

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ЖИТОМИРСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА**

На правах рукопису

МУЛЛОКАНДОВА ОКСАНА МАРИКІВНА

УДК 241:340.61

**МІЖРЕЛІГІЙНІ ТА МІЖКОНФЕСІЙНІ СІМЕЙНО-ШЛЮБНІ
ВІДНОСИНИ В АВРААМІЧНИХ РЕЛІГІЯХ (РЕЛІГІЄЗНАВЧО-ПРАВОВІ
АСПЕКТИ)**

Спеціальність 09.00.11 – релігієзнавство

Дисертація

на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник:
доктор філософських наук, професор
Богачевська Ірина Вікторівна

Житомир – 2016

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. Міжрелігійний та міжконфесійний шлюб як об’єкт релігієзнавчого дослідження.....	10
1.1. Наукові та богословські підходи до вивчення міжрелігійних та міжконфесійних шлюбів.....	12
1.2. Методологічні засади дисертаційного дослідження.....	34
Висновки до розділу 1.....	52
РОЗДІЛ 2. Регламентація сімейно-шлюбних відносин з іновірцями в канонічному праві авраамічних релігій.....	54
2.1. Взаємозв’язок етнічного та релігійного аспектів іудейського сімейного права.....	55
2.2. Міжконфесійні колізії сімейно-шлюбних відносин у християнстві.....	82
2.3. Ісламське право про шлюб з «людьми Писання».....	113
Висновки до розділу 2.....	139
РОЗДІЛ 3. Трансформації міжрелігійних та міжконфесійних шлюбів у сучасному українському суспільстві.....	142
3.1. Державне регулювання релігійних аспектів сімейно-шлюбних відносин в Україні у контексті міжнародних правових стандартів.....	143
3.2. Українська модель сім’ї та тенденції укладання змішаних Історичні колізії та тенденції розвитку міжрелігійних та міжконфесійних шлюбів у незалежній Україні.....	157
Висновки до розділу 3.....	178
ВИСНОВКИ	180
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ	186

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Проблема міжрелігійних та міжконфесійних шлюбів у сучасному глобалізованому світі дедалі більше загострюється, що підтверджує інтенсивність релігійної та культурної дивергенції, а також глибину трансформацій, які охопили як інститут релігії, так і інститут сім'ї.

Міжрелігійні та міжконфесійні сімейно-шлюбні відносини є предметом наукового інтересу не лише соціологів, релігієзнавців, психологів та представників інших наук, а й полем багатовікових богословських дискусій. Канонічне право в авраамічних релігіях, яке ґрунтується на патріархальній моделі сім'ї, негативно ставиться до шлюбів з іновірцями. Разом з тим, реалії суспільного життя, зокрема трансформації гендерного порядку та криза традиційних моделей сім'ї вимагають перегляду релігійних настанов, вироблення богословами й релігійними лідерами гнучкішої та компромісної політики щодо міжрелігійних та міжконфесійних шлюбів, які останнім часом викликають менший спротив, зокрема в ісламі та християнстві, де вони сприймаються як "практичний екуменізм". Ці процеси потребують як релігієзнавчого моніторингу, так і теоретичного осмислення.

Питання міжрелігійних та міжконфесійних шлюбів є актуальним і для українського поліетнічного та полірелігійного суспільства, оскільки в останні десятиліття спостерігається стійка тенденція до зростання кількості таких шлюбів. Пострадянська хвиля релігійної самоідентифікації українців та релігійного відродження України загострила проблеми змішаних шлюбів, надавши їм виразного релігійного забарвлення. Зокрема, в християнстві, особливо в західних регіонах країни, зі скасуванням заборони релігійної діяльності греко-католиків та представників багатьох протестантських церков, актуалізувалася низка проблем, пов'язаних з укладанням шлюбів між

представниками різних християнських конфесій. Реінтеграція кримських татар (і відповідно – ісламу) в український соціум загострила проблему міжрелігійних міжетнічних шлюбів у Криму та на Сході України. Відтак тема дисертаційного дослідження має не лише наукове, а й суспільне значення, оскільки етнорелігійний склад населення та радянське минуле (коли міжетнічні шлюби вважалися свого роду запорукою "непорушної дружби багатонаціонального радянського народу") зумовили наявність значної кількості етнічно змішаних шлюбних союзів.

Свідченням цього є кількість публікацій у світських та конфесійних ЗМІ, особливо в регіонах зі змішаним етнорелігійним складом населення (Закарпаття, Буковина, Галичина, Крим, Східні області України).

Проблема міжрелігійних і міжконфесійних шлюбів ще не стала предметом системних досліджень вітчизняних релігієзнавців. У науковій літературі фактично відсутні філософсько-релігієзнавчі й релігієзнавчо-правові дослідження, які б узагальнили доробок соціогуманітарних наук, накопичений вітчизняною наукою й вартий систематизації. Натомість, у релігійній літературі спостерігається зростання кількості публікацій з проблем сім'ї та шлюбу, зокрема, й міжрелігійних та міжконфесійних.

Дисертаційне дослідження має заповнити прогалини у філософсько-релігієзнавчому розумінні проблеми міжрелігійних і міжконфесійних шлюбів, чинників релігійного, правового та соціокультурного характеру, що впливають на релігійно і конфесійно змішані сімейно-шлюбні відносини.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертація виконана у межах наукової програми кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка "Випробування людського буття : класичний і посткласичний дискурс", НДР № 0111U000154.

Об'єктом дисертаційного дослідження є міжрелігійні та міжконфесійні відносини в авраамічних релігіях.

Предмет дослідження – релігієзнавчо-правові аспекти сімейно-шлюбних відносин у міжрелігійних та міжконфесійних сім'ях в авраамічних релігіях.

Метою дослідження є комплексний релігієзнавчо-правовий аналіз сімейно-шлюбних відносин в авраамічних релігіях.

Реалізація поставленої мети передбачала розв'язання таких **дослідницьких завдань**:

- проаналізувати основні парадигми філософсько-релігієзнавчого, теологічного та правового осмислення міжконфесійних сімейно-шлюбних відносин в авраамічних релігіях;

- порівняти принципи регламентації сімейно-шлюбних відносин у релігійному та світському праві;

- виявити взаємозв'язок етнічного та релігійного в іудейському розумінні шлюбних відносин і шлюбів з іновірцями;

- з'ясувати особливості сімейно-шлюбних відносин і ставлення до змішаних шлюбів в ісламі;

- дослідити міжконфесійну специфіку сімейно-шлюбних відносин та ставлення до міжрелігійних шлюбів у християнстві;

- охарактеризувати процеси трансформації міжрелігійних та міжконфесійних шлюбів у сучасному українському суспільстві.

Теоретико-методологічною основою дисертаційного дослідження є принципи академічного релігієзнавства, зокрема системність, позаконфесійність та дескриптивний підхід, а також науковий доробок вітчизняних релігієзнавців, юристів, соціологів, психологів, істориків щодо проблем сімейно-шлюбних відносин.

У дисертації застосовано сукупність загальнонаукових (дедукція, індукція, аналіз і синтез) та спеціальних методів. З огляду на багатоаспектність досліджуваної проблеми дисертантом використано міждисциплінарний підхід, зокрема історичний (при дослідженні ретроспективних процесів формування таїнства шлюбу у християнстві, розвитку конфесійних сімейно-правових поглядів тощо); історико-правовий та формально-юридичний (при порівнянні систем релігійного права, цивільного сімейного права та сімейного права як галузі канонічного права); психологічний (при аналізі психологічних факторів ставлення

до змішаних шлюбів у різних релігійно-культових системах); соціологічно-демографічний (у процесі роботи із результатами соціологічних досліджень та статистичними матеріалами); етнологічний (при вивченні шлюбних традицій та ритуалів, в процесі аналізу звичаєвого права в іудаїзмі та ісламі).

Під час порівняльного аналізу світського шлюбного законодавства та положень канонічного права щодо сімейно-шлюбних стосунків застосовувались методи компаративістики, а також елементи інституціонального, антропологічного та соціокультурного підходів (у процесі аналізу специфіки шлюбних відносин в конкретних релігійних традиціях).

У дисертаційному дослідженні використовувалися священні тексти авраамічних релігій; нормативні правові акти релігійного та світського права; матеріали практики церковних, ісламських та рабінатських судів; правозастосувальні акти органів світської і релігійної влади; архівні та статистичні матеріали.

Наукова новизна дисертаційної роботи полягає у здійсненні релігієзнавчо-правового аналізу релігійно-правової оцінки та легітимації міжрелігійних та міжконфесійних сімейно-шлюбних відносин в порівнянні з реаліями релігійної самоідентифікації та культової практики змішаних сімей в авраамічних релігіях.

Отримані результати дослідження розкрито у таких положеннях, що виносяться на захист :

Вперше:

– охарактеризовано релігійні моделі шлюбу в авраамічних релігіях та їх правове закріплення; з'ясовано, що спільні та відмінні риси цих моделей є основою релігійно-правових колізій змішаних шлюбів в зазначених релігіях та між ними, а сім'ї, утворені на підставах змішаного шлюбу, є аномальними; зазначено, що таке сприйняття релігійно змішаних шлюбів у суспільстві закріпилося в усіх країнах світу, громадяни яких ідентифікують свою культуру з авраамічною релігійною традицією;

– виявлено чотири основні регламентовані релігійним правом форми існування змішаних шлюбів в авраамічних релігіях: 1)шлюби з представниками різних напрямків однієї релігії (міжконфесійні); 2)шлюби з атеїстами; 3)шлюби з іновірними; 4)шлюби з язичниками, причому ставлення до кожної з цих форм змішаних шлюбів регламентується нормами релігійного права і відрізняється ступенем їх сприйняття/несприйняття; уточнено богословську позицію щодо змішаних шлюбів та реалії їх укладання в авраамічних релігіях, яка варіюється від повного несприйняття таких шлюбів (в ортодоксальних колах всіх авраамічних релігій) до введення певних релігійних обмежень щодо їх укладання та навіть можливості релігійної легітимації (у реформістських та неортодоксальних громадах);

– здійснено порівняльний аналіз принципів регулювання сімейно-шлюбних відносин в Україні в релігійному та світському (державному) законодавстві, які передбачають регламентацію шлюбної процедури; перешкод і заборон для укладання шлюбу; підстави й форми розлучень; вирішення майнового забезпечення жінки та дітей у випадку розлучення; права спадщини;

– з’ясовано та охарактеризовано релігійні і соціальні фактори збільшення кількості змішаних шлюбів і шляхи трансформації сімейно-шлюбних стосунків у міжрелігійних та міжконфесійних сім’ях України років незалежності, зокрема такі, як : руйнування у радянський період релігійного устрою сімейного життя; розрив традиції сімейного виховання дітей; порушення внутрішньо-сімейного процесу трансляції релігійних цінностей між поколіннями; розширення міжнародних контактів; економічні та соціальні трансформації; дестабілізація і погіршення соціальних умов життя; погіршення демографічної та гендерної ситуації; трудова міграція;

- *уточнено* спільне походження і відмінності сімейного права правових систем авраамічних релігій: галахічної правової системи ортодоксального іудаїзму, канонічного права християнських конфесій, шаріатського законодавства класичного ісламу (ханафітський мазхаб).

- *набуло подальшого розвитку* філософсько-релігієзнавче осмислення психологічних та соціально-побутових проблем, які має вирішувати релігійно змішане подружжя задля збереження такого шлюбу.

Теоретичне значення дослідження полягає у розширенні дослідницького поля релігієзнавчої науки шляхом поглиблення розуміння природи, сутності та змісту релігійної регламентації шлюбно-сімейних відносин у поліконфесійній державі. Положення дисертації можуть бути використані для подальших міждисциплінарних релігієзнавчо-правових досліджень окресленої проблематики.

Практичне значення дисертаційного дослідження. Отримані узагальнення можуть бути враховані під час оновлення законодавства про свободу совісті і діяльність релігійних організацій та сімейного кодексу; держслужбовцями в процесі регулювання та регламентування державно-церковних відносин, з метою попередження міжконфесійних конфліктів на сімейному ґрунті; в навчальному процесі у вузівських курсах з релігієзнавства, правознавства, соціології релігії, психології та інших.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною авторською науковою роботою. Висновки та положення новизни сформульовані дисертантом особисто.

Апробація результатів дослідження. Концептуальні ідеї, висновки та результати дисертаційного дослідження обговорювалися на засіданнях кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка, а також було викладено у доповідях і виступах на низці науково-теоретичних і науково-практичних конференцій різного рівня, зокрема: Міжнародній науково-практичній Інтернет-конференції "Соціокультурні виміри релігійних процесів у світі та в Україні" (Чернівці, 2013); Міжнародній науковій конференції "Дні науки філософського факультету КНУ – 2014" (Київ, 2014); Міжнародній науковій конференції "Авраамічні релігії в Україні: інкультураційні взаємовпливи та міжконфесійні взаємини" (Галич, 2014); Перших академічних читаннях пам'яті професора Г. І. Волинки "Філософія. Освіта. Наука" (Київ,

2015); IV Міжнародній науково-теоретичній конференції "Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності" (Житомир, 2015); Всеукраїнській науково-теоретичній конференції з міжнародною участю "Філософія, релігія та культура у глобалізованому світі" (Житомир, 2015).

Публікації. Основні етапи, положення та результати дослідження відображено в 10 публікаціях: 5 статтях, 4 – із яких уміщено в фахових виданнях України, 1 – у зарубіжному); 5 – у збірниках наукових праць та матеріалах конференцій.

Структура дисертаційного дослідження визначається метою, завданнями, а також внутрішньою логікою. Дисертаційна робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел і літератури (225 позицій). Обсяг основного тексту дисертації становить 185 сторінок.

РОЗДІЛ 1. МІЖРЕЛІГІЙНИЙ ТА МІЖКОНФЕСІЙНИЙ ШЛЮБ ЯК ОБ'ЄКТ РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

В історії світової культури існує, як мінімум, три системи нормування, які претендують на контроль статевих відносин: традиції, релігія, право. Майже всі вони зводяться до регламентації економічних, спадкових, батьківських прав та інших зовнішніх сторін життєдіяльності статей в сім'ї та шлюбі. Еволюція нормування відносин між статями йшла шляхом обмеження свободи чоловіків (через релігійні ідеї аскетизму й необхідність дбати про жінку-матір) та свободи жінок (через ідеї цноти й пасивного підпорядкування чоловікові). Всі три перераховані системи контролю протягом історії втручалися у відносини між чоловіками і жінками і ставили питання: Чи необхідні моральні норми статевих стосунків? Що в цих відносинах має регламентуватися нормами? Чи є сфери, які можуть визначатися тільки договором чоловіки і жінки?

Відповіді на подібні запитання ми знаходимо у священних текстах авраамічних релігій, богословських творах, а також в системах релігійного та світського права, більшість яких регламентує шлюбно-сімейні стосунки в окремих розділах права.

Розмірковували над цими проблемами філософи, державні й культурні діячі всіх часів і народів. Правознавці вирішували впродовж тисячоліть питання, пов'язані з майновими, господарськими, побутовими аспектами шлюбних відносин. Отже, проблеми міжрелігійних і міжконфесійних шлюбів в авраамічних релігіях входять складовою частиною у величезне проблемне поле гендерно-антропологічних відносин, і, аналізуючи стан розробки дисертаційної проблематики в теологічній та науковій літературі, ми маємо розглядати їх саме в цьому контексті.

В людському житті, напевно, немає інших соціальних інститутів, крім інституту релігії та інституту шлюбу, які б однаково належали й до сфери

інтимного духовного життя людини, і до сфери суто суспільної, у такому ж ступені поєднували б вільне самовизначення особистості й досить жорстко регламентовані форми суспільної поведінки. Обидві ці сфери в усі історичні епохи перебували й перебувають у тісному динамічному зв'язку [130]. Міжрелігійний і навіть міжконфесійний шлюб представників авраамічних релігій з невідворотністю призводить до конфлікту двох легітимуючих подружнє життя релігійно-правових дискурсів, що, в свою чергу сприймається суспільством як дестабілізуючий фактор.

Аналіз різноманіття та поліваріативності богословських тлумачень і коментарів Тори, Біблії та Корану, вивчення теологічної спадщини й релігійної правотворчості авраамічних релігій розширюють межі філософсько-релігієзнавчого дослідження змішаного шлюбу й дозволяють простежити вплив цього феномену на релігію та культуру в цілому.

Включення в дослідницьке поле сучасного філософського релігієзнавства знакових зразків релігійно-філософського й теологічного дискурсів, які задають змістовний горизонт дисертаційної проблематики, є, на нашу думку, цілком доречним, оскільки «як би ми не тлумачили релігію, вважаючи її соціальною за суттю, або випадково, одно не викликає сумнівів – вона завжди відіграла соціальну роль» [22, с. 384].

Дослідницькою метою даного розділу дисертаційного дослідження є розгляд проблемних полів психологічних, соціологічних, правових та релігієзнавчих досліджень проблеми міжрелігійних та міжконфесійних шлюбів; порівняння наукових та богословських аспектів вивчення заявленої проблеми в їх конфесійних виявах у авраамічних релігіях; філософсько-релігієзнавче визначення понять «міжрелігійні та міжконфесійні шлюби» та суміжних з ними термінів.

1.1. Наукові та богословські підходи до вивчення міжрелігійних та міжконфесійних шлюбів

Розглянемо докладніше основні наукові та богословські підходи до проблеми міжрелігійних і міжконфесійних шлюбів в авраамічних релігіях. Розпочнемо з філософської рефлексії шлюбно-сімейних відносин людства.

Сім'ї та шлюбу присвячено багато досліджень з давнини до наших часів. Перефразуючи слова Ф. Енгельса про те, що в давньогрецькій філософії існують у зародку всі пізніші типи світоглядів, можна сказати, що в працях мислителів античної епохи в зародку присутні всі подальші уявлення про походження шлюбу і сім'ї. Характерною рисою як древньогрецької, так і давньоримської сім'ї була моногамія і панування чоловіка. Цей факт став вихідним для всіх античних концепцій сімейно-шлюбних відносин.

Одна з перших відомих нам спроб аналізу сімейно-шлюбних стосунків людей була зроблена Платоном [142, с. 355]. Сім'я, в якій панує чоловік, постає у Платона вихідним громадським осередком. Всі інші складніші і більші громадські та державні утворення виникають внаслідок поєднання сімей. В подальшому ця концепція стала основою «патріархальної теорії».

Піддавши критиці проекти «ідеальної держави» Платона, Аристотель послідовно розвинув його ідею про засновану на пануванні чоловіка сім'ю як вихідний та основний осередок суспільства. Цю сім'ю Аристотель виводить з природи людини і розглядає в якості першої форми спілкування. Об'єднання сімей створює «селище», поєднання «селищ» – «державу». У працях Аристотеля «патріархальна теорія» оформилася більш-менш остаточно.

Демокрит і його послідовники, реконструювати походження людства, а також шлюбу і сім'ї, Їхні погляди на походження шлюбу і сім'ї відображено у поемі Лукреція Кара «Про природу речей» і містять уявлення про неупорядковані статеві стосунки як стадію, що передує шлюбу [81, с. 612]. Таке уявлення було для античної філософії і спиралося на численні легенди та міфи,

в яких розповідалося про часи, коли шлюб не було. Наприклад, у Стародавній Греції існувала легенда, що індивідуальний шлюб в Афінах був введений засновником міста Кекропом.

В античний час, крім «патріархальної теорії», виникло також уявлення про спільність дружин, яке стало підґрунтям для поняття про груповий шлюб, і уявлення про стан безладних статевих відносин, який в подальшому отримав назву проміскуїтет (від латинського *promiscuis* – «змішаний», «загальний»). Так ще Платон припускає можливість існування суспільства, в якому не буде моногамного шлюбу і сім'ї. У своїх проектах «ідеальної держави» він наполегливо пропонує в якості засобу забезпечення згуртованості в одних випадках суспільства в цілому, в інших – одного з панівних станів – введення спільності дружин, дітей і майна.

З часів прийняття християнства і особливо з середньовіччя в європейській культурній традиції чітко прослідковується рецепція релігійного дискурсу в філософських ученнях про статеву дуальність і шлюбно-репродуктивну поведінку людини. Оскільки ми будемо докладно розглядати релігійні уявлення про шлюб і сім'ю в наступному розділі дисертаційного дослідження, зазначимо лише, що середньовіччя – час повного панування «патріархальної теорії». Причинами цього явища є: відсутність в Європі інших форм сім'ї, крім патріархальної; підтримка «патріархальної теорії» як авторитетом Біблії, так і авторитетом визнаних церквою праць Аристотеля; можливість за її допомогою обґрунтовувати природність монархічної влади.

Погляд на сім'ю, де панує чоловік, як на основну ланку суспільства продовжував панувати і в Новий Час. Його поділяли і прибічники теорії «природного права», зокрема Ж.-Ж. Руссо, Ж.А. Кондорсе й інші. У філософії Нового часу сім'я розглядалася як соціальне явище і соціальний інститут. Філософи аналізували подружні взаємини, їх позитивні та негативні фактори. Так, Т. Гоббс розвиваючи концепцію сім'ї, придатну для буржуазного суспільства, пов'язує обов'язок і свободу громадян з відомими схильностями людського роду (у тому числі зі схильністю до створення сім'ї) [46, с. 478].

Концепція сім'ї Д. Юма заснована на категоріях справедливості і несправедливості. Він ідеалізував буржуазну дійсність сім'ї, висунувши замість клерикальної утопії загальної побожності і смиренності утопію загального співчуття, яка дисонувала з реаліями доби промислового перевороту [196, с. 720]. Однак сімейна етика Д. Юма не була антирелігійною. Проти «патріархальної теорії» не виступали і ідеологи виникаючої буржуазії, які широко використовували цю концепцію для обґрунтування споконвічності й непорушності існуючих сімейно-шлюбних відносин і приватної власності.

Однак факти, накопичення яких почалося в епоху великих географічних відкриттів і колонізації Америки і інших частин світу, вимагали нових теорій шлюбу і сім'ї, створювали умови розширення рамок «патріархальної теорії», яка, втім, безроздільно панувала в європейській філософії до другої половини XIX ст. Перші спроби нового підходу до цієї проблеми пов'язані з Ж.-Ф. Лафіто (1670-1740), який докладно описав шлюбні звичаї індіанців Північної Америки, співставив їх з матріархальними відносинами, що існували, за свідченнями античних авторів (Геродота), у ряду народів, і дійшов висновку, що це явище є не аномалією, а певним етапом розвитку сімейних стосунків. Шотландський юрист і історик Дж. Міллар (1735-1801), пояснюючи існування материнського рахування спорідненості і високого становища жінки у деяких стародавніх народів, припускав існування епохи, коли шлюб ще повністю не встановився і мав інші форми, ніж патріархальний. В цілому ж, філософи Нового часу вирішували існуючі у їхній час проблеми інституту сім'ї, не заглиблюючись у теорію походження шлюбу і сім'ї. Грунтовнішими були погляди на шлюб і сім'ю німецької ідеалістичної філософії XVIII ст.

Основний постулат теорій І. Канта, Г. Фіхте і Г. Гегеля про інститут шлюбу і сім'ї полягає в тому, що шлюб – морально-правовий союз. Статевий потяг облагороджується моногамією і має регулюватися законами. Чим вище моральність чоловіка і жінки, тим більш ідеальним є їхня духовна єдність. З іншого боку, німецькі філософи визнавали нетотожність чоловіка й жінки і

були прихильниками чоловічої переваги, що ідеологічно виправдовувало сімейну і суспільну нерівність жінок.

І. Кант розглядав питання шлюбу і сім'ї як частину філософії права [80; с. 211-310]. Хоча І. Кант говорить про шлюбні відносини як про відносини рівності володіння статками та майном, він не бачить суперечності в тому, що закон встановлює панування чоловіка над дружиною, не вважаючи жінку самостійною громадянською особистістю. Розглядаючи шлюб як сферу речово-особистого права, він називає жінку «предметом» володіння. Хоча жінка повинна підкорюватися чоловіку з власної свободи волі, не заперечується і можливість прямого насильства.

Речовий характер відносин статей в шлюбі, на думку І. Канта, не применшує гідності людської особистості, оскільки користування особистістю у відносинах між подружжям є взаємним. Людина зобов'язана визначати свої стосунки з представником іншої статі за правилами практичного розуму, а не слідувати сліпому спонуканню природи. Він вводить такі категорії, як обов'язок, зобов'язання, цнотливість і розпуста. Моральний закон – це виконання обов'язку як акт доброї волі, без чуттєвих і розважливих мотивів. І. Кант особливо цінував дружбу і ставив її вище любові. Тому вважав, що шлюб, заснований на статевому потязі є принизливим для особистості.

Оскільки мета природи – дітонародження – не є підставою законності союзу, І. Кант визначив шлюб як «з'єднання двох осіб різної статі для довічного володіння статевими властивостями один одного» [80; с. 211-310]. Статеве спілкування можливе лише в межах шлюбу і становить особливий аспект шлюбу, завершує і стверджує шлюбний союз. За І. Кантом, моральним і правомірним є лише моногамний шлюб.

Судження про добровільність укладення шлюбного союзу відповідало панівним в Новий Час природно-правовим концепціям, однак у І. Канта воно вирішується в рамках категорій свободи і необхідності наступним чином: це вільний вчинок з боку чоловіка і жінки, проте його необхідність продиктована

природою. Вічність шлюбного союзу, за І. Кантом, випливає з того, що моральний закон створюється не суспільством, а душею і Богом.

Свої погляди щодо стосунків батьків і дітей І. Кант висловлює в розділі про батьківське право – «Основи метафізики моральності» [80; с. 211-310]. Відповідно до природного права він вважає, що утримання та виховання дитини є моральним обов'язком батьків, вони не вправі вимагати згодом відшкодування витрат, витрачених на дітей, а можуть розраховувати тільки на подяку, оскільки спадкове право не походить з природного. І. Кант виходить з тієї тези, що доброчесність повинна бути набута і, вчитися їй треба в сім'ї, починаючи з настанови дитини в «моральному катехізисі». Дотримання морального обов'язку божественно.

Кантівське ставлення до позашлюбних дітей відповідає середньовічному німецькому законодавству: «Позашлюбна дитина, що з'явилася на світ, народилася поза законом, отже і поза його охорони. Вона ніби вкралася в суспільство (подібно забороненому товару), отже суспільство може ігнорувати її існування (бо по справедливості вона не мала би існувати), отже, і її знищення, і ганьбу матері, коли дізнаються про її позашлюбні пологи, не можна запобігти ніяким указом» [80; с. 544]. Зв'язок сім'ї з іншими ланками соціального життя обмежується, за І. Кантом, контролем держави за природними відносинами подружжя. Джерела цього регулювання – моральність і право.

Погляди І. Канта на шлюб і сім'ю суперечливі: з одного боку, він оперує поняттям «чистого шлюбу», а з іншого – ідеалізує буржуазну мораль шлюбно-сімейних відносин. Разом з тим, кантівська концепція шлюбу і сім'ї стверджувала нові моральні цінності і обґрунтовувала необхідність відмови від феодально-релігійних норм сімейного життя.

У вченні І. Фіхте про природне право і моральність окремі розділи присвячені питанням сім'ї та шлюбу [183; с. 392]. Жінка, на його думку, не є юридичною особою, держава гарантує чоловікові право власності на все майно дружини. Вона повинна мати в державі однакові права з чоловіком, але питання

в тому, чи хоче вона ними скористатися. Те, що жінка відмовляється від своїх прав, – її власне, обумовлене моральністю бажання. Жінка могла б отримати свободу назад, але, погодившись з розумом, вона може цієї свободи і не побажати; з її власної волі чоловік відає всіма її правами.

У поглядах на статеві стосунки І. Фіхте виходить з поділу статей на активну і пасивну, ґрунтуючись на різній поведінці чоловіка й жінки при задоволенні природного потягу. Чоловік може ставити метою задоволення статевого потягу, жінка – ні, оскільки природним законом для жінки є сором'язливість, не притаманна чоловікові. Розумна і добродісна жінка може пишатися лише своїм чоловіком і дітьми, бо вона повинна розчинятися в них. Чоловік має природне право проявляти вроджену активність при виборі супутниці (жінка позбавлена цього права, обрання нею супутника відбувається за принципом: він перший і єдиний). Природний потяг жінки виражається в її любові, яка, за І. Фіхте, поєднує природу і розум. У любові проявляється моральна натура жінки. Чоловік не здатний до любові, моральність його натури полягає у великодушності. В концепції І. Фіхте порушення вірності чоловіком цього не означає, бо жінка може пробачити невірність чоловіка, і гідна жінка саме так і вчинить. І. Фіхте фактично залишає за чоловіком право на зраду. Якщо ж дружина бажає розлучення, держава повинна вивести її з дому чоловіка, що, однак, не застосовується щодо чоловіка, бо будинок належить йому як представнику родини.

Згідно І. Фіхте, «шлюб – не просто юридичний союз, як, скажімо, держава, шлюб – природний і державний союз» [183; с. 78]. Тільки через природні відносини між статями (шлюб) людський рід, використовуючи природу, йде до чеснот, тільки цим шляхом здійснюється моральне виховання людства. Як і Кант, І. Фіхте вважав статеві стосунки реалізацією шлюбу. Моральність природного задоволення статевого потягу – надбання людини. Проголошуючи шлюб розумним інститутом, І. Фіхте протиставив його «розумність», тобто вищу моральність, його «тваринній природності». На відміну від І. Канта, який вважав неможливим філософське обґрунтування

шлюбу на понятті любові, І. Фіхте висунув положення, що любов невіддільна від шлюбу: немає шлюбу без любові і немає любові поза шлюбом. За І. Фіхте, істинна дружба можлива тільки в шлюбі.

І. Фіхте, як і І. Кант, вважав, що шлюб має бути юридично оформлений: незважаючи на те, що подружні відносини мають не юридичний, а природний і моральний характер, статевий зв'язок без правової форми буде або таємним шлюбом, тобто зв'язком любові, шлюбом без шлюбної обітниці, або конкубінатом, тобто спільним життям в цілях статевого задоволення, або проституцією для жінки. Шлюб, за І. Фіхте, є умовою існування особистості і, як такий, є первинним правом, що потребує охорони законами, тому шлюб має бути публічно засвідченим. Цим актом шлюб і статевий зв'язок в ньому стають правомірними. Але оскільки шлюбні відносини не юридичні, а природні і моральні, держава не повинна створювати ніяких законів з метою їх регулювання [183; с. 102]. Як і у І. Канта, шлюбний союз у І. Фіхте є вічним: за своєю природою жінка не може припинити любити свого чоловіка, щоб не принизити своєї гідності, чоловік – щоб не позбутися своєї великодушності. Полігамія протирічить розуму, поліандрія – природі.

І. Фіхте, як і І. Кант, вважає, що шлюб повинен укладатися вільно, про що повинна дбати держава. Батьки не мають права примусити дочку до шлюбу – це суперечить людському праву. Чоловіка також не можна примусити до вступу в шлюб – це суперечить природі шлюбу. Батьки користуються правом відстрочки шлюбу, заборонити шлюб взагалі вони не правомочні. Відносини між батьками і дітьми і між подружжям природно-моральні, не створені правом, право до них лише застосовується. Розгляд відносин між батьками і дітьми як юридичних спровокував би думку, що дитина через зачаття стає власністю батька. Батьки повинні виховувати дитину, сенс вищого виховання – розвитку моралі. Держава має право нагляду за вихованням. Оскільки діти перебувають під владою батьків, вони не вільні, свобода набувається з закінченням виховання, про що вирішують батьки. У випадку, якщо батьки розійшлися і відмовляються від турботи про дітей, втручається держава.

Погляди І. Фіхте на шлюб і сім'ю досить суперечливі: він розділяє вади просвітників, ідеалізуючи буржуазне суспільство. Як ідеаліст, І. Фіхте ставить моральні відносини вище інших. Подібно до всіх прихильників концепції природного права, він розглядає розвиток статевих відносин за схемою: від фізичних спонукань – до голосу обов'язку, від інстинкту – до свідомості морального початку [43; с. 117]. Разом з тим, залишаючись на позиціях природного права, І. Фіхте у робить крок вперед у порівнянні з І. Кантом: діалектично розуміє шлюб, визнає любов як моральну основу шлюбу, проголошує рівність соціальних прав чоловіка й жінки, визнає моральну рівність статей при наявності їх фізичної нетотожності.

Вищим етапом розвитку вчення про шлюб та сім'ю в німецькому класичному ідеалізмі є концепція Г. Гегеля [44]. Визначаючи сім'ю як первинну «субстанціальність духу», Г. Гегель виділяє в ній три сторони: шлюб як такий, сімейну власність і виховання дітей. Шлюб єднає природне й духовне. Шлюб – це «один з тих абсолютних принципів, на яких ґрунтується моральність суспільного союзу» в цілому. Г. Гегель заперечував розгляд шлюбу лише з фізіологічної сторони, а також ототожнення шлюбу з любов'ю, адже любов як почуття допускає випадковість. Якщо вчення про шлюб І. Канта відображувало запити часу, коли в європейських країнах постало питання про заміну церковно-релігійного регулювання шлюбу державно-правовим, Г. Гегель був проти зведення шлюбу до юридичного договору і в основі моделі ідеальної сім'ї поклав моральну субстанцію.

Г. Гегель побачив зв'язок між соціально-політичним устроєм і певною формою сім'ї. Він зазначив, що майнові відносини індивідів знаходяться з шлюбом «у більш істотному зв'язку, ніж з більш широким колом кровної спорідненості» [44; с. 312]. Сучасна сім'я є ніби синтезом попередніх форм і в такій якості повинна втілити загальнолюдські й моральні цінності. Такими цінностями у сфері сім'ї Г. Гегель вважав панування волі батька, якому зобов'язані підкорятися беззаперечно інші члени сім'ї. Він має необмежене право розпоряджатися всім майном, світ жінки обмежується сімейними

рамками, діти залежать від волі батьків у виборі шлюбного партнера. По суті, Г. Гегель увічнює моногамію і пов'язує з нею загальнолюдську моральність.

Г. Гегель віддає перевагу влаштуванню шлюбів батьками, вважаючи цей спосіб укладення шлюбного союзу моральнішим. Шлюб є моральним актом тільки тоді, коли укладається публічно і урочисто засвідчує єдність серця і волі. Гегель наполягає, що ця церемонія не може бути формальною. Стверджуючи форму приватної власності, Г. Гегель вказував на зв'язок шлюбу і сім'ї з власністю, вважав цей зв'язок природнім: сім'я має свою зовнішню реальність у власності. Для Г. Гегеля сім'я моральна лише як духовна сутність. Він висуває положення: у сім'ї статеві стосунки досягають морального і духовного значення. У сім'ї особистість відмовляється від своїх особливостей і входить в певне ціле. Положення про те, «що сімейні відносини мають своєю основою швидше відмову від особистості», – є новацією, яку Г. Гегель вводить в уявлення про сім'ю [44; с. 300].

Г. Гегель, хоча і визнає, подібно І. Канту та І. Фіхте, наявність юридичної сторони в сімейних відносинах, однак не зводить до неї складну систему сімейних відносин, а робить сміливий висновок: правові відносини чужі сімейному союзу, виходячи з ідеї про суперечність між духовно-моральним єднанням в сім'ї і зовнішнім (юридичним) регулюванням цих відносин. Якщо в природно-правових теоріях шлюб і сім'я – індивідуальна необхідність, то у Г. Гегеля це насамперед громадська, а потім індивідуальна необхідність. Шлюб і сім'я безпосередньо пов'язуються з приватною власністю, у нього вперше з'являється історичний підхід до проблем шлюбу і сім'ї. Г. Гегель представив розвиток цих інститутів у вигляді процесу. Доводячи неминучість існування саме такої форми сім'ї на даному етапі історичного розвитку, Г. Гегель фактично довів її історичний характер.

На початку XIX ст. в науці відродився погляд, згідно якого шлюб передував стан безладних статевих стосунків, а згодом запропонували ідеї «общинного шлюбу» і уявлення про «спільність дружин». Однак все ще панувала теорія патріархальної сім'ї. З накопиченням фактичного матеріалу, в

якому не спостерігалось слідів патріархальної сім'ї, дослідники ранніх епох історії починають шукати витoki сім'ї. Перша половина XIX ст. характеризується початком теоретичної розробки цієї проблеми. Поступово вимальовується послідовність: сім'я – рід – плем'я. Майже всі вчені представляли рід як сукупність пов'язаних спільністю походження сімей. У це поняття ніяк не вкладалася біблійна велика патріархальна сім'я.

Найбільшою подією в історії вивчення еволюції шлюбу і сім'ї була поява концепції швейцарського історика І. Бахофена (1815-1887), з появою роботи якого «Материнське право» [198], на думку Ф. Енгельса, починається історія вивчення сім'ї. У книзі І. Бахофена на великому фактичному матеріалі вперше була створена універсальна схема історичного розвитку людства, найраніша стадія якого характеризувалася як стан неупорядкованих відносин статей, через який пройшли всі народи. Далі, на його думку, з'явилися індивідуальний шлюб і сім'я, заснована на материнському праві. Материнське право виражалось не тільки в рахунку спорідненості по матері, а й у пануванні жінки в суспільному житті. І нарешті, третьою, вищою стадією в розвитку людства з'явилася епоха батьківського права.

Про новий підхід до проблем походження шлюбу і сім'ї свідчила поява в 1825 р. книги шотландського юриста Дж. Мак-Леннана (1827-1881) «Первісний шлюб. Дослідження про походження обряду викрадення у весільних церемоніях» [105]. У цій роботі Дж. Мак-Леннан незалежно від І. Бахофена дійшов висновку, що вихідним пунктом у розвитку шлюбних відносин був проміскуїтет і що батьківському рахунку спорідненості у всіх народів передував рахунок походження по матері. Він вказав на широке поширення і велике значення явища, названого їм екзогамією (від грецьких екзо – «поза» і гамос – «шлюб»). Екзогамія полягала в найсуворішій забороні шлюбів усередині певної людської групи, а отже – необхідності для її членів одружуватися винятково з членами інших груп. Дж. Мак-Леннан першим спробував це пояснити. На відміну від І. Бахофена, він приділив увагу роду,

який вважав не результатом розростання родини і не сукупністю сімей, а формою громадської організації, що передує родині.

В той же час американський вчений Льюїс Генрі Морган (1818-1881) закінчив фундаментальну працю «Системи спорідненості і властивості людської сім'ї» (1870). Основними етапами в запропонованій Морганом схемі еволюції шлюбу і сім'ї були проміскуїтет, «комунальна сім'я» (тобто сім'я, заснована на груповому шлюбі), парний шлюб і моногамія. Знайшов в ній місце і рід як універсальне явище. Надалі ця схема була детально розроблена в класичній праці Г. Моргана «Стародавнє суспільство» [115]. Ядром вчення Г. Моргана є обґрунтована ним на величезному фактичному матеріалі теорія про універсальність родової організації і про єдність розвитку людського суспільства, що пройшов через періоди матріархату і патріархату. Г. Морган приділив велику увагу питанням розвитку шлюбно-сімейних відносин. За його схемою шлюбні відносини розвивалися від проміскуїтету через груповий шлюб до моногамії, а форми сім'ї змінювалися від кровноспорідненої сім'ї, таких форм групового шлюбу, як «пуналуа» та «порія» (пізні форми групового шлюбу, що передбачають заборону шлюбів між братами й сестрами), до моногамної сім'ї. Пізніше припущення Г. Моргана про існування кровно-родинної родини і групового шлюбу як обов'язкової стадії в історії сімейно-шлюбних відносин було спростовано.

Ідеї Г. Моргана про сім'ю і шлюб розвинув Ф. Енгельс у дослідженні «Походження сім'ї, приватної власності і держави» (1884) [107]. Він розглянув доісторичні шаблі культури, проаналізував морганівської схему розвитку шлюбу і сім'ї, торкнувся ряду питань розвитку сімейно-шлюбних відносин в класовому суспільстві, розкрив значення для науки відкриття роду як основного осередку докласового суспільства, розглянув грецький рід. Ф. Енгельс досліджував еволюцію форм сім'ї, пояснив її походження. Основна ідея Ф. Енгельса – про пріоритет трудової діяльності в процесі антропогенезу, у формуванні суспільних відносин і статевої моралі.

У світлі нових фактичних даних наприкінці XIX ст. намітилася і розвинулася точка зору, що першою історично засвідченою формою соціальної регуляції відносин між статями був екзогамний дуально-родовий груповий шлюб. Певні розробки дуальної організації були зроблені в 80-90-х рр. XIX ст. в роботах англійського етнографа Е. Тейлора. Він не тільки звернув увагу на те, що дуальна екзогамія, тобто така, коли люди поділені на подружні, є найпростішою, вихідною формою екзогамії. Е. Тейлор вважав, що дуальна організація виникла не в результаті розділення одного колективу, а шляхом поєднання двох раніше самотійних людських груп.

Але найбільший внесок у розробку даної проблеми зробив У. Ріверс. Довівши, що гіпотеза Г. Моргана про кровно-родинну і пуналуальну сім'ю не має підстав, У. Ріверс не тільки не відкинув морганівської ідеї про груповий шлюб як стадію, що передує індивідуальному шлюбу, але й розвинув її далі. З положення про те, що дуально-родова організація могла бути єдиним джерелом виникнення самих архаїчних форм класифікаційних систем спорідненості, з необхідністю впливав висновок про її давність та універсальність, оскільки класифікаційна система спорідненості була в минулому явищем універсальним. У. Ріверс показав, що дуально-родова організація в основі своїй є організація шлюбна, що груповий шлюб виник як шлюб дуально-родовий. В епоху групового шлюбу, або сексуального комунізму», єдиною нормою регуляції відносин між статями була заборона мати зв'язок з членами своєї половини дуальної організації і дозвіл на статеве спілкування з членами іншої її половини, іншого роду. У. Ріверсом були наведені дані, що дуально-родова організація виникла в результаті з'єднання двох раніше абсолютно самотійних і чужих один одному колективів [219; с. 111-141]. Звідси виходило, що до виникнення дуальної організації ніяких норм, регулюючих відносини між статями, взагалі не існувало, тобто панував проміскуїтет. Проте зробити такий висновок У. Ріверс не наважився. Як довів У. Ріверс, системи спорідненості не виражають біологічних відносин, їх особливості визначаються формою соціальної організації.

Початок XX ст. характеризується різким запереченням значущості патріархальних традицій сімейно-шлюбних відносин, підкресленням їх переважного впливу на особистість, революційним прагненням затвердити так зване «державне виховання», звільнити жінку від пут сімейного домогосподарства для суспільного життя. Це призвело до актуалізації вивчення ролі жінки в шлюбно-сімейних стосунках, зокрема посилено вивчення такого складного явища, як матріархат. Цей термін почали вживати на початку 1880-х років для позначення того періоду первісної історії, «який знаменується рівноправним у своєму подальшому розвитку і переважаючим становищем жінки в господарстві та суспільстві, а разом з тим і відображенням цього в області духовної культури» Поняття матріархату в суспільстві не витримало перевірки часом. Творці матріархальної теорії І. Бахофен і Л. Морган ґрунтувалися на історичних реконструкціях та аналізі пережитків, достовірність яких не підтвердилася етнографічно. Проблеми походження та еволюції шлюбу і сім'ї розроблялися і в працях радянських етнографів. Визнаним фахівцем з вивчення матріархату є М. Косвен (1885 -1967).

Узагальнені у XX ст. факти показали, що класична первісність не знала громадського нерівності статей. Матріархат не існував ні як сукупність суспільних порядків, ні тим більше як етап у розвитку первісності. Проте матріархальна теорія відіграла велику роль у боротьбі з реакційною патріархальною теорією. У світлі нових етнографічних фактів в роботах радянських дослідників післявоєнних десятиліть під матріархатом стали розуміти не стільки переважне становище жінок, скільки материнсько-родову організацію або навіть її окремі елементи (матрілінійність, матрілокальність і т.п.). Термін згодом вийшов з ужитку, як до цього вийшли з ужитку синонімічні терміни гінекократії, матернітет, материнське право.

Протягом XX ст. тенденції шлюбно-сімейної та репродуктивної поведінки людини досліджувалися у першу чергу соціологами і демографами. Їх поєднує те, що вони фіксують фактори трансформацій традиційної сім'ї. У них йдеться, здебільшого, про таке деструктивне явище, як погіршення

демографічної ситуації, обумовленої невиконанням сім'єю основної функції по відтворенню населення. Тут сім'я постає як об'єкт соціологічного виміру, певного статистичного обліку. У цьому сенсі вивчаються та аналізуються такі явища, як біографічні дати сім'ї, шлюбна поведінка, дітність, число проживають спільно поколінь тощо. Соціологія шлюбу і сім'ї як соціологічна теорія одержала значний розвиток за кордоном. Найвідомішими її спеціалістами є І. Най, Дж. Хілл, У. Гуд (США), Ф. Мітель, А. Жілар, М. Бекомбо (Франція) та ін. У колишньому Радянському Союзі соціологія шлюбу і сім'ї почала активно розвиватися лише у 70-80-ті роки ХХ ст. Провідними вченими у цій галузі є А. Харчев, М. Мацковський, А. Антонов, В. Сисенко, С. Голод, Л. Чуйко, А. Пономарьов, Н. Лавриненко, Ю. Якубова та ін., на праці яких ми спираємося в даному дослідженні.

Сучасні дослідники, аналізуючи трансформації сім'ї та шлюбно-сімейних відносин, фіксують такі вектори змін: прагнення до рівноправності подружжя, можливість регулювання народжуваності, посилення потреби у психотерапевтичній функції сім'ї. Ці зміни пояснюються новими суспільно-економічними відносинами, реальної економічної незалежністю працюючих членів сім'ї, орієнтацією особистості не на громадські цілі, а на індивідуалістичні установки тощо. Позитивна оцінка цих процесів будується на тезі, що руйнування моделі патріархальних шлюбно-сімейних відносин [179] призведе до звільнення від «репресивної культури» в цілому.

Погляд на шлюб і сім'ю як соціокультурні феномени розвивали на початку ХХ ст. в російській філософії М. Бердяєв, С. Булгаков, Б. Вишеславцев, В. Розанов, В. Соловйов, П. Сорокин, М. Страхів, Л. Шестов, О. Хом'яков та ін.; серед сучасних дослідників – О. Антонов, Ф. Гіс и Дж. Гіс, Р. Зідер, О. Калинин, А. Карлсон, Л. Карцева, Б. Кваша тощо. Соціально-філософські аспекти еволюції форм шлюбу і сім'ї розглядаються роботах А. Любимової, Л. Савінова, Ч. Філіпса й інш. Цей підхід артикулюється навколо соціокультурного значення й функціональної доцільності як самих феноменів сім'ї та шлюбу, так і їхньої структури.

У ХХ ст. проблема взаємин релігійно-антропологічної та філософсько-антропологічної точок зору на статеві та шлюбно-сімейні відносини знаходилася у дослідницькому полі історико-філософської та філософсько-культурологічної компаративістики. Антропокультурні підстави для діалогу світської та релігійної культур в історико-культурному осмисленні сакральних текстів авраамічних релігій, пам'яток мистецтва, науки розроблено такими знаними дослідниками як Л. Біто, П. Бурдьє, Р. Дюер, Е. Левінас, Л. Леві-Брюль, К. Леві-Стросс, Р. Маркузе, Д. Фрезер, Ї. Гейзінга, Н. Еліас, та ін.

Вплив релігії і зокрема християнства на європейську культуру, без врахування якого неможливо досліджувати міжрелігійні і міжконфесійні шлюби, досліджувалися А. Бергсоном, М. Вебером, Д.Р. Гордоном, С. Кьєркегором, В. Несмєловим, Б. Расселом, Ф. Роді, П. Тейяром де Шарденом, Л. Фейєрбахом, М. Фуко, А. Швейцером.

У радянській та пострадянській російській науковій школі – це С. Аверінцев, А. Гуревич, А. Корольков, Б. Марков, В. Петрицький, Е. Соколов, В. Тантлєвський, Є. Торчинов, М. Уваров, М. Шахнович та ін.

Для релігієзнавців в проблемі міжрелігійних та міжконфесійних шлюбів фокус дослідницьких інтересів – це релігійна складова існування таких сімей. Як не парадоксально, проблема подібних шлюбів не стала предметом системних досліджень вітчизняних релігієзнавців. Фактично, її дослідження в релігієзнавстві відбувалося в контексті вивчення екуменічного руху в християнстві (див. праці О. Кисельова) та міжрелігійного діалогу [85; с. 186-196]. Проте системних наукових досліджень цієї проблеми, нажаль, немає.

Для соціологів в контексті дослідження сім'ї релігійних фактор при аналізі даного типу шлюбів розглядається як один з чинників функціонування сім'ї як певної соціальної структури. На перше місце цих дослідженнях ставиться не релігія, а сім'я. Соціологи традиційно вивчали цю проблематику в контексті дослідження міжетнічних шлюбів, тому в соціології ця проблема має потужну історіографію ще в радянські часи [див. докладніше у: 32].

Питання шлюбно-сімейних відносин завжди були актуальними для психологічних та психоаналітичних досліджень (Ст. Бехтерев, Л. Клейн, Р. Крафт-Ебінг, Ж. Лакан, Р. Лебон, Ю. Маркузе, М. Рєшетніков, А. Форель, З. Фрейд, А. Еткінд). Вивчення сім'ї в плані дослідження її релігійних і моральних домінант стало предметом філософських інтересів представників соціокультурного спрямування психоаналізу – А. Адлера, Е. Берна і К. Хорні, Ст. Райха, Е. Фрома, К. Юнга. Ці дослідники дійшли висновку, що проблеми взаємозв'язку сім'ї і релігії, особистості і суспільства беруть свій початок в міжособистісних стосунках у родині. Психологи також постійно тримають проблему змішаних шлюбів в зоні дослідницької уваги як фактор впливу релігійного чинника на стабільність сім'ї, психологічний комфорт, вивчають механізми внутрішньосімейної адаптації в подібних шлюбах тощо [132].

Сучасні вчені досліджують психологію сім'ї з різних боків: психологічну сумісність подружжя та емоційну адаптацію (М. Обозов, Т. Трапезнікова, П. Якобсон та ін.), фактори, що впливають на задоволеність шлюбом чоловіків та жінок, розподіл ролей у сім'ї (Ю. Альошина, Л. Гозман), вплив ціннісних орієнтацій та шлюбно-сімейних настанов партнерів на майбутню подружню взаємодію (Л. Мороз, Ю. Альошина, Г. Дубчак, Т. Говорун, Т. Андрєєва), проведений психологічний аналіз розлучень (Л. Сердюк), психологія емоційних стосунків: А. Богословського цікавила симпатія та механізми її виникнення, Л. Гозман та Н. Ажгіхіна розглядали динаміку емоційних стосунків від атракції до кохання. Вплив на шлюбні стосунки моделей стосунків, що існували у батьківській сім'ї (Е. Берна) та ін. Більшість цих досліджень стосується традиційного шлюбу, інші ж форми шлюбно-сімейних стосунків залишилися на периферії психологічних розвідок, але методологічна цінність для аналізу міжрелігійних і міжконфесійних шлюбів є незаперечною. На сучасному етапі вагомим в психології є дослідження трансформації сімейних відносин в історичному розрізі Е. Вестмарка [37], С. Голода [49].

Правознавці, зокрема юристи-міжнародники, стикаються з проблемою міжрелігійних та міжконфесійних шлюбів як на рівні теорії, так і в практичній

площині. Проте немає ґрунтовних порівняльних досліджень канонічного та світського права з питань шлюбу та сім'ї, які могли б стати посібниками у вирішенні конкретно-правових колізій, які часто супроводжують особливо міжрелігійні шлюби.

Про суспільну актуальність цієї проблеми свідчить велика кількість публікацій з цього приводу в пресі та в Інтернет-виданнях (як світських, так і конфесійних), особливо в регіонах зі змішаними етно-релігійними показниками населенням (Закарпаття, Буковина, Галичина, АРК, Схід країни), проте ці публікації, як правило, є публіцистичними і намагаються радше пригорнути суспільну увагу до проблеми, ніж дати кваліфікований її аналіз.

Джерельну базу дослідження, поряд з сакральними текстами і канонічними джерелами, сформуvalи також праці теологів авраамічних релігій різних конфесій та деномінацій. Розглянемо їх докладніше.

Проблеми статі, шлюбу, сім'ї були і залишаються темою пильної уваги християнської антропології. У працях святих отців, богословів, релігійних філософів простежується складність пошуку місця статевої визначеності людини в контексті християнського покликання служіння Богу. Творчість Августина Аврелія, Діонісія Ареопігита, Бонавентури, Іоанна Дамаскіна, Феофана Затворника, Іоанна Златоуста, Іустина, Іринія Ліонського, Мартина Лютера, Григорія Нісського, Григорія Палами, Тертулліана та ін. принципово вплинула на розвиток як релігійної антропології, так і філософських вчень про статеві взаємини. Ми активно посилались на їх твори. Глибина цього впливу аналізується в працях християнських істориків і філософів Л. Карсавіна, А. Карташова, А. Катанського, А. Лебедєва, І. Лорца, В. Мажуги, М. Поснова, М. Сагарди, К. Скурата, В. Солодовнікова, Є. Трубецького, Р. Турського, Ф. Фаррары, Феодорита єп. Кирського, Р. Флоровського, А. Фокіна тощо.

Етичні аспекти шлюбно-сімейних відносин у контексті християнської ідеї таїнства шлюбу розроблялися В. Брянчаниновим, єп. Варнавою (Беляєвим), Р. Дяченком, В. Зінківським, Л. Золотарьовим, А. Лицьовим, К. Льюїсом, В. Мейендорфом, Ст. Михайлівським, А. Мниховським, М. Страховим,

А. Сурозьким, Л. Толстим, І. Фальковским, Ї. Хеффнером, Х. Янарасом, П. Брауном, Дж.Х. Джойсом, Р. Рутнером, Ч. Вальтером тощо.

Особлива заслуга в дослідженні християнської філософії шлюбу, належить С. Троїцькому [177], у працях якого знаходимо історико-канонічні матеріали про діаконіс в православній церкві, про другошлюбність кліриків, про еволюцію церковних учень щодо шлюбу і розлучення.

Зазначимо, що дослідницький інтерес до проблеми шлюбу в контексті християнської антропології актуалізується на межі ХХ-ХХІ ст. Богослови та релігійні філософи ставлять завдання критичного переосмислення історії питання і перевизначення ставлення християнської церкви до жінки, статевої визначеності людини, шлюбу і розлучення, а також і до шлюбу з іновірцями. Цікаві роздуми про християнські погляди на шлюб і сім'ю С. Аверінцева, християнської етики статі Ф. Козирєва, діалог про віру і зневіру У. Еко і кардинала Мартіні, роботи П. Євдокимова «Жінка і спасіння світу» (1999) [63], А. Сікарі «Про шлюб» (1993) [162] і ін.

В Санкт-Петербурзькій Духовній Академії захищаються дисертації М. Квасова «Історія розвитку християнського шлюбу» (2005), А. Мельника «Онтологія шлюбу у світлі вчення Церкви про образ Божий» (2005), Ст. Мельникова «Жінка в Церкві (I-IV ст.)» (2003). У цих роботах визнається, що ідеальний проект християнського шлюбу з самого початку стикався з культурною традицією, згідно з якою шлюб розглядався у контексті норм права та суспільної користі. Виникає ситуація, коли позитивне право підміняє заповідь Бога «людськими заповідями», усвідомлюється той факт, що у вченні про шлюб в Церковному переказі існують недовомовленості, і тема статевих відносин частіше виникала або в контексті вчень про гріхопадіння, або у зв'язку з апологією дівочтва. Проте, православні дослідження уникають розгляду сучасних проблем, зокрема аналізу шлюбів з іновірцями.

Слід констатувати появу в останні 10 років великої кількості публіцистичної конфесійної літератури з проблем сім'ї та шлюбу, зокрема й міжрелігійного та міжконфесійного. Яскравим прикладом цього є поява книги

православного священника Даниїла Сисоєва «Брак з мусульманином» [169], яка викликала обурення мусульманських кіл Росії. Ісламські богослови мають в своєму арсеналі книгу Шаміля Аляутдінова «Він і вона» [7]. На чисельних релігійних Інтернет-сайтах проблеми ісламо-християнських браків обговорюються богословами та громадськістю.

Серед мусульманських соціальних мислителів, які торкалися проблем шлюбу та сім'ї в контексті ісламу, найбільш значні імена Абу Хаміда аль-Газалі, Д. аль-Афгані, М. Абдо, До Аміна, М. Ікбала, М. аль-Газалі, Абу Аля аль-Мадуді, М. Кутба, А. Брохі, І. аль-Фарукі, Ю. Кардаві та ін. Що стосується мусульманської точки зору на питання сім'ї та шлюбу, то вона представлена Абу Хамідом аль-Газалі, просвітителем Р. ат-Тахтаві, реформаторами Д. аль-Афгані, М. Абдо, К. Аміном, традиціоналістами М. Шальтутом, М.А.Ф. ас-Санхури, А. Таббарахом та ін., сучасними мислителями Ю. аль-Кардаві, Ш. Аляутдиновим тощо. Серед сучасних праць російських мусульманських мислителів, на наш погляд, значний інтерес представляють роботи Ш. Аляутдінова.

Дослідження з історії, особливостей мусульманської родини, статевих взаємин у ній, а також тісно пов'язаного з цією темою жіночого питання в ісламі велися як в Західній, так і в Східній Європі. З дорадянського періоду російського ісламознавства відзначимо праці В. Крачковського, В. Бартольда, А. Агаєва. В радянський час ця проблематика була в центрі уваги М. Вагабова [33], К. Шайдуллиной та ін. Серед сучасних вітчизняних дослідників становища жінки в ісламі можна згадати Р. Балтанову [17]. Із західних фахівців виділяються праці професора Р. Леві. В російськомовних виданнях питанням власне мусульманського сімейного права присвячений «Виклад початків мусульманського законодавства», складений М. Торнау і виданий ще в 1850 р. (репринтне перевидання здійснено в 1991 р.) [175]. Через три роки була опублікована брошура «Ніках. Деякі роз'яснення з питань одруження по шаріату». В окремих працях Л. Сюкіяйнена [170; 171] зачіпаються питання історії та теорії мусульманського права, а також тема сімейного права. Даній

темі присвячені «Основи мусульманського сімейного права» М. Вагабова й Н. Вагабова, «Закон життя мусульман» Г. Керімова [84]. Питання мусульманського права і правової культури ісламу розглядає О. Барковська [18]. Кілька тематичних статей з сімейного права шаріату знаходимо в книзі «Іслам: Енциклопедичний словник» [75]. Важлива інформація з даної теми міститься в перекладних працях мусульман, наприклад, Юсефа Аль-Кардаві «Хала і харам в ісламі» (переклад з арабської), в різних коментарях до сур Корану, присвяченим сімейним правовідносинам. Як бачимо, у сучасній релігієзнавчій та юридичній літературі комплексні дослідження теорії і практики мусульманського права в юридичному сенсі є поодинокими.

Вітчизняні дослідження правових аспектів сімейно-шлюбних відносин в ісламі здебільшого представлені релігієзнавчими розвідками В. Лубського, М. Лубської, які на цей час є провідними експертами з цієї проблематики у вітчизняному релігієзнавстві, а також нечисленними дослідженнями В. Кірюшко, А. Хазир-Огли тощо. У 2011 р. у КНУ імені Т. Шевченка було захищено 2 кандидатські дисертації з мусульманського права, які безпосередньо торкаються дисертаційної проблематики. У дисертації Н. Годованець здійснене «філософсько-релігієзнавче осмислення ісламських священних ... текстів як джерел мусульманського права з визначенням релігійно-правової сутності Корану і сунни» [47; с. 16]. У дисертації Н. Стужної «розкрито специфіку осмислення моральнісно духовних засад сімейно-шлюбних відносин в ісламі, проаналізовано головні концептуальні підходи до інтерпретації сімейно-шлюбних відносин» [168; с. 16]. Проте дослідниці мусульманського права в своїх розвідках не висвітлювали проблеми ставлення до міжрелігійних шлюбів в ісламі.

Основна частина опрацьованої нами юридичної літератури щодо іудаїзму розглядає загальні питання іудаїзму та іудейського права. Єдиним доступним в Україні етнологічним джерелом, де досліджуються змішані шлюби євреїв у світі з XVIII до початку XX ст. є праця Моріса Фишберга, обрані глави якої доступні в російськомовному перекладі [209]. Частота й загальні тенденції

укладання змішаних шлюбів серед євреїв діаспори у XX-XXI ст. детально досліджуються у працях професора Серджіо Делла Перголи [203; с.30-37], провідного світового спеціаліста з демографічних досліджень єврейського народу. Нажаль, його остання книга «Єврейська демографічна політика: тенденції і можливості в Ізраїлі та в Діаспорі» не перекладена слов'янськими мовами. Дослідження процесів, що відбуваються в цьому контексті у західних країнах, було проведено Е. Розенталем. Ця проблема активно обговорюється єврейськими теологами й дослідниками іудаїзму в США, а також Англії, Франції та інших європейських країн, де існує потужна єврейська діаспора. Українські релігієзнавці, як і вчені пострадянських країн, практично не займалися дослідженням цієї проблематики.

В дисертації використано праці англійських реформістських рабінів (Л. Гроссман, А. Штейнзальц), ізраїльських та американських дослідників (А. Вайнфельд, З. Герц, С. Гольдштейн, Й. Елман, С. Коген, Б. Космін, С. Либерман, М. Мейер, Р. і Дж. Патаї, С. Пілкінгтон, П. Столпер, А. Шломо-Зальман, З. Фальк, М. Елон та ін.), а також нечисельні праці російськомовних правознавців (Н. Володіна, М. Марченко) та соціологів (М.Тольц).

Аналіз конфесійних джерел свідчить, що проблема міжрелігійних і міжконфесійних шлюбів чітко регламентується в канонічному праві всіх авраамічних релігій. В межах християнства вона регламентована рішеннями Вселенських соборів, в католицизмі – рішеннями II Ватиканського Собору і окремими енцикліками римських Понтифіків, і папськими декретами, в православ'ї – в рамках правових документів окремих Помісних Церков. Які найчастіше стикаються з цією проблемою (Кіпрська Церква, Болгарська Церква тощо). Протестантські громади також намагаються регламентувати і визначити своє ставлення до таких шлюбів.

В іудаїзмі питання міжрелігійних шлюбів є водночас і питанням міжетнічних шлюбів і ця проблема стоїть дуже гостро. Разом з тим, маємо констатувати найбільшу її розробленість як в релігійних, так і світських джерелах саме іудаїзму. Лише стосовно шлюбів іудеїв з представниками інших

віросповідань та етносів існує достовірна статистика по більшості країн світу. Нажаль, щодо України і пострадянських регіонів статистичні дані обмежені і не мають системного характеру. Це дуже ускладнює визначення розповсюдженості цього явища і його аналіз.

Проаналізуємо окремо дисертаційні дослідження останніх десятиліть, що відображають науковий інтерес до питань статі, шлюбу, сім'ї. Вже сама тематика авторефератів показує серйозний дослідницький інтерес до цієї найважливішої сфери життя людини. Виокремимо характерні особливості проблемного поля наявних дисертаційних досліджень.

Найбільший дослідницький інтерес для соціологів останнього десятиліття на пострадянських теренах становлять питання зміни соціального статусу жінки, фемінологічні та гендерні студії. Не менший інтерес виявляється й до теми сім'ї і сімейних відносин. Тут дослідники фіксуються на девіаціях сімейних відносин, відстежують вплив на еволюцію сім'ї сучасних соціокультурних та економічних трансформацій, визначають роль сім'ї в соціалізації та ідентифікації особистості дитини. Дослідницький інтерес юристів стосується історико-правових аспектів регулювання інституту шлюбних відносин подружжя в національних доктринах сімейного права.

Особливий інтерес для нашого дослідження має робота Л. Тищенко «Співвідношення світського і церковного законодавства Росії про шлюб та сім'ю: XIX – початок XX ст.» (М., 2001) [173]. Психологами розглядаються соціально-психологічні аспекти статево-рольової диференціації та системної інтеграції сім'ї, дитячо-батьківські стосунки як чинник формування соціальної, комунікаційної та етнічної ідентичності особистості дитини. В історичних науках досліджуються регіональні аспекти сім'ї і сімейного побуту, роль жінки в соціально-економічній та політичній сферах життя, весільна обрядовість. Досить цікавою виявилася дисертація Е. Котовської «Спори сучасників про християнську сім'ю і шлюб у Росії кінця XIX – початку XX ст.» (М., 2001) [89].

Політологічні дослідження присвячені інституційному, нормативному й функціональному аналізу образу жінки в політиці, тендерному виміру

політичного процесу, тендерної асиметрії в структурах влади пострадянських країн, а також державної сімейної політики в процесі соціально-політичних трансформації в цих державах. Тематика філософських дисертаційних робіт у зазначеному науковому просторі явно тяжіє до досліджень проблем гендерних стереотипів у моральній свідомості, формування гендерної культури, пошуку філософсько-методологічних підстав гендерних досліджень.

Помітно менша кількість робіт присвячено філософським проблемам сім'ї та шлюбно-сімейних відносин. Слід вказати на кандидатські дисертації, які відображають дослідницький інтерес до антропології статі та шлюбу в контексті християнської традиції, яка відіграла, на наш погляд, значну роль у формуванні уявлень про статеві і шлюбних відносинах, як на рівні повсякденної свідомості людини, так і в філософських вченнях. Це роботи В. Закарас «Біблійні витоки статевої моралі християнства» (Мінськ, 1988) [69; с. 19], О. Когаленко «Антропологія християнської родини» (Ростов н/Д., 1999) [87; с. 31] і А. Курбатової «В.О. Розанов і православні мислителі про шлюб і сім'ю» (Н.Новгород, 2000) [92].

Огляд стану дослідження міжрелігійних і міжконфесійних шлюбів у вітчизняній літературі дозволяє констатувати відсутність системних досліджень, які б узагальнили певний доробок соціо-гуманітарних наук, який, поза сумнівом, накопичений вітчизняною наукою і вартий систематизації, а також врахували релігійну позицію щодо цього складного питання. На нашу думку, це мають бути саме філософсько-релігієзнавчі дослідження, оскільки релігієзнавство з його принципово інтегральними методологічними підходами здатне вирішити це складне завдання.

1.2. Методологічні засади дисертаційного дослідження

В даному підрозділі дисертаційного дослідження ми окреслимо методологічні принципи і понятійний апарат дослідження шляхом всебічного

аналізу специфіки об'єкта і предмета дисертації, адже регламентація релігійної складової сімейно-шлюбних відносин в міжрелігійних та міжконфесійних сім'ях в авраамічних релігіях є підґрунтям толерантних міжконфесійних відносин в поліконфесійному українському суспільстві.

Оскільки сама тема дисертаційного дослідження передбачає компаративний аналіз сімейно-шлюбних відносин в авраамічних релігіях, зупинимося на його ролі в дисертаційному дослідженні докладно. Методологія компаративного аналізу релігій зводиться в сучасному академічному релігієзнавстві здебільшого до вичленення в них подібних структурних патернів, наявних у релігійній догматиці, а також у молитовній та культовій практиці. У компаративний аналіз авраамічних релігій Ф. Мустафаєв пропонує, крім того, включити дослідження того, яким чином релігія проектується на зовнішній соціальний світ, впливає на культуру, моделює її, формує, задаючи норми поведінки [127]. Ми повністю поділяємо таку дослідницьку позицію, оскільки для дослідження міжрелігійних шлюбів необхідно здійснення порівняльного аналізу не лише систем релігійного права авраамічних релігій, але й реалізації сімейно-шлюбних відносин в соціально-психологічному дискурсі даних систем.

Компаративне дослідження авраамічних релігій передбачає також застосування семантичного підходу, оскільки система символічних структур релігії є космосом сакральних смислів; у розвинених світових релігіях вищі символічні значення, втілені в образі першопророка, в священних текстах, інституті релігійних вчителів (священства, в християнстві) та культово-ритуальному комплексі, концентрують в собі сакральну програму, яка тим або іншим способом транслюється у профанний світ людської діяльності і наповнює його сенсом. Це повністю стосується сфери сімейно-шлюбних стосунків в авраамічних релігіях.

В процесі аналізу специфіки сімейно-шлюбних стосунків в авраамічних релігіях ми виходили з методологічного постулату Ф. Мустафаєва, який слушно стверджує, що компаративне вивчення релігії повинно здійснюватися

на трьох рівнях, що відповідають трьом формам буття релігії: це рівень доктрини, рівень ритуально-культового корпусу й рівень пропонованої даною релігією соціальної програми. Саме на цих рівнях ми розглядаємо сімейно-шлюбні відносини в авраамічних релігіях. Спочатку в кожній з авраамічних релігій ми розглянули уявлення про сімейні стосунки і шлюб, зафіксовані в корпусі сакральних текстів і релігійного права (доктринальний рівень), потім проаналізували специфіку ритуальних процедур і поширених звичаїв укладення шлюбу й вирішення типових колізій сімейно-шлюбних стосунків (ритуально-культовий рівень), і на основі отриманих узагальнень виявили роль і місце сімейно-шлюбних відносин у соціальному дискурсі авраамічних релігій. Порівняння ж сімейно-шлюбних відносин в різних авраамічних релігіях на кожному з зазначених рівнів дозволило нам виявити зони розходжень, з якими об'єктивно стикається подружжя в змішаному шлюбі.

Отже, компаративний розгляд авраамічних релігій на рівні доктрини, культового (ритуального) корпусу та соціальної реалізації, зроблений релігієзнавцями в останні роки [див. докладніше у: 127], встановив наявність у них суттєвих загальних елементів, а також зафіксував основні відмінності, які ми враховуємо в запропонованому в дисертації порівняльному дослідженні розуміння сімейно-шлюбних відносин в авраамічних релігіях, на якому ґрунтується аналіз змішаних шлюбів, які укладаються між представниками цих релігій. Означимо їх в цілому.

Існування релігійної доктрини починається з базового релігійного досвіду, зміст якого потім піддається процесу герменевтичного тлумачення і рефлексії. В ході цього процесу з'являються апокрифи, коментарі, житія, культові керівництва (такі, як наприклад, Шулхан арух в іудаїзмі, літургії в християнстві тощо). Тлумачення змісту релігійного досвіду може відбуватися як в езотеричному (інтелектуально-філософському) напрямку, так і в екзотеричному (народно-звичаєвому).

Крім того, важливе значення має вплив на вироблення доктрини уявлень, запозичених з інших релігійних традицій. Такий вплив може також

здійснюватися на езотеричному і екзотеричному рівні. Іудаїзм, християнство і іслам рівним чином є релігіями Книги як тексту Одкровення, яке було отримане тільки завдяки релігійному досвіду спілкування з Богом. Первинний духовний досвід Мойсея, Ісуса Христа і Моххамеда, згідно традиції, і став основою принципів створених ними релігій. Тому всі авраамічні релігії правомірно називати релігіями Одкровення. Це також догматичні релігії, оскільки релігійний досвід їх засновників опосередковується системою догматично викладеного віровчення. Серед авраамічних релігій найбільшого розвитку догматика набула у християнстві.

Ще одна спільна парадигмальна риса полягає в тому, що всі три авраамічні релігії є монотеїстичними системами, в яких трансцендентний Бог творить все суще «з нічого»; підкреслюється різне єство Бога і світу як Творця і тварі. Однак, якщо іудаїзм і іслам в повному і буквальному сенсі монотеїстичні, то християнство з його тринітарним догматом асимілювало не лише єврейські, але й елліністичні філософські ідеї [1; с. 53-57].

У всіх авраамічних релігіях стверджується лінійність часу й ідея історії. Основні фази історичного процесу становлять гріхопадіння, прихід Месії, останній суд, воскресіння мертвих і відновлення райського стану людства.

Іудаїзм задає загальну парадигму всіх авраамічних релігій. Незважаючи на серйозні відмінності між трьома авраамічними релігіями, «абсолютно очевидно, що ці три релігії являють собою один і той же тип релігійності і знаходяться як у типологічній, так і генетичній спорідненості. ... не може піддаватися сумніву факт пріоритетної ролі біблійних парадигм і релігійних параметрів, заданих саме біблійним, старозавітним одкровенням у всіх трьох вищезгаданих релігіях» [176; с. 280-281]. Це стосується й шлюбного компоненту культової практики авраамічних релігій, ритуально-культовий корпус яких являє собою релігійні установи, систему символів і ритуалів, які забезпечують «розгортання» значень, проекцію доктрини, її драматизацію в ритуалі як сукупності певних актів, що мають сакральний сенс і спрямованих

або на відтворення того або іншого глибинного переживання, або на його символічну репрезентацію» [176; с. 67].

Спільне коріння задає й парадигмальні рамки соціальних програм авраамічних релігій як систем значень, віднесених до вищих сакральних смислів, що визначають соціальну діяльність людини, тобто все те, що проектується у світ зі стін храму, коли священна книга прочитана, а ритуал здійснений. В ході «розгортання» в реальному подружньому житті, особливо у змішаних шлюбах, спільні сакральні значення модифікуються, іноді змінюючись до невпізнання, інколи відбувається їх профанація. В рамках релігієзнавчо-правового аналізу сімейно-шлюбних відносин в авраамічних релігіях в цілому, і особливо змішаних шлюбів, принциповим виявилось питання: яким чином взаємодіють ціннісні структури авраамічних релігій між собою, а також з секулярними цінностями і мінливою суспільною практикою.

Отже, ми поділяємо думку Ф. Мустафаєва, що компаративне вивчення авраамічних релігій повинно проводитися з урахуванням наступних двох речей: по-перше, того, що авраамічні релігії мають відповідні подібні структури, які роблять подібне вивчення можливим, по-друге, що кожна з трьох релігій виходить з унікального досвіду Одкровення, за яким криється його трансфеноменальний корелят – нередукуєма трансцендентна реальність.

Сфера авраамічної духовності, що охоплює архетипічні структури несвідомого, міфологеми, аксіологічні концепції, освячує інститут шлюбу в цих релігіях і в своїх межах збігається зі сферою вищих інтенцій людської свідомості. З філософської точки зору можна сказати, що взаємини з трансцендентним є центральною темою свідомості, метафізичним фокусом людського існування в цілому і сім'ї як найважливішої суспільної його форми. Людська свідомість потребує сакрального і трансцендентного. Авраамічні релігії – це релігії сакрального і трансцендентного. Дослідження шлюбу в авраамічних релігіях в різних аспектах – не лише компаративному, але і психологічному, психосоціальному, культурно-антропологічному тощо, на

наше переконання, дозволяє підійти ближче до таємниці справжніх взаємин духовного і соціального.

Отже, в якості основного в дисертації використовується метод порівняльно-історичного аналізу, який лежить в основі пошуку схожих патернів укладення шлюбу у незалежних одна від одної релігійно-культурних традиціях у тісному зв'язку з історичним контекстом, що дає змогу досліджувати міжрелігійні і міжконфесійні шлюби за участі представників цих традицій, а також метод структурно-функціонального аналізу. Останній в контексті завдань дисертаційного дослідження полягає в розгляді релігійних вірувань як складних органічних систем і спрямований на розкриття їх структурних елементів та принципів функціонування, що дозволяє виявити проблемні ланки змішаних шлюбів в цих релігійних традиціях.

Структурно-функціональний аналіз дозволяє, на нашу думку, осмислити еволюцію дискурсів про шлюб в авраамічних релігіях в єдності когнітивних, соціальних і психологічних аспектів, а також виявити і описати специфіку досліджуваного феномена на різних рівнях розвитку гуманітарного знання.

Поряд з загально-філософськими методами дослідження, актуальним в контексті завдань дисертації виявилось застосування методу експлікації, під яким ми маємо на увазі систематичне прочитання талмудичної та галахічної літератури, біблійних і святоотцівських текстів а також ісламських сакральних текстів та богословських джерел, виявлення в них проблем шлюбу з іновірцями, що становлять особливий інтерес для філософсько-антропологічного та релігієзнавчо-культурологічного знання.

В попередньому підрозділі ми докладно розглянули еволюцію соціально-філософських поглядів на походження і еволюцію форм сімейно-шлюбних відносин в історії людства. Ми побачили, що в соціально-філософській теорії існують два основних підходи до вирішення питання про виникнення і розвиток сім'ї: «біологізаторський» (Платон, Аристотель, Ж.-Ж. Руссо, релігійні апологети та ін.) – проголошує споконвічність патріархальної сім'ї; «еволюціоністський» (В. Бахофен, Л. Морган, Ф. Енгельс, П. Сорокін, в

сучасній науці Ю. Семьонов та ін.) – захищає точку зору, згідно якої в історії мала місце мінливість шлюбу і сім'ї, яка полягала в поступовій зміні групового шлюбу індивідуальним. В контексті дисертаційної проблематики нас цікавить саме процес трансформації сімейно-шлюбних відносин. Оскільки міжконфесійні й міжрелігійні шлюби є формою трансформації інституту традиційної родини, яка в сучасних умовах мультикультурного глобалізованого світу лише поширюється, ставлячи перед теологами всього світу завдання вироблення адекватного ставлення до таких шлюбів з боку релігії, а від фахівців з соціальної філософії та права – всебічного вивчення цього неоднозначного феномену, релігієзнавче дослідження змішаних шлюбів має, на наше переконання, ґрунтуватися, крім суто релігієзнавчої, саме на методологічному доробку соціальної філософії, правознавства, використовуючи специфічні форми аналізу досліджуваного феномену, вироблені в інших гуманітарних дисциплінах (психологія, демографія, соціологія, історія тощо).

Поняття шлюбу сьогодні є досить неоднозначним, тому проведемо його дефініцію, спираючись на дослідницькі завдання нашої роботи. Дефініція – це ідеал (модель), яка вказує критерії ідентифікації, що дозволяє порівнювати на відповідність конкретні життєві ситуації з її змістом. Дефініція має увібрати в себе всі суттєві елементи і бути при цьому еластичною [178; с.34-37]. В контексті дисертаційної проблематики ми розглянемо розуміння шлюбу у філософських та юридичних джерелах.

Науковий інтерес для нас також має визначення термінів «шлюб», «сім'я» та їх співвідношення в довідковій літературі, оскільки воно фіксує побутово-звичаєве розуміння цього складного поняття в суспільстві. Д. Ушаков розкривав поняття «шлюб» через співжиття подружжя, сукупність побутових і правових відносин, що зв'язують чоловіка і дружину; поняття «сім'я» тлумачив як групу людей, що складається з батьків, дітей, онуків і близьких родичів, які живуть разом [173; с. 146]. У В. Даля «брак» – законний союз чоловіка і дружини; подружжя; таїнство вінчання, з'єднання подружжя церквою, а слово

«шлюб» подається як південний і західний синонім слов'янського слова «брак», якій сходить до польського «slub»; а «сім'я» – сукупність близьких родичів, які живуть разом; батьки з дітьми; одружений син чи заміжня дочка, живуть окремо, складають вже іншу сім'ю [52; с. 78]. Сучасні ж українські дослідники вважають, що українське слово «шлюб» бере свій початок від давньослов'янського слова «сълуб», що означало урочисту обіцянку. Наведені інтерпретації шлюбу вказують на його природний та правовий характер.

Одинадцятитомний «Словник української мови», виданий у 1970-1980 роках, тлумачить слово «шлюб» як «родинний союз, співжиття чоловіка й жінки за взаємною згодою». Етимологію слова «брак» пояснює М. Рабець: Слово «брак» походить від давньослов'янського «бородічі», що означає відбирати найкраще» [151; с. 133], а Н. Шерстнєва, посилаючись на дані давніх руських літописів, пише: «Слово «брак» вважалося похідним від «брати», «беру». Слово «супружество» вживалося як синонім слова «шлюб» і походить від слова «супруг» (упряжка)» [189; с. 97]. Однак тут доречно зауваження О. Іоффе про те, що, «якщо б зміст спеціального наукового поняття було тотожне його словесному позначенню, семантика перетворилася б на загальне і виключне зосередження людських знань» [73; с. 108-112].

Демографічний енциклопедичний словник (1985) дає визначення, що підсумовує уявлення про шлюб, сформоване в радянській науці, яке й до нашого часу є пануючим у суспільних уявленнях про шлюб на пострадянському просторі. «Шлюб – історично обумовлена, санкціонована і регульована суспільством форма відносин між чоловіком і жінкою, що визначає їх права і обов'язки по відношенню один до одного і до дітей. Стан шлюбу передбачає певні умови шлюбу (наприклад, вік укладаючих шлюб), порядок його укладання, що проявляється в різних формах шлюбу (наприклад, шлюб громадський, церковний, консенсуальний). Умови шлюбу, порядок його укладання та форми широко варіюються по країнам і народам світу і суттєво змінювалися в ході історичного розвитку» [88].

Між поняттями «шлюб» та «сім'я» існує тісний взаємозв'язок. Однак у суті цих понять є чимало специфічного. Доведено, що шлюб і сім'я виникли в різні історичні періоди. Як вказує А. Харчев [27; с. 146-181], сім'я являє собою більш складну систему відносин, ніж шлюб, оскільки вона об'єднує не тільки подружжя, а й дітей, а також інших родичів або просто близьких подружжю і необхідних їм людей. Сім'я охоплює більше або менше коло осіб, пов'язаних кровнородинними відносинами як біологічним фактором. У той час як шлюбні відносини нестабільні в часі, бо можуть бути припинені у зв'язку з розлученням, сімейні відносини, одного разу виникнувши, залишаються незмінними. Якщо шлюбні відносини між дружиною і чоловіком припиняються, між їх спільними дітьми та кожним з них окремо сімейні стосунки залишаються. Сім'я без шлюбу може існувати (конкубінат), проте шлюб без сім'ї має фіктивний характер.

Стосовно філософського розуміння понять «сім'я» та «шлюб» ми цілком погоджуємось з думкою, обґрунтованою в дисертації Т. Руденко [158; с. 9], про те, що неправомірним є саме принцип визначення понять «шлюб» і «сім'я» коли одне з них береться як основа іншого, перетворюючись таким чином у предикат дефініції. Соціально-філософське визначення цих понять повинне враховувати наступні методологічні принципи:

- шлюб і сім'я – тісно взаємопов'язані, але разом з тим, відносно самостійні, історично і суттєво різні явища;
- соціально-філософський характер дефініції потребує щоб предмет визначався мовою філософських понять.

В сучасному секуляризованому суспільстві християнських країн, і в Україні зокрема, домінуючою формою санкціонування шлюбу лишається світське сімейне право, в ісламських країнах і в Ізраїлі ці функції традиційно виконує система релігійного права (шаріатські та рабинатські суди тощо). Сім'я ж, яка є багатомірнішим утворенням, найважливішим елементом соціальної структури суспільства, як об'єкт дослідження більш відповідає специфіці соціально-філософського аналізу.

Соціально-філософський аспект вивчення сім'ї в релігієзнавстві розгортається на перетині з соціологічними дослідженнями сім'ї і найактивніше вивчає сім'ю як ланку релігійної соціалізації людини. В цьому контексті вивчаються наступні типи сімей, класифіковані відповідно до рівня їх релігійності:

- сім'ї активно віруючих;
- сім'ї тих, хто вагається;
- сім'ї традиційно віруючих;
- індиферентні сім'ї;
- сім'ї невіруючих;
- сім'ї атеїстів і войовничих атеїстів.

З точки зору соціології шлюб – це соціальна форма відносин чоловіка й жінки, яка історично змінюється. Через шлюб суспільство впорядковує і санкціонує їх статеве життя, встановлює подружні і батьківські права і обов'язки. Для соціологів пріоритетним є те, що відносини між подружжям регулюються сукупністю норм та санкцій інституту шлюбу. Останній в соціології розуміється як «сукупність соціальних норм, які санкціонують відносини між чоловіком і жінкою, систему взаємних обов'язків і прав, істотних для функціонування інституту сім'ї» [36; с. 302].

Релігійна приналежність для соціологів є маркером традиційного типу культури, що характеризується низькою соціальною мобільністю і досить жорстким закріпленням гендерних ролей. Значимість релігійно-нормативного компонента в процесі соціальної регламентації індивідуальної траєкторії життя й готовності представників національної групи до контактів з представниками інших етнокультурних єдностей не викликає сумнівів. Соціологи зазначають, що низький рівень традиційності в сучасному суспільстві, превалювання нуклеарного типу сімей і ослаблення положення релігії фактично знімають культурні бар'єри для вступу в шлюб представників різних релігій [4; с. 14-15].

Найбільш схильними до міжгрупових контактів, а отже до зміни групової ідентичності, є представники тих груп, яким притаманний високий рівень

внутрішньогрупової гетерогенності, мобільності, зумовленої, з одного боку, відсутністю жорсткого внутрішньогрупового контролю, з іншого – об'єктивними обмеженнями в реалізації життєвих стратегій всередині групи. Об'єктивним стимулом пошуку шлюбного партнера іншої релігії є статево-вікова диспропорція всередині релігійної групи.

Для соціологів принциповим питанням у дослідженні ролі змішаної шлюбності на зміни в сфері індивідуальної ідентичності є визначення релігійної приналежності людей, які мають батьків із різних релігій. З одного боку – релігійна самоідентифікація людей з різними релігійними коренями обумовлюється траєкторією життя кожної конкретної сім'ї (місцем проживання, релігійних оточенням, сімейними традиціями та культурними пріоритетами). З іншого боку, на неї значно впливає соціально-політичний контекст [4; с. 14-15]. Дані соціологічні положення ґрунтуються на ідеях макро-соціологічної теорії американського соціолога Пітера Блау [200; с. 5-62], [199; с. 85-606], дослідження якого є одним з «наріжних каменів» нашого дисертаційного дослідження.

В контексті філософського аналізу розвитку сімейно-шлюбних відносин, визначення сім'ї та шлюбу сприяє реалізації методологічної функції філософії. Тобто філософське визначення сім'ї і шлюбу є малопридатним в конкретно-наукових сферах, однак соціально-філософський аналіз постає загальною методологією релігієзнавчого дослідження змішаних шлюбів.

Т. Руденко слушно зазначає, що на відміну від функцій сім'ї, функції шлюбу практично не стають предметом досліджень філософів і соціологів і аналізуються, як правило, правознавцями, до того ж, аналіз цих праць дозволяє визначити такі функції шлюбу:

- функція соціального контролю;
- функція обліку (статистичний аналіз, проведення демографічної політики);
- функція захисту майнових та інших матеріальних (успадкування, соціальний захист) інтересів членів сім'ї;

- забезпечення правового статусу дітей;
- психологічна функція;
- економічна функція;
- виховна функція.

Таким чином, визначивши низку функцій сім'ї і шлюбу в авраамічних релігіях та їх співвідношення, у загальному вигляді можна зробити оцінку функціонального стану змішаної сім'ї, а також перспектив розвитку змішаної релігійної сім'ї і шлюбу. В нашому дослідженні ми зосереджуємося на шлюбних стосунках між представниками різних течій в рамках однієї авраамічної релігії, які ми називаємо міжконфесійними шлюбними стосунками, а також на шлюбних стосунках представників різних авраамічних релігій, які ми називаємо міжрелігійними шлюбами. Стосовно цих різновидів шлюбів в межах авраамічної традиції ми використовуємо поняття «змішаний шлюб», маючи на увазі його конфесійну або релігійну неоднорідність.

Російський психолог О. Маховська вважає, що такі шлюби краще називати «міжкультурними, проте ми не поділяємо цю точку зору, адже при поєднанні в шлюбі людей різних віросповідань не утворюється якась «міжрелігійна родина», в сфері релігії, і в тексті дисертації ми намагаємось ґрунтовно аргументувати цю точку зору, не відбувається «мультикультурної родини», як, наприклад, в разі шлюбного з'єднання православної українки з вірменином чи греком, або ж при одруженні індиферентних щодо релігії людей різних національностей. Тому ми не погоджуємось з твердженнями О. Маховської, що міжконфесійні шлюби в Росії (і на пострадянському просторі також – О. Муллокандова) мають немалий потенціал стійкості, оскільки людей зближують не лише елементи «спільного радянського минулого» (мова, освіта тощо), але й «дуже схожі родинні моделі». Для України ці припущення втратили свою актуальність, адже за останню чверть століття виросло нове пострадянське покоління людей, які жодним чином ментально не пов'язані з радянським минулим, по якому ностальгує «старша генерація» російських гуманітаріїв.

Завдання релігієзнавчо-правового аналізу міжрелігійних і міжконфесійних шлюбів в авраамічних релігіях вимагає прояснення юридичного розуміння шлюбних відносин. В юридичній літературі висловлювалися різні точки зору щодо визначення поняття шлюбу. Різні точки зору на правову природу шлюбу існують не тільки у вітчизняній теорії сімейного права, але й у сімейному праві зарубіжних держав. Зокрема, Є. Васильєв визначає три основні концептуальні точки зору на шлюб з тих, які існують за кордоном:

- 1) шлюб-договір (найбільш поширена концепція);
- 2) шлюб-статус;
- 3) шлюб-партнерство.

Існує багато правових теорій, що пояснюють юридичну природу шлюбу. У найзагальнішому вигляді їх можна звести до розуміння шлюбу як договору, як таїнства і як інституту особливого роду.

Теорія шлюбу як договору започаткована в класичному римському праві класичного періоду. Модестін у Дигестах зазначав: «Шлюб є довічним союзом чоловіка та жінки, єдністю в божественному та людському праві» [57; с. 370]. Тоді всі основні форми вступу в шлюб мали ознаку простої цивільної угоди, оскільки правовому регулюванню в Римі піддавалася тільки певна сфера шлюбних відносин, їх цивілістична сторона, їх моральна та сакральна (прилучення до сімейного культу) області цілком справедливо залишалися за рамками права.

Надалі канонічні норми християнства надають інституту шлюбу характер містичного таїнства, підкреслюючи його духовну сторону. Класичним канонічним поняттям шлюбу стає уявлення про нього, як про «найповніше (фізичне, моральне, економічне, юридичне, релігійне) спілкування між чоловіком і дружиною». Таким чином, в орбіту права потрапляють не тільки правові, а й етичні, релігійні і в певній мірі фізичні елементи шлюбу. У той період, коли сімейні відносини регламентувалися релігійними правилами, цей підхід був цілком виправданий, але з секуляризацією суспільства він зживає

себе. Світське право, на відміну від релігії, не може регулювати відносини, що належать духовної, етичної сфері.

В шлюбі можна умовно виділити різні групи відносин: духовні, фізичні і матеріальні. Духовні і фізичні елементи шлюбу не можуть регулюватися правом, і з цим погоджуються практично всі науковці з Нового Часу.

У сучасному плюралістичному суспільстві неможливо нав'язування всім його членам єдиних уявлень про шлюб. Тому право більшості європейських країн. В тому числі й України, ґрунтуючись на моральних нормах, охоплює лише ту сферу шлюбних відносин, що, по-перше, піддається правовому регулюванню, а по-друге, потребує його. В контексті дисертаційного дослідження слушною є думка К. Кавеліна: «Згідно з поглядами, що склалися у Франції, шлюб по своїй духовній стороні є таїнство і як таїнство підлягає відання церкви, але як світська установа, що впливає з контракту і на ньому основана, шлюб є цивільним інститутом» [146]. Дане визначення, на наш погляд, відповідає і сучасній ситуації. У тій частині, в якій шлюбні відносини регулюються правом, – це цивільно-правові відносини. В іншій своїй частині, яка лежить в релігійно-етичної або просто етичній сфері, шлюб може розглядатися як таїнство, як містичний союз, як союз, що передбачає найбільш повне спілкування, або навіть як засіб досягнення певних вигод – все це лежить за межами права.

Подружні відносини можуть поєднувати елементи багатьох цивільних відносин. Так, відносини представництва, власності, окремі різновиду зобов'язальних зв'язків присутні тією чи іншою мірою і в подружніх стосунках. Однак подружні відносини не зводяться до одного з відомих видів цивільних відносин. Подружні відносини є таким різновидом громадських відносин, які у своїй сукупності породжують особливий правовий статус їх учасників – статус шлюбного стану. Це відносини тривалі, складні, які мають ємний, часто невловимий зміст. Останнє пояснюється тим, що подружні відносини не зводяться до здійснення прав та виконання обов'язків у строгому юридичному сенсі слова. Все сказане дозволяє стверджувати, що в цілому подружні

відносини є цивільно-правовим інститутом особливого роду. Погоджуючись з думкою Т. Кашаніної, що правові дефініції відносяться до засобів вираження змісту [83; с. 174], розглянемо спочатку сучасні правові дефініції шлюбу.

Шлюб є одним із найдавніших правових інститутів, який постійно еволюціонує. В Україні легальне визначення шлюбу з'являється у 2002 р. із прийняттям Сімейного кодексу України [163]. Проте питання доцільності його законодавчого закріплення як правової категорії є досі дискусійним.

Деякі вчені не вбачають необхідності у законодавчому закріпленні дефініції шлюбу з огляду на складність самого феномену шлюбу. Вони роблять висновок про те, що юридичне визначення шлюбу було б неповним, оскільки не могло б охопити істотні ознаки шлюбу, що лежать за його межами [150; с. 56]. Таку думку поділяє російський законодавець, свідомо не надаючи легального закріплення поняттю «шлюб».

Проаналізувавши запропоновані науковцями від дореволюційних часів і дотепер дефініції шлюбу, К. Казарян робить висновок про те, що на даний момент в науці сімейного права напрацьовано достатню кількість наукових понять шлюбу. Все це сприяє розробці визначення досліджуваного поняття, яке надалі буде законодавче закріплено.

Цивілісти тлумачать юридичне поняття шлюбу як: сімейний союз, правова угода, різновид партнерства, союз між чоловіком і жінкою, родинний союз, явище суспільного життя, правове відношення між чоловіком і жінкою тощо. Усі переконані, що шлюб укладається між фізичними особами різної статі – чоловіком та жінкою. Значна більшість науковців [140; с. 119-122] розкриває поняття шлюбу через категорію союзу, підкреслюючи таким чином соціальний характер поняття шлюбу. Однак при формулюванні легального визначення слід акцентувати увагу саме на юридичних властивостях досліджуваної категорії, відсунувши її соціальні характеристики.

К. Казарян запропонував наступне визначення шлюбу як правової категорії: «Шлюб – це юридичний стан, який виникає внаслідок реєстрації в передбаченому законом порядку відносин між чоловіком і жінкою, які досягли

шлюбного віку, з метою створення сім'ї, на умовах добровільності, одношлюбності, за відсутності перешкоджаючих шлюбу обставин, і є підставою виникнення прав та обов'язків подружжя» [77].

Під міжрелігійними шлюбами в науковій літературі розуміється шлюб між представниками різних релігій (у нашому випадку – християнства, ісламу та іудаїзму у різних можливих варіантах), а під міжконфесійним шлюбом – шлюб між представниками різних конфесій чи деномінацій в межах однієї релігії (наприклад – між католиками, православними та протестантами в християнстві, або ж між сунітами та шіїтами в ісламі тощо). Предметом релігієзнавчих досліджень постають шлюбні стосунки, в той чи інший спосіб освячені певним релігійним шлюбним ритуалом, а не світський шлюб між особами різної релігійної самоідентифікації, що не враховує фактор релігійної чи етнорелігійної ідентичності подружжя, або ж так званий «громадянський шлюб», що з точки зору світського законодавства має називатися «фактичними шлюбними відносинами» і не прагне релігійного освячення.

В даному дисертаційному дослідженні в процесі аналізу настанов релігійного (канонічного) права щодо сімейно-шлюбних відносин там, де це окремо на зазначається ми спираємося на канонічне право християнських конфесій, шаріатське законодавство класичного ісламу (ханафітський мазхаб), галахічну правову систему ортодоксального іудаїзму. Всі розходження від усталених, авторитетних і визнаних норм і приписів релігійного права ми намагаємося пояснити і вписати в загальну традицію ставлення до сім'ї та шлюбу в рамках конкретної релігійної традиції.

Через призму релігієзнавчо-правового компаративістського аналізу історії розвитку і сучасного стану споріднених релігійно-правових систем авраамічних релігій чіткіше проглядаються як особливості кожної з них, так і проблемні точки змішаних шлюбів.

Як зазначає П. Пугінський, порівняльно-історичний метод (компаративістика), відрізняється від порівняльно-правового методу (або порівняльного правознавства) тим, що він призначений «співставляти правові

об'єкти, узяті в різні історичні періоди і в різних соціально-економічних умовах для встановлення того, чим і як обумовлено їх однаковість і відмінності. Такий розбір в цілому підпорядкований вимогам історизму, історичного дослідження правових явищ» [149; с. 6-19].

Більш того, як застерігають К. Цвайгерт і Х. Кетц, в компаративному дослідженні в галузі релігійних та етичних норм потрібен виключно обережний підхід до застосування основного закону порівняльного права – презумпції ідентичності, який говорить: «...різні правопорядки незважаючи на всі відмінності в своєму історичному розвитку, доктринальних поглядах і стилях функціонування на практиці, вирішують дуже часто одні і ті ж життєві проблеми аж до найдрібніших деталей однаково» [185; с. 58-61].

Для даного дослідження найпридатнішим є метод асинхронного порівняння, коли проводиться порівняльний аналіз відмінних один від одного, але мають певні риси подібності політичних і правових систем [210; с. 43-44]. Юридичні формули і принципи, які є предметом обговорення в цій роботі, ідеографічні завдяки їх тісному зв'язку із самою суттю авраамічних релігій. Тому, порівнюючи правові принципи на матеріалі Галахи, християнського канонічного права і Шаріату, і виявляючи близькі риси, ми намагалися послідовно враховувати автентичність релігійно-правових феноменів.

В дисертаційному дослідженні ми будемо користуватися низкою термінів, розроблених соціологією сім'ї, зокрема такими, як «реальна сім'я», тобто конкретна сім'я як соціальна група, що постає, як правило, об'єктом соціологічних та демографічних досліджень; «типова сім'я», – найпоширеніший у даному суспільстві варіант моделі сім'ї; «ідеальна сім'я» – нормативна модель сім'ї, яка приймається певним суспільством, відображена в колективних уявленнях і культурі даного суспільства, в першу чергу – релігійній. Саме ідеальна модель сім'ї закріплюється системою доктринальних релігійних настанов і легітимізується релігійним правом кожної авраамічної релігії.

В процесі дослідження й порівняння уявлень про шлюб в авраамічних релігіях ми виходили з уявлення про те, що кожна культура породжує певну нормативну модель сім'ї, точніше, групу моделей. Структура нормативної моделі включає в себе елементи – нормативних членів сім'ї, кожен з яких характеризується певним статусом, тобто позицією з певними правами та обов'язками, з якими пов'язана відповідна поведінка. Нормативна модель завжди «прихована», форми її експлікації різноманітні, але головним для сімейно-шлюбної культури кожної нації є опис нормативної сім'ї в релігії.

«Нормативна модель визначає структуру реальної родини (нормальна сім'я) у даному суспільстві. Відхилення від моделі специфічні для кожної культури, і види аномальної сім'ї. Види дефектів, які виникають при соціалізації дітей в аномальних сім'ях, залежать від культури. Простіше кажучи, втрата батька по різному позначиться на вихованні дітей у протестантській і католицькій сім'ях» [61; с. 6]. Слід лише зауважити, що тут мається на увазі не лише віросповідання, якого дотримуються члени сім'ї, а й ширше – внесення сім'ї в певну культуру, яка умовно називається «протестантською» або «католицькою».

Саме релігійні моделі іудейської, християнської та мусульманської сім'ї, на нашу думку, закріплюються в релігійному сімейному праві авраамічних релігій. І перетин та неспівпадіння цих моделей складають основу релігійно-правових колізій змішаних шлюбів в цих релігіях та між ними. Отже, з цієї точки зору, сім'ї, утворені на підставах змішаного шлюбу, є аномальними з точки зору кожної з двох релігійних моделей сім'ї, які в такому шлюбі змішуються. Таке традиційне сприйняття релігійно змішаних шлюбів в суспільстві закріпилося у всіх країнах світу, громадяни яких ідентифікують свою культуру з авраамічною релігійною традицією. Саме цей суспільно-культурний і релігійний стереотип вимушені щоденно долати ті, хто перебуває у такому шлюбі. Саме тому в нашому дослідженні опису моделей шлюбно-сімейних стосунків в авраамічних релігіях приділено так багато уваги.

Досліджуючи сімейно-шлюбні стосунки між представниками різних конфесій і віросповідань в межах авраамічної релігійної традиції ми, поза сумнівом, маємо розглядати їх в різних аспектах – не лише компаративному, але і психологічному, психо-соціальному, культурно-антропологічному тощо, оскільки сфера авраамічної духовності, сакралізуюча шлюб, охоплює архетипові структури несвідомого, міфологеми, аксіологічні концепції, які в своїх межах збігається зі сферою вищих інтенцій людської свідомості. І осмислюючи поєднання та перетини різних їх релігійно-правових аспектів у змішаних релігійних подружжях ми стаємо ближче до розкриття таємниці справжніх взаємин духовного і соціального.

Висновки до розділу 1

Аналіз джерельної бази та ступені розробленості дисертаційної проблематики в науковій літературі дозволяє виснувати, що попри наявність у світовій та вітчизняній науковій літературі величезного масиву наробок щодо проблем сім'ї та шлюбу, які охоплюють філософсько-антропологічні, правові, психологічні, соціологічні, етнологічні тощо проблеми, виявилось, що питання міжрелігійних та міжконфесійних шлюбів в авраамічних релігіях ще не поставало предметом філософсько-релігієзнавчого дослідження у вітчизняному релігієзнавстві. Хоча кількість таких шлюбів у всьому світі та в Україні зростає кожного року й має сталу тенденцію до збільшення. Констатуємо наявність великого масиву теологічних та документальних джерел з дисертаційної проблематики, що потребує наукової рефлексії.

Теологічними джерелами дослідження є:

- сакральні тексти авраамічних релігій (ТаНаХ, Біблія та Коран);
- богословські трактати, законодавчі акти та документи релігійного (зокрема канонічного) права авраамічних релігій;
- програмні документи, догматичні конституції, соціальні доктрини, праці та промови сучасних релігійних лідерів тощо.

До світських документальних джерел дисертації відносимо:

- українські та іноземні правові акти щодо сім'ї та шлюбу, а також свободи релігії та віросповідань в їх кореляції з релігійним правом авраамічних релігій;

- архіви шлюбних судових справ та юридичних актів;
- матеріали сучасних соціологічних опитувань;
- демографічні та статистичні дані тощо.

Основу авторської методології складає синхронний та діахронний компаративний аналіз догматичних та доктринальних джерел, а також законодавчої бази релігійного шлюбного права у авраамічних релігіях. Основним принципом методології даного дослідження є виявлення та аналіз моделі «релігійної сім'ї», типової для кожної з досліджуваних релігій та релігійних конфесій, та порівняння їх між собою, оскільки, згідно з робочою гіпотезою автора, саме неспівпадіння цих моделей є «проблемними точками» в змішаних шлюбах, а ступінь їх успішності корелюється зі ступенем близькості релігійних моделей сім'ї сторін, що укладають шлюб.

У фокусі дослідницької уваги автора з необхідністю знаходяться звичаєві, усталені в певних регіонах світу етнорелігійні форми укладання шлюбів та ставлення до змішаних подружніх пар, оскільки вони суттєво змінюють в реальному житті ті «ідеальні» зразки сімейно-шлюбних відносин, що закріплені в сакральних книгах авраамічних релігій.

РОЗДІЛ 2. РЕГЛАМЕНТАЦІЯ СІМЕЙНО-ШЛЮБНИХ ВІДНОСИН З ІНОВІРЦЯМИ В КАНОНІЧНОМУ ПРАВІ АВРААМІЧНИХ РЕЛІГІЙ

Питання правової регламентації сімейно-шлюбних відносин з іновірцями, яке буде предметом нашого дослідження в даному розділі дисертаційного дослідження, є для авраамічних релігій одним з найгостріших в контексті постійного зростання змішаних шлюбів між представниками цих релігій у сучасному світі. Так, сайт Religious Tolerance [207] наводить результати дослідження, яке виявило, що у США в 1965 р. лише 3% іудеїв укладали змішані шлюби (здебільшого з християнами), в той час, як у середині 80-х років – вже 17%. У 2001 р. American Religious Identification Survey повідомив, що вже 27% іудеїв і 21% мусульман укладали змішані шлюби з християнами, а саме останнє соціологічне дослідження показало, що число міжрелігійних шлюбів у іудеїв зросло до 60%, а у мусульман – до 46%. В цілому у всіх країнах, де проводилися подібні соціологічні дослідження останні 50 років відсоток міжрелігійних шлюбів дуже високий і показує подальшу тенденцію зростання. Така висока частка змішаних шлюбів означає значне прискорення процесів розчинення релігійних меншин в домінуючій культурі й релігії, що визиває занепокоєння представників всіх авраамічних релігій, які історично мають чисельні релігійні анклавні в багатьох країнах світу.

Аналіз юридично закріплених традиційних релігійних моделей сім'ї в кожній з авраамічних релігій дозволить виявити спільність релігійно-правових принципів регламентації подружнього життя і відмінності форм їх практичної реалізації та теологічної легітимації, які складають основу релігійних та правових колізій міжконфесійних та міжрелігійних шлюбів в іудаїзмі, християнстві та ісламі.

2.1. Взаємозв'язок етнічного та релігійного аспектів іудейського сімейного права

Оскільки християнство виділилося з іудаїзму, а іслам сприйняв і те й інше вчення, іудейське релігійне право лежить в основі всіх західних правових систем [161; с. 71-74]. Питання про інститути сімейного права в іудейському праві слабо висвітлено як в юридичній, так й в релігієзнавчій літературі, незважаючи на її актуальність для країн з потужною єврейською діаспорою, до числа яких належить й Україна.

Порівняно з іншими авраамічними релігіями, проблема міжетнічних і міжрелігійних шлюбів за участю євреїв висвітлена краще. Вона надзвичайно хвилює єврейських релігійних і політичних діячів, які вбачають у рості числа змішаних шлюбів пряму загрозу існуванню єврейської нації та її релігійно-культурних традицій. «Змішаний шлюб є одним з найважливіших демографічних процесів, що впливають на структуру й майбутнє єврейського народу» [28]. Метою даного підрозділу дослідження є аналіз ставлення різних напрямків іудаїзму до змішаних шлюбів, розгляд основних тенденцій укладення змішаних шлюбів у світовій єврейській діаспорі й в Україні.

Іудейське право – сукупність релігійних норм іудаїзму, що мають правовий характер; одна з конфесійних форм релігійного права [28]. Іудейське право являє собою не тільки систему звичайних релігійних норм, але й систему існуючих релігійно-етичних принципів, традицій, тлумачень Талмуду, інших священних книг і писань, що склалися протягом багатовікової історії розвитку єврейського народу, а також рішень равінатських (релігійних) судів [109; с. 901]. Професор Е. Фальк підкреслює, що на зовсім однаковій основі співіснують і функціонують: по-перше, норми, що закріплюють релігійні ритуали, по-друге, релігійні норми, що регламентують поведінку євреїв у їх приватному й громадському житті, по-третє, норми, які створюються й

застосовуються в цей час судами [208; с. 28]. Серед характерних рис єврейського права є те, що, незважаючи на значний історичний термін відсутності в євреїв державності, право було збережено. «Ідея теократичної держави, закріплена в Торі існувала й в умовах втрати державної самостійності. Вона базується на вірі в єдиного загальнонаціонального Бога й сприяє конфесійній консолідації єврейського народу й дотепер є актуальною частиною концепції взаємин держави й іудейських об'єднань. Формально сучасний Ізраїль не є клерикальною державою, але фактично іудаїзм виконує функцію державної релігії й державної ідеології. Іудаїзм впливає на державно-політичну й соціальну сфери Ізраїлю» [41].

Коротко позначимо специфіку сімейного права іудаїзму. У сучасному іудаїзмі немає єдиного загальновизнаного інституту або особи, що має авторитет джерела права, вчительства або влади. Джерела права (Галахи) сучасного ортодоксального іудаїзму: Галахам або Алахам –традиційне іудейське право, сукупність законів і встановлень іудаїзму, що регламентують релігійне, сімейне й громадське життя віруючих євреїв. У вужчому змісті – сукупність законів, що містяться в Торі, Талмуді й в більш пізній равіністичній літературі, а також кожний із цих законів (галахот) окремо.

Танах (Писемна Тора) і Талмуд (Усна Тора) [195]. Галаха регулює, зокрема, ті сфери життя євреїв, які в інших правових системах регулюються карним, цивільним, сімейним, корпоративним і звичаєвим правом. Роль Галахи оформлена «Законом про юрисдикції Равінатських судів» 1953 р. Стаття 1 цього закону говорить: «всі питання шлюбу й розлучення євреїв в Ізраїлі, є вони громадянами або резидентами, відносяться до виняткової компетенції равінатських судів». У статті 2 говориться: «шлюби й розлучення євреїв в Ізраїлі відбуваються винятково за Законами Тори».

У релігійно-правовій традиції древніх євреїв сім'я займала значно більше місце в загальному укладі, чим це було звично для інших народів Близького Сходу. Збереження сімейного укладу визначало інші правові начал – і в

майнових відносинах, і в карному праві. Залишаючись патріархальною, давньоєврейська сім'я більшою мірою обмежувалася кровноспорідненими зв'язками, що доповнюються безумовною релігійною спорідненістю. Єврейський народ, незважаючи на розсіювання по всій земній кулі, в супереч обставинам і оточенню зберігає свою цілісність у світі, в більшій мірі завдяки своїй релігії, що поєднує євреїв, вимагаючи дотримання своїх канонів, дуже консервативні щодо сім'ї й шлюбу. Іудейська сім'я не боїться рутини, бачить у ній не ворога, а спосіб самореалізації.

Проте, інститути іудейського сімейного права не стоять на місці, прогресують, можуть змінюватися й модернізуватися, пристосовуватися під сучасний світ. Зміни висхідних до Танаху уявлень про шлюб відбувається в конгрегаціях консервативного й, у першу чергу, реформістської толку, у той час як ортодоксальні громади стоять на традиціоналістських патріархальних традиціях, прагнучи зберегти без перекручувань духовні основи світового єврейства. І реакція більшості рабинів на такі зміни позитивна, як і реакція більшості іудеїв діаспори.

Сімейні справи та майнові суперечки (шлюб, отримання розлучення (гет), підтвердження єврейства й гіюр) розглядаються в спеціальних рабінатських громадських судах (Бейт-дин) [70; с. 29]. Як правило, іудеї не звертаються у світські суди. Пріоритет релігійних судів обумовлений деякою замкнутістю іудаїзму, відсутністю прагнення поширити свою віру (місіонерства) як у християнстві, або повсюдного заклику до поклоніння Аллахові, як в ісламі. Інститути іудейського сімейного права побудовані в напрямку самодостатності єврейської громади й на основі принципу доброчинства відносно близьких родичів, щоб згуртувати громаду.

Особлива повага іудеїв до шлюбного союзу, сімейного укладу, глибока повага до прагнучих з'єднатися в законному шлюбі пояснюється закликом іудаїзму до активного дітонародження, що історично обумовлено безліччю фактів гонінь і геноцидів євреїв. Іудаїзм здавна визначає шлюб, як ідеальний

стан людського буття. Шлюб так високо оцінюється в іудаїзмі з двох причин. Перша полягає в тому, що шлюб забезпечує емоційну й духовну повноцінність людини через підтримку й товариство подружжя. Писемна Тора заповідає, що «недобре бути чоловікові одному й він повинен приліпитися до дружини своєї, щоб стати однією плоттю» (Притчі Соломона 18, 22). Усна Тора говорить: «Чоловік, у якого немає дружини приречений на існування без радості, без блаженства, без відчуття щирої цінності життя, без Тори, без захисту й без миру» [24]. Чоловік без дружини або жінка без чоловіка розглядаються єврейським суспільством як неповноцінні особистості. Друга причина високого статусу шлюбу в іудаїзмі, полягає в заохоченні відчуття людиною фізичної повноти життя. В іудаїзмі відсутнє переконання, що безшлюбність веде до особливої святості, характерне для християнства. Одним з найважливіших положень іудаїзму є збільшення не лише числа євреїв, а людей, що визнають Завіт з Богом, що коряться Йому й, таким чином, що сприяють приходу «Його Царства» на землі [141; с. 79].

Багато пророків представляли заповітні відносини Бога зі Своїм народом у вигляді шлюбного завіту. Очевидно, в старозавітні часи шлюб розглядався як форма заповіту (נִשְׁבָּח). Пророк Малахія, в уривку 2:14, ясно вказує на це, коли буквально говорить про «законну дружину» (נִשְׁבָּח) (пор. Єз. 16:8). При встановленні шлюбного союзу чоловік і дружина публічно дають клятви (обіцянки під присягою) вірності. З цієї причини пророки використовують даний спосіб, щоб показати духовний перелюб Ізраїлю, коли він служить іншим богам (пор. Осія 1-3). Цей образ також часто використовується в описі розділеного царства. Іегова названий чоловіком двох сестер, Ізраїлю та Іудеї, які вчинили перелюб. У результаті цього набувають чинності закони про розлучення, які пророк описує, посилаючись на полон на початку Ізраїлю, а потім Іудеї (пор. Єр. 2:2, 20; 3:1 і слід.; Єз. 16; 23; Іс. 50:1). Коли полонених іудеїв повертають в обітовану землю, це зображується як відновлення шлюбних відносин (пор. Іс. 54:5-8; 62:4-5).

Коли ортодоксальний іудаїзм говорить про сексуальні відносини, мається на увазі шлюб. Слово “шлюб” на івриті звучить як “кідущин” (“присвячення”), виражаючи тим самим його особливу священність. У Талмуді про відносини чоловіка й дружини говориться, що коли чоловік і дружина живуть за законами Тори, Творець із ними. Але якщо вони не дотримують її заповіді, виганяючи Ім’я Творця зі свого союзу, то залишається лише полум’я, що спалює обох [34; с. 69]. Шлюб в іудаїзмі є строго регламентованим договором: його укладенню, шлюбним церемоніям й обрядам надається сакральний зміст, оскільки «під будь-яку угоду підводиться не лише комерційна, прагматична, але й моральна основа, сутність якої зводиться до дотримання моральних норм поваги, любові та справедливості щодо ближнього» [93]. Отже, шлюбний договір є невід’ємною частиною єврейського шлюбу, оскільки ж основною метою цього договору є захист права жінки у випадку вдівства або розлучення, багато уваги приділяється саме економічній стороні шлюбу.

Сімейне право іудеїв обов’язком чоловіка вважає гранично шанобливе ставлення до жінки і всіляке піклування про дружину, тому що рід продовжується по лінії жінки, так само передається прізвище. Навіть після смерті чоловіка жінку повинні захищати й допомагати їй родичі чоловіка, про що свідчить інститут левіратного шлюбу й грошові виплати після розлучення. Утиску жінок у шлюбі не спостерігається, права єврейської жінки в іудаїзмі, за словами англійського філософа XIX-XX ст. Джорджа Едварда Мура в одній з робіт із класичного рабінатського іудаїзму, можна порівняти з правами жінки в сучасному цивілізованому суспільстві. Ці слова актуальні й у наш час.

«І так заповіли нам наші мудреці: щоб чоловік поважав свою дружину більш, ніж себе й любив її як самого себе» (Рамбам, Мішне). Тора (Закони подружнього життя 15, 19) говорить про властиве іудаїзму досить трепетне ставлення до жінки. У ній перераховуються такі обов’язки чоловіка стосовно дружини як надання їжі, одягу, виконання подружніх обов’язків, а також обов’язок виплатити певну суму грошей у випадку розлучення. Наприкінці 40-х

років ХХ ст. прийнято постанову про обов'язок батька забезпечувати своїх дітей до 15-річчя. Багато уваги приділяється регламентуванню сексуального життя чоловіка й жінки.

Обов'язок укласти шлюбний контракт впливає з Тори: «...так відважить він срібла відповідно викупу дівиці» (Вих. 22, 16); хоча існує думка, що ідея кетуба належить «мудрецам» і її ціль – ускладнити розлучення, тому що при цьому доводиться виплачувати жінці солідні суми – не менш двохсот «зуз», а вдові – не менш ста (одна зуза дорівнює 3,5 грам срібла) [194], або, що частіше практикується у наш час, – віддати частину спільного майна. Для складання Кетуби й самої церемонії одруження необхідні два свідки – чоловіки-євреї, релігійні й дорослі (старше 13 років). В 1944 р. встановлена мінімальна сума шлюбного контракту. При першому вступі в шлюб жінка зобов'язана була засвідчити свою цноту.

Поняття «заручини» в іудаїзмі визначається як обопільна обіцянка чоловіка й жінки про вступ у шлюб у доступному для огляду майбутньому й строки його укладення. Ця обіцянка може бути дана як майбутнім подружжям, так й їхніми батьками або іншими родичами. Заручини не впливають на особистий статус сторін і не дають права вимагати виконання будь-яких зобов'язань. За традицією сватанням займаються не родичі, а найчастіше професійний сват («шадхан»), а процес сватання названий *shidduchim*. За роботу сват отримує винагороду, фіксовану законом або погоджену заздалегідь із замовником, яка, як правило, становить невеликий відсоток від приданого. Незважаючи на те, що приготування до весілля є справою в першу чергу батьків, діти можуть одружитися незалежно від їхньої згоди, весілля не може бути скасовано в результаті протесту батьків одного із подружжя.

Сьогодні навіть в ортодоксальних колах багато молодих людей знаходять своїх партнерів без участі батьків. А якщо батьки зводять своїх дітей, найчастіше справа не доходить до заручин. Проте, де-факто вплив батьків і родичів на молодят є значним.

Заручини укладалися трьома шляхами:

- За допомогою грошей (kesef) або коштовного предмета, наприклад, обручки або коштовної монети. Договір про заручини закріплювався в присутності двох свідків і з безпосередньої згоди нареченої.
- За допомогою контракту, що містить заяву про заручення (shtar), ув'язненого в присутності двох свідків.
- Через навмисний вступ у статеві відносини з метою примусити партнера до шлюбу, що не схвалювалося рабинами й практикувалося тільки у випадку, коли вдова була зобов'язана одружуватися з братом померлого чоловіка [195].

За давньоєврейськими законами весілля складалося із двох основних етапів: Erusin – церемонії заручин та Nissu'in – церемонії вступу в шлюб. Після заручення змінювався міжособистісний статус пари, однак юридично закріплювався він тільки після проведення другої церемонії. Згідно Талмуда, два етапи вступу в шлюб розділялися річною перервою. Наречена жила зі своїми батьками до офіційної церемонії одруження, що, за традицією, проводилася в окремій кімнаті або наметі, встановленому нареченим. Із Середньовіччя обидва етапи були сполучені й стали проводитися як єдина церемонія, а обряд одруження став публічним [190]. Запрошені на весілля гості відіграють роль свідків. Функція рабина при проведенні церемонії полягає в тому, щоб бути радником пари. У ряді країн цивільний закон потребує від рабинів виконання ролі представників держави, а від двох незалежних свідків підпису засвідчення шлюбу.

Що стосується полігамії, то прямої або непрямої її заборони в біблійний період не було, але важливо було дістати згоду першої або перших дружин на чергову дружину й мати й не більше трьох дружин. Це обумовлено прагненням до активного розмноження, що проповідується іудаїзмом. Не пізніше початку XI ст. серед ашкеназських євреїв була заборонена полігамія (цю заборону приписують рабби Гершому бен Ієхуді Меору ha-гола).

Хлопчикам, згідно равинатського закону, дозволено одружуватися тільки по досягненні повнолітнього віку (13 років). Одружуватися в дитячому віці можуть тільки дівчата. З 3-х років дівчинкам дозволено обручатися й виходити заміж, але на ділі такого не відбувається. Як правило, дівчата виходять заміж в 16 років, просто в ранньому віці дівчинки батьки (або інші родичі в їхню відсутність) домовляються про її майбутній шлюб. Ранні шлюби обґрунтовуються іудаїзмом необхідністю активного продовження роду і тим, що ранній шлюб перешкоджає перелюбству, неприродним сексуальним відносинам, а дівчина вже з раннього віку починає ретельно готуватися до створення сім'ї й устрою власного життя. В 1950 р. постановою рабинатського суду було заборонено вступати у шлюб особам, що не досягли віку 16-ти років.

Дівчинки віку Ketannah («дитя») – від 3-х до 12 років – були повністю у владі батька, що міг видати їх заміж без їхньої згоди. Аналогічну владу батько мав і при розлученні. У випадку його смерті або відсутності з тих або інших причин, дівчинка переходила під контроль братів, які в сумі мали ті ж права на видачу сестри заміж, що й її мати [195].

Галаха допускає розлучення. Теоретично право розлучитися повністю віддано в руки чоловіка. Якщо дружина нескромно поводить, чоловік зобов'язаний розлучитися з нею. Подружня зрада розглядається і як злочин стосовно своєї сім'ї, і як зазіхання на світовий Божественний порядок. Розлучення є обов'язковим також якщо людина одружилася, знехтувавши заборони Тори (шлюб, укладений із близькими родичами, не вимагає розлучення, тому що він вважається споконвічно недійсним).

Однак дружина може подати позов у равинатський суд, щоб ініціювати розлучення. Чоловік буде змушений передати документ про розлучення («гет») у руки дружини або її агенту, якщо він порушив хоча б одне зі своїх численних зобов'язань. Жінці дозволяється звернутися в суд, щоб той змусив її чоловіка написати розлучний лист: наприклад, коли чоловік «зайнятий невартою справою», яка вважається такою, що суперечить релігійним нормам. На відміну

від ісламу, де не тільки дозволяється, але й рекомендується (Коран, сура 4, аят 34) «несильно бити» дружину й вченими-богословами даються поради, як це робити, сімейне право іудаїзму забороняє таке робити, і це є повною підставою для розлучення [157]. Іудаїзм визнає право фізично або психологічно ображеної дружини на розлучення з XII ст. У випадку розлучення дружина може мати право на грошову компенсацію.

Рабінатський суд уповноважений вирішувати також майнові претензії (Закон про рабінатський суд (шлюби й розлучення) 1953 р., § 3.), що виникли в справах про розлучення, яка б не було формулювання самого судового рішення, що часом набуває рекомендаційного характеру: «розлучення в цьому випадку – це міцва» або «бажано, щоб сторони розлучилися» [194]. З 1950 р. єврейським законодавством було визначено, що в судочинстві показання свідків мають більше істотне, ніж тільки процедурне, значення.

Існують розходження в тлумаченні сімейного права в різних релігійних напрямках іудаїзму. Консервативний іудаїзм у сімейному праві потребує Halacha, незважаючи на досить істотні відмінності від ортодоксального іудаїзму. Реформістські іудеї звичайно використовують окрему форму ketubah на своїх весіллях. Вони не приймають розлучення в тому вигляді, у якому вони були описані, вважаючи для себе цивільне розлучення необхідним і достатнім. Проте, деякі реформістські рабини заохочують проходження пари через повноцінну процедуру іудейського розлучення. Консервативний й ортодоксальний іудаїзм не вважає цивільний закон важливішим за релігійний, і не вважає цивільне розлучення достатнім. Чоловік і жінка можуть бути обґрунтовано розлучені з погляду реформістських іудеїв, але залишатися в шлюбі для консерваторів. Ортодоксальний іудаїзм не визнає реформістські шлюби, тому що у випадку їхнього здійснення діти від реформістської жінки, що вступила в новий шлюб, будуть розглядатися ортодоксальними іудеями як мамзерім (позашлюбні).

Наявність статусу «мамзерім» – специфічна особливість іудейського права. Мамзер – дитина, що народилася в єврейської жінки в результаті забороненого безпосередньою вказівкою Тори зв'язку, за який покладається суворе покарання. Практичне значення цього персонального статусу полягає в тому, що мамзери, згідно Галахи, можуть одружуватися або з такими ж мамзерами, або з тим, хто пройшов гіюр. Подібний статус одержують також і діти мамзерів, так він передається наступним поколінням. Рабінатські суди не ініціюють докладного виявлення походження людини й намагаються уникати проголошення будь-кого мамзером. Однак, якщо чоловік жінки, що народила, заперечує своє батьківство, існує ймовірність, що дитина буде записана як «мамзер» або «приблизно мамзер» і потрапить в загальноізраїльський список осіб, вступ у шлюб яких обмежено. У таких випадках статус, як правило, встановлюється ще під час вагітності. Іноді до позашлюбних єврейських дітей невірно застосовують термін мамзер, – що є помилкою, оскільки мамзерами вважаються тільки діти, народжені замужньою єврейською жінкою в результаті перелюбства, або діти, народжені внаслідок інцесту.

Галаха забороняє й деяким іншим категоріям євреїв одружуватися з євреями. Наприклад, нащадкам коенів (храмових священиків) заборонено одружуватися на розлучених або тих, хто пройшов гіюр. На думку реформістів, під час відсутності Храму й інституту жертвоприношення, релігійний статус коенів мало чим відрізняється від стану простих євреїв, і немає ніяких підстав накладати на них додаткові обмеження. У відношенні ж незаконнонароджених, реформісти вважають, що немає причин карати дітей за провини батьків. Тому реформістські рабини припускають укладання подібних шлюбів [54].

За традицією, коли чоловік залишає сім'ю або його місцезнаходження стає невідомим з якої-небудь причини, жінка одержує статус «агуна» (зв'язана) і не може вступати в новий шлюб через те, що розлучення повинен ініціювати чоловік. Дитина, народжена агуною від стороннього чоловіка, вважається мамзером.

Історично основною причиною подібної ситуації було зникнення чоловіка в далеких країнах. У наш час це відбувається, якщо чоловік відмовляється від складання договору про розлучення через гроші, власність або опікунства, і жінка не може вийти заміж повторно. Чоловік у цій ситуації називається «Месарев гет» (той, що відмовився від розлучення). Дотепер в ортодоксальному й консервативному іудаїзмі не існує жодного легального вирішення проблеми дружини, що втратила чоловіка. Відповідно до Закону «Про визнання померлим» від 1978 р. померлою може бути визнана людина, відсутня два роки, якщо є підстави вважати, що вона загинула (війна, стихійне лихо й т.д.). Але в ст. 6 Закону сказано, що на сімейні справи закон не поширюється, отже, агуна не може ним скористатися.

Специфічною особливістю сімейного законодавства в іудаїзмі є інститут левіратного шлюбу – обов'язок дівера одружитися з бездітною вдовою свого брата. Відмова від одруження супроводжувалась особливим принизливим для чоловіка обрядом «халіца»: наречена знімала в присутності старійшин черевик з ноги дівера, плювала й вимовляла образливу словесну формулу. Згодом обов'язок одруження був скасований, але обряд «халіца» зберігся, що свідчить про збереження деякого морального обов'язку родичів померлого чоловіка надавати вдові всіляку допомогу, обов'язок дівера одружуватися зник, але практика подібних шлюбів зберіглася.

Оскільки іудаїзм – це національна релігія євреїв, особливою проблемою є питання міжнаціональних шлюбів, що для євреїв здебільшого є одночасно й проблемою міжрелігійних шлюбів. Як правило, сімейне право іудейського права не визнає такі шлюби й обмежує права дітей від такого шлюбу. Шлюб в іудаїзмі розглядаються як взаємини, де іудейська віра виражається найвищим чином, підкреслюється важливість виховання дітей у єврейській сім'ї. Ортодоксальний іудаїзм стверджує, що ціль може бути досягнута, тільки якщо дві переконані у вірі людини-єврея дають урочисту обіцянку разом будувати єврейський дім. І тут просто не може бути подружжя-неєвреї.

У Біблії шлюби з неєвреями мали місце, але у Другозаконні (7:3, 4) вони оголошуються заборонними з побоювання проникнення в сім'ї звичаїв ідолопоклонства, а в книгах Єздри й Неемії – з побоювання асиміляції євреїв серед навколишніх народів (Єз. 9-10, 9:2, 19; 10:10-11; Неем. 10:31, 13:23-25).

У період патріархів дослідники Тори знаходять підтвердження переважної тенденції до укладання шлюбів усередині своєї етнічної групи в оповіданнях про шлюб Ісака з Ревекою (І М. 24) і Якова з Рахілью й Лією (І М. 28-29). Правда Ревека, Рахіль і Лія були арамейками, але арамеї виступають тут як нащадки Нахора, брата Авраама. Однак біблійне оповідання про синів останнього з патріархів, Якова, дає нам приклади змішаного шлюбу: Іехуда бере в дружини «доньку ханаанеянина» (І М. 38:2), а Йосипу фараон дає в дружини «Аснат, доньку Потифера, жерця Она» (І М 41:45). Одна дружина Мойсея була мадьяніткою (Вих. 2:21), а інша – кушиткою (Чис. 12:1) [28]. Ставлення до таких шлюбів варіюється залежно від особистостей фігурантів: не викликає дорікань у випадку з Мойсеєм і навпаки, рішуче засуджується у випадку одруження ізраїльського царя Ахава на сидонянській принцесі Ізавелі. Найбільше повно заборона змішаного шлюбу сформульована у Другозаконні (7:3): «Дочки твоєї не віддавай за сина його, і дочки його не бери за сина твого» (порівн. Вих. 34:61-64 Існ 23:12; 1 Ц.11:2) і спочатку поширювався лише на шлюби із представниками семи етнічних груп, у яких євреї повинні були відвоювати Ханаан (див. Друг. 7:1). Проте, там само (21:10-14) досить докладно кодифікується порядок узяття в дружини ізраїльтянами бранок, які, виходячи з контексту, належали до ворожих Ізраїлю племенам, причому Другозаконня не містить вказівки на необхідність їхнього навернення до іудаїзму [28]. Відомо чимало прикладів змішаних шлюбів, укладених у період до падіння Першого храму, зокрема шлюби Давида (Псалм.3:3), Соломона (1 Ц. 11:1) й Ахава (1 Ц.16:31).

У період VI-V ст. до н.е. підчас повернення євреїв з вавилонського полону проводир народу Єздра домігся відсилення на батьківщину

неєврейських дружин й їхніх дітей. При цьому про неєврейських чоловіків єврейських жінок не згадується... Єзра й Неємія своїми діями по припиненню змішаних шлюбів фактично поширили попередню заборону її на всі народи, що оточували євреїв (див.: Єздр. 9-10; Неєм. 10:30, 13:23-27). Згодом Талмуд (Ав.Зар. 36б) надав цій універсальній забороні релігійно-правове обґрунтування, із якого випливала можливість такого шлюбу за умови переходу його неєврейського учасника в іудаїзм (Яд. 4:4).

«Очевидно, що в перші століття виникнення християнства шлюби між євреями й іудеохристиянами не розглядалися як змішані. Однак й у наступні століття, коли християнство остаточно порвало з іудаїзмом, змішані шлюби між євреями й християнами, мабуть, були досить розповсюдженим явищем, про що свідчать їхні кількарізові заборони християнським законодавством в IV, VI, VII, XI й XIII ст.» [28].

Галаха рішуче забороняє змішані шлюбні союзи, і ортодоксальний рабин не має права їх благословляти. Покликаний зберігати етнічну й релігійну чистоту єврейської діаспори (тому що раніше екзогамний шлюб неминуче означав зміну віросповідання одним із подружжя), ця заборона залишилась незаперечною аж до епохи емансипації й введення інституту цивільних шлюбів серед євреїв.

«Згідно правових положень Галахи, яких неухильно дотримується ортодоксальний іудаїзм, шлюб з неєвреєм не визнається таким, що має законну силу (Кід. 68б; Ієв. 45а). Дружина в змішаному шлюбі не має галахічного права на матеріальне забезпечення, оскільки таке право впливає лише із законно дійсного шлюбу, а змішаний шлюб не породжує ніяких властивих законному шлюбу спадкоємних прав. Якщо єврейська сторона в змішаному шлюбі побажає згодом одружитися з євреєм, то для неї за Галахою немає необхідності в розлученні. Відхід від єврейського віросповідання до вступу в шлюб або після цього не перетворює цей шлюб у змішаний і тому не спричиняє зміни в накладених Галахою обов'язках. Жодна зі сторін не може одружитися з євреєм

доти, поки колишній шлюб не втратить силу відповідно до передбаченого Галахою процедури» [28].

Як відзначає російський правознавець М. Марченко, без глибокого розуміння сутності й змісту іудейського права неможливо до кінця зрозуміти сучасне ізраїльське право, особливо сімейне законодавство, що створювалося й донині розвивається на основі релігійних, національних, історичних і соціальних традицій і звичаїв [109; с. 280-281].

Сімейне право держави Ізраїль має специфіку щодо змішаних шлюбів. Відсутність інституту цивільного одруження в Ізраїлі виключає можливість вступу в змішаний шлюб у межах країни. Н. Володіна вказує, що «в Ізраїлі офіційно заборонені не тільки шлюби євреїв з неєвреями, але ускладнені шлюби між представниками різних напрямків в іудаїзмі. ... Для того, щоб подібні шлюби були визнані й зареєстровані релігійними радами громад, неєврейська сторона або послідовник реформованого або консервативного напрямку в іудаїзмі повинні прийняти іудаїзм відповідно до ортодоксального обряду, встановленого Талмудом» [41].

Судовий розгляд матеріальних питань, пов'язаних зі змішаним шлюбом, як, наприклад, позов дружини про стягнення коштів на догляд, не входить у юрисдикцію равінатських судів. Розгляд такого роду справ проводиться цивільними судами, які застосовують до них загальні принципи приватного міжнародного права. Закон про право спадкування постановляє, що віросповідальні розходження не мають впливу на це право.

Дотримуючись зазначених принципів міжнародного приватного права, цивільні суди принципово визнають дійсність укладених законним чином поза Ізраїлем змішаних шлюбів. На підставі цих принципів можна стверджувати, що змішаний шлюб, укладений поза Ізраїлем, буде визнаний й в Ізраїлі, принаймні в тих випадках, коли під час одруження обидві сторони були іноземними підданими. Більш складним і ще не остаточно вирішеним судом є питання дійсності змішаного шлюбу, укладеного поза Ізраїлем у тих випадках, коли

обидві сторони, або навіть одна з них були підданими Ізраїлю й вважалися його жителями. У всякому разі, відносно реєстраційного запису сторони такого шлюбу вважаються одруженими.

Закон від 1969 р. визначає можливість і процедуру розірвання змішаного шлюбу. Право розірвання таких шлюбів шляхом цивільної процедури належить обласним судам. Згода сторін вважається достатньою причиною для розлучення, навіть у тих випадках, коли вона не вимагається законом, по якому був укладений шлюб.

Змішані шлюби не були традиційно поширені в державі Ізраїль. Прибуття значної кількості змішаних сімей з Радянського Союзу й пострадянських країн (за офіційним даними, з 540 тис. репатріантів, що прибули в 1990-1994 рр., 7,3 % були неєврейськими чоловіками, і 9,4% – дітьми, народженими в шлюбі єврея-батька й неєврейської матері), уперше призвело до появи значного числа змішаних шлюбів в Ізраїлі. В 2004 р. 5% євреїв Ізраїлю, що перебували в шлюбі, мали змішаний шлюб.

Більшість консервативних і реформістських рабинів вимагає, щоб той, хто бере шлюб з неєвреєм прийняв попередньо іудаїзм. Однак із середини ХІХ ст. деякі реформістські рабини здійснюють обряд одруження й при змішаному шлюбі. До 1963 р. з консервативних громад виключалися євреї, які перебували в змішаному шлюбі, але в 1963 р. Юридичний комітет з'їзду консервативних рабинів прийняв постанову, що дозволяє одруженому на неєврейці єврейському чоловіку, залишатися членом громади за умови виховання народжених у шлюбі дітей як євреїв. Всі обмеження повинні бути зняті, якщо подружжя-неєврей приймає іудаїзм [28].

Рабини-реформісти дотримуються практики заохочення чоловіків, що перебувають у змішаному шлюбі, стати членами громади, спонукують їх посилати дітей у єврейські релігійні школи, вважаючи, що це стимулює подружжя-неєврея прилучитися до іудаїзму.

Євреї отримали в країнах Європи можливість одружуватися з неєвреями тільки в XIX ст., коли в європейських країнах з'явився інститут цивільного шлюбу, тому що християнська церква всіх конфесій не визнає канонічним шлюб між іудеями й християнами. До кінця XIX ст. такий шлюб був майже завжди з'єднаний з переходом однієї сторони в релігію іншої. У XX ст. широкі кола сучасного суспільства характеризує майже повна індиферентність до питань релігії, що призвело до значного зниження відсотка таких переходів стосовно абсолютних цифр тих, які вступають у змішаний шлюб.

У Нюрнберзьких законах нацистської Німеччини заборона таких шлюбів мотивувалася міркуваннями «чистоти раси».

Знаний ізраїльській демограф С. Делла Пергола стверджує, що світове єврейство «наближається до рубіжа нульового приросту». Ізраїль, чис єврейське населення наближається до шести мільйонів, – єдиний демографічно процвітаючий великий єврейський центр: за кількістю єврейського населення Ізраїль вже перевершив Сполучені Штати й ще через два десятки років, швидше за все, стане домівкою для більшості євреїв світу. Сили, які живлять цю тенденцію, – відносно високий відсоток народжуваності євреїв в Ізраїлі й молодість його населення, а також високі коефіцієнти змішаних шлюбів у діаспорі [Цит. за: 51].

Відзначається загальна тенденція росту частоти змішаних шлюбів (С. Делла Пергола, Е. Розенталь), ключову роль у якій приписують впливу секуляризації як усередині єврейських, так і неєврейських громад. Найважливішим проявом секуляризації є цивільний шлюб. Значні міграції євреїв з більш традиційних у більш модернізовані суспільства також істотно сприяли росту частоти змішаних шлюбів.

Фактори, що впливають на число змішаних шлюбів, дослідники розділяють на 3 основні групи:

- демографічні;
- соціально-економічні;

- культурно-ідеологічні.

Розглянемо їх детальніше, використовуючи інформацію Єврейської Електронної Енциклопедії [28].

Демографічні фактори, що впливають на частоту змішаних шлюбів:

1. Чисельність і щільність єврейського населення в даній місцевості. Відзначається обернено пропорційний зв'язок між частотою змішаних шлюбів і чисельністю, а також щільністю єврейського населення в даній місцевості. Наявність постійної єврейської імміграції в дану місцевість знижує частоту змішаних шлюбів доти, поки число тих, хто прибуває з країни збільшує частку єврейського населення в загальному населенні країни.

2. Вікова й статева структура єврейського населення. Схильність до вступу в змішаний шлюб підвищується при порушенні нормальної вікової й статевої структури єврейського населення.

3. Вік вступу в шлюб і наявність попереднього шлюбу. Виявлено також, що число змішаних шлюбів зростає при підвищенні віку вступу в шлюб і при наявності в минулому інших шлюбів. Це пояснюється небажанням залишитися на самоті в літньому віці.

4. Кількість поколінь після міграції в іншу країну. Соціальні, економічні й культурні бар'єри, з якими зіштовхуються євреї при міграціях, легше переборюються нащадками іммігрантів, але це веде до збільшення числа змішаних шлюбів.

Соціально-економічні фактори, що підвищують частоту змішаних шлюбів:

1. поширення загальної освіти;
2. розмаїтість роду занять;
3. розсіювання євреїв у зв'язку зі швидким розвитком міст.

Серед культурно-ідеологічних факторів, що впливають на частоту змішаних шлюбів, відзначаються:

1. Зрівняння євреїв у правах з навколишнім населенням (емансипація), що приводить до підвищення частоти змішаних шлюбів.

2. Роль єврейської громади в житті єврейського населення, ослаблення впливу якої також веде до збільшення числа змішаних шлюбів.

3. Дотримання релігійних приписів; ставлення до змішаного шлюбу. Число змішаних шлюбів перебуває в обернено пропорційній залежності від дотримання євреями релігійних приписів [28].

Культурні зміни, що відбуваються після секуляризації, призвели до зниження відсотка шлюбів серед європейських євреїв, у порівнянні з відсотком шлюбів серед неєвреїв; зросло число розлучень і змішаних шлюбів, шлюби в традиційні вікові терміни стали рідкістю й понизилася народжуваність серед міського єврейського населення. Ці тенденції продовжують діяти серед євреїв у більшості країн світу й сьогодні.

Випадки катастрофи сімейного життя й розлучень порівняно частіші серед тих, хто укладає змішаний шлюб, чим серед ендегамних пар, особливо там, де число змішаних шлюбів є невеликим. Більш низька народжуваність серед змішаних пар є ще одним характерним наслідком змішаного шлюбу. Інша важлива проблема – виховання дітей, народжених у змішаних шлюбах, від якого залежить багато в чому демографічний розвиток єврейського народу в майбутньому. До початку ХХ ст. діти від таких шлюбів у переважній більшості виховувалися в християнській вірі. Наприкінці ХХ ст. стали відзначатися явні розходження в цьому питанні між різними країнами світу.

Якщо Берри Космин й інші єврейські дослідники в роботі «Основні дані огляду національного єврейського населення», проведеного в 1990 р. СІґ виявили, що 90% змішаних шлюбів здійснюється неперехідними парами, що тільки 28% дітей, народжених такими парами, виховувалися, як євреї, і мало ймовірно, що навіть це невелике число нащадків з'єднають своє життя з євреями [213], на початку ХХ ст. у США понад 70% дітей від змішаних шлюбів виховувалися у єврейському дусі. У той же час у Європі лише порівняно

невелика частина таких дітей отримує єврейське виховання, причому відсоток вихованих у єврейському дусі відрізняється від 38% в Італії до 10% у великих містах країн Балтії.

До кінця 80-х років XX ст. майже 80% єврейського населення діаспори припадало на країни, де не менш 45% євреїв одружувалися з неєвреями. Із цього часу й по сьогоднішній день змішані шлюби залишаються серйозною проблемою єврейських громад діаспори. Це викликано крайньою дисперсністю розселення, глибокою секуляризацією, соціальною й етнокультурною інтеграцією в оточуюче суспільство [28].

«Євреї все частіше вступають у змішані шлюби, і це стосується всіх громад діаспори», стверджує професор Єврейського університету в Єрусалимі С. Делла Пергола, найбільший у світі фахівець із демографії єврейського народу. За його словами, найвищий відсоток змішаних шлюбів характерний для євреїв колишнього СРСР. У змішаних шлюбах тут перебувають приблизно 75% євреїв. У США в міжнаціональні шлюби вступили 55% євреїв, у Франції й Великобританії – 40%, у Канаді – 35%, в Австралії – 25%, а в Мексиці – 10% (Дані 2010 р.).

У Радянському Союзі змішані шлюби були найпоширенішими в Російській Федерації, де статева диспропорція убік чоловіків була найзначнішою. Частіше вступали в змішаний шлюб розлучені, рідше – овдовілі. За даними А.Синельнікова, наприкінці 1980-х у Радянському Союзі 44,3% євреїв й 30,4% єврейок були одружені. В 1989 р. 43,2% дітей у єврейських жінок у СРСР й 59,2% у РФ мали батька іншої національності. У цілому, за оцінкою М. Тольца, із всіх дітей, народжених в 1989 р., у яких один з батьків був єврей, 70 у СРСР й 81% у РФ мали другого неєврея. Меншість дітей, народжених у таких шлюбах, виховувалися як євреї й асоціювалися з єврейським населенням. Серед дітей від змішаних шлюбів у РФ 1988 р. народження 17-26% були записані євреями зі слів батьків у ході перепису 1989 р. [174; с. 54-72].

Міграція також впливає на ріст змішаних шлюбів. Непрямий індикатор різкого збільшення змішаних шлюбів після масової еміграції євреїв з колишнього СРСР – збільшення в 1991-1992 р. у Росії відсотка дітей, народжених у змішаних шлюбах до 67-68%.

Нажаль, статистики по Україні в цьому питанні майже немає.

На початку ХХ ст. на українських землях від Галичини на заході до Харкова на сході проживали майже два мільйони євреїв – з десяти мільйонів, що живуть в усім світі. Хвилі еміграції, погроми, Холокост і розосередження в місцевому населенні скоротили єврейство України більш ніж в 10 разів за 100 років. «Зараз ми говоримо про 200–230 тисяч осіб, що мають право на репатріацію», – повідомив газеті «Форум» Ідан Пейсахович, посланник Єврейського агентства (Сохнут) в Україні й Молдові. При цьому він посилається на дослідження С. Делла-Перголи.

У цьому числі галахічних євреїв набагато менше через велику частку змішаних сімей. Перепис 2002 р. показав в Україні трошки більше 100 тис. євреїв; за минулі десять років це число могло тільки зменшитися. Незважаючи на це, рабин Шмуель Камінецький – духовний лідер громади Дніпропетровська, говорить про мільйон євреїв України, багато хто з яких навіть не підозрює про своє походження.

«У маленьких містах і містечках немає сильних громад, молодим там ніде спілкуватися, немає можливості одружуватися або виходити заміж. І це величезна проблема – відбувається асиміляція, якої неможливо запобігти. Ми втрачаємо тисячі єврейських хлопців і дівчат щороку, – тих, хто створюють змішані сім'ї», – говорить Ідан Пейсахович. За його оцінкою, частка змішаних шлюбів величезна – більше 80%. «Асиміляція відбирає в нашого народу більше євреїв, ніж проста смертність. Асиміляція має такі катастрофічні розміри, що, навіть вклавши мільйони доларів в освітні проекти, буде дуже складно з нею боротися» [64].

Проаналізуємо докладніше сучасну єврейську богословську думку з питання змішаних шлюбів.

В експертному середовищі існує думка, що високий рівень змішаних шлюбів між євреями й неєвреями, особливо в США, знизить їх етноцентризм. Ця заява зроблена, зокрема, у книзі Ральфа й Дженифер Патаї «Міф єврейської раси». Вони припускають, що кількість єврейських змішаних шлюбів зростає із часів доби Просвітництва [218].

Основні єврейські видання регулярно публікують статті й оголошення, що осуджують змішані шлюби і закликають євреїв одружуватися тільки з одновірцями. Стів М. Коен пише в книзі «Єврейська сім'я: міф і реальність»: «Значні зусилля направляються організованим єврейством на те, щоб призупинити або звернути назад демографічні зміни... і змусити євреїв змінити рішення, пов'язані із сім'єю, а саме, одружуватися молодими, тільки усередині своєї раси, мати багато дітей» [202; с. 228].

Пінчес Столпер, захищаючи сучасні єврейські шлюби, стверджує: «Змішаний шлюб – це трагедія, з якою не може змиритися єврейський народ. Людина, що одружується поза своєю вірою, повертається спиною до єврейського народу. Наша традиція вважає таких людей духовно мертвими, і сім'я накладає на нього або на неї шиву (дотримує періоду оплакування). Такі шлюби не часто бувають вдалими, навіть коли супроводжуються прийняттям іудаїзму, і тим більше, коли єврейський партнер серйозно стурбований своїм єврейством. Для сімей, що пройшли через це, результатом є трагедія, а для дітей – життя сповнене краху надій, конфліктів і напруги» [220; с. 64].

Єврейський дослідник Й. Елман відзначає в журналі «Єврейські соціальні дослідження», що єдиною політичною й релігійною спільнотою в США, що намагається обмежити й перешкоджати міжрелігійним переходам і змішаним шлюбом, є організована єврейська спільнота. Але Й. Елман, і деякі інші автори, які виступають проти змішаних шлюбів, також упевнений, що згадана висока їх кількість в дійсності не є погрозою єврейській спадщині. Він припускає, що це

лише підсилює традиційну єврейську культуру й генотип євреїв, усуваючи тих, хто має схильність до асимілювання [205; с.1-26].

Й. Елман указує на те, що змішані шлюби в малому ступені впливають на суть іудаїзму. Він відзначає, що змішані шлюби найтиповіші для повторних і наступних шлюбів, пари у яких, як правило, не мають дітей. Він також посилається на більш високе число розлучень у змішаних шлюбах. Більш ніж 90% подібних шлюбів не приводять до прийняття Іудаїзму, і тому вони не стають частиною єврейського суспільства. Тільки невелика частка дітей, народжених у змішаних шлюбах, виховуються як євреї, і більш, ніж 90% з них не одружуються з євреями. Й. Елман також говорить про те, що представники вищого соціально-економічного класу єврейського суспільства частіше одружуються з євреями, тому й домінувати в суспільстві завжди буде теперішня єврейська еліта, у той час як євреї середнього класу, які не демонструють бажану етнічну солідарність, вступають у змішані шлюби й залишають спільноту.

Такі єврейські автори, як М. Мейер [216] і С. Уоксман посилаються на «мовчазне неприйняття» змішаних пар. Всі ці фактори показують, що змішані шлюби, у незначному ступені впливаючи на генотип євреїв, негативно впливають на єврейське суспільство в цілому.

Важливо, що деякі єврейські дослідники вбачають певну функціональну цінність змішаних шлюбів у неєврейському оточенні. Марко Зборовскі й Елізабет Херцог відзначають, що це служить мостом між єврейською і неєврейською спільнотами, що не загрожує єврейському ядру: «Периферійна область, що грає роль моста до навколишніх культур, виконує кілька функцій. Це й шлях до завоювання, і буфер, і джерело відновлення. Будь-який імпульс, що йде від зовнішнього краю, може служити посиленню ядра» [225].

Ліберман і Вайнфельд у статті «Демографічні тенденції й виживання євреїв» розглядають порівняно високий рівень змішаних шлюбів, як успішну стратегію в забезпеченні більшої підтримки з боку неєврейської спільноти

таких політичних і соціальних цілей, як політична підтримка Ізраїлю: «Удале здійснення впливу найкраще досягається в спільноті, члени якої взаємодіють із політиками й лідерами думок. За допомогою самих євреїв, що вступили в змішані шлюби й, звичайно, за допомогою їхнього соціального оточення, що включає єврейські сім'ї й друзів, які можуть бути ближче до ядра спільноти, єврейські турботи, інтереси можуть бути сформульовані перед ширшою й впливовішою аудиторією. ... Євреї, що уклали змішані шлюби, розріджують спільноту з одного боку, але з іншого, мають деякі функції, які це компенсують» [214]. Очевидно, що якщо євреї, що уклали змішані шлюби, служать «мостом до неєврейського суспільства», ті, які перебувають поза єврейською спільнотою, але усвідомлюють себе євреями, мають теплі почуття стосовно єврейської спадщини й цікавляться питаннями єврейства.

Отже, ми можемо зробити певні узагальнення щодо позиції єврейських теологів щодо досліджуваного питання. Єврейські лідери різних течій іудаїзму згодні з тим, що можлива асиміляція це криза, але в той же час їхня позиція щодо міжнаціональних шлюбів не є однотайною:

- Всі відгалуження ортодоксального іудаїзму відкидають законність і легалізацію міжнаціональних шлюбів;
- Прихильники консервативного іудаїзму не схвалюють такі шлюби, але виступають за прийняття неєврейського чоловіка в сім'ю, сподіваючись, що це призведе до закріплення єврейської моделі сімейного життя в такому шлюбі;
- Реформістський і реконструктивістський іудаїзм декларують повну персональну автономію в інтерпретації єврейського закону. Вони не забороняють міжнаціональні шлюби. Рабини цих течій вільні в ухваленні рішення про проведення весіль між євреєм і представником іншої культури. Багато хто з них намагаються отримати згоду від новоспеченої пари про те, що їхні діти будуть виховані в єврейських традиціях.

Також існують різні думки щодо складових міжнаціонального шлюбу, засновані на різних уявленнях про те, кого вважати євреєм, а кого ні, адже

ортодоксальна і консервативна течії не вважають євреєм того, чия мати не була єврейкою.

Верховний рабин Великобританії Еммануїл Якобовиць підкреслював протидію ортодоксального іудаїзму будь-якому шлюбу з неєвреєм. Найважливішим фактором є закон Галахи про те, що тільки дитина, що народилася в єврейській матері, є євреєм. А оскільки через шлюб з іудаїзму йде більше чоловіків, чим жінок, тут з'являються дуже великі проблеми. Хоча деякі жінки переходять в іудаїзм (через гіюр), перед тим як вийти заміж, однак більшість цього не роблять. Виходить, таке одруження не може відбуватися в синагозі. Актом про одруження 1949 р., що впливає з чинного законодавства, дозволяється реєстрація шлюбу, укладеного в синагозі «двома особами, якщо вони обоє сповідають іудейську релігію» [Цит.за: 141; с.183]. Всі британські синагоги виконують цей закон. Жоден рабин не може офіційно брати участь у міжрелігійному шлюбі. У США це заборонено ортодоксальними, консервативними й реконструкціоністськими рабинами й не схвалюється реформістами.

Щоб зрозуміти глибину цієї стурбованості єврейських рабинів, необхідно враховувати історичний і культурний аспекти цієї проблеми. За давніх часів укласти шлюб з неєвреєм/неєврейкою означало залишити свою сім'ю, громаду й віру. Залишатися нейтральним було неможливо, і, таким чином, шлюб із представником християнської віри сприймався як наймогутніший жест зречення. Сім'я в таких випадках переживала почуття неспроможності, тому що дитина повністю зникла з її життя. Сьогодні єврейська спільнота вже не дотримується крайніх поглядів, однак емоційний вантаж залишається, посилений історичним досвідом ворожого ставлення християн до іудеїв. Страх перед шлюбом дитини з неєвреєм з'являється в батьків, навіть якщо вони не дуже релігійні.

Тривоги із цього приводу зрозумілі також у зв'язку з іншими показниками, що відображують помітний занепад у єврейському укладі життя.

За підрахунками 1991 р., щорічний коефіцієнт народжуваності за десятиліття склав усього біля двох третин коефіцієнта смертності, одна третина шлюбів у єврейському суспільстві закінчувалася розлученням, близько 20% єврейських дітей проходили через розпад шлюбу їхніх батьків, тільки половина євреїв укладала шлюб у синагозі [141; с. 189]. Той факт, що занепад триває й що ситуація стає усе критичнішою, підтверджує директор Центра реєстрації шлюбів Великобританії верховний рабин доктор Джуліан Шиндлер. Точно неможливо визначити, скільки шлюбів з відсутньої половини не були укладені в синагоги саме через те, що це були шлюби з не євреями. Одні євреї просто живуть разом, не укладаючи шлюб, інші одружуються, але задовольняються тільки цивільною церемонією, однак Д. Шиндлер думає, що число міжнаціональних шлюбів значно вище.

Єврейські богослови та релігійні діячі намагаються не лише теоретично осмислити процеси збільшення змішаних шлюбів, але й активно шукають шляхи подолання цієї тенденції. Намагаючись протистояти поширенню змішаних шлюбів, деякі єврейські кола діаспори вирішують проблему інтеграції неєврейського чоловіка й жінки за допомогою єврейської освіти й залучення сім'ї до общинної діяльності. Роль гіюра як способу їхньої інкорпорації в країнах Заходу зменшується.

Зріст числа змішаних шлюбів сповільнюється в тих країнах, де існує добре розвинена система денних єврейських середніх шкіл з високим рівнем освіти. Так, відповідно до опитувань, проведених єврейськими соціологічними службами США, в 1990-х роках, серед євреїв у віці від 25 до 40 років 80% осіб, що отримали освіту в середній єврейській школі й перебували в шлюбі, з'єднувалися шлюбами з євреями. А серед групи людей такого ж віку, які навчалися протягом шести й більше років у єврейських вечірніх школах на додаток до основної освіти, цей показник склав 51%.

Коли євреї в тих або інших країнах Європи зіштовхуються зі сплеском антисемітизму (як було на початку 2000-х у Франції й в Англії), вони воліють

віддавати дітей у єврейські школи, завдяки чому в подальшому знижується кількість змішаних шлюбів. В Англії в 1992 р. Близько 50% єврейських дітей навчалися в єврейських школах, а в 2002 р. цей показник склав 75%.

В останні роки британськими реформістськими рабинами були зроблені деякі кроки з метою вироблення конструктивного підходу до реальної ситуації. З побоювань прославитися такими, хто заохочує міжнаціональні шлюби, поборник таких кроків рабин доктор Джонатан Ромейн дає зрозуміти, що він визнає в міжнаціональних шлюбах погрозу майбутньому іудаїзму. У робочому звіті 1982 р. він заявляв, що «першочерговим завданням є заохочення євреїв укладати шлюби з євреями». Він уважав, що одних слів для боротьби з погрозою недостатньо, необхідні практичні міри, а не просте неприйняття синагогою неєврея й у такий спосіб викреслювання чоловіка-єврея. Якщо шлюб між євреєм і неєвреєм відбувається, повинний бути збережений зв'язок з єврейською громадою. Виходячи із цього, він заснував семінари для таких євреїв й (з 1989 р.) їх подружжя-неєвреї, це доводить значення всіх елементів єврейського укладу для їхнього спільного життя. Ця програма розширюється, і її фінансують реформістський і ліберальний іудаїзм у Штернберг-центре. В 1990 р. на щорічній конференції Реформістських синагог Великобританії віталися «ініціативи, спрямовані на повернення в лоно єврейського життя міжрелігійних шлюбів, звеличування особистості єврея, що відповідає турботі про євреїв й їхні сім'ї» [Цит. за: 141; с.201].

Ще одну спробу не дати єврейству перерватися через міжнаціональні й міжрелігійні шлюби, зробили британські реформісти, коли дозволили дітям, народженим від батьків-євреїв і неєврейських матерів, відвідувати релігійну школу в синагозі. Хоча це не дає дитині право на статус єврея, така підготовка може стати основою бажання дитини прийняти іудаїзм.

У США кожна дитина від змішаного шлюбу перебуває під «презумпцією статусу єврея», згідно резолюції Централізованої наради американських рабинів (реформаторів) 1983 р. Завдяки цьому документу в країні з найбільшим

єврейським населенням у світі існує багато людей, що вважають себе євреями й належать до синагоги, яких не визнає євреями ортодоксальний іудаїзм. Хтось вбачає в цьому обструкцію ортодоксії, хтось – безвідповідальність реформістів, а хтось вважає, що необхідно змінити критерії особистості єврея по всіх аспектах.

Відсоток змішаних шлюбів постійно зростає в країнах з невеликим єврейським населенням; спостерігається тимчасове зниження в частоті таких шлюбів у періоди великої єврейської імміграції. У західних країнах число змішаних шлюбів росте швидше і їхній відсоток вище, ніж у Східній Європі, хоча немає розходжень між великими містами Росії й деяких районів Польщі з одного боку, і країнами Заходу – з іншої. За незначними виключеннями число чоловіків-євреїв, що укладають у шлюб з неєвреями, як правило, вище, ніж число жінок-єврейок, що виходять заміж за неєвреїв. Відсоток змішаних шлюбів, що знижується в періоди сплесків антисемітизму, різко зростає після закінчення цих періодів (Німеччина, Італія).

Щодо міжнаціональних і міжрелігійних шлюбів існує безліч думок, але фактично спостерігаємо тенденцію до асиміляції. Як приклад ставлення до шлюбів між євреями й неєвреями на пострадянських теренах можна навести (за відсутності статистики по Україні) результати соціологічного дослідження, проведеного в Пермській області РФ в 1994-1995 роках, у рамках розробки регіональної концепції розвитку міжнаціональних відносин. Був опитаний 101 представник єврейської національності. Негативну реакцію на міжнаціональні шлюби виразило 31,6% респондентів.

Ми можемо констатувати, що рівень змішаних шлюбів у кожній конкретній країні обумовлений скоріше специфічними факторами, що діють усередині єврейського населення цієї країни або, що впливають на взаємини єврейського населення з оточуючим його суспільством, чи будь-якими іншими причинами. Це дозволяє пояснити й той факт, що такі різні держави як США й Росія, мають пропорційно сумірні рівні змішаних шлюбів. 86,1 % єврейського населення проживає в країнах, де на 100 одружень євреїв припадає від 32 до 45

змішаних шлюбів. Громади з більш високою або низькою частотою змішаних шлюбів становить, відповідно, порівняно невелику частину світового єврейства.

Цікавим є той факт, що у невеликих єврейських громадах, які проживають у мусульманських країнах: Ірані, Сирії, Марокко, практично відсутні змішані шлюби. Змішаних шлюбів фактично немає й в Індії, де практично всі єврейські діти навчаються в єврейських школах і де євреї не входять у кастову систему індійського суспільства.

2.2. Міжконфесійні колізії сімейно-шлюбних відносин в християнстві

У християнському розумінні шлюбу чітко розрізняються чотири аспекти: шлюб з представником своєї конфесії; шлюб з представником іншої християнської Церкви; шлюб з невіруючою людиною; та шлюб з іновірцем (в контексті нашого дослідження під таким шлюбом ми розуміємо шлюб з представником іншої авраамічної релігії). Виділення в окрему групу язичників для сучасного християнства є здебільшого неактуальним, на відміну від ісламу, який розповсюджується на теренах африканського континенту. Саме на чотирьох зазначених аспектах ми й зосередимось в даному підрозділі дисертації, не оминаючи специфіки християнських поглядів на шлюб та сімейного канонічного права у християнстві в його конфесійних виявах.

Ідеальною моделлю християнського (та іудейського) шлюбу є описаний в Біблії союз Адама і Єви в раю. Згідно моделі шлюбу, встановленої в Едемі, чоловік і дружина повинні були «приліпитися» (єврейське слово *daḇaq* один до одного, створивши постійні шлюбні відносини (І. М. 2:24). Таке «з'єднання» включає в себе заповіт (угоду), який пов'язує чоловіка і дружину на все життя, що ґрунтується не тільки на терміні *daḇaq*, але і «клятві», яку Адам дав Єві перед Богом (І. М. 2:23-24). Шлюб як закон закладений у самому устрої людини: «І Бог на Свій образ людину створив, на образ Божий її Він створив, як чоловіка й жінку створив їх» (І М 1.27). Статеві розходження, згідно вчення

Церкви, – це особливий дарунок Божий створеним Ним людям. Згідно Святого Письма, у шлюбі завжди присутній Бог: Бог приводить дружину до Адама (І М 2.22); дружина Богом «призначена тобі від віку» (Товіт 6.18); «засвідчив Господь між тобою й жоною юнацтва твого» (Мал. 2.14).

Християні всіх конфесій вважають, що гріхопадіння похитнуло ідеальні основи шлюбу («і будуть [дві] одне тіло»), і, на відміну від інших авраамічних релігій, у християнстві інститут шлюбу вважається гріховно пошкодженим, тобто вимагає освячення з боку Церкви, яке його сакралізує. Оскільки Бог спарував чоловіка й дружину (Мт. 19.6), шлюб, за апостолом Павлом, повинен бути «тільки в Господі» (1 Кор. 7.39; 11.11).

Ісус Христос недосконалість старозавітного шлюбу пояснював людською гріховністю: «За ваше жорстокосердя дозволив Мойсей відпускати дружин ваших, спочатку ж так не було» (Мт. 19.8). Оскільки старозавітні іудейські уявлення про шлюб проаналізовано нами в підрозділі 1.1 даної дисертації, тут ми зосередимо дослідницьку увагу на суто християнському (здебільшого новозавітному) розумінні шлюбу.

Згідно християнського догматичного вчення шлюб є встановленням Божим, що отримує благословення Боже (І М 1.28). Ісус Христос, посилаючись на це благословення (І М 2.24), учить: «Тому-то не має вже двох, але одне тіло. Тож, що Бог спарував, – людина нехай не розлучує» (Мт. 19. 5-6). «Не двоє, але одне тіло» вказує на постійну метафізичну єдність чоловіка й жінки. На думку отців Церкви «Для того-то Бог і називає її (дружину) помічницею, щоб показати, що вони одне» (Іоан. Chrysost. In Col. 12.5). Таке поєднання чоловіка й жінки є таємницею; вона перевищує розуміння людини, тому може бути зрозуміла лише в зіставленні з іншими таїнствами (порівн.: Clem. Alex. Strom. III 12, 17).

Шлюб будується на взаємній любові, а тому на почутті повноти й блаженства. Християнство визнає лише моногамний шлюб, оскільки шлюб первозданної пари, з волі Божий, був моногамним («будуть [двоє] одна плоть»;

«двоє, а не троє або четверо» – Tertull. De exhort. castit. 5), тому що лише в моногамному шлюбі є можливим повний прояв взаємної близькості чоловіка й жінки. Шлюб є «Тасмниця Царства Божого, що вводить людини у вічну радість і вічну любов» [111; с. 226-227]. Православна і католицька Церкви вважають шлюб таїнством. Шлюб визнається таїнством й у нехалкидонських Східних Церквах. У протестантських Церквах має місце церковне благословення шлюбу, яке здійснюється як обряд шлюбівінчання, але таїнством воно не визнається [27; с. 146-181].

Згідно християнського вчення про шлюб, спільним у католицизмі та православ'ї є уявлення про те, що, вільно приймаючи дароване Богом, людина через таїнство шлюбу долучається до благодаті Святого Духа. Шлюб для більшості християнських Церков є нерозривним, тому що руйнування шлюбу приводить до руйнування повноти людського єства. Христос говорить про нерозривність шлюбу (Мт. 19.6; див. також: Мт. 5.32; 19. 3-9; Лк. 16.18; 1 Кор. 7.10), роблячи застереження: шлюб може бути припинений тільки з вини перелюбства одного із подружжя («Хто дружину відпустить свою не з причини перелюбу, і одружиться з іншою, той чинить перелюб...» – Мт. 19.9) – і це заради збереження чистоти й святості шлюбу. За словами Тертуліана, християнський шлюб – шлюб, скріплений Церквою, підтверджений приношенням, ознаменований благословенням, звіщаємий ангелами на небесах і промислом Божим дійсний (Tertull. Ad uxor. II 9).

В Новому Завіті образ шлюбних відносин використовується для опису взаємин між Ісусом Христом і Його Церквою (див. Еф. 5:22-32 і Об. 21, де фоном служить уривок (Іс. 54). З Євангелій видно, що Іван Хреститель (і сам Ісус про Себе) говорив про Христа як про «нареченого», але залишається неясним, чи використовується цей образ для опису взаємин між Ісусом і Його Церквою (пор. Ін. 3:29; Мт. 9:15; Мр. 2:19-20; Луки 5:34-35). По суті, коли Ісус використовував це образ, Його учні характеризувалися як друзі нареченого.

Пізніше Ісус також використав цей образ у притчі, але в ній він не описує відносини Христа зі Своєю Церквою (Мф. 25:1-13).

Апостол Павло, надаючи шлюбу значення таїнства, також уподібнює його таїнству єдності Христа й Церкви. «Дружини, – писав він у Посланні до Ефесян, – коріться своїм чоловікам, як Господові, бо чоловік – голова дружини, як і Христос – голова Церкви, і Сам Спаситель тіла. І як кориться Церква Христові, так і дружини своїм чоловікам у всьому. Чоловіки, – любіть своїх дружин, як і Христос полюбив Церкву, і віддав за неї Себе... Покине тому чоловік батька й матір, і пристане до дружини своєї, – і будуть обої вони одним тілом. Ця таємниця велика, – а я говорю про Христа та про Церкву!» (Еф. 5. 22-25, 31-32). Християнські родини апостол називає «домашніми церквами» (Рим. 16.4; 1 Кор. 16.19; Кол. 4.15; Филім. 2). Отже, християнський шлюб є таїнством, що поєднує чоловіка й дружину за образом таємничого союзу Христа з Його Церквою для повного неподільного спілкування життя й низводить на них дарунки Божої благодаті. «Добре дружині – почитати Христа в особі чоловіка, добре й чоловіку – не безчестити Церкву в особі дружини», – говорить святитель Григорій Богослов (Greg. Nazianz. Or. 37) [27; с. 146-148].

Як писав відомий православний богослов С. Троїцький: «Шлюбом починається історія Церкви в раю, шлюбом починається й історія Церкви новозавітної» [177]. Згідно Святого Переказу, шлюб відбувався в Церкві із самого її походження (Еф. 5. 22-24).

Про благословення священиком шлюбу в давній Церкві свідчать святитель Василь Великий (Basil. Magn. Hom. in Hex. 7), святитель Григорій Богослов (Greg. Nazianz. Or. 40), святитель Іоанн Златоустий (Ioan. Chrysost. In Gen. 49; 54), священикомученик Методій Патарський (Method. Olymp. Conv. decem virg. 1.4) та інші отці Церкви [27; с. 146-181].

В православ'ї таїнство шлюбу здійснюють єпископ або пресвітер. Одружуючись, наречений та наречена перед священиком, а в його особі перед Церквою дають вільну обіцянку у взаємній подружній вірності. Священик же

просить для них у Бога благодатної допомоги у всьому й благословення на народження й християнське виховання дітей.

У католицькій Церкві вчення про сім таїнств, у яке входить шлюб (CIC 1055), було прийнято Тридентським Собором (1545-1563), який посилався на постанови II Ліонського (1274) і Флорентійського (1439) Соборів. У латинському обряді служителями, що здійснюють таїнство шлюбу вважаються самі наречені, а священник або диякон їм асистують (CIC 1108 et al.; порівн.: ККЦ 1623, 1630). Асистувати може також мирянин, делегований єпископом (CIC 1112). В особливих випадках (при загрозі смерті) шлюб може бути укладений лише при свідках і буде вважається дійсним (CIC 1116).

В християнстві ідеалом є «подвиг добровільної цнотливої безшлюбності», і це відрізняє християнську антропологію від іудейської та мусульманської, де безшлюбний стан людини засуджується, як неприродний, а чернече життя не вважається ідеалом релігійної поведінки. Разом з тим, Церква ніколи не ставилася до шлюбу зневажливо й засуджувала тих, хто з хибно зрозумілого прагнення до чистоти знищували шлюбні стосунки. 51 Апостольське правило говорить: «Якщо якийсь єпископ, пресвітер чи диякон або взагалі хтось із кліру цурається шлюбу, м'яса й вина не заради подвигу стримання, а через гидування, забувши, що все дуже добре, і що Бог створив людину, чоловіка й жінку, отже, тим самим зневажає творіння, або нехай виправиться, або нехай буде позбавлений священного сану та відкинутий від Церкви. Так само й мирянин» [9]. У Святителя Іоанна Златоустого читаємо, наприклад: «...Дівочтво я вважаю набагато шанобливим, ніж шлюб; і однак через це я не поставляю шлюб в числі худих справ, але навіть дуже хвалю його. (Ioan. Chrysost. De virgin. 9).

Основою християнського шлюбу, є його релігійно-моральний вимір, йому підкоряються інші його елементи: природний, соціальний, юридичний. У шлюбі чоловік і жінка піднімаються Богом на рівень вище особистісного, надіндивідуального буття. «У шлюбі душі з'єднуються з Богом невиреченим союзом», – говорить святитель Іоанн Златоустий (Ioan. Chrysost. In Eph. 5. 22-

24). Слово Боже жадає від чоловіка й жінки, щоб любов їх була подібна любові Христа до Своєї Церкви, Який «віддав Себе за неї, щоб освятити її» (Еф. 5.25; Basil. Magn. Reg. moral. 73.3). Звідси витікає, що моральне достоїнство може бути визнане за єдиним, довічним шлюбом.

Православне церковне право з розірванням шлюбу пов'язує заборону другого шлюбу для винної сторони. Як виключення другий та третій шлюби допускаються православною Церквою для мирян, але розглядаються як недосконалість у житті християнина й благословляються Церквою з огляду на людську немічність й для огороження від блуду (допускаються лише через ікономію). Католицьке сімейне право не допускає розлучення (CIC 1141), хоча на практиці в католицькій Церкві набагато частіше, ніж у православній, скасовуються як недійсні фактично існуючі шлюби («незавершені» шлюби – CIC 1142). Причому звичайно таке скасування дає обом сторонам право вступати в новий шлюб (CIC 1144-1146).

Апостол Павло, вірячи в силу християнської любові, дозволяв у змішаному шлюбі розлучення нехристиянській стороні й забороняв його християнській, любов якої повинна освятити й нехристиянську сторону (1 Кор. 7. 12-14). Взаємне доповнення в шлюбному союзі служить і допомогою в спасінні чоловіка й дружини. Особистість і властивості одного чоловіка доповнюються особистістю й властивостями дружини й тим обумовлюють гармонійне розкриття їхніх духовних сил і здатностей (Clem. Alex. Strom. IV 20).

Наступна мета шлюбу, освячена Церквою – народження й виховання дітей у християнській вірі. «Коли шлюб є власне шлюбом і подружнім союзом, і бажанням залишити після себе дітей, тоді, – згідно святителя Григорія Богослова, – шлюб гарний, тому що множить число благодогождаючих Богові» (Greg. Nazianz. Or. 37). В цьому питанні іудейське і християнське, а згодом і мусульманське розуміння цілей шлюбу співпадають, виразно демонструючи своє авраамічне коріння. Але шлюб без дітей також визнається Церквою законним. Католицька Церква визнає, що «безплідність не перешкоджає шлюбу

й не скасовує його» (CIC 1084 § 3). Ще одна мета шлюбу спільна для всіх авраамічних релігій, про яку говорить Святе Письмо й святі отці, – запобігання від розпусти й збереження цнотливості. «...Але щоб уникнути розпусти, нехай кожен муж має дружину свою, і кожна жінка хай має свого чоловіка. (1 Кор. 7.2). «Шлюб установлений, – говорить святитель Іоанн Златоустий, – для того, щоб ми не розпутствували, не віддавалися блудодіяння, але щоб були цнотливими» (Ioan. Chrysost. In illud.: Propt. forn. 3).

Католицька Церква розрізняє двоякого роду шлюб (*matrimonium consummatum et non consummatum*) і приділяє порівняно з православною, більше уваги тілесній стороні подружніх стосунків: «Дійсний шлюб між хрещеними називається лише схваленим, якщо він ще не завершився; схваленим і завершеним, якщо чоловік і жінка по-людськи здійснили подружній акт, призначений для народження потомства. До цього акту шлюб скеровується за самою його природою, а чоловік і жінка завдяки йому стають плоттю єдиною» (CIC 1061). Шлюб, таким чином, установлюється й фактично починається плотським зв'язком (*copula carnale*).

Це відрізняється від православного погляду на шлюб й, на думку православних богословів, суперечить «духовному Шлюбу», що практикувався в давній Церкві. «Схвалений і завершений шлюб не може бути розірваний ніякою людською владою й ні з якої причини, крім смерті» (CIC 1141), тоді як «незавершений шлюб між хрещеними або між хрещеною й нехрещеною сторонами може бути розірваний Римським Понтифіком при наявності поважної причини на прохання обох сторін або однієї сторони, навіть якщо інша буде проти» (CIC 1142).

Християнська віра з'явилася, коли в Римській імперії існувало єврейське, грецьке і римське поняття про шлюб. Християнська церква:

1)узаконила уявлення євреїв про шлюб (викладене в перших розділах Книги Буття), тобто бачення шлюбу як закону моральної і фізичної природи людини, який був встановлений і благословенний Богом;

2) прийняла юридичне визначення сутності шлюбу, яке було визначено в римському праві, тобто, шлюб є союзом між чоловіком і жінкою на все життя, але із збереженням особистої самостійності кожного;

3) посилила значення морального елемента в шлюбі не тільки у відносинах між подружжям, але і у відношенні шлюбу до суспільства, держави. Християнська віра розглядає шлюбний союз як основний вид домашньої церкви, як інститут взаємної відданості і взаємного освячення життя подружжя;

4) вказала значення шлюбу для сім'ї і нащадків, назвавши позашлюбні стосунки гріхом, аморальністю, беззаконням;

5) освятила шлюб, звела його на рівень таїнства, тобто на найсвятіше місце в церкві [102].

В «Дегістах» (XXIII 2. 1) знаходимо визначення шлюбу, римського юриста Модестина (III ст.): «Шлюб – це союз чоловіка й жінки, спілкування життя, співучасть у божеському й людському праві». Римське право умовою дійсності шлюбу вважало взаємну згоду на нього: «Не може бути укладений шлюб інакше, як по згоді всіх, тобто тих, хто одружується й у чийй владі вони перебувають» (Dig. XXIII 2.2; порівн.: Dig. XXIII 1.7; XXXV 1.15; L 17.30). За формою ця згода могла бути усною, письмовою (у вигляді договору) або справою, що відбулася, – переходом нареченої в будинок нареченого. Шлюб передувала «змова», або заручини. На них рідні або опікуни нареченого й нареченої домовлялися про матеріальне забезпечення родини, уточнювали розміри приданого, що дається за нареченою. Заручена наречена в деяких відносинах зрівнювалася із дружиною. Наречений міг брати на свій кошт нанесену їй образу й подати у суд на кривдника. Невірність нареченої із часів імператора Септимія Севера (193-211) прирівнювалася до перелюбства з усіма наслідками, що випливають звідси (Dig. XLVIII 5.14. 3) [27; с.146-181].

Християнська Церква, взявши визначення шлюбу з римського права, переосмислила його, ґрунтуючись на свідченнях Біблії. В новозавітному розумінні головною метою шлюбу перестає бути потомство й продовження

роду, хоча це залишається його важливою складовою. В християнстві шлюб отримує нову мету – досягнення життя вічного подружжям і дітьми.

У перші століття н.е. християни як римські громадяни одружувалися за цивільними законами Римської імперії. Церква, з одного боку, не знаходила в них прямого протиріччя своєму догматичному вченню про шлюб, а з іншого, вважаючи ці норми такими, що не виражають повноти новозавітного вчення про шлюб, наполягала на тому, щоб християни, одружуючись, дотримувалися норм християнської шлюбної етики. Участь чоловіка й жінки в Євхаристії швидше за все була спочатку єдиним знаком християнського освячення їхнього шлюбного союзу; особливий обряд благословення шлюбу в Церкві, видимо, склався тільки із часом [143; с. 549-592]. Разом з тим, не всі шлюби, легальні за нормами римського права, дозволялися християнам: наприклад, неприпустимим вважався шлюб між близькими родичами.

Дотримуючись вчення Христа й апостолів, Церква із самого початку визнала шлюб, причому взятий відповідно до звичайних обрядів іудеїв та інших давніх народів, боговстановленим і загальнолюдським інститутом.

До IV ст. здійснення літургії у зв'язку з укладенням шлюбу стало розповсюдженою практикою. Тоді ж починають складатися й ритуали одруження, що розрізняються в різних регіонах християнського миру. Основу цих чинів становлять суто християнські елементи, у першу чергу Євхаристія й благословення священика. Але мають місце й обряди, успадковані від старозавітних й античних часів (вручення нареченій шлюбних дарунків, з'єднання правих рук нареченого й нареченої, особливий одяг або покривало нареченої, надягання на нареченого й наречену вінків, шлюбний бенкет, хода молодих у їхній будинок, спів гімнів під час ходи й в будинку, обручки тощо). Про це згадує Тертуліан (*De Corona*. 13.4, 14.2), святитель Григорій Богослов (*Ep.* 231, *ad Euseb.*), (*Ep.* 193, 194, 231, 232). Зображення Христа, поєднуючого руки молодих, зустрічаються на візантійських монетах й інших предметах V-XII ст. [224; с. 121-125].

До V ст. давні шлюбні обряди отримали нове християнське осмислення як у східній (Див.у: Іоанн Златоустий (In ep. 1 ad Tim. 9.2), (In Gen. 48.5; In ep. ad Col. 12.4), а також «Лавсаїки» Палладія (перша чверть V ст.) (Vita 8)), так і в західній церковній практиці. До початку V ст. на Сході вже існував особливий церковний чин одруження. Найдавніше свідчення західної практики – лист папи Сіріція до єпископа Імерія Тарагонського(385) (Ep. 41), а також у Ep. 1.4. 5; 1.9.13; 7.3, а також згадки святого Амброся Медіоланського (Ep. 62.7), Амброзіастера (Comm. in Ep. ad Tim. 1 3. 12-13, 5.3; Comm. in Ep. ad Cor. 1 7.40, 11.3).

На Заході до середини V ст. чин церковного одруження містив у собі священникову молитву, обряд з'єднання правих рук, *velatio* і Причастя. Однак на відміну від Сходу, де вінчання й Причастя повсюдно стали головними елементами шлюбного обряду, на Заході аж до закінчення епохи середньовіччя склад обряду не був упорядкований.

Богословська рефлексія в цей час розвивалася від аналізу природного шлюбу в традиціях Римського права до його внутрішнім аспектам, його таємничої природи і благодаті. До Середньовіччя у католицизмі, склалася формула «*Gratia perficit, non destruit naturam*» («Благодать вдосконалює, а не руйнує природу») [Див. докладніше у: 56].

Під впливом іудейської традиції, яка суттєво впливала на християнство у Північній Африці на початку V ст., єпископ брав участь у підписанні шлюбного контракту, але особливого церковного чину ще не було.

В IX ст. преподобний Феодор Студіт пише про вінчання як про звичне явище, при цьому він цитує «священну молитву вінчання», текст якої збігається з текстом донині використовуваних молитов візантійського чину вінчання (сучасна 3-я й 4-а). Преподобний Феодор називає чин терміном «*μυσταγωγία*» (що може вказувати на поєднання шлюбу з Євхаристією: візантійські автори часто називають літургію цим словом) і говорить про те, що чин містить призов Божественної благодаті й тому не повинен відбуватися над другошлюбними (Theod. Stud. Ep. 22, 25, 28, 31, 50).

У грецьких і слов'янських рукописах Євхологія текст обряду церковного благословення шлюбу відрізняється більшою розмаїтістю, тому можна говорити, що його загальноприйнятий стандартний вид виник лише в XVI-XVII ст. з поширенням друкованих богослужбових книг, хоча основа обряду була спільною.

Приблизно до XI-XII ст. домінанта осмислення шлюбу перемістилася на його юридично-канонічні аспекти. Церква в силу зростаючого авторитету в суспільстві усвідомлювала зростаючу відповідальність за інститут шлюбу і його стійкість. Під час понтифікату Папи Римського Олександра III (1159-1181) був «локалізований» момент здійснення таїнства: шлюб відбувається в той момент, коли хрещені наречені вільно висловлюють перед Церквою свою згоду стати чоловіком і дружиною. Цей союз стає нерозривним після того, як буде здійснений подружній акт.

Тридентський Собор (1545-1563) включив шлюб в число семи таїнств Католицької церкви і ввів в якості обов'язкової його публічну канонічну форму з попереднім оголошенням, щоб запобігти укладення таємних шлюбів, які до того часу вже набули широкого розповсюдження.

Римський катехизм у 1566 р. визначив шлюб як «подружній союз чоловіка і жінки, укладений між юридично правомочними особами і передбачаючий нероздільне спільне життя, щоб подружжя могло взаємно допомагати один одному, краще переносити труднощі і взаємно підтримувати один одного в старості» [201]. Священна природа шлюбу, урочисто проголошена на Тридентському Соборі, отримала нове підтвердження в Кодекс канонічного права.

II Ватиканський Собор не присвятив християнського шлюбу особливого документа, тим самим підтримавши своїм авторитетом існуючу доктрину. У той же час собор констатував, що в сучасному суспільстві інститут шлюбу постійно ставиться під питання під впливом «полігамії, виразки розлучення, так званої вільної любові та інших деформацій», а також все частіше піддається

«профанації внаслідок егоїзму, гедонізму і незаконного застосування протизаплідних засобів» (GS 47,2) [139; с. 447-556].

Катехизм Католицької церкви (1992)[82] підтвердив в каноні 2201, що «шлюб і сім'я призначені для блага подружжя, для продовження роду і виховання дітей», а сім'ю утворюють – всупереч сучасним уявленням, які набули вже законодавчих форми в ряді європейських країн – «чоловік і жінка, сполучені у шлюбі, разом з народженими ними дітьми». Катехизм підкреслює, що це положення не залежить від визнання з боку публічних властей», які б правові акти, що суперечать цій доктрині, вони не приймали. Згідно Катехизму, який є основним віроповчальним документом Католицької церкви, цивільна влада повинна вважати своїм головним обов'язком «визнання справжньої природи шлюбу і сім'ї, ... захист суспільної моралі та сприяння благополуччю сімейного вогнища» (канон 2210).

В останньому Кодексі канонічного права Католицької церкви, який вступив в силу в 1983 р., сім'ї та шлюбу присвячено більше канонів, ніж будь-якому іншому встановленню. Визначення шлюбу дано в каноні 1055: «Шлюбний союз, за допомогою якого чоловік і жінка встановлюють між собою спільність всього життя, за самою своєю природою спрямований на благо подружжя, а також на народження і виховання потомства. Цей союз, що укладається між хрещеними, був зведений Христом Господом до рівня таїнства» [79; с. 18].

Далі Кодекс підкреслює, що «істотними властивостями шлюбу є його єдність і нерозривність, які в християнському шлюбі набувають особливої сили завдяки таїнству» (канон 1056). Згідно Кодексу «у сумнівних випадках слід відстоювати дійсність шлюбу до тих пір, поки не буде доведено протилежне».

Оскільки шлюбне життя християн має відповідати християнським моральним правилам, християнин повинен одружуватися не по пристрасті, а з думкою про Бога, про Його моральний закон і во славу Його: «А ті, які одружуються й виходять заміж, повинні вступати в шлюб за згодою єпископа,

щоб шлюб був во славу Господа, а не за хтивістю» (Ign. Ep. ad. Polyc. 5). Тому християни, одружуючись за цивільними законами Римської імперії, попередньо просили благословення на шлюб у свого єпископа. Про намір укласти шлюб оголошувалося в Церкві до укладання цивільного договору. Перші покоління християн одружувалися згідно звичним їм старозавітним або античним звичаям (природно, з виключенням усього того, що суперечило християнству, наприклад жертвоприношення домашнім божествам); при цьому на шлюб намагалися запрошувати єпископів і священників (див. правила Соборів IV ст.: Неокес. 7, Лаодик. 54, також Тимоф. 11; порівн.: Трул. 24), і саме участь єпископа (або священника), його молитва про молодих і благословення їх, здійснення їм символічних дій (у більшості розвинених з дохристиянських обрядів) і стали нормою християнського чину одруження. Можна констатувати тісний зв'язок символічних дій, які супроводжували укладання церковного шлюбу, зі старозавітною й античною традиціями.

Шлюби, не оголошені церковній громаді, за свідченням Тертуліана, прирівнювалися в Церкві до блуду й перелюбства; дійсний шлюб, повідомляв він, відбувався перед обличчям Церкви, освячувався молитвою й скріплювався Євхаристією (Tertull. Ad uxor. II 9). Християні, таким чином, одружувалися й через церковне благословення, і через прийнятий у римській державі юридичний договір.

Згідно Тертуліану, шлюб між християнами святий, тому що його «з'єднує Церква, підтверджує приношення (тобто Євхаристія – О. М.), знаменує благословення, ангели славлять, Отець вважає дійсним» (Tertull. Ad uxor. II 9). Свідчення Тертуліана дослідники тлумачать по-різному: як опис церковного чину одруження (який у такому випадку до III ст. полягав у благословенні молодих під час літургії) або як загальна вказівка на святість шлюбних стосунків християн.

У шлюбному церковному праві, що виходить із того, що шлюб для християн – це таїнство, сформульовані умови, дотримання яких є обов'язковим

для укладення церковного шлюбного союзу. При відсутності цих умов виникають обставини, що перешкоджають здійсненню вінчання.

Перешкоди можуть бути абсолютними, що виключають для певної особи укладення шлюбу з ким би то не було, і умовними, що роблять неможливим шлюб між певними особами через їхні родинні стосунки. Причому крім кровного споріднення перешкоди можуть полягати також у відносинах свояків або спорідненості духовної. Розрізняються також перешкоди що розривають і не розривають шлюб, або заборонні: перші – перешкоди, у силу яких шлюб вважається недійсним з моменту його укладення й тому підлягає розірванню; другі – перешкоди, виявлення яких не спричиняє розірвання шлюбу, однак піддає й тих хто вступили в шлюб, і їхнього священика, що вінчав, канонічним покаранням.

Як писав єпископ Далматинський Никодим (Мілаш), при умовній незаконності шлюбу він може бути згодом визнаний законним, якщо перешкоди до шлюбу були такі, які можна усунути без порушення основи шлюбу. Це буває ... коли шлюб був укладений між хрещеним і нехрещеним, який потім прийняв Водохрещення [65]. Право на визнання законності таких шлюбів належить тій церковній владі, до компетенції якої належить рішення шлюбних справ.

Релігійна єдність подружжя з необхідністю вимагалася римським шлюбним правом. Для християнства ця вимога є принциповою, адже лише єдина у вірі родина може стати «домашньою Церквою» (Рим. 16.5; Филім. 1.2). Апостол Павло вчив: «До чужого ярма не впрягайтесь з невірними; бо що спільного між праведністю та беззаконням, або яка спільність у світла з темрявою?» (2 Кор. 6.14). Давні християнські письменники й отці Церкви, наприклад священномученик Купріян Карфагенський (Cypr. Carth. Test. adv. Jud. III 62), вважали, що ці слова апостола мають відношення й до шлюбу між вірними й невірними. Тому Церква призиває своїх чад одружуватися «тільки в Господі» (1 Кор. 7.39), тобто з одновірцями – християнами, причому після

розколу церков ця вимога доповнилася вимогою конфесійної єдності подружжя. Тертуліан називав шлюбний зв'язок з язичниками блудом і вважав справедливим відлучати християн, що вступили в шлюб з язичниками, від церковного спілкування (Tertull. Ad uxor. II 3).

Давня Церква забороняла й шлюби християн з єретиками: «Не мають церковні, не перебираючи, совокупляти дітей своїх шлюбним союзом з єретиками» (Лаодік. 10). Ця норма була повторена й на Трульському Соборі, 72: «Не годиться чоловіку православному з жінкою єретичкою укласти шлюб, ні православній дружині із чоловіком єретиком братися. Аще ж трапиться буде щось таке, скоєне ким-небудь: шлюб вважати не дійсним, і незаконне співжиття розривати. Тому що не личить перемішувати не змішване, совокупляти з овцею вовка, і із часткою Христовою жереб грішників. Аще ж хто ухвалене нами переступить, так буде відлучений».

Однак канонічна заборона шлюбів з нехристиянами не поширюється на ті випадки, коли до Церкви приєднується один із подружжя, при цьому інший залишається поза Церквою. Отці Трульського Собору в 72-м правилі, повторюючи думку апостола Павла про те, що «чоловік – бо невірний освячується в дружині, а дружина невірний освячується в чоловікові» (1 Кор. 7. 12-14), не вимагають розірвання шлюбу, укладеного поза Церквою, коли один із подружжя навертається в істинну віру.

Сучасне православне чинопослідування таїнства шлюбу складається із цілого ряду обрядів, які відбувалися в різний час й у різних місцях:

- обряду заручення (тобто передачі нареченій обручки, яка символізує шлюбний дарунок, що було гарантією майбутнього шлюбу й у правовому відношенні вже прирівнювалося до нього);
- чину вручення шлюбних дарунків;
- чину з'єднання правих рук і вінчання (тобто здійснення шлюбу за античним звичаєм);
- Святого Причастя, що освячує християнський шлюб;

- служба читань й інші елементи, запозичені з таїнства Божественної літургії, обряду благословення шлюбного бенкету;
- хода зі співом у будинок молодих;
- обряд благословення їхньої кімнати;
- обряду завершення торжеств через кілька днів після весілля.

До теперішнього часу всі ці різні по призначенню обряди відбуваються разом. Заступниками шлюбу в православній Церкві визнаються святі рівноапостольні Костянтин й Олена, великомученик Прокопій, благовірні князь Петро й княгиня Февронія й багато інших святих.

Західна традиція таїнства благословення шлюбу у цілому сходять до римської й галльської традицій. Чин одруження на Заході був значно менше воцерковлений, чим на Сході, багато обрядів зберегли народний характер і не ввійшли в церковну практику.

Римський обряд церковного одруження VI-VIII ст. відомий за Веронським, Григорія (у редакції, посланій папою Адріаном імператору Карлу Великому) і Геласія Сакраментаріями (поч. VI, поч. VIII і середина VII ст. відповідно).

Після X ст. римські й галліканські традиції поєдналися й у змішаному вигляді обряд церковного одруження поширився на Заході. Єдиний чин католицького одруження був установлений тільки після Тридентського Собору (1545-1552, 1562-1563) і опублікований у Міссалі (1570) і Ритуалі (1614), які залишалися нормативними літургічними книгами католицької Церкви щодо одруження аж до II Ватиканського Собору (1962-1965).

Тридентський Собор виступив проти розповсюдженої тоді практики таємних шлюбів без участі священика й наполягав на визнанні шлюбу таїнством. Згідно тридентському Міссалу, одруження відбувалося під час меси. У тридентському Ритуалі наведена обов'язкова формула взаємної згоди нареченого й нареченої на шлюб (тридентське богослов'я таїнств вважало її головною – «таємнозвершеною» – формулою шлюбу), священникова формула

«Ego vos coniungo...» (Я вас з'єдную) і дві молитви-благословення обручки й молодої пари. Обряд, наведений у Ритуалі, обов'язково відбувався до шлюбної меси. У випадках другошлюб'я нареченої, неможливості служити месу або неприналежності одного із подружжя до католицької Церкви відбувався тільки обряд за Ритуалом.

Після II Ватиканського Собору в католицькій Церкві в якості нормативного чинопослідування шлюбу прийнята шлюбна меса, для якої нові літургічні книги (див. *Novus ordo*) містять всі необхідні молитви й читання.

У протестантських церквах чини одруження відрізняються розмаїтістю [Див. докладніше у: 215; с. 349-364].

Ставлення Православної Церкви до змішаних шлюбів має дві сторони: канонічну і практичну.

Канонічне право, яке сходить до епохи Вселенських соборів (IV-VIII ст.), вимагає приналежності обох наречених до Православної Церкви: «...До VII ст. у Православній Церкві повсюдно склалася особлива канонічна дисципліна про змішані шлюби, чітко сформульована 72 канonom на 6-му Вселенському соборі (691). Підставою для її визначення послужили тексти Священного Писання Старого і Нового Завіту про ставлення до змішаних шлюбів, а також відповідне законодавство соборів давньої Церкви... Згідно з цим документом...склалася наступна канонічна практика Православної Церкви щодо змішаних шлюбів:

- шлюби православних християн з особами, які не належать до Церкви, суворо заборонені;
- допускається перебування православного християнина в шлюбному союзі з іновірцем лише в тому випадку, якщо цей шлюб був укладений, коли обоє перебували поза Православною Церквою (1 Кор. 7, 13, 14, 16-17);
- діти, що народилися від такого змішаного шлюбу, повинні бути охрещені і виховані в православній вірі;
- у разі, якщо іновірний чоловік не захоче більш залишатися в шлюбі з наверненою в правовір'я подружньою половиною, шлюб розпадається, і

православній половині дозволяється вступати в новий шлюб з православною особою;

- православному дозволяється вступати в шлюбне співжиття з іновірною стороною лише в тому випадку, якщо вона обіцяє прийняти православ'я і негайно виконає цю обіцянку» [26; с. 80-92].

«Основи соціальної концепції Російської Православної Церкви» містять наступне положення щодо змішаних шлюбів: «Відповідно до давніх канонічних приписів Церква й сьогодні не освячує вінчанням шлюби, укладені між православними й нехристиянами, одночасно визнаючи такі в якості законних і не вважаючи тих, перебувають у них, такими, що знаходяться в блудному співжитті. Виходячи з міркувань пастирської ікономії, РПЦ як у минулому, так і сьогодні визнає можливим укладання шлюбів православних християн з католиками, членами Древніх Східних Церков і протестантами, що сповідають віру в Триєдиного Бога, за умови благословення шлюбу в Православній Церкві й виховання дітей у православній вірі. Такої ж практики протягом останніх сторіч дотримуються в більшості Православних Церков» [137].

Приблизно також трактує змішаний шлюб і канонічне право Католицької Церкви. Без спеціального дозволу компетентних властей шлюб між двома хрещеними особами, одна з яких хрещена в Католицькій Церкві або прийнята до неї після хрещення і не вийшла з неї за допомогою офіційного акта, так і іншою особою, що належить до церкви або церковної спільноти, яка не перебуває у повному сопричастії з Католицькою Церквою заборонений (Канон 1124).

Шлюб між двома особами, одна з яких хрещена в Католицькій Церкві або прийнята до неї після хрещення і не вийшла з неї за допомогою офіційного акта, та іншою нехрещеною особою недійсний (Канон 1086).

Ця перешкода не може бути знята до тих пір, поки не будуть виконані умови канонів 1125 і 1126.

Якщо в момент укладення шлюбу вважалося, що одна сторона була хрещена або факт її хрещення був сумнівним, дійсність шлюбу слід розглядати

відповідно до норми канону 1060 до тих пір, поки не з'ясується з усією визначеністю, чи була одна сторона хрещена, а інша ні.

Місцевий ординарій може дати такий дозвіл, якщо є справедлива і прийнятна причина, проте він не може дати його, поки не будуть виконані наступні умови:

- Католицька сторона повинна заявити, що вона готова усунути небезпеку відпадання від віри і дати щиру обіцянку робити все, що в її силах, щоб хрестити і виховати дітей у католицькій вірі.

- Інша сторона повинна бути своєчасно проінформована про ці обіцянки католицької сторони, щоб інша сторона точно знала про цю обіцянку і зобов'язання католицької сторони.

- Обидві сторони мають бути проінформовані про істотні цілі і властивості шлюбу, які не можуть ігноруватися іншою стороною» (Канон 1125) [221; с. 612].

Проте Церква не могла залишити без пастирського піклування змішані шлюби, і на практиці їх приймала і продовжує приймати: «Враховуючи зростаюче число змішаних шлюбів у різних частинах світу, Церква включає в коло своїх пастирських завдань роботу з парами, що вступають у такі шлюби. Незважаючи на те, що у таких шлюбів є свої внутрішні труднощі, вони містять у собі чимало елементів, які можуть виявитися корисними, розкрити обом сторонам подружжя їх внутрішні якості і внести свій вклад в екуменічний рух.

Це стає особливо очевидним, коли обидві сторони сумлінно виконують свої релігійні обов'язки. Спільне хрещення та дія благодаті мотивують подружжя, які перебувають у таких шлюбах, сповідувати єдині моральні і духовні цінності» [204; с. 731-732].

Однак і Православна, і Католицька Церква попереджають про різномислення як про небезпеку, що може підірвати такий шлюб:

Спільність віри подружжя, які є членами тіла Христового, становить найважливішу умову справді християнського церковного шлюбу. Тільки єдина

у вірі сім'я може стати домашньою Церквою (Рим. 16, 4; Флм. 1, 2), у якій чоловік і дружина спільно з дітьми зростають в духовному самовдосконаленні та пізнанні Бога. Відсутність одностайності представляє серйозну загрозу цілісності подружнього союзу. Саме тому Церква вважає своїм обов'язком закликати віруючих вступати в шлюб тільки в Господі (1 Кор. 7, 39), тобто з тими, хто поділяє їхні християнські переконання [137; с. 73].

В католицькому катехізисі про цю проблему сказано так: «Канон 1634: не можна недооцінювати труднощі змішаних шлюбів. Їх причина – в поділі християн, який ще не подолано. Подружжя ризикують на досвіді випробувати трагедію християнського поділу в серці їх власного дому. А нерівність віросповідань посилює ці труднощі ще більше. Різниця у вірі і в уявленнях про шлюб, відмінності в релігійній свідомості можуть стати джерелом серйозної напруженості у шлюбі, особливо в питанні виховання дітей. А звідси може виникнути небезпека релігійної байдужості» [217; с. 455].

Відомий православний богослов Іоанн Мейєндорф, вбачав великі труднощі змішаного шлюбу в неможливості євхаристійної єдності подружжя: «...Безумовно, і не належачи до жодної Церкви, можна насолоджуватися дружбою, розділяти інтереси один одного, відчувати справжнє єднання і «перебувати в любові» один до одного. Але все питання в тому, чи можна всі ці людські відносини змінити і перетворити в реальність Царства Божого, якщо ці відносини не збагачені досвідом приналежності до Царства, якщо вони не скріплені однією вірою. Чи можна стати «єдиним тілом у Христі без спільного причастя Його євхаристійного Тіла і Крові? Може шлюбна пара увійти в таїнство шлюбу, – таїнство, яке відноситься «до Христа і Церкви», – не беручи участь у таїнстві Божественної Літургії?...».

Але він же сам визнає, що таке єднання і в православному середовищі, на жаль, не часте явище: «...на ділі деякі змішані шлюби виявляються міцнішими і щасливіше, ніж шлюби православних, які ніколи не чули про справжнє

значення християнського шлюбу і не брали на себе ніякої християнської відповідальності перед Богом» [112; с. 242].

Критично і навіть різко негативно до змішаних шлюбів відносяться і деякі грецькі богослови: «Сучасний грецький богослов Панагіотіс Блюмис, професор канонічного права в Університеті Афін, підкреслює, що прадавня практика Церкви, заснована на існуючих канонах, не дозволяє укладати змішані шлюби. Ситуація змінилася після освіти іновірських громад, значною мірою споріднених православному християнству. З практичних міркувань було розпочато застосування церковної ікономії також і в цій області і дозволено укладати змішані шлюби, за умови, що таїнство шлюбу буде здійснено в церкві, а діти – хрещені в православ'ї.

Грецькі богослови вважають, що таїнство шлюбу, здійснене в іновірській церкві, хоча б, наприклад, Римо-католицькій, повинно бути проведено наново в Православній Церкві. Інакше такий союз вважається недійсним... В цьому питанні спостерігається повна згода всіх православних церков. На жаль, на місцях це вимога виконується не завжди» [42; с. 171].

Розглянемо специфіку католицької моделі сім'ї в її порівнянні з іншими християнськими концепціями сімейно-шлюбних відносин. Католики продовжують вірити в те, що творцем інституту шлюбу є сам Бог, тому в шлюбі завжди, за будь-яких обставин, наявні два елемента – божественно-сакраментальний та природно-договірний. При цьому шлюб є договором особливого роду: термін його дії і суттєві правові наслідки вилучені з волі договірних сторін. Тобто шлюб, хоча і є актом вільної згоди подружжя, регулюється законами, які не підлягають людському свавіллю, в тому числі і сваволі чоловіка і дружини.

Почнемо з заборони на шлюб – з обітничі безшлюбності (целібату, лат. *caelibatus*) священиків у Католицькій церкві латинського обряду. Незважаючи на те, що екзегеза Святого Письма не виявляє прямих заборон на шлюб священнослужителів (деякі з апостолів Христа були одружені), при

обґрунтуванні доцільності цілібату католицька теологія зазвичай наводить слова апостола Павла: «Неодружений турбується про Господнє, як догодити Господу; а одружений про речі життєві клопочеться, як догодити дружині. Є різниця між замужнею і була: незаміжня турбується про Господнє, як догодити Господу, щоб бути святою і тілом і духом, а заміжня про речі життєві клопочеться, як догодити чоловікові» (1 Кор. 7, 32-34).

Аж до X ст. у католиків існувало «біле» священство. Папа Римський Бенедикт VIII заборонив духовенству одружуватись у 1022 р., а остаточно цілібат закріпився, коли у 1139 р. II Латеранський собор зобов'язав всіх католицьких священників давати обітницю безшлюбності. Досі в Католицькій церкві ця обітниця вважається благом для священства. Папа Римський Бенедикт XVI, який пішов у 2013 р. на спокій, назвав цілібат «кращою протиотрутою проти гріхів». Проте такий підхід все менш поділяється сучасною суспільною думкою католицьких країн. Разом з тим, католицькі ієрархи визнають, що «зв'язок між священством і самотністю не є богословські обов'язковим» (глава єпископату Німеччини архієпископ Фрейбургський Роберт Цоллич) [21]; «безшлюбність – це дисципліна, а не догма Церкви» (бразильський кардинал Клаудіо Хуммес) [35].

В католицькій доктрині про шлюб зрада не є достатньою підставою для його розірвання. Відповідаючи на запитання слухача про те, чи має право дружина розлучитися з чоловіком після його зради або вона зобов'язана продовжувати жити з ним, священник у передачі ватиканського радіо закликав «невинну сторону проявити милосердя по відношенню до чоловіка і пробачити його, особливо якщо він розкаявся у своєму вчинку» [40]. Якщо справа доходить до розлучення подружжя, то потерпіла сторона може приступати до Святих Таїнств, а винна сторона може отримати відпущення гріхів і причащатися під час богослужінь лише за умови щирого покаяння і сповіді.

Дуже суворе ставлення зберігається в Католицькій церкві й до розлучень: розлучені, котрі вступили у повторний шлюб або співжиття при живій дружині,

не можуть причащатися, оскільки, згідно з католицькою доктриною, вони живуть у стані перелюбу.

Оскільки розлучення в католицькій доктрині, в силу принципу не розірвання шлюбу, не передбачено, люди, які вступили в новий шлюб, не допускаються до причастя. Про це чітко сказано в документі Конгрегації віровчення від 14 вересня 1994 р.: «Вірний, який постійно живе разом *more uxorio* (тобто як чоловік і дружина) з особою, яка не є законним чоловіком або законною дружиною, не може приступати до Євхаристійного Причастя. У тих же випадках, коли він вважає це допустимим, пастирі і сповідники, враховуючи важливість предмета і духовні потреби людини, а також загальне благо Церкви, суворо зобов'язані попередити їх про те, що подібне судження знаходиться в явному контрасті з вченням Церкви» [147].

У вересні 2014 р. голова Конференції католицьких єпископів Німеччини архієпископ Фрайбурга Роберт Цоллич заявив, що він «чекає якнайшвидшої реформи церковного законодавства в області шлюбу» [45], зокрема, реформування канонів щодо розлучених і тих, що знову уклали шлюб парафіян.

З теологічної точки зору, католицька модель шлюбу протягом століть залишається внутрішньо несуперечливою і стійкою. Основні проблеми з нею виникають у соціальній практиці, в процесі її інтеріоризації та проблематизації в громадській думці католицьких країн. «Стає очевидним, що католицька доктрина про сім'ю і шлюб стає дедалі менш зрозумілою і все менш прийнятною для громадськості в різних країнах. Принципи пропорційної демократії, влади арифметичної більшості дають достатні підстави, щоб ігнорувати католицьку доктрину про шлюб та сім'ю і переформулювати поняття сім'ї в соціологічних термінах, у відповідності з сучасними звичаями та соціальними практиками: наприклад, якщо одностатеві партнери живуть разом і називають себе сім'єю, то це й є сім'я з усіма витікаючими юридичними наслідками» [184; с. 87-93].

«Католицька концепція шлюбу й сім'ї залишається онтологічною, закоріненою у християнському богослов'ї, і тому стабільною, незалежною від вдач і результатів соціологічних опитувань. В цьому сенсі вона стає все більш вразливою для критики знизу» у зв'язку з очевидним ціннісним «дрейфом» сучасного суспільства все далі і далі від християнських ціннісно-нормативних моделей. На нашу думку, цей зазор в найближчі роки буде збільшуватися, і, відповідно, «силове поле» напруженості між католицькою моделлю сім'ї та її різноманітними світськими моделями буде зростати, переходячи з приватно-етичної сфери в публічно-правову» [184; с. 87-93].

Що стосується змішаних шлюбів, то Католицька церква допускає укладення шлюбу між хрещеною і нехрещеною сторонами, однак такий шлюб є припустимим з певними застереженнями і передбачає особливий дозвіл церковних властей. Отже, змішані шлюби за певних умов допускаються, але не заохочуються. Це пов'язано не лише з різними релігійними практиками подружжя, але і з дуже важливим з точки зору католиків питанням про виховання дітей. Зокрема, «Керівництво по пастирському піклуванню про сім'ї» італійського єпископату, коментуючи ситуацію з міжхристиянськими шлюбами, зазначає: «Враховуючи, що досконалий союз людей і залученість всього їхнього життя у подружжя досягаються легше, якщо подружжя належать до одного віросповідання, – і, враховуючи норми канонічного права, – ті, хто укладають шлюб ... повинні усвідомлювати труднощі, які можуть виникнути у шлюбі між людьми, що не живуть у повному церковному спілкуванні. Ті, хто укладають шлюб, повинні бути проінформовані про норми канонічного права і покликані поважати релігійні обов'язки один одного. Все це повинно відбуватися у згоді з відповідними громадами» [78].

Говорячи про міжрелігійні шлюби, що укладаються з послідовниками інших релігій, італійські єпископи закликають католиків до ще більшої обережності: «Католики повинні бути попереджені про труднощі, з якими вони можуть зіткнутися в сповіданні віри, у повазі переконань один одного, у

вихованні дітей» [78]. Документ підкреслює, що особливу увагу слід приділяти шлюбом між католиками і мусульманами, оскільки в сімейному житті можуть виникнути проблеми, пов'язані зі звичаями та традиціями ісламу по відношенню до жінок і до самої природи шлюбу.

Як ми вже підкреслювали вище, практика імплементації католицької моделі шлюбу в життя в різних країнах католицького світу випереджає канонічні документи католицької Церкви. Так, за даними Європейської Баптистської федерації [206], між Римсько-Католицькою церквою і Союзом баптистських громад Італії підписано обов'язкову до виконання офіційну угоду, озаглавлену «Спільний документ для пастирського підходу відносно шлюбів між католиками і баптистами в Італії», яка має своєю метою надання допомоги майбутнім подружжям, які мають різне християнське віросповідання, в їх підготовці до одруження і їх подальшого спільного життя. Документ спрямований на розуміння парою своїх прав і обов'язків у ставленні один до одного і в їх взаєминах з релігійними громадами. Водночас документ містить настанови для священиків і пасторів, які полягають у ставленні до таких родин з «повагою».

Прийняття такого документа, за даними президента італійських баптистів, Ганни Маффай (Maffei), давно назріло. Адже баптисти складають в країні лише меншість чисельністю 6.400 членів 116 місцевих громадах, а 87% населення, тобто більше 60 млн. італійців – католики. У зв'язку з цим, тільки в рідкісних випадках укладаються шлюби, в яких обидва партнери – баптисти. Міжконфесійні шлюби, навпаки, є правилом. Маффай висловила задоволення у зв'язку з ухваленням цього документа: «Ми пропонуємо нашим громадам і пасторам практичний посібник, який допоможе сприймати міжконфесійні відмінності між подружжям не як перепону, а як збагачення».

Кардинал Анжело Багньаско (Angelo Bagnasco), президент Конференції католицьких єпископів Італії, який підписав документ, відгукнувся про спільні кроки обох церков як про «єкуменічний рух в особливо делікатній області». У

зв'язку з цим, далі він сказав, що документ сприятиме налагодженню шляху до подальших розробок. У документі наведено також біблійні аспекти шлюбу, які баптисти і католики представили разом. До них, наприклад, належить створення Богом чоловіки і жінки, як поєднання відмінностей і необхідність доповнень, шлюб, як союз люблячого Бога і Його послідовників, а також нерозривність шлюбу. Заява знаменувала собою попередній підсумок циклу теологічних розмов між обома церквами з питань міжконфесійних шлюбів, що почалися в жовтні 2007 р.

Пошук компромісу в цієї складній сфері людського життя триває і стосовно змішаних шлюбів з представниками авраамічних релігій. І хоча Церква застерігає католиків щодо укладання шлюбів з мусульманами, мусульманські імами і християнські пастори Великобританії, наприклад, вирішили об'єднати зусилля і скласти єдиний план дій щодо міжрелігійних шлюбів. В результаті багатомісячних переговорів між мусульманськими і християнськими лідерами був складений документ під назвою «Коли зустрічаються дві віри». Документ підписали в числі інших шейх Мугра, заступник єпископа католицької єпархії Саутварка Пол Хендрікс, і одна з небагатьох у Британії шаріатських суддів жіночої статі Амра Боун.

Урочиста церемонія запуску нової концепції міжрелігійних шлюбів відбулася в листопаді 2012 р. у Вестмінстерському абатстві. «Очевидно, це питання вже назріло, і це явище в подальшому буде тільки поширюватися», – говорить відомий імам з Лестера й випускник індійської ісламської семінарії Деобанд шейх Ібрагім Мугра в інтерв'ю газеті The Independent [222].

«Пасторам та імамам має сенс готуватися до таких ситуацій, щоб не опинитися в ситуації, коли до них звертаються за порадою пари, а вони не можуть нічим допомогти». «Може здатися, що ми стверджуємо очевидні речі, але це необхідно вимовити вголос», – зазначає імам Мугра. – «На практиці християнсько-мусульманські пари можуть зіткнутися з непростими життєвими

сценаріями, за яких до них поставляться з недостатнім розумінням або не нададуть їм духовної підтримки» [222].

Протестантська Реформація спростувала, але не повністю усунула католицьке уявлення про шлюб. Реформатори відкинули sacramентальну теорію шлюбу, тим самим звільняючи його від прив'язки до безшлюбності і аскетизму. Шлюб став прийнятним, але сприймався більш як засіб для приборкання похоті, ніж як заповіт між чоловіком і жінкою. Коментуючи заповіді у своєму «Великому катехізисі», Лютер писав: «Коли бере гору та природа, яку Бог помістив всередині нас, ми не можемо залишатися чистими поза шлюбом, бо кров і плоть залишаються плоттю і кров'ю, і наші природні інстинкти і потяги вириваються на свободу, як усі бачать і відчують. Щоб допомогти нам уникнути сексуальної аморальності, Бог заснував шлюб, в якому кожна людина може мати свою справедливую частку і задовольнятися нею, хоча Богу все ж доводиться додавати Свою благодать, щоб наші серця також залишалися чистими» (Великий катехізис, Про шосту заповідь) [86].

З іншого боку, Лютер вважав, що добра дружина – це дар Бога. Релігійне виховання дітей було важливим етичним завданням. Якщо шлюб вимагає співчуття, жертковності і терпіння, він дає можливість піднятися на вищий духовний щабель.

Реформатори вказували, що якщо розлучення завжди є поганим, його би не допустив Бог. Тому розлучення через перелюбства або невиконання зобов'язань дозволено, і люди, які розлучилися з цих причин, мають право на повторний шлюб. У той же час Лютер стверджував, що «бажаючи бути добрими християнами не повинні розлучатися, хоча він чи вона можуть бути дивними, з примхами і недосконалими; а якщо вже сторони розлучаються, то повинні залишатися безшлюбними» (Коментар до Нагірної проповіді, Мф. 5:31, 32) [104]. Разом з тим він міг написати й таке: «Що стосується розлучення, як і раніше неясно, чи є воно допустимим. Розлучення мені до такої міри

ненависне, що я б вважав за краще його двоєженство; у всякому разі, я не наслідуюся виносити рішення з приводу його допустимості » [103].

Ці міркування Лютера і сьогодні складають основу лютеранських поглядів на шлюб, зафіксованих, зокрема у Книзі Згоди, яка містить віросповідання та вчення Лютеранської Церкви [86].

Джон Мільтон ще більше затвердив аргумент реформаторів, стверджуючи, що шлюб є нерозривним за умови повної та досконалої єдності між партнерами.

Кальвін висловлювався про шлюб більш позитивно, ніж Лютер, вважаючи його чистим і позитивним даром Бога. Проте він також не міг позбутися ніяковості, яку відчував, розмірковуючи про насолоду, одержувану від інтимної близькості, яка не давала спокою апологетам християнства з часів ранньої Патристики.

У Великобританії Едуард VI зробив спробу змінити церковні закони і дозволити повторний шлюб після розлучення. Хоча вона не увінчалася успіхом і церковні суди дозволяли офіційну розлуку тільки без права на повторний шлюб, згідно з канонами 1604 р., повторний шлюб дозволявся спеціальною постановою парламенту. Ламбетська конференція 1888 р. дійшла висновку, що невинна сторона після розлучення через перелюбство могла укласти повторний шлюб, але без церковного благословення. Цього довгий час притримувалася Англіканська Церква.

Точку зору сучасних протестантських церков на питання змішаних шлюбів розглянемо на прикладі моделі сім'ї братства Міжнародного Союзу Церков Євангельських Християн-Баптистів, в який входить більшість баптистських громад України, та адвентистської моделі шлюбу.

У євангельських християн-баптистів ставлення до шлюбу дуже серйозне, тому не допускаються поспішні шлюби. У баптистів не існує обітниць безшлюбності (целібату), служителі, як правило, всі мають сім'ї. Проповідується статеве утримання до шлюбу і абсолютна шлюбна вірність.

«Чоловік може мати тільки одну дружину, і дружина – тільки одного чоловіка (1 Кор. 7, 1-5). Християни мають право одружуватися тільки з членами церкви свого віросповідання (1 Кор. 7, 39). ... Бог встановив, щоб ті, хто вступили в шлюбний союз, не розлучалися (Матфея 19, 6-9), щоб подружжя були вірні одне одному до смерті (Риму 7, 2). Після смерті одного з подружжя Слово Боже дозволяє вступати в повторний шлюб, але тільки в Господі (1 Кор. 7, 39)» [133].

Частіше всього, якщо мова йде про міжконфесійні християнські шлюби, баптисти одружуються з п'ятидесятниками, менонітами, харизматами, частіше з католиками, ніж з православними. Шлюб з представником інших авраамічних релігій – явище надзвичайно рідкісне, яке не отримує молитовної підтримки з боку баптистської громади і в більшості випадків та є приводом для відлучення людини, яка уклала такий союз, від Церкви.

Церковне одруження не є для баптистів таїнством в технічному сенсі слова. Аргументується це тим, що Біблія фактично нічого в деталях не говорить про богослов'я вінчання. В Писанні йдеться про шлюб, а про церковне одруження – ні. Однак, баптисти проводять церемонію вінчання, ґрунтуючись на уявленнях про головні та істотні складові шлюбу: публічність; святковість і урочистість; наявність контрактних (звітних) відносин.

Тому для баптистів шлюбні відносини, сам шлюб не може відбуватися без відома суспільства, тим більше церковного. Оскільки християнин є член Тіла Церкви, то така важлива подія, як шлюб, має оформлюватися у присутності всієї церковної громади. Тобто християнин, віруюча людина бере відповідальність за своє подружжя не тільки перед собою і Богом, але й перед усією своєю громадою. Громада ж зі свого боку покликана розглянути цей шлюб і дати йому своє благословення: схвалення і благодущну згоду. Іншими словами, шлюб відбувається не тільки на вертикальному рівні (Бог і людина), але й горизонтальному (сім'я та інші люди). Шлюб, будучи Божим встановленням і цивільним актом, оформлюється за законами країни, а в Церкві отримує благословення.

Кожна сім'я – втілення Божого задуму про шлюбний завіт між чоловіком і жінкою, які живуть у любові і вірності один одному. Пріоритетною цінністю є повні, міцні християнські сім'ї, які виховують дітей у дусі Євангелія, виконуючі біблійні принципи сімейних взаємин і є світлом для навколишнього світу [38].

Щодо церковної моделі шлюбно-сімейних стосунків адвентистів сьомого дня, то зважаючи на біблійний наказ не схилитися «під чуже ярмо з невірними» (2 Кор. 6:14) адвентистських пасторів закликають не проводити одруження між членом Церкви і представником іншого віросповідання [29; с. 315-316]. Єлена Уайт зазначала: «Народу Божому ніколи не слід ставати на заборонену територію. Шлюби між віруючими і невіруючими заборонені Богом... Невіруючий може володіти прекрасним характером, але факт, що він або вона не відгукнулися на Божий поклик і знехтували дорогоцінним спасінням, є досить вагомою причиною, щоб не укласти подібний союз» [180; с. 63].

На сесії Генеральної конференції 1980 р. були прийняті 27 пунктів віровчення Церкви. Пункт 22 присвячений шлюбу і сім'ї: «Шлюб, спочатку встановлений Богом в Едемі, є, згідно з ученням Христа, довічним союзом чоловіка і жінки для спільного життя і любові. При вступі в шлюб християни повинні вибирати собі чоловіка або дружину тільки серед своїх одновірців. Укладаючи шлюб, християни покладають на себе зобов'язання не тільки один перед одним, але і перед Богом. Взаємна любов, повага, увага та відповідальність є основою християнських шлюбних відносин, відображаючи любов, святість, близькість і міцність відносин між Христом і Його Церквою. Щодо розлучення Христос сказав: «Хто розведеться з жінкою своєю не за перелюбство і одружиться з іншою, той чинить перелюб». Хоча життя деяких сімей може виявитися далеко не ідеальною, подружжя, які повністю присвячують себе один одному у Христі, можуть досягти тісного єднання в любові, якщо вони довіряються керівництву Духа і настанов Церкви. Бог благословляє сім'ю і бажає, щоб все в ній допомагало один одному у досягненні духовної зрілості. Батьки повинні виховувати дітей у любові і

послуху Господу. Своїм словом і особистим прикладом батьки повинні вчити дітей, що Христос – це ніжний, турботливий і люблячий Вихователь, Який хоче, щоб усі вони стали членами Його Церкви, членами Божої сім'ї. Прагнення до згуртованості сім'ї – один з відмінних ознак заключній вести Євангелія (Бут. 2:18-25; Мт. 19:3-9; Ів. 2:1-11; 2 Кор. 6:14; Еф. 5:21-33; Мт. 5:31, 32; Мк. 10:11, 12; Лк. 16:18; 1 Кор. 7:10, 11; Вих. 20:12; Еф. 6:1-4; Повт. 6:5-9; Прип. 22:6; Мал. 4:5,6)».

Адвентистський теолог Калвін Б.Рок у книзі «Шлюб і сім'я» писав: «Народу Божому ніколи не слід ставати на заборонену територію. Шлюби між віруючими і невіруючими заборонені Богом... Павло наполягає на ендогамії в 2 Кор. 6:14: «Не приклоняйтесь під чуже ярмо з невірними, бо яке спілкування праведності з беззаконням? Що спільного у світла з темрявою?» А в сучасному перекладі Біблії говориться так: «Не схиляйтеся під одне ярмо з невіруючими; що спільного може бути у праведності з гріхом, або що пов'язує світло з темрявою?» На цій підставі християнин віддає перевагу шлюбу з представниками своєї групи. Хоча у 2 Кор. 6:14 мова йде конкретно про союз християнина з нехристиянином, такі фактори, як вік, освіта, стан або культура, що також важливо враховувати при вступі в шлюб. Роз'єднаність, що викликається різними поглядами на дійсність і способом життя, кидає виклик «єдності». Більше того, вплив на шлюб діаметрально протилежних релігійних переконань особливо руйнівний. Якщо згадати, яке сильно релігійні вірування і традиції впливають на сім'ю, тобто їх роль у догляді, заручини, плануванні сімейних фінансів, харчуванні, одязі, відпочинку і навіть уявленнях про смерть, поховання та загробного життя, то біблійне повчання стає зрозумілим» [155].

На переконання адвентистських теологів, Писання вчить, що віруючої краще одружуватися тільки з віруючими. Дійсна єдність можлива тільки при загальній вірі. Розходження в релігійному житті приводять до розбіжностей, які створюють напруженості й розлади в шлюбі [39]. Тому Церква зобов'язана попередити тих, що вступають у шлюб з віруючим іншого віросповідання або

невіруючим про ті наслідки, які спричинить подібний відступ від вчення Святого Письма. Якщо все-таки такий шлюб відбувся, то Церква не знімає із себе обов'язку докладати всіх можливих зусиль для його збереження, для створення атмосфери миру й взаєморозуміння в подібній родині.

Церква розглядає шлюб як завіт вірності, що чоловік і жінка укладають на все своє життя. Церква виступає проти розлучень і бореться за збереження родини, дотримуючись принципу: «що Бог сполучив, того людина да не розлучає» (Мк.10:9). Єдиною поважною причиною розлучення в біблійному розумінні, вважається порушення подружньої вірності. Але навіть при цьому постраждала сторона має право не тільки на повторний шлюб, але й на можливість простити й відновити шлюбні відносини. У випадку якщо невіруючий чоловік (невіруюча дружина) вимагають розлучення, сторона, що вірує, вільна (1 Кор.7:15).

Якщо ж один із подружжя сповідує віру в Господа, а інший, будучи невіруючим, бажає жити в цьому шлюбі, Церква на підставі Біблії виступає за збереження родини. Віруюча половина повинна в цьому випадку залишатися в сімейному союзі й сприяти спасінню членів своєї родини. (1 Кор.7:12-16) [136; с. 33].

2.3. Ісламське право про шлюб з «людьми Писання»

Ісламське право загалом, і сімейне право зокрема, має, порівняно з правовими системами інших авраамічних релігій, багато специфічних рис, проте воно не позбавлене впливів іудейського, християнського і навіть класичного римського права, оскільки сформувалося тоді, коли інші авраамічні релігії вже мали розвинуті правові системи. Мусульманське право, на відміну від правових систем інших авраамічних релігій, приділяє велику увагу регламентації сімейно-шлюбних правовідносин. При розгляді європейськими дослідниками «мусульманської проблеми» більшістю авторів акцент робиться

на нерівноправності статей в країнах ісламу, на уявній «нецивілізованості», «неетичності» норм, за якими існують мусульманські сім'ї, на інших негативних, з погляду усталених стереотипів, моментах. Релігієзнавство має протиставити такому підходу виважений конфесійно неупереджений аналіз реалій функціонування сімейно-шлюбних відносин ісламу з позицій об'єктивності, системності та історизму. Філософсько-релігієзнавчий розгляд проблем регулювання сімейно-шлюбних відносин в ісламі, окремими випадком яких є сімейно-шлюбні стосунки з іновірцями, вимагає врахування низки специфічних особливостей мусульманського права як такого, а також відмінностей між ісламською, іудейською та християнською антропологією, різниці між соціальними доктринами авраамічних релігій.

Тому в якості «точки відліку» в нашому дослідженні шлюбного права ісламу ми прийняли сім пунктів, поєднуючих мусульманську та іудейську правові системи в порівнянні з християнським канонічним правом, які вивів ізраїльський дослідник Ш. Гойтейн. Наведемо їх повністю:

«(1) Іслам, як і іудаїзм, є релігією галахи, «шари'а» арабською, тобто богоданим законом, який пунктуально регулює всі аспекти життя: право, питання культу, етичні та соціальні норми. Галаха-шари'а є серцевиною обох релігій. (2) Цей релігійний закон заснований на «усній традиції» (що арабською перекладається як «хадис», єврейською словами того ж значення); ця традиція авторитетно тлумачить і доповнює писаний закон, арабською Кітаб, а єврейською Тора ше-бихтав, що те ж саме. (3) «Усна традиція» розпадається на дві частини: належить до закону (у широкому сенсі слова) і відноситься до моралі. І в мусульманській, і в єврейській літературі вони представлені в однаковій формі – у вигляді мало пов'язаних між собою максим і коротких анекдотів. (4) Хоча у мусульман існувала держава, коли вони створювали свій релігійний закон, хоча вони вступали в контакт з організованими християнськими церквами, їх шари'а, як і єврейська галаха, формувалася вільною і неорганізованою республікою вчених; в період раннього ісламу

правителі могли приймати рішення з конкретних випадків, але вони ніколи не створювали законів і не проголошували їх офіційно. Ніколи не було в ісламі та іудаїзмі клерикальної ієрархії, яка вирішувала питання, засідаючи в офіційних синодах і радах, як це практикувалося в християнських церквах. (5) І в іудаїзмі, і в ісламі релігійний закон остаточно сформувався у вигляді різних шкіл або напрямків, які спочатку охоплювали собою загальноприйняті рішення і найпоширенішу практику якоїсь однієї країни, наприклад Вавилонський і Палестинський канони у євреїв чи Мединський і Іракський толки у мусульман, причому в обох релігіях вважалося, що ці школи є рівно ортодоксальними. (6) Логічні процедури, що застосовуються для побудови релігійного закону, багато в чому ідентичні в ісламі та іудаїзмі. Це не прості збіги, обумовлені природою речей, але, як показують деякі терміни, подібності, спричинені прямими зв'язками. (7) Вивчення навіть суто юридичних питань розглядалося обома релігіями як форма служіння Богу. Праведники ісламу та іудаїзму – це не священики чи монахи, а люди, які вивчають посланий Богом Закон. У пізньому ісламі розвинувся антагонізм між законознавцями і праведниками, схильними до містицизму» [48; с. 64-66].

Немаловажною є також спорідненість івриту та арамейської мови, якими написаний Талмуд, і арабської мови. Вони входять у семітську групу мов, отже сприйняття або *par excellence* знайомство з іудейськими писемними джерелами для ісламу не було проблемою.

Коран називає мусульманську спільноту/умму «серединною (васат) спільнотою», що нерідко трактувалося класичними коментаторами як серединність між іудейським «матеріалізмом» або законництвом іудаїзму та християнським «спіритуалізмом/аскетизмом». В цьому сенсі «серединність» як поміркованість, зазвичай проголошувалася основним принципом мусульманської релігійності/етики. «Золота середина» сформульована у вислові, що приписується самому Пророку: «Найкраща з дій – середина» (хайр аль-умур аусатуха) [76; с. 7-8]. Подібно до іудаїзму, але на відміну від

християнства, іслам турбувався про вироблення не ортодоксії («правильної віри»), а ортопраксії («правильної дії»). Тому ісламська цивілізація намагалася концептуалізувати, інституціоналізувати та канонізувати фікх (практичне богослов'я, законодавство), а не калам (догматичне, теоретичне богослов'я), що повністю відображується в мусульманському сімейному праві. Крім того, в фікхі достатньо чітко розрізняється сакральне й профанне, «права Бога» й «права людини» або, іншими словами, культові дії (*'ібадат*) і соціальні відношення (*му'амалят*). Отже, на нашу думку, ісламське сімейне право дійсно можна вважати серединним щодо ісламського та християнського сімейного права.

В цьому підрозділі дисертаційного дослідження власні висновки ми будемо аргументувати статистичними даними з найрепрезентативнішого на сьогодні в контексті ісламської проблематики масштабного соціологічного опитування «Мусульмани світу: релігія, політика і суспільство», оприлюдненого у квітні 2013 р. дослідницьким центром Pew Research center's Forum on Religion & Public Life (Форум П'ю з питань релігії та суспільного життя) [Див. докладніше у: 223]. Воно проведене дослідницьким центром П'ю в 2008-2012 рр. в 39 країнах та територіях Африки, Азії і Європи. Дослідження релігійних та суспільно-політичних поглядів мусульман підсумувало більш ніж 38,000 інтерв'ю більш ніж 80-ма мовами і охоплювало всі країни світу, де проживає більше 10 мільйонів мусульман. Україна не увійшла в це дослідження, оскільки ісламська спільнота нашої країни не перевищує 1,5 млн осіб. У дослідження не входили також країни, де політичні міркування чи міркування безпеки перешкоджали вивченню громадської думки серед мусульман (Китай, Індія, Саудівська Аравія і Сирія).

Почнемо з суто юридичних особливостей регулювання сімейно-шлюбних стосунків в ісламі. На основі аналізу праць багатьох дослідників мусульманського права [Див. докладніше у: 170-171], ми виокремили п'ять специфічних рис ісламського права, які визначають специфіку сімейного права.

По-перше – згідно ісламсько-правовій доктрині, для ісламської філософії права основним є розуміння того, що єдиним джерелом права є Аллах, що дарував своє право людині. Правова база сімейно-шлюбних стосунків слабо регламентується на рівні світського законодавства, оскільки незаперечними джерелами мусульманського права є Коран і Сунна. Спираючись на Коран і Сунну, шаріат встановлює загальні правила і норми поведінки; окремі ж питання регулюються правознавством – *фікхом* («осягнення»), який є тлумаченням шаріату. Окрім Корана і Сунни фікх має ще два «корені» – спільне судження авторитетних осіб – *іджма* й судження за аналогією – *кййас* [74; с. 234]. Для реалізації правової норми необхідна її відповідність не тільки основним правовим, але й релігійним принципам, тому ісламські правознавці, як правило, є також і теологами. Своє рішення вони приймають, ґрунтуючись на Корані, вказівках (каул ал-Расул) і діях (філ ал-Расул) Мухаммада, а також на проповідях і промовах Пророка (тракрірат ал-Расул).

Особливістю ісламського сімейно-шлюбного права є й те, що виконання його норм впливає зі свідомості мусульманина й здійснюється тільки в запропонованій формі, з дотриманням всіх сторін строгого ритуалу. Воно забезпечується колективною відповідальністю ісламської громади за поведінку кожного її члена й індивідуальним зв'язком мусульманина з Аллахом. Подібне злиття світського й духовного сприяло абсолютизації релігійного авторитету, з одного боку, і зниженню значення адміністративно-бюрократичної ієрархії – з іншого. Для розуміння специфіки ісламського права вкрай важливим є розмежування понять «шаріат» й «фікх». Шаріат є цілим, а фікх виступає як його юридична складова. Шаріат оцінює різні життєві обставини з релігійної точки зору на основі тлумачення положень Корана й сунни, їхньої інтерпретації стосовно практичного життя суспільства, а фікх доповнює цю оцінку юридичним змістом. Діалектичне співвідношення шаріату й фікха показує підлегле положення юридичної складової щодо шаріату. Про це свідчить релігійна природа ісламського права [23].

Будь-які спірні правові колізії сімейно-шлюбних стосунків завжди вирішуються у відповідності до духу і букви сакральних текстів. Конфлікти, що виникають через протиріччя між світським та релігійним законодавством, а також необхідність реєстрації дітей, які народилися в незаконному з точки зору держави релігійному шлюбі, вимагають від держави спеціальних законодавчих актів, оскільки значна кількість громадян ісламських країн воліє в процедурі укладення шлюбу дотримуватися приписів ісламу.

По-друге – будь-які питання шлюбу з іновірцями вирішуються в рамках так званого «особистого статусу» – галузі мусульманського права, яка регламентує шлюбні, сімейні й спадкові стосунки, взаємні обов'язки подружжя, батьків і дітей, родичів, опіку й деякі суміжні питання. До цієї сфери мусульмани відносяться дуже обережно, оскільки більшість норм щодо особистого статусу містяться в найавторитетніших правових джерелах – Корані і Сунні.

По-третє – в ісламському світі має велике значення питання співвідношення норм шаріату зі звичаями (адатом). Адат – це термін, яким позначають звичаї та традиції, що разом з шаріатом регулюють спосіб життя мусульманіна певного регіону чи країни. Шаріатські норми і принципи визнаються обов'язковими до виконання й вищими за будь-які інші правила поведінки, в тому числі й адат. Але для нас є важливим те, що звичаї відіграють помітну роль в регулюванні саме сімейно-шлюбних відносин мусульман, особливо з іновірцями. І хоча мусульманська правова наука припускає використання адату лише за умови несуперечності з шаріатом, в реальному житті багатьох ісламізованих народів переважають звичаї, які не завжди співпадають з приписами ісламу, а інколи й суперечать їм. Саме ці особливості визначають різне ставлення до шлюбів з іновірцями в різних регіонах ісламського світу, яке ми проаналізуємо далі.

Ісламознавці вказують, що термін «адат» використовується для позначення звичаєвого права ісламізованих народів. Адат як розгалужена система соціальних норм, основу якої складають місцеві звичаї доісламського

родоплемінного та язичницького походження, широко розповсюджені в країнах Магрибу, в Середньоазійських республіках колишнього СРСР, в Татарстані, на Північному Кавказі, в Туреччині, в Криму тощо. Панування в цих регіонах ісламу не призвело до повної заміни цих норм шаріатом. Адатне право як система поведінки, що є комбінацією місцевих звичаїв і окремих норм шаріату, може складати основу сімейно-шлюбного законодавства, або ж бути основою окремих його норм, що визнаються судами [Див. докладніше у: 171].

По-четверте – шлюб в ісламі є офіційно укладеною угодою взаємного обміну. Найважливішим його принципом є вільне волевиявлення сторін при укладанні договору. Одруження за шаріатом – це договір, що робить дозволеною для чоловіка насолоду жінкою, яка являється для нього сторонньою і не заборонена йому унаслідок кровної або молочної спорідненості або спорідненості по шлюбу. В його рамках чоловік бере на себе обов'язок забезпечити повне утримання дружини й дітей в обмін на право користування подружніми стосунками, які заборонені поза шлюбом. Не йдеться про релігійну угоду, як в іудаїзмі, або ж про духовно-тілесний союз, як у християнському таїнстві.

По-п'яте – шлюб в ісламі, на відміну від інших авраамічних релігій, які є моногамними, може бути полігамним. Це прямо передбачено в Корані (4:3): «...одружуйтесь з тими, хто приємні вам, жінками – двома, і трьома, і чотирма». Полігамія заборонена законом лише в Туреччині, Тунісі та в Кот-д'Івуарі. В Іраці, Ірані, Мароко, Пакістані й Сирії для укладення шлюбу більш, ніж з однією дружиною, необхідно отримати спеціальний дозвіл. Він видається в тому випадку, коли чоловік має матеріальну змогу утримувати більшу кількість дружин. Проте, порушення законодавства на цьому тлі є непоодинокими.

Ставлення до полігамії в різних країнах ісламського світу є дуже неоднорідним, що ілюструють статистичні дані [223]. Принаймні, половина опитаних розглядає полігамію як морально прийнятне явище в 11 з 37 країн, де проводилося опитування. Прийняття полігамії найбільш поширено в Африці на

південь від Сахари: принаймні шість з десяти мусульман в Нігері (87%), Сенегалі (86%), Малі (74%), Камеруні (67%), Танзанії (63%) та Нігерії (63%) називають багатоженство морально прийнятним. За межами суб-Африці на південь від Сахари, однак, єдиною країною, де більшість мусульман вважають багатоженство морально прийнятними є Таїланд (66%).

На протилежному кінці спектра принаймні половина мусульман в 12 країнах ісламського світу вважають багатоженство аморальним. Мусульмани Центральної Азії, а також Південної та Східної Європи в більшості вважають полігамію морально неправильною, шість з десяти або більше мусульман поділяють це положення у всіх країнах обстежених регіонів, за винятком Киргизстану, де допускають полігамію 53% мусульман, Росії (49%) і Таджикистану (47%). За межами цих двох регіонів Туніс (67%) є єдиною країною, де понад шість з десяти мусульман відкидають багатоженство.

В 14 з 37 країн, принаймні, один з п'яти опитаних стверджує, що це не питання моралі або полігамія залежить від обставин. Ці уявлення особливо поширені в Йорданії (52%), Єгипті (51%), Афганістані (44%), Малайзії (39%) і Таджикистані (38%). У більшості країн чоловіки частіше, ніж жінки, кажуть, що полігамія – це морально прийнятне явище.

Розрив між думкою в цьому питанні чоловіків і жінок максимальний в Пакистані (чоловіки +29 %), за ним слідує Ірак (+21%), Таїланд (+21%), Ліван (+20%), Росія (+19%) і палестинські території (+18%). Немає послідовного відмінності між переконаннями молодих і літніх мусульман про моральний статус багатоженства [223; с. 84-85].

Аналізуючи наведені дані, ми можемо висувати, що в секуляризованіших і економічно розвиненіших країнах ісламського світу полігамія перестає реалізовуватися в практиці подружнього життя переважної більшості населення.

Сім'я для мусульманина є найвищою цінністю, а безшлюбність трактується Кораном, як категорично небажане явище. Іслам проголошує шлюб

релігійним обов'язком, безшлюбність не культивувалася навіть в середовищі суфіїв. Сунна стверджує життєдайний еротизм, фактично порівнюючи насолоду радощами подружнього життя з культовим дійством. Проте, на відміну від християнства, шлюбний союз в ісламі є не таїнством, а міжособистісним договором. Разом з тим, мусульманське право відрізняється від європейського, оскільки шлюбно-сімейні стосунки в Європі регулюються лише нормами права, а мусульманські сімейні стосунки мають релігійний характер.

Усе сімейно-шлюбне життя мусульманина ґрунтується на суворому дотриманні норм Корану, положення якого залишаються незмінними упродовж багатьох віків. Шаріат поділяється залежно від правових шкіл (*мазхабів*), і залежно від пануючого мазхабу на певній території і відбувається регулювання шлюбно-сімейних відносин. У цьому і полягає основна відмінність мусульманських шлюбно-правових норм від сімейних аспектів церковного права в християнстві. Якщо за європейським законодавством шлюбний вік настає з настанням повноліття, то за шаріатом людина може одружуватися з настанням статевої зрілості.

Одруження в мусульманському праві – це складний процес, що вимагає особливої уваги з наступних причин:

- шлюб в мусульманському праві частіше за все укладається не молодятами, а їхніми родинами;
- щоб одружитися безпосередньо наречений повинен виплатити нареченій махр, який іноді досягає дуже істотних розмірів. Це майно, яке чоловік передає дружині при укладенні рівноправного шлюбу. Виплата махра може бути відтермінована за домовленістю. В разі смерті чоловіка, або розлучення на вимогу чоловіка (таляк) махр залишається дружині. На обов'язковість махра вказує 4 аят сури ан-Ніса;
- шлюбна церемонія має бути проведена з дотриманням усіх традицій і звичаїв.

Суттєво відрізняються як релігійно-антропологічне, але й антропологічно-правове розуміння чоловіка й жінки в релігійній традиції ісламу.

Коранічна антропологія не давала підґрунтя для теологічних міркувань ані про метафізичну вторинність та меншовартість жінки (внаслідок створення з ребра Адама), ані для антифеміністських імплікацій з історії гріхопадіння (ініціативна роль Єви), як це відбувалося в іудаїзмі та християнстві. Підлеглий стан жінки-мусульманки обумовлений не стільки релігійно, скільки специфікою звичаїв та культури народів, навернених в іслам [76; с. 20]. Коран наголошує: « Чоловікам – частка з того, що вони надбали, а жінкам – частка з того, що вони надбали» (4: 36). Про рівність чоловіка і жінок казав і Пророк: «О люди! У вас є права по відношенню до дружин ваших, але і у дружин ваших є права по відношенню до вас. Ваше право щодо них полягає в тому, що вони повинні жити цнотливо і не ганьбити своєю поведінкою чоловіка перед його народом. Якщо ваші дружини не живуть належним чином, то у вас є право карати їх. Ви можете карати їх після того, як правомочні проведуть належне розслідування і встановлять ваше право карати. Але навіть у такому випадку покарання не повинно бути надмірно суворим. Але якщо ж ваші дружини не роблять нічого поганого і їх поведінка не накликає ганьбу на їхніх чоловіків, – тоді ваш обов'язок забезпечувати їх їжею, одягом і житлом, у відповідності з вашими коштами. Пам'ятайте, що ви завжди повинні добре поводитися з вашими дружинами. Аллах поклав на вас обов'язок піклуватися про них. Жінка слабка і не може зберігати своїх прав. Коли ви одружувалися, Аллах призначив вас опікуватися цими правами. Ви привели своїх дружин в свої оселі за Законом Аллаха. Тому ви не повинні ображати довіри, наданої вам Всевишнім» [Цит. за: 74; с. 255-256] «Первісний іслам не знав таких інститутів, як затворництво жінок, гарем, євнухи» [76; с. 19-20].

Проблема акультурації жінки іншої віри та культури через шлюб в сучасному ісламі складається не лише з релігійно-догматичного шаріатського

компоненту (залучення до релігійної обрядовості), але, значною мірою, з рутинними звичаями щоденного побуту (мусульманського середовища).

Соціокультурною особливістю цього середовища є уявлення про те, що жінка є несамотійним створінням, яке з'являється на світ для того, щоб належати чоловіку, народжувати та ростити його дітей. Відповідно різняться виховання дітей різної статі, а також ставлення до жінок та чоловіків на всіх наступних щаблях життєвої траєкторії. Найкращою життєвою стратегією жінки вважається слухняність і безумовна покірність спочатку батькові, а згодом – чоловіку.

Хлопчиків навпаки виховують як майбутніх господарів, які мають продовжити свій рід, матеріально забезпечувати своїх жінок, бути посередником між ними і зовнішнім світом. Ця модель соціалізації хлопчиків і дівчаток відтворюється самими жінками-матерями, які підтримують такий сімейний устрій і транслиують його між поколіннями мусульман. Мусульманин шанує свою віру і прагне не переступати принципів Корану. Аллах говорить, що потрібно любити і шанувати свою дружину. І цим принципом, прищепленим з дитинства, правовірний мусульманин намагається керуватися усе життя.

Повна залежність від забезпечення чоловіком спричиняє певні зобов'язання. Дружина зобов'язана неухильно виконувати законні вимоги чоловіка. Жінка приходить в сім'ю чоловіка і зобов'язана повністю слухатися чоловіка, за винятком тих випадків, коли він потребує забороненого ісламом. Без дозволу чоловіка вона не може виходити з дому, займатися професійною діяльністю. Ця заборона законодавчо закріплена в Єгипті, Сирії, Ірані та Іраку. Проте, «якщо дружина виконує вимоги чоловіка, а він не дає їй грошей на витрати, вона бере кошти з майна чоловіка. Якщо чоловік не в змозі забезпечити дружину і вона вимушена заробляти самотійно, вона може не підкорятися чоловіку» [74; с. 253].

Мусульмани всього світу в більшості своїй вважають, що жінка повинна завжди підкорятися чоловікові. У 20 з 23 країн, де проводилося опитування, принаймні половина мусульман стверджує, що дружина повинна слухатися свого чоловіка.

Мусульмани в Південній і Південно-Східній Азії в переважній більшості дотримуються цієї думки. У всіх обстежених країнах цих регіонів приблизно дев'ять з десяти і більше опитаних стверджують, що дружина повинна в усьому слухатися своїх чоловіків. Аналогічно, у всіх обстежених країнах Близького Сходу й Північної Африки, приблизно три чверті або більше говорять те ж саме.

У Центральній Азії, більшість мусульман кажуть, що жінки повинні коритися своїм чоловікам, хоча думки різняться від країни до країни. Думка коливається від майже дев'яти з десяти в Таджикистані (89%), до близько половини в Казахстані (51%).

У більшості південних та східних Європейських країн, які брали участь в опитуванні, менше половини мусульман вірять, що жінка повинна завжди коритися чоловікові. Росія є єдиним винятком: там 69% мусульман приймають цю точку зору [223; с. 93].

Отже, жінка іншої релігії та культури, яка збирається одружитися з мусульманином, має враховувати тій ступінь покірності, який вона має демонструвати чоловіку в конкретному регіоні ісламського світу.

Права жінки в шлюбі чітко регламентовано законами шаріату. Дружина має право відвідувати своїх батьків та близьких родичів, але чоловік може обмежити ці зустрічі до одної на тиждень. Він може заборонити дружині бачитися з її дітьми від попереднього шлюбу.

Дружина має право відмовитися від подружніх стосунків з чоловіком лише підчас посту і в разі не внесення ним обумовленої шлюбною угодою частки приданого. Необґрунтована відмова жінки від подружніх стосунків, як і використання нею контрацептивів призводить до розірвання шлюбу.

Коран дозволяє чоловікам карати дружин в разі їх непокори, незгоди, або ж з метою покращення характеру. Якщо ж вони покірні, то слід бути поблажливим до жінок.

Одним з найконсервативніших виявів ісламської соціальної доктрини є інститут затворництва, дотримання якого є справою гідності сім'ї, а зовнішнім проявом – чадра. Система традиційного ісламського виховання, зафіксована в сурі Корана «Жінки», вимагає дотримання таких обов'язкових норм суспільної поведінки, як опускати очі при зустрічі з чоловіком, приховувати одягом тіло, голову й прикраси (культура хіджабу), рухатися безшумно, не входити ні в яке житло, крім власного, дотримуватися техніки ритуальних омовінь тощо. «І скажи [жінкам] віруючим: нехай вони опускають свої погляди, і охороняють свої члени, і нехай не показують своїх прикрас, хіба тільки те, що видно з них, нехай накидають свої покривала на розрізи на грудях, нехай не показують своїх прикрас хіба що лише своїм чоловікам, або батькам своїх чоловіків, або своїм синам, або синам своїх чоловіків, або своїм братам, або своїм жінкам, або тим, кім оволоділи їх десніці, або слугам з чоловіків, які не мають потягу, або дітям, котрі не осягнули нагоди жінок» (24:31).

Поза межами домівки і сім'ї жінка залишається харам (забороненою); у будинку жінки живуть на окремій половині, яка також називається «харам» (звідси слово «гарем»), разом з неповнолітніми дітьми.

Великий мусульманський богослов аль-Гхазалі назвав шлюб «різновидом рабства для жінки». Її життя стає повним послуханням чоловіку у всьому, якщо він не переступає закони ісламу [Цит. за: 14].

Разом з тим у питаннях майнових стосунків в шлюбі мусульманки мають більш захищене положення, ніж християнські або єврейські жінки. Жінка, як впливає з норм шаріату, повністю забезпечується чоловіком. Вона має право вимагати від чоловіка те майно, яке їй потрібне. Дружина не зобов'язана працювати, а за її бажання шаріат дозволяє їй працевлаштуватися, але лише в галузях, дозволених мусульманським правом.

Згідно з настановами великих релігійно-правничих шкіл ісламу (мазхабів), жінка може розлучитися з чоловіком за певних умов [212; с. 8]. Зокрема, жінка може стати ініціатором розлучення: в разі віровідступництва чоловіка, його довгої відсутності, приховування фізичних вад на момент укладання шлюбу і деяких інших обставин. Задля розлучення жінка в міжрелігійному шлюбі нерідко вдається до хитрощів, заявляючи, що вона приховала те, що є атеїсткою, оскільки, як вже згадувалося, шлюб з атеїсткою є в ісламі неприпустимим.

Статистика свідчить про цікавий факт: у змішаних шлюбах, де жінки родом з Середньої Азії та Закавказзя рідко відбуваються розлучення, в той час, як розлучення з дружинами-слов'янками – досить розповсюджене явище для міжрелігійних шлюбів.

В наш час зростає тенденція, що жінки під час укладання шлюбного договору з мусульманами намагаються докладно визначити свої права в рамках шариату (місце проживання, особисте майно, аліменти на випадок розлучення, право працювати тощо). Це дозволяє гарантувати жінці в шлюбі необхідний мінімум прав і соціальних гарантій. Проте, в кожному окремому випадку все залежить від бажання та рівня культури чоловіка, з яким укладається шлюб, а також від толерантності його сім'ї і цивільного законодавства країни проживання.

Всупереч розповсюдженим уявленням, що жінку видають заміж без її дозволу, можна навести той факт, що дівчина має право зажадати розірвання шлюбу, якщо такий був укладений без її згоди. Жінка має право подавати на розлучення, точніше повідомляти причини, з яких брак може бути розірваний судом. Розлучення з ініціативи дружини (фасх) можливе, якщо чоловік не виконує подружніх обов'язків, або якщо вона виплатить чоловіку компенсацію (івад).

Процедура розлучення для чоловіка спрощена, ініціатива в розлученні в більшості випадків належить чоловіку, найрозповсюдженішим є розлучення з

ініціативи чоловіка через талак («відпускаю»), коли дружина повністю звільняється від подружніх обов'язків, але за нею залишається майно, отримане від чоловіка. Чоловік не має пояснювати жінці своє рішення про розлучення, він може повідомити дружину про «відсторонення» усно, письмово, а також через посередників. Жінка ж має покинути дім протягом 3-х місяців після свого «відсторонення», адже, чоловік зобов'язаний утримувати її до закінчення терміну утримання (ідда), який триває 3 місяці за місячним календарем. Після закінчення ідди жінка може знову одружуватися. Якщо ж протягом ідди подружжя поновить стосунки, розлучення буде вважатися скасованим.

Відомі і інші форми розлучення, наприклад, розлучення зі зреченням (мубарат), коли обоє згодні на розлучення, але чоловік потребує матеріальної винагороди за свою згоду. Також існує розлучення за взаємним прокляттям (ліат), коли чоловік звинувачує дружину в невірності, але не має доказів, а жінка звинувачує чоловіка у наклепі і брехні. В останньому випадку дружина залишає чоловікові махр, а він може не визнавати своєю дитину, яка народилася після розлучення. Діти після такого розлучення залишаються з матір'ю – хлопчики до тих пір, поки потребують жіночого догляду (до 7-8 років), дівчата до часу виходу заміж (15-18 років). Протягом цього часу батько зобов'язаний забезпечувати їх матеріально.

Спірним і неоднозначним виявляється положення про те, що після розлучення діти залишаються з батьком. Ця вимога Шаріату є однією з головних перешкод підчас укладення шлюбів між мусульманином і представницею іншої авраамічної релігії.

Виховання дітей – виключне право чоловіка, навіть якщо дружина належить до однієї з «релігій Одкровення», оскільки виховання дітей іновірцями заборонено мусульманським правом. Абсолютне право батька на виховання дітей в ісламі потрібно розглядати в контексті того факту, що повсякденне життя мусульманина значно більшою мірою, ніж у європейця, пройняте релігією, яка обіймає всі сфери його життя, від сімейного до

суспільного. Сучасне законодавство не передбачає ніяких поправок в цьому питанні. В цивільному кодексі Єгипту, в статті 124, визначено «діти, народжені в шлюбі від іудейки чи християнки, приймають релігію батька. В Лівані, в статті 12 (від 18.11.1938), йдеться про те, що «діти виховуються в релігії батька», тобто в ісламі. В Туреччині, згідно статті 266, «шлюбний договір, дозволяючий вільне релігійне виховання дітей, має бути скасовано».

Уявлення про реальність розлучень за ініціативою дружини дає статистика [223; с. 94]. У 13 з 22 країн, де проводилося опитування, принаймні, половина мусульман кажуть, що дружина повинна мати на це право. Більшість мусульман в Центральній Азії і Південній та Східній Європі дотримуються даної думки, в тому числі 94% у Боснії-Герцеговині, 88% у Косово, 85% в Туреччині і 84% в Албанії. Таджикистан є єдиною країною з опитаних у цих двох регіонах, де меншість (30%) говорить, що жінки повинні мати право ініціювати розлучення.

Менш одностайні в цьому питанні мусульмани Південної Азії та Близького Сходу, а також Північно-Африканського регіону. Значна їхня більшість підтверджує право жінок на ініціювання розлучення в Тунісі (81%), Марокко (73%) і Бангладеш (62%), але лише близько чверті і менше опитаних сказали те ж саме в Пакистані (26%), Єгипті (22%), Йорданії (22%) та Іраку (14%). У Південно-Східній Азії лише меншість мусульман вірять, що жінки повинні мати можливість розлучитися з чоловіками, наприклад, всього 8% у Малайзії.

І знову ми бачимо, що рівень свободи жінки в питанні ініціації розлучення тим вищий, чим секуляризованішою і економічно розвиненішою є ісламська країна.

В 24 сурі Корана зазначається, що правовірний мусульманин не може одружитися з жінкою, яку викрили в розпусті: «Перелюбник одружується тільки з перелюбницею або багатобожницею, а перелюбниця – на ній

одружується тільки перелюбник або багатобожник. І це заборонено для віруючих» (24: 3).

Шлюби з представниками авраамічних релігій завжди мали місце в ісламі. Загалом, під взаємини з громадами євреїв та християн було підведено коранічний наказ «Не дает вам Аллах запрета о тех, которые не сражались с вами из-за религии и не изгоняли вас из ваших жилищ, (должно) благодетельствовать им и быть справедливыми к ним, ведь Аллах любит справедливых» (60: 8). Перший відомий договір (ахд), в якому людям Писання дозволялося вільно сповідувати власну віру в обмін на виплату особливого податку (джиз'я), уклали мусульмани з християнами-несторіанами та іудеями в м. Наджран. Тому практика співіснування людей різних авраамічних релігій створювала прецеденти шлюбних стосунків між ними протягом всієї історії ісламу. Релігійну ж легітимацію отримали далеко не всі такі шлюбні союзи. Розглянемо їх докладніше.

Шлюб з іновірцями в ісламі не схвалюється, так само, як і в усіх авраамічних релігіях. Для чоловіків він є можливим за визначених умов. Чоловікам-мусульманам дозволено шлюб з жінками Kitabiya (жінками Писання), тобто єврейками та християнками, тому що не має загрози, що жінка буде вимагати від чоловіка зміни віри, а діти від такого шлюбу в будь-якому випадку будуть виховані в ісламі, адже ісламі активно просувається думка, що чоловік зобов'язаний навертати свою сім'ю до ісламу. Згідно хадісам, чоловік відповідає за свою сім'ю перед Аллахом у Судний день, отже іновірець не може нести таку відповідальність, оскільки не має віри, що відповідала б ісламському віровченню.

Щодо одруження мусульманки з не-мусульманином, це однозначно заборонено, оскільки в Корані сказано: «Якщо ви дізнаєтеся, що вони є вірянами, то не називайте їх невіруючим, бо їм не дозволено одружуватися на них а їм не дозволено виходити заміж за них» [188; с. 8-12]. Подібний шлюб вважається приреченим на провал, тому що в ньому ніколи не буде гармонії,

згоди, спільності поглядів і звичаїв [72; с. 18]. Так само категоричні священні тексти відносно шлюбу між мусульманкою й будь-яким не мусульманином, поза залежністю від конфесійної приналежності. У Корані із приводу такої ситуації ясно сказано: «... і Аллах ніколи не дарує невіруючим переваги над віруючими!» (4: 141).

Аргументується ця заборона тим, що сім'я в ісламі має переважно патріархальний уклад, жінка в сім'ї батька живе під його заступництвом, владою й турботою, а після укладення шлюбу вона переходить під заступництво чоловіка. І якщо чоловік є іновірцем, то мусульманка виявляється під владою невіруючого, що, відповідно до вищенаведеного айату, неприпустимо. Крім того, айат Корану проголошує: «О ви, які ввірували! Остерігайтеся разом з вашими сім'ями вогню, паливом для якого служать люди й камені» [Цит. за: 2; с. 53-61], із чого виходить, що на чоловіка в сім'ї накладається обов'язок контролювати дотримання вимог шаріату, забезпечення релігійної освіти дружині й дітей. Чоловік іншої віри, на думку мусульманських богословів, у цьому не зацікавлений.

Законодавство деяких арабських країн строго дотримується вказаних приписів шаріату й не визнає шлюб, укладений мусульманкою з не мусульманином (ст. 48 сирійського закону, ст. 33 йорданського закону, ст. 25 закону ІАР, ст. 17 іракського закону). За шлюб мусульманки з чоловіком іншої віри законодавством деяких ісламських країн передбачена кримінальна відповідальність у вигляді тюремного ув'язнення.

Мусульманин не має права брати шлюб з жінкою, яка не сповідує «небесної релігії». До таких належать язичниці, вогнепоклониці, безбожні комуністки (атеїстки), екзистенціалістки, багаїстки й кадйаніткі.

Айати Корану однозначно забороняють шлюби між мусульманами і язичниками: «Не одружуйтесь із багатобожницями, доки вони не увірують. Справді, віруюча рабиня краща за багатобожницю, навіть якщо та й сподобалась вам. І не одружуйтесь із багатобожниками, доки вони не увірують.

Справді, віруючий раб краще за багатобожника, навіть якщо той і сподобається вам. Вони кличуть вас до вогню, а Аллах закликає вас до раю та прощення – з Його дозволу. Він пояснює людям Свої знамення» (2: 221).

У зв'язку із цим у працях ісламських мислителів ми також бачимо однозначну оцінку такого шлюбу, який з погляду шаріату вважається нелегітимним. У відомій праці з ханафітського права «Мухтасар ал-кудурі» сказано: «...забороняється одруження з зороастрійками й язичницями...» [6; с. 145]... Мусульманину забороняється брати шлюб з жінкою, яка не належить до «людей Писання» (ст. 33 йорданського закону, ст. 23 закону ЙАР, ст. 17 іракського закону).

Одруження мусульманина з жінкою з людей Писання (що сповідують небесну релігію – іудейками або християнками) дозволено. Такий шлюб, відповідно до Корану, в більшості випадків визнається легітимним. Один з аятів проголошує: «Сьогодні дозволено вам прекрасну їжу. Дозволено вам їжу людей Писання, а вашу їжу дозволено їм. [Дозволені вам] цнотливі жінки з-посеред віруючих і людей Писання, коли сплатите ви викуп за них, коли ви цнотливі, а не розпусники, і не берете їх наложницями» (5: 5). Однак не всі ісламські богослови трактують даний аят однозначно й буквально.

Аналіз праць ісламських теологів щодо міжрелігійних шлюбів знаходимо в працях голови Ради улемів Республіці Татарстан Р. Адигамова [Див. докладніше у: 2; с. 53-61]. Він зазначає, що одним з перших задумався про проблему подібного шлюбу другий праведний халіф 'Умар ібн ал-Хаттаб. Довідавшись, що велика кількість сподвижників Пророка Мухаммада одружувалися з іудейками та християнками, він наказав їм розлучитися. На питання Хузайфи ібн ал-Йамана про причину такого наказу 'Умар відповів: «Я побоююся, що ви почнете одружуватися з розпусними». Другим аргументом халіфа було занепокоєння про те, що велика кількість мусульманок залишиться незаміжніми [16; с. 714-716]. Традицію заборони таких шлюбів продовжив 'Абдалла ібн 'Умар, син халіфа. Його правові висновки побудовані на іншому

трактуванні поняття «многобожник». Ібн 'Умар посилався на коранічний аят, наведений вище, у якому, сказано: «Не одружуйтесь з багатобожницями, доки вони не увірують» (2:221) і пояснював його: «Я не знаю більшого язичництва, ніж слова жінки про те, що її Господом є Ісус». Його другим аргументом був аят: «О ви, які увірували! Не беріть собі друзями Моїх ворогів і ворогів ваших» (60: 1).

На думку Ібн 'Умара, шлюб з іновіркою був одним із проявів дружби з ворогами Аллаха [15; с. 536]. Імам ат-Табарі у тафсірі, щодо проблеми термінологічних розбіжностей між мусульманськими богословами вказує, що вони по-різному визначають термін «багатобожник»: частина богословів відносила до них тільки арабських язичників, інші вважали, що маються на увазі всі, крім іудеїв і християн, а треті включили й їх у цю категорію [16; с. 711].

Таким чином, при зверненні до класичних джерел ісламського права виявляються розходження в позиціях богословів із цього приводу. Пояснюючи фразу «Допускається одруження з жінками Писання», автор ал-Фатх ал-Кадір пише: «Однак бажано, щоб він не одружувався з нею і не вживав м'ясо тварини, забитої людиною Писання, крім як змушений обставинами». Небажаним (макрух) вважається одруження із жінкою Писання з країни, яка перебуває в стані війни з мусульманами. Адже в чоловіка з'являється спокуса залишитися в її країні, довіривши своїх дітей на виховання невірним, а також небезпека їхнього полону й продажу в рабство. Людиною Писання вважається той, хто вірить у пророка й визнає Писання. Із цієї причини самаритяни відносяться до іудеїв, а ті, хто визнає Давида й Псалтир, Ібрахіма і його сувої – до жінок Писання, і шлюб з ними дозволений. Однак в «ал-Мустафа» сказано: «Такий шлюб дозволений тільки в тому випадку, якщо вони не визнають божественну сутність Ісуса, у противному випадку, цей шлюб заборонений» [71; с. 218-219].

Радикальну позицію щодо шлюбів з жінками Писання знаходимо у татарського богослова XIX ст. Шігабутдіна Марджані, який присвятив цієї

проблемі окремий трактат «Тазкірат ал-муніб бі 'адам тазкіййат ахл ас-саліб» [106]. Він аналізує християнське віровчення й виснує, що православ'я є одним з видів багатобожжя, зокрема, пише: «Християнська релігія ґрунтується на п'ятьох основах, які вони вивели із чотирьох відомих Євангелій. У своїй більшості вони одноголосно дотримуються цих основ, і лише невелика частина християн не визнає їх. Вони вірують у трійцю, у вселення іпостасі сина в чрево Марії, самопожертва Ісуса, розп'яття й умертвіння й сповідь перед священиком, де вони каються у всіх здійснених гріхах. Все це є багатобожжям і невір'ям» [106]. Причиною багатобожжя християн Марджані вважає також бездумне поклоніння авторитету духовництва. Як аргумент він наводить переказ бесіди Пророка Мухаммада з вождем християнського племені 'Аді ібн Хатімом. На заперечення 'Аді: «Вони ж не поклоняються своїм священикам», Пророк Мухаммад відповів: «Вони оголосили заборонене дозволеним й дозволили заборонене, їхній народ слідує їхній думці, у цьому й полягає їхнє поклоніння» [106]. Марджані стверджує, що заборона шлюбу з християнками не є абсолютною. Разом з тим, він пише: «Немає сумніву в тім, що їжа людей Писання й одруження на їхніх жінках є дозволеними в тому випадку, якщо вони заперечують трійцю й божественну сутність Марії й Ісуса» [106].

Зазначимо в цьому зв'язку, що нам не відома жодна християнська громада, догматичні настанови якої задовольняли б вимоги Марджані. Отже, теоретично Марджані не був абсолютним супротивником міжконфесійних шлюбів: його позиція полягала в тому, що, якщо переконання християнки збігаються з вченням про єдиногобожжя в ісламі, то шлюб з нею допустимий, проте практично ця вимога для християн є такою, що її принципово неможливо виконати. Така радикальна позиція татарського богослова, на нашу думку, зумовлена історичною ситуацією, зокрема побоюванням асиміляції волзьких татар православним середовищем. В більшості класичних праць з ісламського права автори подібного поділу не робили, наприклад в «Мухтасар ал-кудурі» сказано: «...допускається одруження на жінках Писання...» [6; с. 145] .

Остання богословська проблема, пов'язана з міжконфесійним шлюбом, торкається тих випадків, коли в споконвічно іновірній сім'ї один із подружжя приймає іслам. У Корані дана проблема піднімається у зв'язку з мусульманками, що тікали з Мекки в Медину. Айат проголошує: «О ви, які увірували! Коли приходять до вас віруючі жінки, які переселилися, то випробуйте їхню віру. Аллах краще знає, яка їхня віра. Якщо переконаєтеся ви в тому, що вони – віруючі, то не повертайте їх невіруючим, бо тим заборонено одружуватися на них, а їм – виходити заміж. Тож сплачуйте їм те, що вони витратили. Немає гріха вам у тому, що ви одружитесь на них після сплати належного» (60: 10).

Як бачимо, наведений айат велить повернути язичникам ту суму махра, що вони виплатили при вступі в шлюб, після чого оголошує дозволенням шлюб із цими жінками. Однак у даному айаті не визначаються строки розірвання шлюбу, у зв'язку із чим у хадісах приводяться різні приклади рішення даного питання. Наприклад, Зайнаб, дочка пророка Мухаммада, прийняла іслам і також втекла з Мекки, а її чоловік залишився язичником. Вони протягом шести років продовжували жити порізно, доти, поки чоловік не переїхав у Медину, де прийняв іслам. Є також й інші приклади, коли жінки після узяття Мекки приймали іслам, а їхні чоловіки ще два-три місяця залишалися язичниками. Разом з тим, в тому ж аяті сказано: «Не дотримуйтеся своїх обов'язків перед невіруючими дружинами та вимагайте назад витрачене вами. І [невіруючі чоловіки] нехай вимагають те, що вони витратили. Це так вирішив для вас Аллах» (60: 10).

Мусульманські теологи щодо даної проблеми висловили різні точки зору. Найповніше дослідження цих питань належить відомому богословові Ібн ал-Каййіму ал-джавзі. Він розкриває дев'ять точок зору на дане питання. Кожна з них має особливості, але їх можна поєднати в три великі групи.

За словами Ібн ал-Каййіма, частина богословів (Умар ібн ал-Хаттаб, Джабір ібн Абдалла, Абдалла ібн Аббас, Саїд ібн Джубайр, Умар ібн Абд ал-

Азіз, Хасан ал-Басрі) вважає, що в цьому випадку шлюб буде розірвано миттєво. Однак, частина богословів цієї групи підкреслювала різницю між подружжям, що живуть в ісламській державі й такими, що живуть на чужій території (дар ал-харб – «територія війни»). У першому випадку, чоловіку-іновірцеві пропонується прийняти іслам. У випадку відмови шлюб буде розірвано миттєво, а у разі прийняття ісламу – сім'я зберігається. У другому випадку, на думку богословів, якщо дружина, прийнявши іслам, переїхала в ісламську державу, шлюб вважається розірваним. Якщо ж залишилася, то шлюб буде розірвано після завершення її ідди, якщо чоловік не прийняв іслам у цей проміжок часу [3; с. 642-643]. Дану думку Ібн ал-Каййім приписує Абу Ханіфе і його учневі Мухаммаду.

Друга група богословів розрізняє ситуацію, коли першої іслам приймає жінка й коли першим це робить чоловік. У першому випадку шлюб розривається миттєво, у другому випадку він буде розірваний після завершення строку ідди, якщо дружина не прийме іслам. Третя група мислителів вважала, що шлюб буде розірвано тільки за рішенням представника державної адміністрації (султана). Частина богословів цієї групи висловлювала думку, що султан виносить рішення залежно від бажання самої жінки. Сам Ібн ал-Каййім вважає, що шлюб залишається дійсним, строк його розірвання не встановлюється, за чоловіком зберігається обов'язок забезпечувати дружину, але до прийняття ісламу чоловіком інтимна близькість між подружжям не допускається.

Дане питання в наш час набуло ще більшої значущості у зв'язку із проблемою міграції мусульман у християнські країни Європи, США, Канаду тощо, на тлі світових процесів глобалізації та інформатизації. У багатьох регіонах світу іслам приймають представники етносів, раніше далеких від ісламської традиції. Подібна ситуація активізує розвідки сучасних ісламських богословів і релігійних мислителів й є однією із ключових тем, обговорюваних на ісламських богословських конференціях.

Велику увагу даній проблемі приділив відомий богослов Юсуф ал-Кардаві у книзі «Фі фікх ал-акліййат ал-мусліма. За його твердженням, одним з перших сучасних ісламських богословів, що висловили ідею про припустимість збереження шлюбу у випадку, якщо жінка прийняла іслам, є відомий суданський богослов Хасан ат-Турабі [5; с. 105]. Сам ал-Кардаві досить докладно розглядає допустимість шлюбів між мусульманами й атеїстами, язичниками, віровідступниками, бахаїтами, християнами й іудеями. Як і всі ісламські богослови, ал-Кардаві вважає, що шлюб між мусульманкою й представниками перерахованих вище ідейних течій і релігійних рухів споконвічно неприпустимий. У той же час, він допускає шлюб між мусульманином й іудейкою або християнкою, причому не згадує жодних віроповчальних обмежень. Розглядаючи проблему, коли в немусульманській сім'ї жінка приймає іслам, ал-Кардаві, посилаючись на Ібн ал-Каййіма, перераховує всі відомі думки мусульманських правознавців, після чого докладно аналізує точку зору й доводи кожної групи богословів. Таким чином, ал-Кардаві дійшов висновку, що розірвання шлюбу в цьому випадку є припустимим, але не обов'язковим, і чоловік і жінка мають право зберегти свій шлюб без яких-небудь обмежень [5; с. 125]. Дане питання розглядав й відомий російський проповідник Шаміль Аляутдінов. У своїй відповіді він, посилаючись на згадану фетву ал-Кардаві, заявляє, що його фетва є найбільш приємною для сучасної Росії.

Сімейне право ЙАР забороняє одружуватися з відступницею від ісламу (ст. 23), а також передбачає, що у випадку прийняття ісламу чоловіком його шлюб зберігається, оскільки він дозволений мусульманським правом (ст. 10). Якщо чоловік прийняв іслам, а його дружина не належить до «людей Писання» та відмовляється сповідувати іслам, християнство або іудаїзм, такий шлюб підлягає розірванню. Так само вирішується питання у випадку прийняття ісламу дружиною та відмови чоловіка зробити так само. Окрім того, суд розірве шлюб, якщо один з подружжя відступає від ісламу (ст. 47).

Реалії світового ісламу засвідчують різне ставлення до міжрелігійних (зокрема, ісламо-християнських шлюбів). У 22 країнах (за виключенням Африки на південь від Сахари) респондентам було поставлено питання, чи приймають вони ідею того, щоб їх син або донька уклали шлюб з християнином. В цілому, порівняно мало мусульман знаходить ідею змішаних шлюбів прийнятною. Найбільш відкриті для шлюбів з людиною поза своєю віри мусульмани Албанії та Росії, де мінімум половина мусульман (77% і 52% відповідно) кажуть, що вони будуть почувати себе комфортно, якщо їх син одружується з християнкою. Більшість албанських мусульман (75%) також не заперечували б, якщо б їх донька вийшла заміж за християнина, але значно менше російських мусульман (39%) вважають так само. В інших країнах Південної та Східної Європи, а також у Центральній Азії, менше ніж чотири з десяти мусульман кажуть, що вони сприймають ідею шлюбу сина або доньки з представниками християнської віри. Після Албанії і Росії, сприйняття міжрелігійних шлюбів найбільше в Казахстані (36% якщо син одружується на християнці, 32% якщо донька зробить те ж саме), а найнижчий – Азербайджані (8% для сина, 3% для доньки). В інших обстежених регіонах, три з десяти або менше мусульмани кажуть, що вони будуть почувати себе комфортно, якщо син одружиться на християнці (або буддистці, у випадку Таїланду). Схожий рівень сприйняття таких шлюбів в Пакистані (9%) і Індонезії (6%).

Майже ніхто з опитаних мусульман в Єгипті та Йорданії не приймає шлюб з іновірцем для своєї доньки. В інших країнах регіону менше ніж один з чотирьох мусульман дозволить шлюб доньки з християнином. В обстежених країнах Близького Сходу і Північної Африки мусульмани послідовно виражають більшу терпимість до можливості міжрелігійного шлюбу для синів, ніж доньок. Мусульмани в Єгипті та Тунісі, наприклад, на 17% лояльніше поставляться до укладення міжрелігійного шлюбу сином, ніж донькою. Серед інших обстежених країн у регіоні, погляди відрізняються в тому ж напрямку на

9-12%. Це повністю корелюється з найрозповсюдженішим у світі ханафітським розумінням дозволеності для чоловіків-мусульман шлюбів з жінками Писання.

У багатьох обстежених країнах більш релігійні мусульмани менш компромісні в питанні можливості міжрелігійного шлюбу для своїх дітей, ніж ті, хто менш релігійний. Це особливо актуально для Росії, де тільки меншість мусульман, що моляться по кілька разів на день, влаштовує, якщо їх син (35%) або донька (12%) укладуть шлюб з християнином. Навпаки, 61% менш релігійних російських мусульман стверджують, що їм буде дуже або досить комфортно, якщо їх син одружиться на християнці. Приблизно половина (53%) виражають один і той же рівень сприйняття ідеї виходу їх доньки заміж за християнина [Див. докладніше у: 223; с. 124].

В Африці на південь від Сахари, мусульман запитали, наскільки комфортно їм буде, якщо їх дитина, незалежно від статі, вступить у шлюб з християнином. В цілому, мусульмани в регіоні прийняли б такий шлюб. Мусульман Африки на південь від Сахари також запитали про те, чи варто їх найближчим родичам укласти шлюб з християнами. Значна частка країн, що брали участь в опитуванні, відповіла «так», у тому числі більшість в Мозамбіку (93%), Уганді (66%) та демократичній Республіці Конго (62%), понад третина в Танзанії (39%), Ліберії (38%) та Камеруні (34%) [Див. докладніше у: 223; с. 125].

Наведені статистичні дані засвідчують припущення, що ступінь сприйняття мусульманами міжрелігійних шлюбів з християнами напряму залежить від ступеня їхньої релігійності і знання Корану та Шаріату, а також корелюється з історико-культурною специфікою країн і регіонів. Оскільки традиційно мультикультурні і поліконфесійні регіони (Балкани, Росія тощо) характеризуються більшою толерантністю щодо укладення міжрелігійних мусульmano-християнських шлюбів.

Проаналізувавши основні специфічні особливості ставлення до шлюбно-сімейних відносин в ісламі, ми бачимо, що проблема змішаних шлюбів в ісламі, як і в усіх авраамічних релігіях в цілому, знаходиться в контексті норм і

приписів релігійного права, оскільки вони формують дискурс, в якому розгортаються базові з точки зору релігієзнавства аспекти існування таких шлюбів – можливість/неможливість подібних шлюбів та їх теологічна легітимація, умови й форми релігійного виховання дітей, участь в культових діях тощо. Як слушно зазначає М. Родіонов: «людині християнської культури багато з зазначених тут питань можуть здатися далекими від релігії, однак не слід забувати, що для мусульманина всі вони тісно пов'язані з прямим шляхом Божого повеління» [154; с. 5].

Ми бачимо, що ісламський світ, як ніякий інший, є дуже близьким до християнсько-європейської та іудейської традиції у власних теологічних підвалинах (монотеїзм, універсалізм, трактовка релігії як Одкровення, релігійне обґрунтування етичних норм, шанування Ісуса й Діви Марії), але виявляється дуже далеким від цієї традиції в соціокультурному плані. На цьому тлі проблема міжконфесійних шлюбів зберігала й зберігає свою актуальність із моменту появи ісламу аж до наших днів. Мусульманські мислителі одностайні щодо заборони шлюбу між мусульманкою й немусульманином, незалежно від віросповідання останнього. У той же час богослови розійшлися в думках щодо легітимності шлюбу між мусульманином і послідовницею авраамічної традиції: одна група богословів вважає, що такі шлюби дозволені, інша – оголосила їх забороненими.

Висновки до розділу 2

Аналіз доктринальних та релігійно-правових підвалин практики укладення шлюбів в авраамічних релігіях, здійснений у 2 Розлілі дисертаційного дослідження, дозволив констатувати спільні підходи всіх авраамічних релігій як до питань обов'язковості юридичного оформлення шлюбу (у формах, регламентуємих релігійним правом), подружньої вірності,

небажаності розлучень, обов'язку релігійного виховання дітей тощо, так і однаково негативне ставлення до укладення міжрелігійних шлюбів.

Іудейська родина будується на принципах договору між подружжям, який передбачає сумісне проживання й піклування один про одного задля сакрально освяченої мети – народження дітей, які мають продовжувати завіт з Богом і передавати його своїм нащадкам. Безшлюбність – гріховний стан. Специфічними формами іудейської моделі сім'ї є інститут левіратного шлюбу та т. зв. «мамамзерім». Шлюб з іновірцями неможливий як з релігійних, так і з етнічних міркувань. Єдиною можливістю для жінки, одруженої з іудеєм, долучитися, хоча і з певними обмеженнями, до єврейства є складна й тривала процедура гіюру. Незважаючи на стрімке зростання в ХХ ст. кількості змішаних шлюбів за участі іудеїв, ортодоксальні течії іудаїзму не визнають таких шлюбів і проводять щодо тих, хто їх укладає, обряди як над небіжчиками. Держава Ізраїль всі питання сімейного права передала рабінатським судам, тому укладення змішаного шлюбу на території Ізраїлю є неможливим. Трансформації інституту шлюбу під впливом сучасних реалій відбуваються, здебільшого, у реформістських громадах і меншою мірою у громадах консервативного іудаїзму. Головною проблемою змішаних родин є інтеграція подружжя-неіудея в релігійно-культурне середовище іудейства та виховання дітей від змішаного шлюбу в іудейській релігійній традиції.

Християнська модель сім'ї сходить до Старозавітньої, але юридично зазнає впливів римського права. Християнство сакралізувало обряд вінчання, зробивши його таїнством, а не юридичним договором. Християнські конфесійні моделі сім'ї дещо різняться між собою: католицька вважається дітоцентричною, протестантська – партнерською, а православна – патріархальною. Всі християнські конфесії не схвалюють змішаних шлюбів, роблячи виключення для міжконфесійних шлюбів в рамках християнської віри, часто за умови обов'язкового виховання дітей в дусі тієї конфесії, що легітимізує шлюб. Католицька і православна Церкви довгий час намагалися ігнорувати «виклики

часу» і гальмували процеси трансформації ставлення до розлучень та шлюбів з іновірцями. Протестантські Церкви виявляли гнучкішу позицію в багатьох питаннях подружнього життя. Проте в умовах глобалізації та кризи традиційних форм сімейного устрою всі християнські конфесії стоять перед необхідністю перегляду власних доктринальних положень та правових актів канонічного права з метою урахування реалій часу і вироблення гнучкого ставлення до міжрелігійних шлюбів.

Ісламське сімейне право ще під час формування зазнало впливів іудейської та римської правових систем, а також враховує «адатне» (звичаєве) право окремих регіонів розповсюдження ісламу. Шлюб в ісламі – це угода між чоловіком та жінкою, яка робить для чоловіка можливим користування тілом жінки, а для жінки – гарантію утримання її та дітей чоловіком. Шлюб мусульманки з іновірцем суворо заборонений. Шлюб мусульманина з немусульманкою має ряд обмежень та умов, в т.ч. й дозвіл одруження з представницями авраамічних релігій. Проте, інколи ісламські правознавці намагаються обмежити цей коранічний дозвіл, прирівнюючи християн до багатобожників, шлюб з якими суворо заборонений. В деяких регіонах вимагається обов'язкове прийняття жінкою ісламу.

Зростання кількості міжрелігійних та міжконфесійних шлюбів ставить спільне для всіх авраамічних релігій завдання відповісти на цей виклик часу. Кожна з них намагається у свій спосіб вирішити головну проблему змішаного шлюбу – питання про релігійне виховання дітей, народжених в такому шлюбі.

РОЗДІЛ 3. Трансформації міжрелігійних та міжконфесійних шлюбів у сучасному українському суспільстві

Метою написання третього розділу даного дисертаційного дослідження є виявлення специфіки існування міжконфесійних та міжконфесійних шлюбів між представниками авраамічних релігій на українських теренах. Реалізація цієї дослідницької мети передбачає здійснення аналізу світського сімейного законодавства щодо питань державної регламентації шлюбно-сімейних відносин, а також релігієзнавчо-правового аналізу українських та міжнародних правових актів щодо шлюбу й сім'ї, що стали основою практичної реалізації міжнародних принципів свободи совісті та прав людини у контексті укладання міжрелігійних та міжконфесійних шлюбів у сучасних національних реаліях.

Секуляризація й глобалізація призвели до домінування світського сімейного законодавства у вирішенні правових проблем, пов'язаних зі змішаними шлюбами в більшості країн світу, в тому числі й Україні, тому аналіз історичних моделей традиційної української сім'ї та подружніх стосунків є неможливим без розгляду цивільного законодавства щодо сім'ї та шлюбу.

Трансформації сімейно-шлюбних відносин на пострадянському просторі, зумовлені низкою причин як соціально-економічного, так і демографічного характеру, які разом з суто релігійними колізіями відродження свободи віросповідання в Незалежній Україні зумовлюють зростання кількості міжрелігійних та міжконфесійних шлюбів у сучасному українському суспільстві, яке фіксується соціологічними та демографічними дослідженнями в останні 25 років.

3.1. Державне регулювання релігійних аспектів сімейно-шлюбних відносин в Україні у контексті міжнародних правових стандартів

В цьому розділі дисертаційного дослідження ми зробимо порівняльний аналіз українського сімейного законодавства з відповідними положеннями релігійного (канонічного) права авраамічних релігій, які безпосередньо пов'язані з правами подружжя та їхніх дітей у змішаному шлюбі.

У цивільній юриспруденції сімейне право – це сукупність правових норм, регулюючих сімейні відносини. Тобто сімейне право регулює особисті немайнові та майнові відносини, які виникають між подружжям, іншими членами сім'ї, тощо. Окрім того, Сімейний кодекс України регулює відносини усиновлення (удочеріння), опіки, піклування, патронату тощо.

Відповідно до Сімейного кодексу України, учасниками сімейних відносин є: подружжя, батьки та діти, усиновлювачі та усиновлені, мати та батько дитини, дід, баба, онуки та правнуки, рідні брати та сестри, мачуха, вітчим, пасинок, падчерка, опікун, піклувальник, дитина, над якою встановлено опіку або піклування, особа, яка уклала договір про патронат, та дитина, передана у сім'ю патронатного виховання [135].

Джерелами сімейного права в Україні є закони та підзаконні нормативні акти, у першу чергу, Конституція України та Сімейний кодекс України. У ст. 51 Конституції проголошено, що «шлюб ґрунтується на вільній згоді жінки і чоловіка. Кожен із подружжя має рівні права і обов'язки у шлюбі та сім'ї». У Сімейному кодексі передбачено, що батьки зобов'язані утримувати дітей до їх повноліття, а повнолітні діти, своєю чергою, зобов'язані піклуватися про своїх непрацездатних батьків.

Сім'я, дитинство, материнство і батьківство охороняється державою. Ст. 62 Конституції України передбачає рівність прав дітей незалежно від їх походження, від того, народилися вони у шлюбі чи поза ним, а також

наголошується, що будь-яке насильство над дитиною та її експлуатація переслідуються за законом.

Сімейний кодекс України, який набув чинності з 1 січня 2004 р., складається із семи розділів (ст. 288-292 виключено). Згідно нього принципами (загальними засадами) регулювання сімейних відносин є:

- 1) рівність прав та обов'язків жінки й чоловіка у шлюбі та сім'ї;
- 2) побудова сімейних відносин на добровільному союзі жінки та чоловіка;
- 3) право на таємницю особистого життя учасників сім'ї, їхнє право на особисту свободу;
- 4) максимально можливе урахування інтересів дитини, непрацездатних членів сім'ї;
- 5) охорона дитинства та материнства;
- 6) справедливість, добросовісність та розумність у сімейних відносинах відповідно до моральних засад суспільства;
- 7) право на судовий захист кожного учасника сімейних відносин.

Відповідно до ст. 1 Закону України «Про органи реєстрації актів громадянського стану» від 24 грудня 1993 р., акти цивільного стану – це засвідчені державою факти народження, смерті, одруження, розірвання шлюбу, встановлення батьківства, зміни прізвища, імені, по батькові. Вони є юридичними фактами, з якими закон пов'язує виникнення, зміну або припинення відповідних прав та обов'язків.

Шлюби, як акти цивільного стану підлягають обов'язковій реєстрації в органах реєстрації актів цивільного стану (РАЦС). Реєстрацію одруження і розірвання шлюбу громадян України, які проживають за кордоном, проводять консульські установи і дипломатичні представництва України.

Поняття шлюбу подано у ст. 21 Сімейного кодексу як сімейний союз жінки та чоловіка, зареєстрований у державному органі реєстрації актів цивільного стану.

Ознаками шлюбу є:

1. Союз чоловіка та жінки, що перебуває під захистом держави.
2. Вільний моногамний союз.
3. Рівноправний союз чоловіка та жінки.
4. Союз, що укладається за встановленою державою формою.
5. Довічний союз, спрямований на утворення сім'ї, народження та виховання дітей.

Отже, в цивільному праві нашої країни шлюб визначається добровільний та рівноправний союз жінки та чоловіка, який реєструється в державних органах реєстрації актів цивільного стану з метою створення сім'ї, виховання дітей, який породжує взаємні права та обов'язки подружжя. Проживання однією сім'єю чоловіка та жінки без шлюбу не є підставою для виникнення у них прав та обов'язків подружжя.

Цивільне законодавство вважає, що релігійний обряд шлюбу також не є підставою для виникнення у чоловіка та жінки прав та обов'язків подружжя, за винятком, коли релігійний обряд відбувся до створення або відновлення державних органів реєстрації актів цивільного стану.

Слід також уточнити, що православна церква не вправі осудити шлюб, зареєстрований у РАЦСі, оскільки покликана шанувати державні закони. Адже інститут сім'ї існував задовго до виникнення християнства, а саме таїнство вінчання з'явилося тільки в IX ст. н.е. З того часу оформленням сімейних стосунків почала опікуватися виключно церква. Але після Жовтневої революції реєстрація шлюбів у нашій країні знову стала прерогативою державних органів. На підставі Декрету РадНарКому України, виданого 20 лютого 1919 року, законним визнавався лише шлюб, зареєстрований в державних органах, а церковний шлюб більше ні до яких юридичних наслідків не призводив. Така норма права діє в Україні і сьогодні.

Законодавством України передбачено умови й порядок одруження. Умовами одруження є вільна згода осіб, які укладають шлюб, та досягнення шлюбного віку на день реєстрації шлюбу: 18 років для чоловіків та 17 років для

жінок. Однак за заявою особи, яка досягла 14 років, за рішенням суду їй може бути надано право на шлюб, якщо буде встановлено, що це відповідає її інтересам (ст. 22). Вільна згода на вступ до шлюбу передбачає вільне волевиявлення жінки та чоловіка на реєстрацію шлюбу. Чинним законодавством не встановлено максимального віку для вступу до шлюбу. Також не має значення і велика різниця у віці осіб, що вступають до шлюбу.

Законодавство також закріплює обставини, за яких укладення шлюбу є неможливим. Так, у шлюбі не можуть перебувати:

- особи, які є родичами прямої лінії споріднення;
- рідні (повнорідні, неповнорідні) брат і сестра;
- двоюрідні брат та сестра, тітка, дядько та племінник, племінниця;
- усиновлювач та усиновлена ним дитина (однак у разі скасування усиновлення цей шлюб може бути зареєстрований);
- між рідною дитиною усиновлювача та усиновленою ним дитиною, між дітьми, які були усиновлені ним. Лише за рішенням суду може бути надане право на шлюб між вказаними особами.

Правила реєстрації актів цивільного стану в Україні затверджені наказом Міністра юстиції України 18.10.2000 р. № 52/5 (у редакції наказу Міністерства юстиції України від 03.09.2002 р. № 80/5, зареєстрований у Міністерстві юстиції України 03.09.2002 р. за № 28/7016).

Особи, які вступають у шлюб, повинні повідомити одне одного про стан свого здоров'я а також про свій сімейний стан. Приховування перебування, важкої хвороби чи хвороби, небезпечної для другого з подружжя та їхніх нащадків, може бути підставою для визнання шлюбу недійсним. Приховання перешкод до вступу в шлюб передбачає відповідальність перед законом.

Новелою законодавства є «узаконений інститут заручин». Особи, які подали заяву про реєстрацію шлюбу, вважаються зарученими. Однак заручини не створюють обов'язку вступу в шлюб.

Якщо особа відмовилася від шлюбу, то вона зобов'язана іншій стороні відшкодувати затрати, що були нею понесені у зв'язку з приготуванням до реєстрації шлюбу та весілля. Але такі витрати не підлягають відшкодуванню, якщо відмова від шлюбу була викликана протиправною, аморальною поведінкою нареченої, нареченого, прихованням обставин, що мають суттєве значення (наприклад, тяжка хвороба, наявність дитини, судимість та ін.) для того, хто відмовився від шлюбу. Якщо особа, яка відмовляється від шлюбу, отримала від іншої подарунок у зв'язку з майбутнім одруженням, то вона зобов'язана повернути подаровану річ, а якщо така не збереглася – то відшкодувати її вартість.

Реєстрація шлюбу за довіреністю або через представника не дозволяється. Присутність нареченої та нареченого в момент реєстрації їхнього шлюбу є обов'язковою.

У ст. 92 Сімейного кодексу передбачено, що шлюбний договір може бути укладено як особами, які подали заяву про реєстрацію шлюбу, так і подружжям. Шлюбним договором регулюються майнові відносини між подружжям, визначаються їхні майнові права та обов'язки, а також можуть бути визначені майнові права й обов'язки подружжя як батьків.

Однак шлюбний договір не регулює особисті відносини подружжя, а також особисті відносини між ними та дітьми; не може зменшувати обсягу прав дитини, які встановлені СК України, а також ставити одного з подружжя у надзвичайно не вигідне матеріальне становище. Шлюбний договір укладається в письмовій формі та нотаріально засвідчується. Одностороння зміна умов шлюбного договору не допускається. Шлюбний договір може бути розірваний за рішенням суду.

Припинення шлюбу – це припинення правовідносин між подружжям, що зумовлене певними юридичними фактами.

Припинення шлюбу відбувається внаслідок:

- смерті одного з подружжя або оголошення його померлим;

- розірвання шлюбу.

Шлюб може бути припинено шляхом його розірвання внаслідок волевиявлення обох, або одного з них, на підставі постанови державного органу реєстрації актів цивільного стану, або на підставі рішення суду.

У ст. 107 Сімейного кодексу передбачено підстави розірвання шлюбу в так званому спрощеному порядку – в органах РАЦСу за заявою одного з подружжя, якщо другий із подружжя:

- визнаний безвісно відсутнім;
- визнаний недієздатним;
- засуджений за вчинення злочину до позбавлення волі на термін не менше як три роки.

У цьому випадку шлюб розривається незалежно від наявності між подружжям майнового спору.

Судовий порядок розірвання шлюбу здійснюється, якщо один із подружжя не бажає розлучення та якщо обое з подружжя бажають розлучення, але мають спільних неповнолітніх дітей.

Водночас із розглядом питання про розірвання шлюбу суд може вирішити питання про те, з ким із батьків залишаються неповнолітні діти, а також спори щодо стягнення аліментів на утримання дітей (у випадку, якщо сторони не уклали між собою договір про розмір аліментів на дитину, який повинен бути нотаріально посвідчений) або на одного з подружжя, який є недієздатним, питання щодо спільно набутого майна та ін.

Сімейним кодексом України встановлено такі підстави визнання шлюбу недійсним:

1. Вчинення сторонами під час укладення таких суттєвих порушень умов вступу в шлюб, у силу якого він вважається недійсним і які не потребують рішення суду щодо цього. Рішення ж про анулювання актового запису про реєстрацію шлюбу відбувається за заявою заінтересованої особи і приймається органом РАЦСу. Такими абсолютно недійсними вважаються шлюби, які

укладені всупереч встановленим законом перешкодам до їх укладення, а саме, шлюб:

- зареєстрований з особою, яка одночасно перебуває в іншому зареєстрованому шлюбі;
- зареєстрований між особами, які є родичами прямої лінії споріднення, а також між рідним братом і сестрою;
- зареєстрований з особою, яка визнана недієздатною.

2. До шлюбів, які визнаються недійсними за рішенням суду, належать шлюби:

- зареєстровані без вільної згоди жінки та чоловіка;
- фіктивні, тобто укладені чоловіком та жінкою або одним із них без наміру створення сім'ї та набуття прав і обов'язків подружжя.

Однак шлюб не може бути визнаний недійсним, якщо на момент розгляду справи судом відпали обставини, що засвідчували відсутність згоди особи на шлюб або її небажання створити сім'ю.

У ст. 41 Сімейного кодексу також передбачено такі підстави визнання судом шлюбу недійсним, які є правом, а не обов'язком суду, а саме, якщо шлюб був зареєстрований:

- 1) між усиновлювачем та усиновленою ним дитиною (зазначеним особам право на укладення шлюбу може надаватися лише судом);
- 2) між двоюрідними братом та сестрою;
- 3) між тіткою, дядьком та племінником, племінницею;
- 4) з особою, яка приховала свою тяжку хворобу або хворобу, небезпечну для другого з подружжя і (або) їхніх нащадків;
- 5) з особою, яка не досягла шлюбного віку і якій не було надано право на шлюб.

Однак шлюб не може бути визнаний недійсним у разі вагітності дружини або народження дитини у осіб, що передбачені в пунктах 1, 2, 4 ч. 1 ст. 41

Сімейного кодексу, або якщо той, хто не досяг шлюбного віку, досяг його або йому було надано право на шлюб.

Діти, народжені у недійсному шлюбі, мають такі самі права та обов'язки, що й діти, які народилися у дійсному шлюбі.

Вступ у шлюб породжує виникнення особистих немайнових та майнових правовідносин між подружжям. Насамперед, виникають немайнові правовідносини, а майнові є похідними від них. Немайнові права та обов'язки, як і інші сімейні права та обов'язки їх володільця, не передаються і не відчужуються.

До особистих немайнових прав та обов'язків подружжя належать:

1. Право на материнство та батьківство.
2. Право на повагу до своєї індивідуальності та на фізичний і духовний розвиток.
3. Право чоловіка та дружини на особисту свободу.
4. Право на розподіл обов'язків та на спільне вирішення питань житла сім'ї.
5. Обов'язок подружжя турбуватися про сім'ю.
6. Право на зміну прізвища як дружини, так і чоловіка.

Між подружжям виникають також майнові відносини, які регулюються чинним законодавством України, зокрема, Сімейним кодексом та договорами, укладеними між сторонами.

Сімейний кодекс України розрізняє спільну та сумісну власність подружжя, а також особисту приватну власність дружини, чоловіка.

Відповідно до ст. 51 зазначеного кодексу, особистою приватною власністю дружини або чоловіка є майно, яке набуто кожним із них:

- до шлюбу;
- під час шлюбу, але на підставі договору дарування або в порядку спадкування;
- під час шлюбу, але за кошти, які належали їм особисто.

Відповідно до чинного сімейного законодавства, чоловік та дружина зобов'язані матеріально підтримувати один одного. Тобто, зазвичай, діє принцип добровільної матеріальної допомоги.

Однак, у разі відмови одного з подружжя від матеріальної допомоги іншому, останній (той, що потребує) має право на утримання за наявності таких підстав:

- зареєстрованого шлюбу;
- той з подружжя, який вимагає аліменти, є непрацездатним і потребує матеріальної допомоги;
- матеріальна можливість другого з подружжя (з якого стягуються аліменти) надавати допомогу тому, хто її потребує.

Тобто той з подружжя, хто потребує матеріальної допомоги, має право вимагати аліменти лише тоді, коли його заробітна платня, пенсія, доходи від використання його майна, інші доходи не забезпечують йому прожиткового мінімуму, встановленого законом.

Відносини між членами сім'ї та родичами, які регулюються Сімейним кодексом України, умовно можна поділити на дві групи:

1. Особисті немайнові права та обов'язки.
2. Майнові обов'язки із утримання інших членів сім'ї, родичів.

В контексті проблематики дисертаційного дослідження важливим є те, що громадяни іноземних держав мають ті ж права та обов'язки у сімейних відносинах, що й громадяни України. Шлюб між громадянином України та іноземцем, а також шлюб між іноземцями реєструються в Україні за законодавством України. Шлюб між громадянами України, які проживають за межами України, реєструють консульська установа або дипломатичне представництво України. Шлюб між іноземцями, зареєстрований за межами України за законом держави – місця його реєстрації, є дійсним в Україні.

Розірвання шлюбу між громадянином України та іноземцем, здійснене за межами України за законом відповідної держави, дійсний в Україні, якщо в

момент розірвання шлюбу обоє або бодай один із подружжя проживав за межами України.

Громадянин України, який проживає за межами України, має право звернутися з позовом про розірвання шлюбу до суду України, якщо інший з подружжя, незалежно від його громадянства, проживає за межами України.

Батьківство в Україні, незалежно від громадянства батьків і дитини та місця його проживання, визначається за законодавством України.

Батьки дитини, які проживають за межами України, можуть подати заяву про визначення батьківства до консульської установи або дипломатичного представництва України.

Сімейне законодавство іноземних держав застосовується в Україні, якщо воно не суперечить основним засадам регулювання сімейних відносин, визначених законодавством України.

Важливим елементом світського права, яке регулює життя релігійних сімей в Україні є низка міжнародних законодавчих актів, які захищають свободу совісті та релігійну свободу.

«Духовне життя особи, суперечливі процеси розвитку релігійної і секуляризованої свідомості, державно-церковних, міжконфесійних відносин детермінують проблему свободи совісті, релігії як «людиномірну»» [160]. «Підкреслимо, що внутрішній аспект свободи совісті, релігії не підпадає під правове регулювання. Процес вільного вибору тієї чи іншої світоглядної, в т.ч. релігійної парадигми, ціннісних орієнтацій, свого шляху до єднання з Богом, не є об'єктом права. Іншими словами, сфера совісті особистості, яка не виявляє себе у певних діях, вчинках, поведінці, не є предметом права. Тобто право не може регулювати сам процес вибору тієї чи іншої релігії. Для релігійного самовизначення особистості свобода релігії як права є формально зовнішнім. ... Право лише визначає межі, можливості, гарантії вільного зовнішньо-реалізаційного вияву свободи совісті, релігії» [160]. «Право має гарантувати,

щоб ніхто не піддавався примусу, який обмежує його свободу совісті, релігії й фактично унеможлиблює її.

Свобода совісті, релігії потребує також юридичного захисту. Кожна держава створила свою конституційну, законодавчу систему такого захисту, забезпечення означеного права. Проте, не дивлячись на певну ідентичність основних принципових підходів, у різних країнах така система виглядає по-різному, має свою специфіку, залежить від багатьох чинників історичного, політичного, конфесійного плану, традицій, рівня культури народу, типу відносин між державою і церквою, вкоріненості ідей свободи, толерантності у соціумі» [160; с. 8; 38; 40; 47].

Розглянемо в цьому контексті правове поле України.

Стаття 14 Конвенції ООН про права дитини, яка була прийнята та відкрита для підписання та приєднання резолюцією 44/25 Генеральної Асамблеї ООН від 20 листопада 1989 р., наголошує: «Дитина має право на свободу думки, совісті і релігії. При цьому беруться до уваги відповідальність, права і обов'язки батьків та норми закону». Цей особливий документ було ратифіковано 191 країною світу, він набув чинності в Україні з 27 вересня 1991 р. і з цього часу є частиною національного законодавства.

В нашій країні не існує спеціального законодавства для неповнолітніх, зокрема і в релігійній сфері, їх права виділені окремими статтями Сімейного, Цивільного, Кримінального та Кримінально-Процесуального кодексів України, а також регулюються окремими законами, такими як закони «Про охорону дитинства», «Про соціальну роботу з дітьми та молоддю», «Про попередження насильства в сім'ї». Багато зусиль докладають громадські організації, які працюють на терені захисту прав дитини, щоб кожна дитина почувала себе захищеним законом повноцінним членом суспільства.

Безпосередньо про релігійні права дітей ідеться тільки в Конвенції про права дитини, в якій п. 14.1 говорить: держави-учасниці поважають право дитини на свободу думки, совісті і релігії. Це право відповідно до ст. 35

Конституції України включає в себе: свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культи і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність. Розкриває детальніше це поняття ст. 3 Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації” від 23 квітня 1991 року, де сказано, що це право передбачає: свободу мати, приймати і змінювати релігію або переконання за своїм вибором, відкрито виражати та вільно поширювати свої релігійні або атеїстичні переконання.

Під свободою релігії мається на увазі свобода думати і вірити за власним бажанням, і ця внутрішня релігійна свобода є серцевиною релігійної свободи загалом. Але у випадку з неповнолітніми, ця свобода думання є керованою її ж батьками, оскільки відповідно до Конвенції про права дитини п. 14.2. держави-учасниці поважають права й обов’язки батьків та у відповідних випадках законних опікунів керувати дитиною в здійсненні її права методом, що відповідає здібностям дитини, які розвиваються. А отже, наставники не тільки мають право, але й обов’язок пильнувати за тим, до якої релігійної організації входить їх підопічний, а також за розвитком його особистих переконань, з метою з’ясування чи не справляє членство в такій організації негативного впливу на здоров’я (особливо психічне), моральність дитини, чи не гальмує його розвиток як повноцінного члена суспільства.

Тоді як ст. 3 Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації” зазначає, що батьки та особи, що їх замінюють, за взаємною згодою мають право виховувати своїх дітей відповідно до своїх власних переконань та ставлення до релігії. Також закріплено право навчатися релігійного віровчення та здобувати релігійну освіту. Проблеми не виникає, доти, поки дитина не бажає змінити релігійну приналежність.

На рівні внутрішньої релігійної свободи конфлікту немає, оскільки батьки не можуть примусити дитину певним чином думати, якщо не застосовують наркотичних чи інших психотропних речовин, певних засобів, що впливають на психіку (що є саме по собі кримінально-караним діянням). Тоді як у

зовнішньому виразі (брати участь у здійсненні релігійних обрядів, ритуалів, провадження релігійної діяльності), право дитини сповідувати релігію помножене на право батьків виховувати своїх нащадків відповідно до власних переконань, як не дивно, за відсутності згоди дитини стає її обов'язком сповідувати релігію батьків. Тобто в такому випадку дитина позбавляється права змінити релігію, що є невід'ємним елементом права на свободу совісті та релігії. З цим положенням законодавства мають рахуватися люди, які збираються укласти міжрелігійний або ж міжконфесійний шлюб в питанні про релігійне виховання майбутніх нащадків, а також батьки дітей, які народилися і виховуються в релігійно змішаних сім'ях.

Загальна декларація прав людини ООН (ст. 18-19), Конституція Європейського союзу ч. II – Хартія Європейського союзу про основні права (Ст. II-70), Європейська конвенція з прав людини (Конвенція про захист прав і основних свобод людини) (ст. 9), Документ Копенгагенської наради з людського виміру НБСЄ (П. 9.4.) наголошують, що «Кожна людина має право на свободу думки, совісті і релігії, це право включає свободу міняти свою релігію чи переконання та свободу сповідувати свою релігію чи переконання як одноосібно, так і разом з іншими, публічно або приватно, в ученні, в богослужінні та здійсненні релігійних і ритуальних обрядів» (Загальна декларація прав людини Ст. 18)» Ст. 19: «Кожна людина має право на свободу переконань і на вільне вираження їх; це право включає свободу безперешкодно дотримуватися своїх переконань і свободу шукати, одержувати і поширювати інформацію та ідеї будь-якими засобами і незалежно від державних кордонів» [68; с. 12].

Міжнародний пакт про громадянські і політичні права, ратифікований Україною ще в 1973 р., розвиває і конкретизує ці положення, зазначаючи, зокрема, що «ніхто не повинен піддаватися примусу, який обмежує його свободу мати або приймати релігію чи переконання за своїм вибором. Свобода сповідувати релігію чи переконання підлягає лише обмеженням, встановлених

законом і необхідних для охорони суспільної безпеки, порядку, здоров'я та моралі, так само як і основних прав та свобод інших осіб. Держав-сторони цього Пакту зобов'язуються поважати свободу батьків і, у відповідних випадках, законних опікунів забезпечувати релігійне і моральне виховання своїх дітей відповідно до власних переконань» [114; с. 13-14].

Ст. 13. п. 3. Міжнародного Пакту про економічні, соціальні і культурні права: «Держави, які беруть участь у цьому Пакті, зобов'язуються поважати свободу батьків і у відповідних випадках законних опікунів обирати для своїх дітей не тільки запроваджені державними властями школи, а й інші школи, що відповідають тому мінімуму вимог до освіти, який може бути встановлено чи затверджено державою, і забезпечувати релігійне та моральне виховання своїх дітей відповідно до своїх власних переконань» [114; с. 20].

Ст. 5 п. 1-5. Декларації про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на підставі релігії чи переконань: «Батьки або у відповідних випадках, законні опікуни дитини мають право визначати спосіб життя в рамках сім'ї у відповідності із своєю релігією або переконаннями, а також виходячи з морального виховання, яке на їхню думку, має отримати дитина.

Кожна дитина має право на доступ до освіти у сфері релігії або переконань у відповідності з бажанням її батьків, або, у відповідних випадках, законних опікунів, і не примушується до навчання у сфері релігії чи переконань всупереч бажанням її батьків чи законних опікунів, при цьому керівним принципом є інтереси дитини.

Дитина забезпечується від будь-якої форми дискримінації на ґрунті релігії або переконань. Вона повинна виховуватися у дусі порозуміння, терпимості, дружби між народами, миру і загального братерства, поважання свободи релігій або переконань інших людей, а також повного усвідомлення того, що її енергія та здібності повинні бути присвячені служінню на благо інших людей. Якщо дитина не перебуває під опікою своїх батьків чи законних опікунів, то береться належним чином до уваги виражена ними воля або будь-

які прояви їхньої волі у питаннях релігії або переконань, при цьому керівним принципом є інтереси дитини» [55; с. 23].

В контексті проблематики дисертаційного дослідження дуже важливою є «Рекомендація Парламентської Асамблеї Ради Європи 1202 (1993) щодо релігійної терпимості в демократичному суспільстві», яка наголошує: «Міграційні потоки в Європі і рухливість її мешканців вже привели до зіткнень різноманітних світоглядів, релігійних вірувань, а також концепцій людського буття» [152; с. 50]. «п.11.Кожна з трьох головних монотеїстичних релігій містить засади, з яких можна висувати терпимість і обопільну повагу до інакочисливих або атеїстів. Кожну людську істоту вважають за витвір єдиного Бога, і як така вона має однакові гідність і права без огляду на її переконання.

П.12. Питання міжконфесійної терпимості треба опрацьовувати далі. Треба спонукати три головні монотеїстичні релігії до яснішого наголосу саме на тих засадничих моральних цінностях, які істотно подібні та обопільно терпимі.

П.13. Європейська історія свідчить, що співіснування іудейської, християнської та ісламської культур дало вагомий внесок до розвитку всіх народів, коли спиралося на обопільну повагу і терпимість.

П.15. Світська держава не повинна накидати своїм громадянам жодних релігійних зобов'язань. Вона повинна також сприяти пошануванню всіх визнаних релігійних спільнот та пом'якшувати їхні відносини із суспільством у цілому» [152; с. 51]. З цими положеннями не можна не погодитися і, зважаючи на лавиноподібне зростання міграційних потоків до Європи, їх значущість в найближчі роки буде лише зростати.

3.2. Пострадянські Історичні колізії та тенденції розвитку міжрелігійних та міжконфесійних шлюбів у незалежній Україні

Українська традиційна модель сім'ї може бути прослідкована на підставі історичних джерел та стародавніх юридичних документів приблизно з X ст.

Незаперечним є той факт, що родинне право в епоху Давньої Русі було досить добре розвиненим. Норми «Руської Правди», які стосувалися шлюбно-сімейних відносин, були відомі й чинні як у Київській Русі, так і на Волині, в Галицькій землі, на Сіверщині, Мінщині, Берестейщині, Холмщині, на білоруських і деяких московських землях [108; с. 53-59]. Поряд із «Руською Правдою» – кодифікованою пам'яткою звичаєвого права українського народу – за доби Київської Русі після прийняття християнства з'явилася ще така судова інстанція, як церковний суд, дії якого поширювалися насамперед на духовенство, а також на членів їхніх сімей, на церковних слуг та фізично хворих людей.

Шлюбне право було скеровано на захист інституту шлюбу. «Устав Володимира» кваліфікує як злочин викрадення нареченої, колотнечу між жінкою і чоловіком за маєток і таке інше [172; с. 443-450]. «Руська Правда» і прямо і опосередковано захищає майнові права і гідність незаміжньої жінки та визнає за нею право успадкування землі. Закон обстоює також і беззаперечне право на володіння й успадкування землі дочкою та дружиною феодала [53; с. 146]. Давньоруське право побудоване на принципах рівноправ'я жінки й чоловіка [53; с. 146].

Разом з тим, з часів прийняття християнства Церква закріплювала за собою законодавчу роль в сфері регламентації та регуляції сімейно-шлюбних стосунків, насамперед право на ухвалення шлюбу. До компетенції церковного суду належали і всі шлюбні справи. Так, Устав Ярослава», який багато уваги присвячує родинним справам, «віддає церкві всі шлюбні і розлучні справи: «Брак всякого чина людей да не посягне ніхто судити ніже розводити, від мирських властей» [97; с. 237].

В Уставі Ярослава суворо присікається можливість двоєженства. Коли хто за життя жінки взяв би собі іншу і та пішла за нього, «знаючи про жону його колишню, якщо вона жива є», то обоє підлягали б карі в «тисячу рублів широких» [97; с. 238]. Ст. 2 «Уставу Ярослава» передбачала норми покарання

за викрадення нареченої з метою нецерковного одруження з нею: «Аже хто умчить дівку або насилить, аже боярська дги, за сором єї 5 гривен золота, а єпископу 5 гривен золота; а менших бояр гривна золота, а єпископу гривна золота; добрих людей за сором 5 гривен срібла, а єпископу 5 гривен срібла; а на умичніцех по гривні срібла, а князь казнить їх» [60; с. 110].

Вплив дохристиянських шлюбних традицій на норми сімейного права фіксується у пам'ятках руського права X-XI ст. Весілля за традицією передували змовини-заручини, які супроводжувалися святковим застіллям в оселі батьків нареченої. Обов'язковою стравою був сир, який виносила до столу відданиця. Обрядом «краяння», тобто розрізання сиру і паляниці на шматки, скріплялася угода про шлюб молодих. Порухення угоди з боку нареченого розглядалося як вияв зневаги до дівчини й каралося грошовим штрафом: «Про дівку сир краявши, за сором її 3 гривни, а що втрачено, тоє заплатити, а митрополиту 6 гривен, а князь казнить» [60; с. 89].

На заручинах батьки молодят домовлялися про розмір посагу і визначали день весілля за згодою наречених. Для вступу в шлюб на Русі молодятам потрібно було досягти шлюбного віку 15-16 років, а в XIV-XV ст. – 14-18 років.

Безшлюбний стан дівчат не схвалювався. Суспільство було зацікавлене в тому, аби дівчина вийшла заміж, оскільки за нормами давньоруського законодавства вона по смерті своїх батьків позбавлялась права на спадщину. Закон передбачав і відповідальність батьків, коли дочка не виходила заміж. Так, Ст. 7 «Пространної редакції» «Устава Ярослава» приписує: «Аже дівка засяде великих бояр, митрополиту 5 гривен золота, а менших бояр – гривна золота, а нарочитих людії – 12 гривен, а простої чуді – рубль» [60; с. 87].

Пам'ятки XV ст. свідчать, що право на розлучення на Русі могло бути як двостороннім (за взаємною згодою), так і одностороннім, за ініціативою одного з подружжя. Дружина мала право розлучитися з чоловіком і через подружню невірність, і через приховування ним свого холопства, й через матеріальну незабезпеченість. Чоловік, залишаючи дружину без достатніх на те підстав,

змушений був виплатити їй велику матеріальну компенсацію, а також внести штраф на користь церковної влади. Ці відрахування були досить значними, їх обсяг залежав від соціального стану подружжя.

Аналіз історичних джерел показує, що в давньоруській сім'ї розподіл майна між чоловіком і жінкою проводився нерівноправно. Однак в X-XIII ст. жінки могли бути власницями великих коштів і власності, отриманих від розподілу спадщини. Ст. 106 «Руської Правди» засвідчує не лише спадкові права давньоруської жінки, а й її право, на відміну від чоловіка, вирішувати, кому з дітей передати материнський спадок. Спадщина матері могла перейти не тільки синам, але й доньці, причому і за заповітом, і без нього: «... без язика лі умре то у кого будет на дворі била і кто ю кормив, то тому взяти» [159; с. 73-234]. Донька одержувала весь спадок матері (незалежно від того, чи були брати) за умови, якщо утримувала свою матір в останні роки її життя.

Слід зазначити, що в XI-XIII ст. заміжня жінка, яка належала до вищих суспільних станів, могла мати власне «жіноче» майно й розпоряджатися ним на свій розсуд до кінця свого життя.

В перші століття існування Литовсько-Руського князівства там панувало старе «руське» право. На землях України-Русі звичаєве право діяло до кінця XV ст., зокрема воно продовжувало діяти в приватному й сімейному праві. Основні принципи давнього майнового, спадкового, родинного права, карне і процесуальне право залишилися чинними на українських, білоруських, а подекуди і на литовських землях. Принципи сімейно-шлюбного українського права не раз були підтверджені великими князями литовськими через уставні грамоти-привілеї. Всі суди Литовської держави керувалися цим правом, в тому числі й народні суди, які за Литовської доби дістали назву «копних» судів [197; с. 227]. Великі князі литовські, проголосивши: «старовини не рухати, новини не заводити», цим не лише підтвердили українським землям звичаєве право, а й сприяли його розвитку [145; с. 406].

Кодифікація сімейного права, яка відбулась у Великому князівстві Литовському, врахувала гуманність традиції «Руської Правди», що сприяло врегулюванню сімейно-шлюбних відносин, зокрема правового становища жінки в родині. Найповніше ці традиції відбиті в першому Статуті Великого князівства Литовського 1529 р., де різним питанням правового становища жінки, за підрахунками О. Музиченка, присвячено понад 1/5 від загальної кількості статей [116; с. 176-179]. Четвертий розділ, який називається «О поглаве женской и о выправу девок», регулює майнове становище жінки в родині батька й чоловіка. Центральне місце відводиться тут праву дружини на спадок та посаг для дівчат.

Показовим є запис, зроблений 1584 р. волинським шляхтичем Боговитином-Шумбарським у книзі замковій Луцькій. Згідно з цим записом, шляхтич із власної волі передає у спадок своїй дружині Єві Павловничовній всі свої маєтності й відсторонює всіх своїх родичів, позбавляючи їх права на отримання спадку [13; с. 424]. Як видно з документів, така воля шляхтича не викликала заперечень з боку світських і духовних властей. А доньки Київського воєводи Ходкевича – Олександра й Анна, як свідчать документи книги гродської Луцької за 1603 р., вийшовши заміж та отримавши в придане більше, ніж їм належало за законом, відреклися від своїх спадкових прав на батьківські й материнські маєтки [13; с. 424].

Чоловіки-консерватори XVI ст. вважали, що у вищих станах тодішнього українського суспільства жінки взяли над чоловіками гору, як тільки-но Литовський статут забезпечив майнові права жінок в шлюбі [13; с. 6].

Карні норми Литовського статуту гарантують цілковиту охорону життя жінки, її здоров'я, честі й особистої недоторканності. Правом були захищені й вагітні жінки [13; с. 10-11].

В литовсько-руському праві був установлений принцип вільного вибору жінки при вступі в шлюб, як, до речі, цього вимагало й давньоруське канонічне право [94; с. 13-18]. У 1566 р. княгиня Настасія Ружинська занесла до книги

замкової Володимирської скаргу, де вказувала, що її дочка «самовільно, без відома матері, вийшла заміж» зі Яна Ганковського і разом з ним відібрала у княгині маєток в с. Роговичах. В тім власті не виявили занепокоєння фактом самовільного одруження і не вбачали в цьому порушення закону [13; с. 121].

Проте прояви розпусти як з боку чоловіків, так і особливо жінок каралися дуже суворо. Так, Литовський статут, який досить поблажливо ставився до більшості проступків жінок, визначав смертну кару тій дівчині (панні), яка була звинувачена в розпусті. Такий же вирок чекав і на заміжню шляхтянку за порушення подружньої вірності [13; с. 18]. За свідченням декрету Луцького гродського суду, занесеного в 1622 р. до книги гродської Луцької, Дем'ян Воронич і Маруша Резаковичева за розпусту були засуджені до смертної кари [13; с. 538].

Звичаєве право українського народу щодо шлюбу і сім'ї краще захищене від чужорідних впливів і повніше віддзеркалює риси давнього права [67 с. 657]. В ньому більше прадавніх символів і обрядів, більше термінів і понять, які в сучасній правосвідомості народу є, так би мовити, відблиском дохристиянських вірувань та поглядів на шлюб і родину.

Як видно з документів Люстрації Барського староства 1565 р., шлюбне право інколи зводилося на українських землях до двох пунктів: «Коли певний чоловік звичаєм прикордонним, самовільним, візьме собі чийось дівчину або вдову, або розведену за дружину і з нею забажає жити, в такому випадку дає 3 гривні на замок; хто бажає дружину відпустити, або дружина чоловіка, то той, хто дає тому причину (привід), платить 3 гривні» [13; с. 261]. Таким чином, шлюби й розлучення часто укладалися без участі церкви і навіть без участі світської влади. Останню лише ставили до відома про домовленість, яка відбулась, та сплачували мито.

Специфічною особливістю українського звичаєвого права була материзна [187; с. 691]. Так звалася нерухомість, частіше – наділ землі, що входила до посагу. Материзна не належала до загальносімейного майна, не

ділилася між окремими членами сім'ї, а передавалася по жіночій лінії і становила окремий жіночий майновий інститут [181; с. 442]. Навіть після бездітної дружини, за звичаєвим правом, чоловік мусив передати отримане за дружиною майно її батькам.

Д. Яворницький не раз підкреслював, що третя частина худоби і рухомого майна, яку відбирало товариство в засудженого до смертної кари козака, віддавалася жінці й дітям, якщо козак був одружений [90; с. 115]. Ні про яке переслідування дружини та дітей злочинця не йшлося.

Більше того, в Україні існував звичай, за яким лише жінка могла зберегти життя засудженому на смерть козакові, якщо згоджувалася взяти з ним шлюб. За переказом, записаним у другій половині XIX ст. Г. Надхідним на Катеринославщині, «в запорожців був звичай – інколи прощати злочинців, якщо котрась із дівчат наважувалася вийти за нього заміж» [129; с. 54]. Історик О. Левицький наводить записаний на Волині переказ, який побутував серед жителів м. Крупця: «Молодий козак за якийсь злочин був засуджений до смертної кари. Коли прочитали декрет і палач підвів засудженого до плахи, із натовпу вийшла дівчина і накрила хусткою його голову, даючи тим самим знак, що вона обирає його собі за чоловіка і тим звільняє від страти» [93; с. 14]. Документальне підтвердження існування цього звичаю на українських землях знаходимо в «Архиве Юго-Западной России» (України) у книзі гродській Луцькій за 1606 р. [13; с. 591].

Козацька звичаєвість хоч і пропагувала серед січовиків безшлюбність, однак виховувала, особливо у парубків, шанобливе ставлення до жінки-матері, сестри, дружини чи коханої дівчини, що відбилося в козацьких піснях. Ці пісні тісно пов'язані з життям і слугують своєрідним історичним джерелом для його вивчення [8; с. 219].

Картина сімейно-шлюбного права на українських землях у другій половині XVI – першій половині XVII ст. була б неповною без аналізу ставлення до жінки громадського («копного») суду селян і міщан, а в деяких

випадках і шляхетства. Зазначимо, що копні суди були найстарішими на українських землях судами, а їхнє судочинство найбільше зберегло давні народні традиції та світоглядні уявлення. За І. Черкаським, жінка-міщанка, і навіть селянка – була повноправною учасницею громадського суду [186; с. 12-46]. Жінка мала право не лише заносити на копу скаргу від свого імені [66; с. 324-369], а і, «як всякий інший копник, виступати як свідок» [186; с. 88] як в майнових і карних справах, так і шлюбно-сімейних.

Корені відносної рівноваги подружніх прав між чоловіком та жінкою у зазначений період криються, на наш погляд, у давньому праві особистої свободи, яке не було узурповане ні чоловіком, ні суспільством, ні церквою.

Лише середина XVII-XVIII ст., коли Україна втрачає незалежність і інтегрується в правове поле Московської держави, стає періодом обмеження й поступового позбавлення українських жінок значної кількості власницько-майнових, шлюбно-сімейних та суспільних прав.

Якщо порівняти модель московської та української сім'ї в XVI ст, контраст буде вражаючим. Панування суворо патріархальних шлюбних стосунків з затворництвом жінок зафіксував сумнозвісний «Домострой». Його поради щодо поведінки, зокрема, заміжньої жінки, малюють непривабливу картину чоловічого панування та жіночого безправ'я. «Сумна мораль і сумну картину суспільного життя малює вона: замість вміння цінувати людей, дружбу, взаємні послуги, поважати коло осіб, до якого належиш, навіюється недовіру до тих небагатьох близьких людей, кого могла відвідувати затворниця терема; вмій видивлятися і слухати, а сама не проговорюйся – вчить Домострой, начебто людина, вийшовши за хвіртку будинку, вже виявляється у ворожому таборі або в середовищі тонких дипломатів; почуття громадськості, яке розвиває духовно і піднімає особистість, наче й не існувало серед московських моралістів XVI ст.» [193; с. 53], зазначає російській історик початку XX ст. О. Щепкіна.

У Московському царстві панувало уявлення, неможливе в українських землях: «якщо молодші члени сім'ї, які стоять перед Творцем і Суддею на відповідальності глави дому, – дружина, син або донька – чим-небудь завинили, то чоловік і батько повинен наодинці, обережно постегати батогом; але аж ніяк не з серцем, не бити абияк; особливо «ввічливо» повинна повчатися дружина, вона всеж-таки подруга, государиня будинку». «Чоловік, який тримає будинок не за правилом, не вчить дружини, дітей і слуг, не виконує свого основного обов'язку – вселяти страх Божий; він губить душі і свою, і своїх близьких» [193; с. 54].

Російська дослідниця слушно зазначала: «У старовину весілля були зі своїми піснями істинним шлюбним обрядом, зміцнювали союз, і довго зберігали це значення в Малоросії і деяких околицях» [193; с. 65]. І хоча суворе обмеження прав і свободи жінок у шлюбі, яке вилилося у розквіті затворництва у вищих верствах Московії XVI ст., не змогло витіснити в Малоросії українську модель сім'ї, законодавче обмеження жіночих прав, яке почалося після приєднання України до Московії, вплинуло на суспільне становище жінок-шляхтянок, їхні сімейні та майнові інтереси.

З початку XVII ст. на українських теренах сімейно-шлюбні стосунки регулюються Святішим Синодом руської православної церкви. Проте непригніченість української жінки в сім'ї, її рівноправність із чоловіком у вихованні дітей і веденні домашнього господарства, освіченість іще довго були основними чинниками ставлення до неї. Вона й понині є специфічною рисою подружньої поведінки сучасних українок.

В Україні часів Київської русі міжхристиянські шлюби були нормальним явищем, про що свідчать, зокрема династичні шлюби дітей Ярослава Мудрого з правителями низки Європейських держав. Один з його синів уклав шлюб з польською княжною, другий – з візантійською царівною. Єлизавета Ярославна (яку скандинави називали Еллісив) стала королевою Норвегії, одружившись з Гаральдом, братом конунга Олафа Святого. Друга донька Ярослава Мудрого,

Анастасія, вийшла заміж за угорського герцога Ендре, який в 1047 р. здобув угорський престол. Анастасія Ярославна стала співправителькою короля Ендре I і чимало сприяла утвердженню в країні доброзичливого ставлення до православ'я. Молодша з його доньок від шлюбу з Інгігердою Шведською, стала дружиною французького короля Генріха I и королевою Франції.

Після розколу Церков католицько-православні шлюби на теренах України залишалися поширеним явищем, що провокувалося розмитістю релігійних та державно-територіальних границь, в межах яких мешкали етнічні українці. Проте їх укладення потребувало переходу подружжя у єдину віру, у відповідності до того, католицизм чи православ'я домінували в регіоні, де укладався шлюб. Шлюби української шляхти з католиками, які, у разі прийняття обома членами сім'ї католицизму, всіляко заохочувались римським духовенством, викликали масові переходи православної аристократії на латинський обряд.

Берестейська унія й формування греко-католицизму дозволило досягнути певного компромісу щодо змішаних християнських шлюбів на порубіжжі українських земель та Речі Посполитої. Артикулами Унії були дозволені шлюби між католиками й уніатами, акцентуючи увагу на більш привілейованому становищі греко-католицької церкви щодо православної, для представників якої мішані шлюби були заборонені [167] .

На українських теренах, які увійшли у склад Російської імперії, де в досинодальний період суворо заборонялися шлюби православних не тільки з нехристиянами, але й з інославною, і в синодальний період змішані шлюби досить суворо заборонялися. Російським цивільним законодавством заборонялися шлюби з нехристиянами російськими підданими католицького віросповідання. При цьому російським підданим протестантського сповідання відповідно до їхнього конфесійного права дозволялося одружуватися з мусульманами і євреями, але не з язичниками.

Однак були й виключення з цього правила. Так, указом Святішого Синоду від 23 червня 1721 р. було дозволено укладання шлюбів шведських бранців, що перебували в Сибіру, із православними нареченими. У синодальному посланні від 1721 р. це рішення отримало докладне біблійне й богословське обґрунтування. З тих пір на підставі цих документів у Росії стали дозволятися шлюби православних з католиками, протестантами, вірменами-григоріанами. Такі шлюби могли бути повінчані тільки в православному храмі православним священиком. Відповідно до Уставу духовної консисторії (ст. 27), у цьому випадку подружжя бере на себе зобов'язання виховувати дітей у православ'ї.

Особливе положення відносно змішаних шлюбів православних з лютеранами діяло в юридично автономному Великому князівстві Фінляндському, якщо обоє були підданими Великого князівства. Там шлюби укладалися в Церквах обох віросповідань, а діти хрестилися й виховувалися в сповіданні батька. На, тих, хто проживав у Фінляндії і мав російське підданство поширювалися загальноімперські закони про шлюб. Тимчасово аналогічний порядок діяв також у Царстві Польському (до якого входило багато українських територій) й в остзейських губерніях. Остаточні правила про змішані шлюби були закріплені в 2-й редакції Уставу духовних консисторій (1883 р.).

Змішані династичні шлюби, найчастіше із протестантами, укладалися й особами, що належали до імператорської династії. Причому попереднє приєднання до православної Церкви було обов'язковим лише для наречених спадкоємців Російського престолу.

Інше положення діяло в Російській імперії щодо шлюбів православних зі старообрядцями, що офіційно йменувалися розкольниками до 1905 р., зокрема з старообрядцями Білокриницької угоди, з часів розколу тих, хто мешкає на українських землях і понині. Ці шлюби не могли укладатися в православному храмі православним священиком. Ця заборона не поширювалася на шлюби з одновірцями. Шлюби, повінчані в старообрядницьких Церквах, навіть якщо

один із подружжя належав до православної Церкви, не визнавалися такими, що мали легітимність церковного шлюбу, але за умови запису в особливі метричні книги, ведення яких покладалось на поліцію, вони набували юридичної сили. Імператорським указом від 17 квітня 1905 р. старообрядці й сектанти, що сповідують віру в Богосиновство Господа Ісуса Христа, були зрівняні у можливості вступу в шлюб з особами православного сповідання, з інославною визнаних законом віросповідань.

Після Жовтневої Революції у колишньому СРСР міжетнічні шлюби (які найчастіше є міжрелігійними) вважалися свого роду запорукою «непорушної дружби багатонаціонального радянського народу», проте в життєвих реаліях національних республік, особливо там, де не переважало російськомовне населення, яке з часів Російської імперії тяжіло до офіційного православ'я такі сім'ї часто опинялися в певній культурної ізоляції і сприймалися в локальних (в першу чергу етно-релігійних) спільнотах як маргінальні відхилення від норми.

Ставлення до міжрелігійних та міжнаціональних шлюбних пар в пострадянському суспільстві і вчених і громадськості досі залишається неоднозначним.

Показовим є той факт, що ані в Росії, ані в Україні, ані в Білорусі немає офіційної статистичної інформації про міжрелігійних та міжконфесійних шлюбах, а статистичні дані по шлюбом з іноземними громадянами теж не стають надбанням широкої громадськості.

Для українського суспільства аналіз факторів, впливаючих на розповсюдженість змішаних шлюбів можна поділити на загальносвітові процеси трансформації сімейно-шлюбних відносин та суто українські процеси, що впливають на зміни української моделі шлюбу та сім'ї.

Розпочнемо з загальносвітових тенденцій. Проблема міжрелігійних та міжконфесійних шлюбів, що набуває в сучасній Україні неабиякої гостроти, свідчить про інтенсивність процесів трансформації, що охопили в наш час як інститут релігії, так і інститут сім'ї. У всьому світі їх поширенню сприяють

глобалізаційні процеси, що перетворюють світ в єдиний комунікаційний простір, де зустрічі з представниками іншої релігії та культури стають повсякденною реальністю.

У сучасному українському суспільстві також присутні всі відомі в Європі типи організації родини: від шлюбів, що укладаються з волі батьків до вільних стосунків, проте більшість сучасних сімей має нуклеарний характер. Прискорилися процеси трансформації традиційної патріархальної сім'ї, для якої подібні шлюбні союзи були поодинокими і викликали осуд спільноти.

Соціальна природа міжрелігійних та міжконфесійних шлюбів має динамічний характер внаслідок мінливості її елементів, які по-різному проявляються на особистісному або громадському рівнях в залежності від ряду факторів: соціально-політичних, соціально-географічних, соціально-глобальних, соціально-індивідуальних.

Розглянемо докладніше внутрішньоукраїнські фактори та особливості укладення змішаних шлюбів.

В Україні змішані сім'ї неоднорідно локалізуються за територіальною ознакою. В центральних регіонах країни їхня кількість відносно однакова. Проте кількість міжрелігійних та міжконфесійних шлюбів зростає на приграничних територіях і в традиційно поліетнічних регіонах країни.

Проблема міжконфесійних шлюбів актуалізувалася на тлі релігійного відродження України.

Зростання кількості міжрелігійних та міжконфесійних шлюбів в пострадянський період корелюється, на нашу думку, з демократизацією державно-конфесійних відносин, прийняттям законодавчих актів, які гарантують свободу віри і розширюють спектр релігійної діяльності, легалізацією діяльності релігійних деномінацій, заборонених в радянський період. Для України – це, в першу чергу, греко-католики, а також протестантські Церкви (баптисти, адвентисти, п'ятидесятники, свідки Ієгови тощо), в тому числі й численні релігійні місії іноземного походження.

Важливим чинником зростання кількості міжрелігійних шлюбів в Україні стала реінтеграція в український соціум кримських татар (і відповідно – ісламу), яка загострила проблему міжрелігійних міжетнічних шлюбів в Криму та на Сході України. Фактично, в рамках таких шлюбних союзів відбувається взаємодія Європейської та Східно-азіатської культур, кожній з яких властивий свій тип сім'ї та релігійної ідентичності.

У християнстві, особливо в західних регіонах країни, зі скасуванням заборони на релігійну діяльність греко-католиків і представників багатьох протестантських церков, загострився ряд проблем, пов'язаних з укладенням шлюбів між представниками різних християнських конфесій. Про суспільний резонанс цієї проблеми свідчить велика кількість публікацій з цього приводу у пресі та в Інтернет-виданнях (як світських, так і конфесійних), особливо в регіонах зі змішаними етно-релігійними показниками населенням (Закарпаття, Буковина, Галичина, АРК, Схід країни) [50].

В сучасній Україні релігійними факторами збільшення кількості міжрелігійних та міжконфесійних шлюбів, на нашу думку, є:

- руйнування в радянський період релігійного укладу сімейного життя;
- розрив традиції сімейного релігійного виховання дітей;
- порушення внутрісімейного процесу трансляції релігійних цінностей між поколіннями.

У процесі релігієзнавчого аналізу практики міжконфесійних шлюбів основну увагу, на наше переконання, слід приділяти факторам релігійного, правового та соціо-культурного характеру, які впливають на релігійно і конфесійно-змішані шлюбно-сімейні відносини. Для пострадянських слов'янських держав їх необхідно розглядати в контексті трансформуючогося гендерного порядку і значних змін, які відбуваються в релігійному житті суспільства.

Теоретична інтерпретація феномена міжрелігійних та міжконфесійних шлюбів, на нашу думку, передбачає поділ його соціальної природи три

складові: культурний зміст, державне розуміння, релігійний зміст, комплексне вивчення яких детально розкриває специфіку цих шлюбних союзів, їх відмінності від інших форм шлюбу.

Соціальними факторами, що сприяють зростанню числа таких шлюбів в пострадянській Україні, ми вважаємо наступні:

- розширення міжнародних контактів;
- економічні та соціальні трансформації;
- дестабілізація и погіршення соціальних умів життя;
- погіршення демографічної та гендерної ситуації;
- трудова міграція.

Якщо в радянський період переважна більшість міжрелігійних та міжнаціональних шлюбів відбувалося між громадянами союзних Республік в рамках СРСР, то в пострадянський період значне число таких шлюбів укладається з іноземцями, а їх географія охоплює весь світ. Зазначений процес фіксує чітко виражену трансформацію гендерного підтексту шлюбних відносин. Якщо за радянських часів ініціатором міжетнічного і міжрелігійного шлюбу виступав, як правило, чоловік, який «привозив дружину» з місця навчання, армійської служби чи роботи в рамках величезній території багатонаціональної держави, то в пострадянський період в Україні, як і на всій території колишнього СРСР (включаючи навіть мусульманські середньоазіатські держави), ініціаторами подібних шлюбів стають жінки.

Українські жінки стали сприйматися в світі як «національне багатство» своїх країн і користуються стійким попитом на «світовому ринку наречених». Позитивні наслідки цього бачаться в розширенні шлюбного вибору для українських жінок, що може компенсувати кількісний і якісний недолік чоловіків у нашій країні. Позитивний характер подібні шлюби матимуть у разі асиміляції іноземних чоловіків з релігійними традиціями, національною культурою і соціальною дійсністю України, що передбачає знання української та/або російської мови дружини і постійне проживання сім'ї на території

України, коли наші жінки будуть залишатися на батьківщині і виховувати там своїх дітей, що має сприяти демографічному процесу й збереженню національної культурної спадщини.

Однак, поки міжнаціональні та міжрелігійні шлюби з іноземним партнером мають безперечну тенденцію до еміграції жінок, що негативно впливає на процеси соціального відтворення і національно-культурного самозбереження суспільства в цілому. Наукове осмислення цієї проблеми значно відстає від її суспільного резонансу. Міжнаціональні та міжрелігійні шлюби з іноземним партнером з позиції соціального відтворення в цілому мають певні негативні і позитивні соціальні наслідки в сучасному українському суспільстві. Негативні наслідки виражаються у втраті людських ресурсів, розмиванні української культурної спадщини, що в підсумку призводить до виродження генофонду українців як нації.

Для зручності аналізу ми послідовно розглянемо мотиви укладання міжрелігійних та міжконфесійних шлюбів з іноземцями та співвітчизниками.

Мотиваційна активність українських жінок до шлюбу з іноземними партнерами досить неоднорідна, і визначається конкретними відмітними критеріями: статевою чисельністю, моделлю чоловічої поведінки, випадковим знайомством, матеріальним забезпеченням, правомірною міграцією, професійною реалізацією, пізнанням світу, материнським інстинктом тощо. В основі більшості виділених критеріїв лежить, по-перше, жіноча соціально-біологічна природа: прагнення до збереження себе й свого роду на основі вибору «кращого» і «стабільного», по-друге, несприятливе соціально-економічне становище суспільства: невпевненість у завтрашньому дні, бідність населення, безробіття, комерціалізація системи освіти, мізерність соціальних гарантій, високий коефіцієнт різниці в доходах громадян та інше.

Немаловажне, смислове значення жіночої мотивації полягає в несприйнятті українського чоловіка в ролі шлюбного партнера. З одного боку, це наслідок деморалізації чоловічого населення в умовах жорстких соціальних

трансформацій транзитних суспільств, а з іншого боку – традиційне шлюбне виховання українського чоловіка. Ці два показники порушують гендерний баланс шлюбного вибору сучасних українців і виступають стимулами до міжрелігійних та міжнаціональних шлюбів жінок з іноземцями.

Українська держава офіційно ніяк не реагує на збільшену кількість шлюбів з іноземцями, політики та громадськість періодично намагаються сформуванню негативну громадську думку по відношенню до «вивезення» жінок за кордон, попереджають про факти дискримінації і навіть сексуального рабства. Хоча вчені застерігають про наслідки досить масового виїзду жінок репродуктивного віку для генофонду нації, демографічної ситуації, збереження культури тощо.

Що стосується міжрелігійних та міжконфесійних шлюбів усередині країни, фактично в пострадянський період в Україні склалися всі умови для «вільної конкуренції» різних моделей сім'ї. Як справедливо зазначає О. Маховська, найбільш відомий в Росії психолог, що займається міжкультурними шлюбами, «Кожна культурно-релігійна модель сім'ї має свої особливості, хоча, безумовно, всі вони трансформуються під впливом різних соціально-економічних процесів, у тому числі міграційних» [110]. На думку психолога, у слов'янських пострадянських країнах домінує європейський (християнський) тип сім'ї, з яким все успішніше конкурує східно-азіатський (ісламський) її тип. В рамках християнської моделі сімейних відносин О. Маховська докладно описує католицьку, протестантську і православну моделі сім'ї.

У основі католицької моделі сім'ї лежить принцип збалансованості. Її психолог вважає найближчою до норми. Становище жінки в католицькій родині підпорядковане, але в неї є право голосу, до її думки варто прислухатися і обговорювати з нею всі питання. Але за всю родину відповідає батько. Протестантська модель сформувалася на ґрунті ідей рівності і індивідуальних досягнень. Жінка і чоловік в ній займають однакове становище, вони фактично

взаємозамінні. Модель сім'ї, заснована на паритетних відносинах, нестабільна за визначенням. Само по собі збереження сім'ї або розлучення для таких сімей не виглядає особливою заслугою. Число розлучень по всьому світу – біля 50% від усіх укладених шлюбів.

У мусульманській родині, як відомо, жінка дуже цінується і оберігається, але як розрада, «приз», насолода. Цінність жінки тут розуміється майже буквально, тобто в матеріальному еквіваленті. Жінка повинна бути прив'язана до сім'ї, завжди добре одягатися і щедро обдаровуватися. Подарунки зведені в розряд ритуалу. Усі рішення в мусульманській сім'ї приймає чоловік. Стабілізуючим фактором у мусульманській родині є авторитет батьків. Жінка, яка відчуває психологічний дискомфорт, йде за порадою до старших членів сім'ї і знаходить у них підтримку і розраду. Ще один унікальний принцип мусульманської моделі сім'ї – заміненість жінки (багатоженство).

В цілому, аргументи О. Маховской здаються переконливими, коли вона пояснює легкість вступу православних росіянок у шлюб з мусульманином близькістю моделей православної і мусульманської родини, із загальною для них безумовною владою чоловіка. При цьому православна жінка позбавляється від психологічного вантажу відповідальності за себе і дітей, і звично делегує всю повноту влади чоловікові.

Основна роль чоловіка в православної моделі – ініціювати сім'ю, сімейна рутина його не цікавить. Чоловік володіє владою і авторитетом, але всю свою відповідальність він делегує дружині. У православної родині загубилася фігура батька, жінка ж перевантажена відповідальністю. При цьому відносини в типовій сучасній православної родині нерідко нагадують сутичку, яку виграв психологічно чи фізично сильніший. Православна модель дисгармонійна, вона підходить лише для виключно витривалих і психологічно сильних людей, здатних внутрішньо зберегтися при будь-яких зовнішніх негараздах. У католиків вважається традиційною дітоцентристська модель сім'ї, коли вся увага направлена на дітей. У православної родині в основному підтримується

авторитет батька, дітьми займається мати. А в протестантській моделі всі члени сім'ї рівні і діти виховуються як дорослі.

О. Маховська вважає, що православна модель сім'ї деформувалася і має сучасну культурну версію в результаті того, що у війнах і військових конфліктах фізично знищувалися величезні чоловічі популяції. З'явилася сім'я «без батька». І наступному поколінню хлопчиків довелося займати вже «дитяче місце». Не дарма кажуть про інфантилізм російських чоловіків. Однак, на нашу думку, не можна зводити проблему до зазначеного фактору. В Україні, де православна сім'я «козацького типу» трималася практично на жінці, в силу того, що козак більшу частину свого життя перебував у військових походах, повертаючись додому на період польових робіт і нагороджуючи дружину черговою дитиною, фактично не брав участі в побутовому житті сім'ї і вихованні дітей, сім'я «по православно-руському типу» не деформувалася.

Ми не згодні з думкою дослідниці, що в Україні модель сім'ї історично перебувала під впливом протестантської і католицької етики. Православні Українці в силу більшої поліконфесійності своїй території були знайомі з «сімейними альтернативами», проте виробили свою специфічну сімейну модель. Саме тому, за даними О. Маховської, «при вкрай низькому рівні життя в цій країні рівень розлучень там менше, ніж у Росії» [110]. До самих психологічно компліментарних шлюбів дослідниця відносить українсько-єврейські, пов'язуючи це навіть не з хорошою сполучуваністю самих моделей, а зі специфічним способом залагодження конфліктів, при якому величезну роль грає гумор.

Ми ж вважаємо, що запорукою міцності міжрелігійних та міжконфесійних сімей в Україні є традиційна полірелігійність населення і впливаючий з неї більш високий, ніж у Росії, рівень релігійної толерантності, детермінований як історично, так і географічно, а сьогодні ще й геополітично.

Основною проблемою змішаного шлюбу, на думку більшості священнослужителів авраамічних релігій в Україні, є навіть не питання про

зміну віри одним з подружжя, а питання про вибір віри й релігійного виховання дітей, народжених у подібному союзі. А тут компроміси, на думку богословів всіх релігій, не доречні. Тому будь-яка деномінація згодна закривати очі на подібні союзи, якщо вони гарантують релігійне виховання дітей в її лоні. В іншому ж випадку змішані шлюбні союзи засуджуються й релігійно не освячуються.

Однак реальна суспільна ситуація в Україні, що стрімко трансформується, вимагає постійного перегляду релігійних установок, вироблення богословами і релігійними лідерами більш гнучкою і компромісною політики щодо міжконфесійних та міжрелігійних шлюбів. Міжконфесійні шлюби останнім часом викликають менший опір в українському суспільстві, зокрема у християнстві, де вони сприймаються як «практичний екуменізм» і в ісламі, коли мова йде про шлюб чоловіка-мусульманина з християнкою або єврейкою. Про шлюб жінки-мусульманки з іновірцем мови в мусульманському анклаві все ще бути не може.

Міжрелігійні та міжконфесійні шлюби як форма шлюбу в цілому являють собою складний, внутрішній мікросвіт шлюбних партнерів, первинно конструйований і модифікується за допомогою їх дій в галузі повсякденної, подружнього життя. Пов'язаної з релігійною самоідентифікацією партнерів. Даний процес обумовлений тим, що шлюбне простір складається з декількох соціальних реальностей, що відповідають за конкретний прояв релігійно забарвлених аспектів шлюбних відносин: реальність соціально-релігійних взаємодій (культової практики), реальність релігійного поведінки вдома, реальність шлюбних комунікацій, детермінованих релігією. Їх об'єднання в конкретному шлюбному союзі має строго індивідуальний характер.

Найстійкішою до трансформації ідентичністю особистості, яка вступає в шлюб, є релігія. Вона виступає фундаментом духовного начала людини, її індивідуальним підходом до питання віри, релігійних почуттів. Глобальна трансформація релігійної ідентичності у шлюбі виражається у прийнятті віри

партнера, але такі випадки частіше зустрічаються в міжрелігійних союзах, вони типові для шлюбу чоловіка-мусульманина з іновірною жінкою, в міжконфесійних ж шлюбах християн вони дуже рідкісні і мають одиничний характер. В цілому, в рамках конфесій однієї релігії питання перетворення ідентичності у шлюбі має більш компромісний характер.

По відношенню до релігійної ідентичності подружжя можна класифікувати моделі шлюбних відносин в міжрелігійних та міжконфесійних союзах, що спостерігаються в сучасній Україні, за типом відносини подружжя до релігійної віри один одного і виділити кілька сценаріїв трансформації їхньої релігійної ідентичності:

- релігійну асиміляцію, коли один з подружжя повністю приймає віру іншого;
- релігійну субординацію, коли подружжя домовляються про конфесійну приналежність дітей, їх релігійне виховання тощо;
- релігійний плюралізм, коли подружжя зберігають свої релігійні переконання без змін, укладають шлюб в обох релігійних традиціях паралельно і домовляються про форми відправлення релігійних ритуалів в сім'ї, як правило, залишаючи за дітьми свободу вибору віри.

Як бачимо, українське суспільство сьогодні переживає трансформації таких традиційних соціальних інститутів як релігія й сім'я. Ми згодні з твердженням О. Маховської, що «атеїстична історична спільність людей – радянський народ», який змішав в єдиний плавильний котел етно-релігійні традиції шостої частини Землі пішла в минуле, і народи, що входили в цей конгломерат, які створили незалежні демократичні держави, проходять складний і суперечливий процес формування нових форм сімейних відносин, віддаючи перевагу найбільш адекватним сучасним умовам життя моделям сім'ї, в яких значущим чинником є релігійні вірування подружжя» [110]. Зростання кількості міжконфесійних та міжрелігійних шлюбів – невід'ємна риса сучасності, якої не скасувати ані релігійними заборонами, ані світською

риторикою. Пострадянський простір поступово долає наслідки комуністичного експерименту в світогляді людей і в етно-релігійних відносинах. Ці процеси сприяють подальшій трансформації шлюбно-сімейних відносин.

Висновки до розділу 3

Збільшення кількості укладення міжрелігійних та міжконфесійних шлюбів і виникнення нових їх форм є доказом триваючих процесів трансформації сімейно-шлюбних відносин, які переживає сучасне людство. Секуляризація й глобалізація призвели до домінування світського сімейного законодавства підчас вирішення комплексу правових проблем, пов'язаних зі змішаними шлюбами, в більшості країн світу.

Міжнародне право виробило низку базових законодавчих актів, гарантуючих особам, що укладають такий шлюб, захист їх особистих релігійних прав, а також права виховувати дітей у тих релігійних віруваннях, які вільно обирає родина. Світське законодавство більшості країн світу, в тому числі України, гарантує особам, які укладають шлюб, весь комплекс громадянських та майнових прав, не зважаючи на їхню релігійну приналежність.

Українське національне шлюбне право ґрунтується на рівності всіх прав і обов'язків подружжя, зокрема й в царині релігійних переконань. Для України, як поліетнічної та поліконфесійної країни, в пограничних регіонах якої укладання змішаних шлюбів є широко розповсюдженою й історично визначеною практикою, дотримання цих норм національного законодавства та світових стандартів прав людини, свободи релігії та віросповідання має принциповий характер як фактору забезпечення міжконфесійного миру та суспільної злагоди.

Для пострадянської України, яка стрімко інтегрується в світовий економічний та культурний простір і переживає складні демографічні

процеси, такі як трудова міграція, проблема змішаних етно-релігійних шлюбів актуалізується у зв'язку зі збільшенням їх кількості. З крахом радянського міфу про «нову історичну спільність людей – радянський народ» та «дружбу братських народів», загострюються саме релігійні аспекти етнічно змішаних шлюбів.

На ці процеси накладаються загальносвітові трансформації традиційних форм шлюбності, криза патріархальної сім та збільшення проценту нуклеарних сімей, а також криза традиційних форм релігійності, виявом якої є той факт, що релігія перестає бути визначним маркером особистісної соціальної ідентифікації та траєкторії життя людини, індивідуалізується й приватизується, а отже, перестає грати домінуючу роль у житті окремого індивіда, що знімає міжрелігійні та міжконфесійні бар'єри підчас створення сім'ї.

Поширеність змішаних етно-релігійних шлюбів у світі й в Україні на пряму корелюється з послабленням релігійності населення, розривом та занепадом традицій релігійного виховання в родині, процесами демографічної дивергенції. Можемо прогнозувати на середнє строкову перспективу лише збільшення числа міжрелігійних та міжконфесійних шлюбів серед представників авраамічних релігій в світі та в Україні, отже, збільшення актуальності філософсько-релігійнознавчих та соціокультурних досліджень цього суспільного феномену.

ВИСНОВКИ

Філософсько-релігієзнавчий аналіз сімейно-шлюбних відносин в авраамічних релігіях з метою виявлення богословського ставлення до змішаних шлюбів у системах релігійного права цих релігій та реалізації сімейно-шлюбних відносин в релігійно-змішаних подружжях дозволив сформулювати такі висновки:

Методологія дослідження міжрелігійних та міжконфесійних шлюбів в авраамічних релігіях, базується на компаративному співставленні систем релігійного права цих релігій у галузі шлюбно-сімейного законодавства. Теоретична інтерпретація феномена міжрелігійних та міжконфесійних шлюбів, передбачала поділ його соціальної природи на три складові (культурний зміст, державне розуміння, релігійний зміст) комплексне вивчення яких детально розкриває специфіку шлюбних союзів, їх відмінності від інших форм релігійного та світського шлюбу. Об'єктом порівняльного аналізу обрано нормативну модель шлюбно-сімейних відносин у кожній з досліджуваних релігій, оскільки саме така модель визначає структуру реальної родини (нормальної сім'ї) у релігійному співтоваристві.

Саме релігійні моделі іудейської, християнської та мусульманської сім'ї закріплені в релігійному сімейному праві авраамічних релігій. Спільні та відмінні риси зазначених моделей постають основою релігійно-правових колізій змішаних шлюбів у цих релігіях та між ними. Отже, сім'ї, утворені на підставах змішаного шлюбу, є аномальними з точки зору кожної з двох релігійних моделей сім'ї, які в такому шлюбі змішуються. Таке традиційне сприйняття релігійно змішаних шлюбів закріпилося у всіх країнах світу, громадяни яких ідентифікують свою культуру з авраамічною релігійною традицією. Цей суспільно-культурний і релігійний стереотип вимушені долати

ті хто перебуває у такому шлюбі, а ставлення до них визначається домінуючою релігійною культурою.

Правові системи авраамічних релігій (галахічна правова система ортодоксального іудаїзму, канонічне право християнських конфесій, шариатське законодавство класичного ісламу (ханафітський мазхаб)) мають спільне коріння, яке сягає римського права та Старозавітних приписів. Оскільки християнство виокремилося з іудаїзму, а іслам сприйняв і перше й друге вчення, то іудейське релігійне право лежить в основі їх правових систем. Сімейне право авраамічних релігій зазнало значних впливів місцевого звичаєвого права територій свого поширення, а з VIII ст. – постійних взаємовпливів, що не припиняються протягом їхнього розвитку й співіснування.

Сімейне право всіх авраамічних релігій побудоване за спільними принципами, які передбачають регламентацію шлюбної процедури, перешкод і заборон для укладання шлюбу, причини й форми розлучень; вирішення майнового забезпечення жінки та дітей у разі розлучення; права спадщини тощо. У всіх авраамічних релігіях змішані шлюби існують в чотирьох основних формах: шлюби з представниками різних напрямків однієї релігії (міжконфесійні); шлюби з атеїстами; шлюби з іновірними; шлюби з язичниками. Ставлення до кожної з цих форм змішаних шлюбів регламентується нормами релігійного права і відрізняється ступенем їх сприйняття/несприйняття.

Іудейська модель сім'ї заснована на ідеї необхідності кількісного зростання "Богообраного народу" шляхом дітонародження, яке розуміється як релігійний обов'язок кожного іудея. Шлюб – це взаємна угода сторін, зафіксована шлюбним договором, розірвання якого можливе, в основному, за ініціативи чоловіка і передбачає гарантії прав жінки. Повага до дружини, захист її прав, зокрема й через інститут левіратного шлюбу, почесна роль матері й дружини в сім'ї, закріплена ТаНаХом.

Специфіка ставлення до змішаних шлюбів в ортодоксальному (галахічному) іудаїзмі зумовлена тим, що іудаїзм – національна релігія, отже іновірна людина є й представником іншої нації, тому укладання таких шлюбів сприймається як загроза втрати не лише релігійної ідентичності єврейства, а й як загроза асиміляції та зникнення самої єврейської нації. На території держави Ізраїль сімейно-шлюбні справи належать до релігійної юрисдикції і розглядаються винятково равінатськими (релігійними) судами, а укладання змішаних шлюбів заборонено.

Трансформації традиційної галахічної моделі сім'ї в іудаїзмі відбуваються в громадах консервативного і головним чином реформістського толку в діаспорі, де визнання змішаних шлюбів можливе (консерватори) і навіть може бути релігійно санкціонованим (реформісти). Рабіни неортодоксальних напрямків сучасного іудаїзму намагаються інтегрувати змішані родини в іудейську релігійну спільноту, щоб не допустити виховання дітей поза межами національної релігійної культури.

Християнським ідеалом сім'ї вважається шлюб Адама й Єви, освячений Богом, який був спотворений внаслідок гріхопадіння. Загальнохристиянська модель сім'ї базується на уявленні про аналогію між взаєминами подружжя та стосунками Бога та Його Церкви. На відміну від іудаїзму та ісламу, християнським ідеалом є безшлюбність і так званий "духовний шлюб", котрий не передбачає статевих стосунків, проте сім'я вважається даною Богом, а вінчання – таїнством, коли "двоє стають одною плоттю". Християнська модель шлюбу моногамна, довічна і не передбачає розлучень, за винятком перелюбства, хоча в католицизмі воно також не є підставою розлучення. Успадкувавши старозавітну патріархальну модель шлюбу від іудаїзму, християнство підкреслює чоловіче домінування в шлюбі (і в Церкві).

Конфесійні моделі християнського шлюбу відрізняються між собою. В основі католицької моделі сім'ї лежить принцип збалансованості. Становище жінки в католицькій родині підпорядковане, але вона має право голосу, на її

думки зважають і обговорюють з нею всі питання. Але за всю родину відповідає батько. Протестантська модель сформувалася на ґрунті ідей рівності і індивідуальних досягнень. Жінка й чоловік у ній посідають однакове становище, вони фактично взаємозамінні. Модель сім'ї, заснована на паритетних відносинах виявляється дещо нестабільною, а збереження сім'ї чи розлучення для таких сімей не виглядає особливою заслугою. Основна роль чоловіка в православній моделі – ініціювати сім'ю. Чоловік володіє владою й авторитетом, але свою відповідальність делегує дружині. У католиків вважається традиційною дітоцентристська модель сім'ї, тоді як у православній родині в основному підтримується авторитет батька, дітьми займається мати, а в протестантській моделі всі члени сім'ї рівні й діти виховуються як і дорослі.

У християнстві проблема міжконфесійних шлюбів вирішується більшістю Церков у межах екуменічного діалогу, а основна колізія полягає у вирішенні питання про конфесійну приналежність дітей, народжених у такому шлюбі. Міжрелігійні шлюби забороняються канонічним правом і не освячуються представниками більшості християнських церков, особливо наголошується на проблемах у таких подружжях які вважаються нездоланими. Успішність подібних шлюбів обернено пропорційна ступеню релігійності подружжя.

Мусульманська модель сім'ї зазнає значних впливів з боку звичаєвого (адатного права) ісламських країн і може варіюватися в різних регіонах ісламського світу. Безшлюбність в ісламі засуджується, а дітонародження вважається релігійним обов'язком мусульманина. Іслам допускає полігамію, а також тимчасовий шлюб. Шлюб є угодою обміну, згідно якої чоловік отримує жінку для задоволення свого статевого потягу, а жінка – утримання й захист чоловіка. Процедура розлучення проста, діти залишаються з чоловіком, оскільки він відповідає за свою дружину й дітей перед Аллахом. Жінка повинна повністю коритися волі чоловіка, проте за певних обставин вона може ініціювати розлучення. Згідно мусульманських традицій існує інститут затворництва й вимога певного одягу для жінок, дружину можна бити в разі

непокори. Разом із тим, права жінки регламентуються шлюбною угодою, а їх порушення карається шаріатським судом.

Ставлення до шлюбів з іновірцями в ісламі залежить від статі того, хто укладає змішаний шлюб. Для жінки він є забороненим за будь-яких умов. Для чоловіка дозволений лише шлюб з представницями авраамічних релігій. Ісламські богослови розходяться в тлумаченні останнього положення, а деякі фундаменталістські напрямки ісламу вважають християн, багатобожниками.

Українське сімейне право не передбачає релігійного санкціонування укладання шлюбу і вимагає перед укладанням релігійного шлюбу його світського оформлення згідно законодавчо регламентованої процедури. Воно не дає правової оцінки легітимності укладання релігійних шлюбів як в межах релігій та релігійних конфесій, так і між ними, залишаючи ці питання релігійній юрисдикції. Законодавство України гарантує дотримання норм міжнародного права щодо релігійних прав і свобод усіх громадян України, а також іноземців, які укладають шлюб з українцями. Закон також передбачає право батьків та опікунів обирати релігійне або світське виховання дитини, гарантує релігійні права дитини в межах норм міжнародних стандартів свободи совісті і захисту прав дитини.

Українське суспільство сьогодні переживає трансформації таких традиційних соціальних інститутів як релігія і сім'я. В пострадянський період в Україні створені всі умови для "вільної конкуренції" різних релігійних моделей сім'ї між собою з її секулярними моделями. Зростання кількості міжрелігійних та міжконфесійних шлюбів – невід'ємна риса сучасності, на яку не впливають ані релігійні заборони, ані світська риторика.

Визначено такі релігійні (руйнування в радянський період релігійного устрою сімейного життя; розрив традиції сімейного релігійного виховання дітей; порушення внутрішньо-сімейного процесу трансляції релігійних цінностей між поколіннями) та соціальні (розширення міжнародних контактів; економічні та соціальні трансформації; дестабілізація і погіршення соціальних

умів життя; погіршення демографічної та гендерної ситуацій; трудова міграція) фактори збільшення кількості міжрелігійних та міжконфесійних шлюбів у сучасній Україні. Реальна суспільна ситуація в Україні вимагає перегляду релігійних установок, вироблення богословами і релігійними лідерами більш гнучкої та компромісної політики міжрелігійних та міжконфесійних шлюбів. На середньострокову перспективу можемо прогнозувати лише збільшення числа міжрелігійних та міжконфесійних шлюбів серед представників авраамічних релігій в світі та в Україні.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Авшалумова Л. Х. Иудаизм и его особенности в Дагестане / Л. Х. Авшалумова // Тез. междунар. семинара для рос. и зарубеж. журналистов «Дагестан – перекресток религий, культур и цивилизаций». – Махачкала, 2002. – С. 53–57.
2. Адыгамов Р. К. Богословский аспект межэтнических и межконфессиональных браков в трудах мусульманских мыслителей / Р. К. Адыгамов // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина – Вып. № 4 – Т. 4, 2014. – С. 53–61.
3. Ал-Джавзи И. Ахкам ахл аз-зимма [Текст] / И. Ал-Джавзи – Даммам (КСА), 1997. – 852 с.
4. Алексахина Н. А. Динамика межэтнического взаимодействия в Российской Федерации. – Research support scheme. 1999. – 76 с. – [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://rss.archives.ceu.hu/archive/00001001/01/1.pdf>
5. Ал-Кардави Ю. Фи фикх ал-аллиййат ал-муслима [Текст] / Ю. Ал-Кардави. – Каир : издательство?, 2001. – 546 с.
6. Ал-Кудури А. Мухтасар ал-кудури фи ал-фикх ал-ханафи [Текст] / А. Ал-Кудури. – Бейрут : издательство?, 1997. – 386 с.
7. Аляутдинов Ш. Он и она. Полная версия [Текст] / Шамиль Аляутдинов. – Город : Изд-во Диля, 2011. – 896 с. ISBN 978-5-4236-0046-4 (Серия Мир Ислама).
8. Апанович О. Розповіді про запорозьких козаків [Текст] / Олена Апанович. – К. : Дніпро, 1991. – 335 с. ISBN : 5-308-01371-3.
9. Апостольські правила [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.apologet.kiev.ua/content/view/178/35/>
10. Армур Р. Христианство и ислам : непростая история. / Р. Армур. – М. : ББИ св. ап. Андрея, 2004. – 336 с. (Серия «Диалог»)

11. Архив Юго-Западной России (Украины) Часть 1. Том I. – Акты, относящиеся к истории православной церкви Юго-Западной России (1481-1596 гг.). / Под ред. Н. Д. Иванишева. [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.ex.ua/79196405>.

12. Архив Юго-Западной России (Украины) Часть 1. Том III. – Материалы для истории православия в Западной Украине в XVIII ст. (продолжение). / Под ред. Ф. Г. Лебединцева. [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.ex.ua/79196405>.

13. Архив Юго-Западной России (Украины) Часть 8. Том III. – Акты о брачном праве и семейном быте в Юго-Западной Руси в XVI-XVII вв. / Под ред. О. И. Левицкого [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.ex.ua/79196405>.

14. Арэти Д. Браки между христианами и мусульманами на Кипре. Права и обязанности женщины в мусульманской семье / Димосфенус Арэти. [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/40568.htm>.

15. Ас-Сабуни М. Равал' ал-байан тафсир ал-айат ал-ахкам мин ал-Кур'ан [Текст]. – Т. 1. – Бейрут : издательство?, 1980. – 782 с.

16. Ат-Табари М. Джали' ал-Байар 'ан та'вил аййи ал Кур'ан [Текст]. – Т. 4. – Каир : издательство?, 2001. – 716 с.

17. Балтанова Г. Р. Мусульманка [Текст] – М. : Логос, 2005. – 376 с.

18. Барковская Е. Ю. Мусульманское право и правовая культура [Текст] / Е. Ю. Барковская – М. : Изд-во РАГС, 2001. – 75 с.

19. Бахофен И. Материнское право. / перевод Е. В. Рязановой [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://sbiblio.com/BIBLIO/archive/bahoven-mat/>

20. Без безбрачия. Немецкие теологи и политики потребовали отмены целибата – [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://lenta.ru/articles/2011/02/07/zoelibat/> (Bez bezbrachija. Nemeckie teologi i politiki potrebovali otmeny celibata).

21. Бенси Д. Догма или дисциплина / Д. Бенси // Независимая газета. – 19 марта 2008.
22. Бергсон А. Два источника морали и религии. Пер. с фр., послесловие и примечания А.Б. Гофмана [Текст] / Анри Бергсон. – М. : «Канон», 1994. – 384 с. Серия История философии в памятниках ISBN 5-88373-001-9.
23. Берхуз Х.Н. Сравнительное правоведение [Текст] / Хашматулла Набиевич Берхуз. – Х. : ТрансЛит, Феникс, 2008. – 504 с.
24. Библия : Пятикнижие и гафтарот / сост. д-р Й. Герц Изд-во Гешарим, 1999. – 1460 с.
25. Біблія або книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту. / пер. проф. І. Огієнка. – Мінск : УБТ, 2003. – 1375 с.
26. Болоховский Н. Современная практика смешанных браков в Русской Православной Церкви // Европейский Гуманитарный Университет. Ученые записки. Выпуск 2. Сборник научных статей факультета теологии. / Н. Болховский. – Минск, 2004. – С. 80-92.
27. Брак // Православная энциклопедия. Т.6. – М., 2003. – С.146-181.
28. Брак смешанный // Электронная еврейская энциклопедия – <http://www.eleven.co.il/article/10724>.
29. Брак, развод и повторный брак // Церковное руководство Церкви АСД. Пересмотренное издание Генеральной Конференции Церкви АСД. [Текст] – Hagerstown Publishing Association, 2010. – С. 86-92.
30. Брак. Материал из Википедии – свободной энциклопедии. – [Электронный ресурс] – Режим доступа : <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%91%D1%80%D0%B0%D0%BA>
31. Бриман Ш. Евреи Украины : исчезновение или Израиль / Шимон Бриман // Голос русскоязычной Америки. Ноябрь 18, 2011. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.forumdaily.com/evrei-ukrainy-ischeznovenie-ili-izrail/>

32. Брусина О. Замужем за "нерусским" : что это значит в Средней Азии [Электронный ресурс]. О.Брусина // Режим доступа : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Article.

33. Вагабов М.В. Ислам, женщина, семья [Текст] / М.В. Вагабов. – Махачкала : Дагестанское книжное издательство, – 1994. –191 с.

34. Васильев Л.С. История религий востока (религиозно-культурные традиции и общество) [Текст] / Л.С. Васильев. –М. : «Высшая школа», 1983 – 368 с.

35. Ватикан знает, что в Бразилии давно рукополагают женатых мирян, но требует никому об этом не рассказывать [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://newsru.com/religy/21feb2008/celebat.html>.

36. Вербець В.В., Субот О.А., Христюк Т.А. Соціологія. – К. : КОНДОР, 2009. – 550 с.

37. Вестермарк Э. История брака. / Эдвард Вестермарк – М. : Бренд, 2001. – 397 с.

38. Видение и стратегия РС ЕХБ : 2.4 Христианская семья [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://baptist.su/go/vis>

39. Вначале было Слово. Основы вероучения христиан-адвентистов седьмого дня [Текст]. – Заокский : Источник жизни, 1993. – 654 с.

40. Возможен ли развод после измены? [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://katolik.ru/vopros-otvet/114725-vozmozhen-li-razvod-posle-izmeny.html>.

41. Володина Н.В. Иудаизм и конфессиональная политика в Израиле / Нина Витальевна Володина // Сетевое издание «Религия и право» –№ 1-2 (39), 2006 [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://www.sclj.ru/analytics/magazine/arch/detail.php?ELEMENT_ID=1286.

42. Гавриил (Кранчук), иерей. Морально-практические задачи супружества // Афонское приношение современной православной духовности [Текст] / Гавриил Кранчук. – Калуга, 2000. – С. 171.

43. Гайденок П.П. Парадоксы свободы в учении Фихте. / П.П. Гайденок. – М. : Наука, 1990. – 128 с.
44. Гегель Г.В.Ф. Философия права. [Текст] / Г.В.Ф. Гегель. – М. : Мир книги, 2007. – 464 с. – (Великие мыслители). – ISBN 978-5-486-01240-2.
45. Глава германских католиков выступает за скорейшую реформу брачного права Католической Церкви [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.sedmitza.ru/text/3185883.html>.
46. Гоббс Т. Левиафан [Текст] / Т. Гоббс; – Мысль – М. : Мысль, 2001. – 478 с.
47. Годованець Н.І. Священні та віроповчальні тексти як джерела мусульманського права – автореф. дис. канд. філос. н., К., 2011. – 18 с.
48. Гойтейн Ш. Д. Арабы и евреи. [пер. с англ. Н.В. Кондырева] / Ш.Д. Гойтейн. – М. : Гешарим, Мосты культуры, 2001. – 288 с. ISBN : 5-93273-024-2 Серия : Bibliotheca Judaica / Библиотека «Иудаика»
49. Голод С.И. Семья и брак : историко-социологический анализ. [Текст] / С.И. Голод. – СПб. : ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 272 с.
50. Гордєєв О. Звідки стріляє Купідон. Про українські міжконфесійні шлюби [Електронний ресурс]. /Олексій Гордєєв. – Режим доступу : http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/open_theme.
51. Гроссман Л. Книга Чисел [Электронный ресурс]. / Лоренс Гроссман – Режим доступа : <http://madan.org.il/node/5943>.
52. Даль В.И. Толковый словарь русского языка. / В.И. Даль – М. : Эксмо-Пресс, 2000. – 585 с.
53. Данилова Г.М. Проблемы генезиса феодализма у славян и германцев (сравнительный анализ франкских, древнерусских, хорватских, сербских и польских источников). [Текст] / Г.М. Данилова. – Петрозаводск : Карелия, 1974. – 232 с.
54. Движение прогрессивного (реформистского) иудаизма в Израиле. Что такое прогрессивный иудаизм? Вопросы и ответы. /Обновленное русское

издание под редакцией Раввина Григория Котляра [[Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://levi-vs.narod.ru/progriud.htm>.

55. Декларації про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на підставі релігії чи переконань, проголошена Генеральною Асамблеєю ООН 25.11.1981 р. (резолюція 36/55) [Текст] // Свобода совісті та віросповідання в контексті міжнародних і українських правових актів та релігійних документів (витяги) – Видання друге (допрацьоване і доповнене) / Упорядник, автор передмови і приміток к.філос. н. М.Ю. Бабій – К., 2006. – С.23.

56. Джероза Л. Каноническое право в Католической Церкви [Текст] / Либеро Джероза. – М. : Христианская Россия, 1996. – 379 с.

57. Дигесты Юстиниана [Текст] / Избр. фрагм. в пер. и с прим. И.С. Перетерского. – М. : Наука, 1984. – 456 с.

58. Довнар-Запольский М. В. Первобытные формы брака. / М.В.Довнар-Запольский – М. : Красанд, 201. – 496 с. Серия : Академия фундаментальных исследований : этнология.

59. Драгневич Л. Сутність і ретроспектива становлення та розвитку шлюбно-сімейних відносин в Україні [Текст] / Л. Драгневич // Підприємництво, господарство і право. – 2002. – № 1. – С. 40-42.

60. Древнерусские княжеские уставы X – XV вв. [Текст] /Изд. подг. Я.Н. Щапов. – М. : Наука, 1976. – 241 с.

61. Дружинин В.Н. Психологические типы семьи в европейской культуре. / В.Н. Дружинин. – М.,1995. – 170 с. – [Электронный ресурс] Режим доступа : <http://eknigi.org/psihologija/153004-psixologicheskie-tipy-semi-v-evropejskoj-kulture.html>

62. Думнова Э.М. Социальные и мировоззренческие основания семейно-брачных отношений : социально-философский анализ : дисс. канд.филос.наук./ Э.М. Думнова. – Горно-Алтайск, 2006. – 186 с.

63. Евдокимов П. Женщина и спасение мира. / Павел Евдокимов. – Минск, 2009. – 272 с. ISBN : 9789856171997

64. Евреи Украины : исчезновение или Израиль? //Голос русскоязычной америки[Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.forumdaily.com/evrei-ukrainy-ischeznovenie-ili-izrail/> Ноябрь 18, 2011.

65. Епископъ Никодимъ (Милашъ) Православное церковное право [Текст] / Епископ Никодим (Милаш). – СПб. : Типография В.В. Комарова, 1897. – 727 с.

66. Ефименко А.Я. Народный суд в Западной Руси. / А.Я. Ефименко. // Южная Русь : В 2 т. [Текст] – СПб., 1905. – Т. 1. – С. 324-369.

67. Ефименко Т. Обычное право украинского народа / Т. Ефименко. // Украинский народ в его прошлом и настоящем / Под ред. Ф. Волкова и др. – Т.2 – Петроград : типография товарищества «Общественная Польза», 1916. – С 648-663.

68. Загальна декларація прав людини Прийнята і проголошена резолюцією 217 А(III) Генеральної Асамблеї ООН від 10.12.1948 р.) [Текст]// Свобода совісті та віросповідання в контексті міжнародних і українських правових актів та релігійних документів (витяги) – Видання друге (допрацьоване і доповнене) / Упорядник, автор передмови і приміток к.філос. н. М.Ю. Бабій – К., 2006. – С.12.

69. Закарас В.К. Библейские истоки половой морали христианства : автореферат дис. ... кандидата философских наук : 09.00.06 / Вацловас Константинович Закарас – АН БССР. Ин-т философии и права. – Минск, 1988. – 19 с.

70. Зимин И.А. Иудейское (галахическое) право : история, сущность, современность / И.А. Зимин // История государства и права. – М. : Юрист, 2010, № 20. – С. 29.

71. Ибн Хумам М. Шарх фатх ал-кадир[Текст] / М. Ибн Хумам. – Т 3. – Бейрут, 2003. – 526 с.

72. Ибрагим аль-Кайси М. Исламская мораль и манеры [Текст]/ Марван Ибрагим аль-Кайси. – Казань : Иман,1994. –63 с.

73. Иоффе О.С. Что же такое ответственность? / Олимпиад Соломонович Иоффе // Изв. высш. учеб. заведений. Правоведение. 1974. № 5. – С. 108-112.
74. Ислам классический : энциклопедия. [Текст] Сост., общ. ред. и предисл. К. Королева. – М. : Изд-во Эксмо; СПб : Мидгард, 2005. – 416 с.
75. Ислам : энциклопедический словарь [Текст]. – М. : Наука, 1991. – 315 с.
76. Исламская цивилизация в глобализующемся мире / По материалам конференции. / Отв. ред. – В.Г. Хорос. – М. : ИМЭМО РАН, 2011. – 336 с.
77. Казарян К.А. Правове визначення поняття шлюбу. // Часопис з юридичних наук [Електронний науковий збірник] 2014. Режим доступу : <http://periodicals.karazin.ua/jls/article/view/1688>.
78. Как Церковь относится к браку между верующим и неверующим? [Электронный ресурс] – Режим доступу : http://ru.radiovaticana.va/print_page.asp?c=668081.
79. Каноническое право о браке (De matrimonio). [Текст]. / Сост. : Юркович И.Ю. – М. : Истина и жизнь, 1994. – 144 с.
80. Кант И. Основы метафизики нравственности.(С рецензией на книгу И. Шульца. 1783) [Текст] / Иммануил Кант // Сочинения в шести томах. – М. : «Мысль». – Т. 4. Ч. I. – 544 с. – (Философское наследие).
81. Кар Т.Л. Про природу речей [урывки] пер. М Зерова / Тіт Лукрецій Кар // Антична література : Хрестоматія. Упорядник О.І. Білецький (2-ге видання). – К. : Радянська школа, 1968. – 612 с.
82. Катехизис Католической Церкви [Текст] изд. 4-е. – М. : Культурный центр «Духовная библиотека», 2001. – 340с. ISBN 5-94270-016-8
83. Кашанина Т.В. Юридическая техника [Текст] / Т.В. Кашанина. – М. : Эксмо, 2009. – 512 с.
84. Керимов Г.М. Шариат закон жизни мусульман [Текст]. / Г.М. Керимов – М. : Ленорм, 1999. – 304 с.
85. Кирюшко М. Мусульмансько-християнський діалог – проблема часу і фактор соціальної стабільності. /Микола Кирюшко// Актуальні питання

соціально значущої діяльності церков і релігійних організацій в Україні. – К., 2004. – С. 186-196.

86. Книга Сogласия. Верoисповедание и учение Лютеранской Церкви [Электронный ресурс]. Режим доступа : http://soluschristus.ru/biblioteka/kniga_soglasiya/kniga_soglasiya_veroispovedanie_i_uchenie_lyuteranskoj_cerkvi/

87. Когаленко О.Э. Антропология христианской семьи : автореферат дис. ... кандидата философских наук : 09.00.13. ... / Ольга Эдуардовна Когаленко. – Ростов-на-Дону 1999. – 31 с.

88. Козлов В.И. Брак // Демографический энциклопедический словарь / В.И. Козлов. – М. : Советская энциклопедия. Главный редактор Д.И. Валентей. 1985. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://demography.academic.ru/1425/%D0%91%D0%A0%D0%90%D0%9A>.

89. Котовская Е.И. Споры современников о христианской семье и браке в России конца XIX – начала XX веков. Автореф. дис. на соиск. учен. степ. к.ист.н. Спец. 07.00.00 Спец. 07.00.02 / Елена Игоревна Котовская. – М. : Изд-во МГУ им. М.В. Ломоносова, 2001. – 24 с.

90. Кривоший О.П. Д.І. Яворницький про українське жіноцтво // Регіональне і загальне в історії: Тези міжнародної наукової конференції, присвяченої 140-річчю від дня народження Д.І. Яворницького та 90-літтю XIII Археологічного з'їзду (9 листопада 1995 р.). Дніпропетровськ, 1995. – 328 с.

91. Куповецкий М. К оценке численности евреев и «демографического потенциала еврейской общины» в СССР и постсоветских государствах в 1989-2003 гг./ М. Куповецкий // Евразийский еврейский ежегодник – 5765 (2004/2005). Киев, 2005. – С. 89.

92. Курбатова А.С. В. В. Розанов и православные мыслители о браке и семье : диссертация ... кандидата философских наук : 09.00.06. / Алла Сергеевна Курбатова – Нижний Новгород, 2000. – 172 с.

93. Левицкий О. Обычные формы заключения браков в Южной Руси в XVI – XVII ст. / О. Левицкий // Киевская старина. 1900. – Т. 1. – Кн. 1. – С. 1-15.

94. Левицкий О. Очерки старинного быта Волыни и Украины. / О. Левицкий. // Киевская старина. 1889 – № 4, С. 92-123. – № 11, С. 350-368; 1891 – № 1, С. 19-39. – № 2, С. 269-280.
95. Левицький О. Невінчаний шлюб на Русі-Україні в XVI-XVII ст. / О. Левицький // Записки Українського наукового товариства в Києві. – Кн. III. – К., 1908. – С. 98-108.
96. Лозова Г.О. Законодавче визначення сім'ї та шлюбу [Текст] /Г.О. Лозова // Університетські наукові записки. – 2006. – № 1. – С. 119-122.
97. Лотоцький О. Українські джерела церковного права [Текст]. / О. Лотоцький. // Праці українського наукового інституту Т. 5. – Варшава, 1931. – 320 с.
98. Лубська М.В. Мусульманське право : релігієзнавчо-правовий контекст. / М.В. Лубська. – К. : Вид-во Київського фітоцентру, 2006. – 196 с.
99. Лубська М.В. Організаційна структура шаріату у сучасному ісламі / М.В. Лубська // Наука. Релігія. Суспільство. – 2003. – № 1. – С. 35-41.
100. Лубський В.І., Борис В.Д. Мусульманське право / В.І. Лубський, В.Д. Борис. – К. : Вілбор, 1997. – 256 с.
101. Лубський В.І., Лубська М.В. Мусульманське право в ісламській традиції : історико-релігієзнавчий аналіз. / В.І. Лубський, М.В. Лубська. – Черкаси : Брама, 2004. – 208 с.
102. Лубський В.І., Харьковщенко Є.А., Лубська М.В., Горбаченко Т.Г. Церковне (канонічне) право. – Киев : Центр учбової літератури, 2014. – 640 с.
103. Лютер М. «О Вавилонском пленении Церкви»/ Мартин Лютер. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.reformed.org.ua/2/206/Luther>.
104. Лютер М. О свободе христианина. [Сборник сочинений М. Лютера; в приложении разл. авторы о Лютере и о Реформации в Европе] / Мартин Лютер. – Уфа : ARC, 2013. – 728 с. – ISBN 978-5-905551-05-5
105. Мак-Леннан Дж.Ф. Первобытний брак [Текст]. – М., 1861. – 522 с.

106. Марджани Ш. Тазкират ал-муниб би 'адам тазкиййат ахл ас-салиб[Текст]. – Рук. з відділу рукописів і рідкісних книг Наукової бібліотеки ім. М.І. Лобачевського. – № 692. – 18 б., 13 а-13 б.

107. Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения в 3-х т. /К. Маркс, Ф. Энгельс. – Т. 3. – М. : Политиздат, 1986. – 639 с.

108. Марусик К.О. Право як атрибут національної культури українського народу // Питання історії України : Збірник наукових статей. – Чернівці, 1997. –Вип. 1. – С. 53-59.

109. Марченко М.Н. Религиозные правовые системы. Иудейское право/ М.Н. Марченко // Курс сравнительного правоведения. – М. : ООО «Городец-издат», 2002. – С. 897-980. ISBN 5-9258-0057-5

110. Маховская О. Межкультурные браки и модели семейных отношений. [Электронный ресурс]. Режим доступа : <http://www.asi.org.ru/ASI3/main.nsf>.

111. Мейендорф И., прот. Смешанные браки // Иоанн Мейендорф, протоиерей. Брак в православии [Текст]. – Клин : «Христианская жизнь», 2004. – С. 33-36.

112. Мейендорф Иоанн, протоиерей Брак в Православии. [Текст] – М., 1995 – С. 242.

113. Мисиров Р.Б. Трансформации традиционных семейно-брачных ценностей в условиях современных социокультурных изменений : дисс. канд. филос. наук. ... 09.00.11 / Рустам Борисович Мисиров. – Нальчик, 2006. – 146 с. РГБ ОД, 61:06-9/254.

114. Міжнародний Пакт про громадянські і політичні права прийнятий і відкритий для підписання, ратифікації і приєднання резолюцією 2200 А (XXI) Генеральної Асамблеї ООН 16.12.1966 р. // Свобода совісті та віросповідання в контексті міжнародних і українських правових актів та релігійних документів (витяги) – Видання друге (допрацьоване і доповнене)/ Упорядник, автор передмови і приміток к.філос. н. М.Ю. Бабій – К., 2006. – С.

115. Морган Л.Г. Древнее общество или Исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. / Льюис Генри Морган. – Л. : Изд-во ин-та народов Севера ЦИК СССР, 1935. – 350 с.

116. Музиченко П.П. Правове становище жінки в українських землях в XIV – XVI ст. / Петро Павлович Музиченко // Актуальні проблеми політики : Збірник наукових праць. Вип. 2. – Одеса, 1997. – С. 176-179.

117. Муллокандова О. М. Загальні риси інститутів сімейного права авраамічних релігій / О. М. Муллокандова // Авраамічні релігії в Україні : інкультураційні взаємовпливи та міжконфесійні взаємини. Матеріали міжнародної наукової конференції (Галич, 29 травня 2014 року). – Галич : Інформаційно-видавничий відділ Національного заповідника «Давній Галич», 2014. – С. 372–376.

118. Муллокандова О. М. Міжрелігійні та міжконфесійні шлюби як сучасний релігійний феномен / О. М. Муллокандова // Актуальні питання філософсько-релігієзнавчих наук : реалії та тенденції в умовах міжкультурного діалогу : Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції, Київ–Буча, березень 2014. – К. : Міленіум, 2014. – С. 43–45.

119. Муллокандова О. М. Міжрелігійні шлюби в авраамічних релігіях : підсумки філософсько-правового аналізу / О. М. Муллокандова // Філософія, релігія та культура у глобалізованому світі : Всеукраїнська науково-теоретична конференція з міжнародною участю, 23 листопада 2015 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол. П. Ю. Саух [та ін.] – Житомир : Вид. Євенок О. О., 2015. – С. 114–116.

120. Муллокандова О. М. Релігієзнавчо-правові аспекти міжрелігійних та міжконфесійних шлюбів / О. М. Муллокандова // «Дні науки філософського факультету – 2014», Міжн. наук. конф. (2014; Київ). Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2014», 15 – 16 квіт. 2014 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол. : А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2014. – Ч. 7. – С. 169–170.

121. Муллокандова О. М. Толерантність як основа міжрелігійних шлюбів / О. М. Муллокандова // Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності : Міжнародна науково-теоретична конференція, 1-2 жовтня 2015 року : [матеріали доповідей та виступів] / редкол. П. Ю. Саух [та ін.] – Житомир : Вид. Євенок О. О., 2015. – С. 110–112.

122. Муллокандова О.М. Межрелигиозные и межконфессиональные браки в России и Украине / Оксана Мариковна Муллокандова // Перекрестки. Журнал исследований восточноевропейского пограничья. – № 1-2, 2013. – Вильнюс : Изд-во Европейского Гуманитарного ун-та. – С. 125-139.

123. Муллокандова О.М. Міжрелігійні та міжконфесійні шлюби як предмет наукових та богословських студій / Оксана Мариківна Муллокандова // Релігія і соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці : Рута, 2012. – № 9. – С. 137-145.

124. Муллокандова О.М. Міжрелігійні та міжконфесійні шлюби як сучасний релігійний феномен / Оксана Мариківна Муллокандова. // Актуальні питання філософсько-релігієзнавчих наук : реалії та тенденції в умовах міжкультурного діалогу : Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції, Київ-Буча, березень 2014. – К. : Міленіум, 2014. – С. 43-45.

125. Муллокандова О.М. Міжрелігійні шлюби в контексті взаємодії етнічного та релігійного в іудейському сімейному праві / Оксана Мариківна Муллокандова. // Науковий часопис НПУ імені М.П. Драгоманова. Серія 7. Культурологія, Релігієзнавство, Філософія. Вип. 34 (47). – К. : Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2015. -С. 68-76.

126. Муллокандова О.М. Мусульманське релігійне право щодо шлюбів з іновірцями : філософсько-релігієзнавчий аналіз / Оксана Мариківна Муллокандова. // Вісник ЖДУ імені І. Франка Вип. 6 (78). – Житомир : Вид-во ЖДУ імені І. Франка, 2014. – С. 63-67.

127. Мустафаев Ф.М. Авраамические религии : опыт компаративного анализа : Дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13 / Фарид Мустафаевич Мустафаев : Махачкала, 2005 – 177 с. РГБ ОД, 61:05-9/533

128. Мчедлов М.П. Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания. /М.П.Мчедлов. – М. : Культурная революция, 2007. – 368 с. ISBN : 5-250-01912-9

129. Надхин Г.П. Память о Запорожье и о последних днях Запорожской Сечи / Г.П. Надхин // Запорожская Сечь. Рыцарский орден Днепра : [сборник трудов] / авт.-сост. С. Шумов, А. Андреев. – М. : ЭКСМО : Алгоритм, 2004. – 608 с. (Тайные секты и ордена) ISBN 5-699-07080-X

130. Назаренко А. «Зело неподобно правоверным». Межконфессиональные браки на Руси в XI-XII вв. [Электронный ресурс]. / А. Назаренко // Режим доступа : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Article/naz_mejkonf.php.

131. Нарский И.С. Иммануил Кант. / И.С. Нарский. – М. : Мысль, 1976. – 208 с. – (Мыслители прошлого).

132. Николай, протоиерей. Межконфессиональные браки становятся всё более распространенными / Николай, протоиерей. [Электронный ресурс].// Новые известия // Режим доступа : <http://religion.historic.ru/news/item/f00/s01/n0000118/index.shtml>.

133. Об освящении, Вероучение, Устав МСЦ ЕХБ. [Текст] – Издание Международного совета церквей ЕХБ, 2006. – 120 с.

134. Орлова Н.Х. Эволюция христианских воззрений на пол и брак в европейской культурной традиции : дисс. д-ра филос. наук : 09.00.13 / Надежда Хаджимерзановна Орлова. – СПб., 2006. – 403 с. РГБ ОД, 71:07-9/121.

135. Основи держави і права України [Текст] / За ред. В.Л. Ортинського. – К. : Знання, 2008. – 583 с. ISBN : 978-966-346-331-5.

136. Основы социального учения Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня в России. [Текст] – М., 2009. – 288 с. ISBN : 978-5-86847-666-2.

137. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви[Текст]. – М., 2001. – 210 с.

138. Парриндер Д. Сексуальная мораль в мировых религиях / Джеффри Парриндер : – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2002. – 352 с.

139. Пастырская Конституция «О Церкви в современном мире» («*Gaudium et spes*») [Текст] // Документы II Ватиканского собора. – 2-е изд. – М. : Paoline, 1998. – С. 447-556.
140. Пергамент А.И. Краткий популярный словарь-справочник о браке и семье [Текст] / А.И. Пергамент – М. : 1982. – 95 с.
141. Пилкингтон С.М. Религии мира. Иудаизм / Пер. с англ. Е.Г. Богдановой [Текст] / С.М. Пилкингтон. – М. : ФАИР-ПРЕСС М. «Прогресс» 2001 – 400 с. ISBN : 5-8183-0043-9
142. Платон. Держава [Переклад з давньогрецької та коментарі Дзвінки Коваль] / Платон – К., 2000. – 355 с.
143. Покровский А. И. Брачные молитвы и благословения древней Церкви (I-X вв.) // Сб. ст. памяти столетия МДА. – Сергиев Посад., 1915. – С. 549-592.
144. Поліха П. Закоханих з різних християнських конфесій повинчають...але часто за певних умов. [Електронний ресурс]. / Петро Поліха // Режим доступу : <http://zakarpattyua.net.ua/ukr-news-82441-Zakokhanykh-z-riznykh-khrystyianskykh-konfesii-povinchaiut%E2%80%A6-ale-chasto-za-pevnykh-umov>.
145. Полонська-Василенко Н. Історія України : У 2 т. / Н. Полонська-Василенко. – К. : Либідь, 1992. – Т. I. – 649 с.
146. Понятие брака. [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.pravoslav.ru/kursb111>.
147. Почему не могут приступать к Причастию разведенные, вступившие в новый брак? [Електронний ресурс] – Режим доступа : <http://ru.radiovaticana.va/printpage.asp?c=554901>.
148. Преславний Коран. Переклад смислів українською мовою [Текст] / Пер. Михайло Якубович. – К. : Основи, 2015. – 448 с. – ISBN 978-966-500-361-8
149. Пугинский Б.И. Методологические вопросы правоведения / Б.И. Пугинский // Правоведение. – С.-Пб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2010, № 1. – С. 6-19.

150. Пчелинцева Л.М. Комментарий к Семейному кодексу Российской Федерации [Текст] / Л.М. Пчелинцева. – 3-е изд., перераб. и доп. – М. : Норма, 2004. – 832 с.
151. Рабец А.М. Закон для семьи. Вопросы и ответы. / А.М. Рабец. – Кемерово., 1991. – 468 с.
152. Рекомендація Парламентської Асамблеї Ради Європи 1202 (1993) щодо релігійної терпимості в демократичному суспільстві п. 4. [Текст]// Свобода совісті та віросповідання в контексті міжнародних і українських правових актів та релігійних документів (витяги) – Видання друге (допрацьоване і доповнене) / Упорядник, автор передмови і приміток к.філос. н. М.Ю. Бабій – К., 2006. – С.50-51.
153. Религия в самосознании народа (религиозный фактор в идентификационных процессах) / Отв. ред. М.П. Мchedlov – М. : Институт социологии РАН, 2008. – 415 с.
154. Родионов М.А. Ислам классический. [Текст]/ М.А. Родионов – СПб. : Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2004. – 448 с.
155. Рок . Брак и семья / Кальвин Рок. // Большая христианская библиотека – [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://soteria.ru/tb020/2/>
156. Рок К. Брак и семья /Кальвин Рок // Большая христианская библиотека [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.soteria.ru/tb020/2/>
157. Рохбергер А. Гражданские браки, как инструмент захвата власти / Ашер Рохбергер //Седьмой канал. Израильские новости на русском языке 16.02.2009 г.
158. Руденко Т.П. Молода сім'я в сучасній Україні : соціально-філософський аналіз Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук Спеціальність 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. / Тамара Петрівна Руденко. – К., 2004. – 18 с.
159. Русская правда / [Текст] // Памятники русского права / под. ред. проф. С.В. Юшкова. Вып. 1. – М. : Юридическая литература, 1952. – С. 73-234.

160. Свобода совісті та віросповідання в контексті міжнародних і українських правових актів та релігійних документів (витяги) [Текст] – Видання друге (допрацьоване і доповнене) / Упорядник, автор передмови і приміток к.філос. н. М.Ю. Бабій – К., 2006. – 164 с.

161. Сигалов К.Е. Религиозное бытие права / К.Е. Сигалов // Юридический мир. Общероссийский научно-практический правовой журнал. – М. : Юрист, 2008, № 7 (139). – С. 71-74.

162. Сикари А. О браке. / Антонио Сикари. – Милан-Москва : Христианская Россия, 1993. – 144 с.

163. Сімейний кодекс України від 10.01.2002 р. [Текст] // Відомості Верховної Ради України. – 2002. – № 21-22.

164. Синельников А. Б., Медков В. М., Антонов А. И. Семья и вера в социологическом измерении (результаты межрегионального и межконфессионального исследования) / А.Б.Синельников и др.. М. : Книжный дом «Университет», 2009. – 288 с. ISBN : 978-5-98227-642-1.

165. Синельников А. Б. Трансформация семьи и развитие общества. / А.Б.Синельников – М. : Книжный дом «Университет», 2008. – 320 с.

166. Соловьев В.С. Смысл любви. // Философия искусства и литературная критика / В.С. Соловьев. – М. : Искусство, 1991. – С. 99-160.

167. Сорока Ю.В. Брестська Унія 1596. / Ю.В. Сорока – Харків : Фоліо, 2010 [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.e-reading.club/bookreader.php/1021297/Soroka-BrestskaUniya.1596.html>.

168. Стужна Н.В. Моральнісно-духовні засади сімейно-шлюбних відносин в ісламі [Текст] : автореферат... канд. філософських наук, спец. : 09.00.11 – релігієзнавство / Н.В. Стужна. – К. : Київський нац. ун-т ім. Т. Шевченка, 2011. – 18 с.

169. Сысоев Д., иерей. Брак з мусульманином. [Текст] / Даниил Сысоев – М. : Изд-во храма пророка Даниила на Кантемировской, 2007. – 240 с.

170. Сюкияйнен Л.Р. Шариат и мусульманско-правовая культура. [Текст] / Л.Р. Сюкияйнен – М. : Институт государства и права РАН, 1997. – 44 с.
171. Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право : вопросы теории и практики. [Текст] / Л.Р. Сюкияйнен. – М. : Наука, 1986. – 256 с.
172. Табінський П. Церковний Устав св. князя Володимира Великого [Текст] // Нива. – Львів, 1938. – С. 443-450.
173. Толковый словарь русского языка / под ред. Д.Н. Ушакова. Т. I. С. 179. – М. : Русские словари, 1994. ; Т. VI. – С. 146.
174. Тольц М. Миграция российских евреев в 90-е гг. Авторизованный пер. с англ. И.В. Ивахнюк [Текст] / М. Тольц // Международная миграция населения : Россия и современный мир. Под ред. В.А. Ионцева. Вып. 4. – М., 2000. С. 54-72.
175. Торнау Н.Е. Особенности мусульманского права [Текст]. – СПб : Изд-во С.-Петербург. Акад. Наук, 1892. – 88 с.
176. Торчинов Е.А. Религии мира : Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния [Текст] / Е.А. Торчинов. – 4-е изд. – СПб. Азбука-классика, 2007. – 544 с. ISBN : 978-5-352-02117-0
177. Троицкий С.В. Христианская философия брака [Текст] / Сергей Викторович Троицкий. – Париж, 1933. – 127 с.
178. Трофимец И.А. О некоторых подходах к дефиниции брака [Текст] / И.А. Трофимец // Семейное и жилищное право. – 2011. – № 2. – С. 34-37.
179. Тулина Н.В. Семья и общество : от конфликта к гармонии [Текст] – 1994. – / Н.В. Тулина М. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 80 с.
180. Уайт Е.Г. Христианский дом : Советы христиан. семьям, желающим Божьего руководства в своей жизни : пер. с англ. [Текст]. / Елена Уайт. – Заокский : Источник жизни, 1995. – 460 с.
181. Українці : історико-етнографічна монографія (Макет) [Текст] / Відп. ред. К.Г. Гуслистий. – К., 1959. – Т. 1 – 830 с.

182. Федулова А.Б. Семья и семейные ценности : Философско-аксиологический анализ : диссертация ... кандидата философских наук : 09.00.11. / А.Б. Федулова. – Архангельск, 2003. – 252 с. : 61 03-9/487-6.

183. Фихте И.Г. Основа естественного права согласно принципам наукоучения [Текст] / И.Г. Фихте Перевод с нем. А.К. Судакова М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. – 392 с. ISBN : 978-5-88373-401-3 (Серия : История философии в памятниках).

184. Хруль В.М. Католическая модель семьи и брака в публичной сфере / Виктор Михайлович Хруль // Семья в религиозных традициях мира. Материалы Первой международной научно-практической конференции, – Москва, 2014. – С. 87-93.

185. Цвайгерт К., Кётц Х. Введение в сравнительное правоведение в сфере частного права : [Текст] – В 2-х тт. – Том I. Основы : Пер. с нем. – М. : Междунар. отношения, 2000. – 480 с.

186. Черкаський І.Ю. Громадський (копний) суд на Україні-Русі XVI – XVII ст. [Текст] : З передмовою академіка Н.П. Василенка / Українська Академія Наук. Збірник Соціально-Економічного Відділу. № 13. / І.Ю. Черкаський.– К. : Друкарня Української Академії Наук, 1928. – С.12-46.

187. Чубинский П.П. Очерк народных юридических обычаев и понятий в Малороссии. [Текст] / П.П. Чубинский // Записки Русского географического общества, отделение этнографии, 1869г. – Т. 2. – СПб., 1872. – 752 с.

188. Шамсутдинова-Лебедюк Т.Н. Рай під ногами матерів (Жінка в ісламі) / Т.Н. Шамсутдинова-Лебедюк // Людина і світ. – 2003. – № 3. –С.8-12.

189. Шерстнева Н.С. Принципы семейного права. [Текст] / Н.С. Шерстнева –М. : ТК Велби; Проспект, 2004. – 286 с.

190. Штейнзальц А. Введение в Талмуд. [Текст] / Адин Штейнзальц. – Иерусалим – Москва, 1993. – 384 с.

191. Шульгин В.Я. О состоянии женщины в России до Петра Великого. Историческое исследование. [Текст] / В.Я. Шульгин. – Репринт. издание 1850 г. – СПб. : Альфарет, 2015. – 148 с.

192. Щеголева Е. В. Как создать православную семью. / Е.В.Щеголева. – М. : «ДАРЪ», 2007. – 256 с. ISBN : 5-485-00122-3
193. Щепкина Е.Н. Из истории женской личности в России /Сост. и общ. ред. В. Успенская. [Текст] – Тверь : Феминист-Пресс, 2005. (Серия «Феминистская коллекция») – 320 с.
194. Элон М. «Еврейское право» [Текст] / Менахем Элон – СПб., Юридический центр Пресс, 2002. – 589 с.
195. Энциклопедия иудаизма «Меир Натив» [Текст]. / Сост. Ариель Ш.-З. / Пер. с иврита А. Кидерман; Под общ. ред. М. Барселла. Иерусалим – Тель Авив : Массادا, 1983. – 264 с.
196. Юм Д. Трактат о человеческой природе[Текст] / Д. Юм. – Мн. : ООО «Попурри», 1998. – 720 с.
197. Яковлєв А. Українське право / А. Яковлєв // Українська культура. Лекції під ред. Д. Антоновича. [Вст. ст. І. М. Дзюби; Перед. слово М. Антоновича; Додатки С. В. Ульяновської, В. І. Ульяновського]. – К. : Либідь, 1993 – 592 с. («Пам'ятки історичної думки України»).
198. Bachofen J. J. Das Mutterrecht / Johann Jakob Bachofen. – Stuttgart : Kraiss and Hoffmann, 1861. – 499 p. Російський переклад : Бахофен І. Материнское право. Перевод Е.В.Рязановой Режим доступу : <http://sbiblio.com/BIBLIO/archive/bahoven-mat/>
199. Blau P., Becker C., Fitzpatrick K. Intersecting Social Affiliations and Intermarriage / P.Blau, C.Becker, K.Fitzpatrick // Social Forces № 62, 1984. – P. 85-606.
200. Blau P., Blum T., Schwarts J. Heterogeneity and Intermarriage / P.Blau, T.Blum, J.Schwarts // American Sociological Rewiew. №47, 1982. – P.5-62.
201. Catechismus Romanus P. II. Ch. 8. § 3. [Electronic resource] – Mode of access : https://books.google.ru/books/about/Catechismus_Romanus.html
202. Cohen, Steven M. Vitality And Resilience In The American Jewish Family. // S. M. Cohen & P. E. Hyman (Eds.), The Jewish Family : Myths And Reality. New York Holmes & Meier 1986. – P. 228.

203. Della Pergola S. World Jewry Beyond 2000 : The Demographic Prospects. / Sergio Della Pergola. – Oxford, 1999. – P. 30-37.
204. Dupius J., Neuner J. Mixed marriages. / Jacques Dupius, Josef Neuner. // The Christian faith in the documents of the Catholic Church. – New-York, 1995. – P. 731-732.
205. Ellman Y. Inter-marriage In The United States : A Comparative Study Of Jews And Other Ethnic And Religious Groups.\ Y. Ellman // Jewish Social Studies. – Vol. 49, 1987. – P. 1-26.
206. European Baptist federation. – [Electronic resource] – Mode of access : <http://www.ebf.org/articles/>
207. Facts about inter-faith/intra-faith marriages // Religious tolerance.org – [Electronic resource] – Mode of access : http://www.religioustolerance.org/ifm_fact.htm
208. Falk Z. Jewish Matrimonial Law in the Middle Ages. / Z. Falk. – L. 1966. – P. 28.
209. Fishberg M. The Jews : A Study of Race and Environment II / Maurice Fishberg. Popular Science Monthly – Vol. 69. November 1906.
210. Forrest J. Asynchronous Comparisons / J. Forrest // Comparing Nations. Concepts, Strategies. Substance / Ed. By M. Dogan, A. Kazancil. Oxford, 1995. – P.260-295.
211. Idelsohn A.Z. Jewish Liturgy and Its Development. / Idelsohn A.Z. – N. Y., 1995. – P. 168-170.
212. Jawad Haifaa A. The Rights of Women in Islam : An Authentic Approach. / Haifaa A. Jawad – Palgrave : Macmillan, 1998. – P. 8.
213. Kosmin, B. A., Goldstein, S., Waksberg, J., Lerer, N., Keysar, A., & Scheckner, J. Highlights Of The CJF 1990 National Jewish Population Survey. New York : Council Of Jewish Federations, 1991.
214. Lieberman, S. & Weinfeld. Demographic Trends And Jewish Survival. // Midstream. November, 1978.

215. Marriage // A New Dictionary of Liturgy and Worship / Ed. J.G. Davies. – L., 1965. – P. 349-364.
216. Meyer M. A. Response To Modernity : A History Of The Reform Movement In Judaism / M.Meyer. – New York : Oxford University Press, 1988.
217. Mixed marriages and disparity of cult.//Catechism of the Catholic Church. New-York – London – Toronto – Sydney – Auckland, 1995. – P. 455.
218. Patai R. & Patai J. The Myth Of The Jewish Race. / R. Patai & J. Patai. – Detroit, Wayne State University Press. 1989.
219. Rivers W.H.R. Review of Sex and Society by W.I. Thomas / W.H.R. Rivers // Man, Vol. 7, 1907. – P. 111-141.
220. Stolper P. Jewish Alternatives In Love, Dating, And Marriage. / P. Stolper. – NCSY/ Orthodox Union/University Press Of America,1984. – P. 64.
221. The Companion to the Catechism of the Catholic Church. – San Francisco, 1995. – P. 612.
222. The Independent. 27.11.2012 // <http://www.ansar.ru/sobcor/imamy-i-pastory-pomogut-mezhreligioznym-brakam>.
223. The World's Muslims : Religion, Politics and Society // www.pewforum.org.
224. Walter Ch. Art and Ritual of the Byzantine Church. – L., 1982 – P. 121-125.
225. Zborowski M. & Herzog E. Life Is With People : The Jewish Little-Town Of Eastern Europe. / M. Zborowski & E. Herzog. – New York : International Universities Press,1952.