

ГОДИШНИК НА СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ
ОХРИДСКИ“ ЮРИДИЧЕСКИ ФАКУЛТЕТ

Том 87

ANNUAL OF SOFIA UNIVERSITY “ST. KLIMENT OHRIDSKI”
FACULTY OF LAW

Volume 87

СВЕТСКО И СВЕЩЕНО В ПРАВОТО НА ХРИСТИЯНСКАТА ЦИВИЛИЗАЦИЯ

ЯНАКИ СТОИЛОВ*

Катедра „Теория и история на държавата и правото“

Резюме: В центъра на вниманието на изследването е един важен аспект в отношението право – религия, а именно светското и свещеното. Този проблем е разгледан в рамките на християнската религия и формираната на нейна основа правна цивилизация. Дълго време святото и светското са две страни на нормативния ред, създаден чрез религията и олицетворяван от църквата. Текстове от Библията доказват, че идеята за закона е обща: той се раздвоява на закон, който регулира общението на човек с Бог, и на закон, който урежда човешките дела. От тази гледна точка са анализирани предписания от Стария и Новия Завет.

Постепенно правото се отделя от религията, а в редица случаи се конкурира с нея и се противопоставя на нейните догми. Модерното право е светско право, но в него, както и в правосъдието има сакрални черти и елементи. Такива откриваме в някои правни норми и институти, в правни конструкции и теории. Развитието на правото като светско явление не го лишава от ореола на някаква святост, без обаче да се противопоставя на неговата рационалност. Правото не се отказва да търси легитимност, която надхвърля властното му обосноваване. Концепцията за правовата държава с присъщата ѝ черта – човешките права – изпълнява такава роля. Тази концепция се превръща в нещо като „светска религия“ на правото.

* Професор по теория на държавата и правото в ЮФ на СУ „Св. Климент Охридски“, доктор по право. Ръководител на Катедра „Теория и история на държавата и правото“. * Professor in Theory and History of State and Law at the Faculty of Law, Sofia University „St. Kliment Ohridski“, Ph.D. Head of Department Theory and History of State and Law.

В правото проникват както ценности, някои от които първоначално се свързват със свещеното, така и цели, които са присъщи на светската му природа. Отношението към сакрализацията на правото и правосъдието е една от основните линии, по които могат да се разграничат различните възгледи за правото, включително в днешно време. Отли ките между правото и морала, включително религиозния, не изключват възможността, дори позволяват, черпейки вдъхновение от текстовете на Новия завет, правото да става по-хуманно и все повече да се социализира.

Ключови думи: право, религия, християнство, Стар/Нов Завет, свещено, светско, църква, канонично право, Християнска реформация, легитимност, модерно право, рационалност, клетва, върховенство на правото.

SECULAR AND SACRED IN LAW OF THE CHRISTIAN CIVILIZATION

YANAKI STOILOV*

Department of Theory and History of State and Law

Summary: The focus of the study is an important aspect in the relationship law – religion, namely secular and sacred. The problem is considered within the Christian religion and the legal civilization formed on this basis. For a long time, the sacred and the secular have been two sides on the normative order created by religion and embodied by church. Texts from the Bible prove that the idea of law is common: it is divided into a law that regulates man's communion with God and a law that regulate human affairs. From this point of view, the prescriptions of the Old and New Testaments are analyzed.

Gradually, law is separated from religion, increasingly competed with it, and opposed religious dogmas. The Modern law is secular law, but in it, as well as in justice, there are sacred features and elements. Such we find in some legal rules and institutions, in legal constructions and theories. The development of law as secular phenomenon does not deprive it on the halo of some holiness, without however, opposing its rationality. Law does not refuse to seek legitimacy that goes beyond its justification by power. The concept of the rule of law, with its inherent feature – human rights – plays such a role. This concept becomes something like a “secular religion” of law.

Both values, some of which are originally associated with religion, and goals that are inherent in its secular nature penetrate in law. The attitude to the sacralization of law and justice is one of the main lines along which different views of law can be distinguished, including nowadays. The differences between law and morality, including religious, do not exclude the possibility, even allow, drawing inspiration from the provisions of the New Testament, law to become more humane and increasingly socialize.

Keywords: law, religion, Christianity, Old/New Testament, sacral, secular, church, canon law, Christian Reformation, legitimacy, modern law, rationality, oath, rule of law.

I. Уводни бележки

Преди повече от тридесет години, в началото на моята научна дейност написах студията „Институционност и ефективност на социалните норми“, издадена в Годишника на ЮФ на Софийския университет (Год. СУ. Юрид. фак., 79, 1988, № 2.). Там проблемът за религията и нейните норми е бегло за сегнат от гледна точка на сравнението ѝ с морала и правото. Сегашната работа по никакъв начин не дублира предишната, а се опитва чрез отношението светско – свещено да разгледа развитието на правото в неговото взаимодействие с християнската религия. Внимателният читател сам може да проследи концептуалната и предметна връзка между двете студии, да прецени дали и в какво изминалото време и настъпилите обществени промени са повлияли върху възгледите на автора по проблемите на социалните норми и специално на правото и религията.

Изследването на светското и свещеното, без да пренебрегва приноса на теологията, е проведено от гледище на правната теория и история, т.е. от позицията на един светски мироглед. „Бог“ на повечето места и навсякъде в библейските текстове се изписва с главна буква, за да се покаже монотеистичният характер на християнството. Позоваванията на Библията, сиреч книгите на Свещеното писание на Вехтия и Новия завет, са според изданието на Светия синод на Българската православна църква от 1993 г. Възприето е утвърденото цитиране на Библията, което започва с наименование на книгата, а след това с числа са номерирани главата и текстът на съответното предписание.

В древногръцкия и в латинския език *свято* (*sanctus*) и *свещено* (*sacer*) са отделни термини. Първият означава свят, божествен, а вторият служи за определяване на святото, за означаване на неговото проявление. В този смисъл двата термина се отнасят помежду си приблизително като категориите същност и явление. Аз обаче ги употребявам като синоними, за да не се обременява читателят с търсене на смислов нюанс при всяко използване на единия или другия.

Свещеното и светското столетия, дори хилядолетия съжителстват в религията, при зараждане на правото, а и след това. За разлика от религията, която тръгва от духовното към практичното, правото се занимава предимно с регулиране на практическата страна на живота. Това предназначение на правото кореспондира с неговия светски характер. Рационализацията на правото обаче не изключва напълно претенцията за възвишеност, вложена в него, и

почерпена от святостта на религията, включително от опита на религиозното свещенодействие. В какво се изразява тази остатъчна и модифицирана святост и дали тя допринася правото да действа ефективно са другите въпроси, на които се опитвам да отговоря.

Изказвам благодарност на Александър Смочевски за направените бележки и коментари по текста преди неговото завършване.

7

* * *

Още от дълбока древност – хилядолетия преди новата ера – хората са тър сели някакво по-силно основание от волята на разполагащите с власт, за да се подчиняват на установените норми. Това се постига чрез религията – било в условията на политеизъм или монотеизъм.

В древния Египет Анубис е представян като пазител на отвъдното, но и на безсмъртните закони. След него Озирис е възприеман като син на Земята и Небето, наследил трона на фараона и донесъл закон и ред на египетския народ.

Законите на Вавилонския владетел Хамурапи от XVIII столетие преди новата ера също претендират, че са дадени от бога, че владетелят на небесата и земята действа срещу беззаконието и за да сияе справедливостта. В нормативната си част тези закони съдържат множество разпоредби, които регулират разнобразни житейски ситуации. Любопитно е, че един от текстовете задължава жената, която е обвинена в прелюбодеяние, но не е намерена да лежи с друг мъж, да произнесе клетва в бога, след което може да се завърне в дома си.

Като че ли законите в древна Гърция (тези на Дракон, Солон и др. от VII и VI век преди новата ера) са най-светски. Единственият сакрален елемент, който откриваме в тях, е задължението на членовете на полиса да полагат клетва за спазването им.

В древния Рим много повече се залага не само на атрибутите на светската власт, но и на нейната святост. За Гай Юлий Цезар през I век до н. е. не е било достатъчно да бъде пожизнен консул, дори император и pontifex maximus (върховен жрец). Скоро след убийството му той окончателно е обявен за божествен – Divinus Julius. Така още преди християнството да се разпространи и наложи като официална религия светското и свещеното се съчетават в него, а и във всяка друга религия, олицетворяват се от божествени и човешки образи.

През Средновековието много войни – светски и религиозни – са се водили наред с другите цели за надмощие на една вяра над друга. Да си припомним кръстоносните походи, преследванията между католици и протестанти и т. н.

Дори в съветска, т.е. в атеистична, Русия войната срещу хитлеристка Гер

мания е възприемана като свещена. Тогава църковните храмове стават напълно достъпни за вярващите.

Модерната епоха бележи развитието на правото като светско явление, чието съществуване е отделено от религията. Но и до днес свещеното присъства не само в религията и дава своята отсянка върху правото. Това е причината да обърне специално внимание на поставения проблем. Традицията на свещено то, носена от религията, включително от християнската, прониква в правото и въздейства както върху негови норми и институти, така и върху светски теории за правото.

8

II. Свещеното и светското в генезиса на правото

Всяко право и правен ред се нуждаят от легитимация, т.е. от обяснение и оправдание на претенцията да бъдат зачитани и поддържани. Източникът на тази легитимация обаче е различен. Векове наред основните религии са спояващата сила на нормативния синкретизъм. Този ефект е двоен: веднъж религията чрез своите догми изразява както нравствените претенции, така и правните повели, които по-късно се отделят от нея и формират светския морал и юридическата система; втори път легитимацията на съществуващите норми се свежда в крайна сметка до божията промисъл и воля. В първия случай религията е вместилище на нормативния ред, във втория – негово обяснение и легитимация. В течение на столетия правото се развива в лоното на религията. Потвърждение за това са Мойсеевите закони, които се съдържат в Стария завет. Някъде докъм началото на второто хилядолетие от нашата ера за хората от Западна Европа светското и църковното са едно цяло, правото не съществува като отделна система за регулиране¹. По своеобразен начин то отразява опита на религията в нормиране на отношенията. Следователно възникването на правото не е отрицание на религията, напротив, то я утвърждава като приема религиозна форма. Този факт обяснява защо е толкова силна морално-религиозната традиция, олицетворявана от дълга, който продължително време забулва спецификата на правото като оправомощаващо-задължаващ регулатор.

Историците са отделили достатъчно внимание на средновековната политическа теология, основана върху възгледа за двата меча – на религиозната и на светската власт². Моята теза е, че първичната и по-дълбока симетрия е между сакрално (свято) и секуларно (светско), а едва след това настъпва разделението между религиозно и светско³. В религиозното общество религията не е отделна сфера по отношение на светската; тя обхваща всички аспекти на обществото и на индивидуалния живот поради това, че не е възможно да се

разделят отношенията между бог и човек от отношенията между хората⁴. И сакралното, и светското са обгърнати от религията, а отделянето и дори противопоставянето между светското (държавата и нейното право) и религиозното (църквата и нейните догми) е значително по-късен исторически процес,

¹ **Berman**, Harold J. Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1983, p. 85. ² Вж. **Kantorowicz**, Ernst H. The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology. New Jersey: Princeton University Press, 2016. ³ Сравни **McIlroy**, David. Is Secular Law Possible. – Theos, June 2013: <https://www.theos-thinktank.co.uk/comment/2013/06/11/is-sacral-law-possible> ⁴ Вж. **Matthijs de Blois**. Religious Law Versus Secular Law. The example of the get refusal in Dutch, English and Israeli Law. – Utrecht Law Review, 2000, Vol. 6, Issue 2, p. 93. – <http://www.utrechtlawreview.org/>

9

започнал около началото на второто хилядолетие на нашата ера. В практически план сакралното и светското са снабдени със свои институции, които се занимават с тяхното поддържане и защита. Като християни всички са били обвързани от духовното (религиозното – бел. моя, Я. С.), като поданици на краля (английския – доп. мое, Я. С.) всички също са били обвързани от правилата на common law; но в някои области на живота каноничното право и общото право са претендирали за изключителна юрисдикция⁵. Религията, за да е в състояние да влияе на земните дела на хората, по необходимост съчетава в себе си свещеното и светското. Тя изпълнява едновременно няколко роли: идеологическа, познавателна и нормативна, които по-късно се обособяват и осъществяват преимуществено от различни институции – политически, образователни, държавни. В персонален и организационен план сакралното се олицетворява от свещениците и църковните съдилища, а светското – от служителите на държавата и нейните съдилища.

През християнската древност и през средните векове сакралното и светското се преплитат в самата религия, те са двете страни на една монета – законът, даден от Бога. Свято е всичко, което произлиза от Бога или е предназначено за него. Законът на Светия Дух стои по-горе от всеки постановен от човека закон⁶. Последният получава своето оправдание от Бога, съгласно казаното в Първото послание на свети апостол Петър (2:13) – „Подчинявайте се на всяко човешко началство заради Господа“⁷. Благодарение на божествения си произход и законът, и властта са свещени. В Посланието на св. ап. Павел до римляните (7:12) е речено: „...законът е свят, и заповедта – свята, спра ведлива и добра“. В първия случай подчинението е на римския и по-общо на човешкия закон, който получава божественото уважение или снизхождение.

Във втория – се има предвид върховенството на Божия закон. Той ни казва в

какво да вярваме, каква е религиозната догма, а оттам нататък религията, която съдържа изискванията на каноничното право, предписва как да се живее.

Всичко в Светото писание, когато разказва историята на народа израилен или съобщава посланията на Господ Бог Йехова, излъчва неоспорим авторитет: да се позовеш на нещо „казано“ или „писано“ в закона, означава да пренесеш нещата върху плоскостта на сакралното⁸. Също благодарение на

⁵ **Helmholz**, Richard. Conflicts between Religious and Secular Law: Common Themes in the English Experience, 1250–1640. – Cardozo Law Review, 1991, Vol. 12, № 3–4, p. 708. ⁶

Томас от Аквино. Сума на теологията. Ч. 2, раздел 1. Прев. от лат. Ц. Бояджиев. София:

Изток-Запад, 2005, с. 1374. ⁷ Тази религиозна повеля е остро критикувана от най-категоричните застъпници на светското начало в идеологията и литературата: „Бой се от бога, почитай царя!“ Свещена глупост! Векове цели разум и съвест с нея се борят...“

Ботев, Христо. Борба. Съчинения в 2 т. Т. 1. София: ИК З. Стоянов, 1998, 34–35. ⁸

Михайлова, Михайлина. Правото в Стария завет (И защо не подобава да е в Новия завет). София: Феня, 2006, с. 46. Правото е проява на практическия разум, но вписано

10

религията цялото всекидневие на римлянина и всяко негово действие били заобиколени с една сакрално-правна казуистика, която претендира за неговото внимание, подобно на еврейските и индуски ритуали, закони и на та оисткото сакрално право на китайците⁹. Именно римското право органично съчетава в себе си свещеното и светското. Поради това то идеално се вписва в християнския светоглед. Същевременно римското право притежава светска виталност, благодарение на която векове по-късно на неговата основа се развива континенталната правна система. Налице е обаче и друг ефект – през Средновековието на свещениците, обвързани с каноничното право, смятано за свято, някъде (например във Франция) е било забранявано да изучават римското право. На Запад, при католицизма светската власт получава признание от религиозната, а на Изток в Европа владетелите се представят за заместници на Бога и разчитат на църквата да ги благославя и подкрепя. Така или иначе християнството извежда на преден план свещената власт, която като принадлежи на Бог, е първична и доминираща.

Предписанията на Светото писание, които засягат основните истини на вярата и на църковната уредба, църквата винаги е приемала и пазила като непротивопоставими и безусловно задължителни закони¹⁰. Но в Светото писание има и предписания, които не съдържат в себе си такива общи истини, а засягат само отделни въпроси по уредбата и управлението на църквата, други въпроси имат само историческо значение за тогавашното време; дори не всичко в Стария завет е актуално в Новия, а само това, което се отнася до *нравствеността*, а не до еврейския народ¹¹. Следователно в нормативен план свещеното се възприема в две измерения. Първото е въпрос за произход – Све

тото писание и Светото предание, които съставляват *jus divina* (божественото право). Святостта идва от предполагаемия създател на първичните религиозни източници, които задават нормативния ред на вярата и църквата. Второто измерение е съдържателно и откроява тази част от библейските текстове – началата, които са основополагащи, с догматично значение за цялостната уредба на религиозния, църковния, а и на светския живот. Казано на съвременен светски език, принципите на религиозното учение и устройството на църквата се смятат за свещени, неизменни и неприкосновени. Святостта във второто значение не изчерпва цялото съдържание на закона, даден от Бога, за

в Стария завет, сакрализирано от него, е представено като разум и воля Божии. Пак там, с. 53, 85.⁹ **Вебер**, Макс. Социология на религията. – Социология на господството. Социология на религията. Прев. и въведение Р. Даскалов. София: Унив. изд. Св. Кл. Охридски, 1992, с. 350.¹⁰ **Милашъ**, Никодим. Православно църковно право (Съставено по общите църковно-юридически източници и частните закони, действащи в автокефалните църкви). Прев. от първото руско издание Ив. Стефанов. София: печатница „Св. София“, 1904, с. 42.¹¹ Вж. пак там, 42–43.

11

щото неговата възвишеност сама по себе си не би могла да обслужи нуждите на реалния живот.

Библията съдържа както норми, отнасящи се до общението между човешкия човек и Бога, така и до отношенията между самите хора. Божественият закон се постановява най-вече, за да обърне човеците към Бога, а човешкият – за да ги обърне един към друг¹². В този смисъл Старият завет е законът, който кореспондира с правото, защото, независимо от претенцията за святост, той се отнася предимно до човешкото поведение. В Посланието на св. ап. Павел до римляните (3:27) се прави разлика между „закона на делата“ и „закона на вярата“. На тази основа Августин твърди в „За духа и буквата“, че „както за конът на делата е бил написан на каменните скрижали, така законът на вярата е записан в сърцата на вярващите“¹³. Но между тях няма противопоставяне. На въпроса: „унищожаваме ли закона чрез вярата?“ се отговаря: „Съвсем не, а утвърждаваме закона“ (3:31). Така чрез Новия завет (духовния закон) се легитимира и утвърждава действието на Стария завет (закона за поведението). Последният свързва божествения с природния закон и дава предписания за човешкото поведение. Отношението между Новия и Стария завет може да се опише чрез Хегеловата категория „снемане“. Новият завет сменя в себе си в диалектически вид Стария. В Стария завет (закон) трябва да бъдат положени три вида предписания: нравствените, отнасящи се до поведението на природния закон; наредбите за свещенослужение, уточняващи формите на богопочитание; и съдебните разпореждания, уточняващи начина за съблюдаване на справедливостта между човеците¹⁴. Правораздавателната дейност на съда е

квинтесенция на човешкия закон, защото съдиите имат за задача да отсъждат кому какво се полага и така да защитават справедливостта според правилата, които ръководят човешкото поведение.

По-нататък разделението между светско и свещено се проектира в структурата на основния писмен извор на религията – Библията. Новият завет като закон на вярата донякъде се отличава от Стария завет като закон на битието. Срещат се и мнения за по-дълбоко различие между двете части на Светото писание, според които симбиозата между религия и право приключва в Новия завет, в учението на Христос, което се съсредоточава във вярата¹⁵. В тази логика за разлика от Стария завет, който е закон за всекидневното банално съществуване и човешко поведение, Новият завет е закон за живот с благата на духа, с нова парадигма: любов към всеки и към всичко, обърнат навътре към самия човек¹⁶. Светото евангелие от Йоана (1:17) лаконично посочва тази

¹² Тома от Аквино. Цит. съч., с. 1412. ¹³ Цит. по Тома от Аквино. Пак там,

1601–1602. ¹⁴ Пак там, с. 1415. ¹⁵ Така Михайлова, Михайлина. Цит. съч., с. 251,

293. ¹⁶ Вж. пак там, 250–251.

12

разлика: „...законът бе даден чрез Мойсей, а благодатта и истината произлезе чрез Иисуса Христа“. Истински свещената част на религията става животът във вяра и стремежът към съвършенство, олицетворявани от сина божий – Христос. Очертаването на тази вътрешна граница между светско и свещено в християнската религия се преустановява или поне значително забавя поради превръщането на християнството в официална, в държавна религия. Така се появява каноничното или църковното право. Християнската религия се оказва съставена от два основни клона: Закон Божий, т.е. учението за религиозните догми, известно още като вероучение, и правилата, които регулират църковна та организация и нейните отношения с държавата. Двупосочната връзка държавата – църква обуславя необходимостта от използване на правото за нормиране не на техните отношения. В този случай обаче не правото произлиза от Божия закон, а църквата използва правото за уредба на своята организация. Само в правилата за богослужението свещеното и светското отново се сливат в неразделно цяло. Религиозните елементи в правната система, които засягат „sacra“ са разделени на три части – относно местата на практикуване на религиозните култове, времето на извършване на жертвоприношенията и начина на осъществяване на култовете¹⁷. Жреците от езическия период и духовниците от християнския са онези, които посредничат между сакралното и светското право, осигурявайки неразривното единство на *ius*¹⁸. Наред с това сакрално то, освен като структурно подразделение на правната система, което обхваща нормите, отнасящи се до религията, нейната организация и практикуването ѝ в

обществото, става важна страна на правото, която разкрива негови особености след като християнството става официална религия.

Показателно за ролята на свещеното в светските закони е, че след налага не на християнството (покръстването) в България първият текст (гл. I) на Закона за съдене на хората (приет най-вероятно в края на IX век) гласи, че преди всяка истина достойно е за божията истина да се говори¹⁹. Всяко село, в което

¹⁷ Вж. **Новкиришка-Стоянова**, Малина. De Iure Publico. Студии по римско публично право. София: Сиела, 2013, 99–100. ¹⁸ **Новкиришка-Стоянова**, Малина. Publicum Ius. – Автореферат на дисертационен труд за придобиване на научната степен „д. ю. н.“ ПУ „П. Хилендарски“, ЮФ. Пловдив, 2016, с. 43.

¹⁹ Закон судный людям. – Восточная литература. Средновековные исторические источники Востока и Запада (пер. Е. А. Тихоновой). Текст воспроизводится по изданию: Хрестоматия памятников феодального государства и права страны Европы. Москва: Юридическая литература, 1961. – www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Bulgarien/IX/Zakon/text.phtml?id=2223.

В нашата правна литература този закон е изследван от **Бобчев**, Стефан. Един паметник на старото българско право (Законъ соудный людѣмъ). – *Периодическо списание на Българското книжовно дружество*. С., 1901–1902, кн. 62.; **Ганев**, Венелин. Законъ соудный людѣмъ. Правно-исторически и правноаналитични проучвания. София: БАН, 1959;

се извършват езически обреди или езически заклинания, се отдава на божия храм с цялото си имущество. Господарите се наказват още по-строго – продават се заедно с цялото си имущество, а цената се дава на бедните. Законът предвижда както светски, така и религиозни наказания. Който не съблюдава заповедите на божия закон, ще бъде проклет. Част от наказанията могат да се налагат алтернативно, съответно от старейшините (местните светски първенци) и от свещениците²⁰. Никой, намерил убежище в църквата, да не бъде изведен насила. На попа се разказва същината на спора и вината. Делото се гледа по закона (гл. XVI). Изглежда, че по този начин, приелите новата вяра, са стимулирани да се обръщат към църквата за закрила и отдаване на правосъдие. За свещена се смята освен Божия закон и църквата, която го прилага и защитава на Земята. Според друга разпоредба влезлият в олтара и взел някои от свещените съдове или дреха или всяка вещ – се продава. А ако е извън олтара взетото от църквата – се бие, остригва се и се прекарва като нечестивец (гл. XVIII). Разбираемо е, че всяко посегателство срещу собствеността се наказва.

Тук интересни са два факта: единият е, че кражбата нарушава собствеността, но заедно с това осквернява религията и чувствата на вярващите; другият е, че колкото повече се засяга предметната и сакралната стойност на религиозната

утвар, толкова по-тежко е наказанието – продаване в робство. Любопитно е едно историческо съвпадение на събития във време, когато християнската теология е в своя разцвет. През 1215 г. в Англия е прогласена Magna Charta, която е документ по същество със светско съдържание, закръпващ редица свободи, с които трябва да се съобразява кралят. През същата година се провежда четвъртият Латерански съвет, който създава задължение за всички християни да признават един път годишно своите грехове и да получават своето причастие²¹. Тези обществени събития очертават противоположни вектори в по-нататъшния ход на историята. Те са показателни за това, че борбата между светското и религиозното играе важна роля за развитието, включително на правото и публичните институции. В Англия в случаите на конфликтни за юрисдикция кралските съдилища претендират и фактически упражняват правото да ограничават и определят тази на духовните съдилища; всеки, който призовава или налага каноничното право в противоречие с правата на общото право, подлежи на сериозни светски наказания, включително

Андреев, Михаил. Към въпроса за произхода и същността на Законъ соудный людѣмъ. – *Год. СУ. Юрид. фак.*, 49, [1957], 1958, 1–60.²⁰ Разговор с колегата д-р Михаил Матеев за нашето средновековно право ме насочи към спецификата на връзката между светско и канонично в първия български християнски законник.²¹ Вж. **Драмалиев, Любомир.** Философски увод в морала и правото. Основни етични и юридически категории (Втори раздел). 2. прераб. и доп. изд. София: Сиела, 2002, 160–161.

14

глоба и конфискация²². Дори в рамките на църквата с течение на времето формалната сакралност отстъпва пред реалните резултати от следване на вярата. Висши православни свещеници, специално в руската църква, както и изследователи на религията правят разлика между външното, формалното спазване на християнските завети и свободната вяра – истината; не вярата обича Бог, а истината²³. Следователно търсенето на свято в Бог става по-скоро източник на легитимност на нормите и властта, отколкото самоцелна, номинална почит към него. Религията и свързаното с нея право не биха могли да действат ефективно, ако се задоволяват само с преклонение пред Бог, без да въздействат върху поведението на хората.

Християнската реформация е тази, която значително допринася за доближаване на религията до нуждите на светското съществуване. Протестантите се захващат да секуларизират католицизма – те обаче също така се захващат да сакрализират според собствените си представи светската власт²⁴. Заедно с това самата религия е подложена на профаниране под въздействие на житейски интереси, вследствие на което под религиозна маска придобива някои

светски черти. Така масовото разпространение на индулгенции прераства в масова злоупотреба и търговия на всякакви светски и църковни нива – като някакви своеобразни „ценни книги на приносител“ за освобождаване от санкциите на религиозните норми²⁵. Този църковен разврат с вярата провокира Мартин Лутер да постави и то на вратата на храма множество тезиси, в един от които пише: „лъжа и измама проповядват онези, които твърдят, че душата се издига от Чистилицето, щом парите звъннат в ковчежето“²⁶. Този пример ясно показва, че религията е поставена пред сложни дилеми, когато светското и свещеното влизат в конфликт. Изправено пред такава дилема, светото евангелие от Матей (6:24) прави категоричен извод: „Никой не може да служи на двама господари... Не можете да служите на Бога и на мамона (на богатство то)“. Докато християнството избира духовното и възвишеното, то правото по необходимост нормативно изразява търговската дейност и стопанската пред приемчивост. Пред религията стои въпросът как да се спаси от изкушението на богатството, да запази своята свещена идентичност, но без да се откъсва от реалния живот.

По същото време на Изток, в покорената от османските турци Византийска империя и съседни на нея страни, на християните се дава право да се

²² **Helmholz**, Richard., Op. cit., p. 709, 714. ²³ Вж. **Васильев**, Антон А. Концепция православной монархии Ивана IV Грозного. Барнаул: Алтайский государственный университет, 2016, с. 150. ²⁴ **Berman**, Harold J. Op. cit., p. 158. ²⁵ **Брайков**, Валентин. Санкционен капацитет и разделени власти. – Адвокатски преглед, 2018, № 2, с. 28. ²⁶ Вж. пак там.

обръщат по своите частни дела към местните епископи. Така дори в условията на османското господство частните спорове са решавани в рамките на църквата, а християните са имали възможност да ги уреждат като вътрешни за общността отношения. Съответно ръководителите на православната църква поемат множество светски функции, включително тази за политическо представителство пред султана – Цариградският патриарх става Етпарх (водач на православния етнос).

Правото на Запад от края на XI-то, през XII-то столетие и след това е замислено като органично развиваща се система, нарастващо тяло от принципи и процедури, конструирано като катедралите – за поколения и векове²⁷. Столетия наред то се развива в лоното на религията, от която, поне модерното право, се отделя напълно едва през XVII–XVIII век. Още преди това, през XV–XVI век се появяват теолози, които смятат, че рационалната природа на правото стои дори над неговия божествен произход. Правилността на вечния закон се смята за по-важна от неговия божествен

произход. Според Габриел Васкес нито божията воля, нито божият разум са първичната норма за добро и зло, а просто природата на нещата, включително рационалната човешка при рода²⁸. С тази формула Бог вече не е нищо повече от един указател за това кое е правилно, а не създател на нормата; и естественото право „се освобождава от неговия божествен произход до такава степен, че вече нищо повече не се изисква за неговата пълна секуларизация“²⁹. Оттам нататък естественото право се проявява не само в простата одежда на разума, но и без да му се придава някакъв особен приоритет пред човешкото право³⁰. Така на прага на буржоазните революции правото вече е „освободено“ както от легитимиращата роля на Бога, така и от религиозните предразсъдъци. С настъпване на Модерната епоха в Европа правото окончателно напуска домена на религията, а с това се превръща в светско занимание, отнасящо се до земните дела. Религиозната вяра отстъпва на просвещенската вяра в общата човешка природа, чийто цен тър е разумът.

Казано обобщено, в отношенията между светско и свещено, респективно в отношението между религията/църквата и правото/държавата се открояват три епохи. При създаване на християнството вече са налице наченки на правото като самостоятелно явление (примерът с римското право). В тези столетия, когато християнството на редица места от ерес се превръща в официална

²⁷ **Berman**, Harold J. Op. cit., p. 118.

²⁸ Commentary on Summa Theologica, 2.1. disp. 150. 3.22–23, 26. – Цит. по Кели, Джон М. Кратка история на Западната теория на правото. Прев. Ю. Михайлов. София: Рива, 1998 с. 131.

²⁹ **Welzel**, Hans. Naturrecht und materiale Gerechtigkeit. Göttingen, 1951, s. 97. – Цит.

³⁰ пак там. Вж. **Кели**, Джон М. Пак там.

16

религия, светското и религиозното съжителстват, така че самата светска власт се домогва да представлява Бога. През Средновековието в католическа Европа християнството чрез църквата се превръща в най-мощната институция, която е повелител на свещеното и на светското в нормативния ред и властта. От Просвещението насам правото и държавата все повече се освобождават от опека на църквата, за да поставят религията в своя служба или поне да я изтласкат към частната сфера на живот. Модерното право и модерната държава в християнския свят са предимно светски феномени, които се развиват отделно от религията и определят общите правила на обществения живот, включително правилата, засягащи вероизповеданията.

III. Светският характер на модерното право

Светското право най-често се описва като право, което не е доминирано от църквата; право – земно (а не божествено), временно (а не вечно) и тленно (преходно). То се отделя от каноничното право и обхваща отношения, които надхвърлят обсега на тези, регулирани от религията. Но дори това разделение е исторически условно, защото дълго време, а в някаква степен винаги религията остава свързана със светския живот. Големият сборник на канонично то право на католическата църква – *Corpus iuris canonici* – съдържа и някои материали, които представят от себе си чисто светско право³¹. Намалването на свещеното качество на светското управление е свързано с концепцията за нецърковните тела и техния правен ред – по-скоро множество и разнообразни, отколкото едно³². От своя страна използването на думата духовно за характеризиране на правото на църквата цели да означава аспекта на святост, каквато не достига на времево ограниченото или на светското право, действащо извън сферата на църквата³³. Каноничното право носи в себе си освен претенцията за възвишеност по отношение на светското и натрупан опит от собственото си развитие. Затова се предполага, че първоначално светското право подражава на църковното³⁴. Постепенно еманципацията на светското от религиозното право ги поставя в открито съперничество, което в рамките на християнския свят исторически се решава в полза на първото. Ако религията се опитва да сакрализира света и така да го приобщи към себе си, то държавата се опитва да секуларизира религията и така да я „одържави“. По този начин държава та инструментализира религията в името на опазване на обществения ред и се опитва да я направи безопасна за политическата власт. Следователно през Модерната епоха разликата между свято и светско придобива структурно из

³¹ **Торбов**, Цеко. История и теория на правото. София: БАН, 1992, с. 54.

³² **Berman**, Harold J. Op. cit., p. 272. ³³ Ibid.

³⁴ Ibid., p. 273.

ражение като разделение между канонично (църковно) и светско (държавно, в смисъл на произхождащо от държавата) право.

Интересно е, че английският глагол „emulate“ означава както „подражавам ревностно“, така и „съревновавам се“. При своята поява светското право е следвало каноничното, но набирайки сила в самостоятелния си живот, е влязло в съперничество с религиозния канон. Степените на обособяване и конкуренция между двете нормативни системи – светска и религиозна – са различни както по отношение на отделните религии, така също на културата и традициите на отделните народи. В термините на формалното право едни правни системи са по-светски от други³⁵. Най-отчетливо в рамките на христи

янската цивилизация, към която принадлежим (можем с неголяма доза условност да я наречем също европейска, западна), това съперничество се проявява на Запад, особено в страните, които възприемат протестантството. В Източ но-православните страни официалната религия разполага с духовна власт, но стои под скиптъра на светската.

Разликата между свещено и светско, която прави християнството, му помага да стигне до виждането, че както религията, така и обслужващите светската власт имат своя роля и значение. Светото писание съдържа идеята за разделение между църковна и светска власт, но не се впуска в обсъждане на последиците от тяхната автономност. В своя собствен свят християнството е единно. Това единство се олицетворява от триадата Отец, Син и Светия дух. Бог е както върховен законодател, така и върховен съдия. Дълго време се е смятало, че човешките закони са проекция на божествения закон, а те са написани по внушение свише (Мойсеевите закони) или пренесени от традицията. В отношенията със светската власт обаче християнството за разлика от други религии, особено с исляма, отчита нейната самостоятелност. В Новия завет има два идентични текста, станали емблема за разделиението между светска и религиозна власт. Светото евангелие от Матей (22:21) призовава: „отдайте, прочее, кесаревото кесарю, а Божието Богу“. Същото се повтаря в св. ев. от Лука (20:25). Тази повеля-сентенция недвусмислено изразява идеята, че всяка от двете институции има власт да изисква полагащото ѝ се. Пряко това са средства за издръжка (данъци), но и зачитане, уважение. Символично това е изразено в двуглавия орел – герб на Византийската, а по-късно на Руската империя: орел, който има едно тяло, но две глави, гледащи в две противоположни посоки. Единното тяло на държавата и църквата е народът, но задачите на религията, респективно на църквата и на държавата са различни. Следователно далеч преди да се зароди политическата идея за пълно отделяне на светската власт от религиозната, християнството вече е дало формула за съвместното, но отделно съществуване на църква и държава.

³⁵ Вж. сравнение между Холандия, Англия и Израел по този критерий **Matthijs de Blois**. *Op. cit.*, p. 106.

Модерната държава се формира, излизайки от лоното на католическа та църква, а модерното право се отделя от каноничното право. Буржоазни те революции налагат принципа за разделение между църквата и държавата, респективно между религията и правото. Редица държави, придобили сила и самочувствие, обявяват в своите конституции, че религиозните институции са отделени от държавата. В католическия свят това е край на доктрината на папоцезаризма, а в източноправославния – на цезаропапизма. Дълго вре ме обаче ореолът на религиозната святост озарява правото и държавата. Сви детелство за това е наличието на официална религия, която се поддържа от

държавата. Търновската конституция например съдържа глава IX за вярата. Нейният чл. 37 определя Православно-Християнската вяра от Източно изповедание за господстваща, а чл. 38 урежда въпроса за вероизповеданието на княза и потомството му. Според чл. 8 лицето на Княза е свещено и неприкосновено. Признаването обаче на свободата на вероизповеданията, включително на по-общото право – свобода на съвестта, лишава това право от специален статус. Тези права се приравняват с останалите основни права, без да претендират за изключителност, още по-малко за святост. Плурализмът и равнопоставеността на вероизповеданията са несъвместими с признаването на едно от тях за свещено. Това са практически, нормативни примери как правото в закона, поне в част от основните си разпоредби се опира на авторитета на свещеното, закодирано в религията, но заедно с това „слиза“ на нивото на останалите права.

За разлика от предходните епохи правото през Модерната епоха търси рационален път за своята легитимация. Тя е рационална, т.е. водена от човешкия разум и основана на правила, които хората създават, за да регулират отношенията помежду си. Според доктрината за общественния договор, който е върховна еманация на правото и източник на властта на държавата, то става несъвместимо с религията. Нормите на правото са израз на разумно обособена (целево и утилитарно) човешка воля. Според другата основна концепция за правото – като валидно изразена в правила за поведение воля – то също няма как да е подвластно на религията. Във всяко от тези две разбирания за правото може да се говори за негова автономна легитимация, която не напуска реалния свят (духовен и материален), в който живеем. Но и много по-рано по своето съдържание религиозното или магическото е ориентирано към земята: тъкмо в своята изначална форма религиозно мотивираното действие е най-малкото относително рационално³⁶. Именно по своята рационалност модерното право се отличава от средновековното право, което търси първичния си източник и оправдание в Бог. Затова модерното право е светско, т.е. човешко дело, което не само отхвърля средновековната догматика, но сваля свещената мантия, която обгръща традиционното и религиозното право.

³⁶ Вебер, Макс. Цит. съч., с. 343.

Правото все повече се свързва с разума и в този смисъл се рационализира. Рационалността на правото се подсилва от целите, за постигане на които служи. В много случаи то се противопоставя на мистиката на божественото – веднъж, за да преодолее ограничеността на религиозната схоластика, и втори път, за да се освободи от властта на църквата. Постепенно, но неотклонно и до наши дни се развива една тенденция в рамките на идеята за демокрация, според която властта (авторитетът) вече не произтича от Бога или неговите

земни представители, а от народа (суверена) и от неговите избраници³⁷. Причината за това се корени в капиталистическия икономически ред, посветен на „призванието“ да се печелят пари: на него вече не му е потребна подкрепата на никакви религиозни сили и той възприема въздействието на религиозните норми върху икономическия живот като също такава пречка, за каквато смята и контрола от страна на държавата³⁸. Задълбочаващото се разделение между светското и каноничното право, от една страна, и между държавата и църквата, от друга, не означава, че правото е готово напълно и изведнъж да се лиши от претенцията за святост, с която го подсилва религията. Общата тенденция обаче е към все по-голяма десакрализация на правото. Достатъчно е да прегледаме Конституцията на Република България от 1991 г., за да видим, че в нея няма разпоредба, която се отклонява от светския характер на съвременното право. По отношение на най-масовото и исторически утвърдено у нас вероизповедание – източноправославното – е намерена сполучливата формулировка за традиционна религия в България (чл. 13, ал. 3 на КРБ).

Рационализацията на правото не допуска отстъпление от вече постигнатото разделение между религиозно и светско право, между църква и държава. Разделението между институциите на църквата и държавата е не само възможно, но и много желателно³⁹. Силата на държавата и на църквата се намират във взаимна зависимост. Когато държавата е слаба, църквата обикновено използва възможността да разширява терена, на който се изявява. И обратно, когато църквата е слаба, държавата поне частично изземва нейната роля. В състояние на кризи, каквато е ситуацията, предизвикана от епидемичното разпространение на опасния за хората вирус – Covid-19, наблюдаваме различни реакции на поместните църкви в отделните държави. Религиозната догма изисква от църквата да провежда служение в храмовете и да бъде в общение с миряните.

Конституцията на Република България (КРБ) в чл. 37, ал. 2 засяга въпроса за начина на практикуване на вероизповеданията: „свободата на съвестта и на вероизповеданията не може да бъде насочена срещу...народното здраве...“.

³⁷ **Колев**, Тенчо. Християнските ценности като правообразуващ фактор. София: Сиела, 2017, с. 154. ³⁸ **Вебер**, Макс. Протестантската етика и духът на капитализма. Прев. К. Коев. София: Просвета, 2004, с. 56. ³⁹ **McIlroy**, David. Op. cit.

Думата „насочена“ обаче едва ли е най-подходяща за визираните случаи, за щото създава впечатление за специален умисъл с цел да бъде увредено някое от изброените блага. В същия дух е и съдържанието на чл. 9, т. 2 на Конвенцията за защита на правата и основните свободи, който гласи, че свободата да се изповядва религия подлежи само на такива ограничения, които са

предвидени в интерес на ...защита на здравето... Чл. 57, ал. 3 на КРБ безусловно включва свободата на вероизповеданията сред правата, чието упражняване не може да бъде ограничавано дори в случаите на извънредно положение. Според Реше ние на Конституционния съд на РБ правото на вероизповедание не може да бъде ограничавано по никакъв начин, освен когато религиозните общности се използват за политически цели или когато свободата на съвестта и вероизпо веданието е насочена срещу националната сигурност, обществения ред, на родното здраве и морала или срещу правата и свободите на други граждани⁴⁰. В този смисъл правото на вероизповедание не е безгранично от гледна точка на реалното му упражняване⁴¹. Неговите граници обаче са зададени от самата конституция, а упражняването му варира само с оглед гарантиране на други права и ценности, които също имат конституционен ранг.

Според правилата на извънредното положение, въведено от българската държава, се изисква на всички публични места, каквито безспорно са храмо вете, да се спазват наложените ограничения в интерес на общественото здра ве. Друг въпрос е дали държавните органи у нас притежават воля във всички случаи да привеждат в действие собствените си разпоредби, дори когато те не се споделят от членове на Светия синод и други клирици. Държавата е длъжна да осигури еднаквото прилагане на закона, като разбира се, зачита автономията на религиозните организации и ролята им за опазване душата на техните последователи, но не за сметка на излагане на риск на тяхното физическо здраве, а косвено и на всички останали. Част от тази автономия е религиозната служба в и около храмовете, но при условие, че мерките за опазване на общественото здраве са с приоритет пред начина на практикуване на религиозния култ. Следователно изправени сме пред общия проблем за ре шаване на конкуренцията между различни права чрез прилагане на принципа на пропорционалност, който определя допустимите ограничения при тяхно то упражняване. Точно на принципа на съразмерност се е позовал Конститу ционният съд на Федерална република Германия при обжалване на забраната за литургии и общи молитви. Той приема, че „защитата на живота и здраве то на всички има приоритет в този момент пред тежката намеса в свободата на вероизповеданията“⁴². Този приоритет е двоен: веднъж по отношение на

⁴⁰ Решение № 5/11. 06. 1992 г. на КС на РБ по к.д. № 11/1992 г. Обн. ДВ, бр. 49 от 16

юни 1992 г. ⁴¹ Пак там.

⁴² defakto.bg/2020/04/12/германският-конституционен-съд-прие/

и тези от тях, които се числят към някои от вероизповеданията. Решение на Европейския съд по правата на човека в процеса „Свидетели на Йехова“ срещу Руската федерация от 2015 г. също се позовава на принципа на пропорционалност, но за да се съобрази с факта, че православно вероизповедание в тази държава е най-разпространено.

Най-важният нормативен, а същевременно и политически резултат от признаване на светския характер на правото е, че то придобива върховенство по отношение на останалите социални норми, включително по отношение на религиозните. Законодателството на държавата съдържа правила, които се отнасят до дейността на вероизповеданията (до основни изисквания за организацията, регистрацията и отношенията с държавата). Това не означава, че църквата няма сфера на собствена автономия, а че тя, както и останалите организации трябва да се съобразяват с изискванията на светския закон, което се илюстрира с приведените примери. Държавата администрира правно-уставно църковната и религиозната сфера тогава, когато е прокламирала раздялата им, но държавата е неутрална спрямо вътрешно църковните и изобщо спрямо религиозните въпроси⁴³. Следователно светската власт не бива да се намесва във въпросите на вярата, т.е. на свещеното. Теоретично не е трудно да се направи този извод, но на практика въпросът не е лек за решаване. В гранични ситуации, които се отнасят до проповядване на религиозни възгледи, които застрашават обществен ред и сигурност, държавата чрез закона може да ограничава определени религиозни прояви и вероизповедания. Това е допустимо също и по отношение на разпространение на светски възгледи, които подбуждат към поведение несъвместимо с установени права и други правно признати ценности. Във всички такива случаи обаче е необходимо да има правна възможност за защита на религиозните свободи от неправо мерни посегателства, включително при необосновани ограничения от страна на държавата. Така правото става единственият нормативен регулатор, който чрез държавата придобива универсалност и задължителност, включително по отношение на религиозните организации и границите на упражняване на религиозните свободи.

⁴³ Папатома, Григориус. Етапи на формиране на отношенията църква – държава и държава – църква (Контекстуален преглед и историкоканонично описание) – В: Съвременни и бъдещи предизвикателства пред Православната църква (Исторически, каноничен и еклисиологичен подход). Солун-Катерини, 2020 (под печат).

IV. Сакрални черти и елементи на модерното право

Съвременното право не е напълно чуждо на сложилата дълбок отпечатък върху него сакралност. Дори след отделянето си от религията, съблякло религиозните одежди, то не е съвсем чуждо на претенцията за някаква „святост“. Правото и държавата се нуждаят от символен капитал и често пъти го намират в религията, а религията от своя страна получава допълнителна институционална легитимация. Нишката на свещеното, макар изтъняваща, се вплита в тъканта на модерното право и дълго време зримо или незримо присъства в него. Показателно е, че още в преамбюла на Декларацията за правата на човека и гражданина във Франция от 1789 г. правата са окачествени като естествени, неотчуждаеми и *свещени* (курсивът мой – Я. С), а собствеността е обявена освен за неприкосновена и за свещена (чл. 17 на Декларацията). Оказва се, че правото не отхвърля напълно ореола на свещеното, а го прехвърля върху себе си, след като дотогава е бил привилегия на църквата и на кралската власт.

Историческият процес на замяна на религиозното със светско право е тенденция, която обаче би било опростено да се разглежда само като отрицание на религиозното от светското право. Помежду им има взаимодействие, влияние от страна на каноничното върху светското право и проникване на първото във второто. Правото, станало изцяло светско, престава да е обиталище на сакралността, но след като заявява своята различност и след като се оттегля от религията, още дълго в него се откриват религиозни наслоения⁴⁴. Нещо повече, тези, които създават и прилагат юридическите правила, сами търсят външен по отношение на правото авторитет. Той обаче не се обяснява с божествен произход, а оказва влияние върху правото по други два начина. Единият е чрез запазване на институти, които имат своя произход в религията. Другият начин не е толкова осезаем, но дори е по-въздействащ – чрез възприемане на правни доктрини, които моделират правото и институциите, занимаващи се с неговото прилагане. Така правото създава своя, алтернативна на религиозната сакралност.

Пример за пренасяне на сакралност от религията към правото са институти, чиито първообраз намираме още в Библията. Десетте божии заповеди или Декалогата, съдържащи се в Стария завет, Втора книга Мойсеева (20:3–17) са морално-религиозни императиви, част от които под някаква форма се намират в съставите на престъпления срещу личността и имуществото в наказателните закони (кодекси). В Стария завет откриваме и начала, които регулират гражданския обмен, т.е. облигационните отношения при размяна на материални блага. Непряко, но все пак подлежи на установяване, че редица текстове на Новия завет съдържат идеята за социални права и специално за правото на социално подпомагане. Тя обаче е изразена като дълг на милосърдие към

нуждаещите се, който в днешно време е възложен на държавата по отношение на лица, които очакват социална подкрепа. Следователно Светото писание, макар само смътно и приблизително, очертава отрасловата структура на мо дерното право. Казано най-общо, Старият завет кореспондира преимущество но с наказателното право (Декалогата) и с частното право, а Новият – с идеята за социални права.

Институтът на клетвата, която полагат лица, заемащи висши длъжности в държавата, и някои категории държавни служители, се корени в религията, в предаността към Бог. Чрез клетвата правото придава специална тежест на лицата, които я полагат, и по този начин издига авторитета на съответната държавна длъжност. Съвременната клетва е предшествана от религиозния ритуал на миропомазването, описан в Библията. Божият избор се манифестира с акта на миропомазването – един староеврейски обичай, добил голямо държавно-правно и политическо значение в християнските монархии през средните векове и достигнал до наши дни⁴⁵. Тържествените церемонии около миропомазването са създадени много по-късно във Византия и в католическото средновековие; от Византия са минали в Източно-православната църква (България и Русия)⁴⁶. Актът на миропомазването предшества възцаряването, но за да встъпи на престола и да поеме управлението, Божият помазаник трябва да получи и народното одобрение (признание)⁴⁷. Разбира се, при тогавашните условия последното е било чисто формален акт, защото за решаваща се е смятала волята на Бога. В съвременния свят според демократичните стандарти водещ е народният вот, спечелването на избори. Именно изборът е източник и основание на властта, а клетвата е тържественият обет за служене на тези, които са направили избора.

В днешно време клетвата за съвестно изпълнение на възложената служба може да се провежда в присъствие на духовни лица, но тя има светско или предимно светско съдържание, защото тържественото обещание обикновено е за спазване на Конституцията и законите и за съобразяване с интересите на народа. Единственото правно значение на клетвата е самото ѝ (не)полага не. Без изпълнение на този ритуал в предписаната от закона форма няма как лицата да встъпят в длъжност и да изпълняват своите правомощия. Няколко такива случаи у нас имаше през последните години с избрани за народни представители, за председател на държавна агенция и за конституционен съдия. Само по себе си неспазването на клетвата не е отделен юридически факт, който води до неблагоприятни правни последици. Юридическата отговорност се носи за конкретно правонарушение, което поне във формален смисъл е в

⁴⁵ **Владикин**, Любомир. Правната природа на библейската монархия. София: Сиби, 2016, с. 18.

⁴⁶ Пак там, с. 19. ⁴⁷ Вж. пак там, с. 20.

24

противоречие с дадената клетва. Ритуалът на клетвата обикновено има мястото и в съдебния процес. Там клетва полагат свидетелите, че ще представят истината за известните им факти. Нарушаването на клетвата в този случай осъществява отделен състав – лъжесвидетелстване, според който се определя отговорността за нейното пристъпване.

Свещеното най-ярко присъства в държавните символи и ритуали. На герба и знамето на редица държави са изобразени основни религиозни символи – кръста за християнството и полумесеца за мюсюлманството. Понякога държавата възприема, а законът въвежда в гражданско обръщение религиозни символи, които стават част от държавната система за награди с ордени и медали. Такъв е случаят с кръста за храброст, с който у нас са се удостоявали лица за воински героизъм. Ритуалът по освещаване на бойните знамена показва връзката между армията като институция, която брани държавността, и духовенството, което благославя нейната мисия.

От гледна точка на органите на модерната държава съдът като че ли разполага, ако не със свещена власт, то поне с власт, която свещенодейства. Причина за това е не само известната ритуалност на съдебния процес с неговите формални атрибути. Отсенките на сакралност в правосъдието идват от християнството. Тази констатация вероятно изглежда странна, като се има предвид, че през последните десетилетия у нас общественото доверие към съдебната власт като цяло е на едно от най-ниските си нива. Това показва, че тази власт се оценява по всички критерии на светското – с критичност и рационален скептицизъм.

В качеството си на съдия Бог е морален съдник и разпоредител на правото. Християнството наследява от юдаизма вярата в Бог, който едновременно е любящ баща и справедлив съдия, по парадоксален начин съчетаващ милост и правосъдие⁴⁸. Вярата, че Бог е справедлив съдия, и че Христос ще се завърне като съдия, играе важна роля в развитието на правните ценности както в Източната, така и в Западната църква⁴⁹. Оказва се, че за вярващите най-осезаемо е досегът им с Христос като съдник на техния живот. Затова като изключим тези, на които принадлежи върховната публична власт, другите, които отсъждат какво е праведно или не, кое е правда и кое не, изглеждат поставени най-близо до Бога. На земята те се разпореждат с човешките съдби, защото вземат решения, които чувствително засягат хората, за които тези решения се отнасят. Оттук вероятно идва ритуализацията на съдебната дейност и на образа на съдебните магистрати

чрез почитанието към съда, тайната на съдебното съвещание, използването на тоги и евентуално други атрибути. В съдебната дейност се пренася свещената идея за правдата, която съчетава в себе си истина и справедливост. За разлика от законите и актовете на изпълнител

⁴⁸ **Berman**, Harold J. Op. cit., p. 165.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 166.

ната власт, които се подлагат на публична критика, съдебните решения след като влязат в сила претендират за достоверност по отношение на фактите и за неоспоримост по отношение на правната квалификация. Известна е фразата „съдебните решения не се коментират, а се изпълняват“. Разбира се, че тези решения се ползват със сила на пресъдено нещо и с изпълнителна сила, но от това не следва, че те трябва да се поставят извън обсега на професионална та и обществената дискусия. Независимостта на правосъдието не бива да се бърка с неприкосновеност на неговите актове и представители по отношение на публична критика.

По-интересна и с по-голямо значение е тази сакралност, която захранва – по-често в неявна отколкото в явна форма – някои философски учения за правото. Част от тях, които са по същество светски, не скъсват изцяло връзката между сакрално и секуларно. Показателен за това е начинът, по който Им. Кант извежда т. нар. от него морално практически закон. Законът, който ни обвързва а priori и безусловно, може да бъде изразен също и като произтичащ от волята на един висш Законодател, т.е. на такъв, който има само права и никакви задължения, следователно, като произтичащ от Божията воля⁵⁰. Това обаче е само идея за едно морално същество, чиято воля обединява всички, но не е тъждествена на конкретните закони, които ни обвързват⁵¹. В тази логика категорическият императив представлява морално-практически закон на една метафизика на нравите, намираща потвърждение в моралната и правна антропология. Корените на този нравствен императив се намират в християнската религия, специално в св. евангелие от Матей (7:12): „...всичко, което искате да правят вам хората, същото правете и вие тях, защото това е законът...“.

Преходът от божественото към земното обаче все по-отчетливо отделя правото от морала, т.е. оценката за външното поведение от тази за чисто вътрешните мотиви на поведението. Законодателство, което не включва в Закона и изискването Дългът да е мотивът, следователно допуска и някакъв друг мотив за постъпката, освен самата идея на Дълга, е юридическо⁵². Така правото става все по-автономно както по отношение на морала, така и на религията. За редица юристи основата на правото е духовното и неговото най-близко място и изходна точка – волята, която е свободна⁵³. Описанието на правото чрез волята има много устойчива традиция още от историческата

школа на правото в Германия до днес. Философските възгледи проникват в правните доктрини и

⁵⁰ **Кант**, Имануел. Метафизика на нравите. Ч. 1. Метафизични основни начала на учението за правото. Прев. от немски Б. Гумнеров. София: Фараго, 2009, с. 51. ⁵¹ Пак там. ⁵² Пак там, с. 35. ⁵³ **Хегел**, Георг Фридрих. Философия на правото. Прев. Ив. Стефанов, Д. Денков. София: ГАЛ-ИКО, 2000, с. 72.

26

намират израз в правни категории, които изпълняват важна роля в съвременното право и юридическа практика.

Няма друга нормативна система като правото, която стои толкова близо до религията, когато си служи с правни догми. Всяка догма е изходно положение, което претендира за неизменна валидност, без да се доказва. Юридическата догматика е светска, но тя приема черти от религиозната, която е нейният първоначален източник. Духовенството е било единствената образована класа през Средновековието; затова напълно естествено църковната догма е била изходна точка и основа на всяко мислене⁵⁴. През Модерната (буржоазната) епоха мястото на догмата, на божественото право заема правото на човека, мястото на църквата заема държавата⁵⁵. Но с това догмите не стават чужди нито на правната теория, нито на самото право. Разликата е, че докато на религиозните догми се приписва истинност и оттам задължителност, то правни те догми се задоволяват с обвързващата си сила. Ако използването на догми в правото понякога се налага поради неговия формален характер, то в правната теория те би трябвало да се избягват. Увлечението в правната догматика – осъзнато или не – има последици подобни на сакрализацията на правото, т.е. приемане на определени основни положения за неоспорими и задължителни,

без да се доказват. Така се получава странен резултат – претенцията за ценностна неутралност на правото го извежда на недосегаем за морална критика пиедестал, но благодарение на възприемането на „свещен“ формализъм.

Религията се изправя пред подобен проблем далеч преди модерните учения за правото, които поставят въпроса тъждествено ли е то на закона, установен от властта. Религията, колкото и да се стреми да съвмести божия закон с човешкия и да възпитава законопослушание, няма как да пренебрегне въпроса за сложната и противоречива връзка между „небесното царство“ и земния свят. Този въпрос се прокрадва още с поставяне на дилемата за следване на небесния или на светския закон. Какво обаче би станало, ако човек се подчини нява на светския закон и нарушава повелите на свещения

закон или обратно – като следва Божия закон влиза в противоречие с предписанията на светския?

Предполага се, че позитивният закон, макар ограничен във времето и не съвършен, е в съответствие с Божия закон и представлява негово продължение (вж. с. 5–7). Тази презумпция в пределите на католическия свят е необорима и така се превръща в религиозна догма. Папата едновременно е върховен носител както на свещената, така и на светската власт. В Деяния на св. апостоли (5:29) е даден ключ за решаване на дилемата от какво преди всичко се ръководи човешкото поведение: „...трябва да се покоряваме повече на Бога, нежели на човеци“. Този принцип се смята за душа и сърце на Православна

⁵⁴ **Маркс**, Карл. Юридически социализъм. – Маркс, Карл и Фридрих Енгелс. Съчинения. Т. 21. София: Изд. на БКП, 1967, с. 494. ⁵⁵ Пак там.

27

та църква; за принцип над всички други, святост над всички други светини, мярка за всички мерки; за същност на всички свети догми и канони⁵⁶. Същият проблем в рамките на самата църква е поставен от алтернативни (опозиционни) движения в средите на християнството като албигойци, катарите, а у нас от богомилите. В техните учения се съдържа критика, че заместниците на Бога на земята са узурпирали неговата власт и я упражняват превратно, в противоречие със свещения закон. Този проблем заслужава специално внимание и отделно изследване. Претенцията на държавата за суверенна, т.е. за върховна власт по отношение на всички други власти на нейната територия създава непреодолимо противоречие с религиозната повеля неотклонно да се следва Божият закон. Затова за последователите на християнството за разлика от тези на други религии, които виждат в държавата проекция и инструмент на собствената си вяра, моралният избор между закона на Бога и светския закон, когато влизат в непримиримо противоречие помежду си, е драматичен. Това в крайна сметка е избор между свещеното и светското.

Библията се занимава повече с действието на религиозните правила в процеса на еволюция на християнството от първоначалния към зрелия му период – от Стария към Новия Завет. На въпроса задължителни ли са все още всички старозаветни закони в техните подробности намираме теологични аргументи за положителен отговор (тълкуване на св. евангелие от Матей, 5:17–19): „Ние понякога откриваме конкретно новозаветно учение, че някой старозаветен закон трябва да се *спазва по различен начин* в новозаветната епоха; но никога не можем да *изоставим* който да е старозаветен закон по принцип – промената неговата приложимост *не е* същото като унищожение“⁵⁷. Цитираното обяснение се основава на това, което в съвременната правна теория наричаме еволютивно тълкуване, използвано за

приспособяване и развитие на правото от съдебните юрисдикции. Но за разлика от правото, което по практични съображения за меня едни правила с други, религията не си позволява да изостави канона или го прави само в краен случай, защото го е обявила за свещен.

Възвишеността на Божия закон по отношение на човешкия стои в основата на по-късно създаденото учение за правовата държава, вече като част от светската философия и теория на правото. Така идеята за върховенство на правото с присъщото ѝ ядро – идеята за човешките права изпълнява силна сакрализираща роля по отношение на съвременното право. Принципът за върховенство на правото (на правовата държава, както легално е установен у нас) показва, че правото има по-дълбока причина за съществуването си от държавата и че не се свежда до всяка нормативна заповед, издадена от овластени лица. Ако не би могло да възникне противоречие между формално валидни правила и опреде

⁵⁶ Преп. **Иустин (Попович)**. Толковая Библия. – <https://bible.optina.ru/new:act:05:29>

⁵⁷ **Норт**, Гари. 75 библейски въпроса, които вашите учители се молят да не зададете (в. 49). – https://books.ekipirane.com/wp/wp-content/uploads/2014/03/75_bibleiski_vaprosa.pdf

28

лени правно защитени ценности, то тогава не би имало нужда проблемът за за конността и за върховенството на закона да се отличава от този за върховенство на правото и да се допълва с други изисквания.

Някои автори смятат, че идеята за ограничено управление идва в защита на църквите срещу правителствената намеса и в защита на правата на вярващите – индивиди и групи⁵⁸. Това е времето на претендиращата за върховна власт държава, която се освобождава от опеката на католическата църква и налага своя закон, независимо дали по форма държавната власт е абсолютен или представителна. Върховенството на правото става нещо като „светска религия“ на правото, чрез която трябва да се оценяват неговите конкретни проявления и дейността на държавата⁵⁹. Получава се вторично легитимиране на правото в отговор на опита му да се освободи от наслоенията на позитивизма, който го разглежда само като продукт на властта (на държавата) или като ценностно неутрално нормативно явление. Крайната рационализация и инструментализация на правото го превръщат в средство, което може да се използва за постигане на всякакви цели. А обслужването на някои от тези цели е в състояние да засегне болезнено освен обществото и самата природа на правото. В отговор на това се търсят начини и средства властта, която създава и прилага законите, да бъде поставена в съответствие с правото и под негов контрол. В най-голяма степен това се постига в рамките на конституционализма чрез разделение на властите и признаване на права, с които гражданите разполагат, включително по отношение на държавата.

V. Как да се отнасяме към сакрализацията на съвременното право?

Някои съвременни автори, и то не само богослови, смятат, че светско право, което е неутрално по отношение на въпросите, за които е загрижена религията, е невъзможно, освен ако самата религия не е подчинена на друга идеология⁶⁰. Връзката между религията и правото не се отличава значително от тази между морала и правото. Затова всички възгледи, които – повече или по-малко – се отнасят към учението за естественото право или гравитират към него, по същество споделят това виждане. От тази гледна точка религията за пазва непреходно значение в култивирането и налагането на ценности, които се признават и защитават и от правото. Не мисля обаче, че е налице някакво

⁵⁸ **McConnell**, Michael. *Liberalism and People of Faith*. – In: *Christian Perspectives on Legal Thought*. McConnell, Cochran and Carmella (Eds.). New Haven: Yale University Press, 2001, p. 10. ⁵⁹ Вж. **Stoilov**, Yanaki. *The Rule of Law Principle as a Criterion for Validity of Legal Acts*. – In: *Rule of Law at the Beginning of the Twenty-First Century*. Martin Belov (Ed.). Hague: Eleven International Publishing, 2018, p. 9. ⁶⁰ Така **McIlroy**, David. *Op. cit.*

29

завръщане към класическа традиция отпреди епохата на Просвещението, спо ред която съществува един отговор, който съдържа истината за всички човешки проблеми, истина, която е дадена от Бога⁶¹. Вярно е, че част от християнските ценности продължават да оказват влияние върху обществения живот и са дълбоко вкоренени в съвременното право. То обаче ги е приело като свои собствени принципи, благодарение на които тези ценности са валидно признати. Следователно отстояването на светския характер на правото, поне на съвременния етап на християнската цивилизация, е съобразяване със собствената му природа и развитие.

Като че ли преминаването на обществото в информационната епоха все повече тласка правото към рационализация и формализация, включително дигитална. В този хронологичен ред отдалечаването на правото от религията продължава. То, макар и непоследователно, върви по пътя на своята рационализация, която се изразява в поставяне на цели и в постигане на по-висока определеност на неговите предписания. Тази рационалност е особено необходима с оглед гарантиране и защита на правата. Не закланания за това, че правата са свещени им придава допълнителна сила, а тяхната определеност и интегриране в система, която е в състояние да осигури реалното им действие.

Отбелязаната тенденция е доминираща, но не е единствена. Заедно с нея, особено в дискурса на постмодернизма, правото е подложено на влияния, които се отразяват върху неговото еднозначно възприемане и строга вътрешна

йерархия. Конкуренцията между светско и свещено в правото, макар в нея вен вид, продължава и едва ли напълно ще изчезне. Някаква доза сакралност, вложена в рационализма на светското право, е преграда срещу грубото му инструментализиране и вулгаризиране. Възприемането на правото като средство за защита на исконни ценности повишава неговия авторитет и мотивира неговите адресати към правомерно поведение. В крайна сметка възприемането на правото като нещо, което има общо със свещеното, е сигурно против действие срещу правния нихилизъм.

Уважението към правото обаче не бива да се разбира като проява на безкритично отношение към правни актове, включително тълкувателни и право раздавателни, които излизат от рационалните нормативни рамки. Критиката на закона също следва да си служи с рационални средства и аргументи. Тя не бива да пренебрегва едни разпоредби за сметка на други, когато не се отличават по юридически ранг или се намират в обособени сфери на регулиране (национална сфера на компетентност и компетентност на Европейския съюз). С особена сила това се отнася за случаите, когато се издават юридически актове, включително от висши съдебни и конституционни юрисдикции, които не съответстват на цялостната конституционна композиция. В абсолютизирането на един принцип или институция за сметка на останалите, като се пренебрег

⁶¹ Обратно **Колев**, Тенчо. Цит. съч., с. 153.

ват границите, в които това е допустимо, се съдържа скрита заявка за върховенство на упражняваната власт, присвояваща си едва ли не свещена мисия. Поставеният проблем е свързан с този за ролята на съдията според религията и правото. В днешно време, когато правосъдието до голяма степен е съсредоточено в държавата, съдебната власт, както вече стана дума, разчита на уважение чрез претенцията, че раздава правосъдие като прилага закона от името на народа. Оттук следват определени стандарти за дейността на магистратите. Именно за представители на съдебната власт освен професионални изрично се изискват и високи нравствени качества. Във всичко това се търси гаранция, че тази власт и специално правосъдието е отдадено на защитата на правата. С посочените черти правораздаването се домогва до авторитет, който надхвърля светското, поне в неговото банално изражение. Съвременното право зачита свободното убеждение на съдията. Последното се смята за необходимо с оглед осигуряване на независимо правосъдие. Съдийското усмотрение обаче поставя на изпитание точното и еднакво прилагане на закона, което е основно изискване към правораздаването. При това преценката на съдията няма как да претендира, че е отражение на някаква висша и безусловна воля, още повече, че тя се отнася за отделни актове на човешкото поведение и не може да се генерализира. По друг начин и на друго

ниво се поставя въпросът за присъдата пред съда господен. Светото евангелие от Йоана (5:30) казва: „Аз не мога да правя нищо от Себе Си. Както слушам, тъй и съдя, и Моят съд е праведен, защото не търся моята воля, а волята на Отца, който ме е пратил“. Тук става дума за цялостна преценка на човешките дела пред Божия съд, която е резултат от безпристрастно свеждане на волята, вложена в самия закон божии. Дори Христос не претендира, че може да направи нещо повече от това да оцени фактите според повелите на закона. Вероятно този възглед е повлиял дълго върху разбирането, че съдията стриктно трябва да се придържа към закона, а не да го тълкува. В много случаи обаче от съдията се изисква повече от това да прави силогизми, сравнявайки и квалифицирайки наличните факти с описаните в правната норма. Затова един от най-сложните и дискусийни въпроси в юриспруденцията, особено в съвременната, е за основанията и границите на тълкувателната дейност на съда. Този въпрос се решава от юристите чрез постулатите за тълкуване на правните актове. При неговото обсъждане е необходима максимална рационализация на аргументацията, която би осигурила убедителност на юридическото обосноваване. Колкото по-вероятно е добре подготвените юристи да предвидят решенията на юрисдикциите, толкова повече правото се рационализира, респективно десакрализира.

Освен от рационализацията правото се нуждае от одухотворяване, от привързаност към ценности и следване на принципи, някои от които са положени още при неговото раждане. В този смисъл Новият завет дава някаква пред-

31

става за идеалното общество. Той е ориентиран към духовното, към божия царство – това значително го различава от Стария завет, който повелява как да се устрои земният живот. Не мисля обаче, че правото няма място в Новия завет, че той се противопоставя изцяло и докрай на правото⁶². В това отношение Новият завет е по-скоро радикална версия и развитие на Стария завет, отколкото негово отрицание. Християнството не може да се помести в прокрустовото ложе на закона, то все повече се отделя от правото, но е пресилено да се твърди, че напълно се разграничава от него, че между тях настъпва разрыв⁶³. Доказателство за това са както многобройните позовавания и препратки от Новия към Стария завет, така и текстове в Новия завет, които имат юридическо съдържание. Например в св. евангелие от Йоана (5:31) е казано: „ако аз свидетелствам за себе си, свидетелството ми не е истинско“. В този текст е заложено юридическото изискване за безпристрастност при установяване на фактите. В първото послание на св. апостол Павел до коринтяни (9:15) се говори за права, но той предпочита да получи всеобщо

признание пред това да се възползва от правата си. За простосмъртните (за лозаря, за пастира и др.) обаче правата са необходими.

Новият завет, ако не се възприема само като свещена книга за християните, е универсален стандарт за „очовчаване“ и социализация на правото. В това отношение в някои свои разпоредби днес той е още по-актуален, ако го разглеждаме като далечен предтеча на идеята за социалната държава и за постигане на социална справедливост. Правото, най-вече гражданското и специално облигационното, не е в състояние да се откъсне от принципите за автономията на волята и равенството (главно в смисъл на равновесие в престациите), без да загуби своята природа. Правото, особено процесуалното, няма как да действа без известна състезателност. В същото време общото съществуване на хората и на човечеството налага императиви, които не се свеждат до симетрична реципрочност между права и задължения и до налагане със сила на решенията на съдебната власт. Тезата за правата трябва да бъде поставена в по-широк контекст както по отношение на тяхното относително равномерно разпределение, така и по отношение на връзката между права и задължения. На плоскостта на правните спорове търсенето на споразумение в редица слушания може да е по-добър изход отколкото принудата за изпълнение на съдебните актове. Това са концептуални подходи, които кореспондират с повели на Новия завет. Той призовава не само към състрадание, а към човеколюбие, към надмощване на егизма, към търсене на правда, а не просто на правораздаване.

⁶² Обратно **Михайлова**, Михайлина. Цит. съч., с. 249, 268. ⁶³ Сравни пак там, с. 270. Авторът в крайна сметка достига до балансирано виждане, според което „християнството не поема и не вписва в своя закон правото, както го прави юдаизмът, но нишки в едната и другата посока „тъкат“ пътеката, която води от едната към другата“. Пак там, с. 286.

32

VI. Изводи

В религиите, включително в християнството, е натрупан богат опит, мъдрост и духовност. Те им дават възможност да въздействат на хората и обществото не само чрез образа на това, което смятат за свято, а и върху светските дела и норми на поведение. Религиите носят в себе си дълговечна традиция и универсализъм, но и национална самобитност. Те предшестват и захранват с идеи светските идеологии, но понякога влизат в остър конфликт с тях. Сега е широко разпространена илюзията за следхристиянска Европа, а всъщност нейните ценности идват от християнството. В действителност става дума за светска, за постцърковна организация на обществото и държавата. Разколебането на вярата, респективно на убеждението в християнски ценности, които могат да се споделят и от атеисти, е придружено с криза на основните

идеологични. Последните изпитват все по-големи затруднения както да обясняват, така и да направляват обществения живот. В резултат на това може да се стигне до две крайности: едната е абсолютизиране на свещеното, което създава илюзия за сбъждане на желаното, ако не в земния, то поне в отвъдния свят, другата е профаниране на светското, което, лишено от идеали, не е в състояние да влияе ефективно върху мотивацията. Хората обаче, поне не всички и не за дълго, не спират да търсят упование в нещо (Бог, идея или друго), което смятат за свято. В резултат на това на помощ идва свещеното. Така става почти винаги, когато рационалното не е достатъчно, за да даде отговор на важните обществени въпроси или да оправдае поддържането на определен социален ред. В края на краищата обаче, правото е такова, каквато част от нормативната представа за обществото успява да реализира в светската си битност.

Религията предлага идеал и проповядва ценности, а правото служи за решаване на практически задачи. По тази причина, сравнена с правото, тя е по-силно ценностно ангажирана и по-скоро духовно, отколкото практически ориентирана. Религията и правото обаче не са на различни полюси по отношение на ценностите. Правото – повече или по-малко, по явен или неявен начин – интегрира в себе си ценности, идващи от религията, като ги превръща в свои принципи. То само изглежда неутрално, защото определя поведението по общи признаци като донякъде се абстрахира от разнообразието на случаите и като формализира критериите за валидност на собствените си правила. Неутрален по дефиниция е съдията, който решава даден спор, заради кое то той трябва да е независим, когато прилага закона. Като светско творение правото е обърнато към реалния живот, изпълнен с различни интереси и не избежни противоречия. Поради това, особено при установяване на правните принципи и правила, то няма как да е ценностно неутрално – в основата си и в част от своето съдържание.

В днешно време правото доколкото носи в себе си висши идеали, дотолкова се доближава до свещеното. В своя най-възвишен източник – Новия за-

вет – християнската религия преодолява меркантилизма на правото и призовава към човеколюбие. Правото, зачитайки човешкото достойнство и правата като негов израз, се позовава на една свещена идея, която определя светското му съдържание. В това отношение то може да черпи от силния хуманен и социален заряд на амбицията за съвършен свят, завещана от религията. Дори да не обещава небесен или земен рай, както се пее в националния ни химн и каквато е била мечтата на поета. Важно е правото да допринася за постигане на мечтата на редица поколения за достоен и добър живот за всеки човек и за човечеството в цялост – за такъв живот не в някакъв отвъден свят, а в реалния. Това никак не е малко за изпълнение на такава свещена мисия и на

светското предназначение на правото.

ЛИТЕРАТУРА

- Андреев**, Михаил. Към въпроса за произхода и същността на Законъ соудный людьмъ. – *Год. СУ. Юрид. фак.*, 49, [1957], 1958, 1–60.
- Библия** (Книгите на Свещеното писание на Вехтия и Новия завет). София: Изд. на Св. синод на Българската църква, 1993.
- Бобчев**, Стефан. Един паметник на старото българско право (Законъ соудный людьмъ). – *Периодическо списание на Българското книжовно дружество*, 1901–1902, № 62.
- Ботев**, Христо. Борба. Съчинения в два тома. Т. 1. София: Захари Стоянов, 1998.
- Брайков**, Валентин. Санкционен капацитет и разделени власти. – *Адвокатски преглед*, 2018, № 2.
- Васильев**, Антон А. Концепция православной монархии Ивана IV Грозного. Барнаул: Алтайский государственный университет, 2016.
- Вебер**, Макс. Протестантската етика и духът на капитализма. София: Просвета, 2004. (Превод: К. Коев). (Пълно име на автора: Карл Емил Максимилиан Вебер). **Вебер**, Макс. Социология на религията. – В: Социология на господството. Социология на религията. София: Унив изд. Св. Кл. Охридски и Абагар, 1992. (Превод и въведение: Р. Даскалов). (Пълно име на автора: Карл Емил Максимилиан Вебер). **Владикин**, Любомир. Правната природа на библиейската монархия. София: Сиби, 2016.
- Ганев**, Венелин. Законъ соудный людьмъ. Правно-исторически и правноаналитични проучвания. София: БАН – Институт за правни науки, 1959. (Отг. ред.: М. Андреев, Д. Ангелов).
- Кели**, Джон Маурис. Кратка история на Западната теория на правото. София: Рива, 1998. (Превод: Ю. Михайлов).
- Драмалиев**, Любомир. Философски увод в морала и правото. Основни етически и юридически категории. София: Сиела, 2002.
- Закон** судный людям. – Восточная литература. Средновековные исторические источники Востока и Запада (перевод Е. А. Тихоновой). Текст воспроизводится по изданию: Хрестоматия памятников феодального государства и права страны Евро-

- Кант**, Имануел. Метафизика на нравите. Първа част. Метафизични основни начала на учението за правото. София: Фараго, 2009. (Превод от нем. ез.: Б. Гумнеров).
- Колев**, Тенчо. Християнските ценности като правообразуващ фактор. София: Сиела, 2017.
- Маркс**, Карл. Юридически социализъм. – В: Маркс, Карл. Фридрих Енгелс. Съч. Т. 21. София: Изд. на БКП, 1967.
- Милашъ**, Никодим. Православно църковно право. (Съставено по общите църковно-юридически източници и частните закони, действащи в автокефалните църк

ви). София: печатница „Св. София“, 1904. (Превод от първото рус. изд.: Ив. Стефанов).

Михайлова, Михайлина. Правото в Стария завет. (И защо не подобава да е в Новия завет). София: Фенек, 2006.

Новкиришка-Стоянова, Малина. *De Iure Publico*. (Студии по римско публично право). София: Сиела, 2013.

Новкиришка-Стоянова, Малина. *Publicum Ius*. (Автореферат на дисертационен труд за придобиване на научната степен „д. ю. н.“ ПУ „П. Хилендарски“, ЮФ. Пловдив, 2016).

Норт, Гари. 75 библейски въпроса, които вашите учители се молят да не зададете. – https://books.equipiane.com/wp/wp-content/uploads/2014/03/75_bibleiski_vaprosa.pdf

Папатомак, Григориус. Етапи на формиране на отношенията църква – държава и държава – църква (Контекстуален преглед и историкоканонично описание) – В: Съвременни и бъдещи предизвикателства пред Православната църква. (Исторически, каноничен и еклисиологичен подход). Солун-Катерини, 2020 (под печат).

Преп. Иустин (Попович). Толкова Библия. – <https://bible.optina.ru/new:act:05:29>
Тома от Аквино. Сума на теологията. Част II, раздел I. София: Изток-Запад, 2005. (Превод от лат. ез.: Ц. Бояджиев).

Торбов, Цеко. История и теория на правото. София: БАН, 1992.

Хегел, Георг. Философия на правото. София: ГАЛ-ИКО, 2000. (Превод: Ив. Стефанов, Д. Денков). (Пълно име на автора: Георг Вилхелм Фридрих Хегел).

Конституция на Република България.

Решение № 5/11. 06. 1992 г. на КС на РБ по к.д. № 11/1992 г., Обн. ДВ, бр. 49 от 16 юни 1992 г.

Berman, Harold J. *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1983. defakto.bg/2020/04/12/германският-конституционен-съд-прие/

Helmholz, Richard. Conflicts between Religious and Secular Law: Common Themes in the English Experience, 1250–1640. – *Cardozo Law Review*, 1991, Vol. 12, № 3–4.

Kantorowicz, Ernst H. *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. New Jersey: Princeton University Press, 2016.

McConnell, Michael. Liberalism and People of Faith. – In: *Christian Perspectives on Legal Thought*. McConnell, Cochran and Carmella (Eds.). New Haven: Yale University Press, 2001.

McIlroy, David. Is Secular Law Possible. – *Theos*, June 2013:

<https://www.theosthimktank.co.uk/comment/2013/06/11/is-sacral-law-possible>

Matthijs de Blois. Religious Law Versus Secular Law. The example of the *get* refusal in Dutch, English and Israeli Law. – *Utrecht Law Review*, 2000, Vol. 6, Issue 2. – <http://www.utrechtlawreview.org/>

Stoilov, Yanaki. The Rule of Law Principle as a Criterion for Validity of Legal Acts. – In: *Rule of Law at the Beginning of the Twenty-First Century*. Netherlands, Eleven International Publishing, 2018, 9–19. (Martin Belov, Ed.).

Дадена в Катедра „Теория и история на държавата и правото“ – май 2020
г. Рецензенти – проф. д-юн Малина Новкиришка-Стойанова
проф. д-р Тенчо Колев