Members' Research Service PE 602.200 – April 2018. 4 p. <https://www.europarl.europa.eu/at-your-service/files/be-heard/religious-and-non-confessional-dialogue/events/en-20180428-freedomconscience.pdf>

142. Persson I., Savulescu J. The Limits of Religious Tolerance: A Secular View. *Religion, Intolerance and Conflict: a Scientific and Conceptual Investigation*. Ed. Clarke S. etc. Oxford: OUP, 2013. P. 236–252.

143. Pliny, the Elder. Natural History. v. I. Libri I-II. Harvard University Press, 1967. 378 p.

144. Pliny, the Elder. Natural History. v. II. Libri III-VII. Harvard University Press, 1961. 664 p.

145. Polybioy Istorion ta sozomena. Polybius Historiarum Quae Svpersvnt. Vindobonae: APVD Ioann Pavl Kravsium, 1763. V. 3. 705 p.

146. Powell R., Clarke S. Religion, Tolerance and Intolerance: Views from Across the Disciplines. *Religion, Intolerance and Conflict: a Scientific and Conceptual Investigation*. Ed. Clarke S. etc. Oxford: OUP, 2013. P. 1–35.

147. Price S. R. F. *Rituals and power: The Roman imperial cult in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. XXVI. 289 p.
148. Protest at Speyer. 1529 [Текст]. *Northern Catholic Archives* <https://northerncatholicarchives.wordpress.com/2011/01/17/the-protest-at-speyer/>
149. Ragauskaitė A. *Ethnocultural Regionalization of Lithuania*. Summary of the doctoral dissertation on Humanities, Ethnology (07 H). Vilnius, 2016. 44 p.
150. Ranke, von L. *History of the Reformation in Germany*. London: Routledge, 1905. 792 p.
151. Recess 1530. [Текст]. *German History in Documents and Images*. http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/docpage.cfm?docpage_id=5362.
152. Reinhard W. *Probleme deutsche Geschichte 1495—1806. Reichreform und Reformation 1495—1555*. Stuttgart, 2001. P. 234.
153. Rescript on Teachers. 362 BC. [Текст]. *Early Church Texts*. https://earlychurchtexts.com/public/julian_rescript_on_christian_teachers.htm
154. Rix H. *Etruscan. The Ancient Languages of Europe*. Ed. Woodard R. D. Cambridge: University Press. 2008. P. 141–164.
155. *Roman State & Christian Church. V. 1: A Collection of Legal Documents to A.D. 535*. Ed. Coleman-Norton etc., Oregon: WIPF&Stock, 2018. 448 p.
156. Rowell S. C. *Lithuania Ascending: A Pagan Empire Within East-Central Europe 1295-1345*. Cambridge: University Press, 1994. 416 p.
157. Rozhkov-Yuryevsky Y. D. The historical and geographical evolution of the enclivity of the Kaliningrad region. *Baltic Region*. 2012. vol. 4. №. 2. P. 76-84.
158. Rufus Davis S. *The Federal Principle: A Journey Through Time in Quest of Meaning*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1978. 237 p.
159. Rupke J. *Religion in Republican Rome*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2012. 328 p.
160. Rupke J. *Roman Religion and the Religion of Empire: Some Reflections on Method. The Religious History of the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians*, Oxford: OUP, 2011. P. 4–36.

161. Russell B. "Is There a God?" 1952. *The Collected Papers of Bertrand Russell, Vol. 11: Last Philosophical Testament, 1943–68*. Ed. Slater J. G., Köllner P. London and New York: Routledge, 1997. P. 542–548.
162. Scharf R. Die Familie des Fl. Eutolmius Tatianus. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. 1991. № 85. P. 223-231.
163. Schellenberg J. L. *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2007. 14+326 p.
164. Schilling H. *Aufbruch und Krise. Deutschland 1517–1648*. Berlin: Siedler Verlag, 1994. 516 p.
165. Schmidt M. W. G. A. «And on this Rock I Will Build My Church». A New Edition of Schaff's «History of the Reformation 1517-1648». Hamburg: DissertaVerlag, 2017. 668 p.
166. Schwarcz A. Cult and Religion among the Tervingi and the Visigoths and their conversion to Christianity. *The Visigoths from the migration period to the seventh century*. San Marino: Boydell & Brewer Ltd, 2003. P. 447–472.
167. Shennan M. *The Rise of Brandenburg-Prussia*. London, New York: Routledge. 1995. 96 p.
168. Sobieski W. Król czy tyran. Idee rokoszowe a różnowiercy za czasów Zygmunta Augusta. *Reformacja w Polsce*. 1926. № 4. S. 1–14.
169. Sochacka A. Konfederacja Spytka z Melsztyna z 1439 roku. Ruch ideologiczny czy rozgrywka polityczna? *Rocznik Lubelski*. 1973. №19. S. 41–65.
170. Sohm R. *The Institutes of Roman Law*. Oxford: Clarendon Press, 1892. 520 p.
171. Spitz L. W. Imperialism, Particularism and Toleration in the Holy Roman Empire. *The Massacre of St. Bartholomew. Archives Internationales D'histoire des Idees*. Ed. Soman A. Dordrecht: Springer, 1974. vol 75. P. 71–95.
172. St. Foillan (Aachen) [https://de.wikipedia.org/wiki/St._Foillan_\(Aachen\)](https://de.wikipedia.org/wiki/St._Foillan_(Aachen)).
173. Stephani I. *Institutiones Juris Canonici*. Francofurti: N. Hoffmanni, 1612. P. 51–52.

174. Stieber J. W. Pope Eugenius IV, the Council of Basel and the Secular and Ecclesiastical Authorities in the Empire: The Conflict Over Supreme Authority and Power in the Church. BRILL, 1978. 514 p.
175. Szcząska Z. Sąd sejmowy w Polsce od końca XVI do końca XVIII wieku. *Czasopismo Prawno-Historyczne*. 1968. v. XX. №. 1. S. 93–123.
176. Taagepera R. Size and Duration of Empires: Growth-Decline Curves, 600 B.C. to 600 A.D. *Social Science History*. 1979. №3 (3/4). P. 115–138.
177. Tarlton C.D. Symmetry and Asymmetry as Elements of Federalism: A Theoretical Speculation. *Journal of Politics*. 1965. № 27. P. 861–874.
178. Taylor C. The Meaning of Secularism. *The Hedgehog Review*. 2010. № 12 (3). P. 1–23.
179. Taylor J. E. Pontius Pilate and the Imperial Cult in Roman Judaea. *New Testament Studies*. 2006. № 52 (4). P. 555–582.
180. Tenney F. Representative Government in the Ancient Polities. *The Classical Journal*. 1919. vol. 14. № 9. P. 533–549.
181. Theil J. H. Studies On The History Of Roman Sea-Power In Republican Times. Amsterdam: North-Holland Pub. Co., 1946. 470 p.
182. Theodosius Code. [Текст]. *The Latin Library*.
<https://www.thelatinlibrary.com/theodosius/theod12.shtml>
183. Thompson B., Berkhof H., Schweizer E., Hageman H.G. Essays on the Heidelberg Catechism. Eugene, Oregon: WIPF Stock, 2016. 195 p.
184. Thompson E. A. Romans and Barbarians: The Decline of the Western Empire. London: Madison, 1982. 9+329 p.
185. Tolerance <https://www.merriam-webster.com/dictionary/tolerance>
186. Traktat krakowski (8 kwietnia 1525 r.) [Текст]. *Historia.org*
<https://historia.org.pl/2009/10/27/traktat-krakowski-8-kwietnia-1525-r/>
187. Trier. *The Catholic Encyclopedia*. New Advent.
<http://www.newadvent.org/cathen/15042a.htm>
188. Trombley F. R. Hellenic religion and Christianization. Boston; Leiden: Brill, 2001. v. I-II. P. 370–529.

189. Trueman C. N. The Peace of Prague. *History Learning Site*.
<https://www.historylearningsite.co.uk/the-thirty-years-war/the-peace-of-prague/>
190. Truesdell M. E. The Attitude of Ancient Rome toward Religion and Religious Cults. *The Classical Journal*. 1920. v. 15. №. 4. P. 196–215.
191. Tsvietkova Y. V. Confessionalization, Symphony, or Democratization? Legal Regulation of State-Church Relations in Ukraine in the Context of Internal and Foreign Conflicts. *Journal of Law, Religion and State*. 2020. V. 8. Is. 1. P. 62–92.
192. Tucas R. Evolution of population of Lithuania's territory in the 1st–12th centuries AD. Summary of Doctoral Dissertation (06 P). Vilnius, 2012. P. 1–68.
193. Turfa J. M., Torelli M., Briguet M. F. Etruscan Life and Afterlife: A Handbook of Etruscan Studies. Wayne: State University Press, 1986. 289 p.
194. Unam Sanctam. Bullae, 18.11.1302 [Текст]. *Library Sources*. New Advent
http://www.newadvent.org/library/docs_bo08us.htm
195. Uniwersał sejmu piotrkowskiego 1562, Wilno 07.12.1562 [Текст]
Wielkopolska Biblioteka Cyfrowa.
<https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/501491/edition/409773/uniwersal-sejmu-piotrkowskiego-1562-wilno-07-12-1562?language=en>
196. Urban W. Samogitian Crusade. Chicago: Lithuanian Research and Studies Center. 2006. 237 p.
197. Urbańczyk P. Poland, medieval (Piast dynasty). *The Encyclopedia of Empire*. Ed. Dalziel N. etc. 2016. 10.1002/9781118455074.wbeoe113.
198. Urbanek R. Husitský král. Praha: Vesmir, 1926. 285 s.
199. Vanderspoel J. Ch. Themistius and Jovian. *Themistius and the Imperial Court: Oratory, Civic Duty, and Paideia from Constantius to Theodosius*. Chicago: University of Michigan Press, 1995. P. 135–155.
200. Varro. On the Latin language. London: W. Heineman Ltd., 1938. Vol. I. Books V—VII. V. 66.73.74. P. 2–172.
201. Vasak K. Human Rights: A Thirty-Year Struggle: the Sustained Efforts to give Force of law to the Universal Declaration of Human Rights. *UNESCO Courier* 30:11. Paris: UNESCO. November 1977.

202. Victor of Vita: History of the Vandal Persecution. Translated by J. Moorhead. Liverpool: University Press, 2006. 109 p.
203. Vitruvius Pollio. Ten books on Architecture. *The Project Gutenberg E-Book*. <https://www.gutenberg.org/ebooks/20239>
204. Volumina Legum. Petersburg: Ohryzko Jozafat, 1859. t. II. 482 s. S. 106.
205. Walt van der J. L. Religious tolerance and intolerance: 'Engravings' on the soul. *Skriflig (Online)*. 2016, vol. 50, .№ 1. P. 1–8.
206. Washington C. T. The participation of non-Catholic Christian observers guest and fraternal delegates at the Second Vatican Council and Synods of Bishops a theological analysis. Roma: Universita Gregoriana, 2015. 352 p.
207. Watson A. The State, Law, and Religion: Pagan Rome. Athens-London, Georgia: University of Georgia Press, 1992. 136 p.
208. Watts R. L. Federalism, Federal Political Systems, And Federations. *Annual Review of Political Science* .1998. V. 1. P. 117–137.
209. Weber D. I. Pamphlet as a means of a propaganda in Baltic region in early modern time. *Вестник Санкт-Петербургского университета. История*. 2017. №. 2. P. 291–298.
210. Weber D. I. The Specificity of the formation of the duchies of Courland and Semigallia in the confessional era. *Вестник СПбГУ*. 2018. №. 1. P. 136–147.
211. Whaley J. Federal Habits: the Holy Roman Empire and the Continuity of German Federalism. *German Federalism: Past, Present and Future*. Ed. M. Umbach. UK: Palgrave Macmillan, 2002. P. 15–41.
212. Whyllie J. A. The History of Protestantism v.1 book 9 London, Paris, NY: Cassell& Company Ltd., 1899. 624 p.
213. Winter P. On the Trial of Jesus. Berlin-New York: W. de Gruiter, 2010. P. 110–131.
214. Wirth G. Rome and its Germanic Partners in the fourth century. *Kingdoms of the Empire: the integration of barbarians in late Antiquity*. Ed. by Walter Pohl. Leiden, New York, Koln: Brill. 1997. P. 13–56.

215. Wolinski J. Polska i Kosciol prawoslawny. Zarys historyczny. Lwow: Wydawnictwo zakładu narodowego im. Ossolinskich, 1936. 150 s.
216. Woudhuizen F. C. Ritual prescriptions in the Etruscan Liber linteus. *Res Antiquae* Bruxelles. 2008. v. 5. P. 281–296.
217. Абдуллаев Э. М. Эволюция основ политико-правового строя Великого Княжества Литовского, Русского и Жемонтийского в аспекте объединения русских земель в XIII – XIV веке: автореф. дис. ... к.ю.н.: 12.00.01. СПб, 2007. 19 с.
218. Абрамзон М. Г., Фролова Н. А. Античные монеты Сицилии из собрания Государственного исторического музея. *Проблемы истории, филологии, культур.* 2014. №. 2 (44). С. 212–245.
219. Азбукин М. Очерк литературной борьбы представителей христианства с остатками язычества в русском народе (XI – XIV ст.). Варшава. 1898. 160 с.
220. Акты, издаваемые Виленской Археографической комиссией. Вильна: Типография А. Г. Сыркина, 1875. т. 8. 761 с.
221. Акты, издаваемые Виленской Археографической комиссией. Вильна: Типография А. Г. Сыркина, 1878. т. 9. 591+57 с.
222. Акты, относящиеся к истории Западной России. СПб: Типография 2-го отд. Собственной Е. И. В. канцелярии, 1846. т. 1. 375 + 24 + 15 с.
223. Акты, относящиеся к истории Западной России. СПб: Типография 2-го отд. Собственной Е. И. В. канцелярии, 1848. Т. 2. 440 с.
224. Акты, относящиеся к истории Западной России. СПб.: Типография 2-го отд. Собственной Е. И. В. канцелярии, 1851. Т. 4. 577 с.
225. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. СПб: Типография Э. Праца, 1863. Т. 1 Т. 1. 301+15 с.
226. Алексеев В. М. Тридцатилетняя война. Л.: Учпедгиз, 1961. 226 с.
227. Алексеев Н. Н. Общее учение о праве: Курс лекций, прочитанных в Таврическом университете в 1918/19 году. Симферополь: [б. и.], 1919. 161 с.

228. Алексеева С. И. Проекты реформы Святейшего Синода второй половины XIX века. *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2*. 2005. № 1. С. 5–23.
229. Альберда Т. Г. Механізм як загальнонаукова і правова категорія («правовий механізм»). *Молодий вчений*. 2013. № 2 (02). С.64–69.
230. Аммиан Марцеллин. Римская история. СПб.: Алетейя, 2000. 558 с.
231. Ананьева К. Я., Хлыстов М. В. Религиозная организация как форма юридического лица. *Юридическая наука*. 2016. №. 4. С. 31–38.
232. Ананьева О. П. Мультикультуралізм і толерантність як соціально-філософські концепції соціокультурного простору.: автореф. дис. ... д. филос. н. 09.00.03. Одесса, 2016. 39 с.
233. Андрияшев А. М. Очерк истории Волынской земли конца XIV столетия: (с картой Волын. земли). Киев: Типография Имп. Университета Св. Владимира, 1887. 232 с.
234. Андрухів І., Кам'янський П. Історія релігійного життя в Галичині та на Прикарпатті: історико-правовий аналіз. Івано-Франковськ: Нова Зоря, 2006. 362 с.
235. Антонов М. В. Об интеллектуальных истоках правовой концепции Г. Д. Гурвича. *Российский ежегодник теории права*. 2010. № 3. С. 667–689.
236. Арзуманов И. А. Конфессиональный аспект толерантности: теоретико-правовой аспект. *Вестник Иркутского государственного технического университета*. 2007. т. 3. № 1 (29). С. 21–26.
237. Артеми И. Св. Кирилл Александрийский и его отношения с епархом Орестом и философом Ипатией. *Православный апологет*. 2011. <https://apologet.spb.ru/ru/964.html>
238. Артюх В. С. Язичництво та раннє християнство стародавньої Галичини. Львів: Сполом, 2006. 200 с.
239. Арх. Августин (Никитин). Шмалькальден в истории Реформации. *Христианские чтения*. 2013. № 3 С. 58–85.

240. Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси. Вильна: Печать Губ. правления, 1867. т. I. 355 с.
241. Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси. Вильна: Печать Губ. правления, 1867. Т. 2. 258 с.
242. Архив Юго-Западной России в 37 т. Ч. 1. Т. 1. Киев: Университетская Типография, 1859. 555 с.
243. Архив Юго-Западной России в 37 т. Ч. 1. Т. 4. Киев: Университетская Типография, 1871. 856 с.
244. Архив Юго-Западной России в 37 т. Ч. 1. Т. 5. Киев: Губернская типография, 1872. 666 с.
245. Архив Юго-Западной России в 37 т. Ч. 1. Т. 6. Киев: Университетская Типография, 1883. 1124 с.
246. Арцыбашев И. Г. Ценностное содержание религиозной толерантности и веротерпимости: российский опыт.: автореф. дис. ... канд. филос. наук. 09.00.13. Екатеринбург, 2008. 25 с.
247. Бабій М. Ю. Міжконфесійні конфлікти у контексті взаємовідносин етноконфесійних ідентичностей. *Релігія і нація в суспільному житті України й світу*. К.: Наукова думка, 2006. С. 216–217.
248. Бабій М. Ю. Толерантність: теоретичні і практичні засади. *Українське релігієзнавство*. 1996. № 4. С. 13–23.
249. Баранаскас Т. Новогрудок у XIII ст. Історія і міф. *Castrum, urbis et bellum: збірник наукових прац*. Баранавічы, 2002. С. 294.
250. Барбашев А. И. Витовт. Последние двадцать лет княжения (1410 - 1430). СПб.: Типография Скороходова, 1891. 349 с.
251. Барбашев А. И. Витовт и его политика до Грюнвальдской битвы (1410 г.). СПб.: Типография Скороходова, 1885. 165 с.
252. Батура Р. К., Пашуто В. Т. Культура Великого Княжества Литовского. *Вопросы истории*. 1977. № 4. С. 1–30.
253. Беда Достопочтенный. Церковная история народа англоv. *Восточная литература*. <http://www.vostlit.info/Texts/rus5/Beda/frametext1.htm>

254. Беднов В. А. Православная церковь в Польше и Литве. Минск: Лучи Софии, 2002. 432 с.
255. Бедрий М. М. Державний нагляд за здійсненням копного судочинства на українських землях у XIV–XVIII ст. *Науковий вісник ЛДУВС. Серія юридична*. 2010. № 2. С. 26–34.
256. Бедрий М. М. Функціонування копних судів на українських землях у складі Великого князівства Литовського. *Вісник Львівського університету. Серія юридична*. 2012. № 56. С. 80–87.
257. Беликов Д. Христианство у готів. Вып. 1 Казань: Типография университета, 1887. 205 с.
258. Белинцева И. В. Архитектура Восточной Пруссии в Калининградской области: проблемы осмысления и сохранения. *Историческая экспертиза*. 2016. № 3. С. 123–144.
259. Беляев М. П. Политика курфюрста Бранденбурга Георга Вильгельма в 1629-1640 гг. и померанский вопрос. *Вестник Московского государственного областного университета. История*. 2012. № 3 С. 1–17.
260. Бердников И. Государственное положение религии в Римско-Византийской империи. Казань: Типография университета, 1881. 566 с.
261. Бережная Н. А. Кальвинистская реформация в Германии: пример Пфальца: автореф. дис. ... к. и. н.: 07.00.03. Иваново, 2015. 29 с.
262. Бережная Н. А. Рождение кальвинистской историографии в Германии: Даниэль Парей и его «История Палатината». *Вестник СПбГУ. История*. 2009. № 1. С. 189–194.
263. Бережная Н. А. Гейдельбергский религиозный конфликт 1558-1560 гг. и трансформация конфессиональных взглядов курфюрста Фридриха III. *Клио*. 2012. № 8. С. 21–24.
264. Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. М.: Инфра-Норма, 1998. 623 с.
265. Бершадский С. А. Литовский статут и польские конституции. СПб.: Типография Стасюлевича, 1893. 114 с.

266. Бессуднов Д. А. Балтийская политика Польши и Литвы в середине XVI века: дис. ... к.и.н.: 07.00.03. СПб, 2018. 232 с.
267. Бецольд, фон Ф. История Реформации в Германии. СПб.: Издательство Пантелеева, 1900. т. 2. 390 с.
268. Бибарсова Ю. А. Малоазийские клиенты Цезаря в гражданской войне 49-46 гг. до н. э. *Via in tempore. История. Политология.* 2009. № 9 (1). С.17–20.
269. Биркхан Г. Кельты: история и культура. М.: Аграф, 2007. 512 с.
270. Біблія. Переклад І. Огієнка. <http://www.my-bible.info/biblio/ukrainskaya-bibliya/index.html>
271. Білоус Н. О. Люблінська унія 1569 р.: історіографічні погляди та інтерпретації. *Український історичний журнал.* 2010. № 1. С. 65–83.
272. Блажейовський Д. Берестейська ре-унія та українська історична доля і недоля. Львів: Каменяр, 1995. 646 с.
273. Бобилева С. Й. Історія Німеччини з давніх часів до 1945 р. Дніпропетровськ: РВВ ДНУ, 2003. 525 с.
274. Бобовникова Л. А. К вопросу о возникновении и осмыслении феномена «толерантность» в Западной Европе. *Культура народов Причерноморья.* 2005. № 65. С. 108–111.
275. Бобошина Е. В Правовая политика стран Западной Европы в сфере конфессиональных отношений. *Философия права.* 2010. № 1. С. 62–65.
276. Бобровник С. В. Компроміс і конфлікт у праві: антрополого-комунікативний підхід до аналізу. К.: Юридична думка, 2011. 384 с.
277. Бобровник С. В. Новітні методи дослідження компромісу і конфлікту як соціальних явищ. *Право України.* 2014. № 2. С. 262–271.
278. Бобровник С. В. Правовий конфлікт: поняття, ознаки та різновиди. *Вісник академії правових наук.* 2011. № 1 (64). С. 26–33.
279. Богачевська І. В Чи варто встановлювати межі релігійної толерантності? *Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності: IV Міжнародна*

науково-теоретична конференція. Житомир: Видавництво Євенок О. О., 2015. С. 76–78.

280. Бойко І. Й. Встановлення дати заснування української держави: історико-правові аспекти. *ScienceRise. Juridical Science*, 2017. №1. С. 19–31.

281. Бойко І. Й. Історико-правова оцінка інкорпорації західноукраїнських земель до складу Австрійської імперії у другій половині XVIII століття. *Проблеми законності*. 2019. № 145. С. 8–22.

282. Бойко І. Й. Органи влади і право в Галичині у складі Польського Королівства (1349-1569 рр.) Львів: ЛНУ ім. І. Франка, 2009. 625 с.

283. Бойко І. Й., Бедрій М. М. Особливості вервних судів Галицько-Волинської держави (1199-1349). *Часопис Київського університету права*. 2008. № 1. С. 32–36.

284. Бойко І. Й. Місце і роль Києво-Руської держави в багатовіковій історії українського державотворення. *Вісник Львівського університету. Серія юридична*. 2019. Вип. 68. С. 74–87.

285. Бондар В. В. Сучасна українська історіографія: підсумки і виклики. *Історіографічні дослідження в Україні*. 2014. № 25. С. 95–113.

286. Бондарук Т. І. Західно-руське право: дослідники і дослідження. К.: Ін-т держави і права ім. В.М. Корецького НАН України, 2000. 168 с.

287. Бондарук Т. І. Історико-правові есе. К.-Херсон: ФОП Гринь Д.С. 239 с.

288. Бондарь Р. Д. Из истории создания дунайского лимеса римской провинции Дакия. *Записки исторического факультета*. 1997. № 4. С. 193–201.

289. Бородін Ю. Ю. Поняття, ознаки та властивості правопорядку. *Науковий вісник ЛДУВС. Серія юридична*. 2012. №2(1). С. 211–220.

290. Бостан Л. М., Бостан С. К. Історія держави і права зарубіжних країн. К.: ЦНЛ, 2004. 671 с.

291. Брайс Дж. Священная Римская империя. М.: Типография А. И. Мамонтова, 1891. 382 с.

292. Буассье Г. Падение язычества. М.: Типография Э. Лисснера и Ю. Романа, 1892. 584 с.

293. Буассье Г. Римская религия от Августа до Антонинов. М.: К. Н. Николаев, 1914. 735 с.
294. Буданова В. П. Варварский мир эпохи Великого переселения народов. М.: Наука, 2000. 544 с.
295. Буданова В. П. Готы в эпоху Великого переселения народов. СПб.: Алетейя, 2001. 317 с.
296. Будянская Л. А., Римский В. П. Социокультурные и ментальные контексты Возрождения и Реформации: к методологии исследования генезиса новоевропейской философии. *Научные ведомости БелГУ*. 2011. т. 15. №. 2 (97). С. 5–16.
297. Бужек В. Реформация и дворянство в чешских землях. *Proslogion*. 2018. № 4 (1). С. 46-69.
298. Бурмистров К. Ю. Теоретические основы федерализма. *Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки*. 2016. №. 11. С. 73–78.
299. Бучакова М. А. Право на свободу совести и свободу вероисповедания в Российской Федерации. *Вестник Омского университета. Серия Право*. 2017. № 3 (52). С. 42–46.
300. Бюлер Ф. А. Герцог Бирон, регент Российской империи. Род. 1690 ум. 1772 г. *Русская старина* 1873. т. 7. № 1. С. 52–66.
301. Вангородська Н. Історія розвитку третейських судів в Україні в X – XVIII ст. *Про українське право*. 2008. № 3. С. 277–283.
302. Ванечек В. История государства и права Чехословакии. М.: Юридическая литература, 1981. 503 с.
303. Варга Ч. Правові традиції? У пошуках правових сімей і культур: Відкрита лекція. Київ-Львів: ЗУКЦ, 2012. 24 с.
304. Варламова Н. В. Юридический позитивизм и права человека *Общественные науки и современность*. 2008. № 1. С. 156–166.
305. Варонін В. А. Палітычны лад Полацкага ваяводства у першай палове XVI ст. *Беларускі гістарычны агляд*. 1998. №. 1(8). С. 27–64.

306. Варонін В. А. Праваслаўныя цэрквы і манастыры горада Полацка (да 1582 г.) *Studia Historica Europae Orientalis*. 2009. № 2. С. 152–174.
307. Варонін В. А. Рака Бярэзіна як мяжа паміж “Руссю” і “Літвой” (да гісторыі геаграфічных уяўленняў ва Ўсходняй Еўропе). *Беларускі Гістарычны Агляд*. 2006. № 2 (25). С. 177–197.
308. Василенко Р. П. Этрурия и Рим. Влияние в области религиозных представлений и культа: автореф. ... к.и.н. 07.00.03 М., 1988. 16 с.
309. Василенко Р. П. Этруски и христианская религия. *Античный мир и археология*. 1983. № 5. С. 15–26.
310. Васильев А. М. Правовые категории: методологические аспекты разработки системы категорий теории права М. : Юридическая литература, 1976. 264 с.
311. Васильев В. В. Частное и публичное право: вопросы единства и дифференциации. *Вестник ТвГУ. Право*. 2014. №1. С. 16–29.
312. Васильев Л. С. Становление политической администрации (от локальной группы охотников и собирателей к протогосударству-чифдом). *Народы Азии и Африки*. 1980. № 1. 172–186.
313. Васильев С. В. Псковская судная грамота и I Литовский Статут. М.: Квадрига, 2011. 128 с.
314. Васильевский В. Вопрос о кельтах. Журнал Министерства народного просвещения. № 223. СПб.: Типография В.С. Балашева и К°, 1882. С. 103–250.
315. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. 808 с.
316. Веденеев Ю. А. Грамматика правопорядка. Монография . М: Проспект, 2018. 232 с.
317. Веденеев Ю. А. Правовая реальность: онтология и эпистемология. *Lex Russica*. 2015. № 5. С.7-22.
318. Веденеев Ю. А. Юридическая наука: система и структура. *Гражданин. Выборы. Власть*. 2016. № 2–3. С.21–43

319. Ведешкин М. А. Кодекс Феодосия «О язычниках, жертвоприношениях и храмах». *Научные ведомости БелГУ. Серия История. Политология. Экономика. Информатика*. 2013. № 15 (158). Вып. 27. С. 38–47.
320. Ведешкин М. А. Правовой статус язычников и языческих культов в Римской империи IV-VI вв.: законодательство и практика. *Император Юлиан. Полное собрание творений*. 2016. С. 749–791.
321. Веджвуд В. С. Тридцатилетняя война. М.: АСТ, 2015. 576 с.
322. Великий тлумачний словник сучасної української мови. Голов. ред. В.Т. Бусел. Київ; Ірпінь: ВТФ «Перун», 2003. 1440 с. С.452.
323. Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида. М.: Художественная Литература, 1971. 447 с.
324. Вестготская правда. (Книга приговоров.) Латинский текст. Перевод. Исследования. Коллектив авторов. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2012. 944 с.
325. Виговський Л. А. З історії утвердження православ'я на Поділлі в XVI ст. *Історія релігій в Україні*. К.-Л.: ІУ НАНУ. т. 1. С. 74–76.
326. Виговський Л. А. Реформація як чинник розширення сфер функціонування релігійного комплексу в соціумі. *Університетські наукові записки*. 2017. № 3. С. 347–359.
327. Виговський Л. А. Функціональна роль релігійного комплексу у суспільстві. *Вісник Хмельницького інституту регіонального управління та права*. 2004. № 3. С. 332–337.
328. Византийские историки (Дексипп, Эвнапий, Олимпиодор, Малх, Петр Патриций, Менандр, Кандид, Ноннос и Феофан Византиец). Ред. А.И. Цепкова. Рязань: Александрия, 2003. 432 с.
329. Виленский привилей 1563 г. На старобелорусском языке. [Текст]. *Помнікі права Беларусі XIV-XVI стст.: агульназемскія прывілеі і акты дзяржаўных уній*. Мінск: БелНДІДАС, 2015. С. 159–166.
330. Виллемс П. Римское государственное право. К.: Типография Университета Св. Владимира, 1888. Вып. 1. 434 с.

331. Виллемс П. Римское государственное право. К.: Типография Университета Св. Владимира, 1890. Вып. 2. С. 435–794.
332. Вишнякова И. Н. Конституционно-правовое регулирование свободы вероисповедания : автореф. дис. ... канд. юрид. наук: 12.00.02. М., 2000. 21 с.
333. Владимирский-Буданов М. Ф. Хрестоматия по истории русского права. К.: Тип. Кульженко, 1887. 248 с.
334. Вовк В. М. Римське право як феномен правової дійсності: автореф. дис. ... д-ра юрид. н.: 12.00.12. К., 2011. 32 с.
335. Вовк Д. О. Правова традиція, правова культура, правова система: підходи до розуміння співвідношення. *Вісник Національного університету «Юридична академія України імені Ярослава Мудрого»*. Серія: Філософія, філософія права, політологія, соціологія. 2012. № 3 (13). С. 145–148.
336. Вовк Д. О. Правова традиція: підходи до розуміння. *Державне будівництво та місцеве самоврядування*. 2012. № 23. С. 3–16.
337. Вовк Д. О. Християнська правова традиція як категорія теорії права. Х.: Юрайт, 2013. 64 с.
338. Вовк Д. О. Про зміст категорії «правова традиція» та її значення у порівняльно-правових дослідженнях. *Порівняльне правознавство*. 2013. № 1-2. С. 300–309.
339. Вовк О. Й. Джерельна база дослідження литовсько-руського права. *Актуальні проблеми держави і права*. 2009. № 49. С. 64–70.
340. Вовк О. Й. Жалувана грамота короля Казимира IV 1457 року – перший загально-земський законодавчий збірник Литовсько-Руської держави. *Бюлетень Міністерства юстиції України*. 2009. № 8 (94). С. 71–80.
341. Вовк О. Й. Литовська Метрика: історичне джерело міського права України XV – XVIII ст. *Часопис Київського університету права*. 2018 №2. С. 33–39.
342. Вовк О. Й. Систематизація литовсько-руського права другої половини XV – початку XVI століть.: дис. ... канд. юрид. наук: 12.00.01. К. 2011. 209 с.

343. Вовк О. Й. Уставні земські грамоти – джерело українського міського права XVI ст. *Вісник Київського національного університету. Юридичні науки*. 2011. №. 88. С. 19–23.
344. Вогэн А. К. Этруски. М.: Крон-пресс, 1998. 235 с.
345. Волчков А. С. Римское законодательство относительно религиозных и профессиональных союзов. *МНЕМОН*. №. 7. 2008. С. 321–345.
346. Вольфрам Х. Готы. СПб.: Ювента, 2003. 653 с.
347. Воронин В. А. К проблеме взаимоотношений православных и католиков в Великом княжестве Литовском в конце XIV – середине XVI вв. *Исторический вестник*. 2014. № 7 (154). С. 136–159.
348. Вотчель А. В. "Historia Bohemica" Энея Сильвия пикколомини: интерпретация идей Яна Гуса и гуситской ереси. *Вестник Мининского университета*. 2016. №. 1-2 (14). С. 19.
349. Гадяцька унія 1658 року. Ред. Сохань П., Брехуненко В. та ін. Київ: Інститут української археографії та джерелознавства імені М. С. Грушевського НАН України, 2008. 354 с.
350. Гадяцька унія 1658 року: контрверсії минулого і сучасність. Ред. Волошин Ю та ін. Полтава: ПОППО, 2009. 184 с.
351. Галенчанка Г. Я. «Шляхетская демократия» в Великом Княжестве Литовском XVI-XVIII вв. *Белоруссия и Россия: общества и государства*. М.: Права человека, 1998. <https://www.yabloko.ru/Themes/Belarus/belarus-33.html>
352. Галенчанка Г. Я. Да питання аб етнічных і этнаканфесійных катэгорыях Вялікага княства Літоўскага XIV–XVI ст.: «беларусцы», «ліцвіны» і «русіны» у дыскурсах сучасных даследчыкаў і пісьмовых крыніцах. *Studia historica Europae Orientalis*. 2008. №. 1. С. 9–19.
353. Галенчанка Г. Я. З гісторыі царкоўна-рэлігійных адносін на Піншчыне ў XVI–XVII ст.ст. *Навукова-практычная канферэнцыя*. Пінск, 1997. С. 12–16.
354. Галимов Т. Р. Влияние Орды на каноническо-правовой статус митрополичьей кафедры и русской церкви во второй половине XIII - начала

XIV вв. *Палеоросия. Древняя Русь во времени, в личностях, в идеях*. 2016. № 6. С. 428–452.

355. Галицький І. В. Типи толерантності в сучасному суспільстві. *Актуальні проблеми держави і права*. 2010. № 52. С. 280-289.

356. Гамбург Л. С. Державно-територіальний устрій конфедерації у порівняльній характеристиці моделей федеративної та конфедеративної держав. *Юридичний науковий електронний журнал*. 2017. № 4. С. 10-13.

357. Гараджа В. И. Веротерпимость. *Новая философская энциклопедия*. Ред. В. С. Стёпина. 2-е изд., испр. и допол. М.: Мысль, 2010. <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH010f9bd0e284b3be2f713f0f>

358. Генрих Латвийский. Хроника Ливонии. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1938. 607 с.

359. Георгиевский А. Галлы в эпоху Юлия Цезаря. М.: Университетская типография, 1865. 102 с.

360. Герасимчук В. Виговський і Юрій Хмельницький. Львів. *Записки НТТШ*. 1904. Т. LIX-LX. С. 1–40, С. 41–70.

361. Герасимчук В. Виговщина і Гадяцький трактат. Львів. *Записки НТТШ*. 1909. Т. 87 С. 3–34.

362. Герберштейн С. Записки о Московии. *Восточная литература*. <http://www.vostlit.info/Texts/rus8/Gerberstein/frametext1.htm>

363. Герцман Е. Е. Портрет купца эпохи Ренессанса. *Таврический научный обозреватель*. 2016. № 2 (7). С. 158–161

364. Гетьман І. В. Концепція правового спілкування : зміст, витоки, перспективи: монографія. Х.: Право, 2007. 240 с.

365. Гетьман І. В. Правове спілкування: визначення і специфічні ознаки. *Вісник Харківського національного університету внутрішніх справ*. 2008. № 40. С. 13–17.

366. Гиббон Э. Упадок и разрушение Римской империи. Москва: Центрполиграф, 2005. С. 1–566

367. Гийан Р. Очерки административной истории ранневизантийской империи (IV-VI вв.) *Византийский временник*. М.: Наука, 1964. т. XXIV. С. 35–48.
368. Гильманов В. Х. Симон Дах в истории Кенигсбергского университета. *Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Серия: Гуманитарные и общественные науки*. 2012. №. 12. С. 61–68.
369. Гимбутас М. Балты. Люди янтарного моря. М.: Центрполиграф, 2004. 222 с.
370. Гірна Н. Законодавство Великого князівства Литовського другої половини XIV – початку XVI століття: історичний аспект. *Підприємство, господарство і право*. 2017. № 2. С. 225–229.
371. Гладкова А. Н. Русская культурная семантика: Эмоции, ценности, жизненные установки. М.: Языки славянской культуры, 2010. С. 159–172.
372. Глухарева Л. И. Объект и предмет юридического исследования. *История государства и права*. 2009. №15. С. 40–43.
373. Голубев С. Т. История Киевской духовной академии. К.: Университетская типография, 1886. 235 с.
374. Голубцова Е. С. Идеология и культура сельского населения Малой Азии I – III вв. М.: Наука, 1977. 240 с.
375. Гончаров В. А. «Свои» и «чужие» жреческие коллегии в раннем Риме. *Античный мир и археология*. 2002. № 11. С. 42–46.
376. Гордієнко А. В. Концепція мультикультуралізму в сучасному науковому дискурсі. *Наукові праці [Чорноморського державного університету]. Політологія*. 2012. Т. 178. Вип. 166. С. 17–20.
377. Горовая А. В. Историко-психологический анализ политического мировоззрения Мартина Лютера (на примере произведения «о светской власти»). *Наука и школа*. 2014. № 1. С. 170.
378. Городельский привілей 1413 р. [Текст]. *Українська спілка*. https://www.national.org.ua/library/doc_lp.html

379. Горончаровский В. А. Боспор и Рим в правление Митридата VIII. *Античное государство. Политические отношения и государственные формы в античном мире*. Ред. Фролов Э. Д. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2002. С. 197–206.
380. Графский В. Г. Всеобщая история государства и права. М.: Норма, 2000. 730 с.
381. Графский В. Г. Правовая коммуникация и правовое общение. *Труды Института государства и права РАН*. 2013. № 4. С. 25–36.
382. Грессинг З. Максимилиан I. М.: АСТ, 2005. 318 с.
383. Григоренко А. Ю. Религия и толерантность. Специфика религиозной толерантности. *Электронный журнал «РОНО»*. 2014. №. 23 (май). https://sites.google.com/a/shko.la/ejrno_1/vypuski-zurnala/vypusk-23-maj-2014/tema-nomera-no23-osnovy-religioznyh-kultur-i-svetskoj-etiki-kak-novyj-resurs-duho.
384. Григорьев Б. В. Герменевтика и теория интерпретации. Владивосток: Издательство ДВГУ, 2002. 146 с.
385. Гринберг М. Литовское посольство в Золотую Орду в 1348 г.: предпосылки и последствия. *Золотоордынское обозрение*. 2018. №. 3. С. 504–527.
386. Грицак Я. Нариси з історії України: формування української модерної нації. <http://history.franko.lviv.ua/PDF%20Final/Grycak.pdf>
387. Громыко В. В. Методология написания диссертационной работы. *Вестник Российского экономического университета им. Г.В. Плеханова*. 2016. №. 3 (87). С. 3–19.
388. Грушевский А. С. Очерк истории Турово-Пинского княжества XI – XIII вв. К.: Типография Имп. Университета Св. Владимира, 1901. 196 с.
389. Грушевский М. С. Історія України-Руси: в 11 т., 12 кн. Ред. Сохань П.С. К.: Наукова думка, 1992. Том II. 640 с.
390. Грушевский М. С. Історія України-Руси: в 11 т., 12 кн. Ред. Сохань П.С. К.: Наукова думка, 1993. Том III. 592 с.

391. Грушевский М. С. История Украины-Руси: в 11 т., 12 кн. Ред. Сохань П.С. К.: Наукова думка, 1993. Том IV. 544 с.
392. Грушевский М. С. История Украины-Руси: в 11 т., 12 кн. Ред. Сохань П.С. К.: Наукова думка, 1994. Том V. 704 с.
393. Губарь А. С. Шикана как особая форма злоупотребления гражданским правом. *Вестник Пермского университета. Юридические науки*. 2012. № 4. С. 64–72.
394. Губрієнко О. М. Політико-правова характеристика сучасних федеративних держав. *Вісник Запорізького національного університету. Юридичні науки*. 2009. № 2. С. 34–41.
395. Гудавичюс Э. История Литвы с древнейших времен до 1569 г. М.: Фонд им. Сытина, 2005. 482 с.
396. Гурвич Г. Д. Философия и социология права: Избранные сочинения. СПб.: Издательство юридического факультета СПбГУ, 2004. 848 с.
397. Гуревич А.Я. Исторический синтез и школа Анналов. М.: Индрик, 1993. 327 с.
398. Гусакова Н. А. Из истории борьбы плебейской оппозиции против феодально-католической реакции в начале гуситского движения. Минск: Высшая школа, 1963. 59 с.
399. Гуситское движение в освещении современников. Источники и материалы для практических занятий. Сост. Лаптева Л.П. М.: Изд-во Моск. унта, 1992. 96 с.
400. Гуськов Е. А. Фигура императора в культуре ранней Римской империи: сакрально-религиозный аспект: автореф. дис. ... к.и.н.: 24.00.01. Саратов, 2013. 16 с.
401. Гюйонварх К.-Ж., Леру Ф. Кельтская цивилизация. СПб: Культурная инициатива, 2001. 272 с.
402. Давыдов Д. В. Симметрия и асимметрия в устройстве федеративного государства. *Регионология*. 2010. №3 <https://regionsar.ru/ru/node/539>

403. Данилевич В. Е. Очерк истории Полоцкой земли до конца XIV в. К.: Типография Имп. университета, 1896. 260 с.
404. Дахова І. І. Зміст права на свободу совісті та віросповідання. *Форум права*. 2016. № 4. С. 107–112.
405. Дейвіс Н. Європа: Історія. К.: Основи, 2008. 1463 с. С. 520–531.
406. Декларация и Программа действий в области культуры мира. Резолюция 53/243. Генеральной Ассамблеи от 13 сентября 1999 года https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/culture_of_peace.shtml
407. Джарман О. А. Культ императора в древнем Риме и Италии в межзаветную и раннехристианскую эпоху. *Христианское чтение*. 2012. №. 2. С. 56–118.
408. Дигесты Юстиниана. В 8-ми томах. Ред. Кофанов Л.Л. М.: Статут, 2002. т. I. Конституция «Deo auctore». 15.12.530 г. [Текст] С. 27–33.
409. Дилигенский Г. Г. Северная Африка в IV–V веках. М.: Изд-во АН СССР, 1961. 302 с.
410. Димитрій митр. (Рудюк) Митрополит Київський, Галицький та усієї Русі Йосиф II Солтан та його роль у захисті прав православних у Польсько-Литовській державі на початку XVI ст. *Православ'я в Україні*. Ч. 1. К. 2017. С. 358–360.
411. Диодор Сицилийский. Историческая библиотека. М.: Высшая школа, 1980. 392 с.
412. Дионисий Галикарнасский Римские древности. Ред. Маяк И. Л. М.: Издательский дом «Рубежи XXI», 2005. Т. 1. 272 с.
413. Дионисий Галикарнасский Римские древности. Ред. Маяк И. Л. М.: Издательский дом «Рубежи XXI», 2005. Т. 2. 280 с.
414. Дионисий Галикарнасский Римские древности. Ред. Маяк И. Л. М.: Издательский дом «Рубежи XXI», 2005. Т. 3. 320 с.
415. Диснер Г.-И. Королевство вандалов. СПб.: Евразия, 2002. 224 с.
416. Дідич Т.О. Генеза правоутворення. *Часопис Київського університету права*. 2010. № 4. С. 20–23.

417. Діон Кассій Коккейян. Історія кесарів. Книги LVII-LXIII «Історії римлян». Ред. Талах В. М., Купрієнко С. А. Київ: Наукова думка, 2013. 239 с.
418. Длугош Я. Анналы или Хроника славного королевства Польши. *Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae. Восточная литература.* http://www.vostlit.info/Texts/rus5/Dlugos_3/frametext1.htm
419. Дмитрієв А. І. Міжнародно-правовий феномен Аугсбурзького релігійного миру 1555 р. *Право України.* 2003. №3. С. 152–155.
420. Дмитрієв А. І. Вестфальський мир 1648 року і сучасне міжнародне право: Монографія. К.: Інститут державу і права імені В.М. Корецького НАНУ, 2001. 426 с. Додаток: Оснабрюцький мирний договір 24.10.1648 р. С. 310–388.; Мюнстерський мирний договір 24.10.1648. [Текст]. С. 393–413.
421. Дневник Люблинського сейма. [Текст] *Восточная литература* http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Litva/XVI/1560-1580/Dnevnik_Sejma_1569/text2.phtml?id=2195
422. Добриянов В. Д. Методологические проблемы теоретического и исторического познания. М: Мысль.1968. 318 с.
423. Документы к истории присоединения Ливонии к Польше. Условия Подчинения. Привилегии, данные дворянству священным королем Сигизмундом Августом при подчинении всей Ливонии. *Сборник материалов и статей по истории Прибалтийского края.* Т. III. Рига. 1880. *Восточная литература.* http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Livonia/XVI/1560-1570/Dok_prisoed_liv_k_polse/text.phtml?id=11871
424. Документы объясняющие историю западно-русского края и его отношение к России и к Польше. Вступительная статья Кояловича М.О., Поливанова В.Н., Брюссе Л. СПб.: Типография Праца, 1865. 203+658 с.
425. Дорогинин Ю. В., Куншенко И. А., Мезинова Г. Н. Русская православная церковь в современном российском обществе: институциональный статус и перспективы развития. *Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки.* 2017. № 5. С. 25–29.

426. Дубчак С. Дискусійні проблеми християнізації вандалів. *Карпати: людина, етнос, цивілізація*. 2014. вип.5. С. 217–223
427. Дятлов В. О. «В ім'я Бога і загального добра». Нижчі верстви населення німецького міста і Реформація. Чернігів: Сіверянська думка, 1997. 351 с.
428. Дячук Л. В. Еволюція шлюбного права Візантії: методичні та методологічні аспекти дослідження. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Історія*. 2010. №. 102. С. 10–14.
429. Дячук Л. В. Поняття шлюбу у візантійській правовій культурі. *Етнічна історія народів Європи*. 2009. № 29. С. 130–137.
430. Евдокимова А. А. Имперские амбиции Карла V Габсбурга (1519-1556). *Вестник Башкирского университета. Древний мир и Средние века*. 2005. № 1 С. 24–27.
431. Евлампиев И. И. Неисказенное христианство и его источники. *Соловьевские исследования*. 2017. №. 1 (53). С. 190–230.
432. Евсевий Кесарийский. Четыре книги Евсевия Памфила, епископа Кесарии Палестинской о жизни блаженного василевса Константина. *Азбука веры*. https://azbyka.ru/otechnik/Evsevij_Kesarijskij/o-zhizni-blazhennogo-vasilevsa-konstantina/
433. Евсевий Кесарийский. Церковная история. Вводная статья Кривушина И. В. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2013. 544 с.
434. Евсеенко Т. П. От общины к сложной государственности в античном Средиземноморье. СПб: Юрид. Центр Пресс, 2005. 266 с.
435. Евсеенко Т. П. Эволюция формы государственного устройства в античном мире: дис.... д.ю.н. 12.00.01., Екатеринбург, 2005. 59 с.
436. Егорова О. А. Функции исторических и логических методов в юридическом познании. *Вестник ЮУрГУ. Серия «Право»*. 2016. Т. 16. № 2. С. 26–35.
437. Епифанова Т. В., Вертий М. Ю. Государственная политика в области обеспечения свободы совести: правовые ориентиры. *Философия права*. 2007. №. 1. С. 119–123.

438. Ермолаев В. Н. Местные представительные органы власти Великого княжества Литовского и Речи Посполитой. *Проблемы законности*. 2012. № 119. С. 35–47.
439. Ермолова И. Е. Римская Империя и федераты в IV в. *Новый исторический вестник*. 2001. № 2 (4). С. 33–44.
<http://ancientrome.ru/publik/article.htm?a=1361795291>
440. Ермолова И. Е. Dediticii в поздней Римской империи. *Индоевропейское языкознание и классическая филология*. 2012. т. XVI. С. 246–253.
441. Ермолова И. Е. Tributarii в позднеантичных источниках. *Вестник РГГУ. Серия История. Филология. Культурология. Востоковедение*. 2011. № 12 (74). С. 69–77.
442. Ермолова И. Е. Расселение варваров в римской империи. *Вестник РГГУ. Сер. История. Филология. Культурология. Востоковедение*. 2016. № 11 (20). С. 56–64.
443. Ермолаев В. М. З досвіду сеймового представництва у Великому Князівстві Литовському й Речі Посполитій. *Проблеми законності*. 2012. № 120. С. 13–26.
444. Жосул Е. В. Религиозный фактор в процессах политической интеграции и дезинтеграции в Европе: автореф. дис. ... к. полит.н.: 23.00.02. М., 2008. 24 с.
445. Жреческие коллегии в Раннем Риме. Ред. Кофанов Л. Л. М. Наука, 2001. 328 с.
446. Жудро Ф. А. История Могилевского Богоявленского братства. Могилев на Днепре: Скоропечатня Ш. Фридланда, 1890. 112 с.
447. Жукович П. Н. Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609 г.) СПб.: Типография Главного Управления уделов, 1901. 615 с.
448. Забашта А. С. Хелмское (кульмское) право как система городского права. *Наука и современность*. 2011. № 13-3. С. 213–220.

449. Забзалюк Д., Забзалюк О. Теоретичні та методологічні підходи до визначення поняття і сутності федералізму. *Вісник Національного університету «Львівська політехніка»*. Серія: Юридичні науки. 2017. №. 884 (16). С. 193–204.
450. Загальна декларація прав людини. *Генеральна Асамблея ООН*. 1948. https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_015
451. Загирняк М. Ю. Место религии в философии права Г.Д. Гурвича. *Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта*. 2015. Вып. 12. С. 111–118.
452. Зайцева Т. И. Специфика государственно-территориального развития Франции и Германии в начале раннего Нового времени (по материалам историографии). *Вестник Томского государственного педагогического университета*. 2013. №. 2 (130). С. 159–164.
453. Законодательные акты Великого Княжества Литовского XV – XVI вв. [Текст]. Сост.: Яковкин И. И. Л.: Соцекгиз, 1936. 546 с.
454. Законы 12 таблиц. [Текст]. *Хрестоматия по истории Древнего мира*. Т. III. Рим. Ред. акад. В. В. Струве, М.: Учпедгиз, 1953. С. 21–33.
455. Залесский Н. Н. К истории этрусской колонизации Италии в VII – IV вв. до н.э. Л.: Ленинградский университет, 1965. 122 с.
456. Залесский Н. Н. Этруски в Риме. *НДВШ Исторические науки*. №1. 1958. С. 97–107.
457. Залесский Н. Н. Этруски в Северной Италии. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1959. С. 1–102.
458. Залесский Н. Н. Этруски в Италии в VII – V в. до н.э. (Культурно-экономические связи, экспансия и владычество этрусков): автореф. дис. ... д.и.н. 07.00.03.Л., 1962. 34 с.
459. Захаркевич С. А. Основные тенденции отношений между этническими меньшинствами и этническим большинством Беларуси в XIV – XVIII вв. *Вестник БГУ Серия 3*. 2005. № 1. С.7–11.
460. Захаркевич С. А. Традиційна культура етнічних меншасцей Беларусі у в XIV – XVIII ст. *Беларускі гістарычны часопіс*. 2005. № 10. С. 34–42.

461. Захаров А. К вопросу о «федералистской культуре». *Общая тетрадь. Вестник Московской школы политических исследований*. 2001. № 1. С. 72–76.
462. Захаров Г. Е. Везеготы и Кафолическая Церковь в первой половине V века. *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2*. 2008. №. 28. С. 7–17.
463. Захарченко П. П. Історія українського права. К.: Освіта України, 2019. 431 с.
464. Захарченко П. П. Сейми Литви та Польщі XIV – XVI ст.: порівняльний аналіз. *Вісник Харківського НАВС*. 2006. № 32. С. 162–169.
465. Зверев О. В. Историческая школа «Анналов» о ментальности. *Вестник Московского государственного университета культуры и искусств*. 2011. № 6. С. 44–47.
466. Зелинский Ф. Ф. Соперники христианства. СПб.: Алетейя, 1995. 407 с.
467. Зибельрман Д. Б. Традиции как коммуникация: трансляция ценностей, письменность. *Вопросы философии*. 1996. № 2. С. 24–41.
468. Зноско К. Исторический очерк Церковной унии. Ее происхождение и характер. М.: Мартис, 1993. 233 с. <https://history.wikireading.ru/343748>.
469. Золотухин В. М. Терпимость и толерантность: сходство и различие. *Вестник Кузбасского государственного технического университета*. 2003. №. 2. С. 94–100.
470. Золотухин В. М. Толерантность как проблема философской антропологии: автореф. дис. ... д. ф. н.: 09.00.13. Екатеринбург, 2006. 43 с.
471. Иванов В. В. Социально-этические представления М. Буцера в ранний период. *Проблемы германской истории. Эпоха феодализма*. Ижевск: УдГУ, 1989. С. 62–71
472. Иванов С. Сравнительный анализ фигуры девственной божественной матери в египетской религии, в зороастризме и в христианстве. *Научные ведомости БелГУ. Серия: История. Политология*. 2015. т. 35. №. 13. С. 12–20.

473. Ивонин Ю. Е. Рейхстаг 1570 г. В Шпейере: новая попытка имперской реформы и европейская политика. *Вестник Удмуртского университета. История и философия*. 2009. № 2. С. 45–57.
474. Ивонин Ю. Е. Рейхстаги и сословные имперские совещания Священной Римской империи от Реформации к Конфессионализации. *Российский научный журнал*. 2008. № 1(2). С. 30–45.
475. Ивонин Ю. Е. Совещания курфюрстов и рейхстаги Священной Римской империи накануне и во время 30-летней войны. *Гуманитарные и юридические исследования*. 2015. № 1. С. 27–33.
476. Ивонин Ю. Е. Шпейерский рейхстаг 1544 г.: путь к Аугсбургскому религиозному миру? *Электронный научно-образовательный журнал. История*. 2014. № 6 (29). С. 17.
477. Иероним Стридонский. «Хроника». Творения блаженного Иеронима Стридонского. К.: Типография Г. К. Корчак-Новицкого, 1879. Т. 5. 486 с.
478. Илларионов С. А. К истории торговых связей Кельна с Италией в XIV – XVI в. *Средневековый город*. 1983. № 7. С. 62–70.
479. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. 2-е изд. М.: Политиздат. 1984. 271 с.
480. Ильин А. Л., Игнатюк Е. А. Очерки истории культуры Пинщины. Пинск: ПолесГУ, 2013. 220 с.
481. Императрица Евдокия (Афинаида). *Памятники византийской литературы IV—IX веков*. Ред. Фрейберг Л. А. М.: Наука, 1968. С. 132-137.
482. Иордан. О происхождении и деяниях гетов. *Восточная литература*. <http://www.vostlit.info/Texts/rus/Iordan/text1.phtml?id=576>
483. Иосиф Флавий Иудейские древности. Иудейская война. Против Апиона. М.: Альфа-книга, 2011. 1280 с.
484. Исидор Севильский. История готов. *Восточная литература*. http://www.vostlit.info/Texts/rus/Isidor_S/frametext.htm
485. История государства и права зарубежных стран. Учебник. Ред. Жидкова О. А., Крашенинниковой Н. А. М.: Норма, 1996. Ч.1 С. 99–253.

486. История Пруссии. Пер. В. Модестов. СПб: В типографии военно-учебных заведений, 1847. 320 с.
487. Іваненко-Коленда С. Гавриїл Коленда – греко-католицький митрополит часів Хмельниччини і Руїни. Козацька спадщина: *Альманах Інституту суспільних досліджень*. 2005. № 2. С. 89–93.
488. Іванова А. Ю. Порівняльно-правовий метод як методологічний інструментарій прихильників наукового напрямку «політики права». *Альманах права*. 2012. С. 174–78.
489. Іванова А. Ю. Трансформація завдань порівняльно-правового методу як чинник його розвитку : історико-правовий аспект. *Історія порівняльного правознавства як сфера наукових досліджень*. 2015. С. 306–314.
490. Ісаєвич Я. Д. Територія і населення «Червенських градів» (X—XIII ст.). *Український історико-географічний збірник*. 1971. № 1. С. 71–83.
491. Ісаєвич Я. Д. Братства та їх роль у розвитку української культури XVI - XVIII ст. Київ: Наукова думка, 1966. 248 с.
492. Історія держави і права зарубіжних країн (Середні віки та ранній новий час). За ред. Б. Й. Тищика. Львів: «Світ», 2006. 691 с.
493. Іщенко Ю. А. Про один забутий чинник толерантності. *Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності*. Житомир : Видавництво Євенок О. О., 2015. С. 34–37.
494. Іщенко Ю. А. Толерантність як філософсько-світоглядна проблема. *Філософська і соціологічна думка*. 1990. № 4. С. 44–56.
495. Кабанець Н. І. Науковий метод у школі природного права. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка*. 2012. № 93. С. 66–69.
496. Казаков М. М. Языческие религии и христианство в I—III вв. (К проблеме перехода от античности к средневековью). *Переходные эпохи в историческом развитии. Коллективная монография*. Смоленск: СГПУ, 2001. С. 29–44.

497. Казанцев Д. А. Влияние веча на публично-властную деятельность князя в Киевской Руси. *Труды Института государства и права РАН*. 2013. № 5. С. 188–195.
498. Казимирчук Г. Д., Казимирчук М. Г. Новітня українська історіографія Гадяцької угоди 1658 р.: досягнення й проблеми вивчення. *Гілея: науковий вісник. Історичні науки*. № 141. С. 62–68.
499. Кантор Г. М. Провинция Ликия: отеческие законы под римской властью. *Вестник древней истории* 2006. № 4(258). С. 50–77.
500. Капраль М. Національні громади Львова XVI – XVIII ст. (соціально-правові взаємини). Львів: Піраміда, 2003. 440 с.
501. Каргальцев А. В. К вопросу о мотивах религиозной политики Диоклетяна. *Христианское чтение*. 2016. №5. С. 115–124.
502. Каргальцев А. В. Религиозная политика Септимия Севера в свете антихристианских гонений. *Религия. Церковь. Общество*. 2018. № 7. С. 156–173.
503. Кардинальные права / *Leges Cardinales* 1768 р. [Текст] Восточная литература. http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Polen/XVIII/1760-1780/Leges_Kardinales/text.phtml?id=10863
504. Кариков С. А. «Княжеская война» и Пассауский договор 1552 г.: от вооруженного противостояния к политическому компромиссу. *Laurea II*. Харьков: ООО «НТМТ», 2017. С. 132–135.
505. Кариков С. А. Политика лютеранской конфессионализации в Саксонии во второй половине XVI в. *Вестник Томского гос.пед. университета*. 2013. № 2 (130). С. 150–153.
506. Кариков С. А. Предпосылки и последствия Шмалькальденской войны в творчестве Виттенбергских реформаторов. *Вестник РГГУ История. Филология. Культурология. Востоковедение*. 2014. № 13 (135). С. 103–110
507. Каріков С. А. Аугсбурзький релігійний мир як рубіжний пункт лютеранської конфесіоналізації в Німеччині. *Вісник Київського національного університету ім. Т. Шевченка. Історія*. 2011. № 106. С. 27–29.

508. Каріков С. А. Лютеранська конфесіоналізація в політиці Саксонських правителів у 1525–1580 рр.: автореферат. дис. ... д.і.н. 07.00.02. Х., 2020. 31 с.
509. Каріков С. А. Реформація і становлення євангелічної церкви та школи у Брауншвейзі (1517-1555 рр.): автореф. дис. ... к. і. н.: 07.00.02. Х., 2006. 19 с.
510. Каун С. Б. Привилей 20 февраля 1387 г. как исторический источник. *Крыніцазнаўства і спецыяльныя гістарычныя дысцыпліны*. Минск.: БДУ, 2014. Вып. 9. С. 240–246.
511. Кашуба М. В. Реформаційні ідеї в діяльності братств на Україні (XVI – XVIIIст.) *Секуляризація духовного життя на Україні в епоху гуманізму і Реформації*. К.: Наукова думка, 1991. С. 26–51.
512. Кечкин И. Э. Датировка трактата св. Оптата Милевитского «Против донатиста Пармениана». *Вестник Екатеринбургской духовной семинарии*. 2013. № 1. С. 49–62.
513. Кечкин И. Э. Пармениан – донатистский епископ Карфагена. *Вестник Екатеринбургской духовной семинарии*. 2013. № 2. С. 54–63.
514. Кибинь А. С. От Ятвязи до Литвы: русское пограничье с ятвягами и литвой в X – XIII вв. М.: Квадрига, 2014. 272 с.
515. Ким Ю.В. Федеративная государственность: сущность, генезис, проблемы развития (теоретико-методологические основы): автореф. дис. ... д.ю.н.12.00.01. Тюмень. 2009. 44 с.
516. Киприанович Г. Я. Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве с древнейшего до настоящего времени. Вильна: Типография И. Блюмовича, 1895. 235 с.
517. Кіндратець О. М. Мультикультуралізм та проблема справедливості в сучасному політико-філософському дискурсі. *Гуманітарний вісник ЗДІА*. 2017. Вип. 71. С. 46–51.
518. Клауде Д. История вестготов. СПб.: Евразия, 2002. 288 с.
519. Клименко Н. А., Левченков А. В. Территориальная организация Восточной Пруссии. *Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Серия: Естественные и медицинские науки*. 2010. № 1. С. 119–125.

520. Князький И. О. Император Диоклетиан и закат античного мира. СПб.: Алетейя, 2010. 144 с.
521. Ковалевский М. М., Захарова М. В. Историко-сравнительный метод в юриспруденции и приемы изучения права (фрагменты). *Вестник Университета имени О.Е. Кутафина*. 2017. № 4 (32). С. 178–181.
522. Ковальова С. Г. Еволюція судової системи і судочинства на українських землях Великого князівства Литовського: автореф. дис. ... к. ю. н.: 12.00.01. Одеса, 2004. 21 с.
523. Козюбра М. І. Загальна теорія права. Київ: Ваіте, 2015. 391 с.
524. Коллинз Р. Социология философий: Глобальная теория интеллектуального изменения. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. С. 514–680.
525. Колодій А. Ф. Доктрина мультикультуралізму: перспективи модифікації у нових державах із неконсолідованими націями. *Демократичне врядування: науковий вісник*. 2011. Вип. 8. http://nbuv.gov.ua/UJRN/DeVr_2011_8_4
526. Колодний А. М. Премодерн, модерн і постмодерн в контексті історії християнства. *Українське релігієзнавство*. 2005. № 35. С.5–32.
527. Колосовская Ю. К. Некоторые вопросы истории взаимоотношений Римской империи с варварским миром. *Вестник древней истории*. 1996. № 2. С. 146–166
528. Комлева Ю. Е. *Matricula Statuum Imperii Usualis*. Документ по конституционной истории Германии раннего Нового времени. *Известия Уральского государственного университета*. 2004. № 31. С. 153–164.
529. Конвенція про захист прав людини і основоположних свобод 1953 р. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_004
530. Конституція України 28.06.1996. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80>
531. Коньков Д. С. Существовало ли Тулузское королевство в 418-450: проблема статуса вестготов в Аквитании. *Вестник Томского Гос Ун-та. История*. 2013. № 1(21). С. 171–177.

532. Копылов И. А. “Римский миф” и проблема этноконфессиональной самоидентификации населения вандальской Африки. *Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории*. 2007. № 21. С. 292–321.
533. Копылов И. А. «Арианский фактор» во взаимоотношениях Рима и варварской периферии. *Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология*. 2013. №. 17(118). С. 54–72.
534. Копылов И. А. Арианская церковь в Вандальской Африке V–VI вв. по данным “Истории гонений” епископа Виктора из Виты: иерархия и особенности вероучения. *Новый Исторический Вестник*. 2006. № 2 (15). http://www.nivestnik.ru/2007_1/07.shtml
535. Копылов И. А. Правовые основы власти вандальского короля: к вопросу о соотношении римских и германских элементов. *Jus antiquum = Древнее право*. 2004. № 2(14). С. 166–182.
536. Копылов И. А. Церковь в системе организации власти и общества в вандальской Африке (V–VI вв.): автореф. дис. ... к. и. н. 07.00.03. М., 2006. 21 с.
537. Коренев С. В. Исторические аспекты возникновения и развития медицинского факультета Альбертины. *Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Серия: Филология, педагогика, психология*. 2008. № 11. С. 94–100.
538. Коростелин В. А. Договорные отношения позднеимперской империи с варварами. *Вопросы истории*. 2006. № 8. С.38–50.
539. Коростелин В. А. О типологии и классификации федератских договорных отношений Позднеимперской империи с варварами в контексте эволюции федератства как системы. *Херсонесский колокол*. 2008. С. 91–100.
540. Коростелин В. А. О типологии и классификации федератских договорных отношений Позднеимперской империи с варварами. *Власть, человек, общество в античном мире*. М.: ИВИ,1997. С.295–303.
541. Корсунский А. Р. Вестготы и Римская империя в конце IV – начале V века. *Вестник МГУ. Серия IX. История*. 1965. № 3. С. 87–95.

542. Корсунский А. Р., Гюнтер Р. Упадок и гибель Западной Римской империи и возникновение германских королевств (до сер. VII в.) М.: Издательство МГУ, 1984. 256 с.
543. Костенко В. В. Теории миграции: от ассимиляции к транснационализму. *Журнал социологии и социальной антропологии*. 2014. т. 17. №. 3. С. 62–76.
544. Костицкий М. В. Нормативізм як методологія юриспруденції. *Філософські та методологічні проблеми права*. № 1 (11). 2016. С. 18–30.
545. Костицкий М. В. Позитивізм як методологія юриспруденції. *Філософські та методологічні проблеми права*. № 2. 2014. С. 16–35.
546. Костромин К. А. Еще раз о возникновении Туровской епископии (о статье Т. Ю. Фоминой «Туровская епископия: этапы становления и развития (XI — XIII вв.) Христианское чтение. 2018. № 2. 243–253) *Христианское чтение*. 2018. №. 4. С. 250–259.
547. Кофанов Л. Л. Lex и Ius: возникновение и развитие римского права в VIII-III вв. до н. э. М.: Статут, 2006. 576 с.
548. Кофанов Л. Л. Загадка *jus gentium* римские консенсуальные контракты и *Leges Rodiae commerciorum*. *Поиск баланса частных и публичных интересов в решениях международных и национальных судов*. Ред. А. Поповой. Москва: РАП, 2013. С. 233–252.
549. Коялович М. О. Литовская церковная уния. СПб: Тип. Тихменева, 1859-1861. т. 1-2. 316+443 с.
550. Коялович М. О. О расселении племен западного края России. М.: В типографии Бахмеева, 1863. 36 с.
551. Кравченко О. А. К вопросу о классификации частно-правовых и публично-правовых отношений. Пробелы в российском законодательстве. *Юридический журнал*. 2008. № 2. С. 97–98.
552. Краускопф И. Астральные божества в Этрурии. Греческие и негреческие влияния на их иконографию. *Этрусски и Средиземноморье*. М. 1994. С. 127–144.

553. Кревская уния 1385 р. [Текст]. *Восточная литература*. http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Litva/XIV/Jagailo/krev_unija_1385.phtml?id=2263
554. Кресін О. В. Пошуки загальної позитивної форми права у другій половині XVIII – першій третині XIX ст. *Національні правові системи в умовах глобалізації*. Київ : НАВС, 2019. С. 67–74.
555. Кресін О. В. Право народів на самовизначення та протидія сепаратизму в міжнародному праві. *Держава і право*. 2014. № 65. С. 352–357.
556. Крестовська Н. М. Історичні підвалини формування правового типу соціокультури в Україні. *Правові та інституційні механізми забезпечення розвитку України в умовах європейської інтеграції*. Т. 1. Одеса: Гельветика, 2018. С. 54–57.
557. Крестовська Н. М. Медіація в міжнародних конфліктах Середньовіччя та Модерної доби. *Підприємництво, господарство і право*. 2020. № 10. С. 324–331.
558. Крестовська Н. М. Реформація церкви та реформа права (до 500-річчя Віттенберзьких тез Мартина Лютера). *Наукові записки Міжнародного гуманітарного університету: [збірник]*. Одеса: Гельветика, 2017. С. 15–18.
559. Крестовська Н. М. Цивілізаційний підхід в юриспруденції. Методологія та інноватика загальнотеоретичної юриспруденції: монографія. Одеса: Фенікс, 2019. С. 48–62.
560. Крестовська Н. М. Цивілізаційний підхід у порівняльному правознавстві. *Правова держава*. 2016. Вип. 27. С. 443–449.
561. Крестовська Н. М., Матвєєва Л. Г. Теорія держави і права. Підручник. Практикум. Тести: підручник. Київ: Юрінком Інтер, 2019. 584 с.
562. Крестьянские движения в Германии перед Реформацией. Сборник документов. Сост. В.А. Ермолаев. Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 1961. 216 с.
563. Крещение франков. *Хроники длинноволосых королей: сборник*. Сост. и перевод с лат. Н. Горелова. СПб.: Азбука-классика, 2006. 352 с. URL: https://www.e-reading.club/chapter.php/23/21/Hroniki_dlinnovolosyh_koroleii.html

564. Крижевський А. В. Антикознавство в Університеті Св. Володимира (1834-1919 рр.): автореф. дис. ... к. і. н.: 07.00.02. Київ, 2015. 18 с.
565. Крижевський А. В. В. Я. Шульгін та його внесок у розвиток антикознавства в Університеті Св. Володимира. *Етнічна історія народів Європи*. 2014. №. 44. С. 89–95.
566. Крист К. История времён римских императоров от Августа до Константина. Ростов-на-Дону: Феникс, 1997. Т. 2. 512 с.
567. Кропоткин А. М. Легенды Янтарного края. Калининград: Живем, 2018. 464 с.
568. Круглова Н. В. Толерантность: генезис и типология. дис. ... к. философ. н.: 09.00.11. СПб, 1998. 148 с.
569. Крумаленко М. В. Правове становище населення на українських землях у XIV- XVIст.ст.: детермінація релігійною політикою держави: автореф. дис. ... к.ю.н.: 12.00.01. О., 2007. 19 с.
570. Крумаленко М. В. Правовий статус етнорелігійних груп на українських землях ВКЛ у XIV- XVI ст.ст. Одеса: Юридична література, 2008. 241 с.
571. Крумаленко М. В. Правовий статус руської православної спільноти У Великому князівстві Литовському. *Актуальні проблеми держави і права*. 2013. № 70. С. 147–154.
572. Крюков Д. Л. Мысли о первоначальном различии римских патрициев и плебеев в религиозном отношении. *Пропилеи*. 1854. кн. IV. С. 1–80.
573. Кубай Т. М. Вплив гуситської революції на інституційні та етнонаціональні процеси в Чеських землях наприкінці XIV – у першій половині XVI ст.: автореф. дис. ... к. політ. н.: 23.00.02. Чернівці, 2008. 20 с.
574. Кульпин Э. С., Петкевич А. Восточная Европа между двумя смутами: феномен Великого Княжества Литовского. *Общественные науки и современность*. 2004. № 2. С. 80–94.
575. Куракін О. М. Механізм правового регулювання: теоретико-правова модель.: автореф. дис. ... д. ю. н. 12.00.01. Х, 2016. 42 с.

576. Курас Ф. І., Рибачук М. Ф., Кирюшко М. І., Фещенко П. І Релігія і політика в сучасній Україні. К.: ППЕД НАН України, 2000. 272 с.
577. Кучма В. В. Государство и право Древнего мира и Средних веков. Волгоград: Изд-во Волгоградского гос. ун-та, 2001. 548 с.
578. Лаврентий из Бржезовой. Гуситские хроники. *Восточная литература*. <http://www.vostlit.info/Texts/rus/Laurentius/pred.phtml?id=776>
579. Лаврик О. А. Свобода віросповідання людини як суб'єктивне юридичне право, його забезпечення в Україні. *Філософські та методологічні проблеми права*. 2011. № 1. С. 68–75.
580. Лавринович К. К. Альбертина. Очерки истории Кенигсбергского университета. Калининград: Калининградское книжное издательство, 1995. 416 с.
581. Лактанций. О смертях преследователей. *Азбука веры*. <https://azbyka.ru/otechnik/Laktantsij/o-smertjakh-presledovatelej/>
582. Лаппо И. И. Великое княжество Литовское за время от заключения Люблинской унии до смерти Стефана Батория (1569 - 1586). СПб.: Тип. И.Н. Скороходова, 1901. т. 1. 776 с.
583. Лаптева Л. П. Письменные источники по истории Чехии периода феодализма. М.: Издательство Московского университета, 1985. 197 с.
584. Лашкарев П. Отношение Римского государства к религии вообще и к христианству в особенности. К.: Типография С.Г. Еремеева, 1876. 148 с.
585. Ле Гоф Ж. Другое средневековье: Время, труд и культура Запада. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2000. 328 с.
586. Лебедева О. В. Федеративна держава: теоретичні та практичні аспекти. *Молодий вчений. Юридичні науки*. 2014. № 10 (13). С. 57–62.
587. Левчук М. В. Кримінальна юрисдикція церковного суду в Київській Русі. *Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. Серія 18. Економіка і право*. 2007. № 5. С. 148–157.
588. Левчук М. В. Сутність церковного суду в Київській Русі. *Держава і право*. 2008. № 40. С. 102–108.

589. Леднева М. В. Почитание богини Феронии в Пренесте. *IX Международная конференция Ломоносов*, 2002. <http://www.hist.msu.ru/Science/LMNS2002/64.htm>.
590. Леонтович Ф. И. Очерки истории Литовско-Русского права: Образование территории Литовского государства. СПб.: Типография В. С. Балашева, 1894. 324 с.
591. Леру Ф. Друзиды. СПб.: Евразия, 2000. 283 с.
592. Либаний К Юлиану за Аристофана (orat. XIV F) <http://simposium.ru/ru/node/937>
593. Либаний. К императору Феодосию в защиту храмов, orat. XXX. Симпосий <http://simposium.ru/ru/node/906>
594. Либаний. Письма. http://simposium.ru/ru/node/10218#_ftn117
595. Ливий Тит. История Рима от основания города. В 3 т. М. «Ладомир», 2005. т. 1. 701 с.
596. Ливий Тит. История Рима от основания города. В 3 т. М. «Ладомир», 2005. т. 2. 808 с.
597. Ливий Тит. История Рима от основания города. В 3 т. М. «Ладомир», 2005. т. 3. 794 с.
598. Ливонская Рифмованная хроника. *Восточная литература*. http://www.vostlit.info/Texts/rus12/Livl_Alte_Reimschronik_II/frametext1.htm
599. Лившиц Г. М. Реформационное движение в Чехии и Германии. Минск: Вышэйшая школа, 1978. 271 с.
600. Лисий В. В. Происхождение и природа федерализма. *Огарёв-Online*. 2015. №. 17 (58). С. 2. <http://journal.mrsu.ru/arts/proisxozhdenie-i-priroda-federalizma>
601. Литвин В. М. История України. К.: Наукова думка, 2010. С. 91–159.
602. Литвин В. М., Мордвінцев В. М., Слюсаренко А. Г. История України. Навчальний посібник. К.: Знання, 2008. С. 179–186.
603. Литовская Метрика. Книга Записей 25. (1387-1546). Vilnius: Mokslo ir enciclopediju leidybos institutes. Privilegium iurium et libertatum Magni Ducatus

- Lithuanie 1492 [Текст]. док. 2.1. Р. 40-41; Privilegium regis Wladislai super certis libertatibus concessis incolis Magni Ducatus Lithuanie. 20.02.1387 [Текст]. Р. 35.
604. Литовська метрика. т. 1 Книга судных дел. СПб: Сенатская типография, 1903. 1122 с.
605. Лобода Ю. П. Методологічні функції категорії правової традиції. *Університетські наукові записки*. 2009. № 2. С. 20–23.
606. Лобода Ю. П. Постановка проблеми та напрямки дослідження правової традиції: логіко-методологічний аналіз. *Держава і право*. 2009. С. 108–112.
607. Ловинюков А. С. Свобода совести (анализ, практика, выводы). *Государство и право*. 1995. № 1. С. 24–36.
608. Логинов А. В. Этико-правовые основы свободы совести как предпосылки свободной самоидентификации личности. <http://www.civisbook.ru/files/File/Loginov.pdf>
609. Лозинська С. О. Прикордонна політика Римської імперії у центрально-східній Європі (I-III ст. н.е.): дис. ... к.і.н.: 20.00.22. Львів, 2010. 240 с.
610. Лошихін О. М. Функціональний метод в науковому інструментарії дослідження сучасної державності. *Науковий вісник Академії муніципального управління. Право*. 2011. № 1. С. 23–31.
611. Лукич Р. *Методология права: Под ред. Д.А.Керимова*. М.: Прогресс, 1981. 304 с.
612. Лукреций Кар Тит. *О природе вещей*. М.: Художественная литература, 1983. 384 с.
613. Лукьянов А. Н. *Италия и ранний Рим*. Омск: Компаньон, 2013-2014. 470 с.
614. Луць Л. А. Теорія порівняльно-правового методу: методи та засоби порівняльно-правового дослідження. *Держава і право*. 2006. №. 31. С. 489–496.
615. Любавский М. К. *Областное деление и местное самоуправление Литовско-Русского государства ко времени издания I Литовского статута: Исторические очерки*. М.: В университетской типографии, 1892. 998 с.
616. Любавский М. К. *Очерк истории литовско-русского государства до Люблинской унии включительно*. СПб.: Наука, 2004. 312 с.

617. Любецкий трансумт трьох послань Гедиміна (після 10.02.1323). [Текст] *Fontes historiae Magni Ducatus Lithuaniae*. <http://starbel.by/dok/d346.htm>
618. Любимова О. В. Марк Лициний Красс и транспаданцы: *numium parcus in largienda civitate?* *Вестник древней истории*. 2017. № 77/1. С. 66–90.
619. Лютер М. О светской власти. *Избранные произведения*. СПб.: Фонд «Лютеранское наследие», Андреев и согласие, 1994. С.131–163.
620. Лютер М. Открытое увещевание ко всем христианам воздержаться от смуты и мятежа. *Избранные произведения*. СПб: Фонд «Лютеранское наследие», Андреев и согласие, 1994. С. 120–130.
621. Ляхин Е. В. Ахайя после реформ Диоклетиана – Константина. *Antiquitas Iuventae*. Ред. Смыкова Е. В. и др. Саратов: Научная книга, 2005. С.121-125.
622. Ляшенко Р. Д., Бальковська К. І. Шикана у цивільних правовідносинах: до визначення сутності та змісту. *Юридичний науковий електронний журнал*. 2015. № 6. С. 60–63.
623. Макеева Н. В., Гуляков О. Д. Федерализм как инструмент устойчивого развития государственности: теоретический анализ. *Вестник Тамбовского университета. Серия Политические науки и право*. 2016. Т. 2. Вып. 3 (7). С.19–27.
624. Максимейко Н. А. Сеймы Литовско-Русского государства до Люблинской унии 1569 г. Х.: Типография А. Дарре, 1902. 164+205 с.
625. Малахов В. П. Многообразие методологий современной теории государства и права: историческая методология. *История государства и права*. 2009. № 20. С. 46–48.
626. Малахов В. П. Многообразие методологий современной теории государства и права: культурологическая методология. *История государства и права*. 2009. № 21. С. 44–46.
627. Малахов В. П. Многообразие методологий современной теории государства и права: системная методология. *История государства и права*. 2009. № 19. С. 43–45.

628. Малевич Т. В. Эмпирические методы исследования религиозного опыта в психологии религии: история и современные тенденции (конец XIX – первая половина XX в.). *Вестник Волгоградского государственного университета. Серия. 7.* 2014. № 5 (25) С. 60–69.
629. Малишев В. В. Правова система (телеологічний вимір). К.: ВД «Дакор», 2012. 363 с.
630. Малько А. В. Механизм правового регулирования. *Правоведение.* 1996. № 3. С. 54–62.
631. Мамедзаде А. Свобода совести. Истоки, становление, правовая охрана. СПб.: Юридический Центр-Пресс, 2015. С. 1–334.
632. Маркова Н. М. Феномены веротерпимости и свободы совести в России: интерпретации конца XIX - начала XX веков. *Научные ведомости БелГУ Серия: Философия. Социология. Право.* 2017. т. 40. №. 10 (259). С. 151–155.
633. Марков А. Что такое Овсень? М.: Товарищеская скоропечатня А. Левенсон. 1905. 17 с.
634. Мацелюх І. А. Джерела церковного права за доби українського середньовіччя: монографія. К.: ТАЛКОМ, 2015. 290 с.
635. Мацелюх І. А. До проблеми церковного судоустрою у Руській державі. *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Юриспруденція.* 2018. № 31. С. 8–10.
636. Мацелюх І. А. Юридична відповідальність у церковному праві середньовічної України: монографія. К.: ТАЛКОМ, 2018. 332 с.
637. Машкин Н. А. История древнего Рима. М.: ГИПЛ, 1956. 610 с.
638. Машкин Н. А. Принципат Августа. Происхождение и сущность. М-Л: Издательство АН СССР, 1949. 720 с.
639. Маяк И. Л. Взаимоотношения Рима и италийцев в III – II вв. до н.э. М.: Издательство Московского университета, 1971. 159 с.
640. Медынский Е. Н. Братские школы Украины и Белоруссии в XVI — XVII вв. и их роль в воссоединении Украины с Россией. М.: Издательство Академии пед. наук РСФСР, 1954. 158 с.

641. Межеричкий Я. Ю. «Восстановленная республика» императора Августа. М.: Русский Фонд содействия образованию и науке, 2016. 992 с.
642. Межеричкий Я. Ю. «Республиканская монархия»: метаморфозы идеологии и политики императора Августа. Москва—Калуга: Издательство КГПУ, 1994 г. 442 с.
643. Мельников Г. П. Исторические трансформации чешской идентичности: от Средневековья к новому времени. *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2017. № 2(22). С. 5–21.
644. Мережко А. А. Юридическая герменевтика и методология права. *Проблеми філософії права*. 2003. № 1. С. 159–162.
645. Миланский (Медиоланский) эдикт императоров Константина и Лициния. *Евсевий Памфил. Церковная история*. М.: Издательство Спасо-Преобр. Валаамского монастыря, 1993. С. 358–361.
646. Миллар Ф. Император, Сенат и провинции. Пер. С. Э. Таривердиевой С. 271–291. <http://www.ancientrome.ru/publik/article.htm?a=1324318392>
647. Минченко Т. П. Европейская концепция религиозной свободы и свободы совести: идеологические источники и законодательное закрепление *Вестник Томского государственного университета*. 2010. № 333. С. 36–43.
648. Митрофанова Л. А. Положение Египта в Римской империи при Августе. *Интеллектуальный потенциал XXI века: ступени познания*. 2014. №. 21. С. 24–30.
649. Михайлова Н. В. Федерализм и федерация: сущность и многообразие проявлений. *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология*. 2010. № 1. С. 45–52.
650. Михайловская Л. Л. Польша, Литва и крестоносцы в конце XIV – начале XV в. на страницах хроники Бернарда Ваповского. *Российские и славянские исследования*. 2014. № 9. С. 237–264.
651. Михайловская Л. Л. Тевтонский орден в европейских политических отношениях (XIV – первая четверть XVI в.) *Российские и славянские исследования*. 2013. № 8. С. 9–28.

652. Михед О. В. Православні на конвокаційному сеймі Речі Посполитої (червень - липень 1632 р.) *Magisterium*. 2004. № 17. С. 12–17.
653. Мишин И. О. Восприятие высшей церковной иерархией самодержца как главы Русской православной церкви в 1905-1917 гг. *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России*. 2018. № 17 (2). С. 388–407.
654. Миягашева А. В. Понятие и сущность публичных правоотношений. *Nova Um Юридические науки*. 2017. № 9. С. 80–82. <http://novaum.ru/public/p355>
655. Мікалаева Л. В. Адлюстраванне праблемы Крэўскай уніі 1385 г. у польскай гістарыяграфіі. *Белорусская государственность: истоки, становление, развитие (IX – XXI вв.): к 100-летию провозглашения БССР*. Минск: РИВШ, 2019. С. 10–12.
656. Мірошніченко М. І. Генезис правової системи: критерії структурування, етапи (питання теорії та історії). *Держава і право*. 2012. № 57. С. 10–15.
657. Мірошніченко М. І. Історія політичних і правових вчень. К.: Друкарік, 2019. 410 с.
658. Мірошніченко М. І. Державність і право України: генезис у європейському контексті (з найдавніших часів до початку ХІХ ст.): монографія. К.: Атіка, 2006. 544 с.
659. Мірошніченко М. І. Генезис національних правових систем: теоретико-методологічний аспект. Дис....д.ю.н. 12.00.01: К., 2013. 400 с.
660. Модестов В. И. О происхождении сикулов. СПб.: Тип. Балашев и Ко, 1898. С. 1–41.
661. Молева Н. В. О возможностях гендерного подхода к истории Боспора. *Херсонесский колокол*. 2008. С. 119–120.
662. Моммзен Т. История Рима. т. 1. М.:Зевс, 1997. 637 с.
663. Мостовщикова Е. А. Сакрализация власти в римской империи и культ Солнца. *Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина*. 2009. № 2 (3). С. 186–193.

664. Мюссе Л. Варварские нашествия на Европу. Вторая волна. СПб: Евразия, 2006. 348 с.
665. Набі І. М. А. Функціональні особливості Вестфальського міжнародного порядку в теорії міжнародних відносин. *Гілея: науковий вісник*. 2013. № 78. С. 373–376.
666. Наговицын А. Е. Мифология и религия этрусков. М.: Рефл-бук, 2000. 496 с.
667. Назиров Р. Г. Древняя история Польши. Зарождение наций и государства. *Назировский архив*. 2014. № 2(4). С. 62–99.
668. Нартдинова С. С. Религиозная толерантность как онтологическая проблема. *Вестник Костромского государственного университета*. 2013. т. 19. № 1. С. 43–46.
669. Наумов Н. Н. Сигизмунд Люксембургский и имперская аристократия на первом этапе гуситских войн: Фридрих IV Веттин, маркграф Мейсенский. *Вестник Томского государственного университета. История*. 2017. №. 47. С. 102–106.
670. Наумов Н. Н. Сигизмунд Люксембургский и чешская аристократия на начальном этапе Гуситских войн: Олдржих из Рожмберка в 1420-1422 гг. *Славянский альманах*. 2017. № 3-4. С. 20–30.
671. Наумов Н. Н. Сигизмунд Люксембургский, имперская реформа и проблема «Предреформационного движения» в XV в. *Религия. Церковь. Общество*. 2017. № 6. С. 296–317.
672. Недюха М. П. Жарков В. О. Мультикультуралізм як поняття сучасної гуманітарної науки. *Мультикультуралізм як соціально-правове явище: виклики глобалізованого світу*. Ред. Подоляка А. М. К.: ТОВ «Арт-технологія», 2015. 205 с.
673. Некрасов Ю. К. К проблеме генезиса немецкой буржуазии XV – XVI вв. (По материалам имперского города Аугсбурга). *Проблемы германской истории. Ученые записки ГПИ*. 1971. т. 518. № 1. С. 89–156.

674. Немировский А. И. Идеология и культура раннего Рима. Воронеж: Издательство Воронежского университета, 1964. 208 с.
675. Немировский А. И. Этруски. От мифа к истории. М.: Наука, 1983. 300 с.
676. Нерсесянц В. С. История и современность (об укреплении взаимосвязей юридических дисциплин исторического и теоретического профиля). *Методология историко-правовых исследований*. М.: Институт государства и права СССР. 1980. С. 49–46.
677. Нерсесянц В. С. Общая теория права и государства: Учебник для юридических вузов и факультетов. М: Норма-Инфра, 1999. 552 с.
678. Нечай Ф. М. Рим и италики. Минск: Изд-во мин-ва ВССПО БССР, 1963. 194 с.
679. Никитин А. Аугсбургское исповедание – вероучительная книга лютеранства. *Христианское чтение*. 2011. № 2. С. 54–138.
680. Никулина Т. С. Зарождение новых форм производства в любекском ремесле второй половины XV – первой половине XVI в. *Средневековый город*. 1983. № 7. С. 104–126.
681. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.-Л.: Издательство АН СССР, 1950. 642 с.
682. Новиков А. С. Деятельность миссионеров в ятвяжских землях в XIII веке. *Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Гуманитарные и общественные науки*. 2007. № 12. С. 82–85.
683. О свободе совести и о религиозных объединениях. 24.09.1997. Закон РФ. <http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&nd=102049359>
684. Оборотов М. Ю. Традиції та інновації у правовому розвитку. *Психологія і суспільство*. 2004. № 1 (15). С. 15–42.
685. Олимпиодор. История. Пер. с греч. вступ. статья, комм. и указатели Е.Ч. Скржинской. 2-е изд. СПб., 1999. 124 с.
686. Оноприенко Ю. И. Системно-информационная методология в современной науке. *Наука та наукознавство*. 2008. № 1 (59). С. 23–40.

687. Оноприенко Ю. И. Системно-информационные аспекты всего сущего в мире. *Эволюция: мегаистория и глобальная эволюция*. Волгоград: Учитель, 2015. 224 с.
688. Орлова И. Б. Историческое знание как предмет социологического анализа (феноменологический аспект). *Социологические исследования*. 2017. № 9. С. 66–77.
689. Осипов А. И. Бог. 5-е издание. М.: Православное братство св. ап. Иоанна Богослова, 2015. 103 с.
690. Основание Литовской митрополии. *Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae*. 05.1315-08.1317. [Текст] *Fontes historiae Magni Ducatus Lithuaniae*. Notitia 17-18. <http://starbel.by/dok/d311.htm>
691. Осокин Н. А. История средних веков. М.: АСТ, 2005. 672 с.
692. Отчет посланников Ливонии и Эстонии о переговорах с Гедимином. [Текст] *Fontes historiae Magni Ducatus Lithuaniae*. <http://starbel.by/dok/d346.htm>
693. Очерки истории Восточной Пруссии. Г. В. Кретинин и др. Калининград: ФГУИПП «Янтарный сказ», 2002. 531 с.
694. Павленко В. Г. Социально-политические воззрения М. Лютера по «застольным речам». *Проблемы германской истории*. 1973. № II. С. 138–147.
695. Павлов А. С. Неизданный памятник русского церковного права XII века. *Журнал Министерства Народного Просвещения*. 1890. Октябрь. С. 275–300.
696. Пайда Ю. Ю. Право та релігія як регулятори суспільних відносин: суперечності доктринального характеру. *Науковий вісник ЛДУВС*. 2018. №1. С. 36–46.
697. Палацкий Ф. Краткий очерк истории чешского народа. К.: Типография Фрица, 1872. 264 с.
698. Панишко С. Волинська кормча книга 1286 р. як історичне джерело. *Минуле і сучасне Волині та Полісся*. Луцьк: Волин. ДОУНБ, 2005. С. 28–31.
699. Панченко Т. В. Принцип субсидіарності у сучасному демократичному розвитку. Монографія . Х.: Майдан. 2001. 368 с.
700. Парсонс Т. Система современных обществ. М.: Аспект-Пресс, 1998. 270 с.

701. Пархоменко Н. М. Гарантії реалізації прав і свобод людини і громадянина: проблеми сутності та змісту. *Правова держава*. 2010. С. 130–137.
702. Пархоменко Н. М. Договір у системі права України.: дис... кандидата юрид. наук : 12.00.01 К., 1998. 196 с.
703. Пархоменко Н. М. Людиноцетризм як сутність діяльності держави. *Альманах права*. 2017. № 8. С. 31–35.
704. Пархоменко Н. М. Правова аналітика: доктринальні підходи та галузеві виміри. *Альманах права*. № 9. 2018. С. 39–45.
705. Пархоменко Н. М. Розуміння держави, права та його форм у Середні віки та Новий час. *Проблеми пенітенціарної теорії та практики*. 2005. С. 435–442.
706. Пархоменко Н. М. Роль громадянського суспільства в реалізації та захисті прав і свобод людини і громадянина. *Громадянське суспільство в Україні: сучасний стан, виклики, стратегія модернізації: монографія*. Заг. ред. Ю. С. Шемшученка та акад. О. В. Скрипнюка. Т. 1. 2018. С. 350–364.
707. Паславський І. Хто був ініціатором русько-римського зближення у 40-х роках XIII століття: Данило Романович чи Інокентій IV? *Княжа доба: історія і культура*. Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАНУ, 2012. № 6. С. 153–172.
708. Пашинян И. А. Контент-анализ как метод исследования: достоинства и ограничения. *Научная периодика: проблемы и решения*. 2012. №. 3. С. 13–18.
709. Пашуто В. Т. Образование Литовского государства. М.: Издательство АН СССР, 1959. 536 с.
710. Пашуто В. Т. Послания Гедимина как исторический источник. *Исследования по отечественному источниковедению*. М.-Л.: Наука, 1964. С. 463–473.
711. Пенник Н., Джонс П. История языческой Европы. М.: Евразия, 2000. 496 с.
712. Первушин М. В. Витовт Великий: репрезентация образа князя в литовско-белорусском летописании. *Палеоросия. Древняя Русь во времени, в личностях, в идеях*. 2019. № 1 (11). С. 93–105.

713. Першина Ю. В. Наказания за «Оскорбление величия римского народа» в уголовном праве Древнего Рима. *Концепт*. 2015. № 12. С. 61–65.
714. Петербургская школа философии права. К 150-летию со дня рождения Льва Петражицкого. Ред. Поляков А.В., Тимошина Е.В.. СПб.: Государственный университет. 2018. 649 с.
715. Петречко О. М. Культ імператора на території Понту періоду принципату. *Релігія та соціум*. 2012. № 2 (8). С. 30–35.
716. Петречко О. М. Переслідування християн у добу Септімія Севера (193–211 рр.). *Історичний архів*. 2012. № 8. С. 57–62.
717. Петришин О. В. Конфлікт та співробітництво як соціальне середовище права. *Вісник Академії правових наук України*. 2004. № 3 (38). С. 24–34.
718. Петрушевский Д. М. Очерки из истории средневекового общества и государства. М.: Научное слово, 1907. 382 с.
719. Петюкова О. Н. Модели государственно-конфессиональных отношений: зарубежный опыт правового регулирования. *Финансы: Теория и Практика*. 2010. № 3. С. 57–61.
720. Пиков Г. Г. О специфике чешской реформационной культуры xv века. *Идеи и идеалы*. 2014. т. 1. №. 4 (22). С. 130–143.
721. Пірен М. І. Толерантність – дієвий чинник злагоди та консолідації в сучасному українському суспільстві. *Вісник НАДУ. Соціальна і гуманітарна політика*. 2015. № 2. С. 51–56.
722. Пісоцький В. Толерантність як спосіб вирішення міжконфесійних конфліктів. *Українське релігієзнавство*. 1997. № 6. С. 20–25.
723. Плиний Старший о германцах. Древние германцы: Сборник текстов. М.: Соцекгиз, 1937. С. 47–54.
724. Плиний Старший. Естественная история. *Античная література*. <http://ancientrome.ru/antlitr/plinius-secundus/index.htm>
725. Плиния Младшего Письма: Книги I—X = Plini Secvndi Epistvlarvm: Libri I—X. Ред. Доватур А. И. Изд. 2-е, перераб. М.: Наука, 1982. 408 с.
726. Плутарх. Сравнительные жизнеописания. М.: Альфа-книга, 2017. 1263 с.

727. Повести о Куликовской битве. Ред. Тихомиров М. Н. та др. М.: АН СССР, 1959. 511 с.
728. Повість времяних літ. К.: Радянський письменник, 1990. 558 с.
729. Подоляк Н. Реформація в Мекленбурзі: міста, князі, Ганза. *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність*. Львів, 1998. № 5. С. 489–494.
730. Пожалование Белгородскому наместнику Якше Литавору 03.06.1374 [Текст]. *Fontes historiae Magni Ducatus Lithuaniae*. <http://starbel.by/dok/d080.htm>
731. Покровский И. А. Лекции по истории римского права. *Римське право в університеті Св. Володимира*. Кн. 1. К: Либідь, 2010. С. 289–475.
732. Полехов С. В. Наследники Витовта. Династическая война в Великом княжестве Литовском в 30-е годы XV века. М.: Индрик, 2015. 712 с.
733. Полибий. Всеобщая история. Ред. Тыжов А. Я. СПб.: Ювента, 1994. т. 1. 496 с.
734. Полибий. Всеобщая история. Ред. Тыжов А. Я. СПб.: Ювента, 1995. т. 2. 424 с.
735. Полибий. Всеобщая история. Ред. Тыжов А. Я. СПб.: Ювента, 1995. т. 3. 384 с.
736. Полное собрание русских летописей. Т. 1. Вып. 3. Суздальская летопись. Л.: АН СССР, 1928. С. 490–577.
737. Полное собрание русских летописей. Т. 2. Ипатьевская летопись. СПб: Археографическая комиссия, 1908. 87 с.
738. Полное собрание русских летописей. Т. 32. М.: Наука, 1975. 234 с.
739. Полонська-Василенко Н. Д. Історія України: у 2 т. Т. 1: До середини XVII століття. К.: Либідь, 1992. 590 с.
740. Польша - Нарис історії. Ред. Менджецький В., Брацисевич Є. Варшава: Legra. 2015. С. 7–192.
741. Поляков Е. Н. Ареостиль - этрусский храм священных молний. *Вестник Томского государственного архитектурно-строительного университета*. 2010. № 4. С. 9–31.

742. Полякова М. А. Ян Гус, *Kinderfragen* И *Enchiridion* Мартина Лютера: Проблема взаимодействия. *Гуманитарный вестник*. 2016. № 6 (44). С. 1.
743. Помнікі права Беларусі XIV-XVI ст.ст.: агульназемскія прывілеі і акты дзяржаўных уній. Мінск: БелНДЦДАС, 2015. С. 34–79.
744. Пономарев А. И. Идеология в контексте задач оптимизации государственного управления: системно-информационный подход. *Право и политика*. 2018. № 4. С. 27–39.
745. Попсуенко Л. О. Правовий статус християнської церкви за римським імператорським законодавством IVст.: автореф. дис. к.ю.н. 12.00.01. Одеса, 2006. 19 с.
746. Порена П. Административная реорганизация Италии. Константин, Рим, Сенат и равновесие римской Италии, 2013. Пер. с ит. В. Г. Изосина. 2016. <http://ancientrome.ru/publik/article.htm?a=1464717107>
747. Послание папы Григория IX киевским католикам Ульриху и его братьям. 15.06.1234. [Текст] *Fontes historiae Magni Ducatus Lithuaniae*. <http://starbel.by/dok/d228.htm>
748. Послание папы Григория IX епископу Семигаллии. [Текст]. *Fontes historiae Magni Ducatus Lithuaniae*. <http://starbel.by/dok/d209.htm>
749. Правовий звичай як джерело українського права IX–XIX ст. Ред. Усенко І. Б. К.: Наукова думка, 2006. 280 с.
750. Правовое общение: Постановка проблемы: монографія. Отв. ред.: Мамут Л. С. М.: Юрлитинформ, 2012. 208 с.
751. Православные братства. *Церковно-Научный центр «Православная энциклопедия»* <https://www.sedmitza.ru/lib/text/436372>
752. Приборович А. А. Дискурс-анализ как метод выявления факта из исторического источника. *Вестник БДУ*. Сер. 3. 2012. № 2. С. 38–42.
753. Привилегии дворянству Сигизмунда Августа при подчинении всей Ливонии. [Текст]. *Восточная литература*. http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Livonia/XVI/1560-1570/Dok_prisoed_liv_k_polse/text.phtml?id=11871

754. Привилей князю Скиргайлу [Текст]. *Fontes historiae Magni Ducatus Lithuaniae*. <http://starbel.by/dok/d020.htm>
755. Присяжная грамота Заславского князя Михаила Евнутьевича [Текст]. *Fontes historiae Magni Ducatus Lithuaniae*. <http://starbel.by/dok/d277.htm>
756. Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история. Пер. Чекаловой А. А. М.: Наука, 1993. 570 с.
757. Прокопьев А. Ю. Германия в эпоху религиозного раскола 1555 – 1648. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008. 483 с.
758. Просветов С. Ю. Эмпирические методы историко-философской программы. *Вестник Бурятского государственного университета. Педагогика. Филология. Философия*. 2012. № 14. С. 24–29.
759. Прохоров К. Не католики и не протестанты: Анабаптизм как третий путь. *Богословские размышления: Евро-Азиатский журнал богословия*. 2004. № 4. С. 130–145.
760. Процюк І. В. Втілення принципу поділу влади в дуалістичних і парламентських монархіях. *Проблеми законності*. 2012. Вип. 120. С. 3–13.
761. Процюк І. В. Глава держави в парламентських монархіях і республіках. *Форум права*. 2012. №3. С. 579–584.
762. Прощение Курляндского рыцарства и земства о принятии Курляндии под покровительство России (1795 г.) [Текст]. *Латвийский Музей*. <http://lvmz.lv/index.php/expozicij-muzeja/istorija-latvii-1721-1917/proshenie-kurljandskogo-ricarstva>
763. Пустовалова О. В. Методология исторического познания. *Интерэкспо Гео-Сибирь*. 2014. т. 6, №. 1. С. 35–42.
764. Путешествия Гильбера де Ланнуа в восточные земли Европы. *Восточная литература*. <http://www.vostlit.info/Texts/rus13/Lannoa/text2.phtml?id=1822>
765. Райкер У. Федерализм: теория, происхождение, предназначение. *Новое литературное обозрение*. 2018. № 2. https://www.nlobooks.ru/magazines/neprikosnovennyu_zapas/118_nz_2_2018/article/19682/

766. Ранович А. Б. Эдикт Каракаллы о даровании римского гражданства населению империи. *Вестник древней истории*. 1946. № 2(16). С. 66–80.
767. Растимешина Т. В. Святейший Синод как инструмент реализации государственной политики церковного наследия в XVIII - XIX вв. *Экономические и социально-гуманитарные исследования*. 2016. № 2 (10). С. 148–160.
768. Ревилль Ж. Религия в Риме при Северах. М.: Книжное дело, 1898. 320 с.
769. Религия и община в древнем Риме. Ред. Кофанова Л. Л. и Чаплыгиной Н. А. М.: СП Инфо-Глобаль, 1994. 214 с.
770. Ридэль И. П. Между Римом и Прагой. Ян Пршибрам — католический гусит и гуситский католик. *Славянский мир: общность и многообразие*. 2018. № 1. С. 25–29. doi:10.31168/2619-0869.2018.1.2.3
771. Рогова Ю. К. Рим и иудеи в период ранней империи: к проблеме взаимодействия античной и древнееврейской цивилизаций: автореф. дис. ... к.и.н.: 07.00.03. СПб, 2006. 24 с.
772. Романовский Н. В. Методологический потенциал исторической социологии. *Социология: 4М*. 2016. № 19. С. 107–126.
773. Ромашко А. В. Взаимодействие светского и сакрального начал в процессе формирования и развития правовых систем.: автореф. к.ю.н.: 12.00.01. Краснодар, 2005. 36 с.
774. Ронен И. Иерусалим под властью Рима. Тель-Авив: Изд-во Открытого университета, 1997. 208 с.
775. Росс Э. Кельты-язычники. Быт, религия, культура. М.: Центрполиграф, 2005. 255 с.
776. Рот М. Курфюрст Отто Генрих как защитник Реформации в герцогстве Нойбург и в Курпфальце. *Proslogion*. 2018. № 4 (1). С. 21–45.
777. Рудоквас А. Д. К вопросу о характере гонений Лициния. *Вестник СПбГУ*. 1996. Серия 2. Вып. 2. № 9. С. 94–97.
778. Рудоквас А. Д. Религиозная политика императора Константина Великого.: автореф. дис. ... к.и.н.: 07.00.03. СПб. 1996. 22 с.

779. Рудоквас А. Д. Христианский император и языческая оппозиция (идеологический аспект культурного переворота IV в. н.э.) *Античное общество: проблемы истории и культуры*. СПб.: СПбГУ, 1995. С. 33–35.
780. Рузавин Г. И. *Философия науки: учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений*. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2005. 400 с.
781. Русанова И. П., Тимощук Б. А. *Языческие святилища древних славян*. М.: Издательство института археологии РАН, 1993. 144 с.
782. Рябов С. *Політологічна теорія держави*. К.: Тандем, 1996. 240 с.
783. Рябцева М. Л. Федераты позднеримской империи (по материалам письменных источников V-VI вв.). *Научные ведомости БелГУ. История. Политология*. 2016. № 22(243). вып. 40. С. 62–66.
784. Савицкий С. Г. Проблемы религиозной жизни Киевской Руси: свидетельства памятников канонического права. *Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология*. 2016. № 2. С. 111–117.
785. Самагина Е. Б. *Манихейство: по ранним источникам*. М.: Восточная литература, 2011. 519 с.
786. Самохвалов В. П., Вовк О. Й. Українське право другої половини XIV – середини XVII ст. *Історія українського права*. К.: Грамота, 2010. С. 87–151.
787. Самуилов В. *История арианства на латинском Западе 353-430 гг.* СПб.: Н.Катанский и Ко, 1890. 199 с.
788. Свенцицкая И. С. *Раннее христианство: страницы истории*. М.: Издательство политической литературы, 1989. 336 с.
789. Светоний, Гай Транквилл. *Жизнь двенадцати Цезарей*. М.: «Азбука», 2015. 480 с.
790. *Свод древнейших письменных известий о славянах*. Ред. Гиндин Л. А., Литаврин Г. Г. М.: Восточная литература РАН, 1994. Том I. С. 168–208.
791. Севрюков Д. Г. Суверенітет. Генеалогія ідеї в контексті політичної та правової історії: монографія. К.: Талком, 2018. 234 с.

792. Сенік Л. Т. Світоглядні аспекти весільного і похоронного обрядів та голосінь. *Секуляризація духовного життя на Україні в епоху гуманізму і Реформації*. К.: Наукова думка, 1991. С. 126–157.
793. Сергєвнин С. Л. Суб'єкт федерації: статус и законодательная деятельность. СПб.: Издательство юридического института, 1999. 215 с.
794. Серєгин А. В. Компаративистское исследование формы государства и правовой системы Московской и Литовской Руси. Ростов-на-Дону – Таганрог: Издательство Южного федерального университета, 2017. 180 с.
795. Серєгин А. В. Сущность имперского правосознания. *Философия права*. 2007. №. 4. С. 32–34.
796. Сидякина А. Б. «Записки о России» Х. Г. Манштейна как источник по истории деятельности Э. И. Бирона. *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2013. т. 14. № 1. С. 188–197.
797. Сильвестрова Е. В. "Первый титул шестнадцатой книги Кодекса Феодосия" *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1*. №. 26. 2009. С. 7–20.
798. Ситар І. М. Ціннісне обґрунтування західної традиції права в контексті динамічного підходу. *Часопис Київського університету права*. 2014. № 1. С.41–44.
799. Скакун О. Ф. Теория государства и права. Харьков: Консум, 2000. 703 с.
800. Скамьянов С. А., Вертинский А. В. Сравнительно-правовой анализ религиозных и общественных объединений. *Вестник научной ассоциации студентов и аспирантов исторического факультета Пермского ГГПУ. Серия: Studis historica juvenum*. 2008. №. 1(4). С. 71–75.
801. Сквайрс Е. Р., Фердинанд С. Н. Ганза и Новгород: языковые аспекты исторических контактов. М.: Индрик, 2002. 366 с.
802. Скуратович І.М. Система привілеїв у Польсько-Литовській державі: формування права-привілею. *Форум права*. 2007. № 3. С. 245–250.
803. Словник української мови: в 11 тт. АН УРСР. Інститут мовознавства. Ред. Білодід І. К. К.: Наукова думка, 1970–1980. Т. 4. С. 30.

804. Смирин М. М. Германия эпохи Реформации и Великой крестьянской войны. М.: Учпедгиз, 1962. 263 с.
805. Смирин М. М. Очерки истории политической борьбы в Германии перед Реформацией. М.: Издательство АН СССР, 1952. 415 с.
806. Смирин М. М. Революционные отклики гуситских войн в Германии. *Известия АН СССР. Серия истории и философии*. 1951. т. 8. № 4. С. 338-347
807. Созомен. Церковная история. *Азбука веры. Православная библиотека*. https://azbyka.ru/otechnik/Ermij_Sozomen/tserkovnaja-istorija/
808. Соколов В. В. Средневековая философия. М.: Высшая школа, 1979. 448 с.
809. Соколов Г. И. Искусство этрусков. М.: Искусство, 1990. 319 с.
810. Соловьянов Н. И. Культы римской армии в Риме и Италии. *Известия Пензенского педагогического университета*. 2012. №. 27. С. 999–1004.
811. Соломахіна О. М. Деякі аспекти поняття "шикана" за римським правом. *Зловживання цивільними процесуальними правами: шляхи протидії*. Одеса : Фенікс, 2015. С. 54–56.
812. Стогова О. В. Субсидіарність як принцип функціонування Європейського Союзу. *Підприємництво, господарство і право*. 2012. № 8. С. 124–127.
813. Столяров А. М. Кревская уния 1385 года в русской историографии XIX начала XX века. *Филология и культура*. 2010. №. 19. С. 170–175.
814. Страбон. География. М.: Ладомир, 1994. 944 с.
815. Суворов Н. С. Учебник церковного права. М.: Гарант, 2004. 477 с.
816. Сулипов Р. С. Понятие и признаки правовых традиций: теоретический аспект. *Вестник Пермского университета. Юридические науки*. 2010. № 4. С. 49–52.
817. Сулипов Р. С. Роль правовых традиций в механизме правового регулирования. *Вестник Омского университета. Серия Право*. 2001. № 2. С. 34–39.
818. Суриков И. Е. Античный полис. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. 240 с.

819. Сямтомов И. В. Понятие «Gens» и королевская власть в системе вестготского права (IV–VIII вв.) *Vox medii aevi*. 2015. № 2-3. С. 90–110.
820. Таршис Е. Я. Перспективы развития метода контент-анализа. *Социология: 4М*. 2002. № 15. С. 71–92.
821. Таценко Т. Н. Государь и его служащие в Германии XVI в. К истории формирования чиновничества. *Петербургский исторический журнал*. 2015. № 4. С. 69–98.
822. Таценко Т. Н. К истории контрреформации в Германии: письмо 1572 г. Герцога Иоганна Вильгельма Саксонского из Научно-исторического архива СПбИИ РАН. *Петербургский исторический журнал*. 2014. № 2. С. 180–201.
823. Таценко Т. Н. Письмо 1566 г. Графини Катарини Шварцбургской из собрания Научно-Исторического архива Санкт-Петербургского института истории РАН. *Петербургский исторический журнал*. 2015. №3. С. 190–201.
824. Тацит Корнелий. Жизнеописание Юлия Агриколи. *Анналы. Малые произведения*. М.: Ладомир, 1993. т. 1. С. 628–635.
825. Тацит Корнелий. *Аннали*. К.: Український письменник, 2013. 700 с.
826. Тельминов Е. А. Христианская церковь и варвары в Римской Галлии V в. н. э. *Известия Алтайского государственного университета*. 2008. №. 4-3. С. 241–245.
827. Теория и методология истории. Ред. В. В. Алексеев, Н. Н. Крадин, А. В. Коротаяев, Л. Е. Гринин. Волгоград: Учитель, 2014. 504 с. С. 404.
828. Теорія держави і права. Навчальний посібник. За ред. Копейчикова В. В. Київ: Юрінком Інтер, 2002. 368 с.
829. Тертуллиан. Послание к Скапуле, африканскому проконсулу. http://www.tertullian.org/russian/ad_scapulam_rus.htm
830. Тимофеева Н. К. Религиозно-мифологическая картина мира этрусков. Новосибирск: Наука, 1980. 111 с.
831. Товтин Я. І. Внутрішньо- та зовнішньополітична діяльність Максиміліана I Габсбурга (1486-1519). *Науковий вісник Ужгородського університету. Історія*. 2016. № 1(34). С. 81–85.

832. Толкачова Н. Є. Звичаєве право. К.: ВПЦ «Київський університет», 2005. 366 с.
833. Толкачова Н. Є. Золота Булла 1356 р. і королівська влада в Германії. *Вісник Київського університету. Юридичні науки*. 2004. № 61. С. 57–62.
834. Толчев И. А. Отражение взглядов Ивана Грозного на власть в социально-политической практике Московского государства 40-80-х гг. XVI в.: автореф. дис. ... к.и.н.: 07.00.02. Оренбург, 2010. 30 с.
835. Тома Э. Рим и империя в первые века новой эры. СПб.: Изд. Л.Ф. Пантелеева, 1899. 326 с.
836. Томпсон Э. А. Римляне и варвары. Падение Западной империи. М.: Ювента, 2003. 277 с.
837. Третьякова М. В. Религиозные проблемы Священной Римской Империи конца 50-Х годов XVI века (по данным *Relazione* Джакомо Соранцо, Венецианского посла при дворе Фердинанда I в 1559-1561 годах). *Вестник Рязанского государственного университета им. С.А. Есенина*. 2018. № 4 (61). С. 56–62.
838. Троїцька О. Релігійна толерантність у контексті сучасний діалогічних викликів. *VERSUS*. 2014. № 2(1). С. 85–89.
839. Троян І. Трансформація ідеї державного суверенітету в системі міжнародних відносин XV – XVII ст. *Українська національна ідея: реалії та перспективи розвитку*. 2009. № 21. С. 33–39.
840. Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в. Ч. 1. М.: Типография Э. Лисснера и Ко, 1892. 276 с.
841. Тумасов Н. Религиозно-общественные учреждения древнего языческого Рима. К.: Типография Корчак-Новицкаго, 1880. 97 с.
842. Туренко О. С. Ранньомодерна теорія природного права як підґрунтя протипага владі суб'єкта державного суверенітету (від Макіавеллі до Гроція). *Правовий часопис Донбасу*. 2018. № 2 (63). С. 25–32.
843. Турский Г. История франков. Ред. Гаспаров М. Л. М.: Наука, 1987. С. 1–50.

844. Турусин С. В. Шевченко Е. Б. Федерализация и федерализм: сходство терминов и различие содержания. *Основы экономики, управления и права*. 2012. № 3 (3). С. 17–20.
845. Турыгин А. А. Имперский камеральный суд в Германии и его история. *Вестник РГГУ*. 2012. № 3 (83). С. 212–218.
846. Удальцова З. В. Италия и Византия в VI веке. М.: Изд-во АН СССР, 1959. 543 с.
847. Указ Императрицы Екатерины II Сенату о присоединении к России герцогств Курляндского и Семигальского и Пилтенского Округа (1795 г.). [Текст]. *Латвийский музей*. <http://lvmz.lv/index.php/istorija-narodov-lv/belorusy/114-latviyskiy-muzey/ekspozicii-muzeja/istorija-latvii-1710-1917/proshenie-kurljandskogo-ricarstva/232-ukaz-ekaterini-ii-ii-o-prisotdinenii-kurljandii>
848. Указ Петра I «Об учреждении Монастырского приказа...» 24.01.1701 г. *Полное собрание законов Российской империи* I. т. IV. С. 133.
849. Указ Петра I «Об именовании Монастырского приказа Синодального Правительства Камер-Канторою» 14.01.1725 *Полное собрание законов Российской империи* I. т. VII. С. 401.
850. Уолцер М. Про толерантність. Х.: Видавнича група "РА-Каравела", 2003. 148 с
851. Усольцев С. А. Религиозные факторы иудейского сепаратизма в восстании 66–70 гг. *Дневник Алтайской школы политических исследований № 32*. Барнаул: Издательство АлтАйского университета, 2016. С. 172–176.
852. Успенский Ф. И. История Византийской империи. Москва: Астрель, 2001. Т.1 С. 1–387.
853. Фалко С. Г. Методология диссертационного исследования. М.: МГТУ им. Баумана. http://www.tu-varna.bg/tu-varnaprchr/images/stories/sybitiq/materiali/prezentaciq_varna.pdf

854. Фалько В. И. Дидактика философии науки и ее метатеоретические основания. Критика и библиография. *Вестник Московского Университета. Серия 7*. 2010. № 4 С. 124–128.
855. Фарукшин М. Х. К вопросу о сравнительном исследовании статусов субъектов федерации. *Ученые записки Казанского государственного университета*. 2009. т. 151. кн.1. С. 183–184.
856. Федосов А. В. Религиозные трансформации готов. *Вестник Брянского государственного университета*. 2013. №. 2. С. 105–114.
857. Феррари С. Ц. Государство в Западной Европе: итальянская модель и мировой опыт государственно-церковных отношений. М.: РАГС, 1998. 231 с.
858. Филип Я. Кельтская цивилизация и ее наследие. Прага: Издательство ЧСАН, 1961. 218 с.
859. Флеров И. О православных церковных братствах, противоборствующих унии в Юго-Западной России в XVI, XVII, XVIII столетиях. Минск: Православное братство, 1996. 200 с.
860. Флоровский А. Чехи и восточные славяне = Češi a východní slované = Lest chèque et les slaves orientaux: очерки по истории чешско-русских отношений (X—XVIII вв.) V Praze: Nákl. Slovan. úst., 1935. С. 1–150.
861. Флоря Б. Н. Международная жизнь восточной части Европы в XIV — начале XV в.: путь к Грюнвальду. *Славянский альманах*. № 2010. С. 12–24.
862. Фомина Т. Ю. Туровская епископия: этапы становления и развития (XI–XIII вв.) *Христианское чтение*. 2018. №. 2. С. 243–253.
863. Форсова В. В. О религиозных корнях толерантности. *Социологические исследования*. 2004. №1. С. 54–61.
864. Форстен Г. В. Балтийский вопрос в XVI и XVII столетиях (1544-1648). СПб.: Типография Балашева, 1894. т. 2. 632 с.
865. Фурман Д. Е. Император Юлиан и его письма. *Вестник древней истории*. 1970. № 1. С. 213–236.
866. Фюстель де Куланж Н. Д. Древний город. Религия, законы и институты Греции и Рима. М.: ЗАО Центрполиграф, 2010. 415 с.

867. Хабермас Ю. Религия, право и политика. Политическая справедливость в мультикультурном мир-обществе. *Полис*. 2010. № 2. С. 7–21.
868. Хабермас Ю. Теория коммуникативного действия. *Личность. Культура. Общество*. 2002. № 3-4 (13-14). С. 303–320.
869. Хабирова А. В. Категориальный статус и проблемно-теоретическое поле понятия «Федерализм». *Ученые записки Казанского университета. Серия Гуманитарные науки*. 2007. Т. 149. № 3. С. 68–84.
870. Хаварівський У. Б. Інституалізація державно-церковних відносин в Україні: історико-управлінський аспект: автореф. дис. ... канд. наук з держ. упр.: 25.00.01. Львів, 2011. 20 с.
871. Хайруллин Р. М. Феномен религиозной толерантности в поликонфессиональном российском регионе: социологический анализ: автореф. дис. ... к. соц. н.: 22.00.04. Пенза, 2018. 19 с.
872. Ханстантинов В. О. Релігійна толерантність і культурна спадщина регіону. *Українське релігієзнавство*. 2009. № 52. С. 91–98.
873. Харлампович К. В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань: Издательство книжного магазина М.А. Голубева, 1914, т.1. 970 с.
874. Хижняк І. А. Нова історія міжнародних відносин у системному форматі (1648–1918): підручник. К.: ДП «Видавничий дім “Персонал”», 2009. 224 с.
875. Хизер П. Падение Римской империи. М.: АСТ Астрель, 2011. 795 с.
876. Хмелевская С. А. Нормативизм в теории права: многообразие аспектов. Пробелы в российском законодательстве. *Юридический журнал*. 2015. №. 1. С. 45–49.
877. Хоруженко О. И. О вероисповедании литовского великого князя Ольгерда. *Вестник Екатеринбургской духовной семинарии*. 2016 №. 1(13). С. 11–29.
878. Хосроев А. Л. История манихейства (Prolegomena) СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2007. 480 с.

879. Хохлов И. И. Субсидиарность как принцип и механизм политики Европейского Союза. *Мировая экономика и международные отношения*. 2004. № 5. С. 95–101.
880. Хрестоматия памятников феодального государства и права стран Европы. Ред. Корецкий М. В. М.: ГИЮЛ, 1961. 950 с.
881. Христофор, герцог вюртембергский. *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона*: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). СПб. 1890-1907. <http://www.vehi.net/brokgauz/>
882. Цветкова Ю. В. Jus resistendi та релігійний чинник як маркери належності ВКЛ до західної традиції права. *XXXVIII Міжнародна історико-правова конференція*. 2018. С. 49–52.
883. Цветкова Ю. В. Выборче право як ознака федеративності феодальних держав на прикладі ВКЛ. *Сучасні проблеми виборчого права і методологія його викладання у ВНЗ України*. Київ: КНУ, 2017. С. 304–308.
884. Цветкова Ю. В. Від Аугсбургу до Аугсбургу: загальноімперські нормативно-правові акти що регулювали свободу протестантського віросповідання в середині XVI ст. *Часопис Київського університету права*. 2018. № 3. С. 54–58.
885. Цветкова Ю. В. Від пацифізму до «священної війни» та у зворотному напрямку: зміни у церковній доктрині правового статусу війни та військових. *XXXII Міжнародна історико-правова конференція*. Полтава: ПУЕТ, 2015. С. 60–63.
886. Цветкова Ю. В. Візантійські церковні джерела правових норм Єфремівської Кормчої. *Держава і право*. 2002. № 17. С. 53–58.
887. Цветкова Ю. В. Врегулювання свободи протестантського віросповідання нормативно-правовими актами німецького імперського законодавства з 1555 до 1640 р. *Журнал східноєвропейського права*. 2018. № 59. С. 99–107. http://easternlaw.com.ua/wp-content/uploads/2019/01/tsvietkova_59.pdf

888. Цветкова Ю. В. Деякі аспекти взаємин православних братств Великого Князівства Литовського, церковної ієрархії та корони: підґрунтя та правові засади. *Часопис Київського університету права*. 2018. № 1 С. 39–44.
889. Цветкова Ю. В. До питання історичних кодифікацій Русі та їх співвідношення із західною традицією права. *XXXV Міжнародна історико-правова конференція*. К.-Херсон: ФОП Гринь Д.С., 2016. С. 95–100.
890. Цветкова Ю. В. До питання про добровільний характер утворення федерацій. *Сучасні проблеми порівняльного правознавства*. Ужгород–Київ: Говерла, 2015. С. 25–28.
891. Цветкова Ю. В. До питання про періодизацію історії держави і права зарубіжних країн. *XXIII Міжнародна історико-правова конференція*. Київ – Сімферополь: Доля, 2011. С. 90–92.
892. Цветкова Ю. В. До питання про свободу віросповідання італійських федератів Риму IVст. до н.е. – I ст. н.е. *XXXIV Міжнародна історико-правова конференція*. К.-Херсон: ФОП Гринь Д.С., 2016. С. 63–68.
893. Цветкова Ю. В. До питання про свободу віросповідання у державно-правовій політиці князів ВКЛ у XIII – XIV ст. *Адміністративне право і процес*. 2018. № 1. С. 60–67.
894. Цветкова Ю. В. До проблеми розгляду права на свободу віросповідання у Європейському суді з прав людини. *Бюлетень Міністерства Юстиції*. 2008. № 6 (80). С. 36–47.
895. Цветкова Ю. В. Еволюційні та онтологічні ознаки правової традиції релігійної толерантності як феномену правового спілкування. *Visegrad Journal of Human Rights*. 2020. № 2. Т. 2. С. 155–159.
896. Цветкова Ю. В. Єфремівська Кормча – джерело права Київської Русі (кінець XI – початок XII ст.): автореф. дис. ... к.ю.н.: 12.00.01. Київ, 2003. 20 с.
897. Цветкова Ю. В. Законодавча техніка та юридична термінологія акту Аугсбурзького райхстагу 1555 року: досвід попередніх імперських актів та нові досягнення. *Південноукраїнський правничий часопис*. 2018. № 3. С. 143–146.

898. Цветкова Ю. В. Зміни у правовому регулюванні соціальної допомоги часів Реформації як чинник німецької федералізації. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Юридичні науки*. 2018. № 107. С. 95–97.
899. Цветкова Ю. В. Зміни у функціях місцевого самоврядування німецьких земель у зв'язку з поширенням Реформації. *XXXIX Міжнародна історико-правова конференція*. К. – Херсон: ФОП Гринь Д.С., 2018. С. 163–169.
900. Цветкова Ю. В. Історія держави і права зарубіжних країн. Довідник. К.: ТОВ НВП «Інтерсервіс», 2018. 98 с.
901. Цветкова Ю. В. Нормативно-правові акти, що регулювали релігійні правовідносини у Римі I – IV ст. та їх застосування на практиці для римських федератів. *Часопис Київського університету права*. 2019. № 2. С. 33–39.
902. Цветкова Ю. В. Особливості державно-правового устрою ВКЛ та політики Вітовта Кейстутовича, які сприяли проголошенню його королем гуситської Чехії. *XXXVII Міжнародна історико-правова конференція*. Київ – Херсон: ФОП Гринь, 2017. С. 27–32.
903. Цветкова Ю. В. Особливості римської правосвідомості в республіканський період як чинник релігійної толерантності. *Вісник Пенітенціарної асоціації України*. 2019. № 3 (9). С. 131–138.
904. Цветкова Ю. В. Парадокс територіальної (регіональної) екстраполяції у сприйнятті правової реальності на прикладі церковно-державних відносин. *XXVII Міжнародна історико-правова конференція*. Київ–Сімферополь: Доля, 2012. ч. I. С. 239–243.
905. Цветкова Ю. В. Перспективи використання мультикультуралізму як методологічного підходу в дослідженнях розвитку західної традиції права. *Шевченківські читання. науково-практична конференція*. Київ: КНУ, 2020. С. 10–13.
906. Цветкова Ю. В. Погляди Є. Спекторського на зміст, формування та поняття федеративного територіального устрою. *Юридичний факультет*

університету Св. Володимира в персоналіях його викладачів та вчених. Київ: Талком, 2015. С. 99–101.

907. Цветкова Ю. В. Права і свободи людини та громадянина як запорука добробуту держави: витоки внутрішніх та парадокси зовнішніх чинників усвідомлення. *XXXIII Міжнародна історико-правова конференція*. Київ–Херсон: ФОП Гринь, 2015. С. 91–96.

908. Цветкова Ю. В. Правова традиція релігійної толерантності в державах Європи з федеративним устроєм (V ст. до н. е. – XVII ст.) К.: Талком, 2020. 512 с.

909. Цветкова Ю. В. Правове забезпечення свободи віросповідання як чинник утворення І Речі Посполитої. *Часопис Київського університету права*. 2018. № 2. С. 67–71.

910. Цветкова Ю. В. Правове регулювання релігійних правовідносин в едиктах римських імператорів IV - VI ст. н. е. *Вчені записки Таврійського національного університету ім. В.І. Вернадського*. 2019. т. 30 (69) № 5. С. 36–41.

911. Цветкова Ю. В. Правове регулювання свободи віросповідання в Чехії XV – першій половини XVI ст. *Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія Право*. 2018. № 52. С. 52–55.

912. Цветкова Ю. В. Правове регулювання свободи православного віросповідання в контексті державно-правової політики Великого Князівства Литовського з 1385 по 1569 роки. *Журнал східноєвропейського права*. 2018. № 54. С. 47–53. http://easternlaw.com.ua/wp-content/uploads/2018/08/tsvietkova_54.pdf

913. Цветкова Ю. В. Правові загальноімперські акти, що врегульовували свободу віросповідання в Священній Римській імперії на першому етапі поширення лютеранства. *Eurasian Academic Research Journal*. 2018. № 6 (24). С. 46–52.

914. Цветкова Ю. В. Правові реалії свободи язичеського віросповідання у Великому Князівстві Литовському після Кревської унії. *Науковий*

вісник Ужгородського національного університету. Серія Право. 2018. № 51. С. 49–51.

915. Цветкова Ю. В. Природні правовідносини vs нормативно-правові акти: дослідження ідеалізованих правових феноменів. *XLI Історико-правова конференція.* Київ: Нота бене, 2019. С. 15.

916. Цветкова Ю. В. Проблеми визначення особливостей адміністративно-територіального устрою римської держави. *Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія Право.* 2019. № 58. С. 53–55.

917. Цветкова Ю. В. Реалізація загальноімперського законодавства про свободу віросповідання в окремих суб'єктах Священної Римської імперії німецької нації в XV – XVI ст. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Юридичні науки.* 2019. № 109. С. 35–39.

918. Цветкова Ю. В. Розвиток права в Галицькій і Волинській землях. *Історія українського права.* Ред. Безклубого А.І. К.: Грамота, 2010. С. 68-86.

919. Цветкова Ю. В. Свобода віросповідання в союзницько-федератських договорах Риму періоду республіки. *Visegrad Journal of Human Rights.* 2019 № 5. Т.3. С. 167–171.

920. Цветкова Ю. В. Свобода віросповідання та правова релігійна толерантність: співвідношення понять в аспекті державного гарантування та практичної реалізації. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Юридичні науки.* 2019. № 110. С. 44–46.

921. Цветкова Ю. В. Свобода віросповідання як відцентровий чинник у державному будівництві: світовий досвід та перспективи. *XII Тодиківські читання.* Харків: Права людини, 2019. С. 169–170.

922. Цветкова Ю. В. Свобода віросповідання: поняття та співвідношення з іншими правами людини у державах західної традиції права. *Публічне право.* 2019. № 3. С. 16–21.

923. Цветкова Ю. В. Соборність держави і єдність церкви: історико-правовий досвід. *Соборність України: правовий вимір»: матеріали Міжнародної*

науково-практичної конференції присвяченої 100-річчю Акту Злуки УНР і ЗУНР 22 січня 1919 р. Київ: ФОП Маслаков, 2019. С. 150–152.

924. Цветкова Ю. В. Томос для Української Православної церкви: правові перспективи та попередній канонічно-правовий аналіз становища сторін. *Журнал східноєвропейського права*. 2018. № 55. С. 70–76. http://easternlaw.com.ua/wp-content/uploads/2018/09/tsvietkova_55.pdf

925. Цебенко О.О. Участь представників роду Гербуртів в політичному житті Речі Посполитої XV – XVII ст. *Вісник Кам'янець-Подільського національного університету. Історичні науки*. 2014. № 7. С. 556–569.

926. Цезарь Гай Юлий. Записки о Галльской войне. М: РИПОЛклассик, 2016. 416 с.

927. Цесельский Т. Речь Посполитая и Балтийская экспансия российской империи в XVIII в. *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2014. №. 1 (15). С. 118–134.

928. Циглер Й. Евреи в христианском суде: спор о еврейской клятве. *Евреи и христиане. Полемика и взаимовлияние культур*. Тель-Авив: Изд-во ОУИ, 2000. С. 179–285.

929. Циркин Ю. В. История древней Испании. СПб.: Философский факультет СПб ГУ, 2011. 432 с.

930. Циватий В. Г. Міжнародно-політичні наслідки й фронтири Тридцятилітньої війни (1618-1648): історичний, дипломатичний та інституціональний дискурси. *Наукові записки ВДПУ. Всесвітня історія*. 2019. № 27 С. 88–96.

931. Чалый В. А. Становление политической рациональности в политико-философских концепциях Реформации. *Проблемы современного образования*. 2017. №. 4. С. 9–17.

932. Чамярыцкі В. Нікіфараўскі летапіс. *Вялікае Княства Літоўскае. Энцыклапедыя у 3 т.* Минск: БелЭн, 2005. Т. 2. 788 с.

933. Черемин А. А. Туровское княжество (X-XIV века). Минск: Полиграфкомбинат им. Я. Коласа, 2012. 208 с.

934. Черепанов В. А. О понятии и моделях федерации. *Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки.* 2003. № 7. С. 55–65.
935. Чернавский Д. С. Синергетика и информация: динамическая теория информации. М.: Наука, 2001. 244 с.
936. Чернов А.Б. Германская модель федерализма. Опыт европейского федерализма. История и современность. М.: ИВИ РАН, 2002. С. 186–200.
937. Чертков А. Пелазго-фракийские племена, населившие Италию. М.: В ун-тетской тип., 1853. С. 102 + 46 с.
938. Чисталев М. С. Поклонение животным: египетская религиозная экзотика в восприятии римлян. *Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. История.* 2012. №. 6-3. С. 186–194.
939. Чисталев М. С. Реакция римских властей на распространение египетских культов в Риме (I в. до н.э. – I в. н.э.) *Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. История.* 2012. № 5(1). С. 193–200.
940. Чубатий М. Західна Україна і Рим у XIII віці у своїх змаганнях до церковної унії. *ЗНТШ.* Львів, 1917. Т. 123–124. С. 12–80.
941. Шадрина В. Ю. Идеологическая политика императора Траяна: ее сущность, особенности и значение: дис. ... к.и.н.: 07.00.03. М., 2005. 197 с.
942. Шама О. І. Польсько-литовська унія та інкорпорація українських земель до Королівства Польського на люблінському сеймі 1569 р.: автореф. дис. ... к. і. н.: 07.00.01. К., 1996. 19 с.
943. Шаповал В. М. Федеративна держава. *Юридична енциклопедія: в 6 т. Т. 6: Т – Я. К.: Укр. енцикл., 2004. С. 256.*
944. Шаповал Ю. В. Религиозная толерантность как объект междисциплинарного исследования. *Религиозные традиции Европы и современность: изучение и преподавание в российских и зарубежных университетах.* Иваново. 2011. С. 39–47.
945. Шафф Ф. История христианской церкви. Санкт-Петербург: Библия для всех, 2009. т. VII. 470 с.

946. Шевченко О. О. Звичаєве право України IX–XIX століть: монографія. К.: Вид. СПД Свинарчук Р.В., 2012. 199 с.
947. Шевченко О. О. Право Київської Русі. *Історія українського права*. Ред. Безклубий А.І. К.: Грамота, 2010. С. 27–67.
948. Шевченко О.О. Історія держави і права зарубіжних країн. К.: Атіка, 1998. 364 с.
949. Шевчук В. П., Тараненко М. Г. Історія української державності. К.: Либідь, 1999. 253 с.
950. Шевчук Р. М. Діалектичний метод у правознавстві: окремі аспекти. *Філософські та методологічні проблеми права*. 2012. № 2. С. 25–34.
951. Шевчук Р. М. Методологія наукового пізнання від явища до сутності. *Філософські та методологічні проблеми права*. 2016. № 1 (11). С. 31–45.
952. Шенкао М. А. Изучение ментальностей во французской школе «Анналов». *Общество. Среда. Развитие*. 2009. № 1. С. 60–72.
953. Шепетяк О. Становление и развитие идеи верховенства права в условиях борьбы за инвестицию. *Власть и общество: история, теория, практика*. 2019. № 1 (49). С. 155–156.
954. Широкова Н. С. Анималистические мотивы кельтской мифологии. *Мнемон*. 2003. № 2. С. 307–320.
955. Широкова Н. С. Бибракте - город древних кельтов. *Проблемы политической истории античного общества*. Л., 1985. С. 132–151.
956. Широкова Н. С. Британский поход Клавдия. *Мнемон*. 2008. № 7. С. 245–260.
957. Широкова Н. С. Британское сопротивление в войне с Римом после похода Клавдия: Каратак и Боудика. *Мнемон*. 2009. № 8. С. 265–296.
958. Широкова Н. С. Галльский Марс Цезаря – кельтский Тевтатес Лукана. *Мнемон*. 2006. № 5. С. 397–404.
959. Широкова Н. С. Кельтская Британия и Рим после походов Цезаря (втор. пол. I в. до н.э. - перв. пол. I в. н.э.) *Мнемон*. 2007. № 6. С. 151–174.

960. Широкова Н. С. Кельтские друиды. Учебное пособие. Л.: Изд-во ЛГУ 1985. 70 с.
961. Широкова Н. С. Культ богинь - Матерей у древних кельтов. *Проблемы античной истории*. СПб. 2003. С. 312–331.
962. Широкова Н. С. Культура кельтов и нордическая традиция античности. СПб.: Евразия, 2000. 344 с.
963. Широкова Н. С. Религия Римской Британии. Учреждение императорского культа. *Мнемон*. 2013. № 13. С. 357–374.
964. Шкунаев С. В. Община и общество западных кельтов. М.: Наука, 1989. 191 с.
965. Шмелева Л. М. Foedus Cassianum и положение Римской республики в Италии в начале V в. до н. э. *Ученые Записки Казанского Университета. Гуманитарные науки*. 2015. т. 157. кн. 3. С. 131–140.
966. Штаерман Е. М. Мораль и религия угнетенных классов Римской империи (Италия и Западные провинции). М.: Изд-во АН СССР, 1961. 319 с.
967. Шульце Г. История Немеччини. К.: Наука, 2010. 274 с.
968. Шундигов К. В. Правовые механизмы: основы теории. *Государство и право*. 2006. № 12. С.12–21.
969. Шустер Г. Дионисии, дионисиевы религиозные братства и римские вакханалии. Тайные общества, союзы и ордена. СПб.: Издательство О. Н. Поповой, 1905. т. I. 312 с.
970. Щетинин М. Н. Провинциальная политика раннего принципата: дис. ... к.и.н.: 07.00.03. Великий Новгород, 2001. 314 с.
971. Эдикт Теодориха Остготского. Пер. И. А. Дворецкой. *Ученые записки Московского ГПИ им. В. И. Ленина*. М., 1964. Вып. 217. С. 157–182.
972. Эзри Г. К. Римский федерализм и институт наместничества в провинциях. *APRIORI. Гуманитарные науки*. 2015. № 6. apriori-journal.ru/serial1/6-2015/ezri.pdf
973. Элазар Д. Дж. Европейское сообщество: между государственным суверенитетом и субсидиарностью или иерархия против коллегиальности в

управлении Европейским сообществом. *Казанский федералист*. 2002. № 4. С. 5
<http://www.kazanfed.ru/publications/kazanfederalist/n4>

974. Элазар Д. Сравнительный федерализм. *Полис*. 1995. № 5. С. 106.

975. Эпштейн А. Д. История Германии от позднего средневековья до революции 1848 г. М.: ИМО, 1961. 619 с.

976. Этнокультурные процессы Центральной Беларуси в прошлом и настоящем. Ред. Гурко А.В. Минск: Беларуская навука, 2016. 539 с.

977. Юридична енциклопедія : в 6 т. Т. 3: К–М / редкол.: Ю.С. Шемшученко та ін. Київ : Українська енциклопедія, 2001. 792 с. С. 339.

978. Яковенко Н. Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII століття. Київ: Генеза, 1997. 312 с.

979. Янко А. Л. Этруски: социально-политическая организация (VIII – III вв. до н.э.) Харьков: Майдан, 2019. 496 с.

980. Янсен И. Экономическое, правовое и политическое состояние германского народа накануне Реформации. СПб.: Типография И. Гершуна, 1898. 321 с.

981. Ярмиш О. Н. Актуальні проблеми історико-правових досліджень в Україні. *Вісник Академії правових наук України*. 2003. № 36. С. 162.

982. Ярмиш О. Н. Актуальні проблеми методології вітчизняної історії держави і права. *Антологія української юридичної думки у 10 т.* Редкол.: Ю. С. Шемшученко (голова) та ін. 2005. Т. 10. С. 175–185.

983. Ярмол Л. В. Свобода віросповідання людини: юридичне забезпечення в Україні (загальнотеоретичне дослідження): автореф. дис. ... канд. юрид. наук: 12.00.01 Одеса, 2003. 19 с.

984. Яρμοшик І. І. Релігійне питання в унійних документах по творенню Речі Посполитої (XIV – XVI ст.). *Історія та сучасність православ'я на Волині*. Луцьк: Видавничий відділ Волинської єпархії УПЦ, 2015. С. 175–180.

985. Яρμοшик І. І. Українська православна церква в дослідженнях польського історика Яна Фіялека (1864 – 1936 рр.). *Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету*. 2012. XXXIV. С. 146–150.

986. Ясинский А. Н. Основные черты развития права в Чехии XIII – XVвв. Юрьев: Тип. Маттисена, 1902. 43 с.
987. Ясинский М. Уставные земския грамоты Литовско-Русского государства. К.: В университетской типографии, 1889. 207 с.
988. Яхимович З. П. Концепция федерализма и политические реалии Рисорджименто. Опыт европейского федерализма. История и современность. М.: ИВИ РАН, 2002. С. 7–20.

Додаток 1.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Монографія:

1. Цветкова Ю. В. Правова традиція релігійної толерантності в державах Європи з федеративним устроєм (V ст. до н. е. – XVII ст.). Київ: Талком, 2020. 512 с.

Рецензії:

- Корчак Н.М. *Підприємництво, господарство і право*. 2020. № 7. С. 441–442.
- Мельничук О.Ф. *Юридичний бюлетень*. 2020. № 12. С. 213–215.
- Пальченкова В.М. *Прикарпатський юридичний вісник*. 2020. № 2. С. 195–196.
- Іванова А. *Часопис Київського університету права*. 2020. № 2 С. 510–511.

Статті в наукових фахових виданнях України з юридичних наук:

2. Цветкова Ю. В. До проблеми розгляду права на свободу віросповідання у Європейському суді з прав людини. *Бюлетень Міністерства Юстиції*. 2008. № 6 (80). С. 36–47.
3. Цветкова Ю. В. Зміни у правовому регулюванні соціальної допомоги часів Реформації як чинник німецької федералізації. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Юридичні науки*. 2018. № 107. С. 95–97.
4. Цветкова Ю. В. Реалізація загальноімперського законодавства про свободу віросповідання в окремих суб'єктах Священної Римської імперії німецької нації в XV–XVI ст. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Юридичні науки*. 2019. № 109. С. 35–39.
5. Цветкова Ю. В. Свобода віросповідання та правова релігійна толерантність: співвідношення понять в аспекті державного гарантування та практичної реалізації. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Юридичні науки*. 2019. № 110. С. 44–46.

Статті в наукових фахових виданнях України, які входять до міжнародних наукометричних баз даних:

6. Цветкова Ю. В. Від Аугсбургу до Аугсбургу: загальноімперські нормативно-правові акти що регулювали свободу протестантського віросповідання в середині XVI ст. *Часопис Київського університету права*. 2018. № 3. С. 54–58.
7. Цветкова Ю. В. Врегулювання свободи протестантського віросповідання нормативно-правовими актами німецького імперського законодавства з 1555 до 1640 р. *Журнал східноєвропейського права*. 2018. № 59. С. 99–107.
8. Цветкова Ю. В. Деякі аспекти взаємин православних братств Великого Князівства Литовського, церковної ієрархії та корони: підґрунтя та правові засади. *Часопис Київського університету права*. 2018. № 1. С. 39–44.
9. Цветкова Ю. В. До питання про свободу віросповідання у державно-правовій політиці князів ВКЛ у XIII–XIV ст. *Адміністративне право і процес*. 2018. № 1. С. 60–67.
10. Цветкова Ю. В. Законодавча техніка та юридична термінологія акту Аугсбурзького райхстагу 1555 року: досвід попередніх імперських актів та нові досягнення. *Південноукраїнський правничий часопис*. 2018. № 3. С. 143–146.
11. Цветкова Ю. В. Нормативно-правові акти, що регулювали релігійні правовідносини у Римі I–IV ст. та їх застосування на практиці для римських федератів. *Часопис Київського університету права*. 2019. № 2. С. 33–39.
12. Цветкова Ю. В. Особливості римської правосвідомості в республіканський період як чинник релігійної толерантності. *Вісник Пенітенціарної асоціації України*. 2019. № 3 (9). С. 131–138.
13. Цветкова Ю. В. Правове забезпечення свободи віросповідання як чинник утворення I Речі Посполитої. *Часопис Київського університету права*. 2018. № 2. С. 67–71.
14. Цветкова Ю. В. Правове регулювання релігійних правовідносин в едиктах римських імператорів IV–VI ст. н. е. *Вчені записки Таврійського національного університету ім. В. І. Вернадського*. 2019. Т. 30 (69). № 5. С. 36–41.

15. Цветкова Ю. В. Правове регулювання свободи віросповідання в Чехії XV – першій половини XVI ст. *Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія Право*. 2018. № 52. С. 52–55
16. Цветкова Ю. В. Правове регулювання свободи православного віросповідання в контексті державно-правової політики Великого Князівства Литовського з 1385 по 1569 роки. *Журнал східноєвропейського права*. 2018. № 54. С. 47–53.
17. Цветкова Ю. В. Правові реалії свободи язичеського віросповідання у Великому Князівстві Литовському після Кревської унії. *Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія Право*. 2018. № 51. С. 49–51.
18. Цветкова Ю. В. Проблеми визначення особливостей адміністративно-територіального устрою римської держави *Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія Право*. 2019. № 58. С. 53–55.
19. Цветкова Ю. В. Свобода віросповідання: поняття та співвідношення з іншими правами людини у державах західної традиції права. *Публічне право*. 2019. № 3. С. 16–21.
20. Цветкова Ю. В. Томос для Української Православної церкви: правові перспективи та попередній канонічно-правовий аналіз становища сторін. *Журнал східноєвропейського права*. 2018. № 55. С. 70–76.

Статті в іноземних виданнях:

21. Цветкова Ю. В. Еволюційні та онтологічні ознаки правової традиції релігійної толерантності як феномену правового спілкування. *Visegrad Journal of Human Rights*. 2020. № 2. Т. 2. С. 155–159.
22. Цветкова Ю. В. Правові загальноімперські акти, що врегульовували свободу віросповідання в Священній Римській імперії на першому етапі поширення лютеранства. *Eurasian Academic Research Journal*. 2018. № 6 (24). С. 46–52.

23. Цветкова Ю. В. Свобода віросповідання у союзницько-федератських договорах Риму періоду республіки *Visegrad Journal of Human Rights*. 2019. № 5. Т. 3. С. 210–214.

24. Tsvietkova Y. V. Confessionalization, Symphony, or Democratization? Legal Regulation of State-Church Relations in Ukraine in the Context of Internal and Foreign Conflicts. *Journal of Law, Religion and State*. 2020. V. 8. Is. 1. P. 62–92. (*Scopus*).

Тези доповідей

25. Цветкова Ю. В. Jus resistendi та релігійний чинник як маркери належності ВКЛ до західної традиції права. *XXXVIII Міжнародна історико-правова конференція*. Київ – Херсон: ФОП Гринь, 2018. С. 49–52.

26. Цветкова Ю. В. Виборче право як ознака федеративності феодальних держав на прикладі ВКЛ. *Сучасні проблеми виборчого права і методологія його викладання у ВНЗ України: Міжнародна наукова конференція*. Київ: КНУ, 2017. С. 304–308.

27. Цветкова Ю. В. Від пацифізму до «священної війни» та у зворотному напрямку: зміни у церковній доктрині правового статусу війни та військових. *XXXII Міжнародна історико-правова конференція*. Полтава: ПУЕТ, 2015. С. 60–63.

28. Цветкова Ю. В. До питання історичних кодифікацій Русі та їх співвідношення із західною традицією права. *XXXV Міжнародна історико-правова конференція*. Київ – Херсон: ФОП Гринь, 2016. С. 95–100.

29. Цветкова Ю. В. До питання про добровільний характер утворення федерацій. *Сучасні проблеми порівняльного правознавства: збірник праць конференції 6–8.05.2015*. Ужгород – Київ: «Говерла», 2015. С. 25–28.

30. Цветкова Ю. В. До питання про періодизацію історії держави і права зарубіжних країн. *XXIII Міжнародна історико-правова конференція*. Київ – Сімферополь: Доля, 2011. С. 90–92.

31. Цветкова Ю. В. До питання про свободу віросповідання італійських федератів Риму IV ст. до н.е. – I ст. н.е. *XXXIV Міжнародна історико-правова конференція*. Київ – Херсон: ФОП Гринь, 2016. С. 63–68.

32. Цветкова Ю. В. Зміни у функціях місцевого самоврядування німецьких земель у зв'язку з поширенням Реформації. *XXXIX Міжнародна історико-правова конференція*. Київ – Херсон: ФОП Гринь, 2018. С. 163–170.

33. Цветкова Ю. В. Особливості державно-правового устрою ВКЛ та політики Вітовта Кейстуовича, які сприяли проголошенню його королем гуситської Чехії. *XXXVII Міжнародна історико-правова конференція*. Київ – Херсон: ФОП Гринь, 2017. С. 27–32.

34. Цветкова Ю. В. Парадокс територіальної (регіональної) екстраполяції у сприйнятті правової реальності на прикладі церковно-державних відносин. *XXVII Міжнародної історико-правової конференції*. Київ – Сімферополь: Доля, 2012. Ч. I. С. 239–243.

35. Цветкова Ю. В. Перспективи використання мультикультуралізму як методологічного підходу в дослідженнях розвитку західної традиції права. *Шевченківські читання: науково-практична конференція*. Київ: КНУ, 2020. С. 10–13.

36. Цветкова Ю. В. Погляди Є. Спекторського на зміст, формування та поняття федеративного територіального устрою. *Юридичний факультет університету Св. Володимира в персоналіях його викладачів та вчених: Міжнародна науково-практична конференція*. 27.11.2015. Київ: Талком, 2015. С. 99–101.

37. Цветкова Ю. В. Права і свободи людини та громадянина як запорука добробуту держави: витоки внутрішніх та парадокси зовнішніх чинників усвідомлення. *XXXIII Міжнародна історико-правова конференція*. Київ – Херсон: ФОП Гринь, 2015. С. 91–96.

38. Цветкова Ю. В. Природні правовідносини vs нормативно-правові акти: дослідження ідеалізованих правових феноменів. *XLI історико-правова конференція*. Глухів – Київ: Нота бене, 2019. С. 15.

39. Цветкова Ю.В. Свобода віросповідання як відцентровий чинник у державному будівництві: світовий досвід та перспективи. *XII Тодиківські читання*. Харків: Права людини, 2019. С. 169–170.

40. Цветкова Ю.В. Соборність держави і єдність церкви: історико-правовий досвід. *Соборність України: правовий вимір*: матеріали Міжнародної науково-практичної конференції, присвячена 100-річчю Акту Злуки УНР і ЗУНР 22 січня 1919 р. Київ: ФОП Маслаков, 2019. С. 150–152.

https://azbyka.ru/otechnik/Evsevij_Kesarijskij/o-zhizni-blazhennogo-vasilevsa-konstantina/

16. Flav. Antiq. – Йосип Флавій. Іудейські старожитності. Цит. за Йосиф Флавий Иудейские древности. Иудейская война. Против Апиона. М.: Альфа-книга, 2011. 1280 с.

17. Flav. Bell. – Йосип Флавій. Іудейська війна. Цит. за Йосиф Флавий Иудейские древности. Иудейская война. Против Апиона. М.: Альфа-книга, 2011. 1280 с.

18. Hieron. – Ієронім Стридонський. Цит. за Иероним Стридонский. «Хроника». Творения бл. Иеронима Стридонского. К.: Типография Корчак-Новицкого, 1879. Т. 5. 486 с.

19. Jord. Get. – Йордан. Гетика. Цит. за Иордан. О происхождении и деяниях гетов.

Восточная

литература.

<http://www.vostlit.info/Texts/rus/Jordan/text1.phtml?id=576>

20. Lact. – Лактанцій. Цит. за Lactantius. Liber de Mortibus Persecutorum. XXXIV.

Early

Church

Texts

https://earlychurchtexts.com/main/lactantius/galerius_edict.shtml

21. Libanius Ep., Or. – Лібаній. Цит. за Либаний. К императору Феодосию в защиту храмов, orat. XXX. Симпосий <http://simposium.ru/ru/node/906>; Либаний К Юлиану за Аристофана (orat. XIV F) <http://simposium.ru/ru/node/937>; Либаний. Письма. http://simposium.ru/ru/node/10218#_ftn117

22. Livy – Тит Лівій. Цит. за Ливий Тит. История Рима от основания города. В 3 т. М. «Ладомир», 2005. т. 1. 701 с.; т. 2. 808 с.; т. 3. 794 с.

23. Lucret. De rer. N. – Лукрецій. Цит. за Лукреций Кар Тит. О природе вещей. М.: Художественная литература, 1983. 384 с.

24. Nov. CXXXII. – Новела 132. Цит. за Lassard Y. *The Roman Law Library*, 2014. De Interdictis Collectis Haereticorum. (AD 544)

<https://www.researchgate.net/profile/Dr->

Lassard/publication/260293399_Novella_Iustiniani_132_Schoell_Kroll/links/00b7d530a5fd06ef22000000/Novella-Iustiniani-132-Schoell-Kroll.pdf

25. Plin. – Пліній. Природнича історія. Цит. за Пліний Старший. *Естественная история. Античная література*. <http://ancientrome.ru/antlittr/plinius-secundus/index.htm>.
26. Plin. Germ. – Пліній. Про германців. Цит. за Пліний Старший о германцах. *Древние германцы: Сборник текстов*. М.: Соцекгиз, 1937. С. 47-54.
27. Plin. Sec. – Пліній Молодший. Листи. Цит. за Плінія Младшого Письма: Книги I—X = *Plini Secvndi Epistvlarvm: Libri I—X*. Ред. Доватур А. И. Изд. 2-е. М.: Наука, 1982. 408 с.
28. Plut. – Плутарх. Порівняльні життєписи. Цит. за Плутарх. *Сравнительные жизнеописания*. М.: Альфа, 2017. 126 с.
29. Polyb. – Полібій. Загальна історія. Цит. за Polybioy Istorion ta sozomena. *Polybius Historiarum Qvae Svpersvnt. Vindobonae: APVD Ioann Pavl Kravsium, 1763. V. 3. 705 p.*; Полибий. *Всеобщая история*. Ред. Тыжов А. Я. СПб.: Ювента, 1994. т. 1. 496 с.; 1995. т. 2. 424 с.; т. 3. 384 с.
30. Proc. Bell. – Прокопій Кесарійський. Історія війн. Цит. за Прокопий Кесарийский. *Война с персами. Война с вандалами. Тайная история*. М.: «Наука», 1993. 570 с.
31. Sozomen – Созомен. Церковна історія. Цит. за Созомен. *Церковная история. Азбука веры. Православная библиотека*. https://azbyka.ru/otechnik/Ermij_Sozomen/tserkovnaja-istorija/
32. Strabo. – Страбон. Географія. Цит. за Страбон. *География*. М.: Ладомир, 1994. 944 с.
33. Suet. – Светоній. Життя дванадцяти цезарів. Цит. за Светоний Гай Транквилл. *Жизнь двенадцати Цезарей*. М.: Азбука, 2015. 480 с.
34. Tac. Agr. – Тацит. Життєопис Юлія Агриколи. Цит. за Тацит Корнелій. *Жизнеописание Юлия Агриколи. Анналы. Малые произведения*. М.: Ладомир, 1993. т.1. С. 628-630.
35. Tac. Ann. – Тацит. Анналі. Цит. за Тацит Корнелій. *Анналы*. К.: Український письменник, 2013. 700 с.

36. Tac. Germ. – Тацит. Про германців. Цит. за Тацит Корнелій. О происхождении германцев и местоположении Германии. *Анналы. Малые произведения*. М.: Ладомир, 1993. т. 1. С. 631-635.
37. Tert. Ad Scap. – Тертуліан. До Скапули. Цит. за Тертуллиан. Послание к Скапуле, африканскому проконсулу. http://www.tertullian.org/russian/ad_scapulam_rus.htm
38. Varro. DLL. – Теренцій Варрон. Про латинську мову. Цит. за Varro. On the Latin language. London: W. Heineman Ltd., 1938. Vol. I. Books V—VII V. 66.73.74. P. 2-172.
39. Vergilio - Вергілій. Цит. за Вергілій. Буколики. Георгіки. Енеїда. М.: Художественная Литература, 1971. 447 с.
40. Vitruv. – Вітрувій. 10 книг про архітектуру. Цит за Vitruvius Pollio. Ten books on Architecture. V. 3. <https://www.gutenberg.org/ebooks/20239>
41. Акт заснування Литовської митрополії – Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae. 05.1315-08.1317. Цит. за *Fontes historiae Magni Ducatus Lithuaniae*. Notitia 17-18 <http://starbel.by/dok/d311.htm>
42. Баркулабовская летопись. - *Полное собрание русских летописей*. М.: Наука, 1975. т. 32. С. 175-192.
43. Галицько-Волинський свод. Іпат'євська летопись. - *Полное собрание русских летописей*. СПб: Археографическая комиссия, 1908. Т. 2. 87 с.
44. Генрих Латвийский. Хроника Ливонии – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1938
45. Декрет Сенату про вакханалії – цит. за Decree on the Bacchanalia 186 BC. *Ancient Roman Statutes*. P. 26.
46. Декрет Сенату про громадянство – цит. за Decree on Citizenship 90 BC. *Ancient Roman Statutes*. P. 63.
47. Декрет Сенату про Делійський Серапеум – цит за Decree on the Delian Serapeum 164 BC. *Ancient Roman Statutes*. P. 31.
48. Декрет Сенату про привілеї Дельф – цит. за Decree ad Delphi Privileges 189 BC. *Ancient Roman Statutes*. P.24-25;

49. Декрет Сенату про привілеї Тисб – цит. за Decree on Thisbean privileges 170 BC. *Ancient Roman Statutes*. P. 24-25.
50. Декрет Цезаря про єврейські привілеї – цит. за Decree on Jewish Privileges 47 BC. *Ancient Roman Statutes*. P. 90.
51. Договір Риму з Латинами – цит. за Treaty between the Romans and the Latins 493 BC. *Ancient Roman Statutes*. P. 8.
52. Договір Риму та Астипалей – цит. за Treaty between Rome and Astypalaea 105 BC. *Ancient Roman Statutes*. P. 57-58.
53. Договір Риму та Калатиса – цит. за Treaty between Rome and Callatis 105 BC. *Ancient Roman Statutes*. P. 58.
54. Едикт Галерія 311 р. – цит. за Лактанцій «О смертях преследователей», XXXIV. <https://azbyka.ru/otechnik/Laktantsij/o-smertjakh-presledovatelej/>
55. Едикт Діоклетіана 302 р. – Крист К. История времён римских императоров от Августа до Константина. Ростов-на-Дону: Феникс, 1997. Т. 2. 512 с. С. 400.
56. Едикт Клавдія про права євреїв – цит. за Edict on Jewish Rights. 41 AD. *Ancient Roman Statutes*. P. 165-166.
57. Едикт Костянтина 312 р. - Лактанцій О смертях преследователей XLVIII. <https://azbyka.ru/otechnik/Laktantsij/o-smertjakh-presledovatelej/>
58. Едикт Лентула про звільнення євреїв від військової служби – цит. за Edicts on Exempting Jews from Military Service. 49 BC. *Ancient Roman Statutes*. P. 84-85.
59. Едикт Нерона про свободи греків – цит. за Edict on Greek Freedom 67 AD. *Ancient Roman Statutes*. P. 147.
60. Едикт про знищення святинь – цит. за Edict on the Violation of Sepulchres. 31 BC-54 AD. *Ancient Roman Statutes*. P. 113.
61. Жалованная грамота короля Казимира, 1457. - *Законодательные акты Великого княжества Литовского XV - XVI вв.* Л.: Соцэкгиз, 1936. С. 3-11.
62. Закон Юлія 90 р. до н.е. – Цит. за Lex Julia 90 BC. *Ancient Roman Statutes*. P. 63.

63. Закон Юлія про Муніципії – Цит. за *Lex Julia Municipalis 45 AD. Ancient Roman Statutes*. P. 113.
64. Звіт послів Лівонії та Естонії про переговори з Гедиміном – Цит. за *Fontes historiae Magni Ducatus Lithuaniae*. <http://starbel.by/dok/d346.htm>
65. Исидор Севильский. История готов. - *Восточная литература*. http://www.vostlit.info/Texts/rus/Isidor_S/frametext.htm.
66. Конституція «Deo auctore». 15.12.530 г. – Цит. за *Дигесты Юстиниана*. В 8-ми томах. Ред. Кофанов Л.Л. Том I. М.: Статут, 2002. С. 27-33.
67. Летопись Панцирного та Аверки – Цит. за *Полное собрание русских летописей*. М.: Наука, 1975. 234 с. т. 32. С. 193-205.
68. Ливонська Римована хроника. – Цит. за Ливонская Рифмованная хроника. *Livländische Reimchronik*. - *Восточная литература*. http://www.vostlit.info/Texts/rus12/Livl_Alte_Reimschronik_II/frametext1.htm
69. Лист Аквілія про привілеї Дельф – цит. за *Letter of Acilius on Delphian privileges. Ancient Roman Statutes*. P. 23.
70. Лист Костянтина I про засудження ідолопоклонства – цит. за *Letter of Constantine I On Condemnation of Idolatry and on Behalf of Peace. Roman State & Christian Church*. V. 1: A Collection of Legal Documents to A.D. 535. Ed. Coleman-Norton P.R. Eugene: WIPF&Stock, 2018. P. 98.
71. Лист Марка Валерія про імунітет Тей – цит. за *Letter of Praetor Marcus Valerius on Teian immunity 193 BC. Ancient Roman Statutes*. P. 13.
72. Любецький трансумт трьох послань Гедиміна (після 10.02.1323). – Цит. за *Fontes historiae Magni Ducatus Lithuaniae*. <http://starbel.by/dok/d346.htm>
73. Маєстат Карла. – Цит. за *Маєстат Карла Хрестоматия памятников феодального государства и права стран Европы*. Под ред. В.М. Корецкого. М.: ГИЮЛ, 1961. С. 849.
74. Миланський (Медиоланський) едикт – цит. за *Евсевий Памфил. Церковная история*. М.: Изд. Спасо-Преобр. Валаамского монастыря, 1993. С. 358-361.

75. Мюнстерський мирний договір 24.10.1648. – цит. за Дмитрієв А.І. Вестфальський мир 1648 року і сучасне міжнародне право. К.: Ін-т держави і права НАН України, 2001. 426 с. С. 393-413.
76. Новгородская первая летопись старшего извода. М.-Л.: Изд. АН СССР, 1950. 642 с.
77. О плундрованю руского панства от литвы и пораже их. - Полное собрание русских летописей. Т. 32. М.: Наука, 1975. С. 206-214.
78. Оснабрюцький мирний договір 24.10.1648. – цит. за Дмитрієв А.І. Вестфальський мир 1648 року і сучасне міжнародне право. К.: Ін-т держави і права НАН України, 2001. 426 с. С. 310-388.
79. Основание Литовской митрополии. Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae. 05.1315-08.1317. - *Fontes historiae Magni Ducatus Lithuaniae*. Notitia 17-18 <http://starbel.by/dok/d311.htm>
80. Отчет посланников Ливонии и Эстонии о переговорах с Гедимином. - *Fontes historiae Magni Ducatus Lithuaniae*. <http://starbel.by/dok/d346.htm>
81. Пожалование Белгородскому намеснику Якше Литавору 03.06.1374 - *Fontes historiae Magni Ducatus Lithuaniae*. <http://starbel.by/dok/d080.htm>.
82. Послання папи Григорія IX київським католикам Ульріху та його братам 15.06.1234 – цит. за *Fontes historiae Magni Ducatus Lithuaniae*. <http://starbel.by/dok/d228.htm>
83. Послання папи Григорія IX єпископу Семігалії – Цит. за *Fontes historiae Magni Ducatus Lithuaniae*. <http://starbel.by/dok/d209.htm>;
84. Празькі статті – цит. за Хрестоматія пам'яток феодального государства и права стран Европы. Под ред. В. М. Корецкого. М.: ГИЮЛ, 1961. С. 885 – 886.
85. Привілей 1432 г. – Цит. за *Помнікі права Беларусі XIV-XVI стст.:* *агульназемскія привілеі і акты дзяржаўных уній*. Мінск: БелНДІДАС, 2015. С. 34-39.

86. Привілей 1447 г. – Цит. за *Помнікі права Беларусі XIV-XVI стст.: агульназемскія прывілеі і акты дзяржаўных уній*. Мінск: БелНДДАС, 2015. С. 47-61.
87. Привілей 1492 г. – Privilegium iurium et libertatum Magni Ducatus Lithuanie 1492. Цит. за *Литовская Метрика. Книга Записей 25 (1387-1546)*. Vilnius: Mokslo ir enciklopediju leidybos institutes. P. 40-41.
88. Привілей князю Скиргайлу – Цит. за *Fontes historiae Magni Ducatus Lithuaniae*. <http://starbel.by/dok/d020.htm>
89. Привілей короля Владислава 1387 р. – Privilegium regis Wladislai super certis libertatibus concessis incolis Magni Ducatus Lithuanie. Цит. за *Литовская Метрика. Книга записей 25 (1387-1546)*. Vilnius: Mokslo ir enciklopediju leidybos institutes, 1998. P. 35.
90. Присяжна грамота Заславського князя Михайла Євнутевича. – Цит. за *Fontes historiae Magni Ducatus Lithuaniae*. <http://starbel.by/dok/d277.htm>;
91. Протест у Шпайєрі 1529 р. – Цит. за *Protest at Speyer. Northern Catholic Archives* <https://northerncatholicarchives.wordpress.com/2011/01/17/the-protest-at-speyer/>
92. Прошение Курляндского рыцарства и земства о принятии Курляндии под покровительство России. - *Латвийский Музей*. <http://lvnz.lv/index.php/expoziciji-muzeja/istorija-latvii-1721-1917/proshenie-kurljandskogo-ricarstva>
93. Рескрипт Клавдія про єврейські священні вбрання – цит. за *Rescript on Jewish Sacred Vestments. 45 AD. Ancient Roman Statutes*. P. 143-144.
94. Рескрипт Юліана про вчителів – Цит. за *Rescript on Teachers 362 BC. Early Church Texts*. https://earlychurchtexts.com/public/julian_rescript_on_christian_teachers.htm
95. Рецес 1530 р. – Цит. за *Recess 1530. German History in Documents and Images*. http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/docpage.cfm?docpage_id=5362.
96. Суздальський літопис – цит. за *Суздальская летопись. - Полное собрание русских летописей. Т. 1. Вып. 3. Л.: АН СССР, 1928. С. 490-577. (1372 г.) С. 534-535.*

97. Хроніка Биховця – цит. за Kronika Wuchowca. Полное собрание русских летописей. М.: Наука, 1975. т. 32. С. 129-174.
<http://izbornyk.org.ua/psrl3235/lytov08.htm>
98. Хроніка Литовська і Жмойтська – цит. за Хроника Литовская и Жмойтская. - Полное собрание русских летописей. М.: Наука, 1975. т. 32. С. 16-128.

Додаток 3

Акти, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації.



ВЕРХОВНА РАДА УКРАЇНИ ІНСТИТУТ ЗАКОНОДАВСТВА

04053, Київ, пров. Несторівський, 4, тел. 235 96 01, факс. 235 96 05, e-mail: zak_norm@rada.gov.ua

№ 22/15-2020/153346

„09” 09 2020 р.

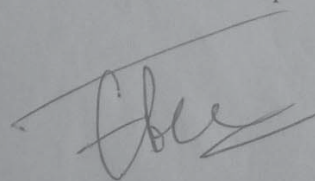
ДОВІДКА

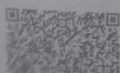
про впровадження результатів наукових досліджень докторанта Київського національного університету імені Тараса Шевченка Цветкової Ю.В.

Повідомляємо, що наукові положення, розроблені Цветковою Ю.В., які стосуються удосконалення законодавства щодо діяльності релігійних організацій, розвитку демократичних засад існування суспільства та держави, сприяння поширенню релігійної толерантності у полірелігійному суспільстві, можуть бути використані у законопроектній діяльності. Зокрема, заслуговують на увагу пропозиції щодо: врахування ролі правових механізмів релігійної толерантності в доцентрових та відцентрових процесах у полірелігійних державах, у подоланні конфліктів, пошуку компромісів та розбудові правового порядку та добробуту суспільства, сприяння поширенню договірних та медіаційних способів вирішення релігійних конфліктів, зокрема, з активним залученням до цих процесів спеціалістів з релігійного права, які через обізнаність з канонами відповідних конфесій сприятимуть пошуку домовленостей між сторонами, та місцевих органів влади та органів місцевого самоврядування, як таких, що користуються більшою довірою місцевого населення, ознайомлені з місцевими проблемами та можуть активно та раціонально сприяти розв'язанню конфліктних ситуацій; необхідності узгоджувати правові норми нормативних актів, що регулюють релігійні відносини, із особливостями колективної правосвідомості в цій сфері та існуючими правовідносинами; сприяти виховній та просвітницькій роботі серед населення для підвищення рівня релігійної толерантності та наближення правової системи України до західної традиції права та практичної реалізації високих міжнародних стандартів прав і свобод людини і громадянина.

Висновки та рекомендації Цветкової Ю.В. прийняті до уваги Інститутом законодавства Верховної Ради України і можуть враховуватися при підготовці експертно-аналітичних матеріалів для відповідних Комітетів Верховної Ради України.

В.о директора,
член-кореспондент НАН України

 С.Р. Бершеда



ЗАТВЕРДЖУЮ

Заступник міського голови

БОБІНА О.П.

2020 р.

АКТ

Про впровадження результатів наукового дослідження докторанта
Київського національного університету імені Тараса Шевченка
Цветкової Ю.В.

«Становлення правової традиції релігійної толерантності у федеративних
державах Європи (V ст. до н.е. – XVII ст.)»

Комісія у складі:

Голова – Ольга БОБІНА, заступник міського голови;

Члени комісії:

Іван МИХАСИК – начальник управління культури виконавчого комітету
Нетішинської міської ради;

Світлана НОВИК – начальник відділу з організаційних питань виконавчого
комітету Нетішинської міської ради;

Тетяна КОСТИНА – провідний методист управління культури виконавчого
комітету Нетішинської міської ради;

Тарас ВИХОВАНЕЦЬ – заступник директора з наукової роботи
Нетішинського міського краєзнавчого музею

склали цей акт про те, що представлені результати дисертаційного
дослідження Цветкової Ю.В. щодо забезпечення сприяння поширення
релігійної толерантності та значної ролі у цьому процесі органів місцевого
самоврядування мають поважне теоретичне та практичне значення. Зібраний
і систематизований матеріал та висновки дослідження Цветкової Ю.В. є
необхідними для глибшого розуміння політико-правових процесів у царині
взаємин між вищими державними органами, органами місцевого

самоврядування, релігійними організаціями та громадами, що підтверджується тривалим досвідом розвитку цих інституції в Європі. Результати дисертаційного дослідження прийняті до уваги та можуть бути використані органами місцевого самоврядування як розлоге інформаційне підґрунтя при осмисленні та оцінці процесів пошуку релігійних компромісів та налагодження взаєморозуміння між різними суспільними групами, підвищення ролі органів місцевого самоврядування в регулювання суспільно-правових процесів сучасного українського державно-правового простору; сприяти виховній, культурній та просвітницькій роботі серед населення.

Разом з тим, дослідження Юліанни Цветкової стане у пригоді тим, хто прагне вдосконалити свій інтелектуальний рівень у царині історії загалом та історичної юриспруденції зокрема.

Голова комісії

Бобіна О.П.

Члени комісії

Михасик І.М.

Новік С.Д.

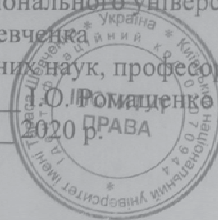
Костіна Т.О.

Вихованець Т.В.

«ЗАТВЕРДЖУЮ»

Заступник директора Інституту права
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка
доктор юридичних наук, професор

І.О. Ромашенко
«08» 12 2020 Р. ПРАВА



АКТ

про впровадження результатів дисертаційного дослідження
Цветкової Юліанни Володимирівни на тему:
«Становлення правової традиції релігійної толерантності у федеративних
державих Європи (V ст. до н.е. – XVII ст.)» у навчальний процес
в Інституті права

Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Комісія у складі:

- 1) Доктор юридичних наук, професор, завідувач кафедри теорії та історії права та держави С.В. Бобровник;
- 2) Доктор юридичних наук, професор, професор кафедри теорії та історії права та держави Т.О. Дідич;
- 3) Кандидат юридичних наук, доцент, доцент кафедри теорії та історії права та держави Н.І. Кабанець.

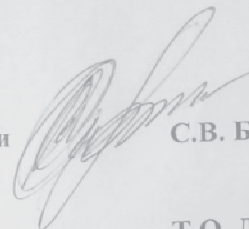
склали цей акт про те, що результати дисертаційного дослідження Цветкової Ю. В. на тему: «Становлення правової традиції релігійної толерантності у федеративних державах Європи (V ст. до н.е. – XVII ст.)» на здобуття наукового ступеня доктора юридичних наук за спеціальність 12.00.01 «теорія та історія держави і права; історія політичних і правових учень», впроваджені у навчальний процес Інституту права Київського національного університету імені Тараса Шевченка, використовуються при підготовці та викладанні навчальних курсів з «Історії українського права», «Історії правових і політичних вчень», «Історії держави і права зарубіжних країн», «Церковного права», «Порівняльного правознавства» та спецкурсу «Релігійно-традиційна правова сім'я».

Результати дисертаційного дослідження Цветкової Ю. В. на тему: «Становлення правової традиції релігійної толерантності у федеративних державах Європи (V ст. до н.е. – XVII ст.)», а також монографії та низки статей використовуються при підготовці списку

рекомендованої літератури, навчальних програм, навчально-методичних матеріалів та в ході лекцій і семінарських занять з відповідних навчальних курсів для студентів ОР «Бакалавр» та ОР «Магістр».

Члени комісії:

Доктор юридичних наук, професор,
завідувач кафедри теорії права та держави

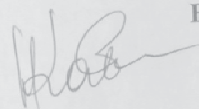


С.В. Бобровник

Доктор юридичних наук, професор,
професор кафедри теорії права та держави

Т.О. Дідич

Кандидат юридичних наук, доцент,
доцент кафедри теорії права та держави

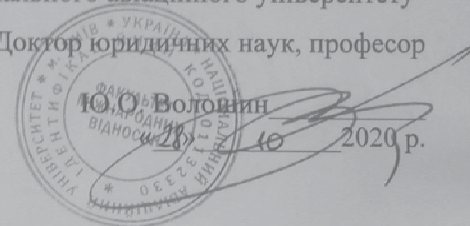


Н.І. Кабанець

ЗАТВЕРДЖЕНО

Декан факультету іноземних відносин
 Національного авіаційного університету

Доктор юридичних наук, професор



АКТ

**про впровадження результатів дисертаційного дослідження
 Цветкової Юліанни Володимирівни на тему: «Становлення правової
 традиції релігійної толерантності у федеративних державах Європи (V ст.
 до н.е. – XVII ст.)» у навчальний процес
 на факультеті іноземних відносин Національного авіаційного
 університету.**

Комісія у складі завідуючого кафедрою міжнародного права та порівняльного правознавства к.ю.н. Т.Р. Короткого, доцента кафедри міжнародного права та порівняльного правознавства к.і.н. О.Г. Широкової-Мурараш, доцента кафедри міжнародного права та порівняльного правознавства Замули А.В. склали цей акт про те, що результати дисертаційного дослідження Цветкової Ю. В. на тему: «Становлення правової традиції релігійної толерантності у федеративних державах Європи (V ст. до н.е. – XVII ст.)» на здобуття наукового ступеня доктора юридичних наук за спеціальністю 12.00.01 «теорія та історія держави і права; історія політичних і правових учень», впроваджені у навчальний процес факультету іноземних відносин Національного авіаційного університету, використовуються при підготовці та викладанні навчальних курсів з «Історії міжнародного права», «Історії держави і права зарубіжних країн», «Правові системи сучасності».

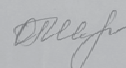
Результати дисертаційного дослідження Цветкової Ю. В. на тему:

держав Європи (V ст. до н.е. – XVII ст.)», а також монографії та низка статей з історії канонічного права, відносин релігійних організацій та держави використовуються при підготовці списку рекомендованої літератури, навчальних програм, навчально-методичних матеріалів та в ході лекцій і семінарських занять з відповідних навчальних курсів.

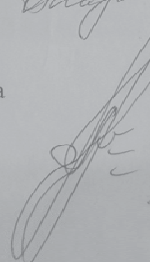
Завідуючий кафедрою міжнародного права
та порівняльного правознавства
кандидат юридичних наук, доцент

 Т.Р. Короткий

Доцент кафедри міжнародного права
та порівняльного правознавства
кандидат історичних наук, доцент

 О.Г. Широкова-Мурараш

Доцент кафедри міжнародного права
та порівняльного правознавства
кандидат юридичних наук

 А.Ю. Замула