

кандидат юридичних наук, асистент Національного університету «Юридична академія України імені Ярослава Мудрого»

СУД ЯК ФЕНОМЕН БІБЛІЙНОЇ ПРАВОВОЇ РЕАЛЬНОСТІ: ОКРЕМІ АСПЕКТИ РОЗУМІННЯ

Стаття присвячена розгляду категорії суду у біблійній правовій реальності. Визначаються шляхи обґрунтування цінності суду судової діяльності у Біблії. Дається розуміння суду як інституту публічної влади.

Ключові слова: право, християнство, християнська правова традиція, Біблія, суд, правосуддя.

Статья посвящена рассмотрению категории суда в библейской правовой реальности. Определяются пути обоснования ценности суда и судебной деятельности в Библии. Дается понимание суда как института публичной власти.

Ключевые слова: право, христианство, христианская правовая традиция, Библия, суд, правосудие.

The article is devoted to analysis of category of trial in biblical legal reality. The ways of substantiation of trial's value in the Bible is defined. Understanding of court as an institute of public power is proposed.

Key words: law, Christianity, Christian legal tradition, Bible, court, trial, justice.

Правова реальність Біблії і досі залишається достатньо мало і фрагментарно осмисленою, що зумовлено декількома причинами. Серед них слід згадати зокрема виключеність релігії (у даному випадку – християнства) з правового дискурсу, як вибір Нового часу починаючи принаймні з XVIII ст. (у «Дусі законів» Ш. Л. Монтеск'є або «Суспільному договорі» Ж.-Ж. Руссо християнство, а тим більше Біблія майже не згадується, а якщо згадується (як у Руссо) то у іронічному звучанні). Власне і XX ст. на рівні світської філософії і теорії права не надто прихильне до цих питань, а висновки авторів, що звернулися до даної проблематики, не виходять за межі констатації історичного значення християнства і арелігійності сучасних права і держави (наприклад, у Г. Дж. Бермана), яке б значення (позитивне чи негативне) цій арелігійності не надавалося.

У той же час, не викликає сумнівів, що дослідницька увага до біблійної правової реальності є виправданою. Остання становить метафізичну основу розвитку християнської правової традиції у

європейських правових системах, підґрунтям, відштовхуючись від якого, християнська релігія на нормативному, доктринальному, практичному рівнях впливала і, до певної міри, продовжує впливати на право Європи і Заходу у цілому. Без розуміння правових ідей, закладених у тексті Біблії і супутніх джерелах (апокрифах, легендах, переказах та ін.) оцінка зазначеного впливу завжди буде неповною і необ'єктивною¹.

Центральними категоріями біблійної правової реальності є суд і судова діяльність. Для цього є, принаймні, дві основні причини.

¹ Звичайно, цю тезу не слід сприймати як намір довести, що вплив християнства на право має місце лише на рівні тексту Священного Писання. Історія цього впливу включає не лише проголошення гідності і свободи людини у Новому завіті чи ідею відповідності діяльності монарха божественному закону (а звідси – і базовим вимогам справедливості), але й фактичне виправдання рабства і боротьбу з вільнодумством у Середньовіччі та подекуди підтримку тиранії. Ми наполягаємо лише на тому, що вивчення значення християнської релігії у розвитку права Європи має включати і перший, і другий аспекти.

По-перше, суд як фінал людського життя, коли кожен одержить за справами своїми (Сир., 16:15), образ Бога як вищого судді і як «духа правосуддя» для земного судді (Іс., 28:6), у купі з уявленням про єдину ієрархію влади, де правителі і судді цього світу є прямими і безпосередніми підлеглими Іегови, зумовлює, що тема і божественного, і земного суду широко представлена у Біблії. У Старому завіті, як зазначає М. Лазерсон, «усяке право зливається з правильним вироком суду» [1, с. 114]. Навіть у Новому завіті, поряд зі скептичним ставленням Христа до сучасних йому судів, лунає теза про те, що «суд, милість і віра є найважливішим у законі» (Мт., 23:23).

По-друге, тут є і причини об'єктивного плану. Суддівська практика в історії людства є найстарішим видом діяльності, пов'язаної з правом. Перші судді (ще непрофесіонали, зазвичай вожді, старійшини або жерці), очевидно, з'являються ще до утворення держави (і текст Старого заповіту, де судді в іудейській общині з'являються ще у додержавний період, це яскраво підтверджує¹). Такий стан речей логічно знаходить свій прояв у релігії (у нашому випадку – у іудаїзмі, а згодом – і християнстві), яка продукує уявлення про Бога як Суддю, а про життєвий шлях як тяжбу (наприклад: Пс., 7:9, 9:5), яка буде вирішена, у тому числі і на посмертному суді².

¹ У Книзі суддів Старого завіту суддя взагалі розглядається не лише як вершитель правосуддя, але й взагалі як управлінець чи навіть військовий вождь. Е. Ренан вказував, що у цій книзі статус судді мав тимчасовий керівник ізраїльських колін, на якого вказував Яхве [2, с. 137], тобто суд виступає як найстаріша функція будь-яких публічно-владних утворень.

² Цікаво, що саме через уявлення про Бога як суддю і творця правопорядку світу християнство перейняло у германців судовий поєдинок (що, як і інші ордалії, вважався виявом «Суду Божого») як доказ у судовій справі [3, с. 569]. При цьому у стародавній єврейській общині схожі за логікою способи доказування (наприклад, звернення до оракула за порадою, «звернення до Яхве»), принаймні, у кримінальних справах не застосовувалися [2, с. 127], хоча у цивільних справах могли мати місце (див.: Вих., 21:8).

Аналіз образу суду у біблійній правовій реальності у літературі часто має вигляд набору цитат зі Священного Писання з суддівської проблематики [Див. напр.: 4, 5], який іноді супроводжується відірваними від сучасної юридичної матерії роздумами про те, що сучасний суд у своїй діяльності ґрунтується чи має ґрунтуватися на біблійних настановах [6, с. 282-330; 7, с. 212]. Такий підхід виглядає не дуже продуктивним, адже спроби напряму підпорядкувати сучасний світський суд християнським цілям чи мотиваціям у постсекулярному світі є марними. Теорію права у даному випадку має цікавити, як біблійний образ вплинув на розвиток уявлень про суд у країнах Європи, а для цього слід проаналізувати модель суду у біблійній правовій реальності. В межах цієї статті ми звернемося до таких аспектів цієї моделі, як цінність суду та публічно-владна природа суду.

Суд як цінність може розглядатися з двох боків: інституційна цінність, тобто цінність суду як певного утворення у середині іудейської громади, і функціональна цінність, тобто цінність процесу чинення суду. Спільним для цих аспектів є те, що аксіологія суду і судівництва так чи інакше завжди базується на божественній природі чи божественному походженні цих явищ.

Інституційна цінність суду у свою чергу має дві складові. Суд є цінним, тому що має пряме чи опосередковане божественне походження і створений з метою застосування божественного закону.

Суддівська влада, як і кожна публічна влада, проголошується у Старому завіті боговстановленою. Акцентовано ми це бачимо, зокрема, у Книзі суддів: «І поставив їм Господь суддів» (Суд., 2:16). Хоча у даному випадку під суддею розуміється у цілому керівник іудейської общини, однак його суддівські повноваження сумнівів не викликають. Крім того, нормативний матеріал, з яким працюють судді (закон Мойсея) має також божественне походження. І сам Мойсей

підкреслює, що він судить від імені Бога: «я суджу і оголошую їм устами Божі і закони Його» (Вих., 18:16), і поставлені їм судді «для малих справ» відповідно роблять так само (Вих., 18:22). Отже, здійснюючи правосуддя, ці судді реалізують волю Бога і його закон (звичайно, якщо їх суд відповідає приписам останнього). Відповідно і повага до таких суддів – елемент поваги до Бога [8, с. 170-171].

Цей простий на перший погляд момент дає нам одне з пояснень майже сакрального ставлення до суду і правосуддя у праві західних країн. Християнська правова традиція міцно пов'язує ідею суду з встановленням божественного порядку. У Книзі пророка Єремії знаходимо: «Якщо хочеш навернутися, Ізраїлю, – говорить Господь, до Мене навернися; і якщо видалиш мерзоти твої від лиця Мого, то не будеш блукати. І будеш клястися: «живий Господь!» в істині, суді і правді; і народи будуть ним благословлятися і Ним хвалитися» (Єр., 4:1-2). В умовах світськості правової системи сакральність переноситься на самі суд і процедуру здійснення правосуддя, яка зберігає підкреслену урочистість, численні атрибути і символи (мантія, нагрудні знаки тощо), майже релігійну шану, що виявляється до представників судової влади та ін. Показово, що подібні погляди на рівні доктрини ретельно зберігаються і відтворюються навіть у державах, які мають величезні проблеми з судовою гілкою влади (це стосується і України)¹.

¹ У вітчизняній правовій науці з'являються роботи з судової проблематики, побудовані на беззаперечній цінності інституту суду [Див. напр.: 9]. Підкреслимо, що ми не маємо на меті якийсь зменшити наукове значення цих робіт, вони є дуже актуальними, плідними і вкрай необхідними для вітчизняної правової системи, яка перебуває у пошуку цивілізаційної основи і ідеологічних орієнтирів свого розвитку. Нами лише констатується майже релігійна віра авторів цих робіт у становлення незалежної судової влади, яка різко контрастує з негараздами, що мають місце у вітчизняній судовій системі, та вкрай низькою довірою до цієї системи з боку українських громадян.

Божественне походження інституту суду і нормативного матеріалу, з яким судді працюють, зумовлюють те, що і сам процес судочинства має божественну природу (тут вже йдеться про функціональний аспект цінності суду). Судовий процес є Божою справою (Втор., 1:17), а правосуддя дорого Богу як вищому судді (Пс., 36:28), воно його шоломом, опора божественного трону (Пс., 88:15). У свою чергу земний суд віддзеркалює (або має віддзеркалювати) суд небесний. Суддя, розглядаючи справу, стверджує божественний правопорядок (недарма ми у псалмах зустрічаємо порівняння правосуддя з шоломом Бога, опорою його трону), підтримує зв'язок Бога з людьми. Тому вимога справедливого суду і лунає так часто з боку старозавітних пророків, адже несправедливий суд – це не лише проблема порушення прав якоїсь однієї людини, такий суд руйнує право і правопорядок у цілому. До певної міри цей момент можна розглядати, як спрощену схему пояснення суспільної важливості судової діяльності, обґрунтування того, що справедливе судове рішення у кожному випадку є справою публічного інтересу.

Показово також, що у Біблії відхід від заповідей Бога іудейською общиною та стан хаосу, що після цього виникає, зображується, у тому числі, як ситуація, в якій зникає правосуддя. Картина світу, який відступив від Бога завжди вміщує момент відсутності праведного суду і суддів. Пророк Ісаїя вкладає в уста Бога такі слова: «Як зробилася блудницею вірна столиця, сповнена правосуддя! Правда жила у ній, а тепер – убивці» (Іс., 1:21). Сам же пророк нарікає: «І не стало істини, і той, хто віддаляється від зла, піддається образі. І Господь побачив це, й огидно було очам Його, що не має суду» (Іс., 59:15).

Цінність суду зумовлює важливість цього інституту у житті людини. Мойсей у Второзаконні акцентує увагу народу на тому, що зі спірних питань слід звертатися до суддів, а, отримавши рішення, належить його виконати, «не ухиляючись ні

праворуч, ні ліворуч від того, що вони (судді – Авт.) скажуть тобі» (Втор., 17:9, 11). Мойсей також наголошує на особливому значенні суду для захисту прав верств населення, які є найбільш соціально вразливими: «Не суди несправедливо прибульця, сироту і вдову» (Втор., 24:17). Ця тема взагалі проходить рефреном крізь увесь Старий завіт (Пс., 71:2, Єр., 22:3 та ін.). Той, хто судить, перекручено, буде проклятий (Втор., 27:19). Цінність суду має також і зворотний бік. З неї випливає, що людини має з відповідальністю ставитись до права звернення за правосуддям, зокрема не заявляти необґрунтованих позовів, не розкривати таємниць суперника, що були розголошені у судовому процесі (Притч., 25:8-10).

Тут, звичайно, постає питання наскільки важливість суду поєднується зі скептичним ставленням до нього з боку і Ісуса Христа, і його учнів. Йдеться про вислів Христа про необхідність примирення до судового розгляду: «Мирися із суперником твоїм швидко, доки ти в дорозі з ним, щоб суперник не віддав тебе судді, а суддя не віддав тебе слугі, і не вкинули тебе у в'язницю. Істинно кажу тобі: ти не вийдеш звідти, поки не віддаси останній кодрант (дрібну монету – Д. В.)» (Мт., 5:25-26). До цього приєднується заповідь не судити: «Не судіть, щоб і вас не судили, бо яким судом судите, таким і вас судитимуть, і якою мірою міряєте, такою і вам відміряється» (Мт., 7:1-2). З наведеного іноді в літературі робиться висновок про те, що Новий завіт виходить з того, що християнам нібито не бажано судитися один з одним [4, с. 73].

Однак такий підхід виглядає дещо спрощеним і через це некоректним. Христос не заперечує ідею суду, як і ідею права, як таку. Він відкидає сучасне йому земне право, а так само – і звернення до сучасних йому судів, оскільки останні суттєво відхилилися від виконання місії підтримки встановленого Богом правопорядку. Звідси у його словах і натяк на корумпованість суддів (згадка про кодранти). Це не лише не послаблює цін-

ності суду, але й створює продуктивну суперечність: добрий і тому потрібний, цінний інститут суду опонує поганому носієві судової влади, який бере хабарі, «дивиться на обличчя», тобто надає перевагу сильному перед слабим, багатому перед бідним, пригнічує знедолених тощо. Подібна суперечність, між іншим, є однією з концептуальних засад розуміння демократичного формату відносин людини і держави. Коли Р. Алексі пише про те, що демократичному законодавцеві не можна довіряти безмежно [10, с. 188], він має на увазі те саме: сам по собі суспільно корисний інститут парламенту може бути спотворений і з захисту прав людини обернений на їх утискання чи порушення, а тому його слід контролювати з боку суспільства. При цьому, звичайно, що Христос і теоретики демократії обирають різні шляхи подолання вказаної проблеми: перший пропонує відхід від світу зі збереженням зовнішньої лояльності, а другі наполягають на громадянському контролі, який має цей світ (публічну владу) покращити.

У свою чергу заповідь не судити слід розглядати не як відмову у зверненні до за захистом своїх прав чи інтересів, а у сенсі морального обов'язку не засуджувати¹. Авва Доротеї писав, що «осуджувати – значить сказати: «Той розпусний, цей брехун, а он той – гнівливий», тобто осудити саму схильність людської душі, винести вирок про ціле її життя і осудити її як особу. А це тяжкий гріх» [11, с. 152]. Думка Франциска Асизького про те, що християнин має власним прикладом виправляти беззаконня [12, с. 275], відображає цей момент з дещо іншого боку. Праведна людина повинна не вказувати на порушення іншими законом, а сама чи-

¹ Цікаво, що С. Довлатов, письменник, дуже далекий від богословських диспутів і тим більше теми пошуку Бога, інтуїтивно розумів цю тезу Христа майже аналогічним чином. У «Соло на Ундервуді» він писав: «Легко не красти. Тим більше – не вбивати. Легко не бажати дружини свого ближнього. Набагато складніше – не судити. Можливо це і є найважливішим у християнстві. Саме тому, що гріховність тут невідчутна».

нити законно, тобто не засуджувати оточуючих, оскільки вона не має для цього моральних підстав і повноважень і цим лише віддаляє себе від Христа¹, а пропонувати їм належну модель поведінки. Тома Кемпійський так само у моральному контексті використовував слова «суд» і «осуд» як синонімічні. У «Подражанні Христу» він зазначає: «Зверни очі на себе і остерігайся судити діла інших людей. Судячи інших людина даремно трудиться, дуже часто помиляється і легко впадає у гріх» [15, с. 36]. Г. Гроцій вже у Новий час вказував, що Євангеліє у цих положеннях не забороняє звертатися до суду чи третейського суду [16, с. 98].

Відповідно і настанова Христа віддати верхній одяг тому, хто вимагає від тебе сорочку (Мт., 5:40), і гнівний заклик апостола Павла не судитися у неправедних (читай – нехристиянському суді) є різними проявами ствердження морального обов'язку не засуджувати. У першому випадку прагнення віддати суперникові у тяжбі навіть більше, ніж він вимагає, становить вищій рівень «незасудження», прихильності до ближнього, тієї самої віри, вираженої у любові і добрих справах, на які наполягали середньовічні схоласти [17, с. 21]. У другому випадку Павло не висловлює негативного ставлення до ситуації суду (це підтверджує і його питання: «невже немає серед вас жодного розумного, який міг би розсудити справи між братами своїми» (1 Кор., 6:6)), він наголошує на тому, що суддя не може чинити суд, не

¹ Майже через тисячу років християнський екзистенціаліст Г. Марсель у контексті міркувань про доведення буття Бога доводиться, що реальна віра по суті своїй протилежна володінню, яким можна хизуватися; як тільки починається чванство нею, вона викривляється [13, с. 141]. Логіка та сама – акцентуючи увагу на своїй вірі, людина підкреслює хибність віри чи переконань інших, а значить їх засуджує. Між іншим це має вихід і на свободу релігії і повагу до релігійності кожного. Німецький богослов А. Ірюн вказує: «Ми, християни, не сміємо вивисувати над іншими. Бо ми такі ж самі люди: обмежені, схильні помилятися та грішні, як представники інших релігій» [14, с. 152-153].

будучи носієм морального закону, тобто, в межах вчення апостола, не будучи християнином. І через це язичницький чи іудейський суддя не можуть справедливо і правильно судити християнина, вони, в очах Павла, морально не придатні до цього, доки не навернули себе до християнства. Отже тут ми знову бачимо плідну ідею морального виміру права і суду, якої майже не має у Старому завіті. Правосуддя не полягає у формальному безоціночному дотриманні встановленої норми, коли і заповідь «не вбий» і заборона вживання у їжу риби без луски становлять єдиний нормативний ряд і особливо не відрізняються одне від одного. Метою правосуддя в очах Христа і його учнів має бути змістовне ствердження божественного правопорядку шляхом реалізації у правових нормах морального закону, відкритого лише послідовникам Христа.

Вище вже зазначалося, що цінність суду у біблійній правовій реальності зумовлена у тому числі і владним аспектом останнього. Судова влада є складовою публічної влади і, з одного боку, вкладається у загальний концепт влади, викладений у Священному Писанні, а з іншого – має власні особливості, зумовлені особливою роллю суду і правосуддя у суспільстві.

Як носій влади суддя відноситься до тих наставників народу, без яких останній загине (Притч., 11:14), або ж, перефразуючи апостола Петра, є одним з пастирів, що мають пасти стадо Боже, доглядаючи його не примусово, а охоче і богоугодно не для ганебної користі, а щиро (1 Пет., 5:2). Сам Петро говорить у даному випадку про священників – керівників перших християнських общин, але цей вислів можна поширити на усіх володарюючих суб'єктів: їх повноваження володарювання має спиратися на виконання божественних настанов і реалізацію, встановленого Богом соціального і правового порядку (з урахуванням відмінностей у старозавітному і новозавітному розумінні влади, про які вже згадувалося).

Владний характер суду і судочинства забезпечується природними з точки зору правового регулювання гарантіями. Старий завіт, по-перше, забороняє лихословити суддів, так само як і інших начальників у народі (Вих., 22:28), а по-друге, приписує карати смертю тих, хто не послухається суддів (Втор., 17:12). Крім того, згаданий у Новому завіті принцип вільного підкорення владі (1 Пет., 2:16) налаштовує на певну модель ставлення до суду, який має сприйматися людиною не як засіб примусу, а саме як чинник підтримання правопорядку.

При цьому суд у біблійній правовій реальності сприймається як специфічний інститут, який відрізняється від інших інститутів публічної влади або принаймні вирізняється серед них через особливості суддівської діяльності, суб'єктів здійснення правосуддя, призначення суду. Останній є єдиним владним утворенням, яке спеціально називається у контексті завіту, укладеного між Богом і людьми (Сир., 17:10)¹. У Другій книзі Ездри саме судді, поряд зі старійшинами, окремо вказуються як очільники іудейської общини (2 Ез., 9:13), правителі і судді також згадані у Псалмах (Пс., 148:11), а у Книзі премудрості Соломона розмежовується вже володарювання і суддіння як владні процеси (Прем., 3:8). У тексті Старого завіту також знаходимо згадку про те, що правосуддя здійснюється спеціальними суб'єктами. Приміром, цар Йосафат в Єрусалимі приставив деяких з левітів і священників і глав поколінь в Ізраїлі «до суду Господнього і до позовів» (2 Пар., 19:8). І нарешті, згадаємо про роль Бога як судді між начальниками і народом (Юдиф., 7:24).

Наведені міркування не потрібно сприймати як намагання відшукати у Біблії ексклюзивне обґрунтування поділу влади на законодавчу, виконавчу і судову. Будь-яка влада у християнстві (як і у кожній монотеїстичній релігії) концептуально є єдиною і, головне, монолітною.

¹ Йдеться, звичайно, про суди, встановлені Богом, а не про земний суд.

Бог (особливо у Старому завіті) виступає і як джерело кожної публічної влади, і як безпосередньо верховний володар, суверен, який концентрує увесь обсяг владних повноважень. У пророка Ісаї знаходимо: «Господь – суддя наш, Господь – законодавець наш, Господь – цар наш» (Іс., 33:22). Апостол Яків згадує про Бога як одночасно законодавця і суддю (Як., 4:12). Цей принцип володарювання, що прямо суперечить уявленням про поділ влади, присутній в усій владній ієрархії, і у першу чергу, у владі вождя (наприклад, Мойсея) чи царя (наприклад, Давида чи Соломона), які, і це не дивно для стародавнього світу, виступають і правителями, і суддями одночасно. У Першій книзі царств описується момент, коли старійшини Ізраїлю приходять до Самуїла і просять поставити їм царя. Потреба в останньому пояснюється саме прагненням отримати особу, яка буде чинити суд над ними (1 Цар., 8:5), тим самим судівництво виступає функцією судової влади, а не окремою владою. Наявність же спеціальних осіб, які займаються судом (чи то левіти, чи то визначені Мойсеєм керівники), є лише проявом поділу праці в умовах поступового ускладнення суспільних відносин², а не поділу влади. За схожою логікою слід сприймати і роль Бога як судді між народом і царем чи іншим керівником. Бог у даному випадку виступає не як носій якихось окремих суддівських повноважень, що стримують царську владу. З долею умовності можна сказати, що відповідальність царя базується на моделі, що нагадує адміністративне оскарження, тобто народ оскаржує дії нижчого органу (царя, вождя, старійшини тощо) до вищого органу (Бога) у системі владної вертикалі, а не до незалежного органу поза межами цієї вертикалі, чим власне і є суд за поділу влади. Відповідно і у даному

² Закріплення суддівської функції за спеціальними суб'єктами (звичай, пов'язаними з релігією) зустрічається у багатьох стародавніх суспільствах. Приміром, у Римі першими суддями виступають жерці.

випадку ми бачимо не вплив однієї влади на іншу, а владні взаємовідносини у межах єдиної владної ієрархії. Суд Бога над начальниками суворій, тому що вони «будучи служителями його царства, не судили справедливо, не дотримувалися закону і не чинили за волею Божою» (Прем., 6:4-5).

Принагідно зазначимо, що насправді християнська правова традиція набагато більше присутня у формуванні ідеї поділу влади в іншому аспекті. Ми вже звертали увагу, що вчення Христа роз'єднало і протиставило Град Божий і Град Земний, а відповідно і владу небесну та земну, що потягло за собою розмежування світської і духовної влади, оскільки остання є втіленням божественної влади

не землі. Цей історично перший поділ влади, тим більше втілений у реальну суспільну практику (особливо після Реформації), сприяв формуванню уявлення про можливість і доцільність виокремлення незалежних гілок вже у середині світської влади, принаймні, не менше ніж погляди античних філософів.

Підсумовуючи викладене, відмітимо, що образ суду у біблійній правовій реальності не вичерпується наведеними моментами. Окремого дослідження потребує ідея суду як механізму вирішення спорів, різноманітні ситуації суду, які можна знайти у тексті Священного писання (божественний суд, людський суд тощо). Усе це може бути предметом подальших розвідок з даної тематики.

Література

1. Лазерсон М. Я. Естественное право в памятниках древнееврейской литературы и законодательства / М. Я. Лазерсон // Вопросы права. Журнал научной юриспруденции. – 1912. – Кн. XI (3). – С. 108-134.
2. Ренан Э. История израильского народа / Э. Ренан; пер. с фр. под ред. с примеч. И вступ ст. С. М. Дубнова. – Т. 1. – СПб.: Издание Брхауэ-Эфрон, 1908. – 199 с.
3. Історія європейської ментальності / За ред. Петера Дінцельбахера; пер. з нім. В. Кам'янець. – Львів: Літопис, 2004. – 720 с.
4. Библия о правосудии, праве и морали / Сост. В. С. Каменков. – Минск.: Агентство Владимира Гревцова, 2009. – 416 с.
5. Лафитский В. И. Воскресение права. Часть третья. Книги Завета / В. И. Лафитский. – М.: Изд. Тихомирова М. Ю., 2009. – 153 с.
6. Папаян Р. А. Христианские корни современного права / Р. А. Папаян. – М.: Издательство НОРМА, 2002. – 416 с.
7. Христианское учение о преступлении и наказании / А. А. Тер-Акопов, А. А. Толкаченко К. В. Харабет; науч. ред. А. А. Толкаченко, К. В. Харабет. – 335 с.
8. Кравченко И. И. Бытие политики / И. И. Кравченко. – М.: ИФ РАН, 2001. – 259 с.
9. Бігун В. С. Філософія правосуддя: ідея та здійснення: монографія / В. С. Бігун. – К.: Реферат, 2011. – 303 с.
10. Філософія прав людини / За ред. Ш. Госепата та Г. Ломана; пер. з нім. О. Юдіна та Л. Доронічевої. – К.: Ніка-Центр, 2008. – 320 с.
11. Святий Йоан Лістичник. Лівстиця духовна. Святі преподобні отці Варсануфій та Йоан. Про подвиги та боротьбу з пристрастями. Святий авва Доротей. Подвижницькі настанови / Пер. з рос. Дам'яна Кічі. – Львів: Місіонер, 2002. – 183 с.
12. Святой Франциск Ассизский. Сочинения / Святой Франциск Ассизский; пер. о. Н. Дубинина и др. – Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: Издательство францисканцев, 2009. – 301 с.
13. Габриэль М. Опыт конкретной философии / Г. Марсель; пер. с фр. В. П. Большакова и В. П. Визгина; общ. ред., послесл. и примеч. В. П. Визгина. – М.: Республика, 2004. – 224 с.
14. Грюн А. Віра християн / А. Грюн; пер. з нім. Н. лодзинської. – Львів: Місіонер, 2008. – 176 с.
15. Кемпійський Тома. Наслідування Христа / Пер. на укр. д-р Й. Боцян. – Львів: Свічадо, 2010. – 311 с.
16. Гроций Г. О праве войны и мира / Г. Гроций; пер. с лат. А. Л. Сакетти; под общ. Ред. С. Б. Крылова. – М.: Госюриздат, 1957. – 868 с.
17. Суворов Н. С. Вера и дела: Публичная лекция / Н. С. Суворов // Временник Демидовского юрид. лица. – 1889. – Кн. 48. – С 1-56.