

Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования Русской Православной Церкви «Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия»

Кафедра внешних церковных связей и общественных наук

На правах рукописи

Протоиерей Фетисов Тимофей Анатольевич

**«Теоцентрическое правосознание: междисциплинарный
дискурс богословия и философии права»**

Диссертация на соискание ученой степени доктора богословия.

Научный консультант:

доктор юридических наук,

Алексей Игоревич Овчинников

Москва

2022

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	4
ГЛАВА 1. ТЕОЦЕНТРИЧЕСКОЕ ПРАВОПОНИМАНИЕ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ БИБЛЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ТЕОЛОГИИ ПРАВА.....	33
1.1. Право в теологическом дискурсе: основные подходы	33
1.2. Понятие правопонимания и его роль в правовой идеологии и юридической доктрине государства	45
1.3. Теоцентрическое правопонимание в истории философии права и христианском богословии	51
ГЛАВА 2. ПАРАДИГМА ТЕОЦЕНТРИЗМА В ИССЛЕДОВАНИИ ПРАВОСОЗНАНИЯ.....	75
2.1. Антропоцентризм, социоцентризм и теоцентризм в понимании права и правосознания.....	75
2.2. Антропоцентристская теория правосознания	85
2.3. Социоцентристское понимание правосознания.....	93
2.4. Теоцентрическое правосознание русских философов права	104
ГЛАВА 3. ТЕОЦЕНТРИЧЕСКОЕ ПРАВОСОЗНАНИЕ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ НАПРАВЛЕНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ.....	115
3.1. Социокультурные особенности теоцентрического правосознания.....	115
3.2. Правосознание в методологической парадигме богословия личности: теоцентрическая антропология права	129
3.3. Когнитивная функция правосознания в свете христианской гносеологии	140
ГЛАВА 4. ТЕОЦЕНТРИЗМ БИБЛЕЙСКОЙ ПРАВОВОЙ ТЕОЛОГИИ И БОГОСЛОВИЕ ТЕОКРАТИИ	149

4.1. Теократический принцип как доминанта теоцентрического правосознания.....	149
4.2. Проблема соотношения права и закона в ветхозаветном и новозаветном теоцентрическом правосознании.....	173
ГЛАВА 5. ЦЕННОСТИ И ИДЕАЛЫ ТЕОЦЕНТРИЧЕСКОГО ПРАВОСОЗНАНИЯ.....	194
5.1. Ценности справедливости, свободы и послушания в теоцентрическом правосознании	194
5.2. Богословие кенозиса и христианское теоцентрическое правосознание	220
ГЛАВА 6. ГОСУДАРСТВО И ВЛАСТЬ В КОНТЕКСТЕ ТЕОЦЕНТРИЧЕСКОГО ПРАВОСОЗНАНИЯ	235
6.1. Аксиология государства и онтология власти в теоцентрическом правосознании: богословско-правовые аспекты	235
6.2. Теоцентрическое правосознание и политическая история библейской теократии.....	283
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	307
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК	314

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования вызвана необходимостью определения системообразующих богословских понятий и представлений, определяющих специфические особенности и концептуальную характеристику теоцентрического правосознания в библейской правовой традиции, обнаруживающихся в ходе рассмотрения права и государства сквозь призму теоцентризма — фундаментальной герменевтической основы смыслового единства Священного Писания Ветхого и Нового Заветов.

Тема сакральных оснований права в формировании правосознания и правовой аксиологии широко востребована в философско-правовых исследованиях, поскольку, религиозное правосознание не сводится к интеллектуальному и эмоциональному отражению юридической действительности, а представляет собой сложное, малоисследованное явление, укорененное в богозданной природе человека.

Актуальность диссертации обусловлена и целым рядом обстоятельств, среди которых можно выделить кризис постмодернистской философии права и правопонимания, формирование нового междисциплинарного направления — правовой теологии на постсоветском пространстве, преодоление инерции секулярного правоведения в современной политической теологии и потребность разработки новой теоретической модели правовой сферы духовного мира человека, включающей в себя правосознание, правовой менталитет, правовое мышление.

Прежде всего, обращает на себя внимание потребность социогуманитарного знания в создании моделей, альтернативных секулярным проектам правового государства, учитывающих наличие у права собственной онтологии, а также, в разработке новых концепций, вместо дискредитированных нравственно-ценностным релятивизмом идеи прав человека и его основных свобод в либерально-гуманистической парадигме. Социальный атомизм, нравственный нигилизм, мировоззренческий кризис,

отсутствие духовно-нравственной легитимности правовых и политических институтов представляют собой «звенья одной цепи», являясь результатом рационализма, материализма и позитивизма модерна. Оторванность современной аксиологии права от христианской традиции позволяет сторонникам философии трансгуманизма активно насаждать в институтах власти и общества повестку «новой нормальности». С другой стороны, постмодернистский кризис идеи права и процесс деконструкции традиционных политико-правовых принципов, институтов, норм, а также форм общественной и государственной жизни, побуждают правоведов, теоретиков, философов права к поиску новых идей и концепций в отношении права и государства XXI столетия. Агрессивное влияние трансгуманизма и постмодернизма вновь актуализирует дискуссии о правах и обязанностях человека, о границах возможного в законодательстве и правосудии, о соотношении права и религиозной морали, религиозных и правовых норм. Правовое мышление современного европейского общества, хотя и зародившееся исторически в рамках христианской культуры, но испытавшее мощное влияние секулярного гуманизма на протяжении нескольких последних столетий, оказалось беззащитным перед этими вызовами.

Антропоцентричный или социоцентричный характер работ наиболее популярных авторов современной западной политической теологии позволяет сделать вывод, что уклонение от теоцентричного дискурса, увело ее от опоры на онтологические, неизменные основы права и государства к теологизации текущей политической повестки. Типичны в этом смысле попытки ряда греческих богословов западной ориентации (Аристотель Папаниколау «Мистическое как политическое»¹, Панделис Калаидзидис «Orthodoxy and political theology»² и др.) сконструировать альтернативную концепцию православной политической теологии. С их подачи теоцентрический

¹ Папаниколау А. Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия/ Пер. с англ.: Александр Кырлежев.– К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2021.

² Kalaitzidis P. Orthodoxy and Political theology. Geneva : WCC publication, 2012.

святоотеческий подход к проблемам права и государства объявляется неактуальным лишь в силу несоответствия либеральному тренду современной западной политической конъюнктуры. Акцентуация подобной методологии на антропоцентризме либо на социоцентризме побуждает указанных авторов утверждать, что подлинная политическая теология рождается только в противостоянии церкви светской власти³ и активно поддерживать борьбу за права сексуальных меньшинств⁴, предлагая концепт так называемого «христианского секуляризма»⁵. Весьма показателен, также, тот факт, что оба вышеназванных теолога подвергают критике главные тезисы документа «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека». Обращает на себя внимание настойчиво продвигаемая в их работах модель нравственного плюрализма и либеральной демократии американского образца в качестве политической системы, «идеально» соответствующей «евхаристической еkkлезиологии»⁶ и призванию «обожения»⁷.

Проблема правопонимания является метатеоретической, контекстуальной и парадигмообразующей для правового мышления и светской юриспруденции, в условиях постсекулярного сознания предполагающей плюралистический подход к сущности и методологии права, неразрывно связанных друг с другом. Одним из способов определения аутентичной христианской позиции в отношении вышеуказанных вызовов современности становится апелляция к опыту богословского осмысления права и государства в русле библейской традиции теоцентризма, поскольку именно такое понимание правовых явлений обосновывает легитимность

³ Political Theologies in Orthodox Christianity / ed. by Kristina Stoeckl, Ingeborg Gabriel and Aristotle Papanikolaou. London : Bloomsbury T&T Clark, 2017. P. 153.

⁴ Папаниколау А. Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия/ Пер. с англ.: Александр Кырлежев.– К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2021. С. 265.

⁵ Папаниколау А. Христианское призвание и общественная жизнь // Вестник СФИ. Москва. 2020. Вып. 35. С. 176.

⁶ Там же. С. 20: «евхаристическое понимание церкви на самом деле ведет к христианскому одобрению либерально-демократической формы государства».

⁷ Там же. С. 276: «аскетика богочеловеческого общения способствует формированию именно либерально-демократического политического пространства».

высшего порядка и придает подлинную юридическую силу нормативным актам, конституирующим социально-правовые основы современной цивилизации. Важность обращения к теоцентрической парадигме в интерпретации содержания цивилизационных ценностей обусловлена и тем, что политическая борьба в современном мире связана не столько с конкуренцией идеологических доктрин, сколько с противостоянием ценностных систем.

Проблемы религиозного правосознания активно разрабатываются в зарубежной философии права и теологической науке. Однако, несмотря на общность христианских корней, в России, в отличие от Западной Европы, сформировалась собственная политико-правовая традиция, определившая своеобразие отечественной правовой культуры, самобытного национального правосознания и правопонимания. При этом именно восточно-христианское, византийское богословие оказало решающее влияние на историю российской государственности, на содержание и концептуальную основу правовых учений в России, ее властных институтов и общественных ценностей.

Одним из современных институциональных проявлений такого влияния стали законодательные новеллы, направленные на защиту традиционных духовно-нравственных ценностей. Так, в официальных документах стратегического планирования Российской Федерации («Стратегия национальной безопасности» и др.), в многочисленных Посланиях Президента РФ Федеральному Собранию РФ в качестве важнейших задач постоянно упоминаются как сохранение и защита духовно-нравственного наследия, так и роль христианства в современном политическом и правовом развитии государства.

Постсекулярность, как современный тренд общественного сознания, создает особые условия для междисциплинарного диалога между светской юриспруденцией и теологией права, так как секулярная парадигма изучения сущности права вне его религиозного и духовно-нравственного измерения

утратила свою монополию. Междисциплинарный дискурс позволяет эффективно использовать категориальный и терминологический аппарат философии права, углублять ее понимание через определение логосной природы феноменов права и государства, наполняя их новым богословским смыслом, помещая в метафизический контекст, открывая тем самым духовное измерение права. Особенно эта задача актуальна и востребована в поиске твердых оснований правовой этики, предохраняя правосознание от ценностного нигилизма и редукционизма права в его сведении исключительно к законам. До сих пор не устарели слова С.Н. Булгакова, сказанные им почти столетие назад: «Перед юриспруденцией, как загадка Сфинкса, стоит вопрос о праве права, о праве не только как о принудительной норме, но и как ценности, имеющей внутреннюю основу»⁸. Все чаще слышны голоса тех правоведов, которые небезосновательно полагают, что современные политические кризисы свидетельствует не столько об условности права и ненужности государства, сколько о потере ценностных ориентиров социума, непонимании того, что же является действительно «добрым и справедливым», как говорили о праве римляне. Серьезность данной проблемы подтверждают слова известного отечественного классика философии права Н.Н. Алексева, полагавшего, что «существенной частью правовой структуры являются предполагаемые и защищаемые каждым правопорядком ценности... Достижение совершенного состояния права возможно только при правильном познании ценностей, их взаимных отношений, их порядка, их иерархии»⁹. Вместе с тем признание ценностей в качестве «правокультурного кода» порождает новую проблему, неопределенность самого содержания ценностного канона, которую иллюстрирует Й. Ратцингер: «Триада “мир — справедливость — сохранение жизни на земле” общепризнана, но при этом

⁸ Булгаков С.Н., профессор, протоиерей. Церковное право и кризис правосознания : (вступительная лекция, прочитанная на Русском юридическом факультете в Праге 17/30 мая 1923 г.) // Ученые записки русской учебной коллегии в Праге. Т. 1, вып. 3. Прага, 1924. С. 12.

⁹ Алексеев Н.Н. Основы философии права. СПб. : Юрид. ин-т, 1998. С. 204.

содержательно совершенно неопределенна: что служит миру? Что такое справедливость? Как лучше всего сохранять жизнь на земле?»¹⁰. Как указывают Н. Мерфи и Дж. Эллис, социальные науки, к которым относится также право, способные проводить исследования только на основании предполагаемых целей и ценностей, не могут дать полное представление о предмете своего изучения в условиях отсутствия единой концепции высших ценностей. По их мнению, «для того чтобы задача социальных наук была выполнена, необходимо иметь ответ на вопрос о высшем смысле человеческой жизни»¹¹, который раскрывается в рамках христианской традиции (ставшей основой европейской системы права), базирующейся, в свою очередь, на библейском Писании и Предании. Схожим образом, на необходимость библейско-теологического изучения проблем права, государства и Церкви в их взаимопроникновении указывал Святейший Патриарх Алексий II: «Явственно ощущается потребность в современном прочтении и истолковании на основе Священного Писания и Священного Предания таких проблем, как соотношение Церкви, нации и государства; взаимосвязь христианской этики и светского права»¹². Итак, междисциплинарное исследование правосознания исходит из необходимости и возможности установления мировоззренческих оснований теоцентрического правопонимания и актуализации христианского правового мышления в познании сущности государства и права, а также, оценки политико-правовых феноменов прошлого и настоящего. Разработка теоретических концепций, которые бы в полной мере учли духовно-нравственные основания государства и права, является необходимым этапом формирования и развития

¹⁰ *Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Ценности в эпоху перемен. О соответствии вызовам времени / пер. с нем. М.: Библейско-богословский институт святого апостола Андрея, 2007. С. 28.*

¹¹ *Мерфи Н., Эллис Дж. О нравственной природе Вселенной: богословие, космология и этика / пер. с англ. М.: Библейско-богословский институт святого апостола Андрея, 2004. С. 106.*

¹² *Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси. Слово на Торжественном акте, посвященном 2000-летию Рождества Христова, 18 августа 2000 года // Патриарх Алексий II и народ: сайт. URL: <http://patriarh-i-narod.ru/slovo-patriarha/millennium/1818-slovo-na-torzhestvennom-akte-18-avgusta-2000-goda> (дата обращения: 12.08.2019).*

современной социально-политической мысли, в которой важное место должно быть отведено политической и правовой теологии.

Степень разработанности темы. Исследование теоцентрического правосознания опирается на две близкие парадигмы исследования права: на философско-правовую и теологическую, а также на свойственный отечественной традиции междисциплинарный дискурс богословия и философии права, воплощенный в творчестве ряда русских мыслителей Б.П.Вышеславцева, И.А.Ильина, П.И.Новгородцева, прот. Сергия Булгакова, С.Л.Франка и мн.др.. Степень проникновения в проблематику теоцентризма в контексте исследования правосознания и правопонимания у этих двух парадигм различна. Однако обе они, включая междисциплинарные исследования права славянофилов, почвенников, консерваторов, не сформировали последовательного учения о теоцентрическом правосознании, не установили его теоретико-методологической характеристики. Теоцентрическое правосознание и правопонимание, взятые в их единстве, пока еще не стали предметом монографического исследования.

Говоря в целом о междисциплинарном богословском исследовании права нельзя не обратить внимание на то, что работ, посвященных философско-теологическому опыту теоцентрического осмысления феноменов государства и права, в современной богословской науке явно недостаточно. На это обстоятельство указывал еще в начале XX века А.П. Лопухин, сетуя, что «по предмету Моисеева права отечественная литература вовсе не имеет трудов»¹³. Необходимость изучения библейского богословия, в том числе в части правовых терминов, была отмечена комиссией Московской духовной академии, подводившей итоги учебного 1908 года: «Заметно, – заключали члены комиссии, – почти полное незнание богословов средней школы со

¹³ Лопухин А.П. Законодательство Моисея: исследование о семейных, социально-экономических и государственных законах Моисея, с прил. трактата: Суд над Иисусом Христом, рассматриваемый с юридической точки зрения. Вавилонский царь правды Аммураби и его новооткрытое законодательство в сопоставлении с законодательством Моисеевым / под ред. и с предисл. проф. В.А. Томсинова. М.: Зерцало, 2005. С. 23.

сколько-нибудь целостным библейским мировоззрением или хотя бы даже с отдельными, наиболее типичными и характерными его деталями. Такие понятия, как “суд”, “правда”, или “праведность”, “грех”, “милость”, “наказание” и проч., оставались пустыми терминами, допускавшими только простой, вербальный перевод их, а не наполнялись богатым идейным содержанием и не характеризовали собой своеобразных особенностей ветхозаветного библейского воззрения на взаимоотношения Бога и людей»¹⁴.

Среди работ, описывающих правовые установления Библии, немалая доля является раввинистической литературой, имеющей четкую вероисповедную принадлежность и касающейся еврейского талмудического права. Несмотря на разумность их использования, по словам А.П. Лопухина, не всегда эти источники можно считать твердо стоящими на почве древнего Моисеева закона¹⁵. Поэтому наличие данных работ не может заменить православных христианских богословских изысканий в области теологии библейского права. К сожалению, в данной сфере отечественное богословие, даже в эпоху своего дореволюционного расцвета, не смогло явить сколько-нибудь значимых работ, за исключением некоторых компиляций, вроде брошюры А.С. Лебедева «О нравственном достоинстве гражданских законов Моисея», которая имела более духовно-просветительский, нежели научный характер, и обзорной статьи Н.Н. Глубоковского «Ветхозаветный закон его происхождению, предназначению и достоинству». Весьма качественной можно назвать богословскую проработку религиозно-правовой проблематики в творчестве дореволюционного профессора Н.А. Светозарского, который в цикле статей «О сущности церковного права (Против воззрений проф. Рудольфа Зома) показал всю ошибочность взгляда на право, как на нормативную систему не совместимую с христианским принципом «любви к ближнему» и церковной жизнью. Аналогичную задачу уже вне полемики с

¹⁴ Журналы собраний Совета Московской Духовной Академии за 1908 г. // Богословский вестник. 1909. Т. 1. С. 223.

¹⁵ Лопухин А.П. Указ. соч. С. 20.

Рудольфом Зомом выполнил протоиерей Сергей Булгаков, который во Вступительной лекции, прочитанной на Русском юридическом факультете в Праге 17/30 мая 1923 г. «Церковное право и кризис правосознания», показал ложность взгляда на право, как на противное Церкви устройство жизни.

Весьма ценными для правовой теологии безусловно являются философско-правовые идеи русских мыслителей XIX-XX вв., отличающихся неразрывностью богословского, философского и научно-теоретического анализа права. К ним можно отнести сочинения таких представителей русской школы философии права, как И.А. Ильин, Н.Н. Алексеев, П.И. Новгородцев, Л.И. Петражицкий, С.Н. Трубецкой, Л.А. Тихомиров, Е.В. Спекторский, Б.П. Вышеславцев, протоиерей Сергей Булгаков, В.С. Соловьев, С.Л. Франк.

Что касается современной России, то последние два десятилетия ознаменовались выходом в свет некоторых книг ученых-правоведов, периодически обращающихся к теме религиозных оснований права. Например, в трудах современного историка и философа права А.М. Величко показано богословское измерение духовного значения права и политики в жизни христианина¹⁶. В концепции философско-правовой герменевтики А.И.Овчинникова особое место занимает духовно-нравственное обоснование права как нормативного выражения любви к ближнему¹⁷. В монографии В.В.Сорокина осуществлена уникальная попытка создания православной концепции правопонимания, построенной на духовном измерении права¹⁸.

К числу серьезных, фундаментальных религиозно-правовых исследований можно также отнести работы таких авторов, как С.Н. Бабурин,

¹⁶ Величко А.М. Исихазм в праве и политике. М. : Вече. 2019. 256 с.

¹⁷ Овчинников А.И. Духовный смысл права в юридической герменевтике // Правоведение. 2014. № 6 ; *Его же*. Правовое мышление в герменевтической парадигме : монография Ростов н/Д, 2002.

¹⁸ Сорокин В.В. Понятие и сущность права в духовной культуре России : монография. М. : Проспект, 2007. 480 с.

В.И. Иванов, Г.В. Мальцев¹⁹, И.А. Исаев²⁰, И.В. Борщ²¹, К.Н. Костюк²², Е.В. Сафронова.

Кратко характеризуя труды зарубежных теологов права XX века, необходимо отметить получившую широкое распространение работу немецкого богослова начала XX века Карла Шмидта «Политическая теология»²³. Заметный след в данной области оставил труд Ж. Маритена «Человек и государство». Тему сближения библейской правовой мысли с западными правовыми системами разрабатывал В. Хубер, которому принадлежит работа «Права человека и библейское законодательство».

Важным для исследования оказался методологический опыт правовой теологии зарубежных ученых. Большой интерес представляет «Журнал права и религии» издательства «Cambridge University Press», в котором публикуется большое количество статей, посвященных каноническому праву, христианскому правопониманию, государственно-конфессиональным отношениям. В этом журнале издана статья Марка Хилла "Правовая теология", посвященная рассмотрению проблем юридического богословия, понимаемого им как раздел экклезиологии²⁴. Другие правоведы предпочитают рассматривать теологии права как своего рода прикладную экклезиологию, не разделяя «богословие церковного права» и «богословие в церковном праве»²⁵. Большой интерес представляют также труды ряда правоведов, фиксирующих кризис западной традиции права, и в первую очередь, – книги историка,

¹⁹ Мальцев Г. Культурные традиции права. М. : Норма : ИНФРА-М, 2013; *Его же*. Понимание права. Подходы и проблемы. М. : Прометей, 1999.

²⁰ Исаев И. Власть и закон в контексте иррационального. М.: Наука, 2006.

²¹ Борщ И.В. Русская наука церковного права в первой половине XX века: поиск методологии. М., 2008.

²² Костюк К.Н. История социально-этической мысли в Русской православной церкви. СПб., 2014.

²³ Шмитт К. Политическая теология. М.: Канон-Пресс-Ц, 2000.

²⁴ Hill M., QC. Legal theology // Journal of Law and Religion. 2017. Vol. 32, Issue 1. P. 59 – 63. DOI: <https://doi.org/10.1017/jlr.2017.20>

²⁵ Doe N. The Teaching of Church Law: An Ecumenical Exploration Worldwide // Ecclesiastical Law Journal. [Published online: 15 August 2013].

католического теолога и правоведа Г.Дж.Бермана «Западная традиция права: эпоха формирования»²⁶ и «Вера и закон: примирение права и религии»²⁷.

Эрозия правовых традиций на Западе получила освещение с позиции христианских ценностей и в работах других авторов. Судья Роберт Борк в своих работах «Скат Америки к Гоморре. Крайний либерализм и американский упадок» описывает отрицательные последствия утраты веры в Бога и рассматривает христианское богословие права как условие для возвращения правовых систем Запада к своим религиозным, нравственным корням²⁸. Мартин Л. Гросс в книге «Конец здравомыслия, социальное и культурное сумасшествие в Америке» и Патрик Бьюкенен в работе «Смерть Запада»²⁹ указывают на кризис американской судебной системы, ставящей вне закона христианские традиции, организации, символы. Безусловный интерес представляют собой богословско-правовые идеи Рейнхольда Нибура, Иоганна Баптиста Меца, Юргена Мольтманна, Стенли Хауэрваса и других представителей западноевропейской «теологии политики». Однако, и они продолжают использовать то светское, по сути, вынесенное за рамки теоцентрического контекста понимание права, которое сформировалось в эпоху Нового времени.

Библиография российской богословской науки, несмотря на объективную потребность современного общества в нахождении твердых ценностно-идейных ориентиров в связи с кризисом права и размытием смысла существования государства, до сей поры не имеет в наличии достаточного количества исследований, посвященных взаимосвязи традиционного права и богословия, теологии и правосознания. Даже наличие весьма интересных с научной точки зрения публикаций таких богословов-библеистов,

²⁶ Берман Г.Дж. Западная традиция права: эпоха формирования / пер. с англ. 2-е изд. М.: Изд-во МГУ: Издательская группа ИНФРА-М.: НОРМА, 1998.

²⁷ Берман Г.Дж. Вера и закон: примирение права и религии. М., 2008.

²⁸ Bork R.H. Slouching Towards Gomorrah, Modern Liberalism and American Decline. N.Y., 1996.

²⁹ Gross M.L. The End of Sanity, Social and Cultural Madness in America. N.Y., 1997; Бьюкенен П. Дж. Смерть Запада. М.; СПб., 2003.

выступивших на поле богословско-правовых исследований, как архимандрита Сергия (Акимова)³⁰ и протоиерея А. Сорокина³¹, отнюдь не исчерпывает означенную проблему, а только намечает исследовательские контуры в заданной области. Пожалуй, единственными догматически авторитетными источниками для богословского осмысления феноменов права и государства на сегодняшний день необходимо считать соответствующий раздел «Социальной концепции РПЦ» и «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека». Однако тот рамочный формат, который обозначается самими их наименованиями – «концепция» и «основы» – предполагает дальнейшую разработку продекларированных в указанных документах тем.

Таким образом, анализ степени разработанности проблемы показывает, что, несмотря на достаточно большое число работ, посвященных тем или иным аспектам христианской философии и теологии государства и права, в исследовательской литературе практически отсутствует специальный междисциплинарный анализ теоцентристского правосознания, правопонимания и библейской теологии христианского государства и права.

Источниковая база диссертационного исследования включает в себя, помимо Священного Писания, богослужебные издания Русской Православной Церкви, творения Святых Отцов и учителей Церкви, библейско-богословские, церковно-исторические и философско-правовые исследования отечественных и зарубежных авторов.

³⁰ *Акимов В.В.* Правовые памятники Древней Месопотамии и Библия // Тр. Минской Духовной Академии. 2006. № 4. С. 104–119 ; *Его же.* Богословское понимание цели ветхозаветного законодательства // Веснік Гродзенскага Дзяржаўнага Універсітэта імя Я. Купалы. Серыя 4. Правазнаўства. 2008. № 2.

³¹ *Сорокин А., протоиерей.* Христос и Церковь в Новом Завете // Введение в Священное Писание Нового Завета: курс лекций. М.: Новоспасский мужской монастырь; Общество любителей церковной истории, 2012.

Объектом диссертационного исследования выступают библейско-теологические основания права и правосознания в единстве их проявлений в общественной и индивидуальной жизни.

Предметом диссертационного исследования является теоцентрическое правосознание в контексте междисциплинарных богословских и философско-правовых исследовательских принципов.

Цель и задачи диссертации

Целью диссертационного исследования является богословско-правовая концептуальная характеристика теоцентрического правосознания в свете библейской теократической парадигмы.

Для достижения означенной цели была применена стратегия реализации следующих исследовательских **задач**:

- 1) проанализировать и определить потенциал междисциплинарного измерения права и правосознания с философско-правовых и богословских позиций;
- 2) выделить особенности антропоцентрической и социоцентрической парадигмы исследования правосознания в контексте обоснования понятия теоцентрического правосознания;
- 3) сформулировать основные методологические основания теоцентрического правопонимания;
- 4) установить теоцентрические мировоззренческие установки и ценности, определяющие правовую мотивацию и поведение человека в призме библейской антропологии права;
- 5) выявить методологические и концептуальные особенности философско-правового термина *теократия* в богословском контексте теоцентрического правосознания;
- 6) раскрыть понятие *теократический принцип* как религиозно-правовую доминанту общественной жизни библейского мировоззрения;

7) провести сравнительный анализ теоцентрического правопонимания в Ветхом и Новом Заветах;

8) сформулировать определение и выделить признаки теоцентрического правосознания;

9) рассмотреть правовые ценности и категории библейского права с точки зрения христианского теоцентрического правопонимания, и правосознания;

10) раскрыть исторические, онтологические, аксиологические аспекты философской теологии права и государства в библейско-теоцентрическом контексте;

11) выявить особенности рецепции библейского теоцентрического правового идеала на почве национальной истории русского правосознания и развития идеи права и государства в отечественной философии права.

Научная новизна диссертационного исследования

Основная методологическая и концептуальная новизна диссертации

заключается в следующем:

1) впервые осуществлен анализ правосознания с позиций теоцентрического правопонимания, в котором право представляется в качестве богоустановленного нормативного начала общественной жизни, а правосознание является неотъемлемой частью нравственного сознания личности как образа Божия и базисом правовой коммуникации;

2) впервые в философско-правовой и богословской литературе осуществлен парадигмальный анализ правосознания, позволивший выделить три основные парадигмы исследования природы правосознания: антропоцентризм, социоцентризм, теоцентризм, а также показать недостатки первых двух парадигм и преимущества теоцентрического осмысления правосознания;

3) в работе предложены и обоснованы оригинальные методологические и концептуальные основания «богословия права», связанные с раскрытием смыслообразующей функции правосознания человека;

4) раскрывается сущность теократического принципа Священного Писания Ветхого и Нового Завета не только как универсальной религиозной доминанты библейского богословия права и государства, но и как ведущей характеристики теоцентрического правосознания личности.

5) актуализируется христианская персоналистическая, философско-богословская концепция личности как образа Божия, позволяющая преодолеть природно-материальную детерминированность правового мышления, приблизиться к логосному пониманию духовной сущности государства и права. Производится анализ понятия «субъект права» с позиций современного богословия персонализма;

6) демонстрируется логико-методологическая необходимость базовых категорий и принципов теологии для исследовательского понимания библейского истолкования государства и права как субъектов сотериологического и провиденциального процесса;

7) на основе теолого-философского анализа онтологических, антропологических и аксиологических оснований библейско-теоцентрического понимания права показано нравственное единство справедливости и любви в эмпирическом измерении социальных отношений;

8) вводится новое понятие – «кенотическое право», доказывается наличие особых кенотических интенций в духовной сущности права, что позволяет переосмыслить представление о праве как исключительно инструменте разграничения эгоистичных интересов.

9) устанавливается историософское обоснование причины кризиса права, тоталитаризма и других общественно-политических девиаций как отказа от единого, ветхо- и новозаветного теоцентрического правопонимания, приоритета Божественной законодательной власти в качестве контекстуальной и критериальной основы действующего права;

10) в философско-правовое направление современного правового мышления вводится новая, теоцентрическая парадигма исследования права и правосознания;

Положения, выносимые на защиту:

1. Будучи по своему источнику трансцендентным тварному миру, право имеет метафизическую природу, а потому его сущность может быть выражена посредством теологических категорий. Богословское осмысление онтологических Божественных оснований государства и права в свете Библейского Откровения и Предания Отцов Церкви способно раскрыть их подлинный смысл в контексте Божественного домостроительства. Рассмотрение в свете библейского богословия феноменов права и государства предоставляет обширный потенциал философско-теологического постижения общественно-политических институтов. Осознание права через категорию правды Божией обнаруживает его экзистенциальную глубину, метафизическую цель и смысл, недостижимые при позитивистском понимании.

2. Проблема правопонимания остается наиболее дискуссионной теоретической областью светской юриспруденции и предполагает плюралистический подход к методологии исследования права, среди которых достойное место должен занять и теологический метод, оперирующий такими философско-правовыми категориями библейской аксиологии, как, – справедливость, правосудие, правда.

3. Под теоцентрическим правопониманием следует признать процесс и результат постижения смысла права, его константных, универсальных и неизменных признаков, свойств и ценностных контуров, сущности, главной идеи и предназначения в Божественном домостроительстве.

4. В теоцентрическом правопонимании нравственность наряду с правом мыслятся в их взаимодополнительности, так как право являет собой

отражение идеи правды Божией, нормативно выраженной в Священном Писании, и естественного закона, написанного в сердце человека (Рим. 2:14-15), формирующих правосознание человека.

5. Антропоцентрическая концепция правосознания приводит к мысли о самостоятельной онтологии права и особом характере правовых понятий, представлений, эмоций и чувств. Объективное право или право, как общественное явление в таком случае признается следствием существования индивидуального правосознания, присущего каждой личности. Теоцентрическая парадигма исследования правосознания позволяет учитывать роль индивидуального правосознания в эволюции объективного права, преодолевая психологизм, релятивизм и партикулярность антропоцентрической концепции.

6. Социоцентрическая концепция отражает лишь социально-коммуникативную часть такого многомерного по своей сути феномена, как правосознание. Теоцентрическая парадигма исследования правосознания преодолевает данную ограниченность социоцентризма, игнорирующего свободу духовного выбора человеческой личности, ставя ее в подчиненное положение по отношению к социально-историческим условиям.

7. Теоцентрическое правосознание – это совокупность внутренних установок правовой сферы духовного мира человека, его убеждений, взглядов, идеалов и ценностей, чувств и эмоций, определяющих восприятие себя и других людей, окружающего мира, в целом, сквозь призму «написанного в сердце» естественного закона и позитивного библейского права, выраженного в Божественном Откровении. Каждая личность является потенциальным носителем теоцентрического правосознания, актуализированного в ней в той мере, которая соответствует степени ее богоподобия. Вне теоцентрической парадигмы правосознания сохраняется неопределенность и амбивалентность важной проблемы источников правовых убеждений, ценностей, установок и концептуальных оснований теории правосознания: либо это индивидуальное правосознание создает общее для всех право, либо общественное

правосознание формирует правосознание личности (антропоцентризм и социоцентризм в понимании связи правосознания и права).

8. В рамках теоцентризма право обладает абсолютной легитимностью в силу трансцендентности его первоисточника и Божественного происхождения. Антропоцентрическое понимание права как в натурфилософском, так и в рационалистическом ключе, не позволяет сформировать устойчивую критериальную систему оценки поступков человеческой личности, так как неизбежно приводит к обожествлению человека и его желаний, обосновываемых в качестве права с помощью разума, не способного к разрешению ценностных коллизий. Социоцентрическое понимание права в рамках позитивистских концепций неоднократно в истории служило обоснованием преступлений против человечности со стороны тоталитарных режимов и приводило к нравственному релятивизму в политических системах либеральной демократии.

9. Теоцентрическое правосознание глубоко укоренено в онтологических и коммуникативных основаниях человеческой личности как образа Божия.

10. Правовым фундаментом библейского Откровения, культурным кодом, который сформировал израильское общество как народ Божий, явился универсальный теократический принцип абсолютного послушания власти Бога, который, будучи центральным «нервом» всего религиозного откровения Библии, выступает той доминантой теоцентрического правосознания, которая обеспечивает единство весьма многообразных по содержанию, времени и обстоятельствам возникновения отдельных правовых идей и ценностей Священного Писания Ветхого и Нового Заветов.

11. Правовые ценности библейского права – не автономные этические идеалы, а отражение свойств и воли Божией, явленных в Священной истории библейского Откровения, которые должны реализоваться в жизни человека посредством осознанного послушания Божественному Закону.

12. Использование христианской персоналистической концепции личности как образа Божия, различение понятий личности и индивидуума позволяет вывести границы правового мышления за пределы природной детерминированности и биологической обусловленности. Антропологические принципы христианского персонализма значительно расширяют узконаправленное понимание сущности и источников правосознания, апеллируя к возможности свободы осознанного правового выбора с позиций реальности высшего метафизического бытия человека.

13. Эвристическая функция «сердца» в его святоотеческом понимании участвует в процессе правопонимания, допредикативно предваряя разум в познании истины тех его аспектах, где право рассматривается через призму эмоционально-психологического ощущения «должного».

14. Теоцентризм новозаветного правосознания характеризуется интериоризацией ветхозаветных заповедей, в которой через акцентуацию на внутреннем смысле закона происходит фактическое преодоление антиномии закона и благодати.

15. Христианское правопонимание имеет кенотический характер, при котором смирение как добровольное ограничение эгоцентризма в социальных отношениях ради общего блага рассматривается как неотъемлемый элемент правовой этики и коммуникации.

16. В рамках теоцентрического правосознания открывается высокий аксиологический статус права и государства, обусловленный онтологией их богоустановленности и провиденциальным значением.

Теоретико-методологические основания исследования

Предмет, цель и задачи исследования обусловили его методологические особенности. Одной из таких особенностей стал междисциплинарный принцип познания права и государства, позволивший выделить и обосновать теоцентрическую парадигму в теологии и философии государства и права, имеющую собственные методологические принципы в познании государственно-правовых явлений, а также установить, сформулировать и охарактеризовать предметную обусловленность, границы, стиль, контуры, деонтологию богословского мышления в данной сфере познания, дать концептуальную матрицу и модель постановки проблемы познания богословской природы государства и права и ее решения.

Подходя к законодательным нормам Священного Писания с позитивистских позиций антропо- и социоцентризма весьма трудно выделить цельную и непротиворечивую доктрину религиозных представлений, которую можно было бы назвать библейским богословием государства и права, сводимую к единому (и для Ветхого, и для Нового Заветов) государственно-правовому идеалу. Между тем, в свете теологического подхода становится очевидным, что Священная история есть процесс диахронического прояснения и осмысления Божественного Откровения, в котором именно теоцентризм, неизменно являлся главным интегрирующим принципом, обеспечивавшим идейное единство библейского права на протяжении сменяющих друг друга библейских периодов, включая эпоху Нового Завета. Поэтому среди исследовательских приемов и средств в данной парадигме ведущим является теологический метод. При этом в исследовании библейских оснований теоцентрического правосознания мы исходим из внутреннего понятийного, телеологического и типологического единства текстов Священного Писания Ветхого и Нового Заветов. «Совершенно очевидно, что между народом Израиля и христианской Церковью есть некая богословская преемственность, – пишет Ж. Даниэлу. – И ветхозаветные, и новозаветные

истины Откровения были выражены посредством категорий, выработанных семитским гением, и могут быть адекватно поняты при помощи того или иного семитского же способа выражения»³². Это позволяет нам утверждать, что и библейское богословие права, и теоцентрическое правосознание представляет по своей сути целостную мировоззренческую систему, основанную на богословской симфонии идей Божественного Откровения.

Телеологическая универсальность Промысла в Священной истории от явления Бога Аврааму до пришествия Его во плоти, дает возможность рассмотреть теоцентрическое правосознание в едином контексте ветхозаветного и новозаветного Откровения, используя метод богословского синтеза.

Кроме того, в работе применяется классический философско-правовой методологический дискурс дихотомии права и закона, характерный для традиционного концептуального направления естественного права. При этом под правом в нашем исследовании принято понимать всю совокупность действующих регулятивных инструментов организации и структурирования правоотношений, в том числе правовые доктрины, традиции, обычаи и ценности, укорененные, в том числе, в религиозном опыте народа, в его правокультурной и правоментальной матрице, обусловленной религиозными основаниями его жизни.

Для выявления специфических позиций православной и западно-христианской богословской науки в области философско-правовой герменевтики и познания духовной сущности права в работе используется компаративистский подход. Среди методологических принципов и познавательных подходов, применяемых в диссертации с целью осмысления единых и универсальных теоцентрических оснований феноменов государства и права используются теоретико-методологические позиции философско-

³² Даниэлю Ж. Богословие иудеохристианства (аспекты исторические и непреходящие) // Символ. 1983. № 9. С. 15.

богословского интегрализма в свете византийской святоотеческой мысли, в том числе, богословия преп. Максима Исповедника.

В работе также применяется исторический и социокультурный (цивилизационный) анализ права и государства, ставший в последние годы одним из ведущих подходов в отечественной юридической и политологической науках, и позволяющий выявить влияние духовной культуры на самобытные характеристики политических и правовых институтов государственности России и других христианских стран. Для этой цели в диссертации также привлекаются аксиологический, сравнительно-правовой, институциональный и формально-догматический методы исследования права.

Библейское право в настоящей диссертации рассматривается, как единый по своему генезису и целеполаганию феномен, данный Богом первым людям, конкретизированный в Синайском законодательстве и получивший свое максимальное раскрытие в учении Божественного Законодателя Нового Завета. Поэтому под *библейским правом* в нашем исследовании подразумеваются все религиозно-правовые нормы и идеи, которые имеют божественное происхождение и отражение в Священном Писании.

Теоретическая значимость представляемой диссертации состоит в экстенсивном расширении междисциплинарной области правовых исследований таких наук, как социология, юриспруденция, философия и психология права на поле научного сотрудничества с теологией. Не менее важным результатом представляется намеченный в работе научный вектор теологического дискурса правового мышления, в котором изучаются теоцентрические мировоззренческие установки и ценности, определяющие правовую мотивацию и поведение человека.

Практическая значимость. Материалы диссертационного исследования, его теоретические положения и выводы могут быть использованы как в научно-исследовательской, так и в учебно-педагогической деятельности. Данная работа способна внести вклад в юридическую науку,

общую теорию государства и права, историю политических и правовых учений, усовершенствовать теоретическую базу нравственного измерения в праве.

Результаты исследования также могут использоваться при совершенствовании действующих нормативно-правовых актов, правовых доктрин и стратегий развития Российского государства, в том числе, направленных на защиту традиционных духовно-нравственных ценностей. Основные выводы и положения диссертации применимы при экспертизе законодательства в области свободы совести и государственно-правовой политики в сфере межконфессиональных отношений.

Апробация работы

Материалы и результаты исследования в форме авторских докладов обсуждались на заседаниях кафедры библеистики и кафедры государственно-конфессиональных отношений Донской духовной семинарии, а также на богословских и юридических конференциях:

– «Церковь и государство по учению Социальной концепции РПЦ» (Конференция «Роль Социальной концепции РПЦ в государственно-конфессиональных отношениях», Северо-Кавказская академия государственной службы, г. Ростов-на-Дону, 2013 г.).

– «Библейский идеал государства и власти в богословии Ветхого Завета» (Заседание научного общества «Русская философия права», кафедра теории и истории государства и права Ростовского юридического института МВД России, г. Ростов-на-Дону, 2014 г.).

– «Историко-канонические основания правозащитной миссии Церкви» (I Конференция Правозащитного центра Всемирного Русского Народного Собора, ДДС, г. Ростов-на-Дону, 2015 г.).

– «Религиозный фактор общественной безопасности» (Круглый стол «Актуальные проблемы обеспечения национальной безопасности», Южно-

Российский институт управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, г. Ростов-на-Дону, 2015 г.).

– «Библейские основы социально-правового идеала святого князя Владимира» (Круглый стол «Святой князь Владимир и цивилизационный выбор Руси», Институт истории и международных отношений Южного федерального университета, г. Ростов-на-Дону, 2015 г.).

– «Богословие и право» (XXII Димитриевские образовательные чтения «Нравственные ценности и будущее человечества», секция «Государство, религия и культура: границы свободы», Ростовский юридический институт МВД России, г. Ростов-на-Дону, 2017 г.).

– «Аксиология государства в библейской парадигме» (Межвузовская читательская конференция «Византийское наследие в мировой правовой и политической культуре: история и современность», юридический факультет Южного федерального университета, г. Ростов-на-Дону, 2018 г.).

– «Теологический метод в гносеологии права» (Всероссийская научная конференция «Становление философии права в России (к 190-летию со дня рождения Б.Н. Чичерина и 165-летию со дня рождения В.С. Соловьева)», юридический факультет Южного федерального университета, г. Ростов-на-Дону, 2018 г.).

– «Послушание как основная библейская добродетель правового поведения» (Международная конференция «Экзегетика и герменевтика Священного Писания», кафедра библеистики, Московская духовная академия, г. Сергиев Посад, 2019 г.).

– «Священная история ветхозаветного библейского государства: религиозно-политический контекст» (Всероссийская научная конференция «Правовая теология в контексте междисциплинарных научных исследований: методология, основные проблемы и направления», Южный федеральный университет, 2021 г.).

– «Статья 14 Конституции российской федерации: постсекулярный подход» (Научная конференция «Постсекулярность в современном

государстве и праве», Донской государственный технический университет, кафедра Православной теологии и культуры, г. Ростов-на-Дону, 2021 г.).

– «Теологические аспекты права: междисциплинарный подход» (V Всероссийская (с международным участием) научная конференция «Теология в научно-образовательном пространстве: теория, история, практика межрелигиозного и межкультурного диалога в ситуации глобальных вызовов», секция «Теология и право, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), г. Москва, 2021 г.).

– «Принцип светскости государства и современные конституции» (IV Международный Семинар «Россия и Средиземноморье», ISPROM: ISTITUTO DI STUDI E PROGRAMMI PER IL MEDITERRANEO, г. Сассари, Италия, 2021 г.).

– «Православная политическая теология на Западе: современный дискурс» (Научная конференция «Парадигмы зарубежной политической и правовой теологии», Донская духовная семинария, г. Ростов-на-Дону, 2022 г.).

– «Защита духовного суверенитета в ситуации цивилизационного выбора» (Научная конференция «Национальная безопасность и традиционные духовно-нравственные ценности в правовой политике России», Южный федеральный университет, г. Ростов-на-Дону, 2022 г.).

– «Цивилизационные ценности как духовный выбор» (Общероссийский круглый стол «Цивилизационные ценности России в развитии мировой системы», Институт государственной службы и управления (ИГСУ) РАНХиГС, Научно-образовательная теологическая ассоциация (НОТА), г. Москва, 2022 г.).

Основные положения диссертации были изложены в трех монографиях:

- «Библейская философия права и власти» (в соавт. с Величко А.М.)³³;
- «Феномен права в библейском богословии»³⁴.
- «Бог. Человек. Конституция. Библейская философия права в научном наследии А.П. Лопухина (1852–1904)»³⁵.

По теме диссертации было опубликовано 28 статей в научных журналах, 19 из которых – в изданиях, рекомендованных ВАК РФ.

В 2021 году диссертант вошел в состав авторов проекта-победителя грантового конкурса Российского фонда фундаментальных исследований в рамках научного проекта № 21–011–44228 «Право и правосознание в теологическом измерении: история и современность».

Объем и структура диссертации

Во введении обосновывается актуальность темы, определяются цели, задачи, методы исследования, описывается теоретическая база диссертации и излагаются основные положения, выносимые на защиту, приводятся сведения о научной публикационной активности автора и данные об апробации результатов работы.

Первая глава, которая называется «Теоцентрическое правопонимание: теоретико-методологические основания библейской философии и теологии права», посвящена исследованию теоцентрической идеи права, пониманию сущности права и правовых явлений с позиции теоцентризма, анализу христианской философии права с учетом той роли, которую играют различные концепции правопонимания в правовой жизни общества и государства, а также современного кризиса правопонимания, обусловленного постмодернистским отрицанием необходимости сущностных подходов к праву. В ней рассмотрены основные позиции и модели постижения сущности

³³ Величко А.М., Фетисов Т.А. Библейская философия права и власти. М. : Вече, 2016.

³⁴ Фетисов Т.А. Феномен права в библейском богословии. Ростов н/Д, 2017.

³⁵ Бог. Человек. Конституция : библейская философия права в научном наследии А.П. Лопухина (1852–1904): монография / под ред. А.И. Овчинникова. М. : Проспект, 2020.

права в теологическом дискурсе, с учетом различных концепций и парадигм правового мышления интерпретированы важнейшие принципы теоцентрического правопонимания, осмыслены история и эволюция теологической теории права и христианской правовой мысли, дано определение теоцентрического правопонимания. Содержание главы направлено на разработку методологических оснований исследования теоцентрического правосознания, которое, составляя предмет диссертационного анализа, само играет важную роль в формулировании теоретических положений теоцентрического познания права.

Вторая глава, носящая название «Парадигма теоцентризма в исследовании правосознания», посвящена изучению истории формирования понятия «правосознание», концептуальная эволюция которого определила два противоположных подхода к рассмотрению сущности и происхождения правосознания: антропоцентристский и социоцентристский, каждый из которых отражает частные свойства и грани последнего, но не обладает холистическим характером, невозможным в рамках секулярного мышления. В главе обосновывается теоцентрическая парадигма в исследовании правосознания личности, дается его определение и характеристика, анализируются проявления и формы, основные качества и свойства, выявляется интегративный и синтетический потенциал понятия теоцентрического правосознания. На примере трудов русских философов права очерчены контуры и особенности национального православного теоцентрического правосознания теоретического уровня развития.

В третьей главе «Теоцентрическое правосознание: методологические направления исследования» предлагаются важнейшие исследовательские направления в познании теоцентрического правосознания, раскрываются социокультурные, антропологические и гносеологические характеристики его изучения. В работе устанавливаются параметры осмысления теоцентрического правосознания в границах христианских конфессий с точки зрения влияния на него доминирующих в них ценностей и богословских идей,

показаны антропологические корни теоцентрического правосознания с позиции христианского персонализма, описаны познавательные, когнитивные функции, характеристики и особенности теоцентрического правосознания.

В четвертой главе «Теоцентризм библейской правовой теологии и богословие теократии» рассматриваются те богословские аспекты библейского права, которые в совокупности образуют его теоцентричный характер. Основной смыслообразующей доминантой здесь признается так называемый «теократический принцип». В главе предлагается к дополнительному рассмотрению само понятие «теократия», доказывається представление о теократическом принципе как о эпистемологическом ключе к аутентичному восприятию библейских оснований права в религиозно-мировоззренческом контексте древней цивилизации Ближнего Востока. При помощи методологии дифференциации права и закона устанавливается непротиворечивость ветхозаветной традиции Закона и новозаветного учения о благодати, как органических составляющими единой системы религиозно-правовых представлений в рамках теоцентрического правосознания.

Пятая глава «Ценности и идеалы теоцентрического правосознания» продолжает исследование разработкой выводов, которые появляются в результате богословской проекции теократического принципа в область правовой этики. В свете теоцентрической парадигмы раскрыта уникальность содержания важных в процессе познания и герменевтики правовых ценностей справедливости и свободы. В контексте кенотического богословия подвергаются теологическому рассмотрению правовые отношения. Самоограничение, жертвенность и любовь постулируются в качестве мотивационной основы правовой коммуникации в новозаветном теоцентрическом правосознании.

Наконец, **шестая глава** – «Государство и власть в контексте теоцентрического правосознания» – обобщая и развивая изложенные в предыдущих главах положения и идеи завершает диссертационную работу выявлением и раскрытием ценностных и философско-правовых оснований

феномена государства в теоцентрической парадигме, осуществляет теологический анализ онтологии власти, рассматривает проблему соотношения теократии и монархии в Древнем Израиле. В последнем параграфе устанавливается и описывается взаимосвязь событий политической истории библейской теократии и теоцентрического мировоззрения древних евреев.

В **заключении** приводятся основные результаты проведённого исследования.

Библиографический список включает в себя более 500 наименований на русском, английском, немецком и новогреческом языках.

Диссертация изложена на 360 страницах.

ГЛАВА 1. ТЕОЦЕНТРИЧЕСКОЕ ПРАВОПОНИМАНИЕ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ БИБЛЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ТЕОЛОГИИ ПРАВА

1.1. Право в теологическом дискурсе: основные подходы

Православная церковь, в лице святителей-богословов первых четырех новозаветных столетий, предприняла колоссальные интеллектуальные и духовные усилия для того, чтобы античная философия перестала быть чуждой христианскому мировоззрению и посредством своих лучших представителей смогла стать уникальным инструментом выражения православной веры. Ныне христианскому богословию брошен аналогичный вызов. Только теперь вместо античной философии перед христианским сознанием, в ожидании своего «воцерковления», стоит философия права и государства, которые по сей день остаются основными столпами жизни современного человека и общества. Особую актуальность эта задача имеет в условиях агрессивного наступления постмодернистской идеологии и аксиологического плюрализма, которые угрожают уже не только христианству, но самому праву и государству. «Расхристанное» государство утратило метафизические основы самого принципа власти, призрак анархизма вышел из своих inferнальных недр и постоянно пугает современное общество, угрожая морали, нравственности и установленному правопорядку. Чтобы в обществе окончательно не утвердилось такое «право, которое возможно в мире демонов»³⁶, а «права согласились с пороками»³⁷, православная теология должна дать некое положительное определение этому феномену, который является основным регулятором общественных отношений.

³⁶ Алексеев Н.Н. Основы философии права. СПб. : Юрид. ин-т, 1998. С. 127.

³⁷ Киприан, епископ Карфагенский, священномученик. Творения. Ч. 1. Трактаты. Киев, 1891. С. 96.

В православном богословии вопросы права стали признаваться в качестве важной темы начиная с конца XIX в. Одним из первых проблему христианского правопонимания обозначил Е.Н. Трубецкой, указавший на слабое и недостаточное осмысление права и государства православными богословами³⁸. Причиной такого положения служит то, что в поиске положительного определения сущности права, в отсутствие собственного учения, Православная Церковь вынуждена обращаться к светской юриспруденции. Однако здесь богословов ждет разочарование, поскольку в этой науке они могут найти лишь сумму конкурирующих теорий и ничем не ограниченный плюрализм правопонимания, который в своей постмодернистской версии доходит даже до отрицания наличия самой сущности права. Как отмечает В.В. Сорокин, «у ряда ученых-юристов стало правилом хорошего тона вообще обходить вопрос определения понятия права»³⁹. Е.А. Лукашева считает, что ««право – явление столь сложное и многозначительное, что нет и не может быть единственно верного ответа на вопрос: что такое право?»⁴⁰. Приходится согласиться с автором книги «Русская наука церковного права в первой половине XX в. : поиск методологии» И. Борщ, которая устанавливает взаимосвязь кризиса права и кризиса каноники⁴¹.

Данное обстоятельство, в свою очередь, создает серьезный когнитивный диссонанс для восточного канонического права, которое существует до сей поры лишь в виде сборника канонов и норм. То есть без того, что вышеупомянутый исследователь именуется «общей частью канонического права»⁴², где постулировалась бы сама его идея. И. Мейендорф утверждает: «Если существует область, в которой православная мысль находится в состоянии кризиса, то это каноническое право. Кризис этот очевиден и нам, и

³⁸ Трубецкой Е.Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в. : в 2 ч. М., 1992–1997 ; *Его же*. История философии права (древней и новой) : лекции. Киев, 1894.

³⁹ Сорокин В.В. Понятие и сущность права в духовной культуре России. С. 4.

⁴⁰ Лукашева Е.А. Социалистическое правосознание и законность. М. : Юрид. лит., 1973. С. 123.

⁴¹ Борщ И.В. Русская наука церковного права в первой половине XX века. С. 39.

⁴² Там же. С. 38.

окружающему нас миру»⁴³. Данная проблема опять-таки косвенно связана с общим кризисом правосознания, поскольку наука церковного права оперирует правовыми понятиями, неизбежно опираясь на теоретико-методологическую основу той или иной философии права.

Между тем, библейское Откровение является подлинным источником познания сущности права, так как первоисточником основных идей и ценностей права является благая воля Творца, обращенная к свободе человека, и так явственно звучащая в его совести. Там, где возникает синергия этих двух волей – Божественной и человеческой, – и осуществляется правда Божия, то есть, – истинное право. Поиски идеала права неминуемо приводят исследователя к его метафизическим основаниям, поэтому дальнейший путь в этом направлении лежит в области богословия.

Будучи по своему источнику трансцендентным тварному миру, являясь Словом Живого Бога, право имеет метафизическую природу, а потому его сущность может быть наиболее адекватно описана лишь языком богословия. Онтологические основы права указывают на то, что только его теоцентрическое осмысление как слова Божия способно открыть подлинный и вечный метаюридический правовой смысл: «На веки, Господи, слово Твое утверждено на небесах» (Пс. 118:89). Для этого, безусловно, требуется непредвзятый поиск и глубокое богословское осмысление онтологических Божественных оснований этих явлений в свете Библейского Откровения и Предания Отцов Церкви. Учитывая постепенность и многоступенчатость Откровения, в подобных изысканиях необходимо исходить из внутреннего понятийного, телеологического и типологического единства текстов Священного Писания Ветхого и Нового заветов. Ведь библейское право является в своей сути целостной мировоззренческой системой, основанную на богословской симфонии идей Божественного Откровения.

⁴³ Мейендорф И., протопресвитер. Живое предание. СПб., 1997. С. 130.

Богословие права представляет собой междисциплинарное направление, возникшее на стыке философии права и богословия и образующее трансдисциплинарные связи с целым рядом общественных наук. Стоит оговориться, что в нашем исследовании данный термин отражает одно из множества теологических направлений, которое стало одним из способов богословской актуализации христианского мировоззрения в условиях тотальной десакрализации сознания и исчезновения темы *Божественного* из научной, общественной и культурной повестки человека XX века, подобно тому, например, как современное богословское системное осмысление проблем образования может именоваться «теологией образования»⁴⁴.

По нашему мнению, употребление термина «богословие права» не противоречит самому смыслу понятия «теология», заключающемуся в Боговедении, поскольку предметом нашего познания здесь является воля Божия, одним из способов объективации которой, по сути, служит феномен права, содержащий в себе систему нравственных императивов, проецирующих благие свойства Божии в мир человеческого. Исходя из этого, необходимо говорить не просто о богословии права, а, выражаясь точнее, – *библейском богословии права*. Надо признать, термин «*богословие права*» не получил широкого распространения ни в западной, ни в отечественной литературе. Одно из редких его упоминаний мы находим в работе С.С. Аверинцева «*Будущее христианства в Европе*»⁴⁵. Данная область, представленная в нашей работе в качестве объекта исследования, пока еще не стала отдельным разделом теологии и, по сути, представляет собой некую *terra incognita* в христианском богословии. Безусловно, задачу теологического изучения права существенно облегчает наличие в праве изначально заложенных в нем особых этических потенций высокого аксиологического порядка. Видимо, это и позволило ввести в научный философско-правовой

⁴⁴ Шмонин Д.В. Технология блага : очерки теологии образования. М. : Познание, 2018. С. 216.

⁴⁵ Аверинцев, С.С. Будущее христианства в Европе // Собр. соч. София-Логос. Словарь / под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. Киев : ДУХ І ЛІТЕРА, 2001. С. 763–775.

оборот выражения, которые мы встречаем, например, в работах таких выдающихся теоретиков права, как И.А. Ильин или Е.В. Спекторский: «христианское правосознание»⁴⁶, «христианская философия права»⁴⁷, «юриспруденция Нового Завета»⁴⁸, «новый закон»⁴⁹ поведения»⁵⁰, или в трудах библеистов – «новое божественное право»⁵¹ и т.п. Римский папа Бенедикт XVI употребляет термин «высшее право Бога»⁵². Однако с точки зрения богословия права, смысл, вкладываемый в эти выражения, остается всё же несколько неопределенным.

Библейским корням основных прав человека посвящено фундаментальное исследование армянского правоведа Р.А.Папаяна «Христианские корни современного права», в котором ученый показал, как естественное право Западной Европы впитывало в себя нормы христианского правопонимания⁵³. В его работе раскрываются исторические связи отдельных элементов европейской, а теперь уже и мировой, правовой культуры с различными книгами Ветхого и Нового Заветов. В частности, ученым рассмотрены христианские корни права на жизнь, собственность, свободу слова, семейных прав и обязанностей, права на труд на достоинство личности сквозь призму теонормативных велений Библии.

Попытка установления «вертикальных» и «горизонтальных» связей права и богословия является непростой задачей. Скепсис по отношению к затрагиваемой теме характерен не только для либеральных, атеистически настроенных юристов. Парадоксальное единомыслие в этом вопросе наблюдается и среди богословов, приверженных идее о непримиримой антиномии закона и благодати, права и нравственности, когда право

⁴⁶ Ильин И.А. Путь духовного обновления. СПб. : Библиополис, 2008. С. 185.

⁴⁷ Спекторский Е.В. Христианство и правовая культура // Русская философия права: философия веры и нравственности : антология. СПб., 1997. С. 343.

⁴⁸ Там же. С. 342.

⁴⁹ Здесь и далее курсив наш.

⁵⁰ Трубецкой С.Н. Этика и догматика // Вопросы философии и психологии. 1895. Год 6, кн. 4 (29). С. 484.

⁵¹ Иеремияс И. Богословие Нового Завета. Ч. 1. Провозвестие Иисуса. М. : Восточная литература, 1999. С. 238.

⁵² Ратцингер, Й. (Бенедикт XVI). Ценности в эпоху перемен. О соответствии вызовам времени / пер. с нем. – М. : Библейско-богословский ин-т св. ап. Андрея, 2007. С. 21.

⁵³ Папаян Р.А. Христианские корни современного права. М., 2002. С. 36.

ассоциируется с законом, а вера с благодатью. При этом упускается из виду божественная онтология права и присутствие в нем Духа его Законодателя.

Следует отметить здесь существование двух противоположных традиций: в рамках одной из них право не признается имеющим собственную онтологию в силу своей идентичности религиозно-нравственным предписаниям, так как право – всего лишь минимум нравственности; в рамках второй традиции право признается имеющим самостоятельное значение в Божественном домостроительстве.

Весьма показательна и до сих пор актуальна в этом отношении богословская полемика, состоявшаяся в начале двадцатого века между протестантом Р. Зомом и православным профессором Н.А. Заозерским.

В своем труде «Церковный строй в первые века христианства» Рудольф Зом изложил собственный взгляд на ряд вопросов: отношение церковного права и правопорядка к духовной природе Церкви Христовой в свете эволюции церковного права от первохристианства до конца XIX века; учение Христа о наилучшем общественно-политическом устройстве; может ли существовать правовая организация Церкви, построенной на принципах христианской любви?

Рудольф Зом обращает свой анализ на первоапостольские времена, которые, по его мнению, должны служить образцом христианского устройства. Проблемой, при этом, является то, что, как замечает Зом: «Мир духовного не может быть охвачен юридическими понятиями. Более того, его сущность стоит в противоречии с сущностью права. Духовная сущность Церкви исключает всякий церковный правовой строй»⁵⁴. Поэтому один из главных выводов, который делает ученый, – «В противоречии с сущностью Церкви произошло образование церковного права»⁵⁵.

Для того, чтобы понять главную причину такого вывода необходимо обратить внимание на следующее априорное суждение Зомы: «Невозможно

⁵⁴ Зом Р. Церковный строй в первые века христианства. СПб., 2005. С. 9.

⁵⁵ Там же.

представить и понять право единственно из него самого. Чисто юридическая обработка имеет только формальную ценность. Право черпает свое содержание не из себя самого, но получает его от других сил...»⁵⁶.

Иными словами, правопонимание Зома является очень близким к юридическому позитивизму с точки зрения отказа праву в обладании собственной сущности и онтологии. Правом становится все, что получает формальное закрепление и становится обязательным под угрозой санкций, вот, – суть такого подхода к праву. «Сущность права не в том, что оно осуществляется принудительно, но, несомненно, в том, что оно носит формальный характер, т.е. что оно основывается на определенных фактах прошедшего, без возможности критики, без принятия во внимание, является ли оно действительно оправданным и в настоящее время, или нет.... В экклезии не может существовать никакой правовой правительственной власти»⁵⁷.

Главная цель всей его книги, как оказалось, – доказательство тезиса: церковное право стоит в противоречии с сущностью Церкви. Аргументы Зома строятся вокруг разделения духовного и мирского: сущность Церкви духовная, сущность права – мирская. Если Церковь водима Божественным Духом, то право земными, временными целями; Церковь ненавидит принуждение, право же неизбежно предполагает его; Церковь ориентируется на конкретную истину и содержание, а право есть начало формальное, абстрагирующееся от частных. Далее, Церковь является Царством и Народом Божиим, а право является стихией государственного порядка: «Насколько правовой порядок находится в согласии с сущностью государства, настолько же он противоречит глубочайшей сущности Церкви»⁵⁸.

Зом как лютеранин подчеркивает, что в протестантских церквях не признается никакого божественного права, а все нормативные предписания не

⁵⁶ Зом Р. Церковный строй в первые века христианства. СПб., 2005. С. 9.

⁵⁷ Там же. С. 38–39.

⁵⁸ Там же. С. 11.

имеют значения для духовной жизни христиан. Правовой порядок Церкви определяется в них историческим развитием и временными надобностями. Между тем, история церковного права, по мнению автора, свидетельствует об обратном – о несовместимости христианства и права. «Она показывает нам, что, как правило, все развитие церковного права определяется тем фактом, что Церковь в силу своей сущности не хочет никакого церковного права»⁵⁹. По его мнению. Церковь первохристианства представляет собой духовную организацию, а католическая церковь – духовно-мирскую, вот суть разницы между ними. Евангелическая Церковь в юридическом смысле вообще представляет собой мирскую организацию. По мнению Зома, церковное право возникает ввиду маловерия, «оскудения любви». При этом Реформация еще больше усугубила ситуацию, введя управление церковными общинами светскими властями, в результате чего произошло обмирщение христианской жизни.

Ему возразил знаменитый профессор Н.А. Заозерский в большой статье: «О сущности церковного права (против возражений проф. Рудольфа Зома)», опубликованной в журнале Богословский вестник за 1909, 1910, 1911 годы. Его аргументы можно разделить на два вида: историко-церковный и философский.

Первый аргумент Заозерского можно сформулировать таким образом: смена стихийно-харизматической, иррациональной природы первохристианской Церкви в начале II столетия после Рождества Христова на церковное право не была противна существу Церкви, а исторические примеры искажения духа и форм его, обмирщение и злоупотребления этим правом не являются аргументом против него. Деятельность апостолов носила практический характер и одной из главных их задач было формирование совершенно новых форм социального единства. При этом водворение евангельской дисциплины в жизни Церкви и важнейшее по своим целям

⁵⁹ Зом Р. Церковный строй в первые века христианства. СПб., 2005. С.13.

регламентирование пастырской деятельности было первоочередной задачей и не могло обойтись без права или своеобразного переплетения религиозных и правовых начал.

Второй аргумент носит более философский характер, чем первый, построенный на историко-церковной полемике с Зомом. Заозерский направил этот аргумент против утверждения Зома о том, что Церковь, будто бы не может быть ни сама юридической организацией, ни носителем какого-либо «божественного права», так как право по своей сути противно природе Церкви: первое носит характер земной, временный, человеческий и погрешимый, а церковный порядок строится на руководстве Божественным Духом.

Формальность права, согласно Зому, является важным элементом психологического принуждения, так как своим отвлечением над частностями, своим надпартийным характером оно создает для сторон в правоотношении равный масштаб, помогает следовать компромиссу. Ряд свойств права, согласно Зому, не позволяют признать порядок отношений в Церкви правовым: право имеет мирскую природу, а не духовную; по своей сути право формально; право использует государственное принуждение и приводит к установлению господства одних людей над другими. Заозерский возражает на эти аргументы таким образом: право нельзя ставить в зависимость от существования государства, так как государство не может существовать без права, а право может; право регулирует не только материальные блага и интересы, а его сила покоится не на принуждении, а на внутреннем признании. Добавим к аргументу Заозерского, что главная ошибка в богословской логике Зома состоит в позитивистском отождествлении понятия права и закона.

Думается, Заозерский говорит о правосознании, так как необходимость принуждения в праве является признаком «больного» правосознания, к которому приходится принуждение применять. С другой стороны, «психологическо-философское объяснение сущности права указывает происхождение потребности права в стремлении личности к свободе и в

мотивах долга. Зом игнорирует эту чисто психическую основу права»⁶⁰. Заозерский использует следующие идеи относительно психической основы права: с момента осознания человеком своей личности возникает движение духовных импульсов права; даже дети осознают свое долженствование и долженствование ближних своих, а также несправедливость в отношениях; идея права заложена настолько же глубоко в сознании личности, насколько глубоко лежит там идея справедливости. Очевидно, данный аргумент профессор использует не без влияния теории правосознания профессора Льва Иосифовича Петражицкого, на работы которого он ссылается.

Итак, по мнению Заозерского, принуждение является вовсе не основной характеристикой права и правосознания. Напротив, право нельзя определять как систему принуждения. История права содержит доказательства ошибочности такого определения: от идеи естественного права, прекрасного в своей вечности и разумности, до международного права, в котором принуждение вообще отсутствует.

Далее, ученый обращает внимание на то, что трудно представить собранных вместе людей, не придерживающихся общих правил. Поэтому право представляет собой в некотором смысле духовную связь собранным в единое целое людей. Термин право Заозерский подвергает этимологическому анализу, указывая, что «jus» или «право» восходит к санскритскому «ju» - «связывать». В обществе право позволяет разграничить и упорядочить свободу каждой личности. Право позволяет очерчивать границы личной свободы, чтобы произвол одного лица попал в четкие границы по отношению к произволу другой личности. Профессор использует в своем обосновании теорию права И. Канта, согласно которой «право есть совокупность условий, под которыми можно согласовать произвол одного с произволом другого на основании всеобщего закона свободы»⁶¹.

⁶⁰ Заозерский Н.А. О сущности церковного права. Сергиев Посад : тип. Св.-Троиц. Сергиевой лавры, 1911. С. 245.

⁶¹ Кант И. Метафизика нравов // Критика практического разума. СПб., 1995. С. 289.

Право позволяет осуществить более четко выполнение долга личностью, так как дает четкие, формально-определенные границы исполнения долга, а также создает внешние условия для остальных видеть необходимость этого исполнения. «Основная задача права – вносить всюду равновесие в отношениях долга и требования – остается одной и той же священной задачей. И как бы ни были грубы по временам эти формы и эти средства действия права. Его природа – духовна»⁶².

Ученый высказывает довольно интересные с точки зрения теологии суждения о природе права. По его мнению, «природа права не только духовна, но и божественна»⁶³. Право не только не противоречит истине, но является необходимым элементом ее достижения. Именно поэтому государство опирается на право. Идеальный порядок строится на синтезе права, морали и религии.

Кроме того, власть внутри Церкви так же легко может превратиться в деспотическую власть, если не будет основана на праве, так как любая власть без права - деспотизм. Руководство властных субъектов внутри Церкви, базирующееся на Божественной легитимности, тоже может быть деспотическим. Этому не мало примеров, говорит Заозерский, в истории, когда духовная власть становилась опасной не благодаря праву, а наоборот, благодаря узурпации и злоупотреблению правом.

Таким образом, задачей Церкви Заозерский считает правовое воспитание и формирование такого правосознания у ее членов, чтобы долг выполнялся не за страх перед наказанием, а «за совесть и во имя Бога». И своим примером христиане должны показывать, что правопорядок может быть построен и без принудительного аппарата юридической организации.

Правосознание христианское не есть нечто противоположное правосознанию дохристианскому, справедливо полагает Заозерский. Он,

⁶² Заозерский Н.А. О сущности церковного права. Сергиев Посад : тип. Св.-Троиц. Сергиевой лавры, 1911. С. 250.

⁶³ Там же. С. 247.

ссылаясь на Послание Римлянам апостола Павла, отмечает указание на закон естественный, «написанный в сердцах» (Рим 2:15). Этот закон базируется на понятии «совесть»: «неведущие положительного закона «естеством законная творят»⁶⁴. Человеческая природа сама указывает веления закона божественного или веления долга. «Церковное правосознание первых веков было близко к принципу: что не противно природе, или закону естественному, то не противно и закону божественному, ибо и вся природа – создание Творца. Посему и закон божественный есть естественный»⁶⁵.

Заозерский рассуждает и о соотношении божественного и естественного закона: «Но где критерий для распознавания того – какое из предписаний естественного закона согласно с божественным законом и какое противно ему? В ответ на этот вопрос первые христиане указывали, во-первых, на Евангелие, во-вторых, на 10 заповедей Моисея и нравственное учение великих ветхозаветных пророков. С этими критериями они подходили к оценке как ветхозаветного обрядового закона, так и действовавшего государственного и гражданского права. И что в том и другом, по их разумению, не противоречило указанным критериям, то они смело реципировали в свою дисциплину»⁶⁶. Таким образом, можно признать, что профессор Заозерский убедительно показал, что природа отношений внутри Церкви Христа не противоречит природе правовых отношений. Более того, божественное право Церкви можно рассматривать в качестве некоторого эталона человеческого права, так как основой первого является Любовь и Жертва Христовы. Совершенствование человеческого права и правосознания может рассматриваться как одна из важных целей Церкви. Нельзя не согласиться с С.С. Аверинцевым, который полагал, что «христианскому Востоку не обойтись без ... всего, что оказалось наработанным западной рефлексией над проблемами нравственного богословия и связанного с ним *богословия права*, иначе жизненное право

⁶⁴ Заозерский Н.А. О сущности церковного права. Сергиев Посад : тип. Св.-Троиц. Сергиевой лавры, 1911. С. 269.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Там же.

демократической цивилизации будет вновь и вновь разыгрываться у нас как козырная карта против христианства, которую на уровне веры “малых сих” крыть окажется просто нечем»⁶⁷.

Итак, подводя итоги данного параграфа мы можем констатировать, выражаясь словами С.Л. Франка, что богословие «не может отрицать самое право в его принципе, не впадая в недоразумение»⁶⁸. Более того, в то время как определение права в светской юридической науке базируется на той или иной философской концепции, церковное его понимание должно проистекать из богословских представлений о мире.

1.2. Понятие правопонимания и его роль в правовой идеологии и юридической доктрине государства

В современной юридической науке принято выделять несколько регулятивных составляющих правовой организации общества: во-первых, государство и власть, во-вторых, законодательство, в-третьих, правопонимание и правосознание. Игнорирование третьего компонента приводит часто к тому, что совершенное с точки зрения юридической техники или соответствия «правам человека», но не укорененное в религии и обычаях народа законодательство перестает быть надежным фундаментом правопорядка.

В отличие от правосознания, которое является уровнем и состоянием психики в ее отношении к правовым явлениям вообще, правопонимание, – «это – научная категория, выражающая процесс и результат мыслительной деятельности человека, включающий в себя познание права и его оценку как целостного явления»⁶⁹, исходя из определенной гипотезы относительно сущности (природы) правовых явлений, источника содержательных свойств

⁶⁷ Аверинцев С.С. Будущее христианства в Европе. С. 406.

⁶⁸ Франк С.Л. Церковь и мир, благодать и закон // Путь. 1927. № 8. С. 390.

⁶⁹ Овчинников А.И. Правовое мышление: теоретическо-методологический анализ. Ростов н/Д : Изд-во РГУ, 2003. С. 14.

норм права и его легитимности. Правопонимание, его типология, виды, структура по-разному определяются в философии и теории права: до сих пор нет единства относительно сути правопонимания. Наиболее близкими по смыслу следует признать понятия «правовая концепция» или «парадигма права». Как справедливо отмечает В.В. Лапаева: «тип правопонимания по своему познавательному статусу в юриспруденции равнозначен тому, что в современном науковедении получило название научной парадигмы»⁷⁰.

В юридической литературе встречаются различные попытки классифицировать и обобщить основные типы правопонимания. Например, профессор О.Э. Лейст полагает необходимым выделить три типа правопонимания: нормативное, социологическое и естественно-правовое⁷¹. Профессор В.К. Бабаев также выделил три, но совершенно иных типа правопонимания: узконормативное, социологическое и философское⁷². Профессор В.С. Нерсесянц указал три типа правопонимания: легистский (позитивистский), естественно-правовой (юснатуралистический) и предложенный им либертарно-юридический тип правопонимания⁷³. О.В. Мартышин к основным типам правопонимания относит четыре: нормативизм, социологическую юриспруденцию, теорию естественного права и философское понимание права⁷⁴. Заметим, что ни один из указанных авторов даже не упоминает наиболее древний и распространенный тип правопонимания – теоцентрическое правопонимание.

Правопонимание играет важнейшую роль в правовой политике государства, правоприменении, правосудии, так как от правопонимания зависит решение вопроса об источниках права. Наличие общего для всех правоведов государства представления о сущности права имеет большое

⁷⁰ *Лапаева В.В.* Различные типы правопонимания: анализ научно-практического потенциала // Законодательство и экономика. 2006. № 4.

⁷¹ *Лейст О.Э.* Три концепции права // Государство и право. 1991. № 12. С. 3.

⁷² *Бабаев В.К.* Понятие права // Общая теория права : курс лекций. Н. Новгород, 1993. С. 21–22.

⁷³ *Нерсесянц В.С.* Философия права: либертарно-юридическая концепция // Вопросы философии. 2002. № 3. С. 3.

⁷⁴ *Мартышин О.В.* Совместимы ли основные типы понимания права? // Государство и право. 2003. № 6. С. 13–21.

значение для решения целого ряда проблем практического характера: это и вопрос о формах права, и критериях справедливости в правосудии, и даже о сущности современного конституционного государства. Однако юридическая наука так и не выработала единого правопонимания, единой философии права.

В границах каждого типа правопонимания разрабатывается определенный спектр правовых явлений. Трактовки сущности права многообразны и часто имеют диаметрально противоположный смысл. Представим наиболее известные из них, кратко выражающие суть права: 1) норма; 2) порядок; 3) совокупность действующих законов или воля законодателя; 4) совокупность прав и свобод человека, 5) мера свободы; 6) эгоистический интерес; 7) орудие классовой эксплуатации или воля господствующего класса; 8) равенство; 9) справедливость и т.д. Так, например, И. Борщ, оценивая многообразие определений права, замечает, что в каждом из них «имплицитно присутствует целое мировоззрение, причем с особой, присущей только ему, иерархией ценностей»⁷⁵. Следует согласиться с тем, что каждое правопонимание базируется на определенном типе философской картины мира. Если проследить историю появления различных типов правопонимания, то можно увидеть мировоззренческую, философскую подоплеку тех или иных подходов к праву, так как именно философия формирует определенное представление о природе общества, о природе социального и о праве как социальном феномене.

Каждый тип правопонимания имеет большое значение для юридической науки, раскрывая по-своему ту или иную грань права, его природы и свойств. Важно подчеркнуть сложность общего и всеохватного определения права, так как оно слишком многогранно. К сожалению, это приводит к положительному решению вопроса о равнозначности всех подходов к сущности права или плюрализму правопонимания. На это указывает Н.В. Генрих применительно к пониманию уголовного права: «ценность нормативизма состоит в

⁷⁵ Борщ И.В. Русская наука церковного права в первой половине XX века. С. 38.

последовательном отграничении противоправных деяний от аморальных и в акцентированном внимании на эксклюзивный характер государственного принуждения для поддержания порядка; значимость естественно-правовой теории заключается в необходимости согласования уголовно-правовых предписаний с идеями прав человека и его свободы; социологическая теория позволяет глубже понять роль и значение права в регулировании общественных взаимосвязей; теологический подход способен обогатить понимание уголовного права набором неких абсолютных ценностей, на основе которых возможно ограничение индивидуальной свободы и ее согласование с идеалами добра и справедливости»⁷⁶. Как видим, во-первых, автор не вполне корректно разделяет естественно-правовой и теоцентрический подходы, в то время как они представляют собой родственные, метафизические концепции права, а теория естественного права в досокулярной истории мира и была теоцентрической, во-вторых, с этим высказыванием можно было бы согласиться, если бы не одно но: рано или поздно в практических ситуациях коллизий принципов законности и справедливости остро встает вопрос о верховенстве тех или иных источников права: воли законодателя или вечных идей Божественного и естественного права, как это случается, например, в случае различения буквы и духа закона.

В случае решения вопроса о конкретном источнике легитимности права проявляется невозможность плюрализма правопонимания. Тем более плюрализм в понимании сущности права не приемлем для теоцентристского мировоззрения, в котором право считается проявлением и результатом Божественного домостроительства.

Юридическая доктрина современного государства также зависит от господствующего в правовой науке типа правопонимания. Именно правопонимание определяет принципы теоретической юриспруденции, принципы права, правовой идеологии страны. «Вся история юриспруденции

⁷⁶ Генрих Н.В. Предмет уголовного права в контексте теоретических проблем правопонимания // Журнал российского права. 2010. № 9. С. 58–69.

— это история противоборства различных типов правопонимания, т.е. различных подходов к пониманию того, что есть сущность права как специфического явления социальной жизни. Именно сущность права, выраженная в его понятии, определяет построение общей теории права, а через нее воздействует на формирование доктрины права, оказывая таким образом существенное влияние на правотворческую и правоприменительную деятельность»⁷⁷ – справедливо отмечает В.В.Лапаева.

Процесс толкования сущности права усложняется еще и тем, что любое из его определений предполагает и дальнейшее умножение смыслов, рождая больше вопросов, нежели предлагая однозначный ответ. Так, если согласиться с тем, что право – это нормативно выраженная справедливость, следующей задачей будет установление того, что же есть сама справедливость. На эту проблему указывал еще Цицерон, когда писал об относительности любой формулы справедливости, ведь она «у каждого своя»⁷⁸. Еще ранее об этом говорили софисты: «человек есть мера всех вещей» (Протагор). Современные релятивистские тенденции идеологии постмодернизма только увеличивают разнообразие трактовок сущности права. Однако в связи с тем, что именно правопонимание формирует те априорные эпистемологические установки, на которых основываются научные исследования, дефиниция права не может иметь нейтральный смысл в юридической науке. Понимание права играет важнейшую прикладную роль не только в теории, но и в юридической практике. Фактически толкование юридических норм и казусов происходит только на основе того или иного типа правопонимания. По этой причине данная наука, имеющая фундаментальное регулятивное значение для государства, общества и отдельного человека не может удовлетвориться известной сентенцией И. Канта о том, что юристы всё еще ищут определение права⁷⁹.

⁷⁷ Лапаева В.В. Современные подходы к формированию концепции правового развития России (с позиций либертарного правопонимания). Право и политика. 2006. № 10.

⁷⁸ Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. М., 1988. С. 58–59.

⁷⁹ Мальцев Г.В. Понимание права. Подходы и проблемы. С. 3.

Несмотря на кажущийся теоретический характер, проблема правопонимания связана и с практикой правоприменения в рамках той или иной государственной политики. Право и отношение к нему зависят от тех, кто его реализует. Так, «в истории право наиболее страшно было у римского народа, самого совершенного в понимании права: здесь рабов крошили на говядину, которой откармливали рыбу в прудах»⁸⁰.

Таким образом, исторически сложившийся плюрализм в понимании таких правовых ценностей, как власть, свобода, справедливость и всего того, что подразумевается под «духом закона», приводит к тому, что в юридической науке не существует не только универсального понимания сущности права, но и согласия в том, что есть само правопонимание. Разница подходов произвела изрядное изобилие его типов и видов⁸¹.

В юридической литературе существуют различные подходы к проблеме правопонимания. А.И. Овчинников справедливо полагает, что теорий права, следовательно, и концепций правопонимания, столько, сколько представлений о праве. Для гуманитарных наук такое положение дел вполне оправданно: объект познания и субъект составляют неразделимое целое, следовательно, субъективизм неизбежен в познании социальных явлений. Ситуация с многообразием подходов к праву порождена и тем, что метод познания права определен самим предметом. Каждое правопонимание представляет собой определенную методологию познания права.

Подведем некоторые итоги и выводы. Итак, именно правопонимание является основной проблемой философии права в современном ее виде. Суммируя наиболее существенные характеристики правопонимания, можно согласиться с тем, что оно представляет собой процесс осмысления социальных явлений, признаваемых в обществе в качестве правовых, в результате которого формируется сам смысл права, который, в свою очередь,

⁸⁰ Розанов В.В. Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского: опыт критического комментария. СПб., 1906. С. 52.

⁸¹ Овчинников А.И., Мамычев А.Ю., Юшко А.В. Понимание права в системе юридического знания и государственно-правовом развитии России : монография. Ростов н/Д : Изд-во ЮФУ, 2009. С. 28.

предопределяет собственную цель в согласии с идеалом государства, общества, человеческой жизни. Поэтому смысл права, точнее, проектирование смысла права, постижение его сущности является в определенной мере одним из главных способов конструирования социально-правовой реальности. Несмотря на то, что проблема правопонимания является важнейшей и определяющей, она до сих пор остается наиболее дискуссионной теоретической областью юриспруденции. Последнее обстоятельство придает изучению ценностей права непреходящую актуальность и вместе с тем требует применения дополнительных научных методов исследования, среди которых достойное место должен занять и *теологический подход*, оперирующий понятиями библейской аксиологии.

Из этого следует, что разработка богословских определений права и теоцентристского правопонимания является важным шагом на пути к библейскому идеалу политического и религиозно-общественного бытия, так как исследовательский дискурс о праве становится со временем самим правом.

1.3. Теоцентрическое правопонимание в истории философии права и христианском богословии

Как уже отмечалось, основной проблемой философии права является вопрос правопонимания: именно поиск сущности права определяет источник легитимности юридических норм⁸². История права убедительно демонстрирует очевидную зависимость типа правопонимания от мировоззрения человека, которое в свою очередь определяется внутренними ценностными установками личности. По выражению И.А. Ильина: «Право и государство возникают из внутреннего, духовного мира человека»⁸³.

Мировоззренческие установки и ценности, определяющие мотивацию и поведение человека, составляющие «арматуру» юридической культуры

⁸² Овчинников А.И., Мамычев А.Ю., Юшко А.В. Понимание права в системе юридического знания и государственно-правовом развитии России : монография. Ростов н/Д : Изд-во ЮФУ, 2009. С. 10.

⁸³ Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 257.

общества следует признать теми гносеологическими предпосылками и аксиомами, которые в обязательном порядке участвуют в процессе познания права.

В древних обществах право не воспринималось отдельно от религиозной картины мира, пусть и имеющей натурфилософский оттенок. Уже в сочинении Платона о «Законах» проявляется религиозный характер правопонимания в Древнем мире, когда от соблюдения божественных предписаний и установлений зависит обретение обществом и человеком красоты, богатства, здоровья, мужества и иных благ⁸⁴. В центральноазиатских городах Персии зороастрийские жрецы непосредственно занимались государственным управлением и применением законов⁸⁵. Именно религиозными мотивами были продиктованы требования к принесению присяги судьями. Как справедливо отмечается, сама личность судьи имела религиозное значение, в силу чего их приводили к особой присяге⁸⁶ (историческим атавизмом сакрального статуса является сохранившаяся по сей день практика ритуального облачения судей в особую мантию по образцу священного облачения). Данный ритуал вполне закономерен, так как высшее правосудие в глубокой древности вершилось царями и жрецами, как считалось, ведающими волю «богов». Религиозные и религиозно-философские идеи, верования, культы были источниками права и в индуистской, и в китайской, и японской правовых культурах⁸⁷.

Даже на родине идеи естественного права «*jus natutale*» в Древнем Риме базовым и отправным было все же теоцентрическое правопонимание, пусть и в языческом варианте. "Публичное право, - пишет Ульпиан, - включает в себя священнодействия (*sacris*), служение жрецов (*sacerdotibus*) и положение магистратов (*magistratibus constitit*)"⁸⁸. Эта цитата демонстрирует систему

⁸⁴ Платон. Диалоги / пер. с древнегр. ; сост., ред. и автор вступ. статьи А.Ф. Лосев ; автор примеч. А.А. Тахо-Годи. М. : Мысль, 1998. 607 с.

⁸⁵ Аминов И.И. Развитие государственности в Центрально-Азиатском регионе в эллинистический период (IV - III вв. до н. э.) // Актуальные проблемы российского права. 2020. № 10. С. 28–35.

⁸⁶ Клеандров М.И. Институт присяги российского судьи: дефектность формулы и конституционная ответственность за нарушение // Журнал российского права. 2020. № 2. С. 58–71.

⁸⁷ Деханов С.А. Сравнительный анализ особенностей формирования китайского, японского и индуистского права // История государства и права. 2015. № 17. С. 23–28.

⁸⁸ Дигесты Юстиниана / пер. с лат. ; отв. ред. Л.Л. Кофанов. М. : Статут, 2002. С. 82–83.

координат древнеримской юриспруденции: она всецело теоцентрична. Публичное право в Древнем Риме регулирует не столько отношения между гражданами и государственными органами, сколько отношения между богами и Римом как цивилизацией. «Это отношения римской гражданской общины (всего Рима), с одной стороны, и богами, с другой стороны. Для того чтобы получить благоволение богов, необходимо было соблюдать правила, предусмотренные соответствующим соглашением с этим миром, ранее даже обозначавшимся специальным термином - *рах деогит*. Субъектный состав публичных правоотношений, по Ульпиану, — это Рим и боги, а не государство и подданные»⁸⁹.

Знаменитые римские юристы являлись фигурами сакрального культа, выполняя важную ритуальную функцию оракулов – прорицание по запросу граждан от имени божества о правильном устроении дел. "По заслугам нас называли жрецами, ибо мы заботимся о правосудии, возвещаем понятия доброго и справедливого, отличая дозволенное от недозволенного, желая, чтобы добрые совершенствовались не только путем страха наказания, но и путем поощрения наградами, стремясь к истинной, если я не заблуждаюсь, философии, не мнимой"⁹⁰. Перечень священнодействий, совершаемых юристами, был огромен, как и перечень святых атрибутов божественного права, к которым относились даже «врата и стены» города. Даже гадание, жребий, предсказание будущего относились к юридической профессии. «Древние римские юристы первоначально являлись жрецами, образовывали коллегии понтификов и монополюно владели правом контактировать с богами и комментировать божественные установления. Поэтому римское *jus publicum*

⁸⁹ Акинфиева В.В., Воронцов С.Г. Публичное, частное, гражданское и гражданское право: содержание понятий в древнеримских и современных доктринальных источниках // Вестник Пермского университета. Юридические науки. 2020. № 2. С. 226–247.

⁹⁰ Акинфиева В.В., Воронцов С.Г. Публичное, частное, гражданское и гражданское право: содержание понятий в древнеримских и современных доктринальных источниках // Вестник Пермского университета. Юридические науки. 2020. № 2. С. 226–247.

есть право, установленное богами, или соглашением с богами, а не отрасли самостоятельно написанного права людей»⁹¹.

Римский закон всегда находился под защитой и охраной понтификов – жрецов, отмечает А.М. Величко⁹². Более того, в архаический период развития римского права нормы, в соответствии с которыми судьи принимали решения, были известны только понтификам и были скрыты от остальных граждан. По словам античного историка Дионисия Галикарнасского, писанные законы содержались лишь в священных книгах жрецов и были недоступны народу⁹³. Понтифики истолковывали нормы и законы, предоставляли судебному магистру, истцу и ответчику соответствующие торжественные формулы, а порой и конструировали новые правила на основе имеющихся, так как непосредственно касались всех юридически значимых ритуалов. Как отмечает Д.В. Дождев: «Распространяя значение слов на другие явления, создавая новые институты на основе старых ритуальных форм, облакая типичные волеизъявления в строгие формулы заявлений при сделках, влияя на решения суда, они создали римское гражданское право – *ius civile* в его первичном виде как правовую систему *civitas*»⁹⁴.

В Древнем Израиле теоцентрическое правопонимание было монотеистическим, что безусловно серьезно влияло на содержание норм и на их формальные характеристики. Не вызывает сомнения мысль Г.В. Мальцева: «Идея единого Бога для всех людей была облечена в правовую форму, несла определенный порядок, породила обязательства религиозно-правового характера»⁹⁵. Общеизвестно, что в религиозно-правовых установлениях библейского откровения практически отсутствует известное современному праву разделение закона и нравственности, права и религии. Нравственные и религиозные ценности здесь являются источником права, а порожденное ими

⁹¹ Там же. С. 226–247.

⁹² Величко А.М. Ислам в политике и праве. М., 2019. С. 7–8.

⁹³ Кофанов Л.О. Возникновение и развитие римского права в VIII–V вв. до н.э. : диссертация д-ра юрид. наук. М., 2001. С. 229.

⁹⁴ Дождев Д.В. Римское частное право : учебник / под общ. ред. В.С. Нерсесянца. М., 2008. С. 30.

⁹⁵ Мальцев Г.В. Культурные традиции права. М., 2013. С. 215.

законодательство становится не только носителем, но и охранителем этих идей и ценностей. Закон в Ветхом Завете представляет собой одно из высших духовных достижений древнего библейского общества. Свитку Закона, положенному справа от Ковчега Завета во Святая Святыя, воздают ритуальное поклонение и божественные почести, как Самому Богу. Между Законом и Богом, в сущности, стоит знак равенства. Уникальным способом соединения с Богом в Ветхом завете является послушание Закону. Предстать перед судом в Библии означает то же, что предстать «перед Господа» (Втор. 19:17).

История ветхозаветного народа – от заключения Завета до Боговоплощения – представляет собою несколько периодов, имеющих специфические особенности и отличающихся разными моделями правовой организации социума. На каждом из этих исторических этапов древнееврейское общество сталкивалось с разнообразными вызовами и отвечало на них соответствующей богословской рефлексией. Утверждение теоцентризма происходило в борьбе с язычеством соседних народов, в стремлении сохранить себя как единый народ и обрести свободу. Через многообразные промыслительные испытания и феофании Господь устраивал бытие древних евреев таким образом, чтобы возникающие исторические обстоятельства побуждали их осознать и рецепировать религиозные идеи и ценности Откровения. По словам Г. фон Рада, «вера Израиля в принципе основана на богословии истории»⁹⁶, как процесса активного самораскрытия Бога в истории народа Божия. Однако библейское богословие как самооткровение Божие было бы неполным, если бы объектом его постижения являлись лишь исторические события. Ведь, по слову Священного Писания, Бог благоволил открыться миру также через свой вечный Закон (Пс. 104:10), имеющий духовное метаисторическое содержание.

В христианском богословии и философии теоцентрический взгляд на Бога как на источник права и правосознания опирается на Священное Писание

⁹⁶ Цит. по: Библиейстика // Православная энциклопедия. Т. 5 / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М., 2005. С. 33.

Ветхого и Нового Заветов и общепризнан на уровне имеющих в православии⁹⁷ и католичестве⁹⁸ социальных концепций. Впервые наиболее глубоко в ранней святоотеческой письменности тема онтологии права была осмыслена в богословии святого Климента Александрийского в контексте его учения о Логосе, в котором он усматривает одновременно и Христа-Законодателя, и Божественный разум, и совокупность Божественных идей о мире. Именно в учении этого раннехристианского апологета можно обнаружить твердое богословское основание для разделения права и закона как общего и частного, духа и буквы, содержания и формы.

Святой учитель, живший во второй половине II века, в эпоху, наиболее близкую ко временам первохристианства, совершенно чужд юридического позитивизма. Так, говоря о законах, он признает их таковыми лишь в том случае, если они являют решение «верное и практически полезное»: «Предписанное законом не есть еще закон, точно так же, как и видимое нами не есть еще зрение. Равным образом и не всякое решение заслуживает называться законом, например, дурное решение»⁹⁹. Кроме того, святой Климент исключает всякий утилитаризм, как известно, свойственный нормативному пониманию права. Если его и можно условно назвать утилитаристом, то только с точки зрения «здорового смысла» в евангельском понимании (примером такого понимания может служить притча о купце, продающем всю собственность ради обретения одной-единственной ценной жемчужины (Мф. 13:46)).

Таким образом, александрийский апологет неизменно верен теоцентрическому правопониманию. Высшей ценностью в праве для Климента является Бог. Поэтому полезным (*utilis*) он считает такое правовое решение, в котором способна отразиться Божественная сущность: «Настоящим законом является решение верное и практически полезное, а

⁹⁷ Основы социальной концепции РПЦ. Христианская этика и светское право. М., 2001. С. 33.

⁹⁸ Компендиум социального учения Церкви. Минск : Паолине, 2004. С. 108.

⁹⁹ *Климент Александрийский, святитель*. Строматы. Т. 1. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2003. С. 161.

хорошим и практически полезным является то, что истинно, истина же состоит в обнаружении истинно сущего и в приближении к нему»¹⁰⁰. «Истинно сущим» у Климента именуется Сам Бог.

Введение подобного теоцентрического критерия определения подлинного права позволяет святому Клименту утверждать, что не только закон Моисеев, но всякий истинный закон всегда является Божественным установлением¹⁰¹.

Будучи христианским апологетом, Климент Александрийский остается верным своей миссионерской сверхзадаче – помочь эллинам осознать идейное родство библейского Откровения и наследия античной философии. Как известно, для этого он прибегает к мысли о том, что, как в Священном Писании Логос явился в своей письменной форме, так и грекам он открылся посредством природной формы в естественных законах мышления и нравственности¹⁰². На первый взгляд может показаться, что александрийский богослов здесь несколько уклоняется от теоцентрического понимания источника права. Но следующее утверждение святого Климента уверенно возвращает нас в рамки теоцентризма: «Поэтому, когда Платон советует взирать на единого Бога и действовать справедливо, он предстает как бы толкователем закона»¹⁰³. Здесь, несомненно, прочитывается не античное, основанное на этических ценностях понимание права, а библейское правосознание, в центре которого лежит послушание воле Божией и подражание Его свойствам. При этом, невзирая на тождественность естественного нравственного закона, вложенного в человеческую природу, и закона заповедей¹⁰⁴, центр права не человек, а Бог: «Логос есть круг, для которого Отец служит центром»¹⁰⁵.

¹⁰⁰ *Климент Александрийский, святитель*. Строматы. Т. 1. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2003. С. 161.

¹⁰¹ Там же. С. 161.

¹⁰² *Климент Александрийский, святитель*. Строматы. Т. 3. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2003. С. 29.

¹⁰³ *Климент Александрийский, святитель*. Строматы. Т. 3. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2003. С. 160.

¹⁰⁴ *Платон (Игуменов), архимандрит*. Православное нравственное богословие. М. : Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1994. С. 36.

¹⁰⁵ *Попов И.В.* Труды по патрологии. Т. 2. М. : Сергиев Посад, 2004. С. 514–515.

Выводы о «волевой» сути права, на первый взгляд, несколько противоречат тезису о его «идеальной» основе. Однако, прибегая с целью дополнительного герменевтического обоснования выявляемой нами «двуединой» сущности права к богословию Отцов Церкви, усвоивших и развивших традиционную александрийскую концепцию Логоса, мы находим искомое в трудах преподобного Максима Исповедника¹⁰⁶.

Соглашаясь со святым Климентом Александрийским, преподобный Максим утверждает: «Божественный Логос открылся нам в природе и Писании: в них Он воплотился Своими энергиями, или идеями (λόγοι). Внешние формы и буквы составляют Его одежды, под которыми таинственно скрываются Его идеи, а в них и Сам Логос»¹⁰⁷. Вместе с тем вышеупомянутые Святые Отцы сходились во мнении, что идеи всех вещей содержатся в Божьей воле, а не в самой сущности Бога¹⁰⁸. Данное утверждение очерчивает резкую границу между православным учением и неоплатонической теорией, где идеи представляют собой мысли Божественного Разума. Отличается оно и от утвердившегося в западном богословии через наиболее яркого своего представителя – Фомы Аквината – мнения о принадлежности идей Божественной сущности¹⁰⁹.

Выводя идею за рамки сущности Бога, это важное богословское уточнение значительно расширяет гносеологические пределы катафатического познания права, а также позволяет увидеть в Божественном Логосе, творящем закон, особо ценное в системе, выдвигаемой нами парадигмы органическое единство идеи и воли. Подобное онтологическое единство разума и воли в Боге, различимых, по мнению протоиерея О. Давыденкова, только условно¹¹⁰, позволило святому Иоанну Дамаскину

¹⁰⁶ *Епифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915. С. 40.

¹⁰⁷ Там же. С. 42.

¹⁰⁸ *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 227.

¹⁰⁹ *Апполонов А.В.* Фома Аквинский о вере и религии : (предисловие к публикации) // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 1. С. 190–196. URL: <http://www.religion.ranepa.ru/ru/node/80> (дата обращения: 15.07.2019).

¹¹⁰ *Давыденков О., протоиерей.* Догматическое богословие : учеб. пособ. М. : Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 120.

ввести в тезаурус догматического богословия термины: *идеи-воления*, или *волящие мысли*, которые как нельзя лучше иллюстрируют богословскую обоснованность предлагаемой нами концепции¹¹¹.

Надо сказать, приведенные мнения отцов православного богословия на данную тему вовсе не противоречат теории о предвечности и неизменности идеи права, ведь, согласно преподобному Максиму Исповеднику, мир творится действием божественной воли, приводящей в исполнение божественное предведение, от века заложенное в Логосе¹¹². Идеи тварного мира коренятся в вечном бытии Бога. Опираясь на мысль В.В. Зеньковского, можно сказать, что, будучи вечными по своей природе, идеальные начала права, как Божественные идеи, сохраняют качество вечности даже входя в мир и живя в нем¹¹³. Предметы, в которых они воплощаются, «участвуют в Боге по аналогии в силу того, что они исходят от Него»¹¹⁴. Особый смысл учение преподобного Максима приобретает в контексте нравственной онтологии права. Так, любая добродетель, лежащая в мотивационной основе правового поведения, через свою логосную природу оказывается сопричастной Богу: «сущностью каждой добродетели является единое Слово Божие»¹¹⁵. Но, к еще более неожиданным выводам приводит утверждение святого отца о том, что человек, стремящийся к добродетели через выполнение требований закона «причастует Богу – сущности добродетелей»¹¹⁶. Таким образом, согласно преподобному Максиму, законодательные установления не просто требования религиозного либо общественного порядка, но Божественные логосы. Онтологическое родство законоположений с Богом, ведет к утверждению: «Слово Божие или Бог – Слово Отца таинственно присутствует в каждой из Своих заповедей»¹¹⁷. Тем самым, этика правопослушного поведения в своем

¹¹¹ Цит. по: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 18.

¹¹² Мейендорф И., протоиерей. Введение в святоотеческое богословие. Клин, 2001. С. 361.

¹¹³ Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М. : Канон +, 1997. С. 154.

¹¹⁴ Мейендорф И., протоиерей. Введение в святоотеческое богословие. С. 361.

¹¹⁵ Цит. по: Жизнь во Христе : христианская нравственность, аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи / Синодальная библейско-богословская комиссия. М., 2012. С. 264.

¹¹⁶ Там же. С. 262.

¹¹⁷ Цит. по: Жизнь во Христе : христианская нравственность, аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи. С. 265.

практическом религиозном осмыслении приобретает метафизический аспект: «Бог Слово, сокрытый в Своих десяти заповедях, воплощается в нас, сходя к нам через делание этих заповедей»¹¹⁸.

Итак, следуя богословию преподобного Максима Исповедника, идея права, реализуясь в законе, не утрачивает свою неотмирность. Напротив, именно она придает закону высочайший статус божественного творения, предназначенного к устройству такого порядка в человеческом обществе, который бы максимально соответствовал замыслу Творца.

Вместе с тем в богословском смысле ни одно из идейных оснований права, даже таких высоких, как Любовь или Справедливость, не могут эквивалентно выражать апофатическую сущность Бога, являясь лишь «отпечатком Божественного Существа»¹¹⁹. Это, в свою очередь, означает, что определения, которые мы формулируем в богословском поиске правового идеала, есть скорее отображение того, что некоторыми теологами было названо «характером»¹²⁰ Бога, познаваемого в свойствах Его воли.

Таким образом, в своем теоцентрическом аспекте право являет собой онтологическое единство воли Божией и Правды Божией, открывающейся в гармонии вечных логосов справедливости и любви, милости и суда, истины и блага. Это единство настолько тесное, что «Правда Божия является в сущности одним из свойств Божественной воли»¹²¹.

В период Средневековья теоцентризм в правопонимании был определяющим для исследования права в западной христианской традиции. Известная со времен Древнего Рима натурфилософская идея естественного права как определенного комплекса идеальных норм истинного, справедливого, настоящего права, неизменного и универсального для всех народов получает новую интерпретацию – христианско-религиозную или теоцентрическую. Так Фома Аквинский приспособил теорию естественного

¹¹⁸ Там же. С. 266.

¹¹⁹ *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Киев, 2006. С. 195.

¹²⁰ *Райт К.* Око за око. Этика Ветхого Завета. Черкассы : Коллоквиум, 2011. С. 32.

¹²¹ *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Киев, 2006. С. 196.

права к христианскому богословию. Естественное право в трудах Аквината является правом данного Богом естества (природы) человека. Его принципы имели нравственную и правовую природу нераздельно. Например, Фома Аквинский выделял фундаментальные принципы естественного права, касающиеся человека: право на жизнь, свободу, счастье. Реализация данных принципов возможна тогда, когда человек целеустремлен не к собственному, а к общему благу, избегает причинения ущерба другим людям и обществу в целом, воздает каждому свое.

Закон Аквинат понимал как "известное правило и мерило действий, которым кто-либо побуждается к действию или воздерживается от него" и как "известное установление разума для общего блага, обнародованное теми, кто имеет попечение об обществе"¹²². Сама иерархия законов мыслится им таким образом: вечный закон, естественный закон, человеческий закон и Божественный закон. Божественный закон дан людям в Священном Писании, а вечный закон выражает божественный разум, цель мироздания. Естественный закон представляет собой отражение вечного в мире сотворенном. По выражению Дж. Финнеса у Аквината естественное право понимается как *participatio legis aeternae in rationali creatura*, то есть «участие вечного закона в разумной твари»¹²³. Поэтому отвечая на вопрос: «Является ли разум любого человека правомочным устанавливать законы?», Фома отвечает положительно: «Кажется, что разум любого человека правомочен устанавливать законы. Так, апостол говорит, что «когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают... они сами себе закон» (Рим. 2, 14). Но сказанное им может быть отнесено ко всем. Следовательно, любой может устанавливать себе законы»¹²⁴. Законы естественного права людям становятся известны сами по себе. «Обнародование естественного

¹²² Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. 6. Трактат о законе. Вопрос 90. О сущности закона // Азбука веры : портал. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/summa-teologii-tom-6/1> (дата обращения: 20.06.2017).

¹²³ Финнис Дж. Естественное право и естественные права / пер. с англ. В.П. Гайдамака и А.В. Панихиной. М. : ИРИСЭН : Мысль, 2012. С. 488–489.

¹²⁴ Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. 6. Трактат о законе. Вопрос 90. О сущности закона // Азбука веры : портал. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/summa-teologii-tom-6/1> (дата обращения: 20.06.2017).

закона происходит посредством того, что Бог всевает его в человеческий разум так, что он становится известным человеку естественным образом»¹²⁵.

Важно отметить, что для западного средневековья было также характерна тенденция преобладания схоластической парадигмы исследования канонического права в единстве и в контексте классического римского права. Схоласты были авторами юридической герменевтики – искусства анализа текста законов, методы которой аналогичны методам библейской герменевтики. К заслугам схоластов стоит отнести разработку универсалий, которые важны были для обоснования перехода от абстрактного к конкретному в процессе теоцентрического анализа права. Исходя из того, что для схоластического сознания абстрактное первично по отношению к конкретному, они сформулировали догмат "Universalia sunt realia", т.е. реальными признавались только универсалии, общие понятия, вечные истины (идеи), идеалы. Впоследствии именно реализм становится основой теоцентрического правопонимания в противовес эмпирическим концепциям права, в основе которых лежит номинализм. В качестве универсалий признавались народ, правитель, церковь, теология, а римское право рассматривалось как универсальное право. Главной универсалией признавался Иисус Христос, так как для схоластов сверхреальным статусом обладал Бог - самая абстрактная универсалия¹²⁶.

Развитие теоцентрического правопонимания в дальнейшем приостанавливается, когда на смену теоцентризму приходит антропоцентризм Возрождения и рационализм Нового времени. В Новое время благодаря научным революциям и рационализму Декарта, Гроция, Локка, Гоббса и ряда других мыслителей формируется установка на новое прочтение естественного права. В их трудах постулируется разумная природа человека в качестве естественной и универсальной для всех людей. Следовательно, веления разума можно рассматривать как веления естественного права. Логоцентризм

¹²⁵ Там же.

¹²⁶ Вундт В. Введение в философию. М., 1998. С. 133–140.

приходит на смену теоцентризма: философы Нового времени убеждены в самозначимой роли велений разума и в отсутствии нужды в теоцентрической легитимности права.

Данный переход приводит к появлению нового понятия: естественные права человека. Христианская идея равенства перед Богом всех людей и достоинства каждой личности получает секулярное прочтение. Впервые появляется установка в правовом мышлении на исследование субъективных прав, являющихся отражением объективного права.

В эпоху буржуазных революций и рационалистической трансформации естественного права дальнейшее развитие теоцентрического правопонимания происходило усилиями европейских консерваторов. Наиболее четко тему теоцентризма в осмыслении правовых установлений сформулировали консервативные мыслители Европы Жозеф де Местр и Эдмунд Берк. Жозеф де Местр указывал на Божественный источник права и власти, отмечал необходимость следовать Священному Писанию и признавал Конституцию только в том случае, если ее содержание имеет теоцентрический смысл. «Каждый народ знает о том, что право исходит от Бога и у каждого народа есть здравый смысл, который велит признавать происхождение власти от Бога, а также то, что существуют неписанные законы от него истекающие»¹²⁷. Поэтому, когда законы перестают соответствовать здравому смыслу народа, то есть его правосознанию, право теряет свою легитимность. "Когда же правило и порядок (а не закон как таковой) перестают быть самоочевидными, тогда насилие утрачивает свой смысл"»¹²⁸.

В современной юридической литературе «под естественными правами понимается совокупность прав, биологически принадлежащих человеку от рождения (на жизнь, свободу, стремление к счастью), позволяющих ему

¹²⁷ Местр Ж.М. де. Рассуждения о Франции [1796]. М. : РОССПЭН, 1997. С. 55–68, 95–96;

¹²⁸ Исаев И.А. Консервативные парадигмы: власть и традиция // История государства и права. 2015. № 22. С. 36–43.

идентифицировать себя как отдельную человеческую личность»¹²⁹. Естественные права не могут быть нарушены никаким законом или государством, следуя идее Г. Гроция который признавал не действительными нормы законов, противоречащих естественным правам. Впоследствии, и английский правовед Блэкстоун утверждал, что "естественному праву, столь же древнему, как и род человеческий, и данному самим Богом, конечно, следует повиноваться больше, чем всякому другому... Никакие человеческие законы недействительны, если не согласны с ним, а те из них, которые действительны, получают прямо или косвенно свою силу и власть от своего прообраза"¹³⁰.

Итак, в *jus naturale* Нового времени право проистекает из разумной природы человека, а значит, – основывается на человеческом разуме. Оценивая этот взгляд с точки зрения библейской антропологии, мы неизбежно приходим к печальному выводу: право, основанное на человеческой природе, пусть и разумной, не может быть объективным и совершенным, т.к. его источник смертельно отравлен первородным грехом. Поврежденный разум падшего человека не может быть надежным критерием добра и зла, не может, не исцелившись, созерцать Божественные логосы. Удобопреклонная ко греху человеческая воля не властна свободно выбирать между добром и злом. В состоянии порабощенности богоборческой волей разум измышляет лишь то, что способно ложно убедить его в собственной автономии. Это противоречие не укрылось от внимания Е.В Спекторского, который совершенно справедливо недоумевает: «Если за объективность физических законов ручается порядок природы, то при беспорядке человеческих отношений что может ручаться за объективность юридических законов? На что должны опереться те, которые не только судят или судятся по законам, но хотели бы еще и судить о законах?»¹³¹

¹²⁹ Дьяченко Е.Б., Мысливский П.П., Нешатаева Т.Н. Евразийская интеграция: роль Суда / под ред. Т.Н. Нешатаевой. М. : Статут, 2015. 304 с.

¹³⁰ См. : Мучник А.Г. Философия достоинства, свободы, прав человека. С. 434.

¹³¹ История философии права. СПб. : Юридический институт, 1998. С. 383.

Ярким доказательством правомерности данной мысли служит то, что теория естественного права в эпоху Просвещения продемонстрировала несостоятельность попытки «опереть» право на человеческую природу и разум. Неудивительно, что именно в тот момент, когда разум был провозглашен мерой всех вещей, он и утратил свою призрачную абсолютность. Понятие истины превратилось в относительное и субъективное мнение индивидуума, как убедительно показал это И.Кант. Естественное право стало подвергаться сомнениям именно потому, что появилось убеждение, что каждый человек способен самостоятельно определить для себя принципы добра и зла, которые могут отличаться от общепринятых. В конце концов указанная теория деградировала до признания того, что «естественное право вообще не включает в себе никаких раз и навсегда данных, неизменных юридических норм: оно не есть кодекс вечных заповедей, а совокупность нравственных и вместе с тем правовых требований, различных для каждой нации и эпохи»¹³².

Как следует из вышеизложенного, антропоцентрическое понимание права противоречит самой идее о том, что в нем имеется некая неизменная субстанция, которая, собственно, и позволяет праву считаться бесспорным критерием различения добра и зла, справедливого и несправедливого. Неизбежным итогом указанной проблемы является обожествление человека и его разума. Ведь только такая предпосылка позволяет наделить право атрибутами некоего абсолюта.

Отрицание Творца неминуемо ведет к обожествлению твари. Весьма лаконично и точно последствия этого процесса были сформулированы в одном российском научно-правовом издании: «Место Бога как исходного основания и первоисточника права заняла сначала природа, а затем государство»¹³³. Признание за моралью, нравственностью и добродетелями реальности, существующей автономно от Бога, не раз в истории приводило к утопическим

¹³² Трубецкой Е.Н. Лекции по энциклопедии права. М. : тип. А.И. Мамонтова, 1917. С. 65.

¹³³ Социальная антропология права современного общества / под ред. И.Л. Честнова. СПб., 2006. С. 28.

попыткам создания земного рая, идеального человеческого общества без Бога. Секулярное право, построенное на автономной этике, стало юридической основой фактического антропотеизма.

Философию обезбоженного правосознания впервые публично выразил голландский гуманист Гуго Гроций, которому принадлежит знаменитая фраза о том, что если бы даже Бога не было, то право бы всё равно существовало. Ее можно считать границей, отделяющей сферу философско-правовой науки от теологии¹³⁴. До Гроция в науке была принята христианская традиция понимания естественного закона, нашедшая отражение в трудах первых святых апологетов Иустина Философа и Иринея Лионского, видевших в нем вложенное при творении в разум человека знание добра и зла. Естественное право отождествлялось с законом Божиим, к которому относилось прежде всего библейское право.

Современная идеология «социального государства» в значительной степени обязана естественно-правовому направлению философской мысли¹³⁵. Но и в данной разновидности она не позволяет раскрыть содержание нравственного идеала. «Право на достойное существование» – не естественное право, а всего лишь область его приложения. Место права занимают *права*. Но каковы эти права, в каком объеме их следует предоставлять, кому и когда? Эти проблемы и донныне остаются спорными в социально-правовой науке.

Однако не может быть естественного права, если нет неизменных принципов справедливости. И если никаких твердых нравственных правил не существует, то что кладется в основание правового идеала? Так, борясь за нравственный идеал в отрыве от его трансцендентного источника, философы права пришли к противоположному результату¹³⁶. Ведь если нравственность – продукт своей эпохи, то и право в целом есть не более чем средство

¹³⁴ Гроций Г. О праве войны и мира. М., 1956. С. 45.

¹³⁵ См. : Овчинников А.И., Овчинникова С.П. Евразийское правовое мышление Н.Н. Алексева. Ростов н/Д, 2002. С. 234.

¹³⁶ См. : Чистое учение о праве Ганса Кельзена : сб. пер. Вып. 1 / отв. ред. В.Н. Кудрявцев, Н.Н. Разумович. М. : Изд-во ИНИОН АН СССР, 1987.

разрешения человеческих конфликтов, способ разграничения интересов¹³⁷. Вместе с тем был отвергнут тот очевидный факт, что разграничение интересов не может не считаться с нравственной их оценкой, не может быть основано только на требовании невмешательства в чужую волю¹³⁸.

Естественное право в эпоху Нового времени было сформулировано в таком виде и с таким содержанием, которое дискредитировало и нравственную идею, и действующий закон. Неслучайно даже выдающиеся философы права придерживаются этого понимания, в частности Г.Ф. Шершеневич полагает, будто любой «законодатель является продуктом своего времени, его идей, его стремлений, его потребностей. Законодатель творит право не из абсолютного разума, а из относительных условий своей деятельности. Чтобы право вошло в жизнь и не встречало трений, способных противодействовать его применению, необходимо, чтобы оно соответствовало историческим условиям существования данного общества. Единство права может быть достигнуто лишь путем сближения условий существования различных народов»¹³⁹.

В результате вышеописанного антропоцентрического понимания, к концу XIX в. идея права зашла в мировоззренческий тупик, породив собственный кризис и дальнейший упадок законности, весьма обстоятельно описанный в отечественной и зарубежной науке, начиная с трудов П.Н. Новгородцева и Г.Дж. Бермана¹⁴⁰. Но при этом сама наука оказалась не способной исправить сложившееся положение, поскольку она не компетентна в вопросе: что есть добро и почему ему необходимо следовать даже во вред самому себе, не способна создать то, что И. Ратцингер назвал «этосом права»¹⁴¹. Парадоксально, но именно в эпоху победившего гуманизма мировая

¹³⁷ Коркунов Н.М. Лекции по общей теории права. С. 39.

¹³⁸ Там же.

¹³⁹ Шершеневич Г.Ф. Общая теория права. В 4 вып. Вып. 2. М. : Статут, 2016. С. 477, 478.

¹⁴⁰ См.: Новгородцев П.И. Кризис современного правосознания. М. : Типолитограф. тов-ва И.Н. Кушнерев и Ко, 1909 ; Берман Г.Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. М. : Наука, 1994 ; Кризис права: история и современность / под общ. ред. В.В. Денисенко, М.А. Беляева, Е.Н. Тонкова. СПб. : Алетейя, 2018.

¹⁴¹ Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Ценности в эпоху перемен. О соответствии вызовам времени / пер. с нем. – М. : Библейско-богословский ин-т св. ап. Андрея, 2007.С. 31.

цивилизация не раз становилась жертвой античеловеческой жестокости, едва не приведшей ее к тотальному самоистреблению. Утрата универсальных ценностных ориентиров породила систему так называемых «двойных стандартов» в праве. Социальные и военные кризисы XX и XXI вв. опровергли былую уверенность в том, что человечество имеет в своем распоряжении надежный инструментарий в виде международного и государственного права, который позволит разрешить все накопившиеся в мире и в отдельных странах противоречия законным путем.

Современная социобиология вносит свой «вклад» в отделение нравственности от права, утверждая, что этические ценности – это просто адаптивные эволюционные механизмы человека, а этика, – не более чем просто функция «эгоистичных генов»¹⁴². При этом эволюционизм окончательно девальвирует философскую категорию *должного*, имеющую корневое этическое значение для существования и функционирования права¹⁴³.

Очевидно, что подобная интерпретация нравственности исключает всякое допущение о некоем метафизическом источнике этики. Такие современные западные авторы, как Эдвард Уилсон и Майкл Руз откровенны в своем цинизме: «Этика – общая иллюзия человеческой расы <...> биология достигает своих целей, заставляя нас думать, что существует некий объективный моральный принцип, которому мы все подчиняемся»¹⁴⁴. Итак, вечно эволюционирующая, индифферентная к морали Вселенная перестает быть надежной рациональной опорой для этики естественного права. Одновременно человек, со всеми своим пороками, провозглашен мерою всех вещей и объявлен самодостаточным законодателем, возвышающимся над

¹⁴² Хом Д. Бог после Дарвина. Богословие эволюции / пер. с англ. М. : Библейско-богословский институт святого апостола Андрея, 2011. С. 145.

¹⁴³ Проблемы идеализма. 2-е критич. изд., испр. / под ред. М.А. Колерова. М. : Модест Колеров, 2018. С. 115.

¹⁴⁴ Ruse M., Wilson E. The Evolution of Ethics in Religion and Natural Sciences. N. Y. : Harcourt Brace Jovanovich, 1993. С. 310–311.

законами природы, ведь по словам Б. Рассела, «безнравственная Вселенная, в которой мы находимся, недостойна нас»¹⁴⁵.

Современным антиподом теоцентрического подхода к праву стал так называемый юридический позитивизм или нормативизм, получивший максимальное распространение среди представителей уголовного, гражданского, административного, трудового права и других отраслей юриспруденции. Его суть определить можно так: право – "это система общеобязательных, формально-определенных норм, которые выражают государственную волю общества, издаются или санкционируются государством и охраняются от нарушений возможностью государственного принуждения, являются властно-официальным регулятором общественных отношений"¹⁴⁶. Такое определение можно рассматривать как результат научно-позитивистского восприятия правовой реальности, в котором нет места метафизическим идеям, ценностям и понятиям. Данное правопонимание уязвимо: в его рамках отсутствует указание на критерий справедливости права. Точнее, этим критерием называется государственная воля. Под указанное определение вполне подходит и право нацистской Германии, устанавливавшее ограничения в зависимости от расовой или религиозной идентичности человека. Как справедливо отмечает В.В. Сорокин: «Юридический позитивизм индифферентен к духовному, аксиологическому измерению права, уходящему к истокам Вселенной, ценностному единству нравственности и права. Он обуславливает рассмотрение права как замкнутой самодостаточной системы, препятствует изучению феномена права в координатах смысла, сущности, действительной ценности человеческой жизни. Тем самым юридико-позитивистский подход делает невозможным

¹⁴⁵ Хот Д. Бог после Дарвина. Богословие эволюции. / пер. с англ. М. : Библейско-богословский институт святого апостола Андрея, 2011. С. 147.

¹⁴⁶ Байтин М.И. Сущность права. Современное нормативное правопонимание на грани двух веков. Саратов, 2001. С. 331.

формирование целостного (синтетического) мировоззрения, объективно отражающего бытие права»¹⁴⁷.

Сторонников данного направления не смущает даже внутреннее противоречие, заключающееся в том, что государство не может служить источником права, поскольку само оно возникает только в том обществе, где уже наличествуют правовые идеи. В рамках данного подхода правовой идеал признается некой юридической фикцией, не существующая даже в виде предмета или проблемы. Естественно, что подобный позитивистский подход, возникший на почве секулярного мышления Нового времени, совершенно исключает гипотезу Божественного происхождения права. Юридическая сила пирамиды правовых норм не имеет никакой иной легитимности, кроме привычки повиновения граждан. «Обязательная сила основной нормы очевидна сама по себе или, по крайней мере, презюмируется таковой. Основная норма не создается путем правовой процедуры... Она действительна потому, что предполагается действительной; она предполагается действительной и потому, что без такого предположения никакой человеческий акт не может рассматриваться как правовой»¹⁴⁸.

Вместе с тем, результате признания кризиса европейской правовой мысли, попустившей возникновение тоталитарных режимов в силу отсутствия нравственных критериев в системе юридического позитивизма, возник общественный запрос на возрождение естественно-правовой философии. Именно в этот период католические и протестантские теологи пишут труды по правовой теологии. Уже с конце XIX - начале XX в., выходят в свет энциклики папы Льва XIII "Aeterni Patris", "Diuturnum illud", "Immortale Dei", "Libertas", "Sapientiae Christianae", "Rerum Novarum", "Graves de communi", а также специальная инструкция по проблеме христианской демократии "Nessuno ignora". Появляется неотомистская концепция права в понимании Ж.

¹⁴⁷ Сорокин В.В. Позитивистский подход к правопониманию: опыт, перспективы // Юридическое образование и наука. 2006. № 4.

¹⁴⁸ Kelsen H. General Theory of Law and State. Cambridge, 1949. P. 112, 116.

Маритена, которая указывает на необходимость теоцентристских фундаментальных основ и принципов естественного права и их влияние на формирование позитивного права¹⁴⁹. Формирование неотомизма приходится на начало XX века.

Современный неотомизм предполагает интеграцию в единое "учение о личности" двух основных идейных течений мысли: "неотомизма" и "персонализма"¹⁵⁰. Жак Маритен выделяет три варианта легитимности правопорядка и прав человека: либерально-индивидуалистический, коммунистический и персоналистический, что можно рассматривать как три варианта философии права и правопонимания, а также концепции человеческого достоинства. В первом случае реализация принципа человеческого достоинства определяется способностью каждого человека индивидуально присваивать блага природы, с тем чтобы свободно делать то, что он желает. Во втором, коммунистическом проекте, реализация принципа человеческого достоинства заключается в подчинении благ коллективному управлению социальной структуры, с тем чтобы "освободить" труд человека (подчиняя его экономическому сообществу) и обрести контроль над историей. В персоналистическом проекте человеческое достоинство может быть реализовано в том, чтобы заставить те же самые блага служить общему обретению человеческих, моральных и духовных благ, а также свободы и уважения человека¹⁵¹. "Персоналистическая позиция признает свободу и автономию человека до тех пор, пока они не вступают в противоречие с общим благом, понимаемым в данном случае как естественное право, имеющее Божественное происхождение и воплощающее Божественную справедливость: человек обладает правом благодаря праву, принадлежащему Богу, который есть чистая справедливость. Человек обладает этим правом,

¹⁴⁹ *Маритен Ж.* Человек и государство / пер. с англ. Т. Лифинцевой. М. : Идея-Пресс, 2000. 196 с.

¹⁵⁰ *Левчук С.В.* Современная интерпретация теологической теории образования государства и права с позиций философии права и современных христианско-демократических идей эволюции государства // История государства и права. 2013. № 20. С. 10–15.

¹⁵¹ *Маритен Ж.* Человек и государство. С.101–102.

чтобы видеть порядок Его мудрости во всех существах, уважаемых и любимых всяким разумным существом"¹⁵². Однако важным положительным качеством теоцентрическое правопонимание Жака Маритена обладает не столько в силу персоноцентричности, сколько по причине его отрицания либерально-индивидуалистического, секулярного прочтения теории прав человека. В частности, он предложил принять Декларацию обязательств и ответственности человека¹⁵³ как уравнивающую знаменитую Всеобщую декларацию прав человека¹⁵⁴. Как подчеркнул в свое время профессор Будапештского университета И. Виг, такая Декларация могла бы стать "компасом в лабиринте эгоизма, заблуждений и невежества"¹⁵⁵.

Идеи теоцентризма правосознания разрабатывались и в русской национальной философии права, которая обогатила юридическую науку воззрениями таких ученых, как П.И. Новгородцев, Н.Н. Алексеев и И.А. Ильин, работавших над концепцией, в которой правосознание понимается не столько как юридическое мышление, сколько как духовно-нравственный выбор¹⁵⁶. Такой же точки зрения придерживался Н.М. Коркунов, полагавший, что «право есть явление не материальной, внешней природы, а продукт духовной деятельности человека»¹⁵⁷.

Антагонизм между теоцентрическим правопониманием и антропо- и социоцентризмом обострился в XX веке в связи с появлением в философско-правовом и социально-политическом дискурсе темы прав человека в секулярном ее варианте. Одним из тех, кто активно включился в дискуссию, стал митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. В 2005 году на конференции «Религия в современной системе международных отношений»

¹⁵² *Маритен Ж.* Человек и государство. С. 92.

¹⁵³ *Маритен Ж.* Философия прав человека : (Ответ на анкету ЮНЕСКО, июнь 1947 г.) / пер. с франц. // Европейский альманах. М., 1992. С. 34.

¹⁵⁴ Всеобщая декларация прав человека. Принята ГА ООН 10 декабря 1948 г. // Российская газета. 1998. 10 декабря.

¹⁵⁵ *Виг Й.* Соотношение прав и обязанностей человека и проблемы преступности // Государство и право. 1995. № 7. С. 48.

¹⁵⁶ См. : *Ильин И.А.* О сущности правосознания. Соч. В 2 т. Т. 1. М. : Медиум, 1993 ; *Алексеев Н.Н.* Основы философии права. СПб. : Лань, 1999 ; *Новгородцев П.И.* Историческая школа юристов. СПб. : Лань, 1999 ; *Его же.* Об общественном идеале. М. : Пресса, 1991.

¹⁵⁷ *Коркунов Н.М.* Лекции по общей теории права. СПб. : Юридический центр-Пресс, 2004. С. 19.

им было справедливо отмечено, что идеи прав человека и достоинства личности возникли из христианских представлений о достоинстве человека, из учения Священного Писания о человеке как «образе Божиим». Однако в течение столетий понимание этих идей существенно исказилось. Причем до такой степени, что они стали интерпретироваться прямо противоположно христианскому пониманию. «Концепция прав человека появилась в результате развития народов Запада, прежде всего протестантских государств»¹⁵⁸. В данном докладе была также подчеркнута необходимость осмысления концепции прав человека с позиции православного богословия, позволяющего избежать негативных последствий антихристианской интерпретации правового гуманизма, возникшего на почве секуляризма западноевропейской правовой культуры.

Огромным вкладом в возрождение теоцентрического правопонимания в научной повестке современной философии права несомненно явилась концепция, разработанная под началом Патриарха Московского и всея Руси Кирилла и выраженная в документе «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека». Квинтэссенцией данного церковного учения стало утверждение, что согласно христианской антропологии, человек был сотворен не только по образу, но и по подобию Божию, а потому, если *ценность* человека как образа Божия неизменна в силу своей онтологичности, то человеческое *достоинство* определяется степенью его подобия образу Божию. Таким образом основное отличие заключается в том, что в современной либеральной концепции прав человека, в которой выкристаллизовались основные действующие правозащитные понятия, произошло недопустимое с точки зрения христианского взгляда отождествление достоинства личности с ее ценностью.

¹⁵⁸ Кирилл, митрополит Смоленский и Калининградский. Религия в современной системе международных отношений // Религия в современной системе международных отношений : материалы Междунар. научно-практ. конф. (г. Санкт-Петербург, 30 сент. 2005 г.). СПб. : Изд-во СПбГУ, 2006. С. 5–7.

Итак, междисциплинарный анализ теоцентрического понимания в истории философии права и христианском богословии позволяет заключить, что оно представляет собой как процесс, так и результат постижения смысла права посредством созерцания онтологических, универсальных и неизменных признаков, свойств и ценностных контуров права, его идеи и предназначения в Божественном домостроительстве. Право и нравственность в их единстве в теоцентрическом правопонимании мыслится как важная ступень в достижения человеком праведности. Наличие права в человеческом обществе является несомненным благом, неотъемлемым этапом и элементом духовно-нравственного совершенства личности и социума.

Подводя итог первой главы, хотелось бы обратить внимание на то, что теоцентрическое правопонимание имеет глубокие исторические корни. Право не может рассматриваться как менее значимая и слабосовместимая с христианскими духовными началами жизни и путями спасения нормативная стихия. Основным предназначением права является достижение гармонии в социальном мире и Божественном домостроительстве. Теоцентрическое правосознание укоренено глубоко в онтологических и коммуникативных основаниях человеческой личности, в ее Я-концепции. Именно оно создает способность уравнивать собственные притязания правами и обязанностями других лиц, признавая их личности, являясь одним из проявлений образа Божия в человеке. В то время как историческое развитие философии права вне теоцентризма приводит к появлению секулярно-гуманистической концепции права, не имеющей онтологических и духовных оснований для разрешения социальных конфликтов.

ГЛАВА 2. ПАРАДИГМА ТЕОЦЕНТРИЗМА В ИССЛЕДОВАНИИ ПРАВОСОЗНАНИЯ

2.1. Антропоцентризм, социоцентризм и теоцентризм в понимании права и правосознания

Какие идеи и ценности образуют сущность теоцентрического правосознания и составляют его идеальный смысл? Предлагая богословский ответ на этот «вечный» вопрос, исследователь входит в область правовой онтологии, ведь его содержание будет зависеть от того, *что* или, вернее, *кто* определяет источник правовых норм и придает им общеобязательный характер, наполняет нормы ценностями. И в этом отношении существуют, по сути, лишь три подхода: *антропоцентрический* (усматривающий источник права в психике или разуме, то есть, в индивидуальном правовом сознании человека и абсолютизирующий его ценность), *социоцентрический* (видящий источник права в общественном правосознании и защищающий идею верховенства общего над частным), и *теоцентрический*, для которого указанным источником является воля Бога, отраженная в естественном законе, написанном в сердце и правосознании человека, и содержащаяся в Божественном откровении. Именно третий подход позволяет примирить первые два подхода, так как целостная и логически стройная теория теоцентрического правосознания позволяет обнаружить истинные онтологические предпосылки права.

В основе библейского теоцентрического правопонимания и основанного на нем правосознания лежит вечный Божественный идеал блага, воплощающийся в эмпирической земной реальности в форме юридических норм и законов. И в этом его отличие от законов, которые рождаются в посясторонней реальности, изменяются по своим внешним словесным формам, описывают разнообразные ситуации и отношения между людьми в

точном соответствии с той эпохой, к которой принадлежат. В этом смысле они культурно и исторически обусловлены. Теоцентрическому правосознанию, таким образом, свойственна убежденность в существовании идеала справедливости, уверенность в бытии некой правды, которая выше и важнее силы, выгоды, эгоистического интереса индивидуальных либо групповых интересов.

Совсем не страх наказания, а именно подобная убежденность придает внутреннюю силу закону, не позволяя воцариться «праву силы», «закону джунглей». Нематериальность этой внутренней интенции не делает ее слабее. Напротив, являя властную мудрость Верховного Промыслителя, именно по причине своей сверхъестественности она неподвластна времени и обстоятельствам. Нисколько не умаляется она и в своей «правоспособности», ипостазирываясь в то самое «внутреннее убеждение», которым руководствуется правосудие, разрешая юридический казус не по «букве», а по «духу» закона в случаях отсутствия в нем надлежащей нормы.

Другим следствием теоцентризма правового сознания является то, что право и закон в нем различаются. Действуя синергично, они соотносятся друг с другом, как душа и тело, как идея и материя. Вместе с тем, чтобы принять этот факт, правоведению, как полагает П. Проди, «потребуется пройти долгий путь, на который указывает сохраняющаяся до сегодняшнего дня сложность юридической лексики, различное употребление и наложение друг на друга в разных языках слов “право”, “справедливость” или “правосудие”, “закон”»¹⁵⁹.

В трудах русской школы философии права содержатся взгляды на познающую, оценочную и регулятивную функции правосознания, родственные христианским представлениям. По этой причине правовой идеал в их исследованиях не содержит резкого отделения права от нравственности. Он чужд всякого релятивизма и четко устремлен к абсолютным ценностям. Согласно П.И. Новгородцеву, этот идеал заключается в требовании

¹⁵⁹ Проди П. История справедливости. От плюрализма форумов к современному дуализму совести и права. М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2017. С. 22.

бесконечного совершенствования¹⁶⁰. Движущей силой здесь признается близкое к христианскому императиву духовного преображения мира чувство неудовлетворенности наличным правопорядком. Не только регулятивная сила государственного властвования, но и правосознание, опирающееся на силы любви, жертвенности, служения и подвига, может и должно быть способом усовершенствования общественных отношений, – считает Н.Н. Алексеев¹⁶¹. Можно признать, что стремление к духовно-нравственному совершенству является важной чертой теоцентрического правосознания. Назначение человека, которое состоит в возрастании в любви, посредством которой личность соединяется с Богом и достигает вечного блаженства предполагает и соблюдение закона. «Вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом» (Иер. 31:33).

Первоначально до грехопадения не искаженное правосознание было всецело теоцентрическим. После разрыва связи первых людей с Богом оно подверглось повреждению, при котором искажение ума и воли человека стало причиной постоянного дальнейшего нарушения Божественного Закона. При этом, заповеди Божии, в силу патологического изменения самого контекста их интерпретации, стали восприниматься также искаженно. Даже в случае разумного одобрения этих норм отсутствует воля к их исполнению: «Ибо мы знаем, что закон духовен, а я плотян, продан греху.... Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то́, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Итак, я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих» (Рим. 14; 7:19-23).

В нашем исследовании под теоцентрическим правосознанием мы понимаем совокупность внутренних установок правовой сферы духовного

¹⁶⁰ *Новгородцев П.И.* Кант как моралист // Соч. М. : Раритет, 1995. С. 101.

¹⁶¹ *Алексеев Н.Н.* Основы философии права. СПб. : Юрид. ин-т, 1998. С. 201.

мира человека, его убеждений, взглядов, идеалов и ценностей, чувств и эмоций, определяющих восприятие себя и других людей, окружающего мира сквозь призму естественного закона «написанного в сердце» и позитивного библейского права. Теоцентрическое правосознание может быть как обыденным, не проецирующимся в область философско-правовой и богословской рефлексии, так и научно-богословским.

Уход от теоцентризма через социоцентризм к антропоцентризму в исследовании права стал доминирующей тенденцией в эпоху Просвещения, когда европоцентристские взгляды западных ученых, согласно которым Европа представляла собой эталон для всех народов мира, «столкнулись» с необходимостью учитывать культурные различия в политических и правовых предпочтениях народов колоний европейских стран. В результате внимание правоведов было приковано к влиянию народной правовой традиции на правовые убеждения представителей разных стран. Концепция универсального рационализма в развитии всех народов по эволюционной вертикали подверглась пересмотру: право разных континентов, народов и культур перестало рассматриваться с позиции европейского универсализма с начала XIX столетия. Тогда же на стыке юриспруденции и антропологии возникает новая наука – «юридическая антропология». В основу теоретической базы этой дисциплины легли вышедшие в 1861 году два фундаментальных исследования – «Материнское право» И.Я. Бахофена и «Древнее право» Г.Мэна.

Антропологическая программа исследования охватывает широкий спектр проблем: от изучения обычного права, правовых традиций и этнокультурных правовых ценностей до индивидуального измерения права с позиций его укорененности в правосознании каждого человека. Таким образом, антропологический подход предполагает рассмотрение права во всех его аспектах через призму человека как носителя правосознания.

Антропоцентризм и социоцентризм по-разному «решают» вопрос о природе права и правосознания: в антропоцентристской концепции

правосознание включает в себя врожденные правовые эмоции и переживания; в социоцентристской концепции индивидуальное правосознание является продуктом развития общественного правосознания. Однако расхождения в трактовках природы правосознания начались после того, как были высказаны гипотезы о влиянии исторического народного духа на правовые убеждения и правосознание.

Понятие «правосознание» давно приобрело важнейшее значение в исследовании правовых явлений сквозь призму антропологических и аксиологических оснований регулирования общественных отношений со стороны государства, изучения коммуникативных процессов в правовой жизни современного общества. Актуальность изучения и формирования правосознания признается и на уровне первых лиц государства¹⁶², и юридическим сообществом в целом¹⁶³.

Первоначально на антропозависимость «духа закона» обратил внимание Монтескье в своем знаменитом трактате «О духе законов». Это сочинение можно рассматривать как одну из первых попыток осмыслить антропологические основания права и юридического мировоззрения. Еще более четко тему антропологической заданности правовых установлений

¹⁶² См., например: Избранный президент Дмитрий Медведев дал обширное интервью британской газете «Файненшл таймс» // Российская Газета. Неделя. 2008. 27 марта. № 4623 ; То, что выгодно России. Дмитрий Медведев дал интервью агентству Reuters // Российская газета. 2008. 26 июня. № 4692.

¹⁶³ Баширов Т. А. Российское правосознание: социально-философские аспекты становления и развития : монография. Уфа, 2007 ; Абрамов А. И. Функции правосознания и их роль в реализации функций права // Правоведение. 2006. № 5. С. 23–34 ; Гаврилов В. В. Взаимодействие международной и национальных правовых систем и правосознание / В. В. Гаврилов // Журнал российского права. 2006. № 2. С. 131–138 ; Матузов Н. И. Правовой идеализм как «родимое пятно» российского общественного сознания // Правовая политика и правовая жизнь. 2006. № 3. С. 6–16 ; Мигущенко О. Н. Историческое и логическое в понимании правосознания // История государства и права. 2006. № 9. С. 24–26 ; Сисакьян А.К. Конституционные преобразования системы публичной власти и их влияние на формирование положительного конституционного правосознания // Конституционное и муниципальное право. 2021. № 3. С. 14–17 ; Головина А.А. Трансформация современного правосознания российского избирателя в контексте цифровизации публично-властной коммуникации // Конституционное и муниципальное право. 2021. № 2. С. 28–33 ; Лукашов Н.В., Ониани М.Г. Специфика информационного пространства субкультур и его роль в формировании правосознания членов террористических и экстремистских групп // Российский следователь. 2020. № 12. С. 53–56 ; Грамматиков В.В. Природа деформации профессионального правосознания (на примере адвокатской деятельности) // Актуальные проблемы российского права. 2020. № 5. С. 19–27 ; Кирикова А.А. Язык как фактор формирования правосознания государственных и муниципальных служащих // Муниципальная служба: правовые вопросы. 2020. № 2. С. 19–22 ; Ступаков В.И., Петрова Г.В. Конституционное правосознание в системе конституционно-правовых мер защиты единства, стабильности и безопасности российского государства и общества от внешних угроз // Государственная власть и местное самоуправление. 2019. № 6. С. 35–41 и др.

сформулировали консервативные мыслители Европы Жозеф де Местр и Эдмунд Берк. Жозеф де Местр указывал на Божественный источник права и власти, отмечал необходимость следовать Священному Писанию и признавал Конституцию только в том случае, если ее содержание имеет теократический смысл. Каждый народ знает о том, что право исходит от Бога и у каждого народа есть здравый смысл, который велит признавать происхождение власти от Бога, а также то, что существуют неписанные законы от него истекающие»¹⁶⁴. Поэтому, когда законы перестают соответствовать здравому смыслу народа, то есть его правосознанию, право теряет свою легитимность. "Когда же правило и порядок (а не закон как таковой) перестают быть самоочевидными, тогда насилие утрачивает свой смысл"¹⁶⁵.

Огромный импульс изучению фактов истории народного права и принятию во внимание правосознания народа дало творчество Фридриха Карла фон Савиньи, направленное против рационалистической парадигмы естественно-правовых реформ буржуазных революционных проектов. Ученый обращал внимание на укорененность права в истории, традициях, обычаях народного правосознания. "Право каждого народа складывается постепенно из исторической судьбы этого народа, местных обычаев и традиций... и законодательная деятельность не может вестись произвольно, невозможно за короткое время сломать создаваемую веками правовую систему и навязать народу чуждые ему законы. Реформы права должны проходить постепенно"¹⁶⁶.

Савиньи в опубликованной в 1814 г. работе "О призвании нашей эпохи в законодательстве и юриспруденции" доказывал, что право должно основываться на изучении его истории. "История даже младенчества народа остается всегда благородной учительницей, а в такой век, как наш, у нее

¹⁶⁴ Местр Ж.М. де. Рассуждения о Франции [1796]. – М. : РОССПЭН, 1997. С. 55–68, 95–96.

¹⁶⁵ Исаев И.А. Консервативные парадигмы: власть и традиция. С. 36–43.

¹⁶⁶ Савиньи Ф.К. О призвании нашей эпохи в законодательстве и юриспруденции // Система современного римского права. Т. 1 / пер. с нем. Г. Жигулина ; под ред. О. Кутателадзе, В. Зубаря. М. : Статут, 2011. С. 143–145.

появляется еще одна и более святая функция, которую она должна исполнить. Ведь только она сохраняет живую связь с первоначальным состоянием народа; с утратой этой связи любой народ теряет лучшую часть своей духовной жизни"¹⁶⁷. Важно то, что в данной цитате присутствует указание на духовную природу права как неотъемлемую часть истории народа.

Целостность и неприкосновенность этой духовной жизни требует от законодателя и правоведа изучать обычаи и древние законы отдельных земель, выявлять через них "корни" существующих правовых систем, а нормы, исходящие от народа активно использовать в действующем праве. Право каждого общества росло вместе с ним и погибало с потерей народом своей государственности. При этом его рост и развитие было обязано внутренним действующим силам, а не произвольной воле законодателя. Даже потерявшие актуальность правовые нормы могут быть реанимированы, но в том случае, когда дух этих норм учитывают особенности народа, его язык, нравы и учреждения. "Гражданское право уже имеет определенный характер, присущий всякому народу, как присущи ему его язык, его нравы, его конституция, всякое право производно тем способом, который в разговорном языке именуется обычаем, то есть право является продуктом прежде всего опыта, народного сознания и судебной практики"¹⁶⁸.

Другой видный представитель исторической школы права Георг Фридрих Пухта (1798-1846) предлагал источником правовых норм признавать духовную основу, характеризующую народ как единое целое. «Здесь личное сознание черпает свои представления о праве. Народный дух, порождая право и государство, соединяет членов народа в "общей воле подчиняться власти как органу права": государство тем самым, уже предполагает наличие

¹⁶⁷ Цит. по: Сравнительное правоведение: национальные правовые системы. Т. 1. Правовые системы Восточной Европы / И.С. Власов, В.И. Лафитский, О.А. Макаренко [и др.] ; под ред. В.И. Лафитского. М. : ИЗиСП, КОНТРАКТ, 2012. 528 с.

¹⁶⁸ Цит. по: *Кабрияк Р.* Кодификации / пер. с фр. Л.В. Головки. М., 2007. С. 71.

правосознания»¹⁶⁹. Право не создается впервые государством, поскольку государство возникает на базе существующего правосознания¹⁷⁰.

Важную роль в изучении народного правосознания сыграли труды представителей органической школы права, использовавших учение исторической школы Савиньи в целях защиты германской правовой культуры. Согласно учению органицистов, среди которых наиболее известен Отто фон Гирке (1841–1921) - немецкий юрист, профессор права университетов в Бреславле, Гейдельберге, Берлине. По его мнению, юриспруденция имеет смысл лишь в том случае, когда опирается на национальный опыт права и правосознание. Согласно органической социальной философии, государство является таким же живым организмом, как и естественный организм, имеющий право на самостоятельную жизнь и защиту этой жизни от других организмов¹⁷¹. У этого организма есть свои инстинкты выживания и свой нрав, характер или сознание. Поэтому правосознание народа может быть рассмотрено как источник права. Идеи Отто Гирке рассматриваются как основные в концепции органической теории. Думается для православно-христианского правопонимания идеи органической философии права крайне важны. Именно в православии соборное единство Церкви, а также иных, менее важных социальных союзов воспринимается не как помеха личному спасению, а как естественное выражение всеобщего духовно-социального родства общей семьи сотворенных Богом людей.

Данные взгляды оказали влияние на русских правоведов через концепции солидаризма и социальных теорий права. Например, русский правовед Георгий Константинович Гинс так определил солидаризм: "система юридических взаимоотношений внутри общественных групп и между группами, при которой участники обеспечивают свои интересы совместными

¹⁶⁹ *Исаев И.А.* Дух римского права и историческая школа права // История государства и права. 2012. № 13. С. 23–27.

¹⁷⁰ *Пухта Г.Ф.* Энциклопедия права // История философии права. СПб. : Юрид. ин-т (Санкт-Петербург), 1998. С. 339.

¹⁷¹ *Гинс Г.К.* На путях к государству будущего: от либерализма к солидаризму // Антология мировой правовой мысли. В 5 т. Т. 3. М., 1999. С. 591.

или согласованными действиями, обязуясь подчиняться установленному, в связи с этим принудительному порядку"¹⁷².

Постепенно в течение XIX - XX вв. акцент с коллективных обычно-правовых установок социоцентристской парадигмы правового мышления стал переноситься и на индивидуальные поступки и действия. Формируется ряд условий, при которых фокус анализа правосознания смещается на конкретного человека. Создавая свою теорию права в связи с теорией нравственности Л.И. Петражицкий обратил внимание на юридические пословицы и поговорки народа, его язык и литературу, символы и образы в качестве источника правовых традиций. Под влиянием психологической этической теории и феноменологии Франца Brentano Петражицкий выделяет особые эмоционально-волевые акты, которые называет правовой психикой: именно они положены в основание обособления правовых актов от актов нравственного сознания: их особенностью был императивно-атрибутивный характер. Центральным в учении Л.И. Петражицкого было понятие «интуитивное право», под которым ученый понимал осознание нормативного убеждения, мысли о должном, индивидуальное правосознание, автономное право, не зависящее от авторитетов¹⁷³.

Рассмотрение правосознания в вышеуказанный период как чувственно-эмоциональной стихии было на тот момент общераспространенным. Так, например, знаменитый немецкий юрист Рудольф Иеринг писал: «На вопрос, что такое право, может ответить нам не рассудок, но лишь чувство; поэтому-то язык правильно называет психологический первоисточник всякого права правовым чувством. Правосознание, правовое убеждение суть абстракции науки, которые народу неизвестны: сила права, совершенно, как и сила любви, основывается на чувстве; рассудок и понимание не могут заменить недостатка в чувстве»¹⁷⁴. Иеринг полагал, что только рационального понимания права

¹⁷² Гинс Г.К. На путях к государству будущего: от либерализма к солидаризму // Антология мировой правовой мысли. В 5 т. Т. 3. М., 1999. С. 591.

¹⁷³ Петражицкий Л.И. Теория права и государства. Т. 2. 2-е изд. С. 135.

¹⁷⁴ Иеринг Р. Борьба за право. М., 1991. С. 30.

недостаточно. Требуется еще и переживание права. Именно последнее позволяет постигать сущность права во всей полноте в минуту осознания грубого нарушения личных прав со стороны других лиц. Душевные муки, которые испытывает человек в минуту несправедливого вторжения в сферу частных прав и интересов лучше учебников, учат природе права. "Кто на себе самом или на ком-либо другом не испытал этой боли, тот не знает, что такое право, хотя бы он держал в своей голове весь *Corpus juris*"¹⁷⁵. При этом нет никакого конфликта между частным интересом и общим благом: "В лице моего права оскорбляется и отрицается право вообще, в его лице оно защищается, утверждается и восстанавливается"¹⁷⁶.

Подведем некоторые итоги. В дореволюционной юридической литературе не сформировалось устоявшейся традиции антропологические, психологические и интеллектуально-волевые основы права обозначать термином «правосознание». Применялись самые разнообразные понятия и категории: «правовое чувство», «интуиция правоты», «чувство справедливости», «правовое убеждение», «правовое переживание» и т.д. То есть, акцент делался на иррациональных корнях правовых убеждений и переживаний. При этом иррациональное измерение права нашло себе место в двух парадигмах: социоцентризма и антропоцентризма. Первоначально возникнув на основе предположения о самостоятельном характере правовой жизни у каждого народа (социоцентристский подход), исследовательский фокус сместился на правосознание личности. Поэтому на сегодняшний день сохраняется неопределенность в решении важной проблемы источников правовых убеждений, ценностей, установок: либо это индивидуальное правосознание создает общее для всех право, либо общественное правосознание формирует правосознание личности.

¹⁷⁵ Там же. С. 38.

¹⁷⁶ Там же. С. 45.

2.2. Антропоцентристская теория правосознания

Как известно, разные типы культур отличаются разнообразными правовыми системами, образующими отличия в силу различия места и времени их возникновения. Тем не менее, во всех этих системах есть нечто общее, а именно, – присутствие иррациональных коммуникативных компонентов права.

В немецкой философии права антрополого-иррациональные основания права были сформулированы Гегелем. На это обратил внимание знаменитый русский мыслитель, философ, богослов И.А.Ильин, который защитил докторскую диссертацию "Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека". Оригинально прочитав Гегеля, Ильин открыл в великом немецком идеалисте иррационалистического мыслителя, показав показал какое важное место отвел Гегель правовой интуиции в процессе применения права¹⁷⁷. Философ считал правосознание единственным обиталищем "права самого по себе", то есть естественным правом. "Важно, чтобы в душах людей было живо и действенно "право само по себе" и чтобы законы точно и верно передавали содержание "всеобщей воли: тогда положительное право будет совпадать с естественным правом, и "свободная воля" сохранит свою свободу"¹⁷⁸.

Правосознание есть у каждого человека, так как признание другого необходимо для речевой коммуникации. Здесь обращает на себя внимание важный термин «признание», который использовался Гегелем в самом начале своего трактата «Философия права». Еще у Иоганна Готлиба Фихте (1762 - 1814) можно встретить это понятие в качестве характеристики социального мышления и поведения человека, в которых основным элементом является признание иных личностей. Фихте считал, что условием самосознания конкретного эмпирического существа, т.е. условием самоопределения

¹⁷⁷ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994. С. 314.

¹⁷⁸ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994. С. 316.

конкретного индивида, может быть только наличие других разумных (свободных) существ. Анализируя его философию П.П.Гайденко отмечает: "Другое Я является условием возможности меня самого как разумного существа - таково основное положение философии права Фихте"¹⁷⁹. По мнению философа, признание других выражается в том, что каждый "должен ограничивать свою свободную деятельность таким образом, чтобы они могли жить, а они, в свою очередь, ограничивать свою свободную деятельность так, чтобы мог жить он. Так как все равны, то каждый ограничивает на почве права всякого другого как раз настолько, насколько последний ограничивает его свободу. Это равенство ограничения всеми лежит в правовом законе и не зависит от произвола"¹⁸⁰.

Человек может стать полноценной личностью только при условии признания других субъектов личностного Я. Это касается и правовой идентичности, которая реализуется в социуме, поскольку «идентичность Я» невозможна без существования «идентичности Мы»¹⁸¹.

Гегель прямо определяет природу правовых отношений и права в целом через термин признание. "...Будь лицом и уважай других в качестве лиц"¹⁸² — вот гегелевская формула абстрактного права, права в самом общем смысле слова. Можно привести и другую, более характерную цитату философа: "Я ... в качестве лица есть отталкивание меня от меня и в бытии других лиц, в моем отношении к ним, и в факте признания меня ими, являющемся взаимным, имею наличное бытие моей личности"¹⁸³. В некоторых сочинениях Гегель более подробно раскрывает идею признания. Так, например, в "Философии духа" самосознание рассмотрено им как признающее: "Это есть самосознание для самосознания, прежде всего непосредственно, как другое для другого"¹⁸⁴. Процесс признания, или точнее стадия признания для субъективного духа по

¹⁷⁹ Гайденко П.П. Философия Фихте и современность. М., 1979. С. 123.

¹⁸⁰ Фихте И.Г. Замкнутое торговое государство. М., 2019. С. 61.

¹⁸¹ Элиас Н. Общество индивидов. М., 2001. С. 256.

¹⁸² Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 98.

¹⁸³ Гегель Г.В.Ф. Философия духа // Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1977. С. 329.

¹⁸⁴ Там же. С. 240.

Гегелю содержит влечение показать себя в качестве свободной самости и для другого быть "налицо как таковым".

Впоследствии идею признания в качестве абстрактной характеристики сущности права развил еще один правовед из Германии начала XX века Эрнст Рудольф Бирлинг (1841-1919). Он использовал данный термин для обозначения характеристики правовых норм. Их отличает от иных социальных норм то, что они признаются определенной группой людей правилами внешнего поведения для всех, принадлежащих к этой группе: "Правом в юридическом смысле в целом является все, что люди, которые живут вместе в каком-либо обществе, взаимно признают в качестве нормы и правила этой совместной жизни"¹⁸⁵. Ученый полагал, что права конституируются путем их признания другими (обязанными) лицами¹⁸⁶.

Наряду с этим, немецкий мыслитель М. Вебер также объявляет понятие "признания" конститутивным моментом правосознания, конститутивным моментом всякого социального общения вообще¹⁸⁷. Именно понятие «признание» лежит в основе его знаменитой теории легитимности власти и социального порядка.

Среди современных философов французский мыслитель Поль Рикер рассматривает в качестве одной из основных характеристик субъекта права его способность *признавать* и *быть признанным*¹⁸⁸. Его философско-правовая герменевтика требует отдельного рассмотрения. Здесь подчеркнем важную нравственную основу понятия «признания»: «Человек нуждается не только в опознании или в свидетельстве Другого. Человеку нужен Другой как Друг, который, в свою очередь, признает его»¹⁸⁹. Иными словами, признание предполагает определенное симпатическое влечение к другому.

¹⁸⁵ Bierling E.R. Juristische Prinzipienlehre. Bd 1. Freiburg i.Br. : Leipzig, 1894. S. 19.

¹⁸⁶ Bierling E.R. Zur Kritik der juristischen Grundbegriffe. 2. Teil. Gotha : F.A. Perthes, 1883. S. 52, 55–57.

¹⁸⁷ См.: Гайденок П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность. М., 1991. С. 69.

¹⁸⁸ См.: Рикер П. Торжество языка над насилием. Герменевтический подход к философии прав // Вопросы философии. 1996. № 4. С. 29.

¹⁸⁹ Феррони В.В. Признание как путь к другому (концепт признания и фигура другого в философии П. Рикёра) // Вестник ВГУ. Серия: Философия. 2019. № 3. С. 84.

Теория правосознания постепенно стала магистралью развития юридической науки и философии права. В начале XX столетия известный в Российской империи и далеко за ее пределами ученый правовед, философ П. И. Новгородцев (1866–1924), сторонник концепции возрожденного естественного права, обратил внимание научной общественности на кризис европейского правосознания, порожденный позитивизмом и рационализмом западных концепций правового государства¹⁹⁰. В дальнейшем тему правосознания стал разрабатывать ученик Новгородцева Иван Александрович Ильин. В одной из важнейших работ «О сущности правосознания» ему удалось выстроить целостную концепцию правосознания и обосновать аксиомы правосознания: «закон взаимного признания», «закон автономии», «закон духовного достоинства»¹⁹¹. Эти аксиомы составляют основу нормального правосознания каждого народа. Принципы и аксиомы правосознания лежат в основе понятия «государство»: «множество людей, связанных общностью духовной судьбы и сжившихся в единство на почве духовной культуры и правосознания»¹⁹². Его учение о правосознании построено на уникальном опыте русской философско-правовой мысли, традиционно насыщенной духовно-нравственной тематикой. Ученый дает такое определение правосознанию: «естественное чувство права и правоты или как особую духовную настроенность инстинкта в отношении к себе и к другим людям. Правосознание есть особого рода инстинктивное правочувствие, в котором человек утверждает свою собственную духовность и признает духовность других людей»¹⁹³.

Сущность подхода Ильина к проблеме правосознания хорошо передает следующее суждение мыслителя: "Человеку невозможно не иметь

¹⁹⁰ Новгородцев П. И. Введение в философию права. Кризис современного правосознания. М., 1996. С. 256. См. также: Новгородцев П. И. Об общественном идеале. С. 20.

¹⁹¹ Ильин И. А. О сущности правосознания // И. А. Ильин. Собр. соч. В 10 т. Т. 4. М., 1994. С. 217.

¹⁹² Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 257.

¹⁹³ Там же. С. 231.

правосознания; его имеет каждый, кто сознает, что, кроме него, на свете есть другие люди"¹⁹⁴.

Самостоятельный онтологический статус права через категорию «признание» сформулировал известный русский правовед и философ, один из ярких представителей евразийского движения в эмиграции Николай Николаевич Алексеев (1879—1964). Его трактат по философии права построен на использовании популярной в первой половине XX столетия феноменологической философии Гуссерля. Созерцая эйдос права, ученый обнаружил в нем особые свойства, обобщить которые помогает понятие «признание». Через представление о субъекте права как носителя правосознания мы можем понять собственную природу права, его дорационально и внерационально познаваемой сущности. Важнейшей составляющей правосознания Алексеев считает его признающую деятельность или способность признавать ценности внешние по отношению к субъекту права.

В своей монографии, посвященной правовому мышлению Н.Н.Алексеева, Овчинников А.И. и Овчинникова С.П. обращают внимание на то, что Алексеев предлагает рассматривать акты признания как мотивированные чувственно-эмоциональной сферой сознания личности: «это - чувство сообразности, согласованности, приспособленности себя к другому, своих интересов к интересам других. Обобщая, можно сказать, что речь идет об эмоционально-интеллектуальном отношении к ценности другого лица, к его ценностным предпочтениям, к соотношению своих и чужих ценностных порядков»¹⁹⁵.

Алексеев полагает, что любовь и влечение человека к небесным или духовным ценностям или, напротив, стремление к земным, материальным благам и удовольствиям четко проявляется в актах признания, которые

¹⁹⁴ Ильин И.А. О сущности правосознания // И. А. Ильин. Собрание соч. В 10 т. Т. 4. М., 1994. С. 217.

¹⁹⁵ Овчинников А.И., Овчинникова С.П. Евразийское правовое мышление Н.Н. Алексеева / А.И. Овчинников, С.П. Овчинникова. – Ростов н/Д : Изд-во СКНЦ ВШ, 2002

определены этим влечением: «Возможны различные степени адекватности ценностей, различная степень соответствия с ними нашей души, начиная с поверхностного признания ценностных свойств какой-либо данности и кончая полным погружением в нее вплоть до самозабвения, характеризующего высшую стадию напряжения любви»¹⁹⁶.

Согласиться полностью с философом не позволяет одно обстоятельство: Алексеев проводит водораздел между нравственным и правовым сознанием, используя критерий вовлеченности субъекта в признаваемую ценность. Правосознание здесь является как бы первичным шагом к признанию, но в случае эмоционального дальнейшего вовлечения правосознание получает импульс любви и уступает место нравственному сознанию. Иными словами, личность может либо в силу разумности признавать ценность чего-либо или кого-либо, а может возлюбить ту или иную ценность. Например, рассмотрим такой пограничный правовой феномен как брачный договор. Если следовать логике Н.Н.Алексеева, то выбор молодоженов в пользу его заключения продиктован тем, что оба признают ценность друг друга, но глубокого влечения не испытывают, поэтому главной движущей силой их соглашения будет правосознание, а не нравственное сознание. Ведь граница между нравственным отношением между людьми и правовым отношением пролегает в восприятии этого отношения со стороны субъекта и различается по степени глубины в переживаниях ценности. "Если глубина эта значительна, если она соответствует ступени эмоционального переживания ценностей, мы имеем дело с явлением нравственным"¹⁹⁷ – считает Н.Н. Алексеев. Рассудочный выбор свойственен актам правосознания, не рассудочный, внерациональный ближе к нравственным актам любви. При этом мыслитель особо обращает внимание на интеллектуальный, рационально-спекулятивный момент в актах правового мышления и правосознания. "Право есть "интеллектуальный"

¹⁹⁶ Алексеев Н.Н. Основы философии права. СПб. : Юрид. ин-т, 1998. С. 69.

¹⁹⁷ Алексеев Н.Н. Основы философии права. СПб. : Юрид. ин-т, 1998. С. 69.

подход к ценностям, а не эмоциональный”¹⁹⁸. Тем не менее, Алексеев справедливо подчеркивает, что право и мораль присутствуют в акте любви и приводит пример семейных отношений: "Возникшая на этой основе область отношений не противоречит нравственным отношениям любви, не устраняет любви, но начинает жить наряду с ней своей собственной самостоятельной жизнью"¹⁹⁹.

Это суждение является важным по следующей причине: оно утверждает собственную онтологию права наряду с онтологией нравственности. Право в таком случае рассматривается не как минимум нравственности, что предлагал Соловьев или Шопенгауэр, а как самостоятельное начало личного самоопределения в общении с другими личностями.

Вопрос о природе правосознания является ключевым с точки зрения онтологии права и правопонимания: если правосознание представляет собой нечто отличное от морального сознания, то можно говорить о различии между правом и нравственностью, если же нет, если они едины и неделимы, то приходится признавать право «минимумом нравственности» вслед за В.С. Соловьевым, развившим определение этики, данное немецким философом Шопенгауэром. Последний изначальным принципом этики считал: «Никому не вреди, напротив, помогай всем, насколько можешь». Соловьев первоначально определил право, как «минимум нравственности» в своем сочинении «Критика отвлеченных начал», что впоследствии нашло отражение в его идеях и прав на достойное существование, которое должно обеспечивать общество²⁰⁰. В этом положении, кстати, Соловьев проявил себя как противник кантовского разграничения права и морали. Согласно Канту, право – ограничение произвола, а мораль – свободы; право может противоречить морали, особенно когда этого требует договор. Уже в этом споре проявились отличия, характерные для протестантского индивидуалистического и

¹⁹⁸ Там же. С. 70.

¹⁹⁹ Там же. С. 128.

²⁰⁰ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Предание.Ру : сайт. URL: <https://predanie.ru/book/220168-kritika-otvlechennyh-nachal/> (дата обращения: 20.06.2017).

православного, соборного правопонимания. Так, Кант в одной из ключевых работ, посвященных праву пишет: "Домашний слуга, которому набежавшее к концу года жалованье выплачивается в обесценившихся за это время деньгах, причем на них он не может приобрести то, что мог бы купить тогда, когда заключал контракт, не может при одинаковой номинальной стоимости, но разной стоимости денег ссылаться на свое право; он может лишь взывать к справедливости (немому божеству, голос которого нельзя слышать)... Справедливость относится только к суду совести (*forum poli*), а каждый правовой вопрос должен решаться на основании гражданского права"²⁰¹. Очевидно, что известная одна из формул категорического императива Канта («поступай согласно максиме, которая в то же время может иметь силу всеобщего закона») с одной стороны говорила о стремлении мыслителя придать поступкам человека нормативное значение, но другой стороны, – свидетельствовала об осознании им некой экзистенциальной пропасти, которая в его системе отделяет норму и человеческое поведение.

Аналогично и кантовская идея правового государства, построенная на индивидуалистическом правопонимании, предполагает, что социальная защита со стороны правового государства противоречит его природе. В правовом государстве нет места милосердию и состраданию к неимущим. Существует лишь жесткое и последовательное применение общих правил для всех, без исключения. Помощь бедным и нуждающимся Кант возлагает на совесть каждого гражданина, считая противоречащим праву и свободе каждого человека принуждение его к добру.

Таким образом, следует признать, что антропоцентрическая концепция правосознания приводит к мысли о самостоятельной, отличной от нравственности онтологии права и особом характере правовых понятий, представлений, эмоций и чувств. Объективное право или право, как общественное явление в таком случае признается следствием существования

²⁰¹ Кант И. Метафизика нравов // Критика практического разума. СПб., 1995. С. 289.

индивидуального правосознания, присущего каждой личности. Данный подход формирует установку на поиск универсальных и оптимальных форм правовой жизни общества, учитывающих априорный уровень индивидуального правосознания независимый от этноконфессиональных традиций.

2.3. Социоцентристское понимание правосознания

С точки зрения социоцентрического подхода, право, являющееся производным культуры, контекстуально обусловлено обществом, которое выступает как его онтологическая и гносеологическая метасистема. Социоцентризм изначально был присущ отечественному правоведению. Русские правоведы Б.А.Кистяковский, П.И.Новгородцев, Н.А.Гредескул и другие не без влияния Соловьева и славянофилов обратили внимание на значимость нравственного оправдания права, на неразрывность права и морали в традициях русской правовой культуры. Их учение «о праве на достойное существование» может и должно рассматриваться как одно из величайших достижений русского национального научного правосознания, которое, к сожалению, не удалось реализовать по причине Октябрьского переворота 1917 года. Однако их труды, направленные на обоснование единства нравственности и права до сих пор дают надежный фундамент для исследования правосознания.

Например, у известного правоведа и философа Б.А. Кистяковского мы можем найти идею того, что цели и задачи государства заключаются в "осуществлении солидарных интересов людей", а правопорядок должен найти себе "опору в общественном правосознании" (легитимирован им), и, наконец, что в социалистическом правовом государстве на первый план выходит право на "достойное человеческое существование"²⁰².

²⁰² См. : *Кистяковский Б.А.* Государство правовое и социалистическое // Вопросы философии. 1990. С. 141–156. См. также: История политических и правовых учений XX в. / отв. ред. В.С. Нерсесянц, М., 1995. С. 14.

Одним из исторических проявлений социоцентризма в учении о правосознании была социалистическая теория права и марксистско-ленинское учение о государстве. Следует признать, что в советские годы в период господства марксистско-ленинской теории и философии права духовно-нравственные истоки правосознания не подвергались сомнению, но они носили строго общественный, публичный характер, так как частное было подвергнуто остракизму²⁰³. Однако, не будет большим открытием и не вызовет споры признание того обстоятельства, что почву для коммунистической идеологии в России во многом предопределили культурно-исторические процессы религиозного упадка. В своей работе «Истоки и смысл русского коммунизма» Н.А.Бердяев указывал: "Ко времени революции старый режим совсем разложился, исчерпался и выдохся. Война dokonчила процесс разложения. Нельзя даже сказать, что Февральская революция свергла монархию в России. Монархия в России пала, ее никто не защищал, она не имела сторонников"²⁰⁴. Были и иные исторические события, способствующие разрушению общественного и индивидуального правосознания в Российской империи. Сам Бердяев пишет о том, что реформы Петра сопровождались страшным насилием по отношению к народной душе и народной вере. Приемы и методы государственного управления Петра были сродни большевистским. Из-за ошибок и ряда просчетов в политике государства возникли условия для полной анархии, распада и деградации. Процесс этот был остановлен коммунистической диктатурой, которая нашла лозунги, которым народ согласился подчиниться. Таким образом, лозунги, адресованные народному правосознанию, в частности, идеи социальной справедливости, коллективизма, трудового подвига, верховенства общего над частным благом нашли благодатную почву в православной правовом менталитете русского народа. Религиозность и соборность русского человека

²⁰³ Явич Л.С. Характер философских проблем правовой науки // Советское государство и право. 1984.

№ 7. С. 15 ; *Его же*. Сущность права (социально-философское понимание генезиса, развития и функционирования юридической формы общественных отношений). Л., 1985. С. 107–108.

²⁰⁴ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М. : Наука, 1990. С. 109.

сформировали впоследствии уникальный исторический феномен: советскую духовность – эрзац, построенный на отрицании Бога и всяческой метафизики.

По мнению Н.А. Бердяева, русский национальный характер к концу XIX - началу XX века характеризовали "деспотизм, гипертрофия государства и анархизм, вольность; жестокость, склонность к насилию и доброта, человечность, мягкость; обрядоверие и искание правды; индивидуализм, обостренное сознание личности и безликий коллективизм; национализм, самохвальство и универсализм, всечеловечность; эсхатологически-мессианская религиозность и внешнее благочестие; искание Бога и воинствующее безбожие; смирение и наглость; рабство и бунт"²⁰⁵. Можно не соглашаться с ним относительно полярных характеристик трудно уловимого национального духа, но следует признать тот факт, что мессианизм и эсхатологизм русской идеи имел народные корни. Трудно не принять точку зрения исследователей, отмечающих их причины: «Отсюда и поиск путей освобождения от социального гнета в эсхатологическом наступлении царства справедливости и правды на земле, разрушении буржуазного мира и ликвидации частной собственности, разделяющей людей на богатых и бедных»²⁰⁶.

Советская теория правосознания в новом контексте воспроизводила традиционные духовно-нравственные архетипы национальной культуры. В частности, из теории правосознания не исключалось понятие «совести», «морали», «чести» и др. Один из самых именитых юристов СССР А.Я. Вышинский, будучи прокурором страны, писал: "Мы должны всю работу наших судов поставить в такие условия, когда бы судья, руководствуясь своим социалистическим правосознанием, своей социалистической совестью, то есть правильным пониманием задач и целей борьбы за построение нашего коммунистического общества, имел бы право действовать так, как ему подсказывает это его свободное социалистическое убеждение, не опасаясь

²⁰⁵ Бердяев Н.А. Русская идея // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 78–79.

²⁰⁶ Смертин А.Н. Истоки большевизма в России // История государства и права. 2007. № 23.

того, что это его решение будет отменено или сломано по тем или иным основаниям вышестоящей судебной инстанцией, которая иначе, чем первая инстанция, расценивает те или иные факты и доказательства"²⁰⁷.

Советские правоведы делали акцент на знании права и его норм в постижении природы правосознания. Учение Петражицкого о врожденных правовых переживаниях было отвергнуто как буржуазное. М. Гродзинский видел природу социалистического правосознания в "обязательном знании судебным работником конкретных декретов и циркуляров"²⁰⁸. М. Рейснер рассматривал революционное правосознание в качестве важнейшего источника права²⁰⁹. По его мнению, именно оно стало источником правотворчества при создании Декларации прав трудящегося и эксплуатируемого народа (январь 1918 г.). Советским правоведом И.П. Стучкой было дано определение правосознания как мировоззрения господствующего класса, как сознания классового интереса в правовой области, подчеркнута его историчность, сказано о правосознании как части общественного сознания "общего классового сознания"²¹⁰.

На заре Советской власти именно правосознание рассматривалось в качестве основного источника уголовного права. Согласно Декрету от 16.02.1918 N 2 "О суде", законы царского правительства могли применяться только в случаях, если не противоречат социалистическому правосознанию судей. "Социалистическое правосознание" пришло на смену законности, что не удивительно, так как в период революций законы прежней власти перестают действовать. Удивительно, что не все законы были большевиками отменены, а только те, которые противоречат социалистическому правосознанию. Впрочем, данная оговорка не помешала террору и

²⁰⁷ *Вышинский А.Я.* Проблема оценки доказательств в советском уголовном процессе // Социалистическая законность. 1936. № 7. С. 36.

²⁰⁸ *Гродзинский М.* К вопросу о юридических пособиях // Еженедельник советской юстиции. 1922. № 14–15. С. 7.

²⁰⁹ *Рейснер М.А.* Право. Наше право. Чужое право. Общее право. Л.; М., 1925.

²¹⁰ *Мигущенко О.Н.* Развитие взглядов на формирование правосознания в 1917–1970-е годы // История государства и права. 2013. № 11. С. 28–31.

беззаконию. Как справедливо подчеркивают правоведы, при отсутствии Уголовного закона «любое деяние, оцениваемое с позиции революционного правосознания, могло быть признано преступным. Это было своего рода законодательным обоснованием произвола»²¹¹.

Законодательство СССР рассматривало социалистическое правосознание как важнейший источник права. Именно оно служило критерием истины при вынесении судебных решений. Например, ст.56 гласила: «Суд оценивает доказательства по своему внутреннему убеждению, основанному на всестороннем, полном и объективном рассмотрении в судебном заседании всех обстоятельств дела в их совокупности, руководствуясь законом и социалистическим правосознанием»²¹².

Теория правосознания активно развивалась советскими учеными, при этом базовой аксиомой было признание, что социалистическое правосознание представляет собой совершенно уникальное культурно-историческое явление. Его определяли как «правосознание нового, высшего исторического типа, коренным образом отличающееся от всех предшествующих ему исторических типов правосознания», которое «ново по своей сущности... по пониманию целей и задач права, по пониманию методов и средств его осуществления»²¹³.

Активно разрабатывалась в юридической науке и проблема диалектики права и правосознания, которые подвергались достаточно глубокому изучению²¹⁴, но не были сведены к единому пониманию.

Советские правоведы активно работали также над проблемами соотношения законности и правосознания, преступности и правосознания, соотношения начал морали и права в понятии правосознания, единства

²¹¹ Уголовное право Российской Федерации. Особенная часть : учебник / Т.Н. Волкова, Ю.В. Грачева, Л.Д. Ермакова [и др.] ; под ред. Л.В. Иногамовой-Хегай, А.И. Рарога, А.И. Чучаева. Изд. испр. и доп. М. : КОНТРАКТ : ИНФРА-М, 2006. 739 с.

²¹² Гражданский процессуальный кодекс РСФСР (утв. ВС РСФСР 11.06.1964) // СПС КонсультантПлюс.

²¹³ Сырцев В. А. Социалистическое правосознание в СССР. М., 1958. С. 11.

²¹⁴ См. например: Недбайло П.Е. Объективное и субъективное в праве (к итогам дискуссии) // Правоведение. 1974. № 1. С.14–25 ; Советское государство и право // Круглый стол. О понимании советского права. 1979. № 7. С. 56–74 ; № 8. С. 48–77.

правосознания и правовой культуры личности и т.д.²¹⁵. При этом важнейшую роль играла классовая теория государства. Например, О.С. Иоффе и М.Д. Шаргородский рассматривали правосознание как совокупность "воззрений класса или всего общества на то, что есть право и что не есть право"²¹⁶.

Большую роль в развитии теории социалистического правосознания внесли такие ученые как Рябко И.Ф., рассмотревший проблемы теории правового воспитания в советском обществе, а также его ученик Баранов П.П., изучавший правовое воспитание граждан СССР в духе советского патриотизма и социалистического интернационализма, а также формирование правосознания сотрудников органов внутренних дел²¹⁷. Нельзя не упомянуть и работы других ученых: И.Ф.Покровского, Е.А. Лукашеву, А.Р. Ратинова и других²¹⁸.

Относительно достижений советского периода стоит отметить разработку проблем структуры правосознания, которую стали рассматривать сквозь призму проблем правовой психологии и правовой идеологии. Ученые считали, что первоначальным этапом познания и отражения правовой действительности является чувственная ступень, эмпирический опыт. Именно этот опыт формирует соответствующий уровень правосознания, который

²¹⁵ Фарбер И.Е. Правосознание как форма общественного сознания. М., 1963 ; Алексеев С.С. Механизм правового регулирования в социалистическом государстве. М., 1966 ; Анашкин Г.З. Роль правосознания при назначении наказания // Государство и право. 1967. № 1 ; Карпец И.И., Ратинов А.Р. Правосознание и причины преступности // Советское государство и право. 1968. № 12 ; Остроумов Г.С. Правовое осознание действительности. М., 1969 ; Назаренко Е.В. Социалистическое правосознание и советское правотворчество. Киев, 1968 ; Потопейко Д.А. Правосознание как особое общественное явление. Киев, 1970 ; Хайкин Я.З. Структура и взаимодействие моральной и правовой систем. М., 1972 ; Лукашева Е.А. Социалистическое правосознание и законность. М., 1973 ; Кудрявцев В.Н. Социально-психологические аспекты антиобщественного поведения // Вопросы философии. 1974. № 1 ; Каминская В.И., Ратинов А.Р. Правосознание как элемент правовой культуры // Правовая культура и вопросы правового воспитания. М., 1974 ; Керимов Д.А. Право, правосознание, мировоззрение // Советское государство и право. 1975. № 7 ; Козюбра Н.И. Социалистическое правосознание. Ярославль, 1979.

²¹⁶ Иоффе О.С., Шаргородский М.Д. Вопросы теории права. М., 1961. С. 126.

²¹⁷ Рябко И.Ф. Правосознание и правовое воспитание в советском обществе. Ростов н/Д., 1969 ; Баранов П.П. Правовое воспитание граждан СССР в духе советского патриотизма и социалистического интернационализма. Саратов : Изд-во Саратов. ун-та, 1983.

²¹⁸ Кикнадзе Д.А. Потребности, поведение, воспитание. М., 1968 ; Ковалев С.М. Формирование нового человека. М., 1971 ; Покровский И.Ф. Формирование правосознания личности. Л., 1972 ; Рябко И.Ф. Правосознание и правовое воспитание масс в советском обществе. Ростов н/Д., 1969 ; Столовский В.М. Профессиональное правосознание следователей. М., 1978 ; Оксмытный В.В. Правовое воспитание – важнейший фактор формирования социально-активной личности. Киев, 1979 ; Бельский К.Т. Социалистическое правосознание (диалектика формирования и развития). Ярославль, 1979.

наименовали «правовая психология». Данное понятие крайне неудобно с точки зрения методологии исследования правосознания, так как ориентирует исключительно на психологические методы его изучения. Недостаток этого подхода проявляется в том, что главный вопрос философии права заключается в познании сущности права вне психологических свойств личности познающего субъекта.

Следующий уровень в советской теории правосознания был также развит в соответствии с не вполне удачным, на наш взгляд, понятием правовая идеология. Этот теоретический уровень считался результатом многоступенчатых, многоэтапных мыслительных процессов обобщения, абстрагирования, образования понятий, обнаружения закономерностей развития отражаемых правовых явлений, и здесь, наиболее отчетливо проявляется связь между правовым мышлением, правовой психологией и правовой идеологией. Последняя понималась как результат осмысления эмпирического опыта, система правовых взглядов, основывающихся на определенных социальных и научных позициях, и представляющей собой более высокий, научно-теоретический, концептуальный уровень правосознания. В итоге, именно этот уровень получил наибольшее признание и разработку в современно научном и профессиональном правосознании.

Оценивая этот факт, нам представляется, что понятие «идеология» в данном случае имеет явно субъективистские корни и связано с теоретическим обоснованием в качестве объективно определенных социально-политических идеалов. Однако, в настоящее время изучение правосознания в отечественном правоведении характеризуется вовлечением в орбиту исследования новых концептов: правового менталитета, правового мышления, правовых архетипов. Они помогли скорректировать ряд просчетов марксистско-ленинской теории правосознания, изменить материалистический подход к его изучению.

Проблемы формирования правосознания находят отражение и в современном отечественном законотворчестве и правоприменении. Так,

Правительством Российской Федерации был принят документ "Основы государственной политики Российской Федерации в сфере развития правовой грамотности и правосознания граждан" (утв. Президентом РФ 28.04.2011 N Пр-1168)²¹⁹. В нем определены различные задачи в деле правового воспитания и формирования правосознания. Нельзя не поддержать вывод создателей о том, что «формирование позитивного правового сознания обеспечивается в том числе путем принятия системных мер по противодействию любым формам национального и религиозного экстремизма либо поведения, посягающего на общественную нравственность и правопорядок, гражданский мир и национальное согласие»²²⁰. Однако, среди целей и направлений государственной политики в данной сфере, к сожалению, нет ни одной, учитывающей неразрывность духовно-нравственных и правовых начал в жизни личности и формировании развитого правосознания.

В других случаях правосознание рассматривается в качестве источника правовых знаний. Например, в Постановлении Арбитражного суда Северо-Кавказского округа от 06.07.2017 содержится ссылка на «презумпции правосознания», которые одна из спорящих сторон должна была учитывать при выполнении своих обязательств²²¹. Здесь находит свое преломление общеизвестное понятие «презумпция знания закона» в то время, как презумпции правосознания представляют собой нечто особенное, интуитивное, не формализованное.

Данные факты лишней раз подчеркивают теоретическую важность и значимость исследования правосознания, его основных признаков и качеств.

Вместе с тем нам представляется правильной позиция ряда авторов по методологической корректировке исследования правосознания в пользу социокультурного, цивилизационного подхода. В его основе лежит, с одной

²¹⁹ Основы государственной политики Российской Федерации в сфере развития правовой грамотности и правосознания граждан (утв. Президентом РФ 28.04.2011 N Пр-1168). URL: <https://legalacts.ru/doc/osnovy-gosudarstvennoi-politiki-rossiiskoi-federatsii-v-sfere/> (дата обращения: 25.05.2015 г.).

²²⁰ Там же.

²²¹ Постановление Арбитражного суда Северо-Кавказского округа от 06.07.2017 N Ф08-4374/2017 по делу N А32-39787/2015 Требование: О взыскании задолженности по государственному контракту.

стороны, признание самобытного характера права и правовой культуры каждого народа, с другой стороны, обращается внимание на духовно-нравственные аспекты права и правосознания. Это связано с тем, что в основе каждой этнической культуры, которая со временем «дозревает» до национальной правовой культуры, или даже до цивилизационной правовой культуры, лежит религиозное начало, сакральные ценности и смыслы. Нельзя не согласиться с авторами одного исследования культуры и цивилизации о том, что «главным критерием идентификации личности, наций и цивилизаций служила религия, а сегодня – на ее ценностях созданная культура. Это особый дух народа данной географической широты и территории, выбравший для себя то или иное религиозное течение, более соответствующее его образу жизни, верованиям, климатическим условиям, быту, геополитическому местоположению. Религия и культура, а более широко – цивилизация, пройдя много веков, продолжает оставаться главным критерием идентификации личности, народа и нации вне зависимости от их уровня религиозности»²²².

Одними из первых на проблему соответствия законов народным взглядам и идеям, на роль народного духа, национальной правовой культуры, правового менталитета обратил внимание Монтескье, а затем и представители исторической школы права XIX в. : Г. Гуго, К. Савиньи и Ф. Пухта. Их труды были направлены против рационалистической концепции естественного права, положенной в основу идеологии буржуазных революций. Они указывали на несоответствие новых буржуазных правовых реформ народному правосознанию. Важно не допускать противоречия законодательства государства национальным традициям, полагали они. В связи с тем, что у каждого народа своя история, культура и система ценностей, каждый народ имеет самобытное понимание (восприятие) права и государства.

Идеи этих мыслителей послужили мощным импульсом для исследования социоцентристского характера народной правовой психологии,

²²² Енгибарян Е.В., Антюхова Е.А. Цивилизация – основа мировоззренческих ценностей и национальной идентификации // Вестник Брянского госуниверситета. 2017. (3). С. 35–42.

национального правосознания и вдохновили юристов на изучение правосознания и правовой культуры как неотъемлемых элементов правовых систем. Социокультурный или цивилизационный подход к правосознанию развивали работы русских правоведов и философов права начала XX века – Н.Н. Алексеева, И.А. Ильина, Л.И. Петражицкого.

В то же время, по нашему мнению, партикуляризм социокультурного подхода, свойственный западным мыслителям, столь же опасен с точки зрения односторонности, как и диалектико-материалистический подход, так как жесткая социокультурная обусловленность создает риск цивилизационного детерминизма правосознания, разрушающий универсализм правового мышления личности, а тем самым, и универсальность единства сотворенной природы человека.

Необходимо учитывать, что есть нечто, укорененное в богоподобной онтологии человека, а потому общее для разнообразных правовых культур: единое для всех начало, позволяющее применять общее понятие «право» к разным культурам и системам понятий, неизменно присутствует в каждом цивилизационном комплексе. В этом смысле уместно привести слова французского антрополога Н. Рулана: «Вопреки эволюционистским предрассудкам, нельзя говорить о каком-то коренном или “природном” различии между правом нашего современного общества и правом традиционных обществ»²²³.

Подведем итог рассмотрения теоретических оснований социцентризма в исследовании правосознания. Диалектико-материалистический и цивилизационный (этнокультурный) подходы сосуществуют как две парадигмы социцентрического исследования правосознания. Диалектико-материалистический подход рассматривает правосознание как продукт и отражение закономерностей и классовых процессов правовой жизни общества, либо, как полагали исследователи правосознания в марксистской

²²³ Рулан Н. Юридическая антропология : учебник для вузов. М., 1999. С. 57.

парадигме²²⁴, оно "обусловлено экономическим строем". Объективная научная ценность материалистического подхода заключается в разработке познавательных схем, в которых выявляется общее, универсальное для всех народов действие экономического начала в правовой жизни личности и общества. Цивилизационный подход понимает право и правосознание как продукт культурно-исторического развития народа, этноса, социальной группы.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что общими признаками социоцентризма являются: признание индивидуального правосознания «отражением» объективной правовой реальности; важность исследования общественного правосознания для правовой доктрины; верховенство общего над индивидуальным, публичного над частным, коллективизма над социальным атомизмом.

Итак, оба подхода к праву и правосознанию приводят к выводу, что правосознание представляет собой основу и органическую составную часть правовой жизни организованного в государство общества, что на развитие правосознания как одну из форм общественного сознания оказывают воздействие социально-политические, экономические, этнокультурные факторы, что оно тесно взаимосвязано с нравственным, эстетическим, религиозным, философским, научным мышлением и сознанием.

Вместе с тем односторонность социоцентризма проявляется в тех случаях, когда духовное измерение человеческой личности, имеющее особое значение для формирования правосознания, недооценивается, игнорируется, либо ставится в подчиненное положение по отношению к социально-исторической реальности.

²²⁴ См. : Теория государства и права / под ред. С.С.Алексеева. М., 1985. С. 262.

2.4. Теоцентрическое правосознание русских философов права

Русская школа права традиционно воспринимается философией, насыщенной идеями философии христианской веры и идеалами нравственности, в этом ее самобытность и ценность для мировой истории государственно-правовой мысли. Конец XIX – начало XX века подарил миру огромное количество новых имен замечательных мыслителей, сосредоточивших свое исследовательское внимание на проблемах духовно-нравственного характера, а также обосновании теократического или теоцентристского типа правового мышления: Н.А. Бердяев, П.И. Новгородцев, Б.П. Вышеславцев, И.А. Ильин, Е.Н. Трубецкой, С.Н. Булгаков, Е.В. Спекторский, П.Б. Струве, П.Е. Казанский, М.В. Шахматов и т.д. Их труды крайне важны сегодня, когда обесцениванию подвергаются традиционные понятия и представления о правде, справедливости, добросовестности и других нравственно-правовых категориях русской философии права. Особенно актуален христоцентризм их правового мышления и правосознания в ситуации тех вызовов об области законодательства и правоприменения, которые порождает современная цивилизация. Сохранение идеалов русской школы философии права в отечественной юриспруденции позволяет соизмерять современное государственно-правовое строительство с библейскими основами права, положительно влиять на юридическую герменевтику и правоприменительную деятельность.

Осуществленная в 2020 году поправка в статье 67 Конституции РФ об исторической преемственности идеалов и веры в Бога, переданных предками, вновь актуализировала и заострила дискуссии о сочетании религиозных и светских представлений о государстве и праве. Активная реакция со стороны юридического сообщества на инкорпорацию в текст нормативных актов важнейших для жизни любого человека понятий о вере в Бога, нравственности и высших смыслах показала, что большинство правоведов не отрицает ее значимости. Привлечение внимания юридической научной общественности к

такому важному качеству отечественной государственно-правовой мысли как теоцентризм, позволяет осознать органичность данной поправки в российском конституционализме и частично восполнить тот урон, который понесла русская правовая культура со времен большевистского переворота 1917 года.

Методологической базой изучения теоцентристского философско-правового наследия в русской государственно-правовой мысли следует признать аксиологический, нормативно-институциональный, исторический и сравнительно-правовой подходы. Для того, чтобы оттенить своеобразные черты русского теоцентрического идеала очень важно обратить внимание на иерархический ценностный порядок в государственно-правовых построениях отечественных мыслителей, в том числе и отражение этой ценностной иерархии в законодательстве Российской империи. Сравнительно-правовой подход позволяет установить самобытность государственно-правового идеала, сформулированного русскими правоведами на почве синтеза византийской политической теологии с идеями современной им философии права, историческим опытом русского народа.

В современной отечественной юридической литературе идеи русских философов права получили свое продолжение. Так, в последние годы вышло несколько крупных монографий, среди которых особое место занимают книги Алексея Михайловича Величко «Византийская симфония» и «Исихазм в праве и политике». В его работах раскрываются глубинные истоки русского правопонимания и философии права, православно-христианские корни отечественной правовой культуры, показаны смысловые контуры права в сочинениях В.С. Соловьева, Ф.М. Достоевского, С.Л. Франка, протоиерея Павла Флоренского, протоиерея Сергия Булгакова, К.Н. Леонтьева. Большое количество работ, посвященных религиозно-нравственным аспектам права и государства в контексте анализа консервативных философско-правовых воззрений, издается такими авторами, как А.А. Васильев, Н.Ф. Медушевская, В.В. Сорокин, М.Б. Смолин, Е.В. Сафронова и др. В их монографиях и статьях рассматриваются разнообразные аспекты христианского правопонимания,

сформировавшегося в России на протяжении последней тысячи лет и предлагающие яркие самобытные начала в познании права.

Теоцентризм в русской философии права имеет ярко выраженную конфессиональную принадлежность: это теоцентризм православно-христианского мировоззрения. Практически не встречаются исследователи, которые бы оспорили общепринятую квалификацию русской философии права как философии православной веры и нравственности. Одухотворенной наукой о праве поэтому именует русскую философию права современный философ А.А. Корольков²²⁵. По справедливому суждению Ю.В. Сорокиной: «Русская философия права, впрочем, как и вся русская философия, опирается на христианско-православные методологические основания»²²⁶. Рассмотрим какие это основания, опираясь на методологические исследования русской культуры как современных философов и богословов, так и мыслителей прошлого.

Если характерным признаком европейского способа мыслить следует признать спекулятивный, формально-логический рационализм, то русский способ мыслить право характеризуется ценностным рационализмом, объединяющим веру и разум. Русское национальное правовое мышление имеет ярко выраженный иррационалистический характер. Рационализм западного правового мышления выражается в том, что «сердце», как орган интуитивного познания и «рассудок» стали отдельными, не зависящими друг от друга. Как подчеркивает современный философ права В.П. Малахов: «Западноевропейский рационализм имеет спекулятивный характер, содержит установку на отвлеченно-категориальное воспроизведение знаний о мире»²²⁷. Такой рационализм ориентирован на достижение и поиск истины ради нее самой, вне связи с экзистенциальным смыслом, имеющим отношение к конечным вопросам человеческого бытия. В.П. Малахов обращает внимание

²²⁵ Корольков А.А. Одухотворенная наука о праве // Русская философия права: философия веры и нравственности : антология. СПб., 1997. С. 5–7.

²²⁶ Сорокина Ю.В. Введение в философию права. М., 2008. С. 149.

²²⁷ Малахов В.П. Концепция философии права : науч. изд. М. : ЮНИТИ-ДАНА, 2007. С. 234.

и на такие качества европейской рациональности как «заземленность» и механистичность. Действительно, научная рациональность европейского мира «не знает» нравственных границ. Это не могло не сказаться на правовом мышлении, в котором секуляризация «прошлась» не только по религиозным, но и по нравственным основаниям права. Мораль и нравственность стали восприниматься в качестве автономной системы норм индивидуального долженствования. Социальный атомизм и индивидуализм способствовал тому, что право и нравственность стали рассматриваться отдельно, сами по себе. Не удивительно, что русские правоведы не могли не заметить этого разрушительного для права явления и результатом стал всплеск критики бездуховного правосознания. Работа П.И. Новгородцева «Кризис современного правосознания. Введение в философию права» посвящена описанию этого кризиса и обоснованию необходимости возрождения идей естественного права. Лейтмотивом критики стало осознание того, что западная познавательная модель научного разума ведет человечество в тупик, обусловленный отбрасыванием нравственных оснований науки, а знания, добытые лишь рассудочным мышлением, имеют отрывочный, неполноценный характер. Цельность разума была утрачена и способна возродиться только через теоцентризм: «Обретение этой цельности разума есть уже задача не только и не столько философская, сколько религиозно-аскетическая» - отмечает известный современный философ и богослов В.Н. Катасонов²²⁸. Отечественные мыслители стремились найти альтернативу «мертвому», как они считали, европейскому праву и, как, например, С. Л. Франк, пытались отыскать ее в религиозной онтологии, считая право проявлением благодати и божественной правды.

В этой связи, следует отметить правоту философско-правовых прогнозов русских консерваторов и славянофилов, для которых морально-нравственная сторона рациональности была одной из центральных

²²⁸ Катасонов В.Н. Святая Русь и русская философия // Культурное наследие России. 2018. № 2. DOI: 10.24411/2308-2062-2018-00025.

исследовательских тем. Процесс критического анализа западного рационализма славянофилы осуществляли именно в контексте отрицания рассудочного познания, противостоящего целостному духу православного мирозерцания.

Вера в познании мира славянофилами рассматривалась в качестве важнейшего первоначала. Юрий Федорович Самарин обращал внимание на то, что научное мышление достигает полной силы только тогда, когда в единстве трудятся дух, воля, мысль и душа²²⁹. Русские философы права для достижения истины прибегают не столько к рассудочному познанию, сколько к познанию соборному, кафолическому, богословско-нравственному. В их концепции нет места разделению права и нравственности, общества и государства, моральных и юридических ценностей. Человек и социум не могут постигаться в отрыве друг от друга, требуется познавать их в интегративной целостности, взаимности. Даже правовое государство не способно разрешить социальные противоречия лишь на основе секулярного правового рационализма, тогда как «верующий разум» или «верующее мышление» социально значительно эффективнее мышления расчлененного.

Русская философия права не ведает чисто формального, рассудочного отношения к праву и законам, характерного для католической и протестантской правовой культуры, сформировавшейся на основе синтеза римского права и схоластического богословия средневековых школ канонического права. Такая особенность русского правового менталитета является глубоко укорененной в традиционном отечественном правосознании понятия Правда. В самом деле, первый памятник русского права назывался «Русской Правдой», князья свои субъективные права на престол именовали правдой, договоры с Византией называли правдой и т.д. При этом, Правда не является чисто юридической категорией, «правда – это стремление к справедливости, к истинности человеческих отношений, к добру и

²²⁹ Самарин Ю.Ф. Сочинения. В 3 т. Т. 2. 1877. С. 135.

совершенству. «Русская Правда» как юридический памятник, открытый В.Н.Татищевым и по истокам восходящий к древнейшей истории Руси, свидетельствует о глубине слияния в России юридических, нравственных и религиозных категорий»²³⁰. М. В. Шахматов отмечает, что понятием правды, имевшим религиозное происхождение обозначаются нормы естественного права правосознания русского человека: «Этим именем обозначаются и нормы справедливости и естественного права, и право государственное и международное, и право гражданское и уголовное»²³¹. Забота об общественном благе не исчерпывается исполнением обязанностей позитивного права, а завершается самопожертвованием и полной самоотдачей, и это тоже именуется Правдой. Понятие Правды соединяет в себе и духовное, и формально-юридическое, и нравственное, и познавательное отношение к поступку человека. Полезность и целесообразность никогда не были основными ориентирами правового мышления в России, особенно если они не ведут к правде, поэтому, образно выражаясь, в российской правовой традиции эквивалентом понятия правосознание может быть термин «правдосознание».

Понятие «правды» является крайне важным и для характеристики русского монархического архетипа. М.В. Шахматов прямо отождествлял понятия «подвиг» и «самодержавие». Он полагал, что высшее проявление подвига человека есть подвиг любви, сострадания, и самопожертвования во имя Божие, ради ближнего своего. Этот подвиг является обязательным эталоном поведения для любого православного христианина. Как известно, подвиг как обязанность государя считалась высшей обязанностью византийской государственности. В Синтагме Матфея Властаря выдвинуто требование к царю, чтобы он был «якоже неки подвигоположник»²³². В этом

²³⁰ *Корольков А.А.* Одухотворенная наука о праве // Русская философия права: философия веры и нравственности. СПб., 1997. С. 6–7.

²³¹ *Шахматов М.В.* Государство правды. М., 2008. С. 14.

²³² *Шахматов М.В.* Подвиг власти. Опыт по истории государственных идеалов России // Государство правды. М., 2008. С. 6.

есть его соответствие «правде», в которую «входят не только право в объективном и субъективном смысле слова, право положительное и идеальное, но и правда – справедливость и правда Божеская»²³³. Жить подвигом, таким образом, для человека Киевской и Московской Руси, означает «жить по правде».

Уверенность во взаимодополняемости и взаимоединстве нравственных и правовых норм побуждало отечественных мыслителей присваивать праву предикаты нравственности. Именно в этом свете рассуждает русский юрист-государствовед Павел Евгеньевич Казанский, который отдавал в своих философских построениях любви важное место в праве и именно в ней видел основание правового равенства: «Великое начало любви легло в основание христианской нравственности, которая требует, чтобы все люди были одинаково близки нам, без различия народности, веры и проч. Жизнь для других способна к бесконечному развитию, и на этом пути человеку открыт путь бесконечного совершенствования»²³⁴. Советы А.С. Хомякова органам правосудия также отражают нравственные идеи христианства: «Будьте строги в суде общественного мнения: без этого не уберетесь от постепенной порчи нравов. Но не давайте воли неразумным подозрениям и недоверию, а исправляющихся не отталкивайте и не оскорбляйте. В суде же законном и уголовном будьте милосердны: помните, что в каждом преступлении есть большая или меньшая вина общества, мало оберегающего своих членов от первоначального соблазна или не заботящегося о христианском образовании их с ранних лет. Не казните преступника смертью. Он уже не может защищаться, а мужественному народу стыдно убивать беззащитного, христианину же грешно лишать человека возможности покаяться»²³⁵.

Общеизвестным результатом православно-христианского теоцентризма русской философии права следует признать идею соборности, так как сама

²³³ Там же. С.14.

²³⁴ Казанский П.Е. Право и нравственность как явления всемирной культуры. СПб., 1902. С. 23–24.

²³⁵ Хомяков А.С. По поводу Гумбольдта // Хомяков А.С. Всемирная задача России. М. : Ин-т рус. цивилизации, 2008. С. 336.

значимость и истинность обычного права происходила из его общественного, соборного происхождения. Кроме того, А.С. Хомяков полагал, что истина доступна только в случае совокупного множества мышлений, объединенных любовью. Отдельный человек не может претендовать на полное и цельное знание²³⁶. Он в некотором смысле ущербен, и нравственно, в силу первородного греха и себялюбия, и интеллектуально.

На соборный характер народного обычая в правовом развитии России обращал внимание И.В. Киреевский: «Закон в России не сочинялся, но обыкновенно только записывался на бумаге уже после того, как он сам собою образовался в понятиях народа и мало-помалу, вынужденный необходимостью вещей, взошел в народные нравы и народный быт»²³⁷.

Культурные корни обычного права проявляют себя в иррациональном характере его происхождения: «Обычай является силою внутреннею, проникающею во всю жизнь народа, в совесть и мысль всех членов общества» – писал А.С. Хомяков²³⁸. Немаловажным для славянофилов было то, что «право обычное, как оно было в России, вырастая из жизни, совершенно чуждалось развития отвлеченно-логического»²³⁹. Эта народная укорененность права определяла его стабильность и жизнеспособность, поэтому «нельзя произвольно изменять право, как это казалось сторонникам естественно-правовой школы»²⁴⁰.

Не случайно среди русских историков права, теоретиков права было крайне распространенным органическое правопонимание²⁴¹. Не только самобытность русской правовой культуры, но и склонность к единству с народом диктовали ученым необходимость обращения к истокам русского обычного права. Многие из них (Д.И. Мейер, Ф.Л. Морошкин, Н.И. Крылов,

²³⁶ Хомяков А.С. Полн. собр. соч. В 5 т. Т. 1. М., 1900. С. 243.

²³⁷ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Киреевский И.В. Духовные основы русской жизни. М. : Ин-т рус. цивилизации, 2007. С. 205.

²³⁸ Хомяков А.С. По поводу Гумбольдта. С. 667.

²³⁹ Там же. С. 204.

²⁴⁰ Гинс Г.К. Право и культура. С. 265.

²⁴¹ Акчурина Н.В. Идея органического развития в русском правоведении XIX века // Правоведение. 2000. № 3. С. 74–83.

П.Г. Колмыков, В.Н. Лешков, М.М. Михайлов и др.) изучению крестьянского, народного права посвятили свою научную жизнь.

Между тем, не стоит полагать, что основными носителями идей теоцентризма в русской философии права XIX-XX вв. можно признать лишь мыслителей консервативного лагеря: славянофильско-почвеннического и консервативно-охранительного направлений. Христианский универсализм отечественной правовой культуры проявлялся не только на религиозной, но и на рациональной почве, проявляясь в сосредоточенности на нравственно-правом дискурсе тех правоведов, которых нельзя причислить к указанным выше течениям философии права: Б.Н. Чичерин, Л.И. Петражицкий, Г.Ф. Шершеневич, П.И. Новгородцев. Павел Иванович Новгородцев прямо указывал, что высшим источником права является Слово Божие и место, где "право и государство должны черпать свой дух, есть Закон Божий, закон любви"²⁴². Сугубо материально-рационалистический взгляд на право и государство ведет к катастрофе, состоящей «в упадке всех дел человеческих, опирающихся на желание добиться земного рая и обустроиться без Бога, только силой человеческого ума»²⁴³. Этот же правовед сформулировал мировоззренческие основы русской философии права: во-первых, высшим идеалом общественных отношений является внутреннее единство людей, достигаемое не внешним принуждением, а через свободное следование заповедям Христовым, на той ступени их усвоения, когда они станут выражением внутреннего состояния человека; во-вторых, взаимная солидарность и духовное обновление людей является единственным способом достижения этого идеала; в-третьих, и государство, и право «представляют собой лишь известные вспомогательные ступени этого развития, которые сами по себе слишком слабы для преобразования жизни. Их задача – возможно ближе подняться к действительному идеалу общественной жизни, воплощенному в Церкви в ее идеальном смысле, как месте внутреннего

²⁴² *Новгородцев П.И.* О своеобразных элементах русской философии права // Новгородцев П.И. Соч. С. 374.

²⁴³ Там же. С. 375.

свободного сожития людей, освященном и поддерживаемом божественной благодатью»²⁴⁴; в-четвертых, Божественный Закон является нормой общественных отношений и для права, и для государства как закон всеобщей любви;

Вместе с тем, необходимо отметить, что подходы к решению важнейших проблем общественной и государственной жизни у сторонников консервативных и либеральных идей все же различались. Между либерально настроенными русскими правоведами также не было единства относительно понимания метафизических оснований естественного права. Но, как справедливо отмечает А.С. Куницын: «Несмотря на определенные различия в политико-правовых воззрениях, представители русской естественно-правовой мысли были единодушны в признании того, что основу права составляют не произвольные установки людей, освященные авторитетом государственной власти, а известные абсолютные, божественные начала, вера в существование которых и составляет саму суть всех естественно-правовых концепций»²⁴⁵. Однако, при все этом, именно теоцентризм остается, по мнению профессоров К.Е. Сигалова и Н.Ф. Медушевской, главной характерной чертой так называемой «русской идеи». «Во второй половине XIX - начале XX века сложилась концепция "русской идеи", сформулированная В.С. Соловьевым, а потом Н.А. Бердяевым, воплощающая теоцентризм российской духовности» - полагают ученые²⁴⁶. И с ними нельзя не согласиться.

Итак, мы приходим к заключению, что правосознание русских философов права можно считать теоцентрическим, и вместе с тем, гармонично сочетающим обращенность к духовно-нравственному миру человека без его противопоставления целому – обществу. Другим специфическим свойством русского философско-правового теоцентризма можно назвать его практический

²⁴⁴ Новгородцев П.И. О задачах современной философии права // Соч. С. 374.

²⁴⁵ Куницын А.С. Вопросы методологии научных исследований в российской юридической классике // Журнал российского права. 2011. № 12. С. 92–101.

²⁴⁶ Медушевская Н.Ф., Сигалов К.Е. Формирование российского гражданского общества: исторический и социокультурный факторы // Гражданское общество в России и за рубежом. 2015. № 4. С. 11–14.

характер, направленный на христианское преобразование социума согласно началам Правды Божией.

ГЛАВА 3. ТЕОЦЕНТРИЧЕСКОЕ ПРАВОСОЗНАНИЕ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ НАПРАВЛЕНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ

3.1. Социокультурные особенности теоцентрического правосознания

Методология исследования теоцентрического правосознания предполагает учет и социокультурного, и антропоцентристского измерений права и правового сознания, так как реализация врожденного каждому человеку чувства справедливости и правды связана с качеством и степенью религиозного сознания народа.

Национальные культуры «задают» определенные ценностные порядки, участвуя в формировании неосознаваемых, иррациональных структуры правосознания личности. Под иррациональными основаниями правосознания мы понимаем не верифицируемые, допредикативные основания правосознания, которые определяют интенциональность правового мышления и связаны с жизненным миром познающего субъекта, оказывают влияние на интуитивный, и эмоционально-волевой уровень правопонимания.

Как показывает современная герменевтико-феноменологическая философия, мышление фундировано в ценностный, эмоционально-волевой мир субъекта, придающего общезначимость своим основанным на вере восприятиям окружающего мира. Поэтому разрушение или искажение религиозной традиции общества неизбежно сказывается на состоянии правосознания, правового мышления, правовой культуры и правопорядка в целом. На это обращал внимание еще Монтескье в своем знаменитом сочинении «О духе законов». Важно учесть, что этот трактат написан в тот самый период, когда присутствовала уверенность в существовании неких универсальных социальных законов, открыть которые должен совершенный разум Просвещения. Так, в период абсолютного европоцентризма,

механицизма и рационализма XVIII века появляется произведение, в котором взор исследователя обращается к иррациональным основаниям правовой культуры: религии, морали, традициям иными словами к правосознанию народа. Причину скепсиса Монтескье к универсальным законам жизни открывает в следующей его фразе: "Закон, говоря вообще, есть человеческий разум, поскольку он управляет всеми народами земли; а политические и гражданские законы каждого народа должны быть не более как частными случаями приложения этого разума"²⁴⁷.

Сам мыслитель писал свой трактат для того, чтобы законодатель учитывал разнообразные факторы понимания текста закона со стороны народа, принимая во внимание народную волю и сознание. "Законодатель должен сообразоваться с народным духом, поскольку этот дух не противен принципам правления, так как лучше всего мы делаем то, что делаем свободно и в согласии с нашим природным гением"²⁴⁸. Законы должны соответствовать климату, содержанию и типу почвы, географическому нахождению государства, его размерам и народным привычкам, религии и наклонностями ее обитателей, их численности, богатству, их торговле, их нравам и манерам. "Они должны состоять в известном отношении друг к другу, к условиям своего происхождения, к целям законодателя и к порядку вещей, на котором они утверждаются"²⁴⁹.

Важно учесть, что мыслитель различал право и закон, когда говорил о том, что законы могут разрушать нравы народа. Вот, что Ш. Монтескье пишет об испорченности нравов: "есть два рода испорченности: один, когда народ не соблюдает законов; другой, когда он развращается законами; последний недуг неизлечим, ибо причина его кроется в самом лекарстве"²⁵⁰. Следовательно, право и закон получают в его доктрине разделение: не всякий закон рождает

²⁴⁷ Монтескье Ш.-Л. О духе законов // История государственно-правовых учений : хрестоматия / авт.-сост. С.В. Липень ; под общ. ред. В.В. Лазарева. М. : Спарк, 2006. С. 269.

²⁴⁸ Там же. С. 261.

²⁴⁹ Там же. С. 268.

²⁵⁰ Там же. С. 267.

право и могут существовать неправовые законы. Так возникает самая главная тема философии права: где находится критерий правомерности и справедливости закона – в нем самом или в каком-либо ином источнике? Ответ именно на этот вопрос является ключевым для правопонимания и для построенной на правопонимании определенной философии права.

Подтверждением этого служит европейский путь цивилизационного развития, который отличается стремлением избавиться от религиозно-нравственных ценностей во всех сферах общественно-политической жизни. Между тем, кризис правосознания западных народов был замечен русскими правоведами еще сто лет назад. Вот, что писал о причинах кризиса европейского правопонимания мировоззренческого характера И. А. Ильин: «В XIX веке в Европе расцвела абстрактная и формальная юриспруденция, которая считалась только с *положительным* правом и не хотела слышать о *естественном* (т.е. верном, идеальном, совестном) праве; и лишь там и сям можно было отыскать в этой юриспруденции скудные намеки на социальную идею и бледные остатки христианской идеологии, причем и то и другое считалось «субъективным» и «ненаучным». И как только попытались научно оформить этот зародыш социальной идеи, так сложилась «социалистическая» и «коммунистическая» доктрина. Словом, расцвету формальной юриспруденции соответствовало пренебреженное и разлагающееся правосознание»²⁵¹.

Это состояние правосознания И.А. Ильин характеризует следующими чертами:

1. Отрицание духа, духовной личности, духовной культуры, веры, семьи, родины и права как самостоятельных ценностей.
2. Сведение человеческой жизни к материальным процессам, материальным мерилам и материальному благополучию.
3. Неверие в силу личной свободы, инициативы и органического,

²⁵¹ Ильин И.А. Путь духовного обновления // Собр.соч. в 10 т. Т.1. М., 1996. С. 222.

творческого равновесия личной и общественной жизни.

4. Вера в силу механической покорности, диктаториального приказа и запрета, в силу вражды, классовой борьбы, революции, всеобщей бедности и всеобщего уравнения²⁵².

Изначально правопонимание европейских народов было языческим. Римское право, ставшее основой для формирования европейской правовой культуры, защищало эффективно частные интересы, но не признавало равноправия и ценности достоинства каждой человеческой личности. Эти идеи принесла в мир христианская проповедь.

Великую европейскую правовую традицию создавало римское право и христианское мировоззрение. С одной стороны, римское право повлияло на каноническое и церковное право, так как система категорий, принципов и понятий его было использовано в ходе правового регулирования общественных отношений без разделения на внутрицерковные и светско-гражданские равноапостольным Юстинианом Великим в знаменитых Дигестах. Описывая систему католического права Г.Дж. Берман отмечает, как нормы церковного права использовали ряд сложившихся в римской традиции представлений о законах, кодификации, институтах и доктрине права. Впоследствии через университетские юридические факультеты и систему канонического права традиции римской правовой культуры повлияли на все последующее мировое право²⁵³. В городе Болонье в одном из первых университетов в Болонье с самого начала преподавался «текст римского права, составленный юристами Юстиниана в VI в. Возможно даже, что сама школа была основана в основном для изучения этого текста», полагает Берман²⁵⁴.

Гордость, индивидуализм и рационализм, культивируемые материалистическим мировоззрением эпохи Просвещения приводят к социальному атомизму, разрушительно сказывающемуся на правовой

²⁵² Ильин И.А. Путь духовного обновления // Собр.соч. в 10 т. Т.1. М., 1996. С. 223.

²⁵³ Берман Г.Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. М., 1994.

²⁵⁴ Там же.

традиции. Уважение к отдельной человеческой личности, безусловно присутствующее в западноевропейской политической и правовой культуре, явившееся результатом христианского гуманизма не смогло остановить масштабный социокультурный кризис, охвативший западные народы. Кризис этот связан, по общему мнению, с отказом от христианских корней европейской цивилизации.

Отметим, что социокультурное измерение права и правосознания крайне необходимо для разрешения вопроса о пути развития правовой системы государства. Русские правоведы указывали на то, что правосознание народа проявляет себя в феномене отторжения законов, не опирающихся на правовые обычаи. Правовые обычаи и традиции каждого народа интегрируют в себя национальную шкалу правовых ценностей, чувств, эмоций, переживаний, иррациональных начал правовой жизни, результативность правосознания и правовой культуры. Поэтому основой антропологического дискурса давно стали правосознание и обычаи этносов²⁵⁵.

Теоцентрическое правосознание на сегодняшний день, на первый взгляд, не имеет в России социокультурной основы. В современной юридической литературе теоцентризм не всегда получает адекватное освещение в силу ряда обстоятельств, одним из которых является постсоветский инерционный атеизм и материализм, корни которого в безбожном периоде русской истории XX века. В научной и учебной литературе встречаются отдельные исследования теологической теории права и государства в основном в изложении Фомы Аквинского (1225 - 1274) и ряда неотомистов, Терьяра де Шардена, Маритена и др. Т. В. Кашанина считает,

²⁵⁵ Рулан Н. Юридическая антропология. М., 2000 ; Бочаров В.В. Антропология права: антропологические и юридические аспекты. М. : Человек и право, 1999 ; Бачинин В.А. Антропосоциологические проблемы права: методология и эмпирия // Правоведение. 2001. № 3. С. 31 ; Мальцев Г.В. Очерк теории обычая и обычного права // Обычное право в России: проблемы теории, истории и практики. Ростов н/Д, 1999 ; Пучков О.А. Антропологическое постижение права. Екатеринбург, 1999 ; Юридическая антропология. Закон и жизнь. М., 2000 ; Ковлер А.И. Антропология права. М. : Норма, 2002 ; Социальная антропология права современного общества / под ред. И.Л. Честнова. СПб., 2006.

что божественная теория происхождения права – «дитя своего времени», «на настоящем этапе общественного развития вряд ли она приемлема»²⁵⁶.

По мнению С. В. Левчук в современной Западной Европе теологическая теория государств и права разделяется лишь некоторыми политиками христианско-демократического направления. «Действующим в Европе современным инвариантом "теократической теории" является христианско-демократическая идеология, которая реализуется в рамках политических партий, общественных движений и организаций. Данная идеология выражает позиции той части современного общества, которая разделяет традиционные ценности христианства и либеральной демократии» – отмечает автор²⁵⁷. Трудно судить насколько христианскими являются взгляды сторонников христианского либерализма, но следует признать, что консервативные партии ряда европейских стран включают в свои программы реанимацию христианских идеалов и ценностей в плане политической повестки и правотворческой программы.

Между тем, все чаще о теологической концепции правопонимания ученые вспоминают по мере применения норм Уголовного кодекса РФ, защищающих чувства верующих²⁵⁸. Нередко встречаются юридические сочинения, положительно оценивающие восстановление прерванной в 1917 году традиции религиозно-правового осмысления общественной жизни. «Теологический подход к познанию права имеет большое методологическое значение для развития науки конституционного права России. Он позволяет с учетом теоретических наработок переосмыслить значение конституционных принципов светского государства и идеологического плюрализма, по-новому взглянуть на проблему соотношения прав и обязанностей граждан, объективно

²⁵⁶ *Кашанина Т.В.* Происхождение государства и права. Современные трактовки и новые подходы. М. : Юрист, 1999. С. 322.

²⁵⁷ *Левчук С.В.* Современная интерпретация теологической теории образования государства и права с позиций философии права и современных христианско-демократических идей эволюции государства // История государства и права. 2013. № 20. С. 10–15.

²⁵⁸ *Мусаелян Л.А.* Методологический плюрализм и некоторые проблемы теории и практики права в России. Шестой Пермский конгресс ученых-юристов (г. Пермь, 16–17 октября 2015 г.) : избранные материалы / В.В. Акинфиева, А.А. Ананьева, С.И. Афанасьева [и др.] ; отв. ред. В.Г. Голубцов, О.А. Кузнецова. М. : Статут, 2016. 448 с.

оценить социальный характер государства, справедливость избирательной системы и референдумного права, внести научно обоснованные предложения по совершенствованию законодательства на основе нравственных начал»²⁵⁹.

Некоторые авторы справедливо обращают внимание на необходимость широкого спектра параметров эффективности права, в том числе и теологических. Эффективность права, по мнению С. А. Жинкина, должна изучаться с позиций не только воздействия государства, но и с точки зрения антропологической, психологической, мировоззренческой: «Рассмотрение права с более широких философских, социологических, психологических, теологических позиций вызывает потребность по-новому взглянуть и на изучение эффективности права. Несомненно то, что эффективность права как социального и духовного регулятора должна не сводиться, а, напротив, ограничиваться от эффективности конкретных норм законодательства, конкретных норм позитивного права»²⁶⁰.

Различные концепции теоцентристского или религиозного правосознания исходят из глубокого и укорененного авторитета права в правовой психологии и эмоционально-волевой сферах. Например, в одной из работ, посвященных теоретико-правовому анализу религиозного правосознания как источника и духовно-нравственного компонента правовой культуры Российского государства, подчеркивается, что религиозное правосознание «представляет собой самостоятельный социальный источник права, вбирает самые разнообразные духовные элементы, отражает различные сферы общественной идеологии и психологии и поэтому имеет сложную содержательную морфологию, не совпадающую полностью ни с одним из известных видов правосознания, развиваясь в общественных отношениях по собственным культурным закономерностям»²⁶¹. Автор в своей работе

²⁵⁹ Конституционное право: университетский курс : учебник. В 2 т. Т. 1 / С.В. Арбузов, Т.В. Бережная, И.А. Володько [и др.] ; под ред. А.И. Казанника, А.Н. Костюкова. М. : Проспект, 2015. 432 с.

²⁶⁰ Жинкин С.А. О новых методологических подходах к исследованию проблем эффективности права // Российский следователь. 2009. № 10.

²⁶¹ Дружкина Ю.А. Религиозное правосознание : диссертация канд. юрид. наук. Саратов, 2007. С. 34.

утверждает необходимость сакрализации правовой культуры посредством законодательной защиты религиозных прав и свобод, уважения к духовным ценностям народов России, что является, по справедливому мнению автора, наиболее действенным и мощным средством построения правопорядка.

Некоторые исследователи справедливо утверждают, что теологическая концепция правопонимания неверно понимается большинством теоретиков права. «Современная трактовка божественной концепции происхождения права построена таким образом, что формирует исключительно позитивистское представление о праве. Большинство авторов традиционно приводит примеры в образе божественного дара людям перечня письменных установлений, законов например: Законы Хаммурапи, Законы Ману, скрижали Бога, врученные Моисею, Коран и т.п. Подобная трактовка не только неверна, но и одновременно мешает понять значение божественной концепции происхождения права в становлении и эволюции правовой жизни человеческого общества»²⁶². Такой подход совершенно не учитывает единство Божественного права и человеческого сознания.

В. В. Лапаева, рассуждая о биоэтических проблемах указывает на коллизию правовых, религиозных и моральных подходов к их разрешению. По ее мнению, «В сфере биоэтики правовой и религиозно-христианский подходы конкурируют в пространстве, относящемся по сути к общественной морали»²⁶³. Полагая, что право, мораль и религия как самостоятельные соционормативные системы базируются на сущностно разных регулятивных принципах, ученый предлагает признать мораль «ответственной» за биоэтику. Логика примечательна: «право, основанное на принципе формального равенства в свободе, ищет равносправедливый баланс интересов, а религия в ее христианской версии ориентируется на принцип благоговейной любви к Богу, мораль с ее принципом любви к человеку должна, отбросив страх и

²⁶² Фролов С.Н. Теологическая (божественная) концепция происхождения права: правильно ли мы ее понимаем? // История государства и права. 2006. № 12. С. 35–38.

²⁶³ Лапаева В.В. Право и религия в "эру геномики": перспективы взаимодействия // Журнал российского права. 2020. № 8. С. 14–26.

трепет, стремиться облегчить непосредственные страдания конкретного человека, пренебрегая и гипотетическими последствиями для неопределенного круга лиц, и Божьей карой»²⁶⁴. Как видим, автор исходит из секулярного принципа понимания права в разрыве с христианскими нравственными началами.

Между тем, постепенно в юридической науке ситуация меняется к признанию христианства базисом европейского правопонимания. Наиболее распространенным в юридической науке следует признать убеждение и общее согласие относительно библейских корней европейской правовой культуры. Современными атавизмами теоцентрического правосознания, несомненно, являются следующие элементы политико-правового дискурса: принцип равноправия и равенства перед законом; достоинство каждой личности и идея прав человека; организация верховной власти и разделение властей; общественный договор и идея Основного закона.

Общеизвестно, что социалистический гуманизм, как и либеральный правовой гуманизм, является секулярной версией христианского гуманизма. Протоиерей Сергей Булгаков, еще в бытность своего увлечения социал-демократическими идеалами, писал в 1905 году: «Учением о богосыновстве, об абсолютном достоинстве человеческой личности, носящей образ Божий, христианство утвердило непоколебимые основы всякого освободительного движения — идеал свободы личности. Идеал свободы личности и уважения человека к человеку и должен быть руководящей нормой христианской политики в области отношений как политических, так и экономических»²⁶⁵. Ученый много размышлял над проблемами социально-политического устройства в ходе социальных преобразований и указывал на необходимость активной христианской политики в сфере обеспечения прав человека. Какова

²⁶⁴ Ланаева В.В. Право и религия в "эру геномики": перспективы взаимодействия // Журнал российского права. 2020. № 8. С. 14–26.

²⁶⁵ Булгаков С., протоиерей. Неотложная задача. О союзе христианской политики. URL: <https://predanie.ru/book/220352-neotlozhnaya-zadacha-o-soyuze-hristianskoj-politiki/> (дата обращения: 20.09.2019)

бы ни была форма политического устройства, как считал философ, она должна ограждать естественные священные права человеческой личности, свободу слова, свободу совести, свободу общения людей между собою, иначе говоря, свободу союзов и собраний и т. д., и должна исключать сословные и всякие иные привилегии, нарушающие правовое равенство людей.

Среди исследований влияния религии на правосознание и правовые традиции нельзя не отметить зарубежных авторов, таких как Г.Дж.Берман. Выявляя специфику западного правосознания, Берман показывает какую роль церковные суды сыграли в истории феодальной аристократии, которая не только не видела ничего зазорного в постоянных судебных распрях и разбирательствах, но и воспринимала это как выражение доблести: “Сутяжничество как любимая баронами форма конфликта уступало только междоусобным распрям и войнам”²⁶⁶. Считалось, что и поединок в суде, и поединок на поле боя были схваткой один на один: “Пусть Бог решит спор в дуэли, и в божьем суде”. Страсть к судебным тяжбам высших слоев наряду с понятием взаимности прав между сеньорами и вассалами является характерной особенностью феодального права, а также важнейшим фактором формирования западного правосознания, отличающегося от иных правовых культур своей сильной привязанностью к формальной защите своих прав как способу разрешения споров.

Напротив, в России судебное разбирательство всегда воспринималось с отвращением. Даже в советской литературе ученые сетовали на слабую активность в судебных спорах. В литературе тех лет неоднократно встречаются призывы к более активному правовому поведению как необходимому моменту в строительстве социализма и коммунизма. Ю.С. Решетов, замечая то обстоятельство, что многие граждане избегают защищать свои интересы в суде, опираться на силу закона, а на человека, который, защищая свое личное достоинство, обращается с иском в суд, зачастую

²⁶⁶ Берман Г.Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. – М. : Наука, 1994. С. 294.

смотрят как на склочника, пишет: “подобное положение абсолютно нетерпимо. В условиях укрепляющейся демократии это досадное наследие прошлых лет нуждается в скорейшем преодолении”²⁶⁷.

Борьба за право стала движущей силой в развитии западноевропейской цивилизации. Индивидуализм правовой культуры, возникший не без влияния протестантизма, сделал активность в защите своих прав непременным условием выживания в социально атомизированном обществе.

В юридической литературе самобытный характер правосознания русского человека передает понятие *правообязанности*. Этот термин оптимально подходит к тем правоотношениям и к такому правосознанию, в котором личные интересы менее значимы чем выполнение долга. Например, служебные полномочия государственных служащих являются и правом, и обязанностью: начало публичности, которое есть в то же время начало общественное, придает праву характер обязанности, превращает его в правообязанность, и наоборот, входящее в государственные обязанности начало публичности или общественности придает обязанностям характер права²⁶⁸. При этом «право, так сказать пропитывается обязанностью, а обязанность правом. На место отдельного от обязанности права и отдельной от права обязанности ставится то, что можно было лучше всего назвать русским словом правообязанность»²⁶⁹.

Современная отечественная литература также не является исключением. Например, А.А. Контарев полагает, что идеал правообязанности ближе для обществ с социоцентрической системой ценностей и, соответственно, ближе общественному идеалу россиян, в отличие от “персоноцентристского” идеала “правозаконности” с его явным приоритетом автономии человеческой личности и атомарности общественного целого²⁷⁰. Близкую точку зрения высказывает и А.М. Величко, рассматривая начало правообязанности как

²⁶⁷ Решетов Ю.С. .Сочинения. С. 39.

²⁶⁸ Алексеев Н.Н. Обязанность и право // Русский народ и государство. М., 1998. С. 159.

²⁶⁹ Там же. С. 158.

²⁷⁰ Контарев А.А. Идеи российской государственности. Ростов н/Д, 2000.

проявление духа коллективного служения друг другу “во имя Господне”: «Понимание права в качестве нормы, ограждающей “меня” от других, служащей “убежищем” “моей” личной свободы, слишком ущербно по своему содержанию, чтобы вместить в себя христианский принцип жизни»²⁷¹. Здесь правообязанность выглядит как идеал православного правопонимания, отрицать духовную доминантность которого в истории права России невозможно.

Следует признать, что на Западе и в России сложились два уникальных не похожих типа правосознания: один, индивидуалистически-атомарный соответствующий верховенству личного начала по отношению к началу общественному, другой, христианско-соборный, ставящий личное начало в положение служебное по отношению к государству и обществу. Подобное соборное правосознание порождало на Руси особое отношение к собственности, которое признает лишь Бога подлинным собственником всего на земле и на небе. По этой причине собственность может быть только условно частной, по праву временного распоряжения ею, которое человеку дает Господь. Соответственно, по словам святителя Иоанна Златоуста, «что принадлежит Владыке, то принадлежит вообще всем»²⁷². Воспринятое вместе с Евангелием совершенно новое правовое сознание рождает на Руси и органичное ему понимание права собственности, сформулированное еще раннехристианским писателем Лактанцием: «Единственный долг правды состоит в том, чтобы употреблять имущество свое на прокормление бедных... Истинное употребление богатств состоит в обращении их не для своего удовольствия, но для поддержания многих людей из чувства правды»²⁷³.

Уже в X–XI веках в русской политико-правовой мысли происходит становление, концептуальное оформление ключевых понятий (власть,

²⁷¹ *Величко А.М.* Философия русской государственности. СПб., 2001. С. 178.

²⁷² *Иоанн Златоуст, святитель.* Творения Святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в рус. пер. Т. 11. Кн. 2. С. 704.

²⁷³ *Василий Великий, святитель.* Беседа XXI «О том, что не должно прилепляться к житейскому» // *Василий Великий, святитель.* Беседы. Т. 4. М.: Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2001. С. 327–329.

порядок, правда, справедливость, закон и т.д.), а также складываются изначальные принципы организации государства, выступившие в дальнейшем в качестве «интеллектуальных маркеров» развития российского государственно-правового мировоззрения²⁷⁴. В это время на Руси, принявшей христианство, зарождается особое, теоцентрическое понимание права, суть которого заключается не просто в регулировании общественных отношений, а «в смысле их исправления по идеям высшей правды»²⁷⁵. Правовым последствием рецепции христианского социально-политического идеала святым князем Владимиром стало понимание *правды* как проекции Божественной справедливости и любви в сферу русского законодательства. Данный факт получил отражение в названии первого отечественного свода писанных правовых положений и юридических норм, изданных под именем «Русская правда»²⁷⁶. По словам М.В. Шахматова, в дальнейшем правдами именуется уже совокупность норм положительного права, международные и междукняжеские договоры. Но сущностный смысл понятия «правда» как высшей справедливости или даже легитимности не исчезает. Так, например, новгородцы именуют справедливость своего права на ненарушимость новгородских государственных границ, а князя почитают правдой свои субъективные права на княжеский стол²⁷⁷.

Богословскую сущность подобного правосознания передает Филарет Московский: «Боящийся Господа имеет закон, в котором всё множество законов заключается, всё разнообразие законов согласуется. Ибо если цель

²⁷⁴ Многие историки и теоретики права отмечают, что в этот период закладываются исходные социально-культурные и духовные коды развития российского общества, его ключевые правоментальные характеристики, базовые сценарии русской правовой и государствоведческой традиции и т.д. : *Мордовцев А.Ю., Попов В.В.* Российский правовой менталитет. Ростов н/Д: Изд-во ЮФУ, 2007. 448 с. ; *Овчинников А.И., Мамычев А.Ю., Манастырский А.В., Тюрин М.Е.* Юридические архетипы в правовой политике России. Ростов н/Д, 2009. 340 с. ; *Чистов К.В.* Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб. : Дмитрий Буланин, 2011. 528 с. и др.

²⁷⁵ *Соловьев В.* Духовные основы жизни // Социальное значение религиозной личности. Вышний Волочёк, 1903. С. 125.

²⁷⁶ См: *Калачев Н.* Предварительные юридические сведения для полного объяснения Русской Правды. М., 1846. С. 14 ; *Филитов А.Н.* Учебник по истории русского права. Юрьев, 1912. С. 89 ; *Самоковасов Д.Я.* Древнее русское право. М., 1903. С. 112 ; *Мрочек-Дроздовский П.* Исследования о Русской Правде. Вып. 1–2. М., 1881. С. 73 ; *Свердлов М.Б.* Русская Правда. СПб., 1992. С. 31.

²⁷⁷ *Шахматов М.В.* Государство правды. М. : ФонДИВ, 2008. С. 14.

всех законов есть правда, порядок, благо и если всеобщее основание всякого блага, порядка, правды лежит во благой, премудрой и святой воле Божией, то всеобщее основание и корень законов есть не делать и не попускать ничего противного воле Божией...».²⁷⁸ При этом следует подчеркнуть, что само понятие «правда» в деятельности святого князя Владимира формировалось не только в качестве *принципа* организации – государственной (отсюда дальнейшее использование данного понятие в связке с правовыми феноменами, например ключевой концепт правового учения дореволюционных юристов – «Государство Правды»)²⁷⁹ и социальной («праведная жизнь», «служение правде», «праведная организация», «правообязанность» как обязанность служения правде и т.п.)²⁸⁰, но и как универсальное руководство к действию в публичной и частной жизнедеятельности.

Сам термин *право* появляется впервые лишь впоследствии в Западной Руси и входит окончательно в употребление в России уже при Петре Великом. В церковном правосознании указанное понятие правды сохраняется как духовная сущность и смысл закона и в петровский период. Говоря о таком национальном правовом концепте, как «правда», Н.М. Золотухина справедливо отмечает, что «в русской средневековой правовой теории было сформулировано понятие, которое оказалось пригодным для выражения правопонимания во все века. Оно не утратило своего значения и в настоящее время в свете многочисленных дискуссий о правопонимании, соотношении права и закона... именно в нем можно найти ключ к разгадке современных научных дискуссий о соотношении права в широком смысле (“правда”) и в узком смысле (“закон”)»²⁸¹.

²⁷⁸ Филарет (Дроздов), митрополит Московский, святитель. Слова и речи. Т. 2. 1825–1836. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. С. 118.

²⁷⁹ Казанский П.Е. Власть всероссийского императора. М. : ФонДИВ, 2007. С. 600.

²⁸⁰ См. об этом: Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. С. 635.

²⁸¹ Золотухина Н.М. Особенности средневековой политической и правовой мысли в России // Философия права в России: история и современность: материалы Третьих философ.-правовых чтений памяти акад. В.С. Нерсесянца / отв. ред. В.Г. Графский. М. : Норма, 2009. С. 93.

Исходя из вышеизложенного можно сделать вывод, что в отличие от Западной Европы, где теоцентрическое правосознание отличалось большим влиянием формализма католического богословия и индивидуализма протестантского мировоззрения по отношению к праву, в русском христианском национальном правосознании синонимом права послужило понятие *правды* как соответствия совести воли Божией в ее правовом и социальном измерении. В этом качестве концепт правды выступал и своего рода социокультурной интегрирующей формой, ценностно-нормативным источником для всех действующих законов и духовно-нравственных стандартов публичной (государственное служение) и частной (христианское служение и взаимопомощь) жизнедеятельности²⁸².

3.2. Правосознание в методологической парадигме богословия личности: теоцентрическая антропология права

По точному замечанию И. Борщ, «смысл и образ права связан с образом личности»²⁸³. По этой причине в богословском поиске правовой сущности невозможно игнорировать те антропологические идеи и предпосылки, которые содержатся в христианском правосознании. Тем более, что теоретический круг юридической антропологии включает в себя такие вопросы, которые являются узловыми и для системы нравственного богословия. Здесь мы также встречаемся с проблемами познания, свободы воли, межличностного общения, иерархии ценностей, нравственной ответственности, взаимных обязанностей, эмоционально-психологического состояния индивидуума и т.п. Данные темы представляют собой внеправовые, социокультурные элементы. Их перечень показывает, что применение

²⁸² Об этом также писал Б.П. Вышеславцев, отмечая, что понятие «правда» значительно шире понятий «закон», «справедливость», а также «религиозные ценности» и «духовно-нравственные стандарты». См. об этом: *Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса*. М. : Республика, 1994. 368 с.

²⁸³ *Борщ И.В.* Образ человека и образ права: методологический поиск в социально-правовой философии (по работам Николая Алексева) // *Право и политика*. 2012. № 2. С. 368.

антропологического подхода в юриспруденции смещает центр научно-правового исследования с формально-юридического ракурса, позитивистской интерпретации права, и фокусирует научный взгляд на человеке как непосредственном носителе субъективного права, что одновременно свидетельствует о признании его особой значимости в объективном праве.

Таким образом, в ситуации свершившегося «антропологического поворота», суть которого состоит в том, что во всех гуманитарных исследованиях предпосылкой и горизонтом становится человек как действующий субъект во всей полноте его характеристик, христианскому богословию вновь дается шанс исправить положение, при котором именно «неизвлеченность и непрочитанность, неартикулированность христианской антропологии» сыграли отрицательную роль в процессах секуляризации общества и при потере библейского стандарта понимания права²⁸⁴.

Данному факту немало способствует и то обстоятельство, что, начиная с конца XIX в., в юриспруденции наметился отход от традиционного секулярного взгляда, который подразумевал, что для исследования права достаточно применения рациональных методов, основанных исключительно на научном разуме и логической стройности. Примечательно, что до настоящего времени юридическую науку не интересовали ни социокультурные, ни ценностные, ни духовные аспекты личности, считавшиеся субъективностями, мешающими нахождению объективной истины. В надежде найти некое «рафинированное» право появлялись концепции вроде «чистой теории права» Г. Кельзена и т.п.²⁸⁵ В подобной позитивистской парадигме сам человек как субъект права оказывался в некой экзистенциальной оппозиции праву. В итоге оно перестало восприниматься как юридическое выражение абсолютных ценностей. Исследователь априори начал понимать под ним «массу законодательных, административных и

²⁸⁴ Хоружий С. Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека // Православное учение о человеке : материалы богосл. конференции РПЦ (г. Москва, 5–8 нояб. 2001 г.) : избр. ст. М. ; Клин, 2004. С. 161.

²⁸⁵ Кельзен Г. Чистое учение о праве. СПб. : Алет-Пресс, 2015.

судебных правил, процедур и технических приемов, действующих в данной стране»²⁸⁶, что и породило кризис его идентичности.

Стоит заметить, что понятийное единство юриспруденции и богословия в данной междисциплинарной сфере возможно лишь при условии следования оригинальному смыслу термина «антропология», который был введен в употребление Аристотелем. Античный же философ считал предметом антропологии не биологическую, но прежде всего духовную сторону человеческой природы. Разумеется, в отличие от антропоцентричной философии, христианское богословие рассматривает человека, его личность в теоцентричном контексте библейского Откровения, как образ Творца, призванный стать Его подобием. Отсюда следует, что исследование правосознания в богословской парадигме необходимо рассматривать в качестве компонента нравственного сознания, которое является неотъемлемой принадлежностью человеческой личности как образа Божьего.

Архимандрит Платон (Игумнов) относит к важнейшим формам нравственного сознания стыд, совесть, долг, обязанность, ответственность и воздаяние. Хотя эти элементы являются действенной практической основой правосознания, они, похоже, несколько недооценены в правовой науке. Действительно, если воздаяние и обязанность по самому своему смыслу имеют ярко выраженный правовой характер, то остальные категории, на первый взгляд, относятся к внеправовой морали. Однако если мы согласимся с тем, что всякому правовому или противоправному поступку предшествует момент сознательного этического самоопределения, то в высшей степени справедливо будет утверждение ранее цитируемого автора о том, что «принципиально важное значение здесь имеет момент нравственного выбора какого-либо мотива, помысла, влечения, ценности, потребности, идеи или теории, которые способны оказывать фундаментальное влияние не только на нравственные, но и на мировоззренческие устои личности и тем самым

²⁸⁶ Берман Г.Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. – М. : Наука, 1994.С. 17.

существенно определять процесс ее созидания и формирования, либо, наоборот, процесс ее обеднения, дестабилизации и распада»²⁸⁷.

Приступая к анализу вопросов правосознания через призму библейского теоцентрического мировоззрения, исследователь стоит перед необходимостью определиться с выбором богословской методологии. Эта проблема связана с тем, что православное богословие, будучи озабочено в основном проблемами триадологии и христологии, доктринально не сформулировало в эпоху вселенских соборов и патристический период учение о человеческой личности. В частности, по этой причине в богословии до сих пор отсутствует терминологическое единство в интерпретации таких основополагающих антропологических понятий, как *ум, мышление, сознание*. В.Н. Лосский, констатирует, что «до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой...»²⁸⁸.

В процессе междисциплинарного познания права наиболее перспективным и эффективным нам видится тот понятийный и методологический аппарат, который предоставляет известное теологическое направление XX в., получившее в современной литературе наименование «богословский персонализм». Особая его ценность, по мнению доцента кафедры догматического богословия Православного Свято-Тихоновского богословского университета С.А. Чурсанова, состоит в том, что «богословская личностная антропологическая модель задает онтологический фундамент для построения частных прикладных гуманитарных моделей, опираясь на которые православные исследователи обретают возможность переосмыслить в теоцентрической перспективе предпосланные онтологические основы,

²⁸⁷ Платон (Игуменов), архимандрит. Православное нравственное богословие. – М. : Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1994. С. 96.

²⁸⁸ Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности. С. 645.

ценностные установки, терминологические системы и соответствующие выводы секулярных гуманитарных наук»²⁸⁹.

Несмотря на то, что персонализм в трудах его основоположников – В.Н. Лосского, О. Клемана, протоиерея И. Мейендорфа, Х. Яннараса и других авторов – несомненно связан с соответствующими трендами новоевропейской мысли, ему удалось сохранить органическую связь с традиционным святоотеческим богословием в силу того, что «персоналистичность» присуща христианскому богословию с самого момента его возникновения²⁹⁰.

В попытке осуществления философско-теологического синтеза мы сталкиваемся с проблемой разного антропологического языка в философии права и богословии персонализма. Ключевая проблема, как выясняется, состоит в том, что в классических учебниках права субъектом правоотношений принято считать либо отдельных индивидов, либо коллективы индивидуумов²⁹¹. В то время как для персоналистического богословия характерно употребление понятия «личность». Очевидно, что выявленное несоответствие является производным от несходного понимания сущности человека и является прямым следствием индивидуалистических тенденций, проявивших себя в западноевропейском богословии еще в V в. и возобладавших в Новое время.

Понятие *индивид* (от лат. *individuum* – неделимое) имеет достаточно долгую историю, в течение которой, начиная с первого его использования Цицероном, происходила постепенная эволюция терминологического значения. Так, в период Ренессанса в результате перехода от теоцентрического к антропоцентрическому мировоззрению человеческая личность становится абсолютной ценностью, которая легла в основу понимания общества. Если ранее человек познавал себя только как часть какой-либо общности, то ныне с

²⁸⁹ Чурсанов С.А. Лицом к лицу: понятие личности в православном богословии XX века. М. : Изд-во ПСТГУ, 2009. С. 200.

²⁹⁰ Улитчев И.И. Некоторые проблемы адаптации терминологии и методологии персонализма для изложения православных вероучительных истин // Научные труды Донской духовной семинарии: сб. Вып. 1. Ростов н/Д, 2013.

²⁹¹ Общая теория права : курс лекций / под ред. В.К. Бабаева. Н. Новгород, 1993. С. 231.

полной силой в нем заявляет о себе индивидуальное начало²⁹². Данное индивидуалистическое мировоззрение сохраняется до сего дня в новоевропейской философии и воплощается в разнообразных антропологических концепциях постиндустриальной эпохи, вплоть до таких радикальных, как трансгуманизм.

В отличие от философии, в православном персоналистическом богословии термин «индивид» используется чаще всего для противопоставления понятию «личность». Так, в статье «Богословское понятие человеческой личности» В.Н. Лосский, не отрицая того, что на языке церковных писателей святоотеческой эпохи термины «индивидуум» и «человеческая личность» совпадают, предложил обнаружить иное понимание личности, не тождественное понятию «индивидуум»²⁹³.

Сопоставляя понятийный язык секулярного и богословского антропологического подхода, можно сделать вывод, что два главных отличия заключаются в том, что в богословии личность отделяется от индивидуума, а вместе с ним – от природы. Вслед за В.Н. Лосским это довольно ясно выразил другой представитель персонализма, митрополит Иоанн (Зизиюлас), полагавший, что понятие «личность» не может быть сведено «к совокупности природных, психологических или моральных качеств, которые в определенном смысле “содержатся” в человеческом индивиде»²⁹⁴. Другим важным отличием является то, что в секулярном представлении становление человека связывается исключительно с социальной реализацией индивида. Такое понимание личности несет в себе потенциальную опасность отказа в личностном достоинстве (в том числе, в гражданских правах) людям, недостаточно успешным с точки зрения социума, находящимся в нижней части социальной лестницы, например, «умственно неполноценным». В то же время, христианский персонализм предлагает более глубокое,

²⁹² Иванов М.С. Богопознание // Православная энциклопедия. Т. 5 / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М. : ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2005. С. 544.

²⁹³ Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности. С. 405.

²⁹⁴ Zizioulas J. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood, N.Y., 1985. P. 45.

теоцентрическое понимание личности, так как последняя укоренена в богообразности человека. Становление личности может происходить путем раскрытия образа Божьего в человеке через Богообщение и исполнение заповедей, что необязательно предполагает высокий социальный статус или общественное признание.

Надо сказать, стремление воспринимать человека как совокупность природных характеристик, которыми он детерминирован как индивидуум, весьма органично вписывается в те антропологические представления, которые возобладали в социальных науках. Современная антропология смогла стать весьма обширной и влиятельной сферой, вобрав в себя множество различных направлений человекознания. Но, оставаясь верной материалистической концепции, она, к сожалению, понимает под человеком преимущественно биологический вид, обусловленный собственной природой, историей эволюционного развития и окружающей социокультурной средой.

В результате ряда успешных исследований нейронных связей мозга, начавшихся во второй половине XX в., появляется такая наука, как социобиология, которая, согласно своему основателю Э.О. Уилсону, изучает биологическую основу всякого социального поведения²⁹⁵. При этом, мозгу отводится основная управляющая всем человеческим мышлением и поведением функция. Дальнейшие открытия в сфере нейробиологии заставили одних ученых изумиться премудрости Творца и основать такую науку, как нейротеологию²⁹⁶, а других – прийти к тому, что «все богатство нашей разумной жизни – наши религиозные чувства, и даже то, что каждый из нас рассматривает как свое собственное “я”, есть просто деятельность этих маленьких кусочков желе в вашей голове, в вашем мозгу»²⁹⁷. Иными словами, атеистически настроенные нейробиологи представляют сознание в виде

²⁹⁵ *Wilson E.O. Sociobiology. The New Synthesis. Cambridge : Harvard University Press, 1975.*

²⁹⁶ *Кирьянов Д., протоиерей.* Богословская антропология, эволюционная биология и когнитивные науки // Тр. Тобольской духовной семинарии. Вып. 4. Научно-методическое обеспечение православной миссии в современном мире. Тобольск : Тобольская духовная семинария, 2015. С. 116.

²⁹⁷ *Ramachandran V.S. Reith Lectures. Lecture 1. 2003 URL: <http://www.bbc.co.uk/radio4/reith> (дата обращения: 05.01.2017).*

некоего фантома, существующего в качестве проекции мозговой деятельности. С точки зрения этих исследователей, все решения, акты воли происходят не в нравственном сознании личности, а в сфере малоизученных природных потенциалов мозга, который, как утверждается, способен даже вводить в заблуждение сознание, создавая у человека иллюзорное представление о самостоятельности в выборе принятых к руководству умозаключений²⁹⁸. Взгляд на поведение человека как результат рефлекторной реакции на разного рода внешние стимулы, привел к тому, что такое доминирующее ныне в психологии направление, как бихевиоризм (англ. *behaviour* – *поведение*), вовсе отказалось от изучения сознания, избрав предметом своего научного интереса лишь поведение индивидуума. В радикальном течении бихевиоризма отрицается главенствующая роль не только сознания, но и подсознательных влечений и инстинктов, которым придается первостепенное значение в детерминизме разного рода фрейдистских психологических школ.

И в том, и в другом случае описанные подходы не оставляют места нравственным мотивам поведения в ситуации морального выбора: «чувство личной идентичности и свобода воли являются фактически не более чем поведением огромного ансамбля нервных клеток и входящих в них молекул»²⁹⁹. Побеждает мотив, наибольшим образом соответствующий реакции мозга или неосознанному инстинкту. Ясно, что ценности здесь не имеют никакого значения.

Но главная проблема человека как субъекта права, которая возникает при более глубоком философском рассмотрении детерминизма, заключается в отрицании реальности свободы, каковая является и базовым условием, и, по мнению большинства правоведов, одной из целей права. В качестве формально-юридического условия, с наличием свободы воли законодатель

²⁹⁸ Черниговская Т.В. Лекции о мозге и разуме. Лекция 3. Как мы мыслим? 2016. URL: http://www.youtube.com/watch?v=_xqhr__STT8 (дата обращения: 05.01.2017).

²⁹⁹ Crick F. The astonishing hypothesis: the scientific search for the soul. N.Y. : Charles Scribner's Sons, 1993. С. 3.

связывает такие юридические качества физического лица, как правоспособность, дееспособность, деликтоспособность³⁰⁰. Вот уже более ста лет в отечественной юриспруденции (от Б.А. Кистяковского до В.С. Нерсесянца) бытуют утверждения: «главное и самое существенное в праве составляет свобода»³⁰¹, «право есть формальная свобода индивида»³⁰². При этом правоведы не видят особого терминологического отличия между свободой и свободой воли: «Без свободы воли невозможна и свобода индивида вообще: свобода индивидов и свобода их воли на правовом уровне фактически выступают как понятия тождественные»³⁰³.

Итак, мы имели возможность наблюдать, что представление о человеке как индивиде, с опорой только на его природу, не исчерпывает экзистенциального измерения свободы. В. Гуроян замечает, что это, возможно, «поможет понять, почему биологи, психологи и социологи так охотно объясняют определенное и обусловленное в человеке, но испытывают затруднения при рассмотрении и оправдании свободы человеческой личности»³⁰⁴. Очевидно, что для определения феномена свободы в праве требуется применение более глубокого антропологического подхода с учетом методологического инструментария богословия личности. При анализе концепции свободы в связи с темой свободы выбора также необходимо отграничивать понятие воли от самой личности в связи с тем, что они являются двумя феноменологически разнородными явлениями. Воля, осуществляющая выбор, суть лишь одна из способностей личности. По тонкому замечанию А. Мацейны, «воля есть инструмент свободного моего действия, но не *автор* этого действия: его автором являюсь я сам... “Я хочу” и “мне хочется” – это качественно разные состояния свободы. В первом случае видится собственный

³⁰⁰ Бондарь Н.С. Власть и свобода на весах конституционного правосудия: защита прав человека Конституционным Судом Российской Федерации. М.: Юстицинформ, 2005. С. 83.

³⁰¹ Кистяковский Б.А. В защиту права. М., 1999. С. 122.

³⁰² Нерсесянц В.С. Наш путь к праву. М.: Рос. право, 1992. С. 23.

³⁰³ Там же. С. 23.

³⁰⁴ Гуроян В. Воплощенная любовь: очерки православной этики / пер. с англ. О. Корнеева, Э. Ямзиной. М.: Библейско-богословский институт святого апостола Андрея, 2002. С. 236.

выбор активно действующей личности, осознающей свою ответственность за принятое решение. Во втором – результат волевого выбора имеет обезличенный характер. “Я” находится в пассивном состоянии и является как бы объектом некоего внеличного воздействия. Эти два оборота – “мне хочется” и “я хочу” – чаще всего воспринимаются как синонимы. Но формулой свободы будет – “я (сам) хочу”³⁰⁵. Даже характер человека, действительно во многом обусловленный генетически predetermined природными свойствами психики, унаследованными от предков, не должен влиять на свободу принятия решения личностью, которая, будучи носителем свободы, самостоятельно отвечает за характер своей воли.

Безусловно, невозможно отрицать объективное значение природных и культурных факторов в нравственном выборе, предваряющем принятие правового или противоправного решения. Действительно, в душевной жизни человека, в силу ее динамического потенциала, по словам С.Л. Франка, «возникает многое, что не истекает из существа личности, из самого “я”, не определено им»³⁰⁶. Вместе с тем православное богословие, во-первых, относит действие природных и культурных факторов не к личности, а к индивидуальности человека, во-вторых, признает, но не преувеличивает их роль. Более того, известен и феномен обратного воздействия (к сожалению, чаще всего негативного) в тех случаях, когда личность оказывает влияние на индивидуальность.

Другое практическое следствие методологического пробела в философии права, заключающегося в неспособности к различению природы и личности, лежит в основе либерального понимания прав человека. Как известно, права человека в их либеральном этическом стандарте основаны на свободе и абсолютном суверенитете «взглядов и наклонностей человека в его жизнедеятельности, какой бы специфической она ни была»³⁰⁷. Такая точка

³⁰⁵ *Мацейна А.* Бог и свобода. М. : Общедоступный православный университет, 2009. С. 25.

³⁰⁶ *Франк С.Л.* Реальность и человек: метафизика человеческого бытия. Минск: Белорусская православная церковь, 2009. С. 262.

³⁰⁷ *Хайек Ф.* Дорога к рабству // Вопросы философии. 1990. № 10–12. С. 100.

зрения, по мнению Святейшего Патриарха Кирилла, продиктована тем, что в результате отождествления человека с его индивидуальными природными характеристиками, «в ядро антропоцентрической вселенной был помещен человек, как мера всех вещей. Причем не просто человек, но именно человек падший, находящийся во грехе»³⁰⁸. А поскольку сущность свободы индивида обратна свободе личности, и она, по определению Гегеля, есть «бытие-для-себя-самого» («*bei-sich-selbst-Sein*»)³⁰⁹, то нравственная оценка достоинства или недостойности тех прав и свобод, на которые претендует индивидуум, не имеет значения. Утверждение свободы в рамках такого «индивидуализированного» бытия является вызовом обществу. Оно должно признать то, что всякое бытие, будь то человек или вещь, есть по отношению к нему нечто внешнее»³¹⁰.

Исследованные выше антропологические аспекты права в свете богословия персонализма значительно углубляют понимание первооснов правосознания. Их подлинный смысл полнее всего раскрывается в мысли И.А. Ильина: «Быть не фиктивным субъектом права – значит быть духовно зрелой личностью... Это значит, что нормальный субъект права как духовно-зрелая *личность* ощутил и опознал свою собственную *природу*, как нечто неразложимое на простые животнотелесные потребности...»³¹¹. Важно отметить, что понятие о свободе человека от «природной обусловленности», на котором основывается, не опирается только на религиозную философию и современную богословскую концепцию христианского персонализма, но опирается и на святоотеческую традицию. Уже преп. Иоанн Дамаскин считал: «Неразумные существа не имеют свободы, ибо они скорее управляются

³⁰⁸ Кирилл, митрополит Смоленский и Калининградский. Свобода и ответственность: в поисках гармонии : права человека и достоинство личности. М. : Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, 2008. С. 8.

³⁰⁹ Соловьев Е.А. Георг Гегель. Его жизнь и философская деятельность. URL: http://hegel.rhga.ru/upload/iblock/2fd/Solovev_E._Georg_Gegel_Ego_Jizn_I_Fi.a4.pdf (дата обращения: 13.07.2019).

³¹⁰ Иоанн (Зизиулас), митрополит. Бытие как Общение: очерки о личности и Церкви / предисл. прот. И. Мейендорфа ; пер. с англ. Д.М. Гзгзяна. М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. С. 101.

³¹¹ Ильин И.А. Основные задачи правоведения в России // Русская мысль. Кн. 8–12. Берлин, 1922. С. 181.

природою, чем сами управляют ею... Человек же, как разумное существо, скорее управляет природою, чем управляется ею...»³¹².

Подводя итоги, еще раз остановимся на одном из важнейших аспектов понимания права в библейской антропологии: использование христианской персоналистической концепции личности как образа Божия, позволяет значительно вывести границы правового мышления за пределы и природной детерминированности, и биологической обусловленности. Антропологические открытия в области христианского персонализма имеют чрезвычайно важное значение для социальных наук, и прежде всего – философии права, т.к. они значительно расширяют узконаправленное понимание сущности и источников правосознания, апеллируя к возможности свободы осознанного выбора, с позиций реальности высшего метафизического бытия человека.

3.3. Когнитивная функция правосознания в свете христианской гносеологии

В свете христианского подхода к антропологии, рассматривающего человека в качестве образа Божия, личность имеет апофатический характер, что устанавливает для герменевтической методологии некоторые пределы познания. Данный иррациональный контент составляет ту непознаваемую область, которая в христианском богословии традиционно именуется «сердцем». Именно оно как центр и вместилище не только мистического, но также эмоционального и сознательного опыта, признается в восточной христианской аскетике познающим органом восприятия Бога и мира³¹³. Библейская антропология относит к сердцу не только чувства, проявления любви, стыда, но и такие функции сознания, как мышление (Быт. 6:5) и волю

³¹² Источник знания / Творения преподобного Иоанна Дамаскина ; пер. и коммент. Д. Е. Афиногенова [и др.] - М. : Индрик, 2002. С. 180.

³¹³ *Вышеславцев Б.* Значение сердца в религии // *Путь.* 1925. № 1. С. 79.

(Дан. 1:8; Рим. 10:2). Поэтому понятие сердца в древнееврейской религиозной культуре Ветхого Завета гораздо шире отсутствующего в еврейском тексте Писания термина *совесть*, который, как считает архимандрит Платон (Игумнов), является греческим эквивалентом *сердца* и впервые встречается в Библии в переводе 70-ти толковников в книгах Екклесиаст (Ек. 10:20) и Премудрость Соломона (Прем. 17:10)³¹⁴. Архимандрит Киприан (Керн) комментирует: «Что касается сердца, то это выражение теснейшим образом связано с ветхозаветным словоупотреблением и для еврейской среды было совершенно понятным термином религиозной психологии. Ап. Павел пользуется им очень часто. Для него это центр внутренней жизни человека»³¹⁵.

Совершенно новые горизонты познания права открывает апостол Павел в своем известном высказывании о том, что дело закона написано в сердцах (Рим. 2:14–15). Эта мысль первоверховного апостола может означать, что познание закона совершается в удивительном эпистимиологическом синтезе субъекта и объекта познания, который обеспечен их органическим единством. Органом познания тут выступает не рациональный, отвлеченный разум, но «мыслящее» сердце, которое может постичь *дело закона* и в акте самопознания.

Однако происхождение закона из собственного сердца отнюдь не означает нравственную автономию. Закон не выводится умом из сердца, как плод рационального мыслительного процесса. Он предлежит человеку как «готовый, неизменяемый, Богом учрежденный порядок»³¹⁶. Безусловно, рациональный разум служит средством образования правил, понятий, обобщений, формулировок. Однако не разум, а сердце представляет собой начальный источник законодательства. Человеку «врождены» не правила, не принципы справедливости, а само (не всегда рационально осознаваемое)

³¹⁴ Платон (Игумнов), архимандрит. Православное нравственное богословие. – М. : Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1994. С. 70.

³¹⁵ Киприан (Керн), архимандрит. Антропология святого Григория Паламы. Киев, 2006. С. 78.

³¹⁶ Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия // Тр. Киевской духовной академии. Кн. 1. 1860. С. 87.

стремление и влечение к ним, которое предшествует всякому позитивному познанию права.

В библейской гносеологии сердце всегда предваряет разум в познании: мышление есть *предложение сердца* (Притч. 16:1; Неем. 5:7). В Евангелии подобная когнитивная иерархия видится в эпизоде о явлении Христа ученикам на пути в Эммаус: прежде чем они умными «очами» «познали» Воскресшего, по их признанию, «сердце» горело этой догадкой во время беседы с неузнанным Учителем (Лк. 24:32). Апостол Павел говорит о мыслях, как о *советах сердечных* (1 Кор. 4:5). Очевидно, что если вербальная репрезентация правового мышления обусловлена умственными способностями и культурно-образовательным опытом индивидуума, то ее подлинное внутреннее, сущностное содержание укоренено опять-таки в сердце (см.: Иов. 8:10; Мф. 12:34).

Утверждение христианской антропологии о том, что сознание есть функция не разума, но сердца, позволяет делать вывод о том, что именно оно является герменевтическим центром и движущей силой правосознания. Творческий источник права, по мысли И.А. Ильина, пребывает во внутреннем мире человека, средоточием которого является сердце, и «действовать в жизни право может только благодаря тому, что оно обращается к тем слоям души, в которых слагаются мотивы человеческого поведения и, сложившись, порождают живой поступок человека»³¹⁷. Следовательно, процесс актуализации правосознания в ситуациях правоотношений, на практике представляет собой совсем не множественно повторяющиеся автоматические акты сверки индивидуумом своего поведения с рациональными предписаниями законодательства. Совесть сердца, а не разум (либо статья определенного кодекса) подсказывает человеку, где именно лежит граница между должным и недолжным поведением, правом и беззаконием, справедливостью и произволом. Нравственное, побудительное начало закона

³¹⁷ Ильин И.А. Собр. соч. Т. 1. М. : Русская книга, 1993. С. 226.

приводится в исполнение силою и действием сердца. Так, сердце обеспечивает следование справедливости в тех случаях, когда она противоречит рациональным эгоистическим интересам человека. Закон в той же степени не является причиной правового поведения, в какой – в мире физическом – причиной падения тела является не теоретический закон всемирного тяготения, а реально действующая сила притяжения.

Сущность библейской гносеологии заложена уже в самой этимологии данного греческого термина, ибо корень ‘*γνω*’ означает именно такое познание, которое предполагает тесную связь субъекта (познающего) и объекта (познаваемого)³¹⁸. Механизм и метод данного познания заключен сходным образом также в древнееврейском глаголе ‘*yada*’ (знать), который означает на языке Библии ‘соединение’ и предполагает выход из себя. Познание на библейском языке – это «реальное и ответственное включение себя в жизнь, вызывающее глубокие последствия»³¹⁹.

Как известно, тема сердца занимала особое место в русской религиозной философии, отразившись в творчестве И.А. Ильина, Н.А. Бердяева, Б.П. Вышеславцева, В.В. Зеньковского, А.Ф. Лосева, П.А. Сорокина, М.М. Тареева, С.Л. Франка и многих других. Один из выдающихся русских философов, И.В. Киреевский, суммируя библейское представление, утверждал, что в сердце коренится вся сила человеческого разума, убедительность его доводов, духовные мотивы внешнего поведения человека. «Из отвлеченного ума, – писал он, – нельзя получить ни истинной веры, ни совести, ни любви. Это было бы странное рождение живого из мертвого»³²⁰.

Христианской антропологии хорошо известно, что в своем естественном, неочищенном, унаследованном от согрешивших прародителей состоянии, сердце, плененное страстями, не способно адекватно постигать реальность, а значит, – совершать правильный выбор в ситуациях правовой

³¹⁸ Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Киев, 2006. С. 382.

³¹⁹ Иванов М.С. Богопознание // Православная энциклопедия. Т. 5 / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – М. : ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2005. С. 476.

³²⁰ Киреевский И.В. Полн. собр. соч. Т. 4. М., 1911. С. 276.

неопределенности. Как пишет, в связи с этим митрополит Иерофей Влахос, «Болезнь сердца – это и неимение правоты. Это значит, что сердце, творящее волю лукавого, неправо»³²¹. Апостол Петр обвиняет Симона Волхва в подкупе с целью получения благодати, указывая на причину преступления: «Сердце твое неправо пред Богом» (Деян. 8:21). Будучи непреображенным благодатью Божией, даже *со-ведая* закон, сердце неспособно свободно поступать «по праву»: «желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу» (Рим. 7:18). Светское правоведение приходит к аналогичным выводам, когда констатирует: «Очевидно, опыт усовершенствования права должен начаться с усовершенствования субъекта права. До тех пор, пока носитель правового смысла и излучающееся из него правосознание не достигнут нормальной и истинно духовной жизни, порождающей нормальную и здоровую деятельность, – до тех пор и право не может быть совершенным»³²².

Итак, в процессе познания сущности права важнейшую роль играет правовое мышление, которое целокупно осуществляется всем интеллектуальным, эмоционально-волевым и культурным комплексом человеческой личности. И хотя протоиерей Василий Зеньковский полагал, что восточное богословие не выработало до сих пор христианской теории познания³²³, мы видим, что библейская традиция позволяет утверждать о наличии особой мистической гносеологии, в которой сердце, как синоним духовного ядра человеческой личности, является основным органом познавательного акта. Впрочем, В.В. Зеньковскому принадлежит другая важная мысль. Ссылаясь на В.Н. Лосского как на первоисточник, он употребляет термин «гносеологическая координация», под которым подразумевается соотнесенность субъекта и объекта познания так, что в познании субъект не только «обращен» к объекту, но сам объект познания

³²¹ *Иерофей (Влахос), митрополит.* Православная психотерапия. Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004.

³²² *Алексеев Н.Н.* Основы философии права. – СПб. : Юрид. ин-т, 1998. С. 203.

³²³ *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. М. : Канон +, 1997. С. 75.

включен в систему сознания³²⁴. Эта включенность субъекта в объект, их сближение и взаимопроникновение, а значит, преодоление взаимного отчуждения происходит благодаря энергии любви, которая лежит в основе всякой подлинной познавательной активности. Поэтому «познание есть дело любви»³²⁵. Важно, что подобный подход, основанный на святоотеческой перцепции античного термина «Ἔρως» подразумевает единство познания и действия, логоса права и правового поведения. Таким образом, познание через любовь дарует не только истину, но приводит к преобразению и разума и воли человека.

Познавательные потенции человека напрямую связаны с таким качеством, которое в христианской антропологии принято именовать *открытостью* личности. Эта коммуникативная сторона личности настолько существенна, что без нее, по мнению С.А. Чурсанова, личность вообще не может существовать³²⁶. Еще более ясно выразился о христианской онтологии познания архимандрит Софроний (Сахаров): «Мне неожиданно стало ясно, что знание – это *общение* с бытием. И тогда подумал, что Христос был прав: “Если возлюблю Бога так, как Он сказал, – мое познание Его может достичь большей глубины и большей силы. Если возлюблю брата моего и ближнего как свою собственную жизнь и не буду отделять эгоистично от самого себя, тогда явственно его узнаю лучше и глубже вместе с его муками, мыслями, поисками”»³²⁷

Возможность и необходимость реализации общения, как одного из способов осуществления личностного бытия, особо глубоко осознается в работах по персоналистической антропологии православных богословов XX в. : митрополита Иоанна (Зизиулоса), Христоса Яннараса, митрополита Филарета (Вахромеева), католического мыслителя Э. Мунье. В работах этих

³²⁴ Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М. : Канон +, 1997.С. 65.

³²⁵ Там же. С. 72.

³²⁶ Чурсанов С.А. Лицом к лицу: понятие личности в православном богословии XX века. С. 144.

³²⁷ Σοφρονίου, Αρχιμανδρίτου. Γραμματά στη Ρωσία. Stavropegic Monastery of St. John the Baptist. Essex, 2009. Σ. 33.

исследователей проводится одна и та же мысль о том, что личностность человека означает открытость³²⁸. Суммируя выводы вышеназванных авторов, С.А. Чурсанов утверждает: «характеристика личности выводится в православном богословии из учений о единосущии Отца и Сына и Святого Духа, об особом способе Божественного бытия в нетварных энергиях, то есть вне Собственной сущности, и о Боговоплощении»³²⁹. При этом открытость личности актуализируется именно в общении: «личность предполагает встречу лицом к лицу с другим бытием, вступление в общение»³³⁰.

Связь актов познания, общения и любви усматривалась и протоиереем В. Зеньковским, который пишет: «Есть огромное различие между разными объектами познания – люди, животные, растения, минеральное царство – в смысле их реакции на нашу познавательную направленность к ним. Самое “взаимодействие” может иметь разную напряженность, может быть более или менее динамичным. Однако во всех формах взаимодействия – хотя с разной степенью ясности и открытости – оно есть *форма взаимообщения*... Познание, переходя во взаимообщение, оказывается, в сущности, *лишь начальной стадией любви*, любящий связывает себя с тем, кто вначале был предметом только любопытства. Онтологический смысл познания, онтологическая сторона познания и состоит в сближении с предметом познания, чтобы перейти в любовь к нему»³³¹.

Философское прозрение В.Н. Лосского относительно гносеологической координации субъекта и объекта, равно как и феноменологические воззрения Гуссерля и Шеллера о необходимости единства метода и предмета

³²⁸ Иоанн (Зизиулас), митрополит. Бытие как общение : очерки о личности и Церкви. М., 2006 ; *Его же*. Общение и инаковость : новые очерки о личности и Церкви. М., 2012 ; Яннарас Х. Избранное : личность и эрос. М., 2005 ; *Его же*. Истина и единство Церкви. М., 2017 ; Филарет (Вахромеев), митрополит. Православное учение о человеке // Православное учение о человеке : материалы богосл. конференции Русской Православной Церкви (г. Москва, 5–8 ноября 2001 г.) : избр. ст. М. ; Клиш, 2004 ; Мунье Э. Манифест персонализма. М., 1999.

³²⁹ Чурсанов С.А. Богословские основания социальных наук. М. : Изд-во ПСТГУ, 2014. С. 97.

³³⁰ Яннарас Х. Вера Церкви: введение в православное богословие. М. : Центр по изучению религий, 1992. С. 66.

³³¹ Там же. С. 68.

познания³³², находят свое новозаветное основание в том месте Священного Писания, где говорится о сущности христианского гнозиса: «Возлюбленные! будем любить друг друга, потому что любовь от Бога, и всякий *любящий* рожден от Бога и *знает* Бога. Кто не любит, тот не познал Бога...» (1 Ин. 4:7–8). Любовь, как способ познания, актуализируется в максимальной степени в отношении Божественного Закона: «Буду ходить свободно, ибо я взыскал повелений Твоих <...> Буду утешаться заповедями Твоими, которые возлюбил. <...> Как люблю я закон Твой! <...> А я люблю заповеди Твои более золота, и золота чистого. <...> Основание слова Твоего истинно, и вечен всякий суд правды Твоей» (Пс. 118:45, 47, 97, 127, 160).

Совершенно очевидно, что подобная любовь к библейскому праву была обусловлена тем, что в нем видели не мертвую букву закона, а дар благодати, выражающий волю Божию. Эта любовь гносеологически прозревала в законе Путь жизни (Лев. 18:5; Втор. 30:15–20), который был начертан Богом, а в следовании закону усматривала не бремя, наложенное на свободу, а послушание сына любящему Отцу, нарекшему однажды Израиль Своим первенцем (Исх. 4:22–23).

Таким образом, любви как тропосу познания доступны не только другие личности, но и весь тварный мир, что позволяет ей проникать в суть вещей, логосов, в постижение любых объектов любви в процессе *общения*. Принцип общения настолько универсален, что он не дифференцируется в зависимости от объекта познания.

Подводя итоги, заметим, что рассмотрение феномена теоцентрического правосознания с позиций библейской антропологии, в методологическом контексте христианского персонализма позволяет обосновать реальность свободы в ценностном выборе правового поведения. Наряду с этим, богословие личности опровергает секулярные подходы юридической

³³² Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. Введение. Исследование 1 / пер. В.И. Молчанова // Логос. 1997. № 9. С. 25–41; Там же. № 10. С. 5–64; Шелер М. Избр. произведения / пер. с нем. М.: Гнозис, 1994.

антропологии права, воспринимающие человека как субъекта, всецело детерминированного своими природными свойствами.

Выводы второго раздела показывают, что познание не есть лишь интеллектуальная обращенность к миру. Эвристическая функция любящего сердца открывает в непосредственном опыте интуитивного постижения сущность объекта изучения, аксиоматически предваряя разум в познании истины. Подобное понимание способно углубить понимание права в тех аспектах, где оно рассматривается через призму эмоционально-психологического ощущения «должного». Научные труды Л.И. Петражицкого и Е.Н. Трубецкого³³³ ярко демонстрируют обоснованность такого герменевтического метода, ибо убедительно показывают, что сама природа права и социально-правового взаимодействия являет себя через индивидуальные психические переживания³³⁴, которые неразрывно связаны с действием сердца в библейском его понимании.

³³³ Трубецкой Е.Н. Энциклопедия права. СПб. : Юрид. ин-т, 1998. С. 65.

³³⁴ Петражицкий Л.И. Теория права и государства в связи с теорией нравственности. Т. 1. СПб., 1909. С. 31.

ГЛАВА 4. ТЕОЦЕНТРИЗМ БИБЛЕЙСКОЙ ПРАВОВОЙ ТЕОЛОГИИ И БОГОСЛОВИЕ ТЕОКРАТИИ

4.1. Теократический принцип как доминанта теоцентрического правосознания

Термин *теократия* со времен Иосифа Флавия, впервые введшего его при описании государственно-правового устройства Израиля³³⁵, привычно рассматривается в юридическом контексте в качестве общественно-политического феномена. Классическим подходом к толкованию этого термина является точка зрения, которую выразил Б.Н. Чичерин, понимавший под теократией вид политического устройства, при котором государство, основанное на религиозном учении, подчинено церкви³³⁶. В философии права стало общим местом ассоциирование теократии либо с одной из форм правления, либо со способом правового регулирования на основе религиозных норм. При этом теократия становится объектом, в первую очередь, юридического познания, и, соответственно, большинство существующих определений стремится ее описать в виде некой социально-политической реальности или государственной идеологии³³⁷.

Как правило, правоведы не разграничивают понятия теократии и иерократии, определяя теократию как власть жречества, при которой религия является инструментом манипуляции общественным сознанием с целью достижения и удержания власти³³⁸. С этой точки зрения, теократия понимается как ущербная религиозно-политическая утопия, неизбежный «младенческий»

³³⁵ Флавий И. Иудейские древности // О древности иудейского народа (Против Апиона). Т. 2. Кн. 13–20. М. : АСТ, 2004. С. 524.

³³⁶ Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. Т. 1. Общее государственное право // Хрестоматия по конституционному праву. СПб. : ИД «Алеф-пресс», 2014. С. 415.

³³⁷ См., например: Теократия // Малый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 4 т. СПб., 1907–1909 ; Тюрин Е.А. Теократический фактор в политике. Орел: ОРАГС, 2009.

³³⁸ См. : Грушко В. Церковь, государство и общество – возможна ли симфония? // Vespa: журнал национального реванша. 19.05.2017. URL: <https://vesparevenge.ru/?p=4189> (дата обращения: 15.06.2019).

период в эволюции общественного сознания³³⁹. Так, например, социальный эксперимент ордена иезуитов в Парагвае XVII в. заслужил в истории правовых учений имя «теократической республики».

К сожалению, даже в работах церковных публицистов иногда можно встретить такие выражения, в которых термин «теократия» используется в негативном контексте. Например, С. Рансимен назвал одну из глав своей книги «Византийская теократия» – «Упадок и крах: конец Царства Божия на земле»³⁴⁰. Другой католический автор, Ж. Маритен, называет вещи явно не «своими именами», когда считает, что отказ от Бога и от Евангелия в сфере общественной и политической жизни привел к *теократическому атеизму* (!) коммунистического государства³⁴¹. В конфессионально ориентированных религиоведческих трудах встречаются оценки полемического характера с использованием таких выражений, как «теократические претензии», «теократические амбиции»³⁴². Применяясь к историческим искажениям и догматическим заблуждениям католической церкви, они выдают в своих авторах невнимание к внутренней, богословской, сущности теократии. Протопресвитер Николай Афанасьев приходит к утверждению, что когда христиане утратили эсхатологическое сознание и «признали свое земное гражданство, то сейчас же создали теократию»³⁴³. Непримируемый антагонизм Церкви и государства, который проповедует этот известный канонист, заставляет его вынести строгий приговор: «Ничто в христианской истории не должно так отвергаться, как именно идея христианской теократии»³⁴⁴. В восприятии Афанасьева преступления отдельных византийских императоров происходят не вследствие общей греховной испорченности человеческой

³³⁹ Салыгин Е.Н. Теократическое государство. М. : Фонд Форда, 1999. С. 5.

³⁴⁰ Рансимен С. Восточная схизма. Византийская теократия. М. : Наука, 1998. С. 212.

³⁴¹ Маритен Ж. Человек и государство. С. 147.

³⁴² Православная энциклопедия. Т. 10. М. : ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2009. С. 350.

³⁴³ Афанасьев Н., протопресвитер. Церковь Божия во Христе : сб. ст. М. : ПСТГУ, 2015. С. 112.

³⁴⁴ Афанасьев Н., протопресвитер. Проблема истории в христианстве // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Afanasev/problema-istorii-v-hristianstve/ (дата обращения: 15.06.2019).

природы, а в результате влияния исторической среды – теократии – как эпохи, лишенной совести³⁴⁵.

Однако, на наш взгляд, все вышеприведенные критические идеи, рассматривающие библейскую теократию лишь как политическое явление, не учитывают того, что она явилась аутентичным выражением исключительного теоцентризма правосознания в восприятии властно-правовых отношений в древнееврейском обществе, и должна быть охарактеризована прежде всего в своих теологических аспектах.

Одни из первых попыток христианского раскрытия богословия власти были предприняты в трудах святых Дионисия Александрийского и Ипполита Римского, которые увидели в понятии демократии не политическую форму правления, а определенный модус власти, а точнее – *безвластия*, который противопоставляется ими теократической власти Бога. Причем Дионисий Александрийский иронически уподобляет демократию удивительному в своей фантастичности «самоуправлению атомов»³⁴⁶, пишет о невозможности существования мира без руководящей воли Бога, а Ипполит Римский подразумевает под образом десяти рогов апокалиптического зверя разнвластные полинациональные «демократические царства» в «антихристовом» (отвергшем власть Божию) государстве³⁴⁷.

Христианское сознание ранней Церкви воспринимало теократию (впрочем, как и другие формы политического устройства) именно в духовном смысле. Более того, самосознание апостольской и постапостольской Церкви можно назвать теократическим, ведь жизненный уклад первохристианского общества был устроен всецело теоцентричен.

Исходя из этого, вышеуказанный подход прот. Н. Афанасьева может быть принят лишь при условии, что он отображает те исторические формы определенного искажения идеи теократии, которые происходили в

³⁴⁵ Афанасьев Н., протопресвитер. Церковь Божия во Христе. С. 112.

³⁴⁶ Дионисий Великий, епископ Александрийский, священномученик. Творения / пер. свящ. А. Дружинина. Казань, 1900. С. 8–9.

³⁴⁷ Ипполит, епископ Римский, священномученик. Творения в русском переводе. Вып. 2. Казань, 1899. С. 21.

действительности, но случились как раз вследствие вырождения, а затем и утраты исконного смысла этого теоцентрического понятия. Однако при таком понимании гораздо уместнее было бы использовать не слово «Боговластие» (буквальный перевод термина «теократия»), но скорее понятие *квазирелигиозной антропократии*, относящееся к тем тоталитарным псевдотеократическим режимам, объектом обожествления в которых обычно служит определенный национальный вождь, которому воздаются божественные почести и приписываются божественные предикаты. Более аутентичными, и с богословской, и с правовой точек зрения для характеристики политического устройства в таких случаях, следовало бы признать термины *папоцезаризм*, *цезарепапизм* или *иерократия* – их применение зависит от того, кто именно заявляет о своей претензии выразить или представлять власть Бога. Многочисленные примеры существования такого рода псевдотеократий были свойственны языческим народам и древнееврейским царям, впадавшим в идолопоклонство. Однако, библейская монотеистическая концепция, которая получила дальнейшее развитие в лице пророков Ветхого Завета, совершенно исключает подобный подход и характеризуется тем, что подчиняет политику подлинно религиозным, а значит, метаисторическим целям и принципам.

По изложенным соображениям, мы также считаем уводящим от оригинального библейского понимания выражение «подлинная теократия»³⁴⁸, поскольку оно предполагает возможность существования нескольких разновидностей теократий, одна из которых истинная, а другие ложные. Между тем теократия, понимаемая в своем буквальном богословском смысле как *Боговластие* Создателя над творением во всех (в том числе и политической) сферах, не может быть «не подлинной». Употребление прилагательного «теократический» в каком-либо негативном значении, на наш взгляд, богословски некорректно. Всё то, что онтологически не относится

³⁴⁸ Булгаков С.Н., профессор, протоиерей. Церковное право и кризис правосознания. С. 15.

к власти Бога, не может по определению именоваться и тем более *быть* теократией. В этом смысле иудейский историк ошибочно использует данное понятие для характеристики государственного устройства Древнего Израиля на том основании что еврейское государство управляется религиозными законами Моисея, поскольку в нарративе библейского богословия законодательство может и должно быть названо теократическим не в силу того, что в нем светские ценности находятся в подчиненном положении у религиозных принципов, и не потому, что оно устанавливает главенство духовной власти над светской а в его нормах нравственность и закон сосуществуют в своей нераздельности, но исключительно в силу того, что во всех своих установлениях законодательство является властным велением Бога, выражающим Его волю.

Итак, решение указанной терминологической проблемы, приведшей к известным смысловым искажениям, видится в использовании термина *теократия* в подлинно библейском значении, обретающем свою аутентичность при буквальном его понимании – *Боговластие*.

Основным фундаментом библейского правосознания, культурным кодом, который сформировал израильское общество, явился универсальный теократический принцип. Будучи центральным «нервом» всего религиозного Откровения Библии, теократический принцип является той константой, которая обеспечивает единство весьма многообразных по содержанию, времени и обстоятельствам возникновения отдельных представлений Священного Писания Ветхого и Нового Заветов, позволяя свести их в целостную систему библейского богословия права и государства.

Термин «теократический принцип» был введен в терминологический аппарат отечественной библеистики благодаря А.П. Лопухину, который определил его в своей работе как «принцип, дающий общую норму общественной жизни, сообразуясь с которой народ имел полную свободу развития и мог вырабатывать из себя, по своим потребностям, историческим обстоятельствам и условиям, все частные формы государственной и

общественной жизни»³⁴⁹. В этом смысле теократию необходимо рассматривать прежде всего не как форму правления, но духовно-психиологический акт признания правосознающим субъектом абсолютной власти Бога над всем миром, отражающейся как реальность в личном теоцентрическом правосознании.

В постоянной актуализации данного принципа правосознания, преобразовавшего изнутри жизнь народа Завета и организовававшим ее в соответствии с замыслом Божиим посредством норм письменного и обычного права, этот исследователь и мыслил осуществление теократии. Веком позже протоиерей Василий Зеньковский увидел возрожденный в новой форме теократический принцип в проникновении христианского начала во все природное бытие³⁵⁰. Богословскую сущность основанного на теократическом принципе правосознания передает Филарет Московский: «Боящийся Господа имеет закон, в котором всё множество законов заключается, всё разнообразие законов согласуется. Ибо если цель всех законов есть правда, порядок, благо и если всеобщее основание всякого блага, порядка, правды лежит во благой, премудрой и святой воле Божией, то всеобщее основание и корень законов есть не делать и не попускать ничего противного воле Божией...»³⁵¹.

При этом, следует вновь подчеркнуть, что понимание теократии как *теономии* нельзя назвать достаточным подходом для описания этого многомерного явления. Концентрируясь на исследовании древнееврейского законодательства, Лопухин в вышеприведенном определении опускает персональный аспект теократии, тем самым не замечая, что Бог, изрекая законы, действует не непосредственно, но избирает для исполнения Своей воли святых праотцев, харизматических вождей, пророков или священников.

³⁴⁹ Лопухин А.П. Законодательство Моисея: исследование о семейных, социально-экономических и государственных законах Моисея, с прил. трактата: Суд над Иисусом Христом, рассматриваемый с юридической точки зрения. Вавилонский царь правды Аммураби и его новооткрытое законодательство в сопоставлении с законодательством Моисеевым / под ред. и с предисл. проф. В.А. Томсинова. М. : Зерцало, 2005. С. 175.

³⁵⁰ Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М. : Канон +, 1997. С. 527.

³⁵¹ Филарет (Дроздов), митрополит Московский, святитель. Слова и речи. Т. 2. 1825–1836. С. 118.

Их призывы и действия также имели обязательный для исполнения (правовой) характер. Все союзы-заветы Бога с древними евреями были заключены через посредство Божиих избранников, поэтому их личности всегда были неотъемлемы от содержания библейского права. Однако каким бы способом не реализовывалась теократия, смысловое ядро этого понятия составляет перманентно осуществляющаяся над тварным миром *власть* Бога.

Власть Божия в мире абсолютна в своей всеохватности. Библия не допускает и мысли о том, что нечто в мире может не подчиняться Богу или находится вне Его попечения. Воля Божия постоянно осуществляется даже над растительным и животным миром: «Он...произращает на горах траву и злак на пользу человеку; дает скоту пищу его и птенцам ворона, взывающим к Нему» (Пс. 146:8–9). Для Бога нет мелочей: «Не две ли малые птицы продаются за ассарий? И ни одна из них не упадет на землю без воли Отца вашего; у вас же и волосы на голове все сочтены» (Мф. 10:29–30). Естественно, область политического также не является исключением. Никакое государство или земная власть не изъяты из управления Божия: «Сердце царя – в руке Господа, как потоки вод: куда захочет, Он направляет его» (Притч. 21:1). Бог, – Творец истории. Не только древние евреи, но и остальные народы в своих судьбах следуют Его провиденциальному плану: «Не таковы ли, как сыны Ефиоплян, и вы для Меня, сыны Израилевы? говорит Господь. Не Я ли вывел Израиля из земли Египетской и Филистимлян – из Кафтора, и Арамлян – из Кира?» (Ам. 9:7).

В подобном теоцентрическом контексте библейское право имеет также целый ряд характерных особенностей. Так как по своему происхождению это право Божественное, оно возникает не в эмпирическом процессе правотворчества, не в результате примирения взаимных интересов. Право именно *дано* Богом. Законы и заповеди провозглашаются Богом и составляют неотъемлемую часть правовой структуры такого традиционного для Древнего Востока, юридического по своему происхождению понятия, как «завет». В союзах с Адамом, Ноем, Авраамом и другими праотцами поэтапно

складываются основы библейского права, значит в этом смысле оно может называться *заветным*. Высший авторитет законодательных установлений зиждется на том, что они были даны в *феофаниях* – явлениях Бога Израилю.

Теоцентризм библейского правосознания обуславливает то, что право, источником которого является сам Бог, возникает гораздо раньше появления древнееврейского государства. Первые правовые отношения устанавливаются властью Творца над первозданными людьми еще в раю, где жизнь организовывалась первым и единственным теократически выраженным законом о невкушении плодов с древа познания добра и зла.

Протоиерей Олег Давыденков разделяет ту точку зрения, что эта заповедь «может быть условно названа первым заветом (союзом, договором) между Богом и человеком, где Бог и человек принимают на себя некоторые взаимные обязательства»³⁵². Именно этот первый завет, а не Синайское законодательство стало ядром, из которого развилось всё теократическое право библейского Откровения. Учитель древней Церкви пишет: «Действительно, при начале мира Он дал закон *Адаму и Еве*, запретив им прикасаться к плоду дерева посреди рая и предупредив их, что они смертью умрут, когда нарушат это повеление. Закон этот был бы достаточен, если бы они сохранили его. В нём находим мы сокровенный корень всех предписаний закона, впоследствии изданного Моисеем... Первоначальный закон, данный Адаму и Еве в раю, есть как бы источник всех Божьих постановлений»³⁵³. То, что Тертуллиан именует «сокровенным корнем», есть, соответственно, правотворящая причина данного закона. Ее теократическое значение открывается в толковании святителя Иоанна Златоуста: «Человеколюбивый Господь, искони и изначала желая вразумить и внушить человеку, что у него есть Создатель и Творец, ... благоволил показать ему Свою *власть* в этой малой заповеди, ... дабы он знал, что находится под Владыкою и всем прочим

³⁵² Давыденков О., протоиерей. Догматическое богословие : учеб. пособие. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 324.

³⁵³ Тертуллиан. Творения. Против иудеев. Репринт. изд. СПб., 1850. С. 173–174.

пользуется по благодати Владыки»³⁵⁴ В этом вопросе мы находим явный *consensus patrum* двух авторитетнейших Святых Отцов западного и восточного православного богословия: «Древо доброе, – говорит от лица Божия блаженный Августин, – но не касайся его. Почему? Потому что Я Господь, а ты раб: вот вся причина... Как же будешь ты под властью Господа, если не будешь под Его заповедью?»³⁵⁵.

Рассматривая заключение завета с Авраамом, мы можем видеть, что к данному времени уже существовали некие Божественные установления, которые святой праотец должен был соблюдать, чтобы его сын Исаак мог впоследствии услышать от Господа благое обетование: «Умножу потомство твое, как звезды небесные, и дам потомству твоему все земли сии; благословятся в семени твоём все народы земные, за то, что Авраам послушался гласа Моего и соблюдал, что Мною *заповедано* было соблюдать: повеления Мои, уставы Мои и законы Мои» (Быт. 26:4–5). Как указывал Тертуллиан, «закон воспринял начало своё не на горе Хориве, не на Синае и не в пустыне, но восходя до самого рая, применяем был сперва для Патриархов, а потом для Иудеев, сообразно с обстоятельствами времени»³⁵⁶. Моисею-законодателю необходимо было лишь реставрировать универсальный теократический принцип райского закона. Ярким примером этого является право Синайского завета. Автор книги «Введение в Священное Писание Ветхого Завета» протоиерей Александр Сорокин обращает внимание на то, что в «еврейском тексте глаголы стоят не в форме отрицающего Imperativus, а в Indicativus с отрицательной частицей: “Ты не будешь иметь других богов... Ты не будешь делать себе кумира... Ты не будешь употреблять имени JHWH напрасно... Ты не будешь убивать...” и т.д.»³⁵⁷.

³⁵⁴ Иоанн Златоуст, святитель. Беседы на Книгу Бытия // Полн. собр. творений святителя Иоанна Златоуста: [перевод]. В 12 т. Т. 4. Кн. 1. М. : Златоуст, 1994. С. 135–136.

³⁵⁵ Макарий (Булгаков), митрополит. Православно-догматическое богословие. Т. 1. СПб. : Изд-во Р. Голике, 1883. С. 477.

³⁵⁶ Тертуллиан. Творения: против иудеев. С. 175.

³⁵⁷ Сорокин А., протоиерей. Введение в Священное Писание Ветхого Завета : курс лекций. Изд. 2-е, испр. Киев, 2003. С. 55.

Нетрудно заметить, что данные нормы Декалога не обращаются для собственного обоснования к каким-либо этическим принципам, не апеллируют к идее справедливости или общего блага. Они представляют, по сути, перечисление того, что является условием пребывания в Завете с Богом. Заповеди, данные через Моисея, не являются и религиозно-политическим манифестом харизматического вождя, как бы провозгласившего с высоты Синайской горы основной закон для нового народа. Весьма показательным является и то, что традиционный равноправный подход к договору, предполагающий свободное согласие с его содержанием, здесь исключен: вначале заключается Завет, и только потом даются его условия. Воля именно *объявлена*. Компромисс здесь неуместен, так как содержание этой воли не есть результат общего договора. Весьма точной иллюстрацией данного принципа служат слова святителя Игнатия (Брянчанинова): «Что – заповеди Божии? Это – воля Божия, *объявленная* Богом людям для руководства в действиях, зависящих от произвола их»³⁵⁸.

С этой точки зрения, право Декалога – не произведение человеческой мудрости, не следствие исторической ситуации. Оно устанавливается не силою государства или человека, а волей Бога. Легитимность Декалога как основы библейского права зиждется на Божественном бытии – «Я есмь» (Исх. 20:2–3). Подобным же образом, лишь только властная воля Бога обосновывает остальные заповеди и предписания Пятикнижия, которые, по сути, представляют собой не что иное, как детальное истолкование Декалога. Убедительно и настойчиво об этом напоминает в 19–20 главах Книги Левит:

Не крадите, не лгите и не обманывайте друг друга.

Не клянитесь именем Моим во лжи, и не бесчести имени Бога твоего. Я Господь.

Не обижай ближнего твоего и не грабительствуй. Плата наемнику не должна оставаться у тебя до утра.

³⁵⁸ Игнатий (Брянчанинов), святитель. Аскетические опыты. Т. 2. М. : Сибирская Благовонница, 2012. С. 47.

Не злословь глухого и пред слепым не клади ничего, чтобы преткнуться ему; бойся Бога твоего. Я Господь.

Не делайте неправды на суде; не будь лицеприятен к нищему и не угождай лицу великого; по правде, суди ближнего твоего.

Не ходи переносчиком в народе твоём и не восставай на жизнь ближнего твоего. Я Господь.

Не враждуй на брата твоего в сердце твоём; обличи ближнего твоего, и не понесешь за него греха. Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего, но люби ближнего твоего, как самого себя. Я Господь.

Уставы Мои соблюдайте; скота твоего не своди с иною породю; поля твоего не засевай двумя родами семян; в одежду из разнородных нитей, из шерсти и льна, не одевайся.

Если кто переспит с женщиною, а она раба, обрученная мужу, но еще не выкупленная, или свобода еще не дана ей, то должно наказать их, но не смертью, потому что она несвободная: пусть приведет он Господу ко входу скинии собрания жертву повинности, овна в жертву повинности своей; и очистит его священник овном повинности пред Господом от греха, которым он согрешил, и прощен будет ему грех, которым он согрешил.

Когда придете в землю, которую Господь Бог даст вам, и посадите какое-либо плодовое дерево, то плоды его почитайте за необрезанные: три года должно почитать их за необрезанные, не должно есть их;

а в четвертый год все плоды его должны быть посвящены для празднеств Господних;

в пятый же год вы можете есть плоды его и собирать себе все произведения его. Я Господь, Бог ваш.

Не ешьте с кровью; не ворожите и не гадайте.

Не стригите головы вашей кругом, и не порти края бороды твоей.

Ради умершего не делайте нарезов на теле вашем и не накалывайте на себе письмен. Я Господь.

Не оскверняй дочери твоей, допуская ее до блуда, чтобы не блудодействовала земля и не наполнилась земля развратом.

Субботы Мои храните и святилище Мое чтите. Я Господь.

Не обращайтесь к вызывающим мертвых, и к волшебникам не ходите, и не доводите себя до осквернения от них. Я Господь, Бог ваш.

Пред лицом седого вставай и почитай лице старца, и бойся Бога твоего. Я Господь.

Когда поселится пришлец в земле вашей, не притесняйте его:

пришлец, поселившийся у вас, да будет для вас то же, что туземец ваш; люби его, как себя; ибо и вы были пришельцами в земле Египетской. Я Господь, Бог ваш.

Соблюдайте все уставы Мои и все законы Мои и исполняйте их. Я Господь (Лев. 19:37).

Очевидно, первым и единственным основанием требования соблюдения закона, форму которого принимает и право, и нравственность одновременно, является теоцентрическая формула, в которую укладывается всё Синайское законодательство: «Я Господь Бог ваш». Эта основополагающая идея определяет другую существенную особенность теократического права, которая особенно ярко проявляется в его уголовном разделе. Виновность преступника здесь измеряется не нанесенным ущербом, не степенью и характером общественной опасности или резонансностью преступления, а тяжестью греха против Бога. Таким образом, преступник нарушает не права человека (о которых в Библии вовсе ничего не говорится), а «права» Бога.

С особой силой данная черта библейского права проступает при его сравнении с клинописным месопотамским законодательством. Так, в современных ему ветхозаветных текстах ничего не говорится о возможности помилования или смягчения наказания в тех случаях, где вавилонские законы оставляют этот вопрос на усмотрение пострадавшей стороны. Один из типичных примеров – библейский закон о прелюбодеянии: «Если кто будет прелюбодействовать с женой замужнею; если кто будет прелюбодействовать

с женою ближнего своего: да будут преданы смерти и прелюбодей, и прелюбодейка» (Лев. 20:10). В то же время в вавилонском законе «прощение мужа аннулирует преступление»³⁵⁹.

Такое радикальное различие в оценке тяжести преступления и строгости наказания вызвано именно тем, что теоцентрическое правосознание считает, что урон и зло нанесены не только мужу, но и Богу, Который дал ему эту жену, а также, – Его воле, выразившейся в седьмой заповеди Декалога: «не прелюбодействуй» (Исх. 20:14). Данное понимание переводит преступление из частноправового случая в разряд богохульства. Наконец, если принять во внимание, что выполнение Десятисловия является условием заключенного с Богом Завета, в результате которого еврейские племена получили свою государственность и стали народом, то мы видим следующую черту теократического права: любое преступление против Яхве имеет не только узко-гражданское, но и важное общественное значение. Поэтому прощения со стороны мужа недостаточно для вынесения справедливого решения, так как, во-первых, главным «истцом» здесь является Бог, а во-вторых, дело рассматривается открыто, перед всем израильским обществом.

Указанная особенность библейского правосознания подтверждается и другими подобными текстами Священного Писания, где, говоря о прелюбодеянии или даже половом насилии, Библия умалчивает о нарушении прав жертвы. Даже называя прелюбодеяние изменой мужу (Числ. 5:12), теократическое право настаивает на том, что преступление совершено против Бога: «Тебе единому согрешил» (Пс. 50:6), – восклицает святой царь Давид, ни коим образом, не упоминая Урию в качестве объекта своего преступления.

Эту же черту можно обнаружить при сличении вавилонских и библейских законов об убийстве. Месопотамский закон допускает финансовое возмещение за убийство и практически определяет денежный эквивалент человеческой жизни, размер которого зависит от рода занятий убитого.

³⁵⁹ Гринберг М. Некоторые постулаты библейского уголовного права // Библейские исследования. М., 1997. С. 212.

Библейский закон, возникший на той же географической территории и в рамках родственной семитской культуры, принципиально отрицает возможность помиловать преступника: никто, даже царь, не может этого сделать. Право Ветхого Завета не берется определить ценность человеческой жизни, потому что она принадлежит только Богу. Обращает на себя внимание правовая мотивировка приговора убийце. Она также целиком теоцентрична: «Я взыщу и вашу кровь, в которой жизнь ваша; взыщу её от всякого зверя... Кто прольёт кровь человеческую, того кровь прольётся рукою человека: *ибо человек создан по образу Божию*» (Быт 9:5).

В ракурсе *принадлежности* библейское учение об образе Божиим также получает теоцентрическую смысловую траекторию. Так, святитель Филарет Московский замечает в сотворенности человека по образу Божию вовсе не особенное его достоинство и независимость. Не человек обладает Богом, но напротив, – Бог обладает человеком, по праву Своего в нас образа: «Как мы полагаем свою печать или на такие вещи, которые утверждаем в нашу собственность, или на такие, которые желаем сокрыть от других: так Бог запечатлел человека своим образом, как свою собственность, которую бы никакое существо не дерзало себе присвоить, и как рукописание, которого бы никто не отверзал кроме едиnorodного Сына Божия»³⁶⁰. Между тем достоинство, которое обычно приписывается человеку в силу обладания им образом Божиим, согласно митрополиту Филарету, фактически целиком относится к Богу: «Дабы лучше уразуметь отношение наше к Богу посредством Его в нас образа, представим себе образ тела, помощью окружающего света начертаваемый тению его на земле. Что была бы сия тень без тела и света? – сие-то есть перстный человек без силы и света Божия!»³⁶¹ Данный теологумен святителя Филарета перекликается с утверждением богослова протестантской традиции, специалиста по ветхозаветной этике

³⁶⁰ Филарет (Дроздов), митрополит Московский, святитель. Слова и речи. Т. 1. 1803–1824. Сергиев Посад : Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2009. С. 177–178.

³⁶¹ Филарет (Дроздов), митрополит Московский, святитель. Слова и речи. Т. 1. 1803–1824. Сергиев Посад : Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2009. С. 177–178.

Кристофера Райта: «Мы не должны думать об образе Божьем как о независимом свойстве, которым мы каким-то образом обладаем. Бог не дает людям образ Божий, скорее это характеризует нас как создания»³⁶².

Но несмотря на полученный дар свободы, человек не принадлежит самому себе. Если в обыденном религиозном сознании обращения «Господь» и «Бог» практически отождествляются, то в Новом Завете и на языках европейских народов «Господь» означает – ‘господин, хозяин собственности, тот, кто управляет’: «Бог есть Господь наш по праву сотворения, Господь по праву своего в нас образа, Господь по праву искупления, Господь по праву непрестанного хранения и промысления благодатного...»³⁶³. Это право святитель Филарет Московский называет «вечным» и считает необходимым для христиан признать его через повиновение и любовь³⁶⁴.

Итак, обращение «Бог-Господь» – не «священная тавтология», а декларация права господства, владычества Бога Творца над миром и человеком. Не стоит искать аналогии такого библейского правопонимания в традиционных для Древнего Востока представлениях о локальных божествах-властителях определенных территорий, с которыми можно заключить договор о политическом покровительстве посредством совершения установленных жертвоприношений. Библейский Бог не есть Ваал Ханаана, но Творец, а значит, собственник всего. Поэтому в этом смысле даже принесение жертв – не дар человека Богу, а скорее возвращение Ему, как собственнику определенной Им для заклания части тельцов и козлов: «Не приму тельца из дома твоего, ни козлов из дворов твоих, ибо Мои все звери в лесу, и скот на тысяче гор, знаю всех птиц на горах, и животные на полях предо Мною. Если бы Я взалкал, то не сказал бы тебе, ибо *Моя вселенная и всё, что наполняет ее*» (Пс. 49:9–12).

³⁶² Райт К. Око за око. Этика Ветхого Завета. Черкассы : Коллоквиум, 2011. С. 115.

³⁶³ Филарет (Дроздов), митрополит Московский, святитель. Слова и речи. Т. 1. С. 177.

³⁶⁴ Там же. С. 179.

Понятие абсолютности Божьего права собственности также проявляется в употреблении древнееврейского глагола «бара» при описании сотворения мира. Это слово означает, что Бог при создании не пользуется ничем заимствованным извне. По выражению видного русского богослова, профессора Киевской духовной академии В.И. Экземплярского, «*Господь*, как не только Творец, но и Промыслитель мира, неотъемлемо сохраняет за Собой право собственности в отношении созданного Им мира»³⁶⁵.

Понимание преступного деяния не как нарушения того или иного человеческого установления, патриархального обычая, но как оскорбления Самого Яхве, красной нитью проходит через законодательные установления и пророческую письменность, где они квалифицировались как посягательство на господство Бога (Ис. 1:21–24; 10:1–4; Иер. 7:5; Ам. 2:6; Мих. 3:1–3; 7:3). Особым образом это понимание отражается в социально-экономическом разделе библейского права. Экономические преступления здесь также квалифицируются с точки зрения теоцентрического правосознания, то есть априорного понимания того, что *собственником всего* является Создатель, поэтому ущерб от преступления наносится Самому Богу.

Богословская концепция Ветхого завета, в которой земля считалась принадлежностью Бога, а равноправие членов израильского общества покоилось на равенстве обязанностей перед Богом, в Синайском завете нашла свое широкое отражение в законодательном спектре Пятикнижия. В.И. Экземлярский пишет: «Когда мы признаем, что Бог есть единый истинный Владыка Вселенной, то ясно, что право собственности в жизни человека мы должны и не можем рассматривать иначе, как под углом зрения отношения этого права к верховной Божеской воле. Но такая точка зрения имеет решающее влияние на этическую оценку права собственности, и последнее в каждой этической системе, признающей Бога верховным Началом

³⁶⁵ Экземлярский В.И. Учение древней Церкви о собственности и милостыне. Краснодар : Текст, 2013. С. 14.

жизни, выступает в новом освещении долга или обязанности распоряжаться своим сообразно с волей Божией»³⁶⁶.

Теоцентрическая система правовых координат в экономической сфере породила:

а) справедливое распределение земли между коленами после завоевания Ханаана: «многочисленному дайте удел более, а малочисленному дай удел менее; кому, где выйдет жребий, там ему и будет удел» (Чис. 33:54);

б) неотчуждаемость земельного владения: «землю не должно продавать навсегда, ибо Моя земля» (Лев. 25:23). Безусловно, право собственности существовало, но, как заметил К. Райт, зиждилось оно не на коммерческих сделках или грубой силе, а на богословии дара земли³⁶⁷ и походило скорее на юридическое право управления по доверенности. К тому же, в целях предупреждения резкого социального расслоения, земельные сделки, в результате которых бедняки вынуждены были передавать за деньги землю более богатым соплеменникам аннулировались в пятидесятый, так называемый «юбилейный», год. При этом согласно установлению, содержащемуся в двадцать пятой главе Книги Левит, земля должна была быть возвращена своему прежнему собственнику, если он не смог выкупить ее раньше при первой возможности. Не случайно, по мере приближения юбилейного года, цена земли должна была падать (Лев. 25:1–17);

в) ограничение частной собственности осуществлялось посредством различных узаконений, устанавливающих пределы пользования личными владениями. Среди таковых можно назвать право свободного пользования плодами на чужом поле или винограднике с целью утоления голода: «Когда войдешь в виноградник ближнего твоего, можешь есть ягоды досыта, сколько хочет душа твоя, а в сосуд твой не клади. Когда придешь на жатву ближнего

³⁶⁶ Экземплярский В.И. Учение древней Церкви о собственности и милостыне. Краснодар : Текст, 2013. С. 14.

³⁶⁷ Райт К. Око за око. Этика Ветхого Завета. Черкассы : Коллоквиум, 2011. С. 86.

твоего, срывай колосья руками твоими, но серпа не заноси на жатву ближнего твоего» (Лев. 19:9–10; Втор. 24:18–22);

г) предоставление частной собственности в общее пользование каждый седьмой, «субботний» год, во время которого наряду с запретом земледелия всё выросшее на ней было доступно любому нуждающемуся, от человека до дикого зверя: «что само вырастет на жатве твоей, не сжинай, и гроздов с необрезанных лоз твоих не снимай; да будет это год покоя земли; и будет это в продолжение субботы земли всем вам в пищу, тебе и рабу твоему, и рабе твоей, и наемнику твоему, и поселенцу твоему, поселившемуся у тебя; и скоту твоему и зверям, которые на земле твоей, да будут все произведения ее в пищу» (Лев. 25:5–7). Общественное значение этого субботнего «покоя», являющегося проекцией четвертой теократической заповеди Синайского Декалога, было немалым и вместе с напоминанием о действительном Хозяине данной земли служило средством снижения социальной напряженности, возникшей вследствие неминуемого имущественного расслоения, и тем самым поддерживало осознание взаимного равенства всех членов Завета на Божьей земле. Тем же целям служило право сбора бедными после ежегодного снятия урожая: «когда будете жать жатву на земле вашей, не дожинай до края поля твоего, и оставшегося от жатвы твоей не подбирай, и виноградника твоего не обирай дочиста, и попадавших ягод в винограднике не подбирай; оставь это бедному и пришельцу. *Я Господь, Бог ваш*» (Лев. 19:9).

Таким образом, можно сказать, что основания Божественного правления и абсолютности Его власти в правовом измерении представлены в Священном Писании в контексте права собственности, которое порождает право теократического управления. И в первую очередь, это относится к библейскому представлению о земле и человеке, «ибо мы ничего не принесли в мир; явно, что ничего не можем и вынести из него» (1 Тим. 6:7).

Большое значение имеет то, что земля даруется только в рамках заветных отношений. Со стороны Бога к этому дару прилагается неотъемлемое условие обладания – исполнение требуемых заповедей и правил

поведения. Пользование данной землей служит основанием для ответной благодарной верности в соблюдении божественных законов и признания Его власти.

Понимание земли как собственности Яхве, побуждало израильтян чувствовать себя всего лишь «пришельцами и поселенцами» (Лев. 25:23), а значит, живо формировало религиозное теоцентрическое сознание, выразившееся в убежденности в том, что подлинным судьей, законодателем и царем (Ис. 33:22) может быть только ее подлинный Хозяин. Только Он вправе требовать подчинения от Своего народа. И только Его власти должно покоряться. Этот же фактор лежал в основе равенства всех членов завета с Богом между собой.

Последующая утрата земли и наступившее иноземное владычество, как известно, воспринимались в качестве следствия разрушения завета грехами богоотступничества. Нарушения социального, экономического и правового равенства между членами общины Завета были осмыслены пророками Израиля в контексте покаяния и возрождения заветных отношений, в которых народ Божий вновь обретет землю, Царя и свободу. Правовое значение этого состояло в том, что единственным верным способом примирения с Богом в пленную и послепленную эпохи в пророческой письменности стало считаться тщательное исполнение не только буквы, но и духа закона, который выражался в добродетелях милосердия, справедливости, сострадания и любви, каковые раскрылись как подлинные правовые ценности в новозаветную эпоху (Ос. 6:6).

Принадлежность человека Богу через искупление и Завет лежит в центре теократического богословия Исхода, которое в свою очередь вызвало к жизни уникальную в ближневосточной древней цивилизации правовую реальность. Когда древний Израиль именуется народом Божиим, то это означает совсем не его отличительную святость, а буквально имущественную принадлежность и подчиненность Богу. Эти два свойства закреплены Синайским заветом, который вполне соответствует по форме древним правовым договорам. В

Книге Исход, псалмах и пророческой литературе мы можем наблюдать, как освобождение Израиля из египетского рабства выражается посредством правовых терминов, относящихся к сфере собственности. Так, песнь Моисея говорит об Израиле как о народе, который Бог приобрел, или стяжал (Исх. 15). В пророческих писаниях этот мотив прослеживается еще более четко: «...Израиль: не бойся, ибо Я искупил тебя, назвал тебя по имени твоему; ты Мой» (Ис. 43:1). При этом понятие купли не означает, что Бог ранее не владел народом. И здесь, и в других соответствующих местах Откровения, употребляется термин, который имел в древневосточной цивилизации отнюдь не знакомый нам богословский, а юридический смысл, который означал выкуп, т.е. восстановление права владения³⁶⁸. Источник освобождения Израиля – Яхве, но эта свобода характерна своей относительностью, так как неотделима от рабства Богу: «Они – Мои рабы, которых Я вывел из земли Египетской» (Лев. 25:42), ибо «все души – Мои» (Иез. 18:4).

Убеждение в том, что раб Божий не может быть ничьим другим рабом, обусловило в праве древнего Израиля своеобразное отношение к институту рабства. Особая его уникальность состояла в гуманности, необычной для шумерско-аккадской цивилизации, где раб считался лишь «тенью» человека³⁶⁹, делающий рабство среди израильтян сравнительно условным учреждением, более похожим на институт наемничества (Лев. 25:42; 25:39). Права евреев, попавших в рабскую зависимость, охранялись особыми законами, ограничивавшими их пребывание в неволе шестью годами (Исх. 21:2; Втор. 15:12). При этом если раб-еврей, работающий на иноплеменника, мог выкупить себя сам досрочно, то его родственники были должны сделать это при первой возможности (Лев. 25:47–49). В любом случае, статус такого раба был определен как «наемник», а жестокость в обращении с ним исключалась (Лев. 25:53).

³⁶⁸ Сорокин А., протоиерей. Введение в Священное Писание Ветхого Завета. С. 51.

³⁶⁹ Райт К. Око за око. Этика Ветхого Завета. Черкассы : Коллоквиум, 2011. С. 354.

Несколько иначе дело обстояло с рабами из иноплеменников. Но о милосердном отношении евреев к ним должна была напоминать заповедь – «помни, что ты был рабом в Египте» (Втор. 16:12). Положение рабов в Израиле определялось также возможностью принятия их в общину Завета через обрезание (Исх. 12:44). Господин не имел права посягать на жизнь и здоровье раба под угрозой лишения права собственности: «Если кто, – говорит закон, – ударит раба своего или служанку свою палкою, и они умрут под рукою его, то он должен быть наказан» (Исх. 21), «если кто раба своего ударит в глаз или служанку свою в глаз и повредит его; пусть отпустит их на волю за глаз. И если выбьет зуб рабу своему или рабе своей; пусть отпустит их на волю за зуб» (Исх. 26–27). Суббота для таких невольников была нерабочим днем (Втор. 5:14). Богословие Исхода прослеживается и в другом, исключительном на фоне законодательств окружающих Израиль народов, факте: библейское право не только предоставляло беглым рабам свободу, но и обеспечивало их неприкосновенность возможностью убежища (Втор. 23:15–16).

Теоцентрическую сущность имеет и ряд других важнейших законов, имеющих социально-экономическое значение. Она явно просматривается, например, в законе о финансовой поддержке бедных: «Если брат твой обеднеет и придет в упадок у тебя, то поддержи его, пришлец ли он, или поселенец, чтоб он жил с тобою; не бери от него роста и прибыли и бойся Бога твоего; чтоб жил брат твой с тобою» (Лев. 25:35–36). Обращает на себя внимание то, что коренной мотив помощи, четко здесь обозначенный, не имеет ничего общего с этикой или гуманностью и носит теоцентрический характер – «бойся Бога твоего».

В законах о долгах мы видим уважение к достоинству соплеменника, при котором взаимное равноправие членов общины Завета перед Богом не может быть поколеблено ни бедностью, ни зависимым положением должника или нарушено «правом сильного»: «Если ты ближнему своему дашь что-нибудь займы, то не ходи к нему в дом, чтобы взять у него залог; постой на улице, а тот, которому ты дал займы, вынесет тебе залог свой на улицу»

(Втор. 24:10–11). Заложённая одежда должна быть возвращена до наступления ночи (Исх. 22:26–37), запрещается брать в залог ручной жернов для приготовления муки (Втор. 24:6), а у вдовы – одежду (Втор. 24:17–18). Эти и другие установления в библейском праве весьма гармонично разрешали типичные для юриспруденции казусы противоречия закона и справедливости, любви и права.

Существенно отметить, что теоцентрический уклад жизни древнего еврея осуществлялся в рамках семьи, которая была первичным и главным элементом израильского общества. Бог и Закон занимал центральное место в семейном укладе, и это выражалось во всех обрядах и обычаях, которыми сопровождалась все события семейного бытия от рождения до смерти. Глава семьи отправлял в ней функции правосудия, вынося все приговоры, кроме смертных. В репрезентативном значении семья была для собственных членов своего рода личным «Синаем», поскольку именно в ней через обряд обрезания человек приобщался Завету, входил в народ Божий и приобретал обязанность выполнять Закон. Ежегодный обряд Пасхи как воспоминание Исхода был по преимуществу семейным праздником, в котором каждая семья олицетворяла собой освобождённый Израиль, вновь и вновь, воспроизводя и обновляя в коллективном и личном религиозном сознании ценностно-идейные основания выполнения теократических законов.

Обучение закону было обязанностью главы семейства и совершалось не только по праздникам. Метод обучения придавал большое значение теоцентрической мотивировке правового поведения, в которой Исход должен был занимать основное место: «Если спросит у тебя сын твой в последующее время, говоря: “что значат сии уставы, постановления и законы, которые заповедал вам Господь, Бог ваш?” то скажи сыну твоему: “рабами были мы у фараона в Египте, но Господь вывел нас из Египта рукою крепкою; и явил Господь знамения и чудеса великие и казни над Египтом, над фараоном и над всем домом его пред глазами нашими; а нас вывел оттуда чтобы ввести нас и дать нам землю, которую клялся отцам нашим дать нам; и заповедал нам

Господь исполнять все постановления сии, чтобы мы боялись Господа, Бога нашего, дабы хорошо было нам во все дни, дабы сохранить нашу жизнь, как и теперь; и в сем будет наша праведность, если мы будем стараться исполнять все сии заповеди пред лицом Господа, Бога нашего, как Он заповедал нам»» (Втор. 6:20–25). Примечательно, что, объясняя детям смысл и необходимость исполнения законов, глава семейства в древнем Израиле должен был излагать начала библейского права в контексте Божией любви: «Не потому, чтобы вы были многочисленнее всех народов, принял вас Господь и избрал вас... но потому, что любит вас Господь» (Втор. 7:7–8). Тем самым уже на уровне семьи прививалось такое правосознание, в котором исполнение закона было не формальной обязанностью, не языческим умилостивлением божества, а благодарным ответом Богу-Искупителю.

Таким образом, рассмотрев вышеуказанные аспекты библейского права, мы имели возможность проследить, как в своей совокупности они формируют особенности его теоцентрического характера, проистекающие из того, что сама «сущность и цель законодательства Пятикнижия есть постоянное сознание народом истины: Я Господь – твой Бог»³⁷⁰.

В данной части нашего исследования мы практически не касаемся деталей законодательства о жертвоприношениях в силу очевидной его теократической направленности. Вместе с тем мы имели возможность наблюдать, как такие законы, имеющие культовое значение (постановления о субботах, жертвоприношениях, десятинах, праздниках, юбилейных годах) приобрели важнейшее социальное и экономическое измерение в жизни ветхого Израиля.

Проведенное исследование теоцентрической сущности библейского правосознания позволяет установить, что широко распространенная точка зрения, согласно которой процессы гуманизации римского права в процессе его христианской рецепции объясняются влиянием ветхозаветного учения о

³⁷⁰ *Kübel R.* Das Alttestamentliche Gesetz und seine Urkunde. Stuttgart, 1867. S. 42.

каждом человеке как носителе образа Божия, придавшем личности самостоятельную ценность и достоинство, является весьма упрощенной. Безусловно, признавая связь учения об образе Божиим с понятием личности и ее высоким онтологическим статусом, нельзя опускать и отчетливо просвечивающий в библейском праве теократический принцип, который преимущественно и обусловил этическое содержание права. Мы видели, например, что этика сострадания к рабу вызвана не столько фактом признания в нем полноценного человека-личности, сколько в принадлежности только Богу, а значит, более никому: «потому что сыны Израилевы – Мои рабы; они – Мои рабы, которых я вывел из земли Египетской. Я Господь, Бог ваш» (Лев. 25:55).

Конечно, вопрос принадлежности Богу и влияния этого на характер и разнообразные сферы теократического права не исчерпывается темой собственности. Священное Писание влагает в мотив Исхода и заключенного *заветного* права также любовь Господа к Израилю как Своему сыну: «Израиль есть сын Мой, первенец Мой» (Исх. 4:22), «Я любил его, и из Египта вызвал сына Моего» (Ос. 11:1). Таким образом, было бы ошибкой и профанацией интерпретировать констатацию того, что всё в мире принадлежит Богу в обычном юридическом контексте права собственности. Всё творение находится не просто во владении Бога, но во власти Его отеческой любви, исключаяющей всякое иное толкование, кроме желания блага Своим созданиям.

Другой важный вывод, к которому мы пришли в результате проделанного исследования, приводит нас к пониманию того, что основанием для правопослушного поведения бывших рабов, коими фактически являлись евреи в египетском государстве XII–XIII вв. до Р. Х., служила не теория приобретения заслуг и совершения добрых дел, а теоцентрическое религиозно-национальное самосознание, в котором сохранялась благодарная верность воле Яхве, освободившего Израиль и выведшего его из Египта. Пространный текст в Книге Второзакония, после перечисления чудес и

благодетельный Бог в событиях Исхода, в форме проповеди обосновывает причину, по которой народ должен хранить «постановления Его и заповеди Его, которые я заповедую тебе ныне, чтобы хорошо было тебе и сынам твоим после тебя, и чтобы ты много времени пробыл на той земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе навсегда» (Втор. 4:32–40).

Подобная традиция правосознания укореняется с момента дарования закона из Десяти заповедей, который в буквальном и переносном смысле является «исходным» для всего последующего бытия государства и правовой организации жизни израильского общества. Нельзя не усмотреть очевидную смысловую связь события Исхода и заветного права Декалога, который начинается с преамбулы, которая помещает дальнейшее повествование в теократический контекст: «Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства» (Исх. 20:2; Втор. 5:6).

4.2. Проблема соотношения права и закона в ветхозаветном и новозаветном теоцентрическом правосознании

«Правда Твоя – правда вечная, и закон Твой – истина» (Пс. 118:142). Вечность и неизменность библейского права – свойство, естественным образом вытекающее из его теократического происхождения. Однако это свойство не означает того, что право не имеет исторически изменчивых письменных форм собственного выражения. Основным источником библейского права – Священное Писание – обладает двуединой богочеловеческой природой, являясь плодом синергийного содействия Божественной и человеческой воли. Это предполагает, что внешняя фактура правовой идеи может передаваться разными по языку и стилю способами, видоизменяться в соответствии со священным автором или эпохой, подвергаться кодификации (царскими писцами царя Давида, книжниками царя Иосии, иудейским священством в Вавилоне, в реформе Езекии и т.д.), воплощаясь при этом в

конкретной норме закона. Но при этом в своем идеальном содержании, Божественное право сохраняется неизменным.

Данное обстоятельство обуславливает обязательность введения в методологию богословско-правового исследования известного теоретическому правоведению *разграничения закона и права*³⁷¹. Право в предложенной концепции представляет собой *causa remota* (первопричину) и «важнейшее в законе» (Мф. 23:23), его внутреннюю интенцию, являясь суммой магистральных ценностей Откровения: справедливости, милосердия и любви. В своей совокупности они составляют «*правду Божию*», ради которой, по выражению пророка Исайи, Господу угодно было «возвеличить и прославить закон» (Ис. 42:21). Несмотря на то что философский рационализм, проникнувший в право через юристов, подобных Иерингу, «ищет для права всякого рода оснований: в практических целях, в политике силы, в эгоизме общества, – но о правде у них нет и помину», только это метафизическое начало раскрывает истинную сущность юридических норм³⁷².

Святой Климент Александрийский также прибегает к разграничению права и закона. По его утверждению, отсутствие права в законе лишает его силы. Сущность же права в истине, которая обнаруживается по мере близости к Сущему: «Предписанное законом не есть еще закон, точно так же, как и видимое нами не есть еще зрение. Равным образом и не всякое решение заслуживает называться законом, например, дурное решение. Настоящим законом является решение верное и практически полезное, а хорошим и практически полезным – то, что истинно, истина же состоит в обнаружении истинно Сущего и в приближении к Нему. “Сущий послал меня”, – говорит Моисей (Ис. 3:14)»³⁷³.

Указанный подход позволяет установить, что, в отличие от права, закон есть практическое применение праведной воли Божией, формализованное и

³⁷¹ Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М. : Аграф, 2003. С. 512–513.

³⁷² Чичерин Б.Н. Философия права. Изд. 2-е, испр. М. : Либроком, 2011. С. 95.

³⁷³ Климент Александрийский, святой. Строматы. Т. 1. Кн. 1. 2003. С. 161.

изложенное позитивным образом. Таким образом, право возникает раньше закона. И.В. Михайловский иллюстрирует это остроумной аналогией: «законы механики существовали раньше, чем возник данный мост, данное здание; эти законы вовсе не извлечены из тех построек»³⁷⁴.

Духовное толкование закона, то есть поиск его универсальной сущности не только в приложении к текущим историческим вызовам, но и в эсхатологическом будущем, явилось одной из главных тем пророческой вести³⁷⁵. В этом смысле книги священных писателей предстают харизматическим богословским комментарием к закону, репрезентируя библейское понимание правовых ценностей, лежащих в его основе. Богатство ценностно-правового содержания Пятикнижия значительно расширяет его за пределы узких рамок законодательного нормативизма. Не случайно наименование *Тора*, коим эта часть Писания определяется в еврейской традиции, означает не просто «номос-закон», но – «руководство», «наставление»³⁷⁶. Это Откровение Божие о природе и о цели творения, одновременно указующее на ответственность человека перед Богом³⁷⁷.

Сложность толкования Торы породила разнообразие течений и направлений герменевтики ветхозаветного законодательства. К началу новозаветного периода наиболее влиятельными из них стали школы Шаммая и Гиллеля. Противостояние этих ученых раввинов весьма походит на современные дискуссии позитивистов и сторонников теории естественного права, выражаясь в двух противоборствующих позициях.

Первые, в лице Шаммая, считали, что Закон есть буквальное значение воли Божией, включая мельчайшие детали ритуализма. Последователи же Гиллеля искали внутренний смысл Закона в морально-нравственном начале,

³⁷⁴ Михайловский И.В. Очерки философии права. Т. 1. Томск: Изд. книжного магазина В.М. Посохина, 1914. С. 214.

³⁷⁵ Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории : философско-историческое исследование. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2009. С. 280.

³⁷⁶ Райт К. Око за око. Этика Ветхого Завета. Черкассы : Коллоквиум, 2011. С. 295.

³⁷⁷ Whitehouse W.A. Law: Theol. Word Book of the Bible / ed. A. Richardson. N.Y., 1966. P. 122.

который виделся им в известном «золотом правиле этики»: «Что неприятно тебе, не делай и ближнему своему, а остальное – комментарий (к этому)»³⁷⁸.

Одним из важных доводов в пользу методологического несовпадения права и закона в библейской традиции служит и тот факт, что моменты дарования заповедей и их письменной фиксации и кодификации разделены не менее чем трехсотлетним периодом. Библистика приходит к данному заключению в связи с тем, что началом возникновения священной письменности считается эпоха святого царя Давида³⁷⁹, когда царские писцы начали записывать древние устные предания и редактировать утраченные к настоящему времени письменные источники. Древнейшим из них считается законодательный текст, который занимает в нынешнем виде главы 21–23 в Книге Исход³⁸⁰ и содержит Декалог. Если даже не принимать во внимание отсутствие практической возможности существования достаточного количества рукописных законодательных документов у древних евреев, находившихся до наступления царского периода в культурно отсталом, по сравнению с окружающими народами месопотамской цивилизации состоянии, то серьезным препятствием к функционированию письменного права остается проблема всеобщей неграмотности. О ней упоминает А.П. Лопухин, отмечая, что единственным сословием Израиля, знакомым с письменностью, было колено левитов³⁸¹. Скудость и фрагментарность верифицированных письменных законодательных источников подспудно просматривается также в том, что появление в 622 году книги систематического законодательства (как считается – Второзакония³⁸²), которую обрел Хелкия в Иерусалимском храме

³⁷⁸ Телушкин Й., раби. Еврейский мир. Важнейшие знания о еврейском народе, его истории и религии. М., 1997. С. 96.

³⁷⁹ Сорокин А., протоиерей. Введение в Священное Писание Ветхого Завета. С. 80.

³⁸⁰ Там же. С. 53.

³⁸¹ Лопухин А.П. Законодательство Моисея: исследование о семейных, социально-экономических и государственных законах Моисея, с прил. трактата: Суд над Иисусом Христом, рассматриваемый с юридической точки зрения. Вавилонский царь правды Аммураби и его новооткрытое законодательство в сопоставлении с законодательством Моисеевым / под ред. и с предисл. проф. В.А. Томсинова. М. : Зерцало, 2005. С. 78.

³⁸² Сорокин А., протоиерей. Введение в Священное Писание Ветхого Завета. С. 165.

при благочестивом царе Иосии (4 Цар. 22:8–13), стало настоящим откровением для Израиля.

Указанная понятийная дифференциация права и закона совсем не противоречит правовому характеру неписанных установлений, поскольку, как свидетельствует история, они на практике в одинаковой степени могут служить эффективным социально-правовым регулятором даже в своей аграфической догосударственной форме, то есть в виде веры и обычаев.

Необходимость строгого соблюдения закона Завета в пленную и послепленную эпохи, вызванная стремлением сохранить национальную идентичность в иноверном, а затем и инокультурном окружении, рождала потребность народа Израиля в ответах на вопросы о применении заповедей к мельчайшим подробностям повседневной жизни. «Из Мишны и Талмуда известно, – пишет Т.Н. Райт, – что диспуты о субботе и чистоте занимали у ученых много времени и сил. Требуется подчеркнуть: объяснялось это не тем, что иудеи вообще или фарисеи в частности интересовались исключительно внешним соблюдением обрядности, и не тем, что они якобы пытались добродетельной жизнью заслужить себе спасение. Причиной было то, что они стремились как можно строже соблюсти богоданную Тору, дабы сохранить свое дарованное Богом отличие от языческих народов, особенно тех, кто их преследовал и угнетал. В этом был высший смысл существования всего еврейского народа. В этом воплощалась преданность единому Богу. Соблюдением Торы можно было ускорить грядущее освобождение, а небрежением – его замедлить. Люди, “ключевыми понятиями, для которых были монотеизм и богоизбранность, творение и завет”»³⁸³, едва ли могли мыслить по-другому. Так или иначе, в результате «фарисеи создали огромный комплекс устной Торы, которую считали выше письменной»³⁸⁴. Такого рода устная традиция толкования закона (галаха) обозначена в евангелиях от

³⁸³ Райт Н.Т. Новый Завет и народ Божий. Первая часть труда «Истоки христианства и вопрос о Боге» / пер. с англ. Н. Холмогоровой. Черкассы : Коллоквиум, 2013. С. 310.

³⁸⁴ Там же. С. 300.

Матфея и Марка как «предания старцев» и представляла собой прецедентное право.

Позже, во II в. от Р.Х., устное толкование было зафиксировано уже в кодифицированной форме письменных предписаний в виде *Мишны*³⁸⁵. Самое название этой книги указывало на способ предшествующей передачи и сохранения устной по своему происхождению религиозно-правовой традиции.

По словам протоиерея А. Сорокина, «в среде ученого иудейства того времени споры были типичной формой “работы” с устной Торой и вызывали живой интерес у простого народа. Как толковать ту или иную заповедь? Какая из заповедей наибольшая? Можно ли, например, разводиться? Подобные вопросы задавали и Иисусу Христу, вызывая на спор. Он полностью принимал подобные условия общения, но в ответ спрашивал, например, как толковать такое-то место Писания (см. : Мф. 22:14–45)»³⁸⁶.

Практически все полемические высказывания Христа, которые выглядят как отвержение иудейского закона, на самом деле направлены против надстройки мелких устных предписаний и построены на противопоставлении «заповеди Божией» и «предания старцев»: «Ибо вы, оставив заповедь Божию, держитесь предания человеческого, омовения кружек и чаш, и делаете многое другое, сему подобное» (Мк. 7:1–13, ср. : Мф. 15:1–9).

Другими темами толкования предания были ритуальные вопросы почитания субботы (Мк. 2:23–3:5) и обета «корван» (Мк. 7: 9–13). Оба этих установления вызывали параномию между заповедью о любви к Богу и любовью к ближнему. Нет ничего удивительного в том, что подобное «фарисейское» исполнение закона было довольно обычным предметом критики в конце межзаветной эпохи. Порочную практику лицемерного благочестия обличали и саддукеи, признававшие только письменную часть

³⁸⁵ Повторение (евр.).

³⁸⁶ Сорокин А., протоиерей. Христос и Церковь в Новом Завете // Введение в Священное Писание Нового Завета: курс лекций / Новоспасский мужской монастырь; Общество любителей церковной истории. М., 2012. С. 21.

закона, и ессеи, и сами раввины³⁸⁷. Примечательно, что евангельский Никодим, будучи начальником иудейским, обращается ко Христу так, как обычно называли учителей Закона: «Равви! мы знаем, что Ты учитель, пришедший от Бога» (Ин. 3:2). Как и апостол Петр, и другие ближайšie ученики, он не видит к этому никаких препятствий, которые неминуемо бы возникали, если бы Господь публично отверг заповеди иудейского закона или подверг сомнению необходимость сохранять через их выполнение Завет с Богом. По словам С.Н. Трубецкого, для «Христа “закон и пророки” составляют *одно* целое, исполненное одним духом. В этом целом Он видит черты Отца, слово Отца, Которого Он в Себе носит, и *потому* закон является Ему непреложным: хотя Он и признает, что всякая черточка в нем непреложна, слишком ясно, что закон не связывает Его своими иотами и черточками, не накладывает на Него внешнего ига. Сокровищница закона есть Его сокровищница, из которой Он, как *хозяин*, свободно выносит и старое, и новое, сознавая единство закона и пророков в их высшем, божественном источнике»³⁸⁸.

Ранняя патристика в лице святого Иринея Лионского и Климента Александрийского провозгласила Христа Законодателем библейского, в том числе, ветхозаветного права. Святой Ириней делает это умозаключение, исходя из смыслового единства главнейших для обоих Заветов заповедей: «Поелику в Законе и в Евангелии первая и важнейшая заповедь есть любить Господа Бога от всего сердца, и затем следует подобная ей – любить ближнего как самого себя, то оказывается, что Один и Тот же Виновник Закона и Евангелия»³⁸⁹. В другом месте он убеждает: «Логос щедро даровал все тем, кто подчинялся Ему через Закон, который был пригоден всякому, ибо через вторичное призывал к главному, через земное – к небесному»³⁹⁰. Святой

³⁸⁷ Флуссер Д., Бульман Р. Загадка Христа. Две эпохальные работы об Иисусе. М. : Эксмо, 2009. С. 73.

³⁸⁸ Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории. С. 406.

³⁸⁹ Иринея Лионский, свяtitель. Творения. М., 1996. С. 345.

³⁹⁰ Цит. по: Даниэлу Ж. Таинство будущего : исследования о происхождении библейской типологии / пер. с. фр. В.Н. Генке ; под общ. и науч. ред. А.Г. Дунаева. М. : Изд-во Московской Патриархии РПЦ, 2013. С. 44.

Климент Александрийский, оценивая политическое устройство допленного Израиля как «прекрасное правление, основанное на благородном воспитании людей», объясняет это тем, что Моисей был «живым законом», но говорившим и действовавшим не самостоятельно, а «под влиянием милосердного Логоса»³⁹¹. Как известно, под именем Логоса христианские апологеты разумели Христа. Данная тема нашла свое отражение и в более позднем богословии. Рассуждая о том, что Евангелие возведено гораздо раньше Христовой воплощения, святитель Иоанн Златоуст нарекает одну из своих гомилий «Беседой о том, что один Законодатель Ветхого и Нового заветов»³⁹².

В одной из своих работ по библеистике Ж. Даниэлу открывает ряд удивительных типологий, устанавливающих неразрывную сюжетную и богословскую фабулу, в которой Ветхий и Новый Заветы получают взаимное зеркальное отображение: «Исайя изображал избавление Израиля как Новый Исход, победоносное шествие через пустыню, во главе которого шел вестник (Ис. 40:3). Матфей представляет нам Иоанна Крестителя в качестве вестника..., который вопиет: “Приготовьте в пустыне путь Яхве”. Этот путь Яхве в пустыне покажет нам продолжение Евангелия. Действительно, вскоре после Крещения, которое соответствует переходу через Чермное море, “Иисус возведен был Духом в пустыню” (Мф. 4:1). Пустыня же есть место, в котором еврейский народ, по исходе из Египта, проходит через различные испытания...: “Ты будешь помнить весь путь, которым вел тебя Яхве, Бог твой, по пустыне, вот уже сорок лет, чтобы смирить и испытать тебя ... Он томил тебя голодом и питал тебя манною, которой не знал ты, ... дабы показать тебе, что не одним хлебом живет человек, но всяким словом, исходящим из уст Бога” (Втор. 8:2–3). Испытание Христа явно отсылает к этому отрывку. Иисус отведен в пустыню, чтобы пройти испытание (Мф. 4:1),

³⁹¹ Климент Александрийский. Строматы. Кн. 1. С. 162.

³⁹² Иоанн Златоуст, святитель, архиепископ Константинопольский. Беседа о том, что один Законодатель Ветхого и Нового Заветов, также об одежде священника, и о покаянии // Творения Святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 6. Кн. 2. СПб. : СПбДА, 1900. С. 700.

Он проводит там сорок дней – и это явная аллюзия на сорок лет Исхода и одновременно на сорок дней поста Моисея (Мф. 4:2). Он голоден. Тогда искуситель предлагает Ему обратить камни в хлеб, и Иисус отвечает буквальным текстом Второзакония: “Не хлебом одним будет жить человек”. Второе искушение связывается Матфеем с искушением в Массе (Втор. 6:16; Исх. 17:1). Наконец, третье искушение на горе представляет собой аллюзию на Синай, а ответ Христа искусителю взят из Десятисловия, явленного Богом на Синае. Итак, весь рассказ об искушении представлен как истинный Исход, где истинный Израиль – в пустыне и на горе – противопоставляет свою верность неверности первого Израиля в синайской пустыне»³⁹³.

Следующий фрагмент исследования Ж. Даниэлу столь же убедительно доказывает, что весь повествовательный контекст Нового Завета протекает в русле заветного богословия и Священной истории Исхода: «...Христос представлен как истинный Израиль..., как истинный Моисей. Действительно, подобно Моисею, Он восходит на гору и остается на ней сорок дней и сорок ночей... Это видно прежде всего в Нагорной Проповеди, где Иисус изображен как Законодатель нового Закона... Гора, на которой Иисус формулирует хартию Царствия, напоминает Синай, на котором Моисей принял хартию Старого Завета. Кроме того, текст противопоставляет заповеди Десятисловия и новый Закон... Как Моисей перешел море, повелевая волнам, так и Иисус “переходит” море, повелевая волнам и ветрам, и идет по водам. Как Моисей преподавал манну в пустыне, так и Иисус преподает хлеб толпам. Как Моисей избрал семьдесят старцев, чтобы они несли вместе с Ним бремя народа, и распространил на них Дух, пребывавший на нем (Чис. 11:16), так Иисус посылает семьдесят учеников. Также число апостолов – двенадцать – показывает, что община, основанная Иисусом, есть истинный Израиль. Это сближение Моисея и Христа достигает наивысшей точки в сцене Преображения, где аллюзии на Исход многочисленны: Моисей, облако, глас

³⁹³ Даниэлу Ж. Таинство будущего: исследования о происхождении библейской типологии. С. 182.

Божий, кущи»³⁹⁴. Наконец, само заключение Нового Завета Христом совершается именно в контексте Пасхального воспоминания Исхода на праздничной трапезе, сопровождавшейся молитвами, благословениями и хвалой Богу, искупившему ветхий Израиль из Египетского рабства и заключившему Свой народ в завет. Однако если Синайский завет был скреплен кровью жертвенных тельцов (Исх. 24:8), то, устанавливая Завет с Новым Израилем на Тайной Вечере, Христос провозглашает исполнение пророчества Иеремии о наступлении «нового завета» (Иер. 31:31), утверждая его пролитием собственной Крови (Мк. 14:24).

Ричард Хейз также устанавливает типологические связи между служением Христа и пророка Моисея: «Например, в рассказе о преображении Моисей и Илия говорят с Иисусом “об исходе Его, который Ему надлежало совершить в Иерусалиме” (Лк. 9:31). Евангелист [Лука] рассматривает исход израильтян из египетского рабства в Землю Обетованную как прообраз перехода Иисуса через смерть в жизнь воскресения. Некоторые экзегеты даже предполагают, что путешествие Иисуса в Иерусалим (Лк. 9:51–19, 44) композиционно соответствует Втор[озаконию] 1–26. Независимо от того, насколько верна гипотеза о глубоком влиянии Второзакония на композицию третьего Евангелия, нельзя отрицать того, что Лука действительно считает Иисуса “пророком, подобным Моисею”, предсказанным во Второзаконии. Это подтверждают два отрывка из Деяний Апостолов. После исцеления хромого в Храме Петр призывает собравшийся народ к покаянию. При этом он прямо называет Иисуса, которого Бог “воскресил”, пророком, предсказанным Моисеем. Моисей сказал: “Господь Бог ваш воздвигнет вам из братьев ваших Пророка, подобного мне. Слушайте Его во всем, что Он ни будет говорить вам <...> И будет, что всякая душа, которая не послушает того Пророка, истребится из народа” (Втор. 18:15,19). “И все пророки от Самуила и после него, сколько их ни говорили, также предсказали эти дни... Когда Бог

³⁹⁴ Даниэлю Ж. Таинство будущего: исследования о происхождении библейской типологии. С. 184–185.

воскресил Своего Раба, Он послал Его сначала к вам, благословить вас, отвращая каждого от злых дел ваших” (Деян. 3:22–24,26). Чудесное исцеление хромого во имя Иисусово аналогично “знамениям и чудесам”, совершенным Моисеем (ср. : Втор. 34:10–12). Чудеса, которые творил сначала Иисус, а затем апостолы, служат народу предостережением: они должны принять Иисуса как пророка, подобного Моисею, покаяться и слушаться Его, если они хотят обрести жизнь»³⁹⁵.

Предложенный сравнительный экскурс показывает, что весь библейский канон являет последовательную тематическую преемственность и параллелизм, глубокое органическое и типологическое единство Писания. Подобные очевидности побудили Д. Данна признать: «Все новозаветное христианство есть иудеохристианство; весь Новый Завет пронизан влиянием Ветхого, который определяет смысл его категорий и понятий»³⁹⁶. «Если и есть какое противоречие, – отмечает архимандрит Г. Капсанис, – то оно находится не между Евангелием и законом, но между Евангелием и законом в его искаженном иудеями толковании. Иудеи не верят во Христа, поскольку отвергают истинное по духу толкование закона, следуя его буквальному пониманию»³⁹⁷. Другой греческий богослов, К. Папапетру, несколько перефразируя известное высказывание блаженного Августина, пишет, по сути, о том же идейном единстве: «Евангелие во Христе открывает евангелие, которое сокрыто в законе»³⁹⁸. Католический теолог Ганс Урс фон Бальтазар выражает эту мысль через категории права и благодати: «...Умиротворяющая благодать есть... всегда одновременное учреждение права, не того, которое существовало в эпоху безжалостных эриний, а благодатного права...»³⁹⁹.

³⁹⁵ Хейз Р. Этика Нового Завета / пер. с англ. М. : Библейско-богословский институт святого апостола Андрея, 2005. С. 152.

³⁹⁶ Данн Д.Д. Единство и многообразие в Новом Завете: исследование природы первоначального христианства / пер. с англ. М. : Библейско-богословский институт святого апостола Андрея, 2009. С. 88.

³⁹⁷ Георгий (Капсанис), архимандрит. Пастырское служение по священным канонам. М. : Святая Гора, 2006. С. 30.

³⁹⁸ Παπαπέτρον Κ. Ἡ ἀποκάλυψις τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ γνῶσις αὐτοῦ: Κατὰ τὸ ὑπόμνημα τοῦ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον. Ἀθήναι, 1969. Σ. 25.

³⁹⁹ Balthasar H.U. von. Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik 3/1: Im Rahmen der Metaphysik. Einsiedeln, 1965. S. 112.

Иными словами, следуя методологическому дискурсу разделения права и закона, в котором они соотносятся как сущность к форме, пользуясь категориями юриспруденции, можно было бы сказать, что Христос переносит акцент с выполнения закона на исполнение права. Напротив, обратное, позитивистское отождествление закона с правом и, как следствие, разница в понимании правовой аксиологии Торы приводят к неприятию иудейской религиозной элитой новозаветного толкования закона, провозглашенного Христом.

Приведенные выше доводы, а также телеологическая универсальность Промысла в Священной истории от явления Бога Аврааму до пришествия Его во плоти, по нашему мнению, позволяют рассматривать теократическое правопонимание в едином контексте ветхозаветного и новозаветного Откровения, при использовании метода богословского синтеза.

Выбранная методология не оставляет места для искусственного противопоставления закона и благодати на манер протестантского богословия М. Лютера, которое, благодаря Б. Вышеславцеву, нашло свое отражение в русской религиозной философии. В предметную сферу данного исследования не входит разбор учения о соотношении закона и благодати. Отметим лишь, что глубина данного вопроса отнюдь не исчерпывается известными ссылками на соответствующие тексты ап. Павла, в которых он, открывая язычникам беспрепятственный вход в новую общину Завета через крещение, подчеркивал служебное значение иудейских законодательных предписаний. При этом нельзя игнорировать то, что, по собственному признанию апостола, он находил удовольствие в законе Божиим, умом служил ему и находил его настолько святым, праведным и добрым (Рим. 7:12–25), что не посчитал противоречием Христову учению совершить обряд обрезания над любимым учеником и сподвижником Тимофеем (Деян. 16:3). Как известно, именно апостолу Павлу принадлежит довольно резкое выражение, в котором как бы сочетаются новозаветный и ветхозаветный дух: «Аще кто не любит Господа Иисуса Христа, да будет проклят...» (1 Кор. 16:22). Здесь в единой норме

удивительным образом соединяются новозаветный нравственный императив и строгая ветхозаветная ответственность за его нарушение. Приведенное высказывание совершенно исключает всякую «свободу совести». Апостол, которого поторопились считать отрицателем Закона и проповедником свободы и благодати, под страхом проклятия устанавливает обязанность любить.

Очевидно, что процитированный отрывок свидетельствует о поспешности выводов некоторых антиномистски настроенных богословов об абсолютности отвержения апостолом Павлом принципа закона. Безусловно, невозможно отрицать тот факт, что «апостолу языков» принадлежит множество обличений Закона. Однако здесь мы более согласны с мнением протоиерея Александра Сорокина, который считает, что «Павел обрушивается не на Закон – ведь он есть Слово Божие, он дан Богом, “через Ангелов”, и он “не противен обетованиям Божиим” (Гал. 3:19), – а на ложное понимание оправдания. Жертвой же такого ложного понимания и оказывается Закон»⁴⁰⁰. Мысль о том, что Закон должен быть не внешним формальным предписанием, а присущ сердцу еврея (Рим. 2:28–29), о чем пишет апостол Павел в Послании к Римлянам (Рим. 10:6–8), была изложена еще в Книге Второзакония (Втор. 6:5–6; 30:11–15). Тенденцию нивелирования внутреннего духа закона можно признать типичной не только для иудейского правосознания эпохи Второго Храма, о чем свидетельствует то, что современное ей римское право имело «тот же внешний формальный характер, за наружную буквою забывающий внутреннюю справедливость»⁴⁰¹, суть чего красноречиво передавало бытовавшее тогда изречение *pereat mundus et fiat justitia*⁴⁰².

Итак, закон в своем духовном, то есть ценностно-правовом содержании не проклятие и не грех (Рим. 7:7). «Закон Господень непорочен: обращает

⁴⁰⁰ Сорокин, А., протоиерей. Христос и Церковь в Новом Завете // Введение в Священное Писание Нового Завета : курс лекций. – М. : Новоспасский мужской монастырь ; Общество любителей церковной истории, 2012.

⁴⁰¹ Кириевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Духовные основы русской жизни. М. : Институт русской цивилизации, 2007. С. 178.

⁴⁰² Пусть восторжествует справедливость, если даже погибнет мир (*лат.*).

души; заповедь Господня светла: просвещает очи» (Пс. 110:8–9). Лишь нормативистское его восприятие, оторванное от внутреннего смысла, препятствует ему быть «законом праведности» (Рим. 9:31). Мысль о том, что не законом, а благодатью восстанавливается нарушенное общение человека с Богом, не чужда Ветхому Завету: «Эта же мысль проникает собою псалмы левитов: благодать покрывает грех, милость Ягве оправдывает грешника, несмотря на грех, несмотря на закон»⁴⁰³. Поэтому нет ничего удивительного в том, что позже, окончательно «в евангельском мирозерцании закон – форма внешнего побуждения, и заповедь – побуждение внутреннее, как имеющее один источник – Бога, сливаются в одно целое»⁴⁰⁴. И закон, и благодать едины в своем метафизическом происхождении.

Указанная антиномия не имеет глубоких корней и в патристике: «В святоотеческом богословии – наоборот: закон и евангельская благодать, Ветхий и Новый Заветы не находятся в противоречии, но соединены воедино в лице Иисуса Христа. И то, и другое имеют один источник – волю Божию. Только еретики, такие, например, как маркиониты, противопоставляли их»⁴⁰⁵. Бесспорно, не только послания апостола Павла, но и некоторые места Евангелия создают видимость такого противопоставления. Например, слова 17-го стиха 1-й главы благовестия Иоанна: «...ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа». Но, как считает архимандрит Георгий Капсанис, это нельзя воспринимать как противопоставление закона – благодати: «Невозможно правильно понять мысль святого евангелиста Иоанна или святого апостола Павла, находясь под влиянием протестантских воззрений. Для Лютера, который близко воспринял трагедию юридизации папского западного христианства и, движимый внутренним несогласием, вступил на путь протестантизма, характерно

⁴⁰³ Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории. С. 279.

⁴⁰⁴ Мусин А. Церковь. Общество. Власть. Опыт патрологического исследования. Петрозаводск : Кругозор, 1997. С. 46.

⁴⁰⁵ Георгий (Капсанис), архимандрит. Пастырское служение по священным канонам. М. : Святая Гора, 2006. С. 28.

отношение к ветхозаветному закону как к бремени, в котором нет благодати и от тирании которого человека освобождает только евангельская благодать»⁴⁰⁶.

Один из выразителей святоотеческого взгляда на вопрос о законе, святитель Кирилл Александрийский, размышляя об этой проблеме, видит в законе – «законную благодать»⁴⁰⁷. При этом если он и сравнивает ее с «евангельской благодатью», то только в смысле полноты последней: «Также и благодать людям давал и закон, призывая к богопознанию и отвлекая заблудших от служения идолам, и, кроме того, ещё показуя зло и научая добру, хотя и несовершенно, но воспитательно и благоплодно»⁴⁰⁸. Святитель Иоанн Златоуст свидетельствует о необходимости, а главное, – о возможности гармонизации закона и благодати, ведь «после избавления Господь дал и закон, чтобы мы вели жизнь, достойную благодати»⁴⁰⁹. Отношение Иоанна Златоуста к «законным» формам выражения истины исполнено благоговения и лишено какой-либо категоричности или неприязни. Согласно толкованию 7-го и 8-го стихов 110-го псалма («верны все заповеди Его, утверждены они на век века, начертаны по истине и правоте»): «Не напрасно сказал он: «все», но употребил это выражение, имея в виду множество заповедей. ...Есть заповеди написанные: они все остаются донныне; если же некоторые из них отменены, то потому, что изменены не к худшему, а к лучшему. Так, заповедь: *не убивай* не отменена, но усилена; также заповедь: *не прелюбодействуй* не отменена, но получила большую силу. Поэтому и сказал Господь: “не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить” (Мф. 5:17)»⁴¹⁰.

Вселенскому учителю вторит византийский канонист Зигабен: «Между тем как закон удерживает от совершения греха, Христос запретил самые

⁴⁰⁶ Там же. С. 27–28.

⁴⁰⁷ Кирилл Александрийский, святитель. Толкование на Евангелие от Иоанна. Т. 1. М. : Сибирская Благовонница, 2011. С. 156.

⁴⁰⁸ Кирилл Александрийский, святитель. Творения. Кн. 2. М., 2001. С. 542.

⁴⁰⁹ Иоанн Златоуст, святитель. Священное Писание в толкованиях святителя Иоанна Златоуста. Т. 2. Беседы на псалмы. М. : Ковчег, 2006. С. 420.

⁴¹⁰ Иоанн Златоуст, святитель. Священное Писание в толкованиях святителя Иоанна Златоуста. Т. 2. Беседы на псалмы. М. : Ковчег, 2006. С. 418.

основы его... Очевидно, что заповедь, запрещающая убийство, была несовершенна; Христос восполнил ее, заповедуя не гневаться. То же найдем дальше и по отношению к другим заповедям»⁴¹¹. Преподобный Симеон Новый Богослов, великий христианский мистик, удостоившийся особых светоносных посещений Божественной благодати, пишет в своем «Общем наставлении», ставшем духовным завещанием святого, нечто, с точки зрения антиномистов, неожиданное:

*...В Моих повеленьях и строгих законах;
Пусть все соблюдает он даже до смерти,
Ни словом одним, ни единою чертою (ср. : Мф. 5:18)
Из книг и Писаний не пренебрегая.
Вот это – Мне жертва, вот это дары Мне*⁴¹².

В литургическом богословии праздника Пятидесятницы также не ощущается напряжения между законом и благодатью. Именно в день сошествия Святого Духа Церковь обращается к Богу Отцу не только о ниспослании благодати, но и стойкости в законе: «Тебе молимся, и Тебе просим, Владыко Человеколюбче, Отца Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, ... утверди жизнь нашу святыми и священными законами Твоими»⁴¹³.

Парадоксальным образом проблема умозрительной антиномии закона и благодати преодолевается в новозаветном правопонимании через практическое «исполнение», которое, по сути, заключается в замене внешнего закона внутренним и представляет собой одновременную радикализацию требований Торы, а именно: «осуждает всякое злое движение сердца и мысли, судит самое вожеление как прелюбодеяние, и гнев как убийство, судит злое слово строже, чем внешний закон судит убийство... Если закон Моисея, если Ветхий Завет имеет такую же непреложность, как уставы неба и земли, то новый закон имеет еще большую силу: “Небо и земля прейдут, а слова Мои не

⁴¹¹ Евфимий Зигабен. Толкование на Евангелие. М. : Общество святителя Василия Великого, 2000. С. 54.

⁴¹² Симеон Новый Богослов, преподобный. Прииди, Свет Истинный. Избранные гимны / стих. пер. с греч. митрополита Волоколамского Илариона (Алфеева). Изд. 4-е, испр. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2011. С. 191.

⁴¹³ Триодь Цветная. Служба в неделю Пятидесятницы. Репринт. изд. М., 2002. С. 250–251.

прейдут” (Мф. 24:35). Это закон внутренний, который обличает и подрывает в корне всякое внешнее, наружное благочестие, всякое лицемерное фарисейство»⁴¹⁴. Нагорная проповедь как «божественное право нового творения»⁴¹⁵ вводит «более суровый стандарт послушания закону, нежели книжники и фарисеи. Фарисеи требовали всего-навсего минимального наружного соблюдения буквы Закона»⁴¹⁶.

Таким образом, не отрицая прямо необходимость Закона, оставаясь в рамках богословия Завета, «из огромного числа преданий старцев Иисус отобрал те элементы, которые считал существенными. Законодательство Моисеево (как оно понималось фарисеями) было очищено от всяких непринципиальных частных и сведено к фундаментальным принципам»⁴¹⁷. При этом Христос следует традиции интериоризации заповедей Моисеевых, начатой пророками Израиля.

Общий смысл логий Иисуса о ветхозаветном законодательстве вполне соответствует духу пророчества о Новом Завете пророка Иеремии: «Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет... вот завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Господь: вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом» (Иер. 31:31). В словах пророка слышна явная аллюзия на Синайский завет, нарушенный народом Израиля, а потому нуждающийся в возобновлении. Так же, как Бог некогда Сам написал Свой Закон на новых скрижалях, взамен разбитых Моисеем вследствие идолопоклоннического отступления народа от только что заключенного Завета, Яхве вновь даст Закон, только на сей раз он будет написан не на камне, а на сердцах людей. Если эти заповеди станут

⁴¹⁴ Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории. С. 405.

⁴¹⁵ Иеремияс И. Богословие Нового Завета. Ч. 1. Провозвестие Иисуса. М. : Восточная литература, 1999. С. 235.

⁴¹⁶ Хейз Р. Этика Нового Завета / пер. с англ. М. : Библейско-богословский институт святого апостола Андрея, 2005. С. 567–568.

⁴¹⁷ Мецгер М. Брюс. Новый Завет. Контекст, формирование, содержание. М. : Библейско-богословский институт святого апостола Андрея, 2006. С. 180.

внутренним повелением и перестанут быть внешним принуждением закона, то Израиль наконец будет им нерушимо следовать.

Другим следствием возобновления Завета, согласно приведенному тексту пророка Иеремии, станет личный характер заветных отношений и выполнения закона. Если в Синайском завете скрижали заповедей высечены на камне и предложены общей народной массе, то в Новом Завете заповеди даются каждому лично. Безусловно, это налагает неизмеримо большую личностную ответственность перед Богом.

В определенном смысле Ветхий Закон пересматривается в сторону ригоризма: если Моисеев Закон разрешал отпустить жену, дав ей разводное письмо (Втор. 24:1), то Христос запрещает: «что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (Мк. 10:9). Усилена и ответственность за нарушение заповедей во взаимных отношениях: «А Я говорю вам, кто скажет: “безумный”, подлежит геенне огненной» (Мф. 5:22). Вместе с тем, в целом высокая планка нравственных требований была обозначена уже в Ветхом Завете. Вот как об этом пишет П.А. Юнгеров: «Каждый отдел законодательства заканчивается требованием от народа святости, подобной святости Иеговы, следовательно, не суммы только отдельных законных поступков. Особенно важно в этом отношении выражение: “Будь совершен предо Мною” (Быт. 17:1; Втор. 18:13). По объяснению Эвальда, этот императив можно уподобить Евангельскому изречению: “Будьте совершенны, как Отец ваш небесный” (Мф. 5:48)»⁴¹⁸.

Резюмируя предварительные выводы нашего исследования, отметим, что теократия стала внутренним принципом, теонормативной призмой, через которую преломлялись не только правовые понятия, но и восприятие всех остальных явлений окружающего духовного и материального мира. Поэтому какие бы известные определения *сущности* права (воля, свобода, равенство, достоинство, справедливость, интерес, и даже – любовь) мы не рассматривали, все эти конституирующие его элементы имели в ветхозаветном мышлении

⁴¹⁸ Юнгеров П.А. Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни. Киев : Пролог, 2006. С. 24.

совершенно особую теократическую природу. Именно теоцентрическое правосознание является ключом к аутентичному открытию правового понимания древних евреев.

Мы выяснили также, что новизна заключенного Христом Завета потребовала акцентировать те моменты в восприятии традиционных ценностей Закона, которые получили уникальное содержание в свете Искупления. Однако, по мысли Данна, несмотря на ярко выраженный нравственный характер, теократическая сущность проповеди Иисуса Христа отнюдь не умялась, а напротив, – усиливалась тем, что Богочеловек восстановил подлинное понимание сущности Синайского закона, Законодателем которого был и остается Он Сам⁴¹⁹. Таким образом, не будет преувеличением констатировать, что Христос, подобен «новому Моисею», по справедливому выражению протоиерея А. Сорокина⁴²⁰. Христос выступает как посредник между Богом и человеком, дает новому по благодати Израилю обновленный – новозаветный закон⁴²¹.

Вряд ли можно считать случайным, что строго теоцентрические предписания Христова Закона со временем облачаются в форму обязательных для исполнения статутов, становятся каноническим законодательством церковного права. «Можно сказать, – пишет протоиерей А. Сорокин, – что исторической аналогией иудейского предания, в свое время конкретизировавшего исполнение Моисеева Закона для иудеев, в христианской (Православной) Церкви являются не менее разработанные и кажущиеся незыблемыми (“освященные временем”) свои традиции и уставы»⁴²². Это происходит вследствие того, что «в сознании святых отцов священные каноны не отличаются от заповедей Божиих, но являются их продолжением. Всё, что говорится в Ветхом и Новом Завете о заповедях,

⁴¹⁹ Данн Д.Д. Единство и многообразие в Новом Завете: исследование природы первоначального христианства / пер. с англ. М. : Библейско-богословский институт святого апостола Андрея, 2009. С. 273.

⁴²⁰ Сорокин А., протоиерей. Христос и Церковь в Новом Завете. С. 88.

⁴²¹ Георгий (Капсанис), архимандрит. Пастырское служение по священным канонам. М. : Святая Гора, 2006. С. 24.

⁴²² Сорокин А., протоиерей. Христос и Церковь в Новом Завете. С. 209.

можно применить и к священным канонам»⁴²³. В данном вопросе Паоло Проди идет еще дальше, считая, что «последние исследования об истории канонического права подчеркивают прямую связь первых нормативных постановлений христианского сообщества с Торой и с раввинистической экзегезой, даже если они были проникнуты разным мировосприятием и шли разными путями»⁴²⁴.

Похожей трактовке «правопреемства» библейского законодательства и христианских канонов созвучно и понимание, которое мы находим в первом правиле Седьмого Вселенского Собора, где между ними проводится абсолютно четкая параллель: «Приявшим священническое достоинство, свидетельствами и руководством служат начертанные правила и постановления, которые охотно приемля, воспеваем с богоглаголивим Давидом, ко Господу Богу глаголюще: *на пути свидений Твоих насладихся, яко о всяком богатстве* (Пс. 118:14), Такожде: *заповедал еси правду, свидения Твоя во век: вразуми мя, и жив буду* (Пс. 118, 138; 144). И аще пророческий глас повелевает нам во век хранити свидения Божия, и жити в них: то явно есть, яко пребывают оные несокрушимы и непоколеблемы. Ибо и боговидец Моисей тако глаголет: *к сим не подобает приложити, и от сих не подобает отъяти* (Втор. 12:2). И божественный апостол Петр, хваляся ими, вопиет: *в няже желают ангели приникнути* (1 Петр. 1:12). Такожде и Павел вещает: *аще мы, или ангел с небесе благовестит вам паче, еже благовестихом вам, анафема да будет* (Гал. 1:8). Понеже сие верно, и засвидетельствовано нам: то, радуясь о сем, подобно как обрел бы кто корысть многу, божественные правила со услаждением приемлем, и всецелое и непоколеблемое содержим постановление сих правил, изложенных от всехвальных апостол, святых труб

⁴²³ Георгий (Капсанис), архимандрит. Пастырское служение по священным канонам. М. : Святая Гора, 2006. С. 91.

⁴²⁴ Проди П. История справедливости. От плюрализма форумов к современному дуализму совести и права. М., 2017. С. 25–26.

Духа, и от шести святых вселенских соборов, и поместно собиравшихся для издания таковых заповедей, и от святых отец наших»⁴²⁵.

Это значит, что теперь уже к каноническому законодательству потенциально относятся те же предостережения о формализме и лицемерии, которые некогда были обращены Христом и апостолами к фарисеям. Законы жизни Царства не есть Царство, и поэтому не могут заменить его или быть абсолютными. Однако, как отмечает протоиерей Иоанн Мейендорф, выражая истину, они отражаются в каноническом праве и тогда являются теократическими знаменами присутствия Царства между людьми⁴²⁶.

Подводя исследовательские итоги данной главы, мы приходим к выводам, что концепт теократии, представленный в светской философии права в качестве исключительно общественно-политического феномена, в рамках теологического рассмотрения воспринимается как духовное явление, онтология которого восходит к принципу Божественного правления миром, распространяющегося в том числе на политическую, социальную и экономическую реальность. Теократический принцип, лежащий в ее основе, определяется как принцип всеобъемлющего главенства властной воли Бога, как общая, неизменная, конституирующая ценностно-нормативная доминанта, определяющая все частные исторически возникающие формы государственно-правовой, общественно-культурной и личной жизни.

Применение методологии дифференциации права и закона позволяет установить, что в холистических рамках теоцентрического правосознания ветхозаветная традиция Закона и новозаветное учение о благодати не перестают быть органическими составляющими единой системы религиозно-правовых представлений.

⁴²⁵ Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского / пер. с серб. Т. 1. М. : Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1996. С. 600.

⁴²⁶ *Meyendorff J. The Holy Spirit and the Church // John XXIII Lectures. Vol. 1. N.Y., 1965. P. 75.*

ГЛАВА 5. ЦЕННОСТИ И ИДЕАЛЫ ТЕОЦЕНТРИЧЕСКОГО ПРАВОСОЗНАНИЯ

5.1. Ценности справедливости, свободы и послушания в теоцентрическом правосознании

Необходимость привлечения богословского метода в исследовании теоцентрического правосознания обусловлена тем, что программа исследования широкого спектра вопросов правовой организации общества неизбежно включает в себя определение мировоззренческих предпосылок, идеалов и ценностей, лежащих в корне того или иного понимания права, принимая во внимание тот факт, что «тип правопонимания – смысловая модель права, определяемая его источником»⁴²⁷.

Теоцентрический тип библейского правосознания основан на теократическом восприятии правовых ценностей Откровения Ветхого и Нового Заветов и в свете этого имеет ряд характеризующих его особенностей и свойств.

Одной из фундаментальных особенностей исключительного теоцентризма библейского правосознания является то, что правовые ценности здесь не проистекают из гуманистических идеалов. Добро и зло – эти традиционные противостоящие полюса этики и морали, которые неизбежно присутствуют в праве как «минимум нравственности»⁴²⁸, – имеют в библейском богословии собственное уникальное значение. «Закон Божий – не отражение индивидуальной природы человека со всеми ее внутренними особенностями, не схема его личной нравственной жизни... Он есть отражение в Боге живущей истины в возможно доступной для человеческого

⁴²⁷ Овчинников А.И., Мамычев А.Ю., Юшко А.В. Понимание права в системе юридического знания и государственно-правовом развитии России : монография. Ростов н/Д : Изд-во ЮФУ, 2009. С. 28.

⁴²⁸ Нерсеяни В.С. Философия права : учебник для вузов. М. : Норма : ИНФРА-М, 2005. С. 535.

сознания форме (Рим. 2:20). Он есть выражение святой воли Божией (Рим. 2:18), программа внутренней и внешней деятельности человека, данная самим Богом, отвне данная инструкция, по которой человек должен устроить свои отношения к Богу и людям»⁴²⁹. Человеку не нужно искать идею блага, потому что таковым является всё, причастное Богу. Всё творение – «хорошо весьма» (Быт. 1:31). Если действия и поступки людей соответствуют воле Божией, не противоречат Его замыслу, они оцениваются Священным Писанием как добро и благо. Задачей данной части нашей работы является рассмотрение того, каким образом происходит формирование основных правовых ценностей и в какой мере на этот процесс оказывают влияние нормативно выраженные повеления Божии.

При первом же рассмотрении библейского права обнаруживается, что его сущность лежит вне системы гуманистических представлений. Если положительная цель права – достижение блага⁴³⁰, то «отрицательная» его задача – ограничение действия зла в мире⁴³¹. Но, с точки зрения библейского мышления, зло не существует в сотворенных Богом сущностях и вещах (Быт. 1:31), «ибо Он создал все для бытия, и все в мире спасительно, и нет пагубного яда, нет и царства ада на земле» (Прем. 1:13, 14). Злом может быть только уклонение от воли Творца, от правды Божией. И достижение блага, и эмпирия зла и смерти вызываются либо праведностью и следованием воле Бога, либо ее нарушением и беззаконием (Прем. 1:15). Человеку библейского правосознания незнакомо никакое иное благо, к которому должно приводить право, кроме того, что достигается усердным исполнением Закона: «Благо есть славить Господа» (Пс. 91:2). Подлинно высшим благом с точки зрения библейского Откровения может быть только Бог. Закон, приводящий человека к Богу через послушание, именно по этой причине считается великой

⁴²⁹ Мышцын В. Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры. Изд. 2-е. М. : Либроком, 2012. С. 2.

⁴³⁰ Нерсесянц В.С. Философия права : учебник для вузов. М. : Норма : ИНФРА-М, 2005. С. 69.

⁴³¹ Бердяев Н. Афоризмы // Православная община : журнал Свято-Филаретовской московской высшей православно-христианской школы. 1993. № 13–15. С. 82.

ценностью (Пс. 118). Заповеди исполняются вне зависимости от того, что именно они предписывают, так как их авторитет базируется не на нравственном содержании, а на повелении Бога. В ветхозаветном правопонимании только Премудрость Божия ведаёт, «*что право по заповедям Твоим*» (Прем. 9, 9).

В системе монотеистической этики, где царствует теократический принцип, моральные ценности не имеют никакого другого основания, кроме воли Бога, Который Сам определяет, *что* есть добро и *что* есть зло. Квинтэссенцию теократического правопонимания выразил юрист и богослов Тертуллиан, причем в его изложении даже идея блага в праве не имеет никакого значения: «*Neque enim quia bonum est, idcirco auscultare debemus, sed quia Deus praecipit* (Мы имеем какие-либо обязательства не потому, что это благо, а потому, что этого требует Бог)»⁴³².

По вышеуказанным причинам нормативная этика весьма слабо просматривается в теоцентрическом правосознании. Правовое деяние отличается от неправового лишь тем, что первое – это то, что совершено по послушанию воле Божией, а второе признается таковым в результате непослушания Богу, так как «Библия знает только один высший закон: воля Божия»⁴³³. Правовым ли деянием было убийство гражданского населения, пусть и языческого? Библия отвечает на этот вопрос утвердительно, поскольку оно совершалось по повелению Бога, исходя из Его целей: «Остальная часть истории Израиля в Ветхом Завете повествует об отношениях Господа с Израилем и народами. Захват земли, или исход, представлял собой акт справедливого суда над порочностью хананеев (Втор. 9:4–6). Последующие победы описаны как акты справедливости или как правда Господа (Суд. 5:11)»⁴³⁴.

⁴³² Цит. по: *Шмитт К.* Государство: право и политика / пер. с нем. и вступ. ст. О.В. Кильдюшова ; сост. В.В. Анашвили, О.В. Кильдюшов. М. : Территория будущего, 2013. С. 323.

⁴³³ *Yehezkel K.* The religion of israel. From its beginnings to the babylonian exile. Chicago, 1960. P. 60.

⁴³⁴ *Райт К.* Новый Завет и народ Божий. Первая часть труда «Истоки христианства и вопрос о Боге» / пер. с англ. Н. Холмогоровой. Черкассы : Коллоквиум, 2013. С. 274.

Со всем теократическим ригоризмом святитель Иоанн Златоуст проповедует: «Что бывает по воле Божией, то, хотя бы казалось и худым, лучше всего; а что противно и не угодно Богу, то, хотя бы и казалось самым лучшим, хуже и беззаконнее всего. Если кто даже совершит убийство по воле Божией, это убийство лучше всякого человеколюбия; но, если кто пощадит и окажет человеколюбие вопреки воле Божией, эта пощада будет преступнее всякого убийства. Дела бывают хорошими и худыми не сами по себе, но по Божию о них определению»⁴³⁵. Митрополит Иларион (Алфеев), поясняя суть теоцентрической этики, пишет: «В религиозной традиции земная жизнь человека отнюдь не представляется имеющей абсолютную ценность. И самыми страшными преступлениями считаются не те, которые направлены против человека, но те, что направлены против Бога и веры»⁴³⁶. Профессор Димитриос Целенгидис также отрицает автономию антропоцентричной морали: «Хранение заповедей в действительности означает отказ верующего от своей собственной воли, *не считаясь с тем, насколько это может казаться добром*»⁴³⁷. Указанная отличительная особенность такого правопонимания является, по нашему мнению, красноречивым выражением теоцентрической сущности библейского права. Как замечает Рудольф Бультман, «в еврейской этике обоснование того, что есть добро и что требуется от человека, нельзя дать, опираясь на то или иное представление о человеке, исходя из рациональных идей, заложенных в разуме человека. А потому отсутствует, по сути дела, и учение о добродетели в том виде, в каком оно вырабатывается в сфере греческой концепции человека, а затем утверждается alexandрийским евреем Филоном под влиянием греческой философии»⁴³⁸. В новозаветной теократической концепции также невозможно

⁴³⁵ *Иоанн Златоуст, святитель*. Слово 4-е против иудеев // Творения Святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 1. Кн. 2. СПб. : СПбДА, 1895. С. 669.

⁴³⁶ *Иларион (Алфеев), епископ Венский и Австрийский*. Православное свидетельство в современном мире : доклады, интервью, слова. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2006. С. 264.

⁴³⁷ *Целенгидис Д., профессор*. Вклад святителя Григория Паламы в исихазм. Богословские основания жизни во Святом Духе // Палама.ру. URL: <http://palama.ru/esxatologiya/vklad-svt-grigoriya-palamy-v-isixazm-bogoslovskie-osnovaniya-zhizni-vo-svyatom-duxe.html> (дата обращения: 20.11.2018).

⁴³⁸ *Флуссер Д., Бультман Р.* Загадка Христа. Две эпохальные работы об Иисусе. М. : Эксмо, 2009. С. 293–294.

найти некую моральную ценность, исходящую из воли человека вне связи с Богом. Более того, нравственность не опирается на антропоцентричное основание также потому, что «идея о том, что человеческая душа обладает “бесконечной”, или “присущей ей по природе”, ценностью, совершенно чужда Иисусу. Ничто не обладает собственным достоинством вне Бога. Ценность человека (как и птиц небесных или полевых лилий) заключается в том, что он дорог Богу, а ценность и истинность радости измеряются радостью на небесах»⁴³⁹. И даже родство людей по отношению друг к другу определяется не «кровными» связями, а теократическим критерием: «Кто Матерь Моя? и кто братья Мои? ...кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и мать» (Мф. 12:48–50).

Общим свойством библейского права является органическая связь правовой онтологии с правовой антропологией. Состоит это в том, что, как уже упоминалось выше, правовые ценности в силу теоцентрического понимания права являются не автономными этическими или философскими добродетелями, а проекцией свойств Бога. При этом содержимое правовых императивов Бога не есть беспринципный произвол. Его воля энергично проявляет саму природу Бога. С особой силой свойства Божии самораскрываются в событиях исхода из Египта. Одной из важнейших опытно познанных ценностей становится справедливость, в существовании которой израильтяне убедились в акте сверхъестественного освобождения от египетских угнетателей: «И сказал Господь: Я увидел страдание народа Моего в Египте и услышал вопль его от приставников его; Я знаю скорби его и иду избавить его от руки Египтян и вывести его из земли сей в землю хорошую и пространную» (Исх. 3:7–8). Не случайно именно справедливость легла в основу Моисеева законодательства, ведь «правосудие и правота – основание престола Твоего...» (Пс. 88:15). Как полагает Юзеф Майка, «через оба Завета путеводной нитью проходит одна общая идея правосудия, основанного на

⁴³⁹ Нибур Р. Христос и общество. М. : Посох, 2009. С. 22.

Божественном законе»⁴⁴⁰. Это понятие тем не менее имеет глубокие корни в истории Израиля, так как еще Авраам избирался для того, чтобы «творить правду и суд» (Быт. 18:19). О необходимости следования потомками Авраама справедливости здесь лишь напоминает как об условии действительности древнего обетования. Оно вновь повторяется в завещании Моисея пред входом народа в землю Ханаанскую: «Делай справедливое и доброе пред очами Господа, дабы хорошо тебе было, и дабы ты вошел и овладел доброю землею, которую Господь с клятвою обещал отцам твоим» (Втор. 6:18).

Таким образом, история Откровений Бога древним евреям от Авраама до Моисея в Синайском законодательстве обретает правокультурное единство в акте Божественной справедливости, явленной в освобождении Израиля и требующейся от сынов Завета в правовом поведении ради актуализации древних авраамических обетований: «Помни, что и ты был рабом в Египте, и Господь освободил тебя оттуда: посему я и повелеваю тебе делать сие» (Втор. 24:18). Отныне вершить справедливость означает «ходить путем Господним» (Быт. 18:19). Даже требование святости, содержащееся в заключении культовых предписаний о ритуальной чистоте, – это также призыв к справедливости как к одному из основных свойств праведного Господа во всех сферах жизни, вплоть до такого, казалось бы, малозначительного дела, как верные весы в торговых отношениях (Лев. 19: 9–36). Помещение этих установлений, имеющих обязательное значение, а значит, выходящих за рамки обычного нравственного императива, в книгу Левит прочно увязывает в сознании древнего еврея необходимость не иметь грехов против справедливости, приступая к совершению жертвоприношения, дабы оно обрело «благоволение» перед Богом. «Долг справедливости по отношению к страждущим настолько важен, что, если он не исполняется, Бог даже не примет божественно установленные жертвоприношения и поклонение. Когда

⁴⁴⁰ Майка Ю. Социальное учение католической церкви. Люблин : Изд-во Святого Креста, 1994. С. 82.

они забывают о справедливости, истинный Бог не может быть объектом поклонения и благочестия народа»⁴⁴¹.

Известно, что идея справедливости в огромном количестве работ, от Платона до современных юристов, так же, как и в законе Моисеевом, придается значение доминирующей правовой ценности⁴⁴². Однако, по словам Блеза Паскаля, толкование ее сущности многообразно: «...один видит основу справедливости в авторитете законодателя, другой – в нуждах монарха, третий – в существующем обычае... разум неспособен отыскать такую справедливость, которую время не превращало бы в прах»⁴⁴³. В свете теократического принципа библейского правосознания справедливость также имеет уникальное содержание. Это проявляется, в частности, в тех текстах Библии, где она многократно выражается посредством гендиадиса – «*правда и суд*»⁴⁴⁴, имея при этом гораздо более широкое смысловое значение, нежели *jus* в греко-римском его значении. В этом нетрудно убедиться, обратившись к одному из характерных текстов: «Если кто праведен и творит суд и правду, на горах жертвенного не ест и к идолам дома Израилева не обращает глаз своих, жены ближнего своего не оскверняет и к своей жене во время очищения нечистот ее не приближается, никого не притесняет, должнику возвращает залог его, хищения не производит, хлеб свой дает голодному и нагого покрывает одеждою, в рост не отдает и лихвы не берет, от неправды удерживает руку свою, суд человеку с человеком производит правильный, поступает по заповедям Моим и соблюдает постановления Мои искренно: то он праведник, он непременно будет жив, говорит Господь Бог» (Иез. 18:5–9). Очевидно, что, описывая человека, поступающего справедливо, пророк Иезекииль явственно изображает дела любви и милосердия. Мотивация правового поведения опять-таки коренится в памяти об Исходе, где действие

⁴⁴¹ Mott S.C. A Christian Perspective on Political Thought. Oxford : Oxford University Press, 1993. P. 79.

⁴⁴² Сорокин В.В. Понятие и сущность права в духовной культуре России. С. 82.

⁴⁴³ Цит. по: Проди П. История справедливости. От плюрализма форумов к современному дуализму совести и права. М. : Изд-во Ин-та Гайдара, 2017. С. 398.

⁴⁴⁴ Райт К. Новый Завет и народ Божий. Первая часть труда «Истоки христианства и вопрос о Боге» / пер. с англ. Н. Холмогоровой. Черкассы : Коллоквиум, 2013. С. 265.

Божественной справедливости продиктовано не холодным, механическим и безличным восстановлением нарушенных прав, но любовью Бога к Своему народу (Исх. 3:10). Это, с одной стороны, подчеркивает то, что сущность библейского права может быть выражена как «*imitatio Dei*» – подражание Богу, а с другой, – открывает ту сторону библейского понимания справедливости, которая выражается другим гендиадисом – «*милость и суд*» (Пс. 100:1; Иер. 9:24; Ос. 12:6; Зах. 7:9; Мф. 23:23). Как отмечает Дж. Н. Шофильд, «справедливость и милость не были противоположными понятиями. Элемент милосердия и благоволения в “праведности” был настолько сильным, что в позднем иврите слово становится обычным термином для подаяния»⁴⁴⁵.

И, наконец, третьим способом передачи понятия «справедливость» является употребление такого библейского термина, как «правда» (Пс. 118:142), который, на наш взгляд, синонимически объединяет в себе все вышеназванные смысловые оттенки данного понятия. Совпадение понятий «правда» и «справедливость» мы встречаем и у Б.Н. Чичерина, который считает их общим разумным и одновременно метафизическим началом в разграничении свободы отдельных лиц путем установления закона: «Это начало есть правда, или справедливость. Само слово показывает, что оба эти понятия – *право и правда* – проистекают из одного корня. И это было высказано уже римскими юристами: *jus a justitia appellatum est*, право получило свое название от правды»⁴⁴⁶. Священное Писание также воспринимает право, как правду, но при этом открывает ее новые грани. Так, правда в нем помещается в один повествовательный контекст с милостью: «Господи! Милость Твоя до небес... Правда Твоя – как горы Божии» (Пс. 35:7). С осуществлением Правды Божией неразрывно связаны любовь и милость, в которых сама справедливость получает свое высшее оправдание и мотивацию. По словам профессора Санкт-Петербургской духовной академии

⁴⁴⁵ Schofield J. «Righteousness» in the Old Testament // Bible Translator. 1965. 16 (1965). P. 115.

⁴⁴⁶ Чичерин Б. Философия права. Изд. 2-е, испр. М. : Либроком, 2011. С. 95.

С.М. Зарина, «“Правда Божия” имеет ближайшее, непосредственное отношение к Божественной любви, – отношение настолько близкое, существенное и неразрывное, что “Правда Божия” называется у Отцов “человеколюбием” – (φιλανθρωπια)»⁴⁴⁷. Кроме того, С.М. Зарин раскрывает сотериологическое значение божественного права: «Правда Божия является в сущности одним из свойств Божественной воли, определяя цель и способ ее действий по отношению к людям. В этом же отношении “воля Божия есть спасение людей”»⁴⁴⁸. «Правда Божия», таким образом, оказывается как бы истолкованием любви Божественной, определением способов и свойств ее осуществления в действительной жизни тварного бытия... проявляясь преимущественно в применении всех возможных способов и средств для привлечения их к союзу с источником их истинного блаженства – Богом»⁴⁴⁹. В ряд этих способов и средств входит и справедливое наказание. Но в Священном Писании оно теряет обычный юридический характер воздаяния. Даже наказание, которое, на первый взгляд, кажется необходимым возмездием и проявлением справедливости, на самом деле является ничем иным, как проявлением человеколюбия и милосердия постольку, поскольку оно служит искоренению греха: «Господь, Бог человеколюбивый и милосердный, долготерпеливый и многомилостивый, и истинный, сохраняющий милость в тысячи родов, прощающий вину и преступление, и грех, *но не оставляющий без наказания*» (Исх. 34:6–7).

Закон есть воплощенная воля Божия, которая абсолютно сотериологична по своей цели. Между прочим, это означает, что защита законных прав человека, которая внешним образом выглядит как восстановление справедливости, в библейском понимании должна быть не служением, образно выражаясь, – холодно-беспристрастной богине Фемиде, а осуществлением Правды Божией, т.е. исправлением последствий греха ради

⁴⁴⁷ Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Киев, 2006. С. 195.

⁴⁴⁸ Там же.

⁴⁴⁸ Там же.

⁴⁴⁹ Там же. С. 196.

спасения человека. При этом основной идеей справедливости служит не древнеримский юридический принцип «каждому – свое», а милосердие, проистекающее из духа любви и сострадания к ближнему. Прекрасно пишет об этом древнехристианский апологет начала IV века Лактанций: «Ибо, что есть сама человечность, как не справедливость? Что есть справедливость, как не сострадание? Сострадание же есть не что иное, как познание жертвы Господней»⁴⁵⁰.

Очевидно, что библейскому теоцентрическому правосознанию не свойственно индивидуально-спиритуалистическое понимание Царства Божия только как внутреннего мира души, достигаемого отдельным человеком в личном духовном делании. Несложно заметить, что такой тип эсхатологии отменял бы саму цель наступления мессианского времени Царства Божия (Царства Небесного) как всемирной теодицеи, решения проблемы сосуществования зла и несовершенства мира и благого Творца. Как известно, тема всеобщего восстановления справедливости продолжается и в новозаветном благовестии. Так, в Назаретской синагоге Христос объявляет словами пророка Исая целью Своего пришествия в мир не только спасение души, но – «пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, проповедовать лето Господне приятное» (Ис. 61:1–2). По библейским эсхатологическим воззрениям, «Царство Божие несет с собой мессианское воздаяние, не только личное, но и социальное. Согласно древним пророчествам Израиля, Мессия восстанавливает нарушенную на земле справедливость. Вот почему “блаженны нищие”, не только “нищие духом” и все “плачущие ныне”, ибо Мессия приходит их утешить... Бедность ценится в Евангелии не только, или не столько как аскетическое состояние – свободы, несвязанности, беззаботности, – но как страдание, требующее награды. Было бы превратно понимать эту награду, как только небесное воздаяние. Мессианские обетования имеют и земное значение. Царство Божие имеет в

⁴⁵⁰ Цит. по: *Алексеев Н.Н.* Основы философии права. С. 125.

Евангелии по крайней мере тройной смысл: оно в сердце человека, оно в небесной жизни, и оно же в земном царстве Мессии, пришедшего в славе. В Евангелии очень сильны мессианские чаяния Израиля. И восстановление социальной справедливости составляет неотъемлемую черту евангельского идеала, воплощенного в образе Царства Божия... Бог «низложил сильных с престолов и вознес смиренных. Алчущих исполнил благ, а богатящихся отпустил ни с чем»⁴⁵¹.

Другой аспект теоцентрического понимания справедливости и правды ярко открывается в свете Божественного права собственности. Так, святитель Филарет Московский, трактуя общепринятый взгляд на справедливость, как состоящую в том, чтобы отдавать всякому свое, неожиданно находит его несостоятельным, ссылаясь на высказывание апостола Павла, согласно которому никто из людей не обладает в сущности тем, что принадлежало бы только ему, ведь никто «ничего своего не имеет, чего бы не приял» (1 Кор. 4:7)⁴⁵².

Как известно, *свобода* является одной из основных правовых ценностей. Она является неотъемлемым атрибутом человеческой личности. Поэтому чаще всего свобода рассматривается с позиции философско-антропологического феномена. Вместе с тем очевидно, что самое ее ценностное содержание имеет специфический богословский характер и отличительное понимание. Рассматривая библейский концепт свободы, этой, поистине важнейшей категории права, мы должны провести его анализ в свете теократического принципа.

Прежде всего, в библейской парадигме свобода по своему происхождению не является автономной ни как ценность, ни как свойство личности. Она возникает только благодаря воле Бога, восхотевшего одарить ею человека. Свобода есть производное *власти быть свободным*, поэтому самостоятельное ее существование ограничивало бы абсолютность теократии

⁴⁵¹ Федотов Г.П. Социальное значение христианства. Париж, 1933. С. 11.

⁴⁵² Филарет (Дроздов), митрополит Московский, святитель. Слова и речи. Т. 1. С. 355.

Бога. По мнению митрополита Илариона (Алфеева), поскольку человек не обладает собственной властью, кроме той, что передана ему Богом, то свобода воли, как и власть, есть один из даров Бога человеку⁴⁵³. Этот факт подчеркивает А. Мацейна. По его словам, в космологической сфере, где царствует необходимость, нельзя обнаружить корней личности и свободы. Это еще раз доказывает, что «ни человеческая личность, ни человеческая свобода не есть и не могут быть порождением природной эволюции»⁴⁵⁴.

Несмотря на то, что человек является носителем образа Божия, само его рождение изначально не есть следствие его выбора. Даже дар жизни в некотором смысле является принудительным. По словам архимандрита Киприана (Керна), «человек не изъявляет своего согласия на свободное бытие, а принимает его как послушание»⁴⁵⁵. Свобода может стать самовластной только в одном случае: при условии достижения подобия Богу, «если человек есть образ Божественной природы, а Божественная природа самовластна, то, стало быть, и образ, если тот сохраняет подобие первообразу, по природе является самовластным»⁴⁵⁶.

В отличие от преобладающего в юриспруденции понимания свободы как высшей самоценной категории⁴⁵⁷, в Священном Писании ее идея и функция подчинены другой абсолютной идее, по отношению к которой она имеет служебный и относительный характер. Одним из тех, кто сформулировал библейский *телос* свободы, был святитель Николай (Велимирович): «Цель свободы есть добровольное служение Богу и своим ближним, служение по любви»⁴⁵⁸. Соответственно указанной цели содержание свободы состоит не в отсутствии обязанностей или ограничений, ничем и никем не ограниченной реализации любых волевых желаний личности, свойственного

⁴⁵³ Иларион (Алфеев), митрополит. Духовный мир преподобного Исаака Сирина. М., 2013. С. 102.

⁴⁵⁴ Мацейна А. Бог и свобода. М. : Общедоступный православный университет, 2009. С. 29.

⁴⁵⁵ Киприан (Керн), архимандрит. Антропология святого Григория Паламы. Киев, 2006. С. 369.

⁴⁵⁶ Диспут с Пирром. Преподобный Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / отв. ред. Д.А. Поспелов. М. : Храм Софии Премудрости Божией, 2004. С. 199.

⁴⁵⁷ Графский В.Г. Понимание права: некоторые актуальные аспекты традиционной темы // Государство и право. 2003. № 5. С. 107.

⁴⁵⁸ Николай (Велимирович), святитель. Земля недостижимая. М. : Покров, 2004. С. 55.

плюралистическому правопониманию⁴⁵⁹. Она дарована для того, чтобы человек имел способность следовать воле Божией не из внешнего принуждения, а из внутреннего побуждения, что возможно, когда свобода проистекает и действует не из любви к себе, а к Богу и ближним. Мотив любви в послушании закону Божьему приводит к готовности человека принести собственную *свободу* в жертву. Жертвенность эта выражается в способности ради Бога лишиться себя всего того, что обычно является основой власти и могущества человека: земли, богатства и высокого общественного положения. Первая же заповедь, данная Аврааму, потребовала от него героического поступка. «Изыди из земли твоя», – приказывает Господь Авраму, для которого это веление означало конец сытой и беззаботной жизни (Быт. 12:1). История Исаака показала, что это была еще не самая большая жертва, которую был готов совершить ветхозаветный праведник ради Бога. Чтобы стать народом Божиим, евреи вначале также должны были с риском для жизни выйти из столетиями обжитых домов в Египте, чтобы направиться в полную опасностей и тревожной неизвестности безлюдную пустыню. Дабы питаться божественной манной, израильтяне вынуждены были отказаться от земли, где они «сидели у котлов с мясом» и «ели хлеб досыта» (Исх. 16:13). «С наибольшей силой и драматизмом этот мотив раскрыт в книге Иова, основная тема которой – проверка истинности и стойкости послушания послушного»⁴⁶⁰. Иов открывает тайну бескорыстного послушания Богу только тогда, когда он лишается всех составляющих земного благополучия. Таким образом, чтобы исполнить волю Божию, человек должен оказаться в ситуации выхода за рамки обыденного антропоцентрично устроенного бытия: «Это состояние “выхода” явно имеет в системе древнееврейской литературы весомость символа: человек или народ должны “выйти” из инерции своего существования, чтобы стоять в пространстве истории перед Яхве, как воля

⁴⁵⁹ Сорокин В.В. Понятие и сущность права в духовной культуре России. С. 60.

⁴⁶⁰ Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М. : Наука, 1986. С. 185.

против воли»⁴⁶¹. Когда Ветхозаветное законодательство принималось вместе с Синайским Заветом, договор сопровождался жертвоприношением. Эта традиционная для древнего права сакраментальная деталь юридического акта на религиозном языке означала то, что ради выполнения договора человек готов принести в жертву нечто для себя ценное. Нетрудно заметить, что послушание Богу неминуемо сопряжено с жертвой, начиная с ограничения собственной воли и заканчивая отказом от автономного, основанного на материальных благах существования. Данное следствие теократического принципа простирается и в область правового. Основываясь на подобном мировоззрении, И.А. Ильин утверждает, что подлинное правопонимание «нормального» субъекта права носит необходимо теоцентрический и по сути жертвенный характер, как «измеряющее себя и всю человеческую жизнь не голыми “нуждами”, “пользами” и “интересами”, – но достоинством, честью, совестью, правотою перед лицом Божиим»⁴⁶².

В Новом Завете самоограничение как проявление теократического принципа не упраздняется, но требует еще большей, чем материальные блага, жертвы узами естественной семейной любви: «Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня...» (Мф. 10:37), и даже жертвы самим собой: «Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя...» (Мф. 16:24). Еще ригористичней звучит фрагмент текста, где две эти жертвы соединены в едином требовании всецелой преданности: «Если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены, и детей, и братьев, и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» (Лк. 14:25–27).

Праведнику Ветхого Завета было опытно знакомо чувство такой духовной свободы, когда воля Божия через любовь к Законодателю становится собственным внутренним законом и личной волей, а потому легка и радостна

⁴⁶¹ *Аверинцев С.С.* История всемирной литературы. В 9 т. Т. 1 / АН СССР; Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького. М.: Наука, 1983. С. 276.

⁴⁶² *Ильин И.А.* Основные задачи правоведения в России. С. 181.

для исполнения: «Буду ходить *свободно*, ибо я взыскал повелений Твоих. Буду утешаться заповедями Твоими, которые возлюбил. Как люблю я закон Твой!..» (Пс. 118). Поэтому право Второзакония предназначено не для избранных, особо посвященных людей. Это не этический недостижимый идеал: «Ибо заповедь сия, которую я заповедую тебе сегодня, не недоступна для тебя и не далека; она не на небе, чтобы можно было говорить: “Кто взошел бы для нас на небо и принес бы ее нам, и дал бы нам услышать ее, и мы исполнили бы ее?”; и не за морем она, чтобы можно было говорить: “Кто сходил бы для нас за море и принес бы ее нам, и дал бы нам услышать ее, и мы исполнили бы ее?”; но весьма близко к тебе слово сие: оно в устах твоих и в сердце твоём, чтобы исполнять его» (Втор. 30:11–14).

В то же время праведнику Ветхого Завета ведомо, что человек не всегда свободен в выполнении заповедей: «Лукаво сердце человеческое более всего и крайне испорчено; кто узнает его?» (Иер. 17:9) – сокрушенно вздыхает пророк Иеремия. Апостол Павел скажет об этом еще более определенно: «Закон свят, и заповедь свята и праведна, и добра, а я плотян, продан греху. Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим. 7:12–15). Следовательно, в свете властного принципа, через послушание Закону выявляется несвобода человека, безуспешно пытающегося непринужденно выбирать между добром и злом. Состояние, которое В.Н. Лосский назвал «закабалением» иному, не Божьему господству, обнаруживает еще один фактор, препятствующий реализации свободы – рабство сатане, той «третьей воле», которой греховно покорился Адам⁴⁶³.

Свобода человека в реальности не простирается далее дуального выбора: принять или отринуть заповеди Божии, согласовывать свою волю с Его волей или отвергнуться ее⁴⁶⁴. По отношению к закону возможно выбрать либо послушание, дарующее жизнь и добро, либо непослушание, означающее смерть и зло (Втор. 30:15–16). Два пути – жизнь или смерть – вот что может и

⁴⁶³ Лосский В.Н. Господство и Царство (эсхатологический этюд) // Боговидение. Минск, 2007. С. 484.

⁴⁶⁴ Notscher F. Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran. Bonn, 1958. S. 23.

должен выбрать человек, однако в самом образе «дорога, путь» заложена двойственность свободы в библейской модели мира, потому что, во-первых, дорога проложена не путником, во-вторых, она имеет изначально заданный маршрут и своим географическим очертанием естественным образом направляет стопы идущего по ней.

Итак, кажущееся безграничие вариантов волевых актов человека сводится на деле к двум возможностям: «быть добрым и сыном Божиим или злым и сыном дьявола»⁴⁶⁵. Священное Писание смотрит на свободу человека как на относительное и динамическое состояние, которое может меняться в зависимости от того, насколько человеческая воля поработана диаволу или собственной страсти. Однако плененность человеческой воли грехом не разрывает связь между свободой и ответственностью. С.Л. Франк замечает: «Человек, лишенный (после грехопадения) подлинной свободы действенной воли, сохраняет свободу нравственного суждения о своих действиях и состояниях. Будучи фактически бессилён не грешить, он все же сознает свою ответственность за грех, так как остается свободным судьей своих действий, своей фактической жизни»⁴⁶⁶.

Составитель «Илиотропиона», святитель Иоанн (Максимович), следуя догматической схеме, принятой в западном богословии, отличает два важных модуса действия Божьей воли. Один из них он описывает как «знаковую волю» (*voluntas significata*), которая выражается Богом явно, через определенные знамения, или теофании, каждый раз, когда Он что-то совершает, повелевает или запрещает. Другое проявление Божьей воли заключается в непрерывном таинственном действии Промысла, в котором действует Его воля благости (*voluntas benevolentiae*), хранящая и поддерживающая этот мир⁴⁶⁷. Несмотря на кажущуюся «схоластичность»

⁴⁶⁵ *Могила П.*, цит. по: *Иустин Попович, преподобный*. Собр. творений. Т. 2. Догматика Православной Церкви. Ч. 2. М. : Паломник, 2006. С. 258.

⁴⁶⁶ *Франк С.Л.* Грех и свобода // *Реальность и человек: метафизика человеческого бытия*. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2009. С. 255–256.

⁴⁶⁷ *Иоанн (Максимович), митрополит Тобольский и всея Сибири, святитель*. Илиотропион, или Сообразование человеческой воли с Божественной волей. М. : Благовест, 2014. С. 80–81.

такого различия, в основе его лежит весьма существенный момент. В то время как общий Промысел Божий осуществляется в мире без участия свободной воли человека (как мировой Закон) и не требует его согласия, осуществление *voluntas significata* невозможно без принятия и свободного согласия того, к кому она обращена. Если *voluntas benevolentiae* совершается в природе с непреодолимостью физического закона, то, обращаясь с тем или иным волеизъявлением к человеку, Бог действует не с принуждением и не в одностороннем порядке. Его воля находит человека не как подчиняющая Себе власть, но как Слово. Так начинается диалог, необходимым условием поддержания которого является признание человеком власти Бога. Феномен власти и подчинения базируется не на материальной зависимости, не на принуждении, а на духовно-психологической основе теоцентрического правосознания: «Властвование предполагает вообще сознание не со стороны властвующего, а только со стороны подвластного... Для властвования требуется только сознание зависимости, а не реальность ее... Власть есть сила, обусловленная сознанием зависимости подвластного»⁴⁶⁸. Главным в процессе признания власти в библейском праве является «страх Божий» (1 Цар. 12:14), в котором сочетаются любовь и благоговение к Богу. Своеобразным подтверждением этого служит вывод Н.Н. Алексеева о том, что новейшие западные психологические и социологические теории, занимающиеся отношениями власти и подчинения, все более и более приближаются к выводу, что феномен власти коренится не столько в сознательно-волевой сфере, сколько в «аффективной», эмоциональной глубине человека⁴⁶⁹. Необходимость признания правоустанавливающих актов властвующей воли – обязательный элемент права, поэтому наиболее глубокой частью правовой структуры необходимо считать «носителя актов правового признания...

⁴⁶⁸ Коркунов Н. Русское государственное право. Т. 1. СПб., 1901. С. 24.

⁴⁶⁹ Алексеев Н.Н. Основы философии права. СПб.: Изд-во Юрид. ин-та, 1998. С. 486.

правового субъекта»⁴⁷⁰. Тем более дар свободы, реализуемой через признание, актуален в отношении послушания библейским нормам.

Теократический принцип библейского права не ограничивается тем, что его источником является Бог, но состоит также в том, что свободное послушание заповедям Божиим невозможно без *содействия* Бога. Это касается всех проявлений воли, будь то слово или дело, «ибо в руке Его и мы, и слова наши, и всякое разумение и искусство делания» (Прем. 7:16). Тем более это касается новозаветного правосознания, возводящего в закон самые высокие состояния человеческого духа: «В любви закону подчинены все желания, чувства и помыслы человека. Человек должен не только поступать по закону, мыслить по закону, чувствовать по закону и верить по закону»⁴⁷¹. Плоды такого послушания Богу возможны только в богочеловеческой синергии: «Без Меня вы не можете делать ничего» (Ин. 15:5). «Вы показываете собою, что вы – письмо Христово, через служение наше написанное не чернилами, но Духом Бога живаго, не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердца» (2 Кор. 3:3), – в этих словах апостола Павла слышится явная аллюзия на исполнение мессианского обетования пророка Иеремии о Новом Завете и новом божественном законе, который будет написан на сердцах. И вновь здесь проявляется теократический принцип: уверенность в исполнении закона возможна «не потому, чтобы мы сами способны были помыслить, что от себя, как бы от себя, но способность наша от Бога» (2 Кор. 3:5) через Иисуса Христа. И, наконец, выполнение закона «плотяных скрижалей» возможно «потому, что Бог производит в вас и хотение, и действие по Своему благоволению» (Фил. 2:13), Который и «усовершит вас во всяком добром деле, к исполнению воли Его, производя в вас благоугодное Ему через Иисуса Христа» (Евр. 13:21).

⁴⁷⁰ Там же. С. 203.

⁴⁷¹ Мышцын В.Н. Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры. Изд. 2-е. М. : Либроком, 2012. С. 9.

Некий парадокс библейского понимания свободы, следуя традиции преподобного Максима Исповедника в различении гномической и природной воли, подмечает Хуан Доносо Кортес. В его богословском представлении свобода заключается не в свободе выбора, а в свободе понимать и желать добра, когда разум и воля сведены воедино. Несовершенство же свободы как раз и состоит в способности выбирать. С этой точки зрения, как он утверждает, иное понятие свободы неприменимо к Богу, поскольку в нем нет противоположных начал и колебания⁴⁷².

В творениях святых отцов раскрывается также *пневматологический аспект свободы в реализации теократического права*: «Без благодати Святого Духа никому невозможно не грешить, никому невозможно приступить к исполнению святых заповедей и исполнять их, и свергнуть с себя власть и насильство, которое возымели над нами демоны»⁴⁷³. Только «благодать Святого Духа сочетает душу саму с собою Божественною Своею силою и животворит ее, как бы душа души, многие и разные помышления ее и пожелания сводя к единой воле Божией»⁴⁷⁴. Данные изречения не противоречат мысли апостола Павла о том, что закон можно выполнить, опираясь на собственную природу, ведь и «естественный закон», присущий язычникам, когда они «законное делают» (Рим. 2, 14), теоцентрическое правосознание, – есть «вложение закона этого в самую природу нашу, внедрение в нас неподкупного судилища совести – все это есть дело величайшей благодати и неизреченного человеколюбия»⁴⁷⁵.

На Древнем Востоке и в античном мире вплоть до появления стоицизма понятие *свобода* не было абстрактной ценностью и употреблялось прежде всего в политическом смысле. Тот, кто обладает ею, – полноценный гражданин. Отличие свободного от раба – в принадлежности государству или

⁴⁷² Кортес Х.Д. Соч. СПб. : Владимир Даль, 2006. С. 145.

⁴⁷³ Симеон Новый Богослов, преподобный. Слова преподобного Симеона Нового Богослова. 2-е изд. Вып. 1. М. : Унив. тип., 1892. С. 261.

⁴⁷⁴ Там же. С. 45.

⁴⁷⁵ Иоанн Златоуст, святитель, архиепископ Константинопольский. Творения Святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 8. СПб. : СПбДА, 1902. С. 93.

полису и, соответственно, обладании определенными гражданскими правами. То есть «свобода изначально (во всяком случае, в греческом и еврейском языках) понимается только как достояние свободного человека, не раба»⁴⁷⁶. То есть, будучи, по сути, антонимом рабства, означает определенный социальный статус, а не внутреннее состояние или возможность неограниченного выбора. Но если в обычных ближневосточных деспотиях формулой свободы было – «вне государства нет свободы», то в Израиле она звучала всецело теократично – «вне Бога нет свободы». Уникальность такого понимания кристаллизуется в самой истории древних евреев. Яхве освобождает еврейских рабов не для свободы самой по себе, а ради свободы «служения в верности (“рабства”) одному и единственному Владыке и Господину – Господу, ЯХВЕ»⁴⁷⁷: «Я Господь Бог ваш, Который вывел вас из земли Египетской... чтоб быть вашим Богом» (Лев. 25:38). Уолтер Брюггеман комментирует: «Народ освобождается, будучи призван к новому послушанию – послушанию синайского Завета. В свою очередь, послушание возможно только благодаря избавлению. Израиль освобождается из-под тирании фараона и покоряется власти милостивого и справедливого ГОСПОДА»⁴⁷⁸. Примечательно, что за исключением одного места в книге Второзакония (Втор. 7:8), в случае освобождения из Египта и в случае избавления из Вавилонского плена в описании этих событий употребляется не понятие «свобода», а «искупление», которое, как было показано в настоящем исследовании, ранее означало выкуп из рабства с целью возвращения собственности. Данная типология отношений человека и Бога простирается в сферу соблюдения заповедей и тесно связывает свободу с ответственностью послушания. С особой силой этот мотив звучит в Новом Завете, где искупление стало актом освобождения от власти греха и дьявола:

⁴⁷⁶ Эппле Н. Рабы или чада? Попытка анализа понятия «раб Божий» в связи с проблемой перевода богослужебных текстов // Свобода – дар Духа и призвание в Церкви и обществе: материалы Междунар. науч.-богословской конференции (г. Москва, 16–17 авг. 2006 г.). М. : Свято-Филаретовский православно-христианский ин-т, 2009.

⁴⁷⁷ Сорокин А., протоиерей. Христос и Церковь в Новом Завете. С. 73.

⁴⁷⁸ Брюггеман У. Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение. М. : Библейско-богословский институт святого апостола Андрея, 2009. С. 78.

«Вы освободились от греха и стали рабами Богу» (Рим. 6:22). Апостол Павел обосновывает это в тех же ветхозаветных категориях Исхода: «...вы не свои. Ибо вы куплены дорогою ценою» (1 Кор. 6:19–20). Он же напоминает о том, что свобода также относительна и не является поводом для вседозволенности (Рим. 6:15).

Характерным атрибутом библейского понимания права является то, что любое преступление сводится не к нарушению той или иной нормы закона, а к попранию самого Божьего повеления. Бог и закон в теократическом правосознании настолько сближаются, что святой евангелист Матфей обозначает безбожие, которое обличает Христос, именно понятием «*ανομία*», то есть, – *беззаконие* (греч.) (Мф.24-12). Ему вторит апостол Иоанн Богослов: «Всякий, делающий грех, делает и беззаконие; и грех есть беззаконие» (1Ин.3:4).

Святой Климент Александрийский уверен, что этимология слова «установления» – «*θέσεις*» восходит к слову Бог – «*Θεός*»⁴⁷⁹. Типологией всякого преступления, по библейскому воззрению, является нарушение первой райской заповеди, которая стала своего рода протоправом, в котором без труда просматривается структура классического правового установления: «если – то – иначе». В данном первозакоме, как в ядре, по библейскому воззрению, содержались все прочие заповеди. Так, следующее же преступление, последовавшее за грехопадением, было отнюдь не нарушением заповеди «не убий», которая в тот момент формально еще не существовала, а дальнейшее разрушение теократического принципа: «В печальной истории братоубийства Каином Авеля грех братоубийства в своем последнем основании так же, как и грех первых людей, возводится к нарушению Божественной воли»⁴⁸⁰. Поэтому важнейшим элементом системы библейского правосознания, тесно связанным с темой свободы, является принцип послушания. Настолько важным, что непокорность приравнивается к самым

⁴⁷⁹ Климент Александрийский, *святитель*. Строматы. Т. 1. Кн. 1. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2003. С. 169.

⁴⁸⁰ Введенский Д. Учение Ветхого Завета о грехе. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900. С. 12.

тяжким грехам – магии и идолопоклонству, а послушание ставится выше самой лучшей жертвы (1 Цар. 15:22–23).

Итак, первый грех первых людей стал не отрицанием Бога, не противоречием определенной формальной заповеди, но прежде всего – непризнанием законоустанавливающей *власти* Бога, а потому в религиозно-правовом смысле представлял собой преступление против теократии: «Очевидно, что сущность грехопадения состояла не в отрицании Бога, а в отвержении власти Его Божественной воли»⁴⁸¹. По сути, вся дальнейшая история спасения человека и преодоления последствий первородного греха может рассматриваться как восстановление в то же время «владычественной» связи Бога и людей, которой противостоят инфернальные попытки человека «изгнать из себя Бога, изгнать Его из своего сознания, из своей воли и остаться при чистой человечности, при чистом *гоминизме*»⁴⁸². Поэтому «спасение понимается, прежде всего, как перерождение, обновление этой воли, ее внутреннее обращение к воле совершенно благой, т.е. к Богу как источнику жизни»⁴⁸³.

Таким образом, заповеди исполняются вне зависимости от того, что именно они предписывают, так как их авторитет базируется не на нравственном содержании, а на прямом повелении Бога. Посредством Синайского завета не устанавливается, а восстанавливается теократический принцип послушания власти Бога, составлявший суть райского Первозавета⁴⁸⁴ и его единственной протозаповеди. Единый смысловой контекст этих двух феноменов Священной истории обнаруживает святитель Кирилл Иерусалимский, типологически уподобляя Адама, который «преступил завет с Богом, заключенный с ним при запрещении вкушения плодов с древа

⁴⁸¹ *Иустин (Попович), преподобный.* Философские пропасти. М. : Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. С. 64.

⁴⁸² Там же. (Гоминизм – от лат. *homo* – человек. Мироззрение, имеющее своим центром человека. – *Термин автора*).

⁴⁸³ *Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории. С. 460.

⁴⁸⁴ *Давыденков О., протоиерей.* Догматическое богословие : учеб. пособие. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 324.

познания добра и зла», Израилю, преступившему «завет, который Бог заключил с ним»⁴⁸⁵.

Указанная тема приобретает в библейском праве настолько узловое значение, что «противопоставление непослушания по отношению к Богу как наихудшего из зол послушанию как высшей добродетели и конечному источнику всех благ служит одним из постоянных мотивов Ветхого Завета»⁴⁸⁶. Так, пророк Самуил провозглашает: «Повиновение лучше жертвы и послушание достойнее бараньего жира, ибо непокорность есть то же, что волхование, и самочинство то же, что идолослужение» (1 Цар. 15:22). Обетование Исааку, которому в Новом Завете придается пророческое мессианское сотериологическое значение, также выражается в категориях послушания: «Благословятся в семени твоём все народы земные, за то, что Авраам послушался гласа Моего и соблюдал, что Мною заповедано было соблюдать: повеления Мои, уставы Мои и законы Мои» (Быт. 26:4–5). Уолтер Брюггеман пишет: «С ходом времени традиция старалась охватить заповедями каждый аспект израильской жизни, личной и общественной, светской и культовой. Вглядываясь в этот корпус, можно различить многие слои традиции и голоса многих интерпретаторов. В принципе, различить можно и, так сказать, “основное русло” традиции, но в результате многочисленных ответвлений и добавлений материал в его нынешней форме не воспринимается как единое когерентное целое. Эта традиция составляет средоточие иудаизма: послушание Торе Господа»⁴⁸⁷.

В некоторых случаях послушание, выражаемое через абсолютное согласие с волей Божией, даже превосходит традиционные этические понятия, входя в кажущееся противоречие с общепринятым «естественным законом». Типичный образец – послушание Авраама, приносящего в жертву Яхве своего

⁴⁸⁵ Кирилл Иерусалимский, святой. Творения Кирилла Иерусалимского в русском переводе. Ч. 9. М., 1891. С. 181–182.

⁴⁸⁶ Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. С. 185.

⁴⁸⁷ Брюггеман У. Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение. М. : Библейско-богословский институт святого апостола Андрея, 2009. С. 72.

сына Исаака. Жизнь Исаака была в итоге спасена, но произошло это не потому, что Авраам решил, что убивать плохо, а лишь благодаря тому же послушанию Авраама Богу, отменившему Свое повеление (Быт. 22:1–13). Таким образом, правовое поведение не признается в Библии ценным само по себе, ибо аксиологическое достоинство его заключается единственно в послушании воле Божией. Несомненно, теократическое право аксиоматически предполагает, что Бог есть абсолютное Благо, поэтому все повеления Его воли также являются благом. Однако этическим мерилем всех поступков при этом служит все же не та или иная добродетель или мораль, а воля Божия. Добро и благо – это то, что ей соответствует; зло – то, что ей противопоставлено. Послушание и непослушание Творцу – вот, что является основными оценочными критериями правомерного поведения.

Безусловно, нельзя не заметить, что послушание в Ветхом Завете, благодаря жесткой дисциплине Закона, установившейся, начиная с эпохи вавилонского плена, в израильской общине усилиями священства, в отличие от новозаветной эпохи, воспринималось не столько в качестве нравственно-аскетической, сколько религиозно-правовой, и даже в некоторой степени политической добродетели. Тому было несколько причин. Во-первых, Израиль отождествил юридически точное следование Моисееву законодательству с религиозным поклонением и служением Богу. Во-вторых, данная добродетель в практической, жизненной плоскости обеспечивала права гражданства в Израильском государстве именно посредством повиновения Синайскому договору, который можно поэтому с уверенностью назвать «Заветом послушания». Теократическая сущность Десятизаповедей в применении ко всему обществу Израиля заключалась в том, что оно явилось своего рода «конституцией», при условии выполнения которой кочевое племя сохраняло заключенный с Богом завет и становилось через послушание его народом, обретая в союзе с Яхве свой суверенитет и государственность. Поэтому исполнение закона было не юридическим либо этическим обязательством перед обществом, а единственным средством оставаться в

завете с Богом. Каждая норма ветхозаветного закона была ценна не сама по себе, а как условие существования Израиля. Десять заповедей Моисея как основной правовой документ новорожденного израильского государства устанавливает в первых же своих положениях Бога в качестве главной ценности. При этом индивидуальные права, которые получал по закону древний еврей, были возможны только в рамках его послушания Завету. В-третьих, добродетель послушания Закону Божию была не только основой правового поведения, но и обеспечивала сохранение национальной идентичности и надежды на мессианское чудесное освобождение: *Сион* мог иметь будущее только при условии строгой верности *Синаю*.

События Исхода становятся фундаментом и мотивом *этики подражания* Богу, открывшему Себя Моисею в своей святости и милосердии: «Ибо Я Господь, выведший вас из земли Египетской, чтобы быть вашим Богом. Итак, будьте святы, потому что Я свят» (Лев. 11, 45). Так как правовые ценности в силу теоцентрического понимания права являются не установленными человеком либо обществом этическими принципами, а проекцией свойств Самого Бога, то и суть следования закону состоит не просто в «исполнении» того или иного правового обязательства, а в «хождении» вслед за Богом (Втор. 10:12). Что в библейском праве означает подражание святости Господа? По словам Кристофера Райта, под библейской святостью ошибочно подразумевается некое личное благочестие или обрядовая чистота, точность в выполнении установленных жертвоприношений, пищевых запретов и т.п. : «Конечно, в девятнадцатой главе Книги Левит говорится о некоторых из этих составных израильской религии. Но большая часть главы показывает практическое выражение святости, отображающей личную святость Бога. Она включает в себя щедрость к бедным во время жатвы, справедливость к наемным работникам, честность в судебных процессах, внимательное отношение к другим, непредвзятость к пришельцам из чужих стран, честную торговлю и прочие общественные, достаточно приземленные вопросы... Поэтому повиноваться

Божьим заповедям – значит отображать Бога в жизни человека. Послушание закону и подражание Богу – не взаимоисключающие категории: одно является выражением другого»⁴⁸⁸. Данная зависимость подчеркивает контраст теоцентрически-библейского и морально-автономного правопонимания.

Иными словами, правовое поведение – это не только слепое исполнение воли Яхве, «не внешние побуждения награды или наказания, корысти или страха»⁴⁸⁹, но и подражание Богу. Тем более что воля Бога, как мы выяснили ранее, является актуализацией Его природы. Законы библейского права – это в буквальном смысле те тропы послушания, которые ведут человека по пути Самого Бога, «Который не смотрит на лица и не берет даров, Который дает суд сироте и вдове, и любит пришельца, и дает ему хлеб и одежду. Любите и вы пришельца...» (Втор. 10:16–19).

Не меньшее значение заповедь послушания имеет в Новом Завете, где ее нарушение может быть наказано смертью, как и в Ветхом. Прямая аналогия в этом отношении видится между ветхозаветной историей Ахана (Нав. 7:19–26) и случаем Анании и Сапфиры из апостольских Деяний (Деян. 5:1–11), которые в приведенных ситуациях были одинаково повинны в непослушании закону обобществления имущества.

Итак, основные ценности в библейском праве – не отвлеченные этические идеалы, это – познанные в Священной истории и Откровении свойства Божии, которые должны отобразиться в жизни человека путем согласования его воли с Божественной посредством осознанного послушания установленному Закону. В отличие от светского права, задача библейского законодательства шире, чем обуздание зла в земном мире. Его основная функция заключается в том, что оно способно защитить человека от зла не только через систему наказания, но, прежде всего, посредством возведения души человека к Богу, путем исправления в нем корня всякого беззакония –

⁴⁸⁸ Райт К. Новый Завет и народ Божий. Первая часть труда «Истоки христианства и вопрос о Боге» / пер. с англ. Н. Холмогоровой. Черкассы : Коллоквиум, 2013. С. 32–34.

⁴⁸⁹ Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории. С. 277.

греха и противления Богу. В такой системе право получает свое максимальное телеологическое раскрытие, приобретая сотериологическое измерение, которое выражается в убежденности Откровения в том, что «исполняющий волю Божию пребывает вовек» (1 Ин. 2:17), а «соблюдение законов – залог бессмертия» (Прем. 6:18).

5.2. Богословие кенозиса и христианское теоцентрическое правосознание

Понятие кенозиса прочно вошло в тезаурус восточной патристики и в целом христианского богословия как результат осмысления известного христологического текста святого апостола Павла (Флп. 2:5–8) об уничижении и славе Спасителя. Наряду с этим в аскетической литературе, особенно у преподобного Исаака Сирина, кенозис имеет также антропологическое, глубоко личностное измерение и чаще всего отождествляется с добродетелью смирения⁴⁹⁰. К сожалению, данный термин ни разу не употреблялся исследователями в области философии или богословия права для того, чтобы попытаться углубить понимание природы теоцентрического правосознания в контексте этого экзистенциального, диалектического понятия, что едва ли является оправданным, учитывая тесную связь права и личности. И если для светского исследователя непонимание сокровенной глубины библейских идей и ценностей является предсказуемым и в какой-то степени извинительным, то для богослова, исследующего Божественное происхождение права, – неоправданным упущением.

Между тем интенция кенозиса в библейском правосознании настолько заметна, что право Откровения может быть с этой точки зрения названо *кенотическим*. В данном случае, будучи с точки зрения синтаксиса

⁴⁹⁰ «Смирение есть риза Божества. В него облеклось вочеловечившееся Слово и через него приобщилось нам в теле нашем. И всякий облеченный в него истинно уподобился нисшедшему с высоты Своей и славу Свою прикрывшему смирением...» (Цит. по: *Иларион (Алфеев), митрополит*. Духовный мир преподобного Исаака Сирина. С. 182).

определением, понятие «кенотическое» обозначает некое свойство, признак или качество, раскрывающее смысл и содержание исследуемого нами библейского права. Таким образом, предметом этого раздела является один из аспектов библейского права, заключающийся, на наш взгляд, в его особом, кенотическом характере.

Первым Законом, нормой, регулирующей поведение Адама и Евы, была заповедь о «невкушении запретного плода». Однако это вовсе не означает, что Протозакон охранял какие-то особые интересы Бога, тем более Его права собственности на данный плод. Данные правоотношения носят особый характер, который им придает любовь, заключающаяся в основе Закона. Первозаповедь преследовала своей целью уберечь людей от греха непослушания и самости, которые были бы преступлением против взаимной любви Отца и первозданной пары, попранием отеческой власти любви Творца: «Если бы Адам и Ева любили Господа Бога своего, то не поступили бы против Его заповеди; если бы любили ближнего, т.е. друг друга, – не поверили бы убеждению змиеву, и вслед за тем не совершили бы убийства над самими собой, потеряв бессмертие через нарушение заповеди»⁴⁹¹. Поэтому состав преступления первого беззакония состоял в попрании любви. Любовь лежала в мотивировочной основе Закона, и проступок против любви стал первым в мироздании нарушением Закона. Дальнейшая история греха и непослушания есть перманентное разрушение первородной любви и основанной на ней связи с Богом⁴⁹². Причиной данного непослушания, по святоотеческому пониманию, явилась гордыня первых людей, захотевших стать «как боги» (Быт. 3:5), ведь послушание воле Божией совершается исключительно на основе смирения. К сожалению, Ева, а затем и Адам вероломно присвоили себе право самим определять, что суть добро и что зло. Так впервые появляется то, что на языке Кантовой философии назовется автономной этикой. Между тем, как мы уже

⁴⁹¹ Макарий (Булгаков), митрополит. Православно-догматическое богословие. Т. 1. – СПб. : Изд-во Р. Голике, 1883. С. 475.

⁴⁹² Клеман, О.-М. Власть и вера // Библиотека Гумер.
URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/Article/Ol_VIVer.php (дата обращения: 09.01.2017).

неоднократно подчеркивали, в библейском богословии нет места автономной от Бога и существующей самой по себе морали и этики. Аскетическая христианская мысль выразила это со свойственным Востоку ригоризмом: «Все, хотящие познать волю Господню, должны прежде умертвить в себе волю собственную»⁴⁹³. Теократический принцип библейского права приучал ветхозаветного человека к покорности власти Бога посредством данного Им Синайского законодательства. Тем не менее беззакония народа Израильского много раз приводили его к тяжелым историческим испытаниям, в результате которых смирение как априорное знание того, что только воля Бога, а не своя воля ведет ко благу, ко времени прихода Мессии стало важнейшим внутренним элементом библейского правосознания: «Во всем постигшем нас Ты праведен, потому что Ты делал по правде, а мы виновны» (Неем. 9:33).

Когда мы утверждаем, что библейское право уже в Ветхом Завете имело некие кенотические черты, мы не считаем это преувеличением, ибо уже до Нового Завета исполнение законодательства предполагало принесение в жертву своей воли, самоограничение внешней свободы, которая надежно охранялась от злых проявлений высоким забором заповедей Торы.

Несмотря на это, теократический принцип не подавляет человеческое волеизъявление, так как господство Бога не препятствует и осуществлению дара свободы. Хотя Бог, будучи Всемогущим Абсолютом, проявляет в Законе Свою непрекаемую волю, перед которой всякая иная воля должна была бы умереть, Бог в библейском праве сохраняет свободу воли личности. Человеку предоставлена возможность свободно выбрать между «путем жизни» и «путем смерти», даже при том, что не перестает властно звучать Божий призыв – «избери жизнь» (Втор. 30:15–16). Вместе с тем и власть Божьей любви, взыскующая послушания, действует смиренно. Это определенно *кенотическая власть*. Отличительной особенностью библейского права является то, что с самого начала оно возникает и действует в ситуации Завета

⁴⁹³ Иоанн Лествичник, преподобный. Лествица. М. : Сибирская Благовонница, 2009. С. 117.

(договора), то есть во взаимодействии двух волей. В этих «договорных» отношениях впервые в Священной Истории проявляется кенозис Бога перед сотворенной Им «другой» волей, которой Он даровал возможность свободы самоопределения. И выполнение воли Божией, и ее последующее преступление становится продолжающимся во времени и истории свободным ответом человеческой воли в диалоге Завета.

Ветхий Завет исполняется пришествием Мессии. Бог не только отказывается от жертв, предлагаемых человеком, но и в бескрайнем умалении Своем добровольно становится заклятым Агнцем. Заключение Нового Завета скрепляется не кровью тельцов, а Собственной Кровью воплотившегося Бога. Самое дорогое, что человек бы вознамерился принести Богу в качестве жертвы, отныне теряет всякую ценность, поскольку ничто в мире не может превзойти цены той Жертвы, в которой Он есть и Приносящий и Приносимый. Это означает, что вступить в Новый Завет с Богом, Завет, основанный на Его Крови (Лк. 22:20), с этого момента возможно лишь через сопричастность Жертве Великого Первосвященника. Отношения с Богом теперь не разграничены двумя сторонами договора. Человек отныне не один, как в Ветхом Завете, несет свои обязательства, но Бог Своим Крестом участвует в них лично, разделяя боль, страдания и смерть со Своим творением.

Таким образом, служение Творцу и участие в Его Новом Завете хотя и утрачивают договорно-возмездный принцип, но одновременно приобретают еще более жертвенный, кенотический характер. Если Ветхий Завет регламентировал жертвы посредством Закона, то Новый Завет провозгласил Жертву как Закон, как основной принцип социальной жизни.

В Новом Завете так же, как и в Завете Ветхом, жертвенное послушание зиждется на этике подражания. Но теперь природу Бога являют не масштабные исторические деяния, а оставшаяся практически не замеченной античными историками, но повернувшая самый ход мировой истории жестокая казнь Мессии. В распятом Богочеловеке на этот раз Бог смиренно являет прикровенные доселе свойства Своей природы, главное из которых

ученики познали как Любовь (1 Ин. 4:8–9). Союз с Богом, разрушенный ветхозаветной гордыней преслушания, в Новом Завете зеркальным образом восстанавливается послушанием Девы Марии как «новой Евы» и смирением Самого Творца, пожелавшим стать «новым Адамом» (Рим. 5:19): «Именно из-за ослушавшейся девы, – пишет священномученик Иринеи Лионский в «Доказательстве апостольской проповеди», – человек был поражен; также и из-за Девы, покорной воле Бога, человек был возрожден. Ослушание одной было изглажено и устранено послушанием другой. И тот грех, который был порожден деревом, был изглажен деревом послушания, на котором был распят Сын Человеческий, послушный Богу»⁴⁹⁴. Христос примиряет с Богом человеческую волю, принося ее в жертву Богу: «Отче! о, если бы Ты благоволил пронести чашу сию мимо Меня! впрочем не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк 22, 42). Сын Божий совершает Крестное Искупление человечества через *послушание Отцу*: «Послушлив быв даже до смерти», – говорит апостол (Флп. 2, 8). Пример Христа повышает высоту ветхозаветного требования послушания до нравственного абсолюта, возможного лишь как плод синергии Божественной и человеческой воли, достигаемой при содействии благодати Божией. Выполнение закона, согласно новозаветному правосознанию, должно совершаться со смирением, что делает невозможной саму идею какой-либо заслуги или юридикзма в следовании воле Божией: «Так и вы, когда исполните все повеленное вам, говорите: мы рабы, ничего не стоящие, потому что сделали, что должны были сделать» (Лк. 17:10). Нагорная проповедь как теоцентрическое «божественное право нового творения»⁴⁹⁵ в своих главных заповедях подразумевает жертвенное отвержение эгоцентричной воли, простирающееся и в социальную область (выражаясь в готовности отказаться от имущественных и судебных притязаний), и в нравственную (через отказ от лицемерия, тщеславия, алчности и нечистоты).

⁴⁹⁴ Цит. по: Даниелу Ж. Таинство будущего: исследования о происхождении библейской типологии / пер. с фр. В.Н. Генке ; под общ. и науч. ред. А.Г. Дунаева. М. : Изд-во Московской Патриархии РПЦ, 2013 С. 58.

⁴⁹⁵ Иеремияс И. Богословие Нового Завета. Ч. 1. Провозвестие Иисуса. М. : Восточная литература, 1999. С. 234.

Очевидно, что новозаветное «отличие Иисуса от еврейской традиции заключается не в том, что он упраздняет идею послушания, а в том, что он мыслит ее радикально, домысливает до конца»⁴⁹⁶. Такое послушание практически не оставляет места автономии воли для того, кто желает следовать за Богом «всеми путями Его»: «Кто хочет идти за Мною, *отвергнись себя*» (Мк. 8:34). Самоуменьшение человека в выполнении Новозаветного Закона ныне основано все на той же ветхозаветной этике подражания Богу, но на сей раз главным качеством для подражания является *смирение* Христа, преподающего образ послушания (Мф. 11:29), основанного на любви к Отцу Небесному. Это есть следование самой Божественной жизни Святой Троицы, ибо богословие триадологии умозрительно открывает нам Сына Божия как Того, Кто в «совершенной полноте самоистощающейся любви предает Себя Отцу и в Божестве, и в человечестве Своем»⁴⁹⁷. «Будем подражателями Иисусу Христу, как Он – Отцу Своему»,⁴⁹⁸ – призывает священномученик Игнатий Антиохийский. Новый божественный закон, как и само «христианство, – по словам епископа Григория Нисского, – есть некое подражание природе Божией»⁴⁹⁹, самооткрывающейся в кенотической любви: «Возлюбленные! если так возлюбил нас Бог, то и мы должны любить друг друга» (1 Ин. 4, 11), «Итак, подражайте Богу, как чада возлюбленные, и живите в любви, как и Христос возлюбил нас» (Еф. 5:1–2). Христианство – это и подражание Его милосердному смирению: «Но вы любите врагов ваших, и благотворите, и займы давайте, не ожидая ничего; и будет вам награда великая, и будете сынами Всевышнего; ибо Он благ и к неблагодарным и злым» (Лк. 6:35).

Как мы видим, теологическая концепция Нового Завета остается в терминологических рамках ветхозаветного богословия, поскольку отношения

⁴⁹⁶ Флуссер Д., Бультман Р. Загадка Христа. Две эпохальные работы об Иисусе. М.: Эксмо, 2009. С. 310.

⁴⁹⁷ Софроний (Сахаров), архиепископ. Видеть Бога как Он есть. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. С. 169.

⁴⁹⁸ Цит. по: Легеев М.В., *свящ.* Патрология. Период Древней Церкви: с хрестоматией. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2015. С. 324.

⁴⁹⁹ Григорий Нисский, *святитель*. К Армонию, о том, что значит имя «христианин». Цит. по: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 95.

человека и Бога по-прежнему выражаются в правовых категориях власти и послушания, нарушения Закона и раскаяния. Новозаветные правоотношения тем не менее приобретают особый характер, который им придает любовь, провозглашенная основой Закона. В свете Креста Христова становится очевидным, что Бог употребляет Свою теократическую власть не для того, чтобы Ему служили, но «чтобы послужить» (Мф. 20:28). Кенозис человека, требуемый в послушании, начинается кенозисом Самого Бога. Уже не человек преклоняется перед Богом, но, в образном смысле, Бог преклоняется перед Своим творением настолько низко, насколько должен склониться пастух, чтобы возложить на свои плечи погибающую или больную овцу. Об этой онтологической связи могущественной власти смирения и любви Божией весьма выразительно говорит преподобный Исаак Сириин: «Когда вся совокупность творения оставила и забыла Бога, усовершенствовавшись во всяком лукавстве, по Своей собственной воле и без просьбы сошел Он до их жилищ и жил среди них в теле, как один из них, и с любовью, которая превыше знания и слова всех тварей, Он умолял их обратиться к Нему. Он простил им все грехи, которые они раньше сотворили, и подтвердил истину этого примирения посредством убедительных знаков и чудес, и откровений им о Его тайнах; после всего этого Он снисходит до такого снисхождения, что хочет, чтобы Отцом называло грешное естество – прах от земли. Без великой любви могло это произойти?»⁵⁰⁰. Очевидно, что только в подобном кенотическом измерении открывается мысль В.С. Соловьева, который считал, что истинная теократия «есть осуществление любви Божией»⁵⁰¹. Теократический принцип при этом не противоречит любви, ведь еще в Ветхом Завете господство Бога было примером для подражания в милости: «То самое, что Ты господствуешь над всеми, располагает Тебя щадить всех» (Прем. 12:16). Можно сказать, что теократический принцип Библии, основанный на абсолютной власти Бога во

⁵⁰⁰ Цит. по: *Иларион (Алфеев), митрополит. Духовный мир преподобного Исаака Сирина*. С. 114.

⁵⁰¹ *Соловьев В. История и будущность теократии // Собр. соч. В 10 т. Т. 4. История и сущность теократии*. 2-е изд. СПб. : Просвещение, 1914. С. 302.

всем мирозданию, не отменяется, но в любви обретает кенотическое измерение.

Как правило, никто никогда не возражает против того, чтобы признавать библейское законодательство в его ветхозаветной части правом, а его заповеди – нравственно-юридическими нормами. Но когда речь заходит о Новом Завете, то хорошим тоном считается утверждать, что учение Христа – прямой антипод права. В контексте вышесказанного напомним, что сама по себе заповедь о любви к ближним отнюдь не нова, ведь мы находим ее еще в Книге Левит (Лев. 19:18), а значит, Христос цитирует ту самую заповедь, которая в Ветхом Завете уже была неотъемлемой нормой Моисеева законодательства. Нормой она остается и в Новом Завете и даже делается основополагающим правовым принципом. Она не только не теряет статус Закона, но признается сутью и основой Богоустановленного права (Мф. 22:35–40). Единственным отличием здесь является новое понимание образа этой любви – «как Я возлюбил вас», т.е. любви бесконечной, не останавливающейся перед необходимостью пожертвовать не только чем-то личным во имя ближнего, но способной отдать, подобно Христу, и саму жизнь. Согласно принципу любви, древнее юридическое кредо «каждому – свое», которое считалось классиками сущностью права, в кенотическом праве Христа замещается противоположным установлением: «Никто не ищи своего, каждый пользы другого» (1 Кор. 10:24), где благо другого видится как свое собственное.

Вышеуказанное возражение со стороны секулярных правоведов вполне естественно. Кенотическое правопонимание, действительно, крайне непонятно светскому юристу, твердо считающему, что сущность права содержится в справедливости, а не в «любви». Как указывает известный историк права и теолог Г.Дж. Берман, не только правоведы, но и многие богословы ошибочно противопоставляют право и любовь, заявляя, что право абстрактно, безлично, объективно, волюнтаристично, а любовь конкретна,

спонтанна, субъективна⁵⁰². Однако, как справедливо отметил Владимир Соловьев, для религиозного человека норма веры – это норма жизни, поэтому христианская философия права не знает расстояния между нравственной ценностью и ее правовым воплощением в жизни. Юридическая психология подтверждает тот факт, что всякому правовому и противоправному деянию, если оно не совершено в состоянии аффекта предшествует момент сознательного нравственного самоопределения. В человеческих правоотношениях любовь, понимаемая как готовность к собственному самоограничению ради блага ближнего также может выступать реальным правомотивирующим фактором.

Основное заблуждение, являющееся, на наш взгляд, препятствием к пониманию сущности кенотического права, состоит в расхожем восприятии любви как некой эмоции, очень сильной симпатии, вкусового предпочтения или романтической страсти. Поэтому осмысление евангельского понимания права осуществляется через усвоение христианского учения о любви, согласно которому любовь заключается в способности самоотречения, возможности жертвовать своими интересами или даже самой жизнью в пользу «другого». Движущей силой христианской любви является желание блага другому человеку. По этой причине даже наказание, которое, на первый взгляд, кажется необходимым возмездием и проявлением справедливости, на самом деле является не чем иным, как проявлением любви, поскольку оно служит исправлению или искоренению греха, препятствующего вечному спасению. Осуществление справедливости не противоположно любви, если оно продиктовано не возмездием, а заботой о нравственном исправлении преступника, «основанием, побуждением и целью правосудия должна быть любовь»⁵⁰³. Теоцентрическая цель правосудия заключается в том, чтобы преступивший закон воскликнул вместе с Псалмопевцем: «Благо мне, что я пострадал, дабы научиться уставам Твоим» (Пс. 118:71).

⁵⁰² Берман Г.Дж. Вера и закон: примирение права и религии. М., 2008. С. 313.

⁵⁰³ Феофан Затворник, святой. Наставления в духовной жизни. М., 2000. С. 152–153.

Взгляд на справедливость как на равное воздаяние характерен не только для секулярного правоведения. Точно так же о справедливости, лишь с оговоркой на ее метафизическое происхождение, говорят сторонники Божественного происхождения естественного права. Однако притча Христа о рабочих, получивших равную плату за неравную работу, разрушает все классические стереотипы справедливости. В этом Евангельском откровении мы видим, как хозяин заплатил тем, кто работал с самого утра, и тем, кто проработал только один час, одно и то же вознаграждение – один динарий. С точки зрения естественной нормы это вопиющая несправедливость. Что же хозяин? «Он же в ответ сказал одному из них: “Друг! Я не обижаю тебя; не за динарий ли ты договорился со мною? Возьми свое и пойдешь; я же хочу дать этому последнему то же, что и тебе; разве я не властен в своем делать, что хочу? Или глаз твой завистлив от того, что я добр?”» (Мф. 20:13–15). В этом отрывке Евангелия мы видим следующие отличительные свойства Божественной справедливости:

- 1) божественная справедливость совершается властью и господством Бога («разве Я не властен в своем делать, что хочу?»);
- 2) свобода человека и его права не нарушаются («возьми свое и пойдешь»);
- 3) Бог, несмотря на неравные заслуги, воздает всем равную любовь («последнему то же, что и тебе»);
- 4) божественная справедливость совершается по Его любви («Я добр»).

Телеологическое единство справедливости и любви наиболее полно и ярко раскрывается в богословии кенозиса, центральной идеей которого является добровольное, даже до Креста, самоумаление Бога. Ведь именно на искупительном Кресте, именно посредством жертвенной любви Господа нашего Иисуса Христа была восстановлена справедливость. Таким образом, Крест Христов становится онтологическим источником кенотического права.

Отрицая любовь как основание права, было бы непоследовательным искать его и в справедливости, поскольку справедливость так же, как и любовь, является, прежде всего, нравственным принципом, тесно связанным с

миром идеального. В этом смысле любовь не более идеальное, умоглядное понятие, чем справедливость. Являясь проявлением совести, справедливость требует от субъекта права отказаться от собственных притязаний в пользу ближнего, в случае личной неправоты.

Итак, справедливость, традиционно признаваемая ценностью этически более низкого порядка, нежели любовь, в христианском понимании способна быть проявлением любви. Божественное происхождение двух вышеназванных ценностей созидают их бытийное диалектическое единство, отражающееся в том, что любовь реализуется не без справедливости. Если любовь – это жертва чем-то «своим», то кем и на чем основано признание того, что ты жертвуешь действительно «своим»? Ответ на этот вопрос лежит в сфере правового, где критерием того, что есть «свое», служит принцип справедливости, разграничивающий «мое» и «твое». Следовательно, принцип любви неразрывно связан с принципом справедливости. Центральная идея Нагорной проповеди есть не что иное, как требование пожертвовать своим правом, что невозможно без изначального признания законности данного права. Так, подставить под удар другую щеку может только тот, кто пожертвовал своим правом защищать личное достоинство. Отдать одежду невозможно без жертвы правом собственности, ведь законно передать можно только свою собственную одежду. Ограничить свою власть в пользу ближнего можно лишь обладая ею на законных основаниях. И, наконец, отдавая жизнь «за други своя», человек, не имея обязанности умирать, добровольно жертвует своим правом на жизнь. Дореволюционный автор этой мысли, профессор Харьковского университета М.А. Остроумов, подытоживает: «Таким образом, мы видим, что любовь изменяет порядок, водворяемый справедливостью, изменяет, но не отрицает, а, напротив, утверждает и признает. Любовь требует жертвы, но жертвовать я могу только тем, что мне принадлежит по справедливости, что признано за мной гражданским правом»⁵⁰⁴. Данные

⁵⁰⁴ Остроумов М.А. Принципы государственного и церковного права // Вера и разум. Т. 1. Ч. 3. Харьков, 1887. С. 433.

примеры показывают, что христианское правосознание не требует отказа от личных прав, но заповедует по любви жертвовать ими. Связь права и этики самоотречения не является религиозной идеализацией, в своем практическом применении, она находит свое отражение в различных правовых культурах, например, по мнению Н. Мерфи и Дж. Эллиса, имеет место в англо-саксонской уголовной системе⁵⁰⁵.

Итак, провозглашенный Христом закон любви ни в коем случае не означает девальвацию принципов законности и справедливости. По выражению Юзефа Майки, «любовь никогда не нарушает справедливость закона; правда, она может заставить отказаться от того, чтобы добиваться справедливости для себя, но ни в коем случае не может нарушить ее по отношению к Богу или к другим людям. Закон любви оберегает общество от такого правосудия, при котором соблюдение *summum ius* могло бы означать ущемление прав других (*summa iniuria*)»⁵⁰⁶. Более точным с точки зрения евангельского учения было бы видеть любовь в ее социальном контексте как максимально полное осуществление библейской идеи справедливости.

Онтологическое родство права и любви проявляется в самом эмпирическом опыте социальных отношений и доказывает то, что любовь, так же, как и право, должна быть регулятором общественной жизни в здоровом обществе. Более того, только она придает государству истинную стабильность. И наоборот, справедливость в отрыве от любви может стать даже саморазрушительной. Не случайно именно оскудение любви видится в православном Предании главным признаком общественного кризиса, ибо «не воля к самоутверждению и самовластию способна создать и сохранить общественную жизнь, а только ее самоограничение и самообуздание. Не стихийная половая страсть создает устойчивую семью – она только разлагает последнюю, – а ее самоограничение; не голод и корысть создают

⁵⁰⁵ Мерфи Н., Эллис Дж. О нравственной природе Вселенной: богословие, космология и этика / пер. с англ. М. : Библейско-богословский институт святого апостола Андрея, 2004. С. 145.

⁵⁰⁶ Майка Ю. Социальное учение католической церкви. Люблин : Изд-во Святого Креста, 1994. С. 62.

экономический строй, упорядоченное частное хозяйство и упорядоченное взаимодействие их между собой, – их создает честность, трудолюбие, ограничение потребностей, взаимное доверие, рождаемое выполнением обязанностей; не страх и не властолюбие творят государственное единство – оно создается готовностью к жертвам, аскетизмом воина и аскетизмом гражданского служения, верую в нравственную святость государственного начала. Человек как таковой не имеет вообще никаких “прирожденных” и “естественных” прав: его единственное и действительно неотъемлемое право есть право требовать, чтобы ему было дано исполнить его обязанность. Непосредственно или косвенно к этому единственному праву сводятся все законные права человека»⁵⁰⁷.

Итак, любое право всегда должно оцениваться исходя из принципа любви. Только те права и лишь в тех пределах достойны признания общества, которые способствуют воспитанию в его членах истинной любви к человеку и искоренению трех основных, по словам аввы Дорофея, источников всех болезней человечества: славолубия, сребролюбия, сластолюбия⁵⁰⁸.

Смирение как ограничение собственного эгоизма в социальных отношениях может быть и правовой добродетелью. Один страх уголовного или административного наказания не способен надежно защитить общество от циничного правонарушителя, ставящего свою волю выше воли не им установленных правил. «Я сам себе закон», – вот типичное кредо всякого преступника. В данном антиправовом мышлении явно проявляется грех гордыни, который прямо противоположен добродетели смирения. Каким бы «неюридическим» ни казалось это понятие, заимствованное из религиозного лексикона, светское правоведение способно признать смирение одной из важных составляющих правопорядка: «Борьба с собственным эгоизмом и представляет собой деятельность подлинного правосознания. Сущность христианского правосознания состоит в подчинении своей гордыни принципу

⁵⁰⁷ Франк С. Религиозные основы общественности // Путь. Париж. 1925. № 1. С. 16.

⁵⁰⁸ Авва Дорофей. Поучения, послания, вопросы, ответы. Репринт. изд. М. : Актис, 1991. С. 152.

любви к ближнему»⁵⁰⁹. Правовое поведение предполагает некий навык смиряться перед законом, хотя бы он и не устраивал его лично и даже входил в противоречие с его интересами. «Я утверждаю, – говорил Г. Дж. Берман, что право, понятое в свете христианства, представляет собой процесс создания условий, в которых жертвенная любовь, персонифицированная Иисусом Христом, может укорениться в обществе и начать расти»⁵¹⁰.

Таким образом, исследование тематики данной главы позволяет установить, что традиционные философско-правовые ценности справедливости и свободы имеют уникальное аутентичное содержание в библейской традиции осмысления права. Их значение раскрывается в свете проекции Откровения Бога о Самом Себе как единственном источнике высшего блага. Аксиологический статус законодательных установлений Библии определяется не степенью их соответствия нравственно-автономным добродетелям, а самим фактом Божественного происхождения. Библейская этика правого поведения базируется на теоцентрическом принципе абсолютного послушания заповедям, в процессе которого такие свойства Божии, как справедливость, любовь и милосердие, должны отобразиться в личной и общественной жизни человека.

Библейский теоцентризм новозаветного Откровения, не отменяя принцип внешнего послушания Закону, возвышает его исполнение до уровня внутреннего, сознательного следования духовной сущности библейского права. Принцип справедливости раскрывается в Евангелии через богословие кенозиса, центральной идеей которого является добровольное спасительное самоумаление Бога, продиктованное любовью к творению. При этом проблемы соотношения благодати и закона, права и нравственности, справедливости и любви, рассмотренные в сотериологическом ключе, утрачивают свою антиномичность. Кенотический характер новозаветного правопонимания, подражание смирению Бога проистекает из

⁵⁰⁹ Овчинников А.И. Духовный смысл права в юридической герменевтике. С. 104.

⁵¹⁰ Берман Г.Дж. Вера и закон: примирение права и религии. С. 312.

теоцентрического правосознания, в котором требование добровольного самоограничения эгоистического интереса является мотивационной основой правовой коммуникации.

ГЛАВА 6. ГОСУДАРСТВО И ВЛАСТЬ В КОНТЕКСТЕ ТЕОЦЕНТРИЧЕСКОГО ПРАВОСОЗНАНИЯ

6.1. Аксиология государства и онтология власти в теоцентрическом правосознании: богословско-правовые аспекты

Достоинство каждой личности, вещи или явления в Священном Писании определяется относительно той главной цели, ради которой они вызваны к бытию волей Божией. В онтологическом измерении перед фактом Божественной абсолютности любые, даже занимающие самые высокие уровни в иерархии бытия тварные феномены и сущности имеют лишь условную ценность. Однако, становясь отражением, явлением благой воли Творца, они способны явить безусловное и вечное, приобретая тем самым высший, Божественный статус. Среди относительных ценностей такое значение получает и государство в человеческом общежитии.

Безусловно, наряду с государством всегда существовали и продолжают существовать иные формы политического и социального взаимодействия людей. Однако государство в той или иной степени – либо посредством правового регулирования, либо содействия – распространяет свое влияние практически на все стороны общественной жизни. Трудно не согласиться с выдающимся русским правоведом Н.М. Коркуновым, который считал, что «история человечества творится главным образом государственною деятельностью»⁵¹¹. Полностью абстрагироваться от темы государства невозможно даже в изучении негосударственных союзов, поскольку они так или иначе испытывают влияние этого феномена. Согласно С. Л. Франку, догосударственное общество – это аморфная, косная масса, неподвижная и пассивная, существующая вне времени и вне истории, живущая в

⁵¹¹ Коркунов Н. Лекции по общей теории права. Изд. 8-е. СПб., 1908. С. 235.

«растительном» состоянии⁵¹². Любое общество на каком-то этапе своего развития неизбежно становится государством, поскольку полноценное развитие человеческого общества возможно лишь после того, как оно облекается в форму государства. Народы, не сумевшие создать собственную государственность, либо живут родоплеменным строем, либо, всё еще пребывая на низшей стадии развития, подпадают под власть народа с более зрелой государственностью, что зачастую приводит к исчезновению самой нации. Иными словами, государственное бытие, если понимать под ним способность и потребность человека организовывать свое существование, формировать общественные связи, устанавливать властные отношения, имманентно человеческой природе, то есть *дано* человеку *изначально*.

Создавая твердый законный порядок, укрепляя общественную нравственность, общеустановленные принципы которой обеспечиваются силой государственной власти, высший политический союз устраняет несправедливость из земного бытия человека в той максимально возможной степени, которая соответствует нравственному уровню общества. Классик античной мысли, в связи с этим писал: «Понятие справедливости связано с представлением о государстве»⁵¹³. Г.В.Ф. Гегель полагал государство действительностью *нравственной* идеи, считая, что оно есть «шествие Бога в мире»⁵¹⁴. Этим мыслям вторит Й. Ратцингер: «Цель государства, то есть высшая цель всякой политики, имеет нравственный характер; эта цель – мир и справедливость»⁵¹⁵. Другой христианский философ и богослов, Жак Маритен, которого трудно отнести к числу этатистов, также вынужден признать: «Государство... являет собой высшее воплощение разума, внеличностную, устойчивую сверхструктуру»⁵¹⁶.

⁵¹² Жуков В.Н. Русская философия права: от рационализма к мистицизму. М. : РГ-Пресс, 2018. С. 116.

⁵¹³ Аристотель. Соч. В 4 т. Т. 4 / пер. с древнегреч. М. : Мысль, 1983. С. 830.

⁵¹⁴ Гегель Г.В.Ф. Философия права. М. : Мысль, 1990. С. 279.

⁵¹⁵ Ратцингер Й. (*Бенедикт XVI*). Ценности в эпоху перемен. О соответствии вызовам времени / пер. с нем. – М. : Библиейско-богословский ин-т св. ап. Андрея, 2007. С. 24.

⁵¹⁶ Маритен Ж. Человек и государство. 5. Государство. URL: <https://librolife.ru/g4201498> (дата обращения: 15.11.2018).

Как писал А.П. Лопухин, «несмотря на некоторую прирожденность человеку идеи государственности, ближайшие причины и цель основания государства до сих пор составляют нерешенный вопрос для философии и науки»⁵¹⁷. Теоретические и практические проблемы государства и власти неизменно находятся в фокусе внимания не только научного, но и общественного и христианского дискурса. Будучи чрезвычайно значимыми в истории целых народов, религиозных сообществ как на коллективном, так и индивидуальном уровне, они и по сей день не только не теряют своей остроты, но еще более усиливают свою значимость. По слову Святейшего Патриарха Кирилла, «одной из главных черт современных международных отношений является оживление, или, как принято сегодня говорить в науке, возвращение религии в общественную жизнь, включая политику»⁵¹⁸.

Итак, государство как объект научного исследования является одной из наиболее дискуссионных тем и в богословии, и в политической философии. По сей день остаются актуальными слова святителя Филарета Московского: «В наше время многие народы мало знают отношения государства к Царству Божию...»⁵¹⁹. При этом, как известно, в богословском наследии отсутствует общепринятое теологическое определение государства. Социальная концепция РПЦ, так же, как и католический социальный Компендиум, не ставит своей задачей дать точную формулировку данного понятия. Безусловно, современное богословие в целом не испытывает недостатка в работах, посвященных теме государства. Однако в большинстве из них оно рассматривается лишь опосредованно, в контексте взаимоотношений с Церковью.

⁵¹⁷ Лопухин А.П. Законодательство Моисея: исследование о семейных, социально-экономических и государственных законах Моисея, с прил. трактата: Суд над Иисусом Христом, рассматриваемый с юридической точки зрения. Вавилонский царь правды Аммураби и его новооткрытое законодательство в сопоставлении с законодательством Моисеевым / под ред. и с предисл. проф. В.А. Томсинова. М. : Зерцало, 2005. С. 172.

⁵¹⁸ Кирилл, митрополит Смоленский и Калининградский. Религия в современной системе международных отношений // Религия в современной системе международных отношений: материалы Междунар. науч.-практ. конф. (г. Санкт-Петербург, 30 сент. 2005 г.). СПб. : Изд-во СПбГУ, 2006.

⁵¹⁹ Филарет (Дроздов), святитель. Государственное учение Филарета, митрополита Московского // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Moskovskij/gosudarstvennoe-uchenie/ (дата обращения: 15.11.2018).

Как справедливо отмечает А.В. Величко, ход рассуждений в рамках установившихся шаблонов мышления зачастую «требует категоричной избирательности в духе: или государство, или христианство»⁵²⁰. Поэтому нет ничего удивительного в том, что, как показывает библиография правовой и богословской мысли, в данном вопросе многие исследователи впадают в крайности: от отрицания ценности государства (характерного для католической традиции) до признания его абсолютности (по протестантскому принципу “*cujus regio – ejus religio*”⁵²¹). Оценки и выводы, как правило, носят казуальный характер и различаются в зависимости от контекстного фона и конфессиональной принадлежности авторов. Очевидно, что такой подход способен отразить скорее не сущность явления, а его исторические девиации. Подобно вопросу определения сущности права, дефиниции государства имеют в большинстве своем оценочный характер, обусловленный субъективными рамками господствующей идеологии или мировоззрения. Соответственно, вместо общепризнанного определения мы встречаем в юридической науке десятки гипотез и формулировок.

Несмотря на столь широкий спектр мнений, в современном правосознании доминирует устойчивая тенденция к нивелированию ценности государства и сомнению в его значимости. Ее активными выразителями предстают сторонники либеральной школы политической философии, заостряющие внимание, как правило, на случаях конфликта интересов власти и свободы, государства и личности, общественного и частного. В такой доктрине государство выглядит прежде всего неким властным органом принуждения, органически противостоящим свободе индивида и его личным интересам. Оно мыслится меньшим и необходимым, но всё-таки злом, которое если и следует терпеть, то лишь ради ограничения зла большего, каковым признаются преступность и возможность лишения собственности.

⁵²⁰ Величко А.М. Христианство и социальный идеал (философия, право, социология индустриальной культуры) / под ред. В.П. Сальникова. СПб. ; М. : Санкт-Петербургский ун-т МВД России, 2000. С. 24.

⁵²¹ «Чья власть – того и вера» (лат.).

Подобная правовая идеология пришла на смену предшествующей парадигме, где государство, напротив, было объектом почитания, иногда доходящего до обожествления. Весьма недружелюбное и критическое отношение к феномену государства начинает формироваться с XVII столетия, вместе с нарождающимся секулярным мировоззрением новой европейской культуры. По мнению современного греческого богослова Христоса Яннараса, вытеснение религии в особую, «частно-духовную» сферу и признание того, что существует некая автономная от Бога область «секулярного», в немалой степени было предопределено антропологической тенденцией, возоблававшей на Западе под влиянием древнегреческой философии в эпоху Средневековья. Эллинское определение человека как «разумного животного» (лат. *animal rationale*) было использовано в смысле разделения и противопоставления души и тела, материи и духа. В таком понимании человек представляет собой существо прежде всего биологическое, к которому прилагается душа или, в другом варианте, душа и дух»⁵²². Тогда, по мысли Х. Яннараса, выражение «по образу Божию» было «отождествлено с определенными атрибутами», присущими только «духовной природе» человека. В итоге «даже религия в этом падшем мире не может ни исцелить, ни исправить его, потому что она согласилась низвести Бога в область “священного”, противопоставить Его “миру профанному”. Религия – что весьма печально – примирилась с “секуляризмом”, тогда как Бог оказался удаленным в сферу “священного”»⁵²³.

Уже в первой четверти XVII века, начиная с работ Э. Герберта Чербери, обнаруживается горячее желание представителей популярного тогда деизма устранить Бога из области этики и политики, освобождая при этом место для нового Законодателя – Человека. Данная трансформация сознания не случайно проходила на историческом фоне Нового времени и была в определенной степени управляемым процессом, за которым стоял круг лиц, заинтересованных в свержении монархии и установлении республик. Как

⁵²² Яннарас Х. Просто о христианстве. Тюмень : Русская неделя, 2012. С. 66–67.

⁵²³ Шмеман А., протоиерей. За жизнь мира. Вильнюс, 1991. С. 13.

нельзя «кстати» возникали философско-политические учения Спинозы, Гоббса, Локка и других, в которых семья и общество были признаны суммой индивидуумов, частных лиц, понятийно отделенных от государства. А затем и само государство было низведено до своего рода формы договора граждан, учредивших его для защиты, принадлежащей им собственности. Параллельно, для устранения влияния Церкви на ход событий, конструкторами новой реальности были предприняты немалые интеллектуальные усилия по выделению религии в отдельную от политики сферу, преследовавшие на деле конечную цель всех предшествующих процессов – отстранить Церковь от управления государством и обществом. Так, в Англии процесс отделения политической мысли от богословия начался около 1660 года, когда правящая элита, обеспокоенная оппозиционными взглядами некоторых христианских групп, приняла решение изолировать их от участия в общественной жизни⁵²⁴. В связи с этим А. Сторки отмечает: «Политическая философия стала рассматриваться в природе своей как светская, христианство из нее было исключено полностью и безоговорочно... Чтобы иметь возможность участвовать в политических дебатах, христиане должны были оставить свои убеждения за рамками дискуссии»⁵²⁵. Однако при оценке первопричин изменившегося правосознания справедливо отметить, что указанные секулярные представления Нового времени о государстве во многом являются закономерным итогом предшествующей истории напряженных отношений института папства и светских властителей, зачастую сопровождавшейся взаимной борьбой и соперничеством. В связи с этим многие исследователи небезосновательно отмечали, что «основная проблема средневекового политического устройства, вокруг которой велись не только идейные, но и реальные и достаточно кровавые сражения, – это проблема соотношения духовной “власти” церкви и материальной власти королей и императоров»⁵²⁶.

⁵²⁴ Сторки А. Иисус и политика. Противостояние властей / пер. с англ. Черкассы : Коллоквиум, 2008. С. 7.

⁵²⁵ Там же. С. 8.

⁵²⁶ Чичерин Б. История политических учений. Т. 1 / предисл. И.И. Евлампиева. СПб. : Изд-во РХГА, 2006. С. 13.

Нивелирование ценности государства шло параллельно с процессом вытеснения Бога из области этики и политики и синхронно с утверждением рационализма – научного течения, представители которого в правовой науке реанимировали мысль античных стоиков о существовании *извечных* «природных» законов социального бытия, над которыми не властен даже Создатель. В подобной концепции «человеческое общежитие разумелось не как дар Божий или порождение сатаны, не как общение людей, связанных общей верой, соединившихся во имя небесного Отца, или Царя, или даже непосредственно организованных Им. Оно рассматривалось как нечто возникающее и существующее *независимо от Бога*»⁵²⁷. Попытки избежать необходимости теории Божественной воли в объяснении появления государства и права привели к гипотезе о существовании естественных всемогущих объективных законов (подобно закону всемирного тяготения), согласно которым механически взаимодействуют между собой все общественные институты. Данная идея развивалась в XVIII веке в творчестве Огюста Конта, Сен-Симона и других «социальных физиков», не потеряла она свою популярность и в последующее время, встречая повсюду сочувствие интеллигенции. Ф.М. Достоевский был лишь одним из немногих мыслителей, кто критически отнесся к насаждаемой идее: «Что такое общественный идеал, как понимать это слово? Конечно, суть его в стремлении людей отыскать себе формулу общественного устройства, по возможности безошибочную и всех удовлетворяющую, – ведь так? Но формулы этой люди не знают, люди ищут ее все шесть тысяч лет своего исторического периода и не могут найти. Муравей знает формулу своего муравейника, пчела тоже своего улья, но человек не знает своей формулы»⁵²⁸. Очевидно, что главной причиной десакрализации идеального образа государства становится смена теоцентрического мировоззрения на антропоцентрическое. В результате

⁵²⁷ Спекторский Е. Проблемы социальной физики в XVII столетии. В 2 т. Т. 2. СПб., 2006. С. 363, 364.

⁵²⁸ Достоевский Ф. «Дневник писателя» за 1880 год // Социальное значение религиозной личности. Вышний Волочёк, 1903. С. 32–35.

метафизический контекст политики постепенно сходит на нет, а теология государства уступает место его теории.

Учитывая особую роль государства в обществе, вопрос о его сущности невозможно игнорировать в христианском социальном богословии, которое по своему предназначению призвано осмысливать все явления этого мира и давать им соответствующую оценку. Отказ от осмысления данной темы на основании различия природы государства и Церкви нельзя назвать разумным, поскольку общество, те самые «народы» (Мф. 28:19), к которым обращено слово Евангелия, где происходит взаимодействие людей, рождающее политические и правовые отношения, не есть стерильная светская среда, свободная от вопросов религии. Хуан Доносо Кортес отмечает, цитируя Прудона: «Удивительно, как во всех наших политических вопросах мы всегда сталкиваемся с богословием»⁵²⁹. С этой точки зрения всё происходящее с человеком в обществе имеет также положительное или отрицательное отношение к домостроительству спасения.

Еще одним отрицательным последствием доктринальной неопределенности по отношению к вопросу о государстве являются случающиеся факты недостаточной готовности церковных институций к стремительно изменяющимся историческим и политическим обстоятельствам в условиях цивилизационных разломов. Можно было бы привести немало трагических примеров того, как на почве тектонических сдвигов общественного и политического сознания нарушалось и эклесиологическое единство. Спровоцированные порой диаметрально противоположными взглядами на существо и происхождение государства и власти, возникали церковные расколы.

Очевидно, что без четкого осмысления того, что есть государство в своем существе, нахождение идеала его отношений с Церковью едва ли представляется возможным. В его отсутствие любая дискуссия относительно

⁵²⁹ Кортес Х.Д. Соч. СПб. : Владимир Даль, 2006. С. 91.

места и роли государства по отношению к Церкви страдает размытостью и неимением единого терминологического понимания. Как следствие, авторы, обращающиеся к данной теме, вынуждены основывать свои доводы и представления о государстве и власти не на достижениях византийского богословия, а на западноевропейских правовых теориях, обязанных своему происхождению секулярному мировоззрению. Но любой рационалистический подход к государству изначально отвергает традиционную христианскую доктрину его богоустановленности, исходя из антирелигиозной по существу аксиомы о человеческой воле как единственно возможной причине возникновения всех без исключения исторических феноменов и событий.

Дискуссионный потенциал обсуждаемой темы основан главным образом на отсутствии терминологического единства в понимании государства, происходящего от применения разнообразных методологий, каждая из которых ориентирована на познание этого феномена преимущественно в историческом контексте. А.И. Овчинников резонно отмечает: «Если мы возьмем за основу методологию Нового времени, то увидим, что методы познания государственных явлений соотнесены скорее с общественно-политической борьбой, чем с природой государства»⁵³⁰. Однако, по его же мнению, государство – это «многогранное явление, познание которого возможно лишь в рамках совокупного знания, получаемого с использованием различных методов. Поэтому каждый метод, точнее подход к государству: социологический, социокультурный, исторический или юридический, – высвечивает лишь одну из многих смыслообразующих граней государства или права, в то время как сущность этих явлений всегда остается до конца не познаваемой – “вещью в себе”»⁵³¹. При этом ноуменальные аспекты, имеющие отношение к онтологии предмета, не замечаются или отбрасываются как не имеющие прикладного значения.

⁵³⁰ Правокультурные основы исследования государственной власти: теоретико-методологические, историко-правовые и ценностно-нормативные аспекты / Авцинова Г.И., Андрейченко А.С., Босяцки А. [и др.]. М. : Юрлитинформ, 2014. С. 34.

⁵³¹ Овчинников А., Овчинникова С. Евразийское правовое мышление Н.Н. Алексеева. С. 59.

Таким образом, вследствие злоупотребления методом исторического позитивизма игнорируется важнейший метафизический аспект государства, который заключается в обладании им властью, доверенной ему Богом для осуществления Своего Промысла. Не удивительно, что в рамках исследования отношений Церкви и государства мы зачастую наблюдаем казусы раздвоения научного сознания, выражающегося в одновременном применении двух взаимоисключающих методологий: номиналистической (для государства) и реалистической (для Церкви). Так, обычно государство оценивается по внешним критериям, а Церковь определяется по сущности. Однако если Церковь учреждена Богом для борьбы с внутренним грехом ветхого человека, то государство премудро установлено Им же для противодействия греху внешнему. Весьма убедительно органическую связь Церкви и государства в Божием замысле выделяет протоиерей Максим Козлов: «Священное Писание и учение святых отцов свидетельствуют, что Церковь основана Самим Богом, но оно говорит также, что и государство имеет свое начало в предначертаниях Промысла Божия о мире. Как то, так и другое являются божественными установлениями, и целью их является временное и вечное благо человека...»⁵³².

Вторым, насколько существенным, настолько же и разрушительным для идеи государства процессом в философско-правовой науке стал переход к герменевтической модели номинализма – методологии познания, с XI века традиционно противостоящей философско-богословскому реализму. Последний, как известно, призывает искать действительность в идее, в противоположность номинализму, ищущему идею в действительности. Е.В. Спекторский придает разнице этих двух методологий столь важное значение, что утверждает: «в государствоведении приходится на каждом шагу

⁵³² Козлов М., протоиерей. От древней Руси к Российской Федерации: история Российской государственности : доклад в рамках Международной научной конференции МГУ им. М.В. Ломоносова (г. Москва, 28–29 сент. 2012 г.). URL: <http://www.orthedu.ru/news/print:page,1,5626-cerkov-i-gosudarstvo-istoricheskaya-retrospektiva-i-sovremennaya-situaciya.html> (дата обращения: 15.11.2018).

делать выбор между номинализмом и реализмом»⁵³³ по вопросу о том, что такое государство. Естественно предположить, что для номинализма, где идея является только производным результатом явления, государство предстает в виде соотношения разнородных действующих сил: группы действующих правителей, осуществляющих властные и регулирующие функции, и суммы отдельных индивидуумов, составляющих население. В рамках же методологии реализма, в котором первична именно идея, государство имеет некую самостоятельную внутреннюю сущность, которая является его порождающим началом и определяет феноменальные черты.

Два вышеописанных способа познания государства имели место в политических представлениях задолго до известных схоластических споров об универсалиях XI века. Например, если в античной Греции имело место платоновское представление о государстве как о метафизическом теле, то в римском мире оно именовалось *civitas*, то есть совокупностью отдельных граждан (*cives*). Примечательно, что по мере укоренения христианства в римском политическом сознании стала преобладать тенденция воспринимать государство в качестве «особой длительной, если не пребывающей во веки веков, как церковь, социальной ипостаси»⁵³⁴.

По словам Н.Н. Алексеева, «метод науки должен зависеть от ее предмета» и «всякая методология, стремящаяся опередить предмет, тем самым стоит под угрозой беспредметности»⁵³⁵. Аналогичная проблема выбора правильной методологии остается актуальной в немаловажном вопросе о правовых ценностях. Богослов видит в них некие объективно существующие реальности, “*universale metaphysicum*”, а всю этику – в соответствии или несоответствии им. Секулярный же философ права номиналистического типа, напротив, будет считать ценности этики результатом эмпирически закрепившихся психических шаблонов поведения, свойственных текущей

⁵³³ Спекторский Е. Номинализм и реализм в общественных науках // Юридический вестник. Кн. 9 (1). М., 1915. С. 16.

⁵³⁴ Там же. С. 29.

⁵³⁵ Алексеев Н.Н. Очерки по общей теории государства. М., 1918. С. 3.

эпохе. Характер такой этики не деонтологический, а описательный, фактически индифферентный к добру и злу. При таком понимании ценности этики абстрактны и изменчивы, так как не имеют самостоятельной сущности, будучи производными общественных отношений “*universale logicum*”. Критерий оценки того, что исполняет роль «добра» или «зла», здесь состоит в том, соответствует ли то или иное явление социальному запросу конкретной эпохи. В том же смысле для номиналиста ценность государства будет определяться единственно тем, насколько оно выражает потребности конкретного общества, которые в свою очередь могут быть никак не связаны с абсолютными моральными ценностями. В номинализме понятие цели носит исключительно прикладной характер, обусловленный постоянно меняющейся действительностью. Данное обстоятельство ведет к невозможности выявления государственного идеала – понятия, которое само по себе подразумевает некую неизменность. Подобный подход тем более неуместен, когда речь идет о богословии. По сути, отрицание абсолютности новозаветного учения и даже его опошление звучит, к примеру, в комментарии Н.Н. Бердяева на высказывание апостола Павла о богоучрежденности власти: «Слова ап. Павла никакого религиозного значения не имеют, их характер чисто исторический и относительный, вызванный положением христиан в Римской империи»⁵³⁶.

Несмотря на очевидную непригодность рационально-исторического подхода в исследовании вопросов онтологии, среди некоторых представителей исторической науки, даже обращающихся к религиозным критериям, нередко встречаются авторы, предпочитающие оценивать аксиологический статус государства исключительно в номиналистическом ключе. К сожалению, именно на их заключениях базируются выводы немалого числа представителей правовой науки, где в результате можно обнаружить и такого рода выводы: «Враждебные государству идеи нашли свое последующее выражение и развитие в позднейшей еврейской и христианской,

⁵³⁶ Бердяев Н. Дух и реальность. М. : АСТ : Астрель, 2011. С. 593.

так называемой апокалипсической литературе»⁵³⁷. Автор приведенной цитаты считает книгу пророка Даниила, изображающую различные государства в виде грозных зверей, матрицей последующих, по его собственному выражению, «государствоборческих» апокалипсисов, включая Откровение святого ап. Иоанна Богослова. Ошибочность данного расхожего утверждения состоит в глубоком непонимании богословской сути ветхозаветного пророческого эсхатологизма, который основывается на жажде и чаянии освобождения от языческой (и потому – демонической) государственной власти и возрождения национального Царства во главе с Мессией, сыном Яхве.

Библеистика разрушает указанные стереотипы секулярных правоведов, определяя квинтэссенцию пророческих писаний как возвешение о надежде на «царя из рода Давида, которого поставит Бог и который воплотит теократическое царствование самого Господа»⁵³⁸, владычеству которого не будет конца (Дан. 7:14). В данном контексте, действительно, «поражение государства как страшного зверя есть не что иное, как последний акт этой борьбы – Божества с демонами»⁵³⁹, но, – только для того, чтобы дать место Божьему государству. Очевиден и тот факт, что ветхозаветная мысль признала легитимность не только государства, основанного на Завете, но и любой другой государственной формы, возникшей по воле Божией. Так, пророк Даниил служит чиновником при царском дворе в имперском государстве царя Навуходоносора и даже молится о языческом Вавилоне. Нет оснований считать это проявлением религиозного сервилизма: «Молитва ставит всё, включая человеческие власти, на свое место. Молитва ищет блага для государства, в то же самое время отказываясь его абсолютизировать, поскольку сам акт молитвы обращен к более высокому авторитету, чем государство (именно поэтому молитва является также политическим актом).

⁵³⁷ Алексеев Н.Н. Очерки по общей теории государства. С. 30–31.

⁵³⁸ Райт К. Новый Завет и народ Божий. Первая часть труда «Истоки христианства и вопрос о Боге» / пер. с англ. Н. Холмогоровой. Черкассы : Коллоквиум, 2013. С. 289.

⁵³⁹ Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М. : Аграф, 2003. С. 31–33.

Молиться о Вавилоне – значит поставить его на положенное ему место. Даниил, будучи человеком молитвы, напоминал Навуходоносору, вавилонской “золотой голове”, что “есть на небесах Бог” и “власть небесная” (Дан. 2:28; 4:26)»⁵⁴⁰. Заслуживает особой оценки и то весьма примечательное для библейской философии права, но редко упоминаемое обстоятельство, что именно государственная власть персидского царя Артаксеркса Лонгимана санкционирует Закон Моисеев. Оказав финансовую поддержку, перс поручает священнику Ездre принудить иудеев к выполнению Закона, а затем ставит его во главе народа: «Ты же, Ездра, по премудрости Бога твоего, которая в руке твоей, поставь правителей и судей, чтоб они судили весь народ за рекою, – всех знающих законы Бога твоего, а кто не знает, тех учите. Кто же не будет исполнять закон Бога твоего и закон царя, над тем немедленно пусть производят суд, на смерть ли, или на изгнание, или на денежную пеню, или на заключение в темницу» (Езд. 7:25, 26). Итак, мы видим, как государство, пусть и языческое, выполняет свою Богом установленную функцию – удерживать человека от зла. Материально бедное, духовно искалеченное пленом, но главное – забывшее веру отцов, Закон Моисеев, ставшее полуязыческим еврейское население Иерусалима и его окрестностей особо в этом нуждалось. После тщательного расследования Ездрой было обнаружено, что даже многие священники и левиты взяли себе в жены язычниц. Придя в ужас от увиденного в Иерусалиме, «плача и повергаясь пред домом Божиим» (Езд. 10:1), властью языческого персидского царя он предпринял даже по ветхозаветным понятиям жестокие меры: был издан указ, согласно которому не отпустившие чужеземных жен в три дня лишались имущества и гражданства⁵⁴¹.

Наконец, заслуживает внимания и то, что, вопреки продолжающимся в первые три столетия гонениям Церкви, мы не только не находим в церковной письменности ярко выраженного устойчивого негативизма относительно

⁵⁴⁰ Райт К. Новый Завет и народ Божий. Первая часть труда «Истоки христианства и вопрос о Боге» / пер. с англ. Н. Холмогоровой. Черкассы : Коллоквиум, 2013. С. 249.

⁵⁴¹ Шевцов И., протодиакон. Писания малых пророков. М. : Изд-во ПСТГУ, 2011. С. 166.

государства и власти (за исключением нескольких ситуативных высказываний), но встречаем в целом довольно уважительный тон в отношении и к нему, и к действующему праву, в котором, между прочим, содержались и законы, направленные против христиан. Только подобное мировоззрение способно объяснить энтузиазм, с которым христианский Восток, по образному выражению церковного историка, «погрузил в купель крещения всю государственность»⁵⁴² тотчас, когда представилась таковая возможность. В немалой степени положительное отношение ранней Церкви к государству подкреплялось очевидными преимуществами сильной власти. По мнению Й. Ратцингера, «перед лицом грозящего хаоса, который несло с собой переселение народов, отцы церкви были весьма заинтересованы в сохранении империи, ее правовых гарантий, ее мирного порядка»⁵⁴³.

Бесспорно, содержание понятия государства может быть обусловлено исторически. Но в своей сущности оно не может не иметь метаисторическое значение, будучи данным Богом человеку институтом, организующим общественную жизнь, реализующим богоустановленный в предвечном замысле принцип власти. А значит, оно должно рассматриваться и оцениваться в *онтологическом* контексте его идеи, происхождения и назначения, что исключает определение сущности государства на основе оценки тех негативных исторических его проявлений, которые следует интерпретировать как отступления от Богом установленного властного порядка, искажения подлинного его образа, когда «оно не реализует в самом себе саму идею государства»⁵⁴⁴.

И.А. Ильин убежден в том, что «было бы неосновательно, отправляясь от этих искажений государства и политики, настаивать на неприемлемости государства для христианского сознания. А между тем ныне стали появляться такие софисты, которые решаются утверждать, что государство есть

⁵⁴² Карташев А. Церковь. История. Россия. М. : Пробел, 1996. С. 49.

⁵⁴³ Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Ценности в эпоху перемен. О соответствии вызовам времени / пер. с нем. – М. : Библейско-богословский ин-т св. ап. Андрея, 2007. С. 12.

⁵⁴⁴ Майка Ю. Социальное учение католической церкви. Люблин : Изд-во Святого Креста, 1994. С. 121.

изобретение и орудие “диавола”. Понимать государство как формальную систему насилия, как организацию безнравственного притеснения слабых сильными и т.п. значит или обнаруживать полное отсутствие здорового правосознания, или же сознательно вводить в заблуждение темных людей»⁵⁴⁵. Аналогичным образом некорректно было бы выводить истинную сущность Церкви из тех исторических искажений христианства, грехов и отступлений представителей церковной иерархии, которые имели место в земной ее истории. Подобная методология очевидным образом ведет к тенденциозности и создает неприемлемый для теоцентрического правосознания тезис о возможности эволюции постулатов самого социального богословия Церкви в динамике исторической реальности: если действующая властная администрация благоприятствует, то государство есть богоустановленный институт, если не благоволит, то оно – порождение греха. В результате антигосударственные тезисы можно встретить даже в трудах, принадлежащих православным богословам и христианским философам. Обнаруживая в Священном Писании три варианта оценки римской власти, от отчуждения (у Христа в Ин. 18:36) до признания ее Божественного происхождения (у ап. Павла в Рим. 13:1–7) и проклятия (у святого ап. Иоанна Богослова в Откр. 18), протоиерей Иоанн Мейендорф делает следующий неосторожный вывод: «Эти тексты с неизбежностью показывают, что христианское отношение к государству, как и вообще к сотворенному и падшему миру, может определяться только динамически или диалектически – в зависимости от обстоятельств»⁵⁴⁶. Сталкиваясь с подобной интерпретацией, мы видим, что в данном случае Священное Писание не воспринимается как целостное Откровение, что создает риск его оценки с позиции исторического релятивизма. Но богословский метод позволяет увидеть очевидную связь и смысловое единство двух (лишь на первый взгляд противоречащих друг

⁵⁴⁵ Ильин И. Собрание соч. В 10 т. Т. 1. М. : Русская книга, 1993–2000. С. 244–245.

⁵⁴⁶ Мейендорф И. История Церкви и восточно-христианская мистика / сост. и общ. ред. И.В. Мамаладзе. М. : Ин-т ДИ-ДИК : ПСТБИ, 2003. С. 33.

другу) указанных текстов Послания к Римлянам и книги Откровения. В этих двух новозаветных отрывках различается не отношение к государству как институту, а отношение к двум противоположным способам его реализации. Государство апостола Павла – это «порядок, создающий возможность для существования отдельного человека и для сосуществования людей. Такому государству надлежит подчиняться... Откровение, напротив, рисует образ государства, провозглашающего себя Богом и произвольно устанавливающего, что следует считать справедливым и истинным. Подобное государство разрушает человека. Оно отрицает собственное существо, а потому не может более претендовать на повиновение»⁵⁴⁷. Итак, здесь оценивается не сущность явления, которая остается неизменной, а способы его выражения. Безусловно, грехопадение искажает это идеальное предназначение государства как *предустановленного способа самоорганизации общества, призванного к реализации Божественного замысла о творческом сотрудничестве Бога и человека в мире*. Отныне его прямая цель – совместная жизнь людей в Боге – перестает быть непосредственной, но достигается посредством задачи, которая становится условием не жизни, а выживания человечества, – ограждение от зла, интеграция общества путем регуляции хаоса социальных отношений, в существо которых вместе с грехом вошли эгоизм и разделение. Это означает, что греховным стало не некое отдельное от общества государство, а само общество, вместе с естественно присущими ему властными структурами, независимо от того, облечены они священными полномочиями или нет. Таким образом, обоснованно допустить, что и тот, и другой образы государства были одинаково предопределены Богом, с той разницей, что идеальный является предназначением Божиим, а эмпирический – попущением.

Протоиерей И. Мейендорф, пишет, что, несмотря на гонения, «уже в III веке христианские апологеты видели в преследовании христианства

⁵⁴⁷ Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Ценности в эпоху перемен. О соответствии вызовам времени / пер. с нем. – М. : Библейско-богословский ин-т св. ап. Андрея, 2007. С. 58.

римским государством трагическое недоразумение, *борьбу Империи со своими собственными божественными законами*»⁵⁴⁸. Таким образом, богослов всё же отделяет вопрос сущности государства, которая зиждется на его богоустановленности, от феноменологических девиаций, вызванных общей греховной поврежденностью человеческой природы, объясняющей различные негативные проявления не только в государственной, но и в общественной и церковной жизни.

Если низведение государства до роли «ночного стража» богословием западной традиции вполне предсказуемо, то весьма неожиданно, что и некоторые славянофилы «не рассматривают государство как благо и некую ценность. Согласно их учению, государство – неизбежное зло... оно было создано, а то и привнесено на Русь варягами»⁵⁴⁹. Н.А. Бердяев вспоминает: «Из славянофилов наиболее анархистом был К. С. Аксаков. “Государство как принцип – зло; государство по своей идее – ложь”, – писал он»⁵⁵⁰. Справедливости ради, следовало бы оговориться, что Аксаков вел философскую полемику не с идеей государства и власти вообще, а с принципом абсолютизма в государственной политике императора Петра I. Сам же Константин Сергеевич мечтал о таком христоцентричном государстве, которое станет соборной общиной спасающихся во Христе граждан, отображением Небесного Града, а не бюрократическим институтом принуждения.

Обобщая вышесказанное, едва ли можно согласиться и с мнением Н.Н. Алексеева, фактически доходящего до утверждения о существовании в христианском мировоззрении двух противоборствующих элементов – ветхозаветного и новозаветного, ведущих, по его мнению, к двойственности в отношении к власти, при которой ветхозаветный элемент провоцирует враждебность к государству и власти вообще, а новозаветный – проповедует

⁵⁴⁸ Мейендорф И. История Церкви и восточно-христианская мистика. С. 33.

⁵⁴⁹ Васильев А. Государственно-правовой идеал славянофилов. М. : Ин-т рус. цивилизации, 2010. С. 77.

⁵⁵⁰ Бердяев Н. Русская идея. М. : АСТ, 2007. С. 166.

лояльность⁵⁵¹. Скорее, более взвешен вывод А. Мусина, который считает, что, в сравнении с западной, «восточная мысль сумела сохранить более гармоничный взгляд на государство, где сочетается как его служебный характер, осуществляющий правый суд, так и характер *мистический*, который вопреки историческим условиям делает государство силой, таинственным образом удерживающей мировое зло»⁵⁵². При этом, как замечает И. Майка, «раннехристианские отцы Церкви не создали какой-то принципиально новой системы социальных воззрений. В целом их взгляды представляют собой синтез социальных идей дохристианских философов и нравственных норм христианства»⁵⁵³. Христианское сознание первых веков, как показывают писания апологетов, не отторгнуло государство потому, что смотрело на гонения с его стороны как на недоразумение, злоупотребление язычниками богоустановленным принципом власти, выразившееся в божественном поклонении императорам.

По нашему мнению, наиболее адекватным образом ценностный статус государства открывается в онтологическом аспекте, то есть тогда, когда оно познается как энтелехия нетварного логоса власти, реализация вечной идеи справедливости, содержащейся в Божией воле и Премудрости Творца. Первые попытки богословского осмысления природы государства сквозь призму Священного Писания и Предания начинаются с эпохи святого Константина Великого. Прежние республиканские представления о власти и государстве устаревают вместе с концентрацией единоличной императорской власти и постепенным объединением империи. Ко времени царствования императора Юстиниана в руках византийского автократора сосредоточились все функции и атрибуты власти: армия, правосудие, административное управление, внешняя и внутренняя политика. Но легитимность молодого государства опиралась не на них и не на прежние языческие философско-политические

⁵⁵¹ Алексеев Н. Русский народ и государство. С. 386.

⁵⁵² Мусин А. Церковь. Общество. Власть. Опыт патрологического исследования. Петрозаводск : Кругозор, 1997. С. 107.

⁵⁵³ Майка Ю. Социальное учение католической церкви. Люблин : Изд-во Святого Креста, 1994. С. 120.

представления, а на новую христианскую идею царской власти, которая при поддержке Церкви была сформулирована следующим образом: «Величайшим благословением человечества являются дары Божии, ниспосылаемые нам с небес по Его милосердию, – священство и царство. Священство служит предметам Божественным; царская власть главенствует над человеческими и о них заботится; *но обе исходят из одного и того же самого Источника* и обе украшают жизнь человека»⁵⁵⁴. Эта широко известная концепция святого императора Юстиниана, проистекающая из преамбулы к его шестой новелле и положившая основание принципу симфонии властей, подчеркивающая не только Божественное происхождение государства, и ставящая в один аксиологический ряд царство и священство (разделяя их лишь функционально), вошла в XX веке в соответствующий раздел Социальной концепции Русской Православной Церкви. Данная доктрина отражала сакральное мировосприятие византийского христианского социума, вдохновленное халкидонским богословием неслиянного всеединства в Боге. Протоиерей Александр Шмеман отмечает по этому поводу: «История Византийской Церкви дает бесчисленные примеры высокоавторитетных голосов, оспаривающих произвол императоров или церковных властей: примеры святого Иоанна Златоуста, преподобного Максима Исповедника, святого Иоанна Дамаскина, преподобного Феодора Студита общеизвестны и не могут рассматриваться как исключения из правил, ибо их писания, широко читаемые поколениями византийских христиан, всегда были на христианском Востоке авторитетнейшими образцами общественного поведения. Никто из них, однако, не бросал вызова ни византийской политической системе как таковой, ни эсхатологическому идеалу, определенному Юстинианом»⁵⁵⁵.

⁵⁵⁴ Цит. по: *Махно Л.Л.* Церковь как путь человечества ко спасению // Вестник ТулГУ. Тула : Ясная поляна, 2008. С. 15.

⁵⁵⁵ *Мейендорф И., протоиерей.* Церковь, общество, культура в православном церковном Предании // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/tserkov-obshchestvo-kultura-v-pravoslavnom-tserkovnom-predanii/ (дата обращения: 15.11. 2018).

В процессе определения симфонии византийская научная традиция, адаптировавшая философские интуиции платонизма, внесла особый вклад в разработку «богословия власти». Благодаря учению святого Дионисия Ареопагита иерархический принцип структуры мироздания лег в основу онтологической концепции власти. В лестнице бытия святого Дионисия именно власть является той онтологической связью, которая соединяет воедино разноуровневые сущности, в том числе и видимое царство с невидимым миром. В силу этого и земная власть есть лишь эманация Божественного присутствия, а потому в своем существе не имеет земных корней. Она не возникает снизу, а исходит сверху вниз в иерархии бытия. Таким образом, данное богословие исключает принцип демократии как делегирования власти от низших представителей к высшим. Политическая интерпретация «небесной иерархии» дезавуирует и традиционные стоические представления о власти как проявлении естественного права⁵⁵⁶.

К XIV веку, когда возникло паламитское богословие божественного присутствия в мире, политическая философия стала способна видеть в государственном управлении «синергию с ниспосылаемыми в мир нетварными энергиями»⁵⁵⁷. Таким образом, учение о симфонии получило дополнительное богословское обоснование. Созидательная деятельность императоров в этом контексте воспринималась как трансляция и реализация сакральной власти (πρόνοια), происходящая под водительством Божественного Промысла (θεία πρόνοια). Кроме того, учение о божественных энергиях отражалось в политической реальности – снимало болезненную для Запада дихотомию небесного и земного царств постольку, поскольку всё земное подлежало обожению через причастие к небесным энергиям Божества. Именно с этой точки зрения не выглядит гиперболой следующая мысль В. Соловьева: «Христианство, придя в мир, чтобы спасти мир, спасло и высшее проявление мира – государство, открыв ему истинную цель и смысл

⁵⁵⁶ Костюк К.Н. История социально-этической мысли в Русской православной церкви. СПб., 2014. С. 34.

⁵⁵⁷ Хвостова К.В. Византийская цивилизация как историческая парадигма. СПб. : Алетейя, 2009. С. 66.

его существования»⁵⁵⁸. В то время как варламитское учение, по сути, заложило основы будущего западноевропейского секуляризма, проложив резкую границу между Богом и его творением. Кроме того, случившаяся вместе с окончанием Средневековья метаморфоза правосознания была связана с потерей веры в наличие у государства особой сущности, ноуменального бытия. Это повлекло за собой отказ от самого поиска государственного идеала, который постигается в процессе анализа соответствия феноменальной, эмпирической стороны государства его ноуменальному логосу. В описанной номиналистической парадигме государственный идеал как предмет исследования невозможен в принципе, ибо, по утверждению А.М. Величко, он состоит как раз в «реальном и объективном понимании *существа политического тела*, целей его создания, принципов функционирования»⁵⁵⁹. Потеря западноевропейским обществом чувства реальности государства – таков результат возобладавшей в европейской науке тенденции исторического позитивизма⁵⁶⁰. В практическом смысле свершившаяся утрата религиозных корней правосознания, по мысли И.А. Ильина, привела в итоге к неспособности «поддерживать и отстаивать монументальную государственность»⁵⁶¹.

Хотя учение о симфонии властей является богословско-историческим идеалом, нельзя не признать, что оно стало неотъемлемой частью Священного Предания через каноническую рецепцию Вселенской Церкви. Едва ли можно найти в христианском Предании более явное и недвусмысленное утверждение богоустановленности государственной власти, а значит, и самого государства. Невозможно сужать сферу применения этой богословско-правовой новеллы до пределов только православного государства, если, согласно уже приведенной цитате апостола Павла, повиновение даже языческому государству обусловлено тем, что «существующие же власти от Бога

⁵⁵⁸ Соловьев В. Духовные основы жизни // Социальное значение религиозной личности. С. 123.

⁵⁵⁹ Величко А. Философия русской государственности. СПб. : Изд-во Юрид. ин-та, 2001. С. 306.

⁵⁶⁰ Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. С. 386.

⁵⁶¹ Ильин И. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. М. : Дарь, 2003. С. 271–274.

установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению». Так или иначе, весомость темы государства в социальном бытии Церкви далеко не исчерпывается текущей политической повесткой. Как указывает К. Шмитт, «все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризированные теологические понятия»⁵⁶².

Следовательно, чтобы дать аутентичное определение государству, требуется использование способа познания, который бы в максимальной степени соответствовал его сверхисторической и метакультурной онтологии. Между тем с трудом можно назвать обширную библиографию исследований, раскрывающих именно богословские основы теории государства и власти. В основном это работы западных богословов протестантской традиции. Наиболее близкими по тематике к объекту и предмету нашего исследовательского внимания можно было бы назвать следующие из них: G. Chirichigno “Theological Investigation of Motivation in Old Testament Law”⁵⁶³, N. Gottwald “The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250–1050”⁵⁶⁴, M. Lind “The Concept of Political Power in Ancient Israel”⁵⁶⁵, J. Barr “Biblical Law and the Question of Natural Theology”⁵⁶⁶, R. Clements “The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives”⁵⁶⁷, S. Greidanus “The Universal Dimension of Law in the Hebrew Scriptures”⁵⁶⁸. К сожалению, в этих работах библейская теократия ассоциируется либо с одной из форм правления, либо со способом правового регулирования на основе религиозных норм. Кроме того, большинство соответствующих книг и статей, во-первых, относят теократию исключительно к Ветхому Завету, что не соответствует многомерности данного понятия; во-вторых, рассматривают теократический принцип в

⁵⁶² Шмитт К. Политическая теология. С. 57.

⁵⁶³ Journal of the Evangelical Theological Society. 1981. No. 24. P. 303–313.

⁵⁶⁴ Gottwald, N.K. The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250–1050 BCE. Maryknoll : Orbis ; London : SCM, 1979.

⁵⁶⁵ Annual of the Swedish Theological Institute 1 (1968–1969). P. 4–24.

⁵⁶⁶ The Law in the Bible and in Its Environment. Gottingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. P. 1–22.

⁵⁶⁷ Clements R. The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives. Cambridge : Cambridge University Press, 1989.

⁵⁶⁸ Studies in Religion. 1985. No. 14. P. 39–51.

основном в политическом контексте, оперируя терминологией из лексикона современной правовой реальности.

В качестве многочисленных подобных примеров недостаточной библейско-богословской компетентности можно привести работы американских авторов, таких как Д. Элазар, Ст. Коэн, М. Даймонт, армянского исследователя Р. Папаяна и ряда отечественных философов права, например, П.Д. Баренбойма, увидевших в ветхозаветной политической истории первые институты демократии: «зарождение доктрины разделения властей произошло тогда, когда судебная власть была признана наделенной таким же божественным началом, как и царская исполнительная власть»⁵⁶⁹. Д. Элазар и Ст. Коэн в проекции современных секулярных правовых идей на библейскую эпоху доходят до абсурдного и грубо искажающего религиозно-историческую реальность Древнего Израиля утверждения о том, что искомый принцип разделения властей исключал в том числе и концентрацию власти в руках Самого Бога!⁵⁷⁰ И это с учетом широко известного факта, что не разделение, а именно соединение в одном лице полномочий судьи, верховного правителя и военачальника было нормой властеотношений в Древнем Израиле⁵⁷¹. Имели место и спонтанные переходы властных полномочий в зависимости от обстоятельств времени, особенно в сфере судопроизводства, что дает повод согласиться с Юзефом Майкой, установившим, что «нельзя обнаружить в *Ветхом Завете* четко оформленной и цельной системы судебной власти, хотя о роли судьи как таковой говорится очень часто. Несомненно, ее осуществляют патриархи, затем Моисей и “судьи”, это прерогатива царской власти, но в определенных случаях ее осуществляют также пророки и священники»⁵⁷².

⁵⁶⁹ Философия права Пятикнижия : сб. ст. / под ред. А.А. Гусейнова и Е.Б. Рашковского ; сост. П.Д. Баренбойм. М. : ЛУМ, 2012. С. 155.

⁵⁷⁰ Elazar D.J., Cohen St.A. The Jewish Polity. Bloomington, 1985. P. 16–20.

⁵⁷¹ Салыгин Е.Н. Теократическое государство. М. : Фонд Форда, 1999. С. 64.

⁵⁷² Майка Ю. Социальное учение католической церкви. Люблин : Изд-во Святого Креста, 1994. С. 40.

И.П. Вайнберг на страницах своей книги «Человек в культуре древнего Ближнего Востока» резонно доказывает неправомерность приложения терминов «демократизм», равно как и «тоталитаризм», к древневосточным религиям и вообще к мировоззрению древнего человека⁵⁷³. Указанную проблему ложной транспозиции признают и сами светские правоведы. Так, Г.В. Мальцев квалифицирует вышеуказанные попытки реконструкции государственной идеи Древнего Израиля как заданную искусственную стилизацию Библии под американскую конституциональную модель⁵⁷⁴. Такого рода искажения, в том случае, если носят ненамеренный характер, продиктованы, на наш взгляд, следующим рядом причин:

1) игнорируется огромный культурный и временной разрыв между дохристианским обществом и христианским;

2) не учитывается различный исторический контекст правовых явлений внутри различных периодов ветхозаветного общества;

3) не принимается во внимание иудейская и святоотеческая богословская герменевтика, наиболее аутентичная по отношению к библейскому религиозно-правовому материалу.

Таким образом, на фоне существующего многообразия теорий государства и власти, основанных на методологическом плюрализме, теологический подход должен занять достойное место в философско-правовой науке, в особенности в сообществе экспертов, работающих в области церковно-государственных отношений. Если для правоведа-позитивиста определить концепт «государство» означает описать его как факт, то перед богословом стоит задача – раскрыть его идейную матрицу, определив существо и *телос* власти. Государство занимает особое отведенное ему место во всеобъемлющем Божественном плане спасения. Земная власть в общем и государство, в частности, являются *актерами* Промысла Божия в мире, следовательно, требуют специального богословского осмысления в

⁵⁷³ Вейнберг И. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. С. 142–146.

⁵⁷⁴ Мальцев Г.В. Культурные традиции права. С. 231.

сотериологическом контексте. Библейское Откровение показывает, как грех разрушает установленный Богом естественный социальный и даже природный порядок. Искажается брачная гармония первозданной четы (Быт. 2:18–24), их отношения теперь основываются не на чистой любви, а на жестком доминировании и половом инстинкте (Быт. 3:16). В их распространившейся семье появляются первые горькие плоды зависти, гнева, убийства и мщения (Быт. 4). Далее мы видим, как вирус первородного греха разрушает человеческое общество (Быт. 6:5) и приводит к анархии (от древнегреч. *αναρχία* *безвластие*). Предел этой анархии полагает Сам Бог, когда уберегает виновного и подлежащего суду Каина от самосуда. Таким образом, правовой порядок в обществе учреждается именно Богом. Дальнейшая функция поддержания правопорядка передается в руки человеческой власти. Правопорядок как антоним беззакония приобретает и сотериологическое значение, поскольку первое нарушение закона, согласно библейской концепции, происходит вследствие действия сатанинских сил, стремящихся погубить человека и отлучить его от Творца. Связь юридического понятия беззакония и греха как понятия нравственного устанавливает ап. Иоанн Богослов: «Всякий, делающий грех, делает и беззаконие; и грех есть беззаконие» (1 Ин. 3:4). Однако наиболее отчетливо сотериологическая аксиология государства раскрывается в учении ап. Павла об «удерживающем» (катехоне), содержащимся во Втором послании к Фессалоникийцам. Комментируя это место Священного Писания, святитель Иоанн Златоуст пишет: «когда прекратится существование римского государства, тогда он (Антихрист) придет. И справедливо, – потому что до тех пор, пока будут бояться этого государства, никто скоро не подчинится (Антихристу); но после того, как оно будет разрушено, водворится безначалие, и он будет стремиться похитить всю – и человеческую, и божескую – власть»⁵⁷⁵. В учении ап. Павла

⁵⁷⁵ *Феофилакт Болгарский, блаженный*. Беседа 4 на Второе послание к Фессалоникийцам // Азбука веры : портал. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofilakt_Bolgarskij/tolkovanie-na-vtoroe-poslanie-k-fessalonikijtsam/2 (дата обращения: 26.11.2018).

безначалие производит беззаконие (ανομία) (2 Фес. 2:7). Стоит отметить, что данное понятие было в начале XX века использовано и введено в научный социально-философский оборот Эмилем Дюргеймом. Вслед за ап. Павлом Дюргейм считает аномию распадом ценностной структуры общества⁵⁷⁶, связанной с отсутствием или слабостью нормативно-контролирующего регулирования со стороны государства. Поэтому, как считает Й. Ратцингер, «христианин связан с государственным правопорядком как порядком *нравственного* характера»⁵⁷⁷. Государство же, гарантируя мир и право, исполняет свое божественное предназначение, являясь представителем «порядка творения»⁵⁷⁸. Отсюда «высшая цель всякой политики имеет нравственный характер; эта цель – мир и справедливость»⁵⁷⁹. Как известно, сходным образом задачи государства понимала и византийская святоотеческая мысль, признав в империи «могучее средство Царства Божия»⁵⁸⁰. Русское богословие в лице святителя Филарета Московского выразило это понимание следующим образом: «Различные состояния земных гражданств всеильною рукою Божиею непрестанно направляются к тому, чтоб они уготовляли в себе граждан небесам»⁵⁸¹. Протоиерей Максим Козлов уверен в том, что «апостольская Церковь, как и ее ветхозаветная предшественница, Церковь закона и пророков, утверждала *сотериологическое служение государства* высшим целям Царства Божия»⁵⁸².

Следовательно, методология и критерии аксиологического статуса государства должны определяться с герменевтической позиции той конечной цели, которая выходит за пределы действующего зона бытия и находится в

⁵⁷⁶ Дюркгейм Э. Самоубийство. Социологический этюд. СПб. : Союз, 2008. С. 303.

⁵⁷⁷ Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Ценности в эпоху перемен. О соответствии вызовам времени / пер. с нем. – М. : Библейско-богословский ин-т св. ап. Андрея, 2007. С. 21.

⁵⁷⁸ Там же. С. 20.

⁵⁷⁹ Там же. С. 24.

⁵⁸⁰ Карташев А.В. Церковь. История. Россия. С. 49.

⁵⁸¹ Филарет (Дроздов), святитель. Христианское учение о царской власти и об обязанностях верноподданных. М. : тип. И. Ефимова, 1888. С. 6–7.

⁵⁸² Козлов М., протоиерей. Церковь и государство. Историческая ретроспектива и современная ситуация : доклад на Торжественном акте в МДА 14 октября 2014 года. URL: http://www.uchkom.info/index.php?option=com_content&view=article&id=2663:2013-10-18-08-35-01&catid=28:2010-06-02-05-34-34&Itemid=4 (дата обращения: 15.11.2018).

жизни будущего века. Богословский метод способен квалифицировать подлинную аксиологию государства, сформулировать государственный идеал исходя из соответствия или несоответствия изначальной идее, основанной на незыблемых этических ценностях, определяющих его цель. В этом отношении указанный метод не нуждается в исследовании частных составляющих государства, таких как суверенитет, территория, наличие законодательства и органов принуждения и так далее. Тем более что в современной правовой науке данные атрибуты далеко не суть безусловные и определяющие признаки государства. Так, суверенитет более не считается ни существенным признаком – поскольку имеются и несuverенные государства, ни даже условным – по причине почти полного отсутствия абсолютно независимых государств⁵⁸³. Наличие же в мире государственных образований без определенной территории позволяет считать, что «с точки зрения родовой сущности государства признак территории не может рассматриваться в качестве необходимого и конститутивного»⁵⁸⁴. Конъюнктурными выглядят и правовые теории, сложившиеся в постсредневековый период в связи с изменением общественного правосознания, с их утверждениями о том, что для функционирования государства непременно требуется письменное законодательство. Правовое регулирование общественных отношений во многих странах силою обычая или религиозных заповедей при отсутствии кодифицированного законодательства делает необязательным и это условие. Ярким историческим примером сего послужило ветхозаветное библейское государство.

Даже краткий обзор признаков государства, которые встречаются в правовой науке, позволяет увидеть их условность и относительность. Научный консенсус в данном вопросе существует и заключается единственно в тезисе о том, что никакой союз, «не обладающий *властным* характером, просто

⁵⁸³ Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М. : Аграф, 2003. С. 461.

⁵⁸⁴ Его же. Очерки по общей теории государства. М. : Моск. науч. изд-во, 1918. С. 43.

немыслим как государство»⁵⁸⁵. Считается, что власть составляет стержень любого политического союза. Правовая наука здесь не продвинулась далее того убеждения, которое выразил еще святитель Иоанн Златоуст, уподобивший значение власти в государстве скрепам в доме⁵⁸⁶. Это означает, что центральным предметом исследования сущности государства остаётся вопрос онтологии феномена власти, ее идеи и цели.

Очевидно, что в своем наиболее явственном, социальном аспекте власть – это *внешнее повеление*, накладываемое на других лиц. Но именно уверенность в реальности такой умозрительной универсалии, как власть, а отнюдь не могущество действующего правителя, объясняет подчинение подданных, так как в своей совокупности им принадлежит значительно большая сила. Феномен власти поэтому трудно определить как исключительно волю правящих лиц.

Таким образом, едва ли достаточным для объяснения сущности власти будет то, что она устанавливает законодательство, обеспечивает его выполнение силовым принуждением и тем самым через законы подчиняет себе граждан. Налицо явное и безнадежное несоответствие логике, которое не осталось незамеченным в одной из работ отечественного правоведа: такая «власть государства есть власть норм, которые предписывают повиноваться власти»⁵⁸⁷. В этом случае возникает правовой “*circulus vitiosus*”: власть существует, потому что ей необходимо повиноваться. Но остается без ответа вопрос, почему ей *должно* повиноваться? Чтобы власть обнаружилась, нужно, чтобы – осознанно или нет – ей *желали* повиноваться, признавали за властью соответствующие прерогативы. Дабы повиновение власти имело место не только из-за страха наказания, чтобы политическая жизнь человека носила добровольно-инициативный характер, лица должны быть убеждены в *нравственном характере* власти, в *справедливости* накладываемых на них

⁵⁸⁵ Алексеев Н.Н. Идея государства. СПб. : Лань, 2001. С. 3.

⁵⁸⁶ Иоанн Златоуст, святитель. Беседы на Книгу Бытия // Полн. собр. творений святого Иоанна Златоуста: [перевод]. В 12 т. Т. 2. Кн. 1. М. : Златоуст, 1994. С. 85.

⁵⁸⁷ Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. С. 465.

повелений. Следовательно, подлинное послушание власти рождается не по причине страха перед правителем, а потому, что именно он является выразителем некоего нравственного существа власти, представителем чего-то, стоящего выше несовершенной индивидуальности носителя власти. На этой убежденности базируется презумпция нравственной природы легитимной политической власти, впрочем, как и любой суверенной власти вообще. Как верно отмечал Н.Н. Алексеев, суверенитет власти, покоящийся на «чисто “правовых” отношениях, может быть только суверенитетом ослабленным, как это наблюдается в современных государствах, преувеличенно подчеркивающих принцип права и стремящихся вылить отношения государственного властвования в исключительно юридическую форму»⁵⁸⁸.

Даже если предположить, что принцип власти удерживается в силу «власти права», то невозможно игнорировать тот факт, что основой тех или иных норм являются определенные идеи и ценности, которые не могут быть установлены правительством принудительно, поскольку оно само авторитетно лишь в силу соответствия господствующему общественному мировоззрению или идеологии. Фюстель де Куланж выразил эту мысль следующим образом: «в самой нашей природе лежит потребность не подчиняться никогда иной власти, кроме власти нравственной идеи»⁵⁸⁹. Еще более определенно высказался святитель Серафим (Соболев): «Глубокое убеждение в богоучрежденности власти на земле дает силу и значение законам и всем распоряжениям властей»⁵⁹⁰. Яркую иллюстрацию идеального характера власти, на наш взгляд, представляет тот удивительный факт, что она распространяется не только на живущих граждан, то есть тех, кто, согласно демократической концепции, является основой легитимности власти, но и на тех, кто *уже* или *еще* не может доверять принадлежащую индивидуальную часть общей властной воли государству. Речь идет о тех разделах

⁵⁸⁸ Алексеев Н.Н. Основы философии права. СПб. : Юрид. ин-т, 1998. С. 215, 219.

⁵⁸⁹ Фюстель де Куланж Н.Д. Гражданская община древнего мира. СПб., 1996. С. 192.

⁵⁹⁰ Серафим (Соболев), архиепископ. Русская идеология. М. : ФИВ, 2011. С. 9.

законодательства, которые касаются прав предков или, наоборот, потомков. К этому же соображению можно прибавить и наличие прецедентного права, нормативная власть которого, возникнув задолго до появления новых поколений граждан или власть предрержащих, осуществляет фактически от имени предков правовую регуляцию общественной и частной жизни. Как видим, данные юридические казусы плохо сочетаются с секулярными теориями происхождения власти, подтверждая ее вневременный, то есть не связанный непосредственно с волей действующих правителей или граждан, а значит, обладающий признаком трансцендентности, статус.

Итак, власть политическая, внешне объединяя некую общность людей, сама опирается на внутренний суверенитет, ту твердую общественную почву, которая возможна лишь при *духовном единстве нации*, основанном на тождестве и единстве в понимании высших целей государства и общества, лежащих порою выше частных интересов гражданина. Здесь, по словам Л.И. Петражицкого, обнаруживается некий *консенсуальный характер* власти⁵⁹¹.

По словам К. Райта, ключевой проблемой в любой дискуссии о политике является характер и источник власти⁵⁹², то есть те аспекты, которые определяют ее онтологией. В большинстве современных конституций зафиксировано, что источником власти служит народ. Действительно, власть может быть делегирована и народом, но только до того момента, когда он выразил свою волю. Однако сразу после этого она возвышается уже над самим народом и правителем, иначе было бы необходимым считать, что она принадлежит каждому в объеме, полученном от деления целого на количество индивидуумов. Признание человеческой воли одним из источников властеотношений, тем не менее, не ведет к решению проблемы онтологии власти, которая по своей сути ставит вопрос о собственном *Первоисточнике*.

⁵⁹¹ *Петражицкий Л.И.* Очерк теории власти // Теория и политика права : избр. труды. СПб. : Юрид. кн., 2010. С. 874.

⁵⁹² *Райт К.* Новый Завет и народ Божий. Первая часть труда «Истоки христианства и вопрос о Боге» / пер. с англ. Н. Холмогоровой. Черкассы : Коллоквиум, 2013. С. 257.

Приведенные рассуждения позволяют согласиться с мнением И. Борщ, которая утверждает: «Как право коренится в том, что выше права, так и власть правомерная происходит от власти правотворящей и постольку сверхправовой, и в этом смысле природа всякой власти является трансцендентной, мистичной, сверхъестественной»⁵⁹³. С.Н. Булгаков выражается еще более определенной: «Боговластие, теократия... и есть онтологическое ядро власти, а потому и ее скрытое задание»⁵⁹⁴.

В библейской теократической парадигме первоисточником власти считается Божественная воля. Эта аксиома обычно не вызывает возражения в богословской литературе. Она опирается на ряд библейских текстов, к которым традиционно относят: Пс. 21:29; Дан. 4:4–22 и 5, 21; Притч. 8:15–16; Сир. 10:4 и Сир. 17:14–15; Ин. 19:10–11, 1 Петр. 2:13–15, 17–19, Еф. 6:5–6. Но краеугольным в данном случае принято считать следующее высказывание римского гражданина – святого апостола Павла: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению» (Рим. 13:1–2). Эти слова апостола, несомненно, были частью его жизненного опыта, ведь именно силою и законами государственной власти он неоднократно избегал насильственной смерти от рук язычников и иудеев. Как утверждал А. Швейцер, «с позиции подданных столь высокую этическую оценку власти нельзя найти ни у одного и представителей античного мира, кроме еврея Павла. Ни Сократ, ни Платон, ни Аристотель не заходили в идее повиновения властям столь далеко»⁵⁹⁵.

В общем смысле генеалогия всякой земной власти в Священном Писании восходит к заповеди творческого владычества над остальным тварным миром, данной первозданной чете (Быт. 1:28). Божественное

⁵⁹³ Борщ И.В. Русская наука церковного права в первой половине XX века: поиск методологии. М., 2008. С. 215.

⁵⁹⁴ Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 338.

⁵⁹⁵ Христос или Закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки / [сост. А.Л. Чернявский]. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. С. 290.

Откровение свидетельствует о богоустановленном характере даже языческой власти, поскольку только Бог «низлагает царей и поставляет царей» (Дан. 2:21). Так, Кир Персидский называется помазанником Божиим (Ис. 14:1), а нечестивый царь Ассирии Навуходоносор именуется рабом Господа (Иер. 25:9).

Приведенные цитаты настолько хрестоматийны, что детальное их рассмотрение в данной работе, безусловно, не составило бы никакой научной новизны. В святоотеческой литературе также можно встретить немало подтверждений этой аксиоме. Наиболее объективными представляются мнения отцов довизантийского периода. Высказанные до вступления Церкви в симфонические отношения с государственной властью, часто во время гонений, они наименее досягаемы для обвинений в сервилизме. Эти свидетельства немногих, но крупных представителей нарождающегося святоотеческого богословия объединены одной согласной мыслью о богозданности власти.

Одним из первых интерпретаторов христианского понимания власти стал святитель Климент Римский, предположительно в 96 году, в своей «великой молитве» Первого послания к Коринфянам исповедовавший не только происхождение, но и высшее теократическое предназначение «князей и вождей»: «Ты, Владыко, дал еси власть царства им великолепия и неизреченная Твоя держава ради, во еже познати нам данную Тобою им славу и честь покоряться им»⁵⁹⁶. Апологет Афинагор идет еще далее, утверждая, что земная власть не только производное, но и отображение верховной власти Бога: «Вы на самих себе можете получить понятие о Царстве Небесном, ибо вам как отцу и сыну, получившим царство свыше, ибо «душа Царева в руке Божией» (Притч. 21:1), говорит пророческий дух, всё покоряется, так всё подчинено Богу и его Слову как нераздельному Его

⁵⁹⁶ Писания мужей апостольских. Рига : Латвийское библейское общество, 1994. URL: <http://www.orthlib.ru/Clement/append1.html> (дата обращения: 15.11.2018).

Сыну»⁵⁹⁷. Подобные сентенции выражают общую тенденцию письменности апологетического периода, за исключением Татиана, который выражает пессимистический взгляд на власть, обусловленный его ригористическими взглядами, приведшими впоследствии к основанию секты т.н. энкратитов, тесно связанной с идеями гностицизма.

Много умеренней в отношении сакральности власти высказывались латиноязычные отцы данного периода. Здесь сказывалась многовековая традиция римского восприятия власти как служебной функции, предназначенной лишь для водворения порядка. Впрочем, даже у Тертуллиана, в силу известных своим радикализмом взглядов на идеал христианского общества, примкнувшего в конце жизни к секте монтанистов, вместе с историческим характером власти признается ее промыслительный, данный Богом характер: «что мне более сказать об уважении и почтении христиан к императору, на которого мы должны смотреть, как на лицо, избранное нашим Богом? Да, я по справедливости могу сказать: император больше наш, чем ваш, так как он поставлен нашим Богом»⁵⁹⁸.

Святитель Киприан Карфагенский также наследует традицию избирательного отношения к государственной власти, что, вместе с тем, не мешает ему ввести в употребление порядок работы североафриканских соборов, бывший, по сути, копией регламента римского Сената⁵⁹⁹. Таким образом, святитель не гнушается использовать принципы управления Церковью, заимствованные у государства. У другого латиноязычного богослова Лактанция мы находим обоснование необходимости власти, проистекающей из известного библейского представления об испорченности человеческой природы: «Человек, освободясь от боязни верховной власти, конечно, не пощадил бы ничего и был бы свирепее и жесточее самих

⁵⁹⁷ Мусин А. Церковь. Общество. Власть. Опыт патрологического исследования. Петрозаводск : Кругозор, 1997. С. 76.

⁵⁹⁸ Тертуллиан. Апологетик // Азбука веры : портал. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Tertullian/apologetik/> (дата обращения: 15.11.2018).

⁵⁹⁹ Лашкарев П. Об отношении древней христианской церкви к римскому государству. Киев, 1873. С. 33.

зверей»⁶⁰⁰. Государству здесь, несомненно, присваивается роль общественного регулятора, и подразумевается его необходимость именно после грехопадения. Весьма примечательно, что Лактанций вводит государство в систему эсхатологических построений, связывая его разрушение с приходом Антихриста, поэтому в его понимании молитва за римскую империю – это и есть молитва о замедлении конца мира⁶⁰¹.

Александрийская богословская школа с ее сильным догматическим и философским уклоном дает в лице своих выдающихся представителей достаточный материал для осмысления темы государства. Так, святой Климент Александрийский живо интересуется такими сочинениями Платона, как «О государстве», «О законах», анализируя их с точки зрения христианского Откровения в своем труде «Строматы». Политикой он называет мудрость по отношению к управлению делами человеческими. В этом смысле для него идеал политика – это сам Бог как воплощение высшей мудрости. Совершенная власть для Климента – это только та, которая имеет в Боге единый верховный источник власти: «Царское искусство, во-первых, иногда происходит непосредственно от Бога, и состоит оно в том, чтобы действовать в согласии с волей Бога и святостью Его Сына, от которых исходят не только блага земные и внешние, но и всякое совершенное благодеяние»⁶⁰².

Подобное же отношение к Богу как источнику подлинной земной власти наблюдается и у не вошедшего в святоотеческий корпус Оригена, который подробно останавливается на теме иерархичности творения в сочинении «О началах». Другой представитель данной богословской школы, святой Дионисий Александрийский, в творении «О природе против Эпикура» на примере гармонии атомов во Вселенной, подчиненных в своей слаженности власти одного Правителя, фактически говорит о невозможности

⁶⁰⁰ Мусин А. Церковь. Общество. Власть. Опыт патрологического исследования. Петрозаводск : Кругозор, 1997. С. 103.

⁶⁰¹ Лактанций. О Божественном гневе // Азбука веры : портал. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Laktantsij/otvorenii-bozhiem-o-gneve-bozhiem-o-smerti-gonitelej-epitomy-bozhestvennyh-ustanovlenij> (дата обращения: 25.11.2018).

⁶⁰² Климент Александрийский, святитель. Строматы. Т. 1. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2003. С. 157.

существования гармонического порядка без управления верховной воли ни в природе, ни в обществе⁶⁰³. В другом месте он еще более определенно утверждает, что единственный источник власти – Сам Бог⁶⁰⁴. При этом водворение порядка означает для отцов то же, что и для античных философов, – установление справедливости и милосердия. Святитель Александрийской Церкви Мефодий Патарский не исключает употребление властью принуждения как необходимого средства⁶⁰⁵. Можно с уверенностью сделать вывод, что в святоотеческом богословии высшим источником справедливости, *а значит, и власти* ее восстановления, использующейся государством, согласно признается только Бог.

Пожалуй, наиболее сильное утверждение исключительности Бога как источника любой власти содержится у отца, давшего начало малоазийскому богословию, – святителя Иринея Лионского. В толковании на искушения Христа в пустыне он пишет, что, когда Ему были предложены в обмен на покорность Сатане все царства мира, диавол солгал. «Далее, так как Бог владычествует над людьми и над ним самим, и без воли нашего Отца Небесного даже воробей не упадет на землю, то слова “всё это мне предано и кому хочу дам то” он сказал, напыщенный гордостью. Ибо творение не в его власти, так как и сам он одна из тварей. И он не может дать людям царство человеческое, но все прочие вещи и человеческие дела устроятся по распоряжению Бога Отца... значит, он говорил не истину: “всё это предано мне, и кому хочу дам”, – а лгал»⁶⁰⁶. Таким образом, святитель Иринея отвергает манихейский соблазн считать власть и общественно-политическую реальность этого мира злом и сферой правления Сатаны, хотя и имеющего могущественное влияние через злую человеческую волю, однако являющегося лишь «князем мира сего», но не Царем. Власть над государствами и,

⁶⁰³ Дионисий Великий, епископ Александрийский, священномученик. Творения / пер. свящ. А. Дружинина. Казань, 1900. С. 8–9.

⁶⁰⁴ Там же. С. 30.

⁶⁰⁵ Мефодий, епископ и мученик, отец Церкви III века. Полн. собр. его творений, пер. с греч. под ред. проф. СПбДА Е. Ловягина. СПб., 1905. С. 206–207.

⁶⁰⁶ Иринея Лионский, святитель. Творения. М., 1996. С. 494.

соответственно, источник власти в государстве принадлежит только Богу, – в этом заключается квинтэссенция мысли святого отца. С другой стороны, данное высказывание можно интерпретировать и как признание всякой власти, даже тиранической, так как она дана не без воли Божией. Признание принципа власти не исключает личную ответственность ее носителя в случае злоупотребления этим даром. Поэтому нравственному суду подлежит не власть сама по себе, а тот, кто ею распоряжается. А. Мусин находит замечательным мнение святого Иринея о том, что «цари поставляются в соответствии с теми обществами, над которыми они властвуют. Здесь с одной стороны заключен момент мистического приятия *любой* власти, как согласной с Божественным промыслом»⁶⁰⁷, а с другой, – вводится одновременная ответственность общества за состояние власти.

В целом можно сказать, что позитивный взгляд на власть и ее сверхприродное происхождение развивается и укрепляется в приближении Церкви к историческому периоду ее симфонического единства с государством, наряду с преодолением хилиастических и милленаристских тенденций первых веков христианства. Однако отдельного комментария требуют взгляды блаженного Августина и его знаменитая оппозиция «Град земной – град Божий». Как известно, святой Августин считал все нехристианские государства разросшимися «разбойничьими шайками», возникшими в истории в результате насилия⁶⁰⁸. Между тем, отнюдь не означало непризнания им необходимости самого института властного осуществления справедливости по Божьим законам. Уникальность отношения западного отца к государству выражается только в том, что «Августин считал правильной мысль, что лучшее государство – это христианская церковь»⁶⁰⁹. Весьма показательна, что данная позиция в дальнейшем позволила Западной Церкви не только теоретически обосновывать и развивать свои притязания на

⁶⁰⁷ Мусин А. Церковь. Общество. Власть. Опыт патрологического исследования. Петрозаводск : Кругозор, 1997. С. 169.

⁶⁰⁸ Августин Блаженный. О граде Божием. Кн. 1–12. СПб. ; Киев, 1998. С. 150.

⁶⁰⁹ Мальцев Г. Культурные традиции права. М. : Норма, 2013. С. 335.

обладание светской властью, но и во многих отношениях заместить собою римскую государственность, историческим атавизмом которой сегодня является государство Ватикан. Таким образом несмотря на то, что во взглядах западного отца, так выразительно заявившего об относительной ценности государства, прослеживается печать борьбы Западной Церкви за государственное признание в Римской империи, ему нельзя приписать отрицание высокого аксиологического достоинства этого установления, вытекающее из уникальной бытийной роли – служить органом Божественного мироправления и мирохранения. Поэтому, автор фундаментального исследования «Религиозно-общественный идеал западного христианства» С.Н. Трубецкой приходит к заключению, что «в служении церкви государство находит истинное свое назначение. С этой именно точки зрения Августин возражает против языческого воззрения, которое видит в христианстве антигосударственное учение»⁶¹⁰. Цель блаженного Августина не обесценить государство, а наполнить эту форму новым теоцентрическим содержанием. Католический богослов Юзеф Майка на страницах своего труда «Социальное учение католической церкви» утверждает, что вопрос о государстве стоит в центре социальных взглядов Августина, однако он стремится создать новую, синтетическую концепцию на основе римской государственности, христианской социальной философии и историософии⁶¹¹. Нужда в создании такого идеального народного союза, обладавшего всеми атрибутами государства, в том числе правом на насилие, питалась еще и тем, что, по его мнению, нынешний период является осуществлением пророчества о тысячелетнем Царстве Христа⁶¹².

Если для западного политического богословия, родоначальником которого можно считать блаженного Августина, высокое аксиологическое достоинство усваивается лишь христианскому государству (ведь даже

⁶¹⁰ Трубецкой Е.Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства. СПб. : Изд-во РХГИ, 2004. С. 209.

⁶¹¹ Майка Ю. Социальное учение католической церкви. Люблин : Изд-во Святого Креста, 1994. С. 104.

⁶¹² Трубецкой Е.Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства. С. 194.

Римской империи он отказывает в названии «государство»), то социально-политические взгляды отцов Восточной Церкви характеризуются признанием богоустановленности и провиденциального значения всякого властного союза, вне зависимости от его конфессиональной принадлежности, в том случае, если он служит целям ограждения от внешних проявлений зла.

Православная точка зрения солидарна здесь с позицией социального учения католической церкви, когда та считает государство по своей идее Божественным предопределением: «конечный источник государственной власти есть воля Божия и план управления миром, *извечно* существующий в мысли Божией, то есть вечный закон»⁶¹³. Существующее разнообразие интерпретаций может быть объяснено тем, что философский инструментарий эллинистического наследия, используемый в восточной патристике, предоставлял отцам возможность выражать богословские идеи о государстве языком идеальных понятий, придающих общественно-политической реальности онтологическое измерение, а самой власти – метафизический характер. По мнению А.В. Карташева, «такой язык и такие образы утверждают иррациональность, неопределимость пограничной черты между Церковью и государством, так же как иррационален простой, но таинственный факт единой и в то же время двухсоставной природы человека... Антиномия сочетания “Царства от мира сего”, государства с Царством Божиим “не от мира сего” переживается в религиозном опыте Православия не как абсурд и парадокс, а как последовательный постулат веры в Боговоплощение: “неслиянное и нераздельное”, то есть иррациональное, но в высшей степени реальное сочетание полюсов бытия... Эта формула разрешает для нас и норму соотношений Церкви и государства, Церкви и общественных структур»⁶¹⁴. С другой стороны, неполноту и ущербность в вопросах онтологии государства и права констатирует И.А. Исаев: «Амбициозная убежденность современной политико-правовой науки в чистом рационализме своих категорий и понятий

⁶¹³ Майка Ю. Социальное учение католической церкви. Люблин : Изд-во Святого Креста, 1994. С. 109.

⁶¹⁴ Карташев А. Воссоздание Святой Руси. Париж, 1956. С. 72.

в жизни постоянно сталкивается с неизвестно откуда возникающими феноменами иррационального и стихийного»⁶¹⁵.

Одним из наиболее ярких и авторитетных интерпретаторов Священного Писания, оказавшим доминирующее влияние на дальнейшее формирование христианского отношения к проблеме власти в связи с ее онтологией, явился святитель Иоанн Златоуст. Методология его политического богословия вводит предметное разделение между существом власти и лицом, ею облеченным. Толкуя известное изречение апостола Павла о богоустановленности всякой власти (Рим. 13:1–7), святитель надежно ограждает этот тезис от попыток демонизации самого принципа власти по причине грехов земных начальников: «Не говори мне, что иной употребляет власть во зло, но обрати внимание на благочинность строя, и увидишь великую мудрость у того, кто в начале узаконил это»⁶¹⁶. Основной аргумент, который он при этом приводит, апеллирует к институту семьи. По его словам, богоустановленность брака не может быть подвергнута сомнению в связи с тем, что лица, приступающие к этому Божественному таинству, иногда делают это в противоречии с законом брака с “дурным намерением”»⁶¹⁷. Такая ассоциация темы власти и семьи совсем не случайна у святителя Иоанна Златоуста. Именно в семейственной иерархии, между «мужем и женою, между сыном и отцом»⁶¹⁸ он находит богоустановленные начала первых человеческих властеотношений.

В отечественном богословии тема органической связи семьи, власти и государства получает дальнейшее развитие в трудах святителя Филарета Московского. Генеалогию любого государства он производит от первой семьи: «Откуда это множество людей, соединенных религиею, законом, языком, обычаями, которое называют “народом”? Очевидно, что множество это “народилось” от некоего меньшего племени, а племя произошло от

⁶¹⁵ *Исаев И.* Власть и закон в контексте иррационального. М. : Наука, 2006. С. 8.

⁶¹⁶ *Иоанн Златоуст, святитель.* Беседы на Послание к Римлянам. М. : Изд. отдел Московского Патриархата, 1994. С. 778.

⁶¹⁷ Там же. С. 775.

⁶¹⁸ *Иоанн Златоуст, святитель.* Беседы на Послание к Римлянам. М. : Изд. отдел Московского Патриархата, 1994. С. 778.

“семейства”... Следственно, в семействе должно искать начатков и первого образца власти и подчинения, раскрывшихся потом в большом семействе – государстве. Именно: отец, который по естественному дару Божию имеет власть дать жизнь сыну и образовать его способности, есть первый властитель»⁶¹⁹. Немаловажно отметить, что мысль святителя Филарета опирается не только на учение святителя Иоанна Златоуста. Не меньшее значение семье как своеобразному «протогосударству» придавал и блаженный Августин, называя ее вслед за Цицероном «началом и частицей государства»⁶²⁰.

Итак, в данной концепции, которую принято именовать «патриархальной теорией», государство предстает «большим семейством», которое является непосредственным исполнением Божьего повеления человеку: «плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и владычествуйте...» (Быт. 1:28), данного еще до грехопадения. Институт брака и связанная с ним иерархия властных отношений является институтом естественного права, поскольку он также не является следствием грехопадения. Из этой доктрины с неизбежностью следует фундаментальный в рамках данного исследования вывод: истоки государства не связаны напрямую с возникновением греха, власть и единоначалие в первом обществе не были предназначены изначально для ограждения от зла, а являлись, с одной стороны, ретрансляцией власти Творца, а с другой – органичным следствием установленной Богом иерархичности отношений между главой Адамом и подчиненными ему женой и детьми. По этой причине и государство необходимо считать институтом первичного естественного права. Не государство, а право принуждения, к которому оно было вынуждено прибегнуть после грехопадения, есть порождение греха⁶²¹. Другой, не менее важный вывод из учения двух святителей: природа земной власти имеет

⁶¹⁹ Филарет (Дроздов), святитель. Христианское учение о царской власти и об обязанностях верноподданных. С. 4.

⁶²⁰ Майка Ю. Социальное учение католической церкви. Люблин : Изд-во Святого Креста, 1994. С. 111.

⁶²¹ Майка Ю. Социальное учение католической церкви. Люблин : Изд-во Святого Креста, 1994. С. 121.

всецело теократический характер, так как «власть отца не сотворена самим отцом и не дарована ему сыном, а произошла вместе с человеком от Того, Кто сотворил человека, то и открывается, что глубочайший источник и высочайшее начало первой власти, а следственно, и всякой последующей между людьми власти, есть в Боге – Творце человека: “Из Него, – во-первых, по слову Божию, – всяко отечество на небесех и на земли именуется”» (Еф. 3:15). Обращает на себя внимание то, что в доктрине святителя Филарета излагаются не только теократические основания власти, но и самый способ реализации теократии в истории независимо от формы правления: «когда сыны сынов разродились в народ и в народы и из семейства возросло государство, необъятное для естественной власти отца, – Бог дал этой власти новый, искусственный образ и новое имя в лице царя, и таким образом – Его премудростию “царие царствуют” (Притч. 8:15) и далее, сколько бы ни продолжались и размножались народы, как бы ни изменялись государства, всегда, посредством вседействующего Промысла, “владеет Вышний царством человеческим” (Дан. 4:22)»⁶²².

С вышеприведенными святоотеческими мнениями резко контрастирует наиболее распространенная в современной философско-правовой научной публицистике точка зрения, выразители которой утверждают, что государство есть учреждение, «могущее возникнуть только в том мире, который испорчен в своем существе, в котором зло приобрело характер субстанциональный. В пределах подобного мира государство – необходимо, но необходимость эта чисто природная, а не идеальная, эйдетическая или логическая»⁶²³. Подобная убежденность встречается и у представителей русской религиозной философии. Так, Н.А. Бердяев с уверенностью заявлял: «Бесспорно, начало

⁶²² Филарет (Дроздов), святитель. Христианское учение о царской власти и об обязанностях верноподданных. С. 4.

⁶²³ Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. С. 581.

власти связано с существованием зла»⁶²⁴. Б. Вышеславцев идет дальше и видит демоническое начало в самой власти⁶²⁵.

Эти и подобные мнения, несомненно, вступают в конфликт со святоотеческим пониманием богоучрежденности земной власти и не признают ее, по выражению А.В. Карташева, в качестве одной из «законных функций, вложенных Творцом в тварную космическую жизнь»⁶²⁶. Таким образом, совершается серьезная методологическая ошибка, не учитывающая тот факт, что онтологическая сущность явления должна познаваться в его идее. Согласно божественному порядку иерархически устроенного творения, богоустановленная власть не являлась продуктом общественного договора или борьбы за существование, а была даром Божиим человеку для творческого преобразования мира⁶²⁷. Для ее проявления еще не требовался греховный мотив доминирования одного над другим, который обнаруживает себя только вследствие падения первосотворенных, когда, по выражению Оливье Клемана, «появляется гордыня самовластвования над самим собой, и доброе могущество существа частично поглощается жадой господства над другим и подавления другого»⁶²⁸. Только к отделенному от Бога человеку становятся приложимы слова того же автора: «Он нуждается в рабах, чтобы чувствовать себя богом»⁶²⁹. Такая трансформация сознания произошла вслед за тем, как во власти Бога человек перестал видеть движимую любовью отеческую руку, но воспринял ее как карающую десницу небесного тирана, от власти которого надо убегать и прятаться (Быт. 3:9).

Грех отчуждения от Бога разделил человечество, не только затронув индивидуальный, семейный и общинный уровни, но и вызвав наиболее мощные потрясения в политической и международной сферах, проявляясь в

⁶²⁴ Бердяев Н. Дух и реальность. М. : АСТ : Астрель, 2011. С. 601.

⁶²⁵ Вышеславцев Б. Проблема власти // Путь. 1934. № 42. С. 4.

⁶²⁶ Карташев А.В. Церковь и государство // Православие в жизни : сб. ст. Клин, 2002. С. 185.

⁶²⁷ Marshall P. Thine is the Kingdom: A Biblical Perspective on the Nature of Government and Politics Today. Basingstoke : Marshall, Morgan & Scott, 1984. P. 41.

⁶²⁸ Клеман О.-М., проф. Власть и вера // Азбука веры : портал. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Olive_Kleman/vlast-i-vera/ (дата обращения: 13.11.2018).

⁶²⁹ Там же.

жажде власти, насилии и гордыни. Историограф святого равноапостольного Константина утверждал, что в результате грехопадения люди были не способны создать ни государство, ни законы, у них даже мыслей об этом не было, ибо «они кочевали по пустыням, как дикие звери...»⁶³⁰. Отныне не взаимная любовь, а «борьба всех против всех»⁶³¹, не единый союз, а многочисленные сословные и национальные «союзы» – вот с чем ассоциируется извращенная идея государства. Таким образом, дар власти над творением, которым Творец наделил Адама, после грехопадения стал использоваться во зло и трансформировался в греховное стремление к власти как к самоцели. Однако при этом грехопадение исказило не саму сущность власти, а отношение к ней человека. Вместе с тем грехопадение усилило потребность в институционализированной власти. Именно библейское богословие, сотериологическая парадигма которого основана на эмпирической реальности первородного греха и передающейся в наследственности повреждении природы людей, как никакое другое учение знает, сколь необходимо государство для преодоления разрушительных последствий человеческого самовластья, как «опасен человек и какую угрозу он представляет для самого себя»⁶³². Настоящим реальным злом, по мысли святителя Иоанна Златоуста, в такой ситуации становится не власть, а «безначалие», которое «и бывает причиной беспорядка»⁶³³. Право на насилие, которое получает власть, вызывается необходимостью определять границы внешней свободы личности в зависимости от степени ее внутренней греховной несвободы. Это вынужденное право, по высказыванию апостола Павла, имеет временный характер и продолжится до конца этого мира, когда прекратятся начала и власть (Кор. 15:24). В комментарии святителя Игнатия Брянчанинова на данное место Священного Писания мы находим важную мысль о вечности

⁶³⁰ *Евсевий Памфил*. Церковная история. М., 1993. С. 16.

⁶³¹ *Гоббс Т.* Элементы права естественного и общественного // Основные положения «Левиафана» Т. Гоббса. URL: https://studwood.ru/572106/filosofiya/voyna_protiv_vseh (дата обращения: 25.11.2018).

⁶³² *Barth K.* Christengemeinde und Bürgergemeinde // Theologischen Studien. Vol. 20. Zurich : EVZ-Verlag, 1946. S. 6.

⁶³³ *Иоанн Златоуст, святитель*. Беседы на Послание к Римлянам. С. 775.

принципа власти, которая не исчезнет в эсхатоне, но лишь вернется к своему изначальному смыслу: «тогда причиной единения, власти и подчиненности будет не страх, а любовь»⁶³⁴. Но до наступления этого времени даже еще пока не преобразенная власть служит делу Царства Божия тем, что, по словам святителя Иоанна Златоуста, «делает для тебя добродетель более достижимой, так как наказывает злых, а добрым оказывает благодеяния и почести и этим содействует воле Божией»⁶³⁵. Поэтому принципы подлинного властвования должны осуществляться в христианском государстве, где, по мысли В.С. Соловьева, господство подчинено общему благу, а верховная власть действует не по человеческому произволу, а как особое служение воле Божией⁶³⁶. Такое осознание власти проистекает из библейского понимания ее существа – как служения Богу и человеку (3 Цар. 12:7). Таким образом, факт богоустановленности власти должен породить высочайшую ответственность ее носителей как соратников Бога.

Признание богоустановленности земной власти не только не ведет к ее обожествлению, но, напротив, свидетельствует о том, что она не является онтологически самосушей и абсолютной, а значит, полагает и пределы послушания ей. Поэтому христианское правосознание, признавая ее производной от Бога, ярко выражено в словах апостола Петра, призывающего христиан быть покорными «всякому человеческому начальству, *для Господа*» (1 Петр 2:13). Сам Христос никогда не противопоставлял Себя власти и не считал несправедливым уплачивать налог языческому Кесарю. По словам святителя Иоанна Златоуста, Он «ввел Свои законы ни для ниспровержения общего гражданского устройства, но для лучшего его исправления»⁶³⁷. Это вполне укладывается в логику теократического сознания, согласно которой тот факт, что вся власть принадлежит Богу, не только не отрицает земное

⁶³⁴ Соколов Л. Епископ Игнатий Брянчанинов. Его жизнь и морально-аскетические воззрения : в 2 ч. с приложениями. Киев, 1915. С. 20, 21.

⁶³⁵ Иоанн Златоуст, святитель. Беседы на Послание к Римлянам. С. 776.

⁶³⁶ Соловьев В. Духовные основы жизни. М. : Директ-Медиа, 2015. С. 176.

⁶³⁷ Иоанн Златоуст, святитель. Беседы на Послание к Римлянам. С. 775.

начальство, но богословски обосновывает его легитимность. Характерный пример в этом смысле представляет собой ответ Христа Пилату: «Ты не имел бы надо Мною никакой власти, если бы не было дано тебе свыше» (Ин. 19:11). Таким образом, верховная (в том числе политическая) власть принадлежит Богу. Однако Господь «не пожелал сохранить за одним Собой пользование всеми видами власти. Он поручает каждому творению те функции, которые оно способно исполнять в соответствии с возможностями своей собственной природы»⁶³⁸. Следовательно, подчинение земной власти ставит личность не столько в положение подвластности по отношению к начальствующему, сколько послушания нравственному порядку, а значит, Самому Богу, первоисточнику этого порядка⁶³⁹. В качестве исторического примера действенности этой теоцентрической формулы протоиерей Иоанн Мейендорф отмечал: «Византийское общество избежало цезарепапизма не противопоставлением императорам иной, соперничающей власти (то есть власти священства), но отнесением всей власти непосредственно к Богу»⁶⁴⁰.

Из вышесказанного следуют соответствующие выводы, формирующие этику теоцентрически осмысленного правового послушания по отношению к государству:

1. Бог устрояет земные власти по Своему благовому Промыслу.
2. Повиновение власти есть подражание Христу.
3. «Подчиняющийся властям повинуется Богу»⁶⁴¹.

Безусловно, Божественное Откровение дает не только положительный идеал власти, но в лице нечестивых царей и вождей изображает то, какой не должна быть власть. Один из самых ярких примеров содержится в истории Ровоама и Иеровоама, с самого начала своего царского служения совершивших роковые грехи против самых основных требований заветной теократии: социальной справедливости и верности власти Яхве. Слава

⁶³⁸ Компендиум социального учения Церкви. Минск : Паолине, 2004. С. 254.

⁶³⁹ Там же. С. 264.

⁶⁴⁰ Мейендорф И., протоиерей. Церковь, общество, культура в православном церковном Предании.

⁶⁴¹ Иоанн Златоуст, святой. Беседы на Послание к Римлянам. С. 775.

наследника великого и могущественного царя Соломона ослепляет Ровоама и заставляет забыть о том, *кто* является Истинным Царем в Израиле. Обольщенный уверенностью в абсолютном и независимом характере своей власти, он отвергает совет старейшин и с презрением к народу налагает на него бремя непомерных налогов. Грехом Ровоама воспользовался Иеровоам, который в 922 году до Р.Х. поднял против него восстание и отделил 10 колен, образовавших Северное царство Израиль. При этом соперничество колен, политические цели были поставлены выше духовного единства. Безусловно, в северных коленах к этому моменту назрело народное недовольство жестокими поборами на содержание богатой столицы и утопающего в роскоши дворца, злоупотреблениями царских чиновников, утратой истинного израильского духа справедливости и равенства прав. Большинство израильских племен было вынуждено работать в этот период на одно колено Иудино. Главным духовным лозунгом восставших было возвращение к идеалам Синая, борьба за чистоту яхвистской веры, возвращение высокого религиозного статуса традиционных, связанных с именами патриархов и эпическими событиями отечественной истории обретения Земли Обетованной, святилищ в Дане, Вефиле, Сихеме, Бетэле и т.д. Воспользовавшись этой тенденцией, Иеровоам стремился защитить свою власть от каких-либо народных симпатий к величию конкурирующего Иерусалима (3 Цар. 12:26–27). Чтобы гарантировать свое политическое преимущество, он предложил для Северного царства альтернативную систему культа, которую сам же полностью разработал и утвердил. Вся она служила интересам его государства (3 Цар. 12:31–33). В результате, хотя Яхве провозглашался *номинально* главой нового государства, оно стало фактически идолопоклонническим. Таким образом, богопротивность власти Иеровоама заключалась в том, что в основе его религиозной политики лежал прагматический расчет – удержание собственной власти (3 Цар. 12:27). Ярким подтверждением секулярной мотивации израильской власти являлось то, что соперничество колен было поставлено в Израиле выше религиозного единства. Как следствие, распад

царства стал одновременно «церковным расколом». Храмы Дана и Бетэля были противопоставлены храму Иерусалимскому. Это явилось тем самым «грехом Иеровамовым», о котором повествуется в Библии.

В Новом Завете типология злоупотребления властью прочитывается в образах искушения Христа в пустыне. И аргументация борьбы с голодом, и воздействие на воображение не раз воспроизводились в истории политического мессианства. Во всех подобных случаях побуждением действий власти в решении социальных вопросов была цель, определяемая теоцентризмом как порочная и греховная – вызвать поклонение себе, а не Богу (Мф. 4:5–10). Греховное употребление власти может быть выражено не только действием. Так, отказ Пилата от процессуального разбирательства дела Христа и установления истины стал преступным бездействием, которое привело к передаче Христа не в руки государственного правосудия, а «беззаконным судиям»⁶⁴².

Итак, применение теологического метода к вопросу об аксиологии государства и онтологическом существе власти позволяет сделать следующие выводы:

1. Иррациональные основания принципа власти как авторитета зиждутся на религиозных или происходящих из них этических представлениях⁶⁴³.

2. В отличие от секулярного подхода, богословский дискурс способен увидеть в онтологии власти то, что не связано непосредственно с волей индивидуума, некую особую реальность, обладающую действительностью даже вне человека, помимо его, а значит, и до него.

3. Библейско-богословское измерение открывает сотериологическое значение феномена государства, свидетельствуя о нем как об эсхатологическом инструменте сдерживания беззакония.

⁶⁴² Тропарь утрени Великого Четвертка. Триодь Постная. Репринт. изд. Издат. Совета РПЦ, 2002. С. 424.

⁶⁴³ Алексеев Н.Н. Современное положение науки о государстве и ее ближайшие задачи. М. : Аграф, 2003. С. 577.

4. Обобщая вышеприведенные свидетельства Писания и Предания Церкви, можно сказать, что Божественное происхождение власти указывает на Божественное происхождение государства, которое представляет собою общество людей, управляемых властью. Ею Бог наделяет отдельных лиц и органы, получившие наименование властных или государственных.

5. Непонимание подлинного *Первоисточника* власти или намеренная узурпация Божественной власти всегда имеет своим следствием обожествление и абсолютизацию государства, которое превращается в некую сверхличность, самодостаточного автохтона, требующего тотального, то есть внешнего и духовного, подчинения и устанавливающего для этого репрессивный режим глобального контроля над обществом и человеком. На практике отказ от теоцентрического мировоззрения, понимаемого в качестве приоритета Божественной законодательной власти как контекстуальной и критериальной основы действующего права, приводит к патологическим девиациям в общественно-политической сфере.

6.2. Теоцентрическое правосознание и политическая история библейской теократии

Теократия как основная идея государства Израиль, определившая его политическое самосознание на более чем тысячу последующих лет, получила свое законодательное оформление в первой заповеди Синайского завета. Однако религиозные основы ее были заложены в драматических обстоятельствах исхода из Египта, которые ознаменовались явлением сверхприродной *политической власти* Бога. Избранный Богом для осуществления данной миссии Моисей был призван стать не только пророком и боговидцем, но вместе с тем получил харизму национального освободителя и фактически явился, как и последующие вожди Израиля, религиозно-политическим лидером, осуществлявшим функции военачальника, законодателя и судьи одновременно. Еще одним фактором, усилившим

взаимосвязь политического и религиозного элементов в священной истории древнееврейского государства начиная с эпохи вавилонского плена, явилось возвышение роли священства в общественной жизни народа, в условиях утраты основных племенных святынь, когда основой национального сплочения становятся религиозное законодательство и обычаи. В после пленный период эта тенденция только усилилась. Первосвященник восстановленного в Иерусалиме храма стал фактическим главой Израиля, хотя и избирался с учетом мнения текущей иноземной власти. Первосвященник Аристовул был первым, кто усвоил себе даже царское достоинство.

Таким образом, ветхозаветное государство было основано на религиозных заповедях Синая, получивших свое развитие в Торе. Это означало, что декалог стал не только сводом этических норм, но в равной степени – политическим документом, манифестом, объединившим племена еврейских кочевников в единую национальную общность, скрепленную теоцентрическим правосознанием. Принадлежность к Завету и его требованиям определяла права и обязанности каждого члена ветхозаветной общины, выполнение, равно как и неисполнение заповедей стало действующим инструментом гражданской самоидентификации и критерием политической оценки окружающих народов. Рассматривая историю древних евреев в связи с их верованиями, Ю. Майка заключает: «Ветхий Завет как религиозная книга имеет в основном религиозно-моральный характер, но в известной степени также и *религиозно-политический*, так как политическая история Израиля была неразрывно связана с его религиозной миссией, с его верностью монотеизму и мессианским обетованиям»⁶⁴⁴. Послушание Богу предполагало повиновение суверенной политической власти, ибо, по верному замечанию Б. Спинозы, даже провозглашенные заповеди могли бы остаться частным делом Моисея, не будь сам Моисей провозглашен

⁶⁴⁴ Майка Ю. Социальное учение католической церкви. Люблин : Изд-во Святого Креста, 1994. С. 29.

правителем⁶⁴⁵. Именно с этого момента, как считает А. Сторки, естественным образом «религиозные убеждения иудеев были неотделимы от политических»⁶⁴⁶. Стоит добавить, что их взаимозависимость была настолько тесной, что справедливым было бы утверждать, что и политические убеждения иудеев были столь же неотделимы от религиозных. Грех против Бога становится преступлением против Его государства, и, наоборот, проступок против государства приобретает мистическое измерение – как отвержение Божьего завета. Дальнейшее завоевание Ханаана – будущей политической территории государства – совершается под знаменем синайской веры как исполнение обетования и даже повеления Бога. Центрами власти становятся вначале селения, имеющие почитаемые местные святилища, а с их упразднением и появлением единого храма в Иерусалиме при царе Соломоне вся политическая мощь Израиля концентрируется вокруг новой святыни. И с этого момента между храмом и институтом монархии Давидов устанавливается религиозная связь⁶⁴⁷.

Как следствие, политические перипетии государства в период утраты суверенитета и главных символов страны, связанных с Божественным обетованием – земли, ковчега и храма, в осмыслении библейских пророков представлены в виде религиозной катастрофы, означавшей расторжение заветных отношений с Богом. В сознании иудеев «разрушение Храма вавилонянами теснейшим образом связано с ниспровержением монархии»⁶⁴⁸. Отныне будущее государственное возрождение Израиля видится только через прощение грехов и возобновление завета с Яхве. «Через все пророчества, как у больших, так и у малых пророков, проходит двойная тема: изгнание Израиля – результат его собственного греха, идолопоклонничества и отступничества, – пишет Н.Т. Райт, – изгнание закончится, когда грех будет

⁶⁴⁵ Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Спиноза Б. Соч. В 2 т. Т. 2. СПб. : Наука, 1999. С. 216–217.

⁶⁴⁶ Сторки А. Иисус и политика / пер. с англ. Черкассы : Коллоквиум, 2008. С. 34.

⁶⁴⁷ Райт Н.Т. Павел и верность Бога. Т. 1. Четвертая часть труда «Истоки христианства и вопрос о Боге» / пер. с англ. М. Завалова и Л. Колкера. Черкассы: Коллоквиум, 2015. С. 164.

⁶⁴⁸ Там же. С. 165.

прощен... прощение означает национальное торжество Израиля»⁶⁴⁹. Восстановление государственности неразрывно связано с победою Бога над язычниками и Его воцарением над всем миром, где Израилю, вступающему теперь уже в новый завет с Богом, отводится особое, главенствующее место⁶⁵⁰. Соответственно, восстановление храма после плена подразумевает и реконструкцию монархии: «Новый Храм, новый царь, новое творение – вот единое обетование пророков времен плена. Бог Израиля в конечном счете возвратится в Своей Храм, в Храм, который будет построен грядущим царем. Тогда, и только тогда явится новое Бытие»⁶⁵¹.

Ветхозаветные пророки подтверждают неложность древних обетований и вдохновляют народ, говоря, что Израиль и его потомство будет обитать в Святой Земле вечно, что Давид поставлен вечным князем над Израилем, и престол его никогда не останется пустым (Иез. 37:25; Иоиль 4:20; Иер. 33:17–22; 24:6), что владычество Сына человеческого – владычество вечное, которое не прейдет и не разрушится (Дан. 7:14)⁶⁵². Согласно апокалиптическим писаниям, имевшим чрезвычайно сильное распространение и влияние в эпоху Маккавеев, царство Божьего правления будет окончательно установлено мессианским вмешательством Бога в человеческую историю, судом над народами, который свершится через действия, в большей степени напоминающие войну, нежели судебный процесс.

Таким образом, эсхатологическое понимание «Царства Божия» и в политическом, и историческом, и богословском контексте несло упование на то, что Израилем (и всем миром) начнет править не языческий царь, а Сам Бог⁶⁵³. Если Иерусалимская религиозная община, пишет Мартин Нот, столетиями жила относительно спокойно под верховной властью той или иной светской державы, то «после отпора преследованиям Антиоха IV Эпифана,

⁶⁴⁹ Райт Н.Т. Новый Завет и народ Божий. С. 355.

⁶⁵⁰ Хенгель М., Швеммер А.М. Иисус и иудаизм. М. : Изд-во ББИ, 2016. С. 414.

⁶⁵¹ Райт Н.Т. Павел и верность Бога. Т. 1. С. 166.

⁶⁵² Смирнов А., протоиерей. Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2010. С. 444.

⁶⁵³ Райт Н.Т. Иисус. Надежда постмодернистского мира / пер. с англ. Черкассы : Коллоквиум, 2006. С. 54.

затронувшим саму основу ее сущности, перешла к стремлению добиться национально-политической свободы для Израиля»⁶⁵⁴. Не удивительно поэтому, что фарисеи и саддукеи, ессеи и zelоты были одновременно религиозными и политическими течениями. По выражению А. Сторки, «вопрос о власти в Галилее и Иерусалиме занимал их нисколько не меньше, чем любую из современных политических партий»⁶⁵⁵.

По мнению протоиерея А. Смирнова, в секте фарисеев «особенно был заметен революционный элемент»⁶⁵⁶. Как полагает Н.Т. Райт, противостояние фарисеев со Христом было также вызвано глубинными политическими мотивами, поскольку представление Христа о Царстве Божьем разительно отличалось от фарисейских и «требовало от Израиля отказа от безумных попыток добиться независимости... Вместо этого Израилю предстояло исполнить свое призвание – быть светом мира и солью земли»⁶⁵⁷. Для всех без исключения zelотов борьба с римской властью считалась религиозным долгом и соработничеством Богу⁶⁵⁸. Даже ессеи, которых нельзя причислить к непосредственным участникам политических движений, призывали в своих гимнах, известных в кумранистике под именем «военных свитков»: «Восстань, герой, собери своих пленных, о славный воитель, возьми свою добычу, свершивший доблестный подвиг! Возложи руки свои на шею врагов своих, а нога твоя попирает груды мертвых тел! Порази народы, врагов своих, и да вонзится меч твой в плоть грешников! Наполни землю славою!»⁶⁵⁹.

Необходимо отметить, что в состоянии предельного религиозно-национального напряжения обличение фарисеев со стороны Христа в их нравственной порочности не могло не иметь социально-политического контекста, поскольку подрывало общественное доверие к фарисеям. Это

⁶⁵⁴ Нот М. История Древнего Израиля / пер. с нем. Ю.П. Варганова. СПб. : Дмитрий Буланин, 2014. С. 435.

⁶⁵⁵ Сторки А. Иисус и политика / пер. с англ. Черкасы : Коллоквиум, 2008. С. 35.

⁶⁵⁶ Смирнов А., протоиерей. Мессиянские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2010. С. 462.

⁶⁵⁷ Райт Н.Т. Иисус. Надежда постмодернистского мира. / пер. с англ. Черкасы : Коллоквиум, 2006. С. 56.

⁶⁵⁸ Иеремияс И. Богословие Нового Завета. Ч. 1. Провозвестие Иисуса. М. : Восточная литература, 1999. С. 252.

⁶⁵⁹ Сторки А. Иисус и политика / пер. с англ. Черкасы : Коллоквиум, 2008. С. 55.

негативное впечатление входило в контраст с добрым отношением галилейского Пророка к иноплеменникам и давним оппонентам Израиля – самарянам, и тем более – с проповедью о любви к врагам. Как пишет А. Сторки, «учение и притчи Иисуса о законах, налогах, партийной политике, судопроизводстве и взаимоотношениях с чужеземцами бросали вызов влиятельным политикам того времени»⁶⁶⁰. Предсказание Спасителя – вовсе не о грядущей славе, а о разрушении иерусалимского храма, бывшего главным символом грядущего освобождения и политического триумфа, – однозначно истолковывалось как предательство главной национальной идеи. Вместе с тем и откровенные высказывания Христа о Своем мессианстве могли звучать как политические декларации, ведь фигура Мессии недвусмысленно представлялась иудеями в образе могущественного царя Израиля. Этому способствовала вся предшествующая священная история страны. Каждый чтимый святой Израиля: пророк Моисей, царь Давид и Иуда Маккавей – был либо освободителем народа от египетского рабства, либо победителем филистимлян и создателем независимого государства, либо изгонителем ненавистной языческой власти. Кроме того, Христос именовал Себя «Сыном Человеческим», но со времен пророка Даниила этот образ приобрел еще и политическую смысловую нагрузку, ибо в будущем освобожденном Израиле «Ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его – владычество вечное, которое не прейдет, и царство Его не разрушится» (Дан. 7:13–14). Поэтому с данного угла зрения становятся более понятными обвинения со стороны врагов Христа перед Пилатом в том, что Он претендует на роль Царя Иудейского (Мф. 27:11–12). Даже слова Христа о том, что Его царство не от мира сего, не только не оправдывали Спасителя в глазах обвинителей, но скорее подогревали возмущение, ведь по их эсхатологическим верованиям Мессия как раз должен

⁶⁶⁰ Там же. С. 10.

был принести новый мир: «“новый век” – *ha'olam ha-ba*, который сменит “век нынешний” – *ha'olam ha-zeh*, век несчастий, пленения, скорби и изгнания»⁶⁶¹.

Приговор через распятие на Кресте, который требовали фарисеи, прямо вытекал из данной линии обвинения, так как подобная казнь применялась в большинстве своем именно к политическим преступникам. Такое представление о Христе сохранялось в иудейском обществе и после распятия, свидетельством чего служит обвинение уже по отношению к апостолам в том, что они «поступают против повелений кесаря, почитая другого *царем*, Иисуса» (Деян. 17:7). В этом не было ничего удивительного, ведь, по замечанию Р. Хейза, «во времена Иисуса понятие “Царство Божие” имело мощный политический смысл. Если человек проповедовал Царство, то в его словах слышали весть о восстановлении Израиля после угнетения другими народами»⁶⁶². Уместно вспомнить, что и сами апостолы, услышав о грядущих страданиях и воскресении Спасителя, понимают под этим будущее наступление долгожданного господства Бога и заранее просят у Мессии: «дай нам сесть у Тебя, одному по правую сторону, а другому по левую в славе Твоей» (Мк. 10:37). «Не в сие ли время, Господи, восстанавлиешь Ты царство Израилю?», – вопрошают воскресшего Христа ученики (Деян. 1:4–6).

В глазах первой христианской новозаветной общины Христос представлялся подобным не только пророку Моисею, но и военному начальнику Иисусу Навину⁶⁶³. А, согласно Его мессианской проповеди, Царство уже наступило для всех, кто принял Его как Царя. Ученики Христа убеждены в царском достоинстве Христа, Которому дана всякая власть на небе и на земле (Мф. 28:18). Все силы и власти существуют лишь с дозволения Христа, поскольку все они были побеждены на кресте и теперь повинуются его воле (Деян. 28:31; 2 Кор. 10:4–5; Рим. 8:38 и далее; 1 Кор. 3:22 и далее; Кол. 1:15–20; 2:15), ведь Иисус победил мир (Ин. 16:33), и теперь всякое колено должно

⁶⁶¹ Райт Н.Т. Новый Завет и народ Божий. С. 262.

⁶⁶² Хейз Р. Этика Нового Завета / пер. с англ. М. : Библейско-богословский институт святого апостола Андрея, 2005. С. 166.

⁶⁶³ Даниелу Ж. Таинство будущего. С. 273.

преклониться перед Христом и исповедовать его как Кириоса (Фил. 2:10). Очень показательным, что в данном случае апостол Павел употребляет это греческое слово, означавшего в переводе – «господин», и относившегося, как правило, к кесарю.

В изображении апостола Матфея Иисус возвращается для суда над народами «с силою и славою великою» (Мф. 24:30), когда, добавляет апостол Павел, Им будет убит *беззаконник* «духом уст Своих» (2 Фес. 2:8). Подобное понимание достигает кульминации в изображении главы девятнадцатой Откровения Иоанна Богослова, где Христос предстает как Царь царствующих и Господь господствующих, разрушающий грозным мечом богоборческий политический режим, чтобы установить окончательную справедливость и воцариться во славе: «И увидел я отверстое небо, и вот конь белый, и сидящий на нем называется Верный и Истинный, Который праведно судит и воинствует. Очи у Него как пламень огненный, и на голове Его много диадим. Он имел имя написанное, которого никто не знал, кроме Его Самого. Он был облечен в одежду, обгавленную кровью. Имя Ему: “Слово Божие”. И воинства небесные следовали за Ним на конях белых, облеченные в виссон белый и чистый. Из уст же Его исходит острый меч, чтобы им поражать народы. Он пасет их жезлом железным; Он топчет точило вина ярости и гнева Бога Вседержителя. На одежде и на бедре Его написано имя: “Царь царей и Господь господствующих”. И увидел я одного Ангела, стоящего на солнце; и он воскликнул громким голосом, говоря всем птицам, летающим посредине неба: летите, собирайтесь на великую вечерю Божию, чтобы пожрать трупы царей, трупы сильных, трупы тысяченачальников, трупы коней и сидящих на них, трупы всех свободных и рабов, и малых и великих. И увидел я зверя, и царей земных, и воинства их, собранные, чтобы сразиться с Сидящим на коне и с воинством Его. И схвачен был зверь и с ним лжепророк, производивший чудеса пред ним, которыми он обольстил принявших начертание зверя и поклоняющихся его изображению: оба живые брошены в озеро огненное, горящее серою; а прочие убиты мечом Сидящего на коне, исходящим из уст

Его, и все птицы напитались их трупами» (Откр. 19:11–21). Как считает архимандрит Ианнуарий (Ивлиев), употребляемое здесь имя «Царь царей и Господь господствующих» является не чем иным, как титулом, какой носили древневосточные владыки больших империй Египта и Вавилона⁶⁶⁴. Мы видим, что эта новая реальность, описываемая в книге Откровения, напрямую касается судьбы и существования земной власти, а потому, по мысли Р. Хейза, выглядит как «фундаментальное политическое утверждение»⁶⁶⁵.

Итак, первым промежуточным выводом, который мы можем установить, является то, что столкновения между Христом и фарисеями невозможно рассматривать вне политического контекста различных эсхатологических представлений. Ведь концепция Царства среди еврейских партий и течений, включая фарисейское, имела в тот период выраженное политическое измерение и была тесно связана с ожидаемым обретением независимости Израиля, а воцарение Яхве предполагало прежде всего изгнание чужеродной языческой власти. Даже чудеса и воскрешения из мертвых в рамках современной Христу иудейской традиции были одним из признаков прихода Мессии и наступления Царства Божия, а потому имели в глазах фарисеев политические коннотации. Этим объясняется, в частности, их гнев и желание убить воскрешенного Лазаря. Таким образом, нельзя не согласиться с выводами современной библеистики о том, что «в Израиле политика не была чем-то чуждым ни для богословия, ни для духовной сферы»⁶⁶⁶. В контексте политических чаяний даже споры книжников о законе не были продиктованы проблемами индивидуального спасения, морали и этики, а вдохновлялись желанием приблизить тщательным выполнением Торы наступление нового века, насколько это возможно. Такое понимание, вобравшее в себя все общественные, культурные, политические, экономические надежды иудеев,

⁶⁶⁴ *Ивлиев И.* И увидел я новое небо и новую землю. Комментарий к Апокалипсису. М. : Изд-во ББИ, 2015. С. 285.

⁶⁶⁵ *Хейз Р.* Этика Нового Завета / пер. с англ. М. : Библейско-богословский институт святого апостола Андрея, 2005. С. 226.

⁶⁶⁶ *Райт К.* Новый Завет и народ Божий. С. 218.

определило эволюцию их религиозно-политического сознания, закономерным итогом которого явились начавшаяся революцией Маккавеев вооруженная борьба за государственную независимость, отвержение антиреволюционного учения Христа об истинном Божьем Царстве и непризнание подлинности Его мессианства, гибель Иерусалима и рассеяние народа⁶⁶⁷.

Итак, священная история Ветхого Завета вершилась не в стерильно религиозной сфере, но в перипетиях ближневосточной политической хроники. Однако какими бы детерминирующими причинами ни были продиктованы ее многосложные обстоятельства, основным движущим государствообразующим началом всегда служил религиозный принцип теократии, заключавшийся в том, что Израиль считал Яхве не только Господом, но и своим Царем. Данный факт предопределил философско-правовую концепцию государственного устройства, которая была всецело подчинена идее теократического призвания⁶⁶⁸ еврейского народа. Несмотря на то, что она во многом осталась трудно достижимым идеалом, ей удалось материализоваться в аутентичной исторической форме, уникальность которой состояла в следующем:

а) в теократическом обществе Израиля носителями политической власти могли выступать в равной степени судьи и пророки, цари и первосвященники – то есть все те, кто признавался выразителем высшей воли Яхве;

б) в Израиле не наблюдается «разделения властей» на светскую и духовную, потому что в правовом сознании древних евреев Бог осуществлял суверенную и единоличную, тотальную власть во все сферах народного бытия;

в) кому бы ни принадлежала формальная власть в государстве, именно пророки, наряду со священством, оказывали сильнейшее влияние на

⁶⁶⁷ Смирнов А., протоиерей. Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2010. С. 7–8.

⁶⁶⁸ Троицкий И.Г. Общественный быт древних евреев // Еврейские цари и первосвященники : быт и нравы. М. : Крафт+, 2007. С. 148.

внутреннюю и внешнюю политику страны, формировали правосознание народа, выступали зачастую в роли комментаторов законов.

Будучи «устаами Божиими», активно обращаясь к социуму и власти, в кризисные моменты пророки становились наиболее авторитетными общественными деятелями, интерпретировавшими политическую проблематику в религиозном смысле и влиявшими на ход государственных событий. Пророк Нафан предсказывает наследование престола царя Давида Соломоном и употребляет свое положение для его поддержки в борьбе за трон (3 Цар. 1:13). Пророк Елисей предсказывает смерть царя Ахава и, содействуя приходу к власти Ииуя, помазывает его на царство (4 Цар. 9:2). Совершая символическое разрывание накидки на двенадцать частей и вручая будущему царю Израиля Иеровоаму десять из них, пророк Ахия дает сакральную санкцию на предстоящий раздел государства (3 Цар. 1:30–37). Н.К. Готтвальд указывает на то, что не только внутренние вопросы государства, но и «почти все важнейшие аспекты международных отношений на Ближнем Востоке нашли свое отражение в пророческих сочинениях»⁶⁶⁹. Эти и многие другие примеры позволяют признать, что «пророк и пророчествование – это активная и действенная сила, которая призвана содействовать осуществлению отношения “бог – человек, человек – бог”, но преимущественно на уровне событийно-политическом»⁶⁷⁰. Характерно, что национальные катастрофы в теодицее пророков связываются с неверностью Богу, а путь к восстановлению государства лежит через общенародное религиозное покаяние. Существо пророческого богословия состояло в призыве к полной переориентации жизни их современников таким образом, чтобы Господь, и никто другой, стал для народа центром общественно-политического бытия. Важно отметить, что ответственность за практическую реализацию этого теократического по сути принципа как в прошлом, так и в будущем возлагалась пророками именно на

⁶⁶⁹ *Gottwald N.* All the Kingdoms of the Earth. Israelite Prophecy and International Relations in the Ancient Near East. N.Y. : Evanston ; L., 1964. P. 347.

⁶⁷⁰ *Вейнберг И.* Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тыс. до н.э. М. : Наука, 1993. С. 238.

царей. К. Райт отмечает, что высокие пророческие ожидания, возложенные на израильского царя, объединялись в образе пастыря (пастуха) – понятия, имевшем в метафорическом смысле сакральный контекст, поскольку оно также применялось к Богу (Пс. 22:1 и дал.)⁶⁷¹. Сообразно этому призванию центральная власть должна была воплощать теократические принципы Божьей справедливости и милосердия в народе Завета, в противном случае она заслуживает гнев пророка: «горе пастырям Израилевым, которые пасли себя самих! не стадо ли должны пасти пастыри?.. Слабых не укрепляли, и больной овцы не врачевали, и пораненной не перевязывали... а правили ими с насилием и жестокостью» (Иез. 34:2–4). Заметим, пророки не представляли собой постоянную политическую оппозицию действующей власти. Их обличения направлены на любые прецеденты отступления от Бога. Не находилось вне поля критики и священство. По словам священномученика Илариона (Троицкого), не только царство, но и священство «не всегда стояло на высоте своего призвания и совершенно сливалось с общенародной жизнью. Часто поэтому пророки грозят священникам судом (Ос. 5:1) и обличают их низкое падение. Блуд, вино и напитки часто завладевали сердцем священства (Ос. 4:11), и оно отступало от заветов и уставов Божиих (Мал. 3:7) и даже обкрадывало Бога (Мал. 3:8). Священников, по словам пророков, ожидает одна судьба вместе с народом: что будет с народом, то будет и со священником (Ис. 24:2; Ос. 4:9)»⁶⁷². Исторически некорректным было бы согласиться с существующей точкой зрения о некой особой оппозиции институтов царства и пророчества в древнем Израиле. Такими же нелепыми выглядят и эпизодически встречающиеся мнения об антиномии священства и царства в древнееврейском государстве. При наиболее могущественных царях, во времена расцвета Израиля, священство становится даже *государственной должностью* наряду с другими. Так, при перечислении царских служащих в

⁶⁷¹ Райт К. Новый Завет и народ Божий. С. 240.

⁶⁷² Иларион (Троицкий), священномученик. Основные начала ветхозаветного священства и пророчества. URL: <http://www.pravoslavie.ru/sm/5840.htm> (дата обращения: 13.11.2018).

правление Соломона наряду с писцами, деесписателями, военачальниками, царедворцами, податными начальниками и другими упоминаются священники Садок и Авиафар (3 Цар. 4:2–19). В условиях утраты государственного суверенитета после пленного периода должности царя и первосвященника зачастую фактически сочетаются в одном лице⁶⁷³. Это обеспечивало сохранение национальной идентичности. В каждом из этих случаев «влияние на политическую и государственную жизнь народа зависело от обстоятельств и от личного авторитета представителей ветхозаветной иерархии»⁶⁷⁴. Конфликты царей-идолопоклонников с пророками возникали лишь тогда, когда нечестивые правители переставали соответствовать своему священному назначению, а значит, выпадали из Завета и теряли сакральную легитимность. Несмотря на нелицеприятные обличения глашатаев воли Божией, в Священном Писании встречаются примеры того, как государственная власть спасает пророка от преследования. Например, когда пророк Иеремия жестко обличил служителей храма и те, подстрекая народ, в ярости требовали его казни, только вмешательство царедворцев уберегло Иеремию от смерти (Иер. 26:24).

Данная роль пророков в политической жизни Израиля базировалась и на самом генезисе царской власти⁶⁷⁵. Пол Маршалл подчеркивает, что в Священном Писании «царственность – это не продукт борьбы за власть, а дар Божий»⁶⁷⁶. При заключении завета с Авраамом этот дар был завещан ему и Сарре вместе с прочими обетованиями как знак особого статуса: «цари произойдут от тебя» (Быт. 17:6). Непременность Божьего обетования подчеркивается его преемством среди потомков праотца: «Цари произойдут из чресл твоих», – повторяет Господь Иакову (Быт. 35:11). Сам Иаков, благословляя Иуду, предвещает его потомкам царский скипетр (Быт. 49:10).

⁶⁷³ Ельчанинов А. История религии. М., 1909. С. 111.

⁶⁷⁴ Иларион (Троицкий), священномученик. Основные начала ветхозаветного священства и пророчества. URL: <http://www.pravoslavie.ru/sm/5840.htm> (дата обращения: 13.11.2018).

⁶⁷⁵ Еврейские цари и первосвященники: жизнь, быт и нравы. М. : Крафт+, 2007. С. 517.

⁶⁷⁶ Marshall P. Thine is the Kingdom. P. 41.

За много столетий до официального возникновения института царей через пророка Моисея к народу Израиля было обращено повеление: «Когда ты придешь в землю, которую Господь, Бог твой, дает тебе... и скажешь: “поставлю я над собою царя, подобно прочим народам, которые вокруг меня”, то поставь над собою царя, которого изберет Господь, Бог твой» (Втор. 27:14–15). В исторических книгах Писания и псалмах учреждение монархии Давида воспевается как отголосок изначально данных Аврааму обетований⁶⁷⁷.

И.П. Вайнберг обращает внимание на государственную роль пророка Самуила в возведении на престол первых царей Израиля – Саула и Давида⁶⁷⁸. Однако данное обстоятельство не означает того, что пророки были выразителями некой политической конъюнктуры и отступали от древних устоев «строгой теократии». Хотя нередко упреки, подобные высказыванию С.Н. Булгакова о том, что «народ еврейский отказался от Божественного управления в пользу человеческого властвования, – обмирщения власти»⁶⁷⁹, фактические данные библейской истории позволяют усомниться в подобных утверждениях. Как полагает А.П. Лопухин, могучим препятствием для развития абсолютизма царской власти в Моисеевом государстве служил сам принцип теократизма, по смыслу которого единственным подлинным царем в правосознании израильского народа оставался Яхве, а действующие цари были лишь его наместниками, слугами, выполняющими Его волю (1 Цар. 12:14). «На основании этого принципа, – пишет А.П. Лопухин, – цари не могли произвольно ни вводить новых законов, ни изменять старых. Таким образом, правление народа, несмотря на внешнюю монархическую форму, в сущности оставалось по отношению к народу – демократическим, а по отношению к Иегове – теократическим»⁶⁸⁰. В пророческой теологии власти,

⁶⁷⁷ Райт Н.Т. Павел и верность Бога. С. 185.

⁶⁷⁸ Вейнберг И. Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тыс. до н.э. С. 229.

⁶⁷⁹ Булгаков С. Христианская социология // Вестник Русского христианского движения. 1991. № 161. С. 18.

⁶⁸⁰ Лопухин А.П. Законодательство Моисея: исследование о семейных, социально-экономических и государственных законах Моисея, с прил. трактата: Суд над Иисусом Христом, рассматриваемый с юридической точки зрения. Вавилонский царь правды Аммураби и его новооткрытое законодательство в сопоставлении с законодательством Моисеевым / под ред. и с предисл. проф. В.А. Томсинова. М. : Зерцало, 2005. С. 210.

как отмечает К. Райт, царь не только не противостоит теократии, но и становится ее центром, выражая органическую связь между царствованием Бога и царем Израиля⁶⁸¹.

По мнению протоиерея Валентина Асмуса, «установление царства не отдаляет, не затемняет теократический идеал, а скорее, наоборот, приближает к нему: ведь отступления от этого идеала были многочисленны и при патриархах, и при Моисее, и при судьях, и ни одна форма правления сама по себе еще не гарантирует того, что жизнь народа будет строиться по теократическому принципу»⁶⁸². Напротив, именно мотив защиты веры и закона был дополнительным аргументом в пользу учреждения царской власти⁶⁸³ в условиях, когда историческая реальность эпохи, предшествующей установлению царства, свидетельствовала о глубоком религиозном и нравственном упадке. Книга Судей передает это состояние лаконичной формулой: «Каждый делал то, что ему казалось справедливым» (Суд. 21:25). Здесь мы находим все характерные черты отпадения от теократии: частное и общественное идолослужение, грязные беззакония в народе и междоусобную борьбу между коленами и родами⁶⁸⁴.

В библейской исторической науке принято считать, что основным политическим фактором, повлиявшим на установление монархии в Израиле, стала военная угроза со стороны филистимских племен. Слабость и даже незащитность израильтян перед лицом грозящей им опасности, могущей привести к полному уничтожению их как народа, была вызвана ярко выраженной отсталостью материально-технической составляющей еврейской культуры к концу XI века, связанной с отсутствием какой-либо реальной централизованной организации и администрации в этом обществе «скотоводов и хуторян»⁶⁸⁵. Экономический и технологический упадок был

⁶⁸¹ Райт К. Павел и верность Бога. С. 240.

⁶⁸² Асмус В., протоиерей. Происхождение царской власти (К истолкованию I Царств VIII) // Regnum aeternum. Т. 1. 1996. С. 41–46.

⁶⁸³ Мальцев Г. Культурные традиции права. М. : Норма, 2013. С. 216.

⁶⁸⁴ Богородский Я.А., профессор. Еврейские цари и первосвященники. М. : Крафт+, 2011. С. 213–215.

⁶⁸⁵ Тантлевский И.Р. Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. СПб. : Изд-во РХГА, 2016. С. 189.

настолько силен, что даже «кузнецов не было во всей земле Израильской» (1 Цар. 13:19), а на момент столкновения с филистимлянами, как отмечается, копья и мечи нашлись только у Саула и Ионафана (1 Цар. 13:22). Не лучше дело обстояло с письменностью. Всё это не дает оснований для того, чтобы считать эпоху Судей временем расцвета теократии. Между тем вышеназванные угрозы данного периода способствуют локальным попыткам евреев избрать своего царя с целью объединения и защиты. Об одном из таких случаев повествуется в истории о Гедоне. Согласно Суд. 8:23, он отвергает предложение стать царем, однако, по мнению И.Р. Тантлевского, «положение Гедона – возглавлявшего союз нескольких северных колен и не разу не обозначаемого в тексте Суд. 6–8 как *шофет*, т.е. судья, – приближалось к царскому»⁶⁸⁶. Этому утверждению служит подкреплением факт наличия у Гедона 70 сыновей, что предполагает существование характерного для ближневосточных царей гарема. Косвенным подтверждением данного тезиса также является само имя Авимелех, которое означает «мой отец – царь»⁶⁸⁷.

Окончательно царское правление в Израиле устанавливается ок. 1030 года актом помазания пророком и правителем израильского народа судьей Самуилом первого еврейского монарха – Саула. Само установление института царства происходит по просьбе народа, но теократический принцип при этом не нарушается, поскольку царя избирает Сам Бог, повелевая пророку Самуилу: «Завтра в это время Я пришлю к тебе человека из земли Вениаминовой, и ты помажь его в правителя народу Моему – Израилю, и он спасет народ Мой от руки Филистимлян; ибо Я призрел на народ Мой, так как вопль его достиг до Меня. Когда Самуил увидел Саула, то Господь сказал ему: вот человек, о котором Я говорил тебе; он будет управлять народом Моим» (1 Цар. 9:16–17). Обращает на себя внимание то, что первый царь Израиля был близок к пророческому движению. Сочетание царской власти и пророческой харизмы было призвано обеспечить теократический характер власти, будучи

⁶⁸⁶ Тантлевский И.Р. Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. С. 188.

⁶⁸⁷ Там же. С. 287.

способным реализовывать в государственном управлении не свою, а Божию волю (1 Цар. 10:6–11). Для этого Саулу даются особые дары: «И найдет на тебя Дух Господень, и ты будешь пророчествовать; и сделаешься иным человеком», «Бог дал ему иное сердце» (1 Цар. 10:6, 9). Прямое теократическое правление не прекращается этим актом, но продолжается в дальнейшем царствовании. Так, когда царь Саул преступает закон Яхве, от него отнимается Дух Господень (1 Цар. 16:13–14).

Как указывает И.Р. Тантлевский, «по мнению многих исследователей, негативные тенденции в описании Саула появились в результате позднейшей продавидической редакции. Тем не менее из глав Священного Писания, посвященных царю Саулу, вырисовывается образ сильного правителя, заложившего основы израильской государственности, и великого воина»⁶⁸⁸. По словам М. Нота, «древние сказания о возведении Саула в цари говорят об этом событии явно с откровенной симпатией; они подразумевают в нем деяние их Бога и выражают очевидное одобрение самой личности и первых деяний нового царя»⁶⁸⁹. Но наиболее авторитетное свидетельство высокого достоинства первого царя мы находим в эпизоде его оплакивания самим Давидом, где он говорит о нем как о Красе Израиля (2 Цар. 1:17–19).

По сути, впервые целостное государство, состоящее из объединившихся Иудеи и Израиля, возникает в еврейской истории только с воцарением Давида, который продолжил традицию «царя-пророка». Успех этого самого выдающегося царя израильского был предопределен его харизматическими дарами и ревностным следованием яхвистской традиции, ставшей прочным религиозным фундаментом государства, самим своим существованием обязанного завету с Яхве. Образ царя и пророка усиливался и его священническими полномочиями, укорененными в древнейшей ханаанской сакральной царской традиции, следы которой мы находим в известной пророческой фразе «Ты священник во век по чину Мелхиседека» (Пс. 109:4),

⁶⁸⁸ Тантлевский И.Р. Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. С. 218.

⁶⁸⁹ Нот М. История Древнего Израиля / пер. с нем. Ю.П. Вартанова. СПб. : Дмитрий Буланин, 2014. С. 121.

а ранее в таинственной фигуре самого царя Мелхиседека (Быт. 14:18). И.Р. Тантлевский предполагает, что в буквальном смысле этого текста Мелхиседек – это «сам Давид, легитимный наследник древних царей Иерусалима, претендующий, как и они, на священнические функции... При этом фраза “Я породил тебя” могла изначально подразумевать, что Господь наделил царя первосвященническими функциями»⁶⁹⁰.

Итоги теократического правления идеального царя Израиля явились поистине выдающимися: государство евреев стало практически империей, одним из реальных центров силы на территории от Красного моря до Евфрата, продолжившим свое развитие при преемнике Давида Соломоне. Этот политический успех сопровождался расцветом культуры и началом регулярной письменности, а значит, и фиксацией Священного Предания в текстах Священного Писания, что стало одним из самых важных результатов установления централизованной государственной власти. В этот период, когда общественно-политические настроения народа Божьего сменили раннюю прямую теократию на монархическое государство, определяющей моделью политической системы Израиля всё еще оставались закон и завет как основные столпы теократической организации общественной жизни в новой реальности, которую уместно назвать «посреднической теократией».

Как известно, дальнейшая история царской власти в древнем Израиле была далека от библейского пророческого идеала. Отклонение от служения единому Богу и превращение религии в утилитарный политический инструмент послужил первопричиной распада единого еврейского государства в 922 г. до Р.Х. Это произошло еще и потому, что с утратой богооткровенной религии, основой которой был Абсолютный Царь Яхве, устанавливающий равенство всех остальных перед Его лицом и требующий социальной справедливости, в политической среде стали быстро образовываться разные группы влияния, партии, играющие на интересах

⁶⁹⁰ *Тантлевский И.Р.* Очерки по истории еврейской религиозно-философской мысли. СПб. : Изд-во РХГА, 2016. С. 101.

разных племен, но в действительности преследующие своекорыстные цели, связанные с обогащением и жаждой власти в ущерб пользе самого народа. Подобная политика за короткое время дестабилизировала общество и инициировала его моральное разложение, а затем и государственный распад.

Кризис Ветхозаветной Церкви и кризис Израильского государства были, безусловно, взаимосвязанным явлением. Не случайно после смерти царя Иеровоама II наступила череда цареубийств и поспешных воцарений (4 Цар. 15:19–30; 17:3–6, 18:1), нравы народа пали невероятно низко, а священство, служа орудием часто сменяющихся претендентов, пренебрегло своей обязанностью быть руководителем народа в делах веры. Естественно, евреи тут же впали в крайние формы идолопоклонства, а блуд и вино сделались самыми приятными для них занятиями (Ос. 4:11–13)⁶⁹¹.

Однако, несмотря на исторические неудачи института царства, пророческая мысль не видит ей альтернативы и не призывает к смене формы правления. В описании пророка вавилонского плена будущий главный носитель теократии в Израиле изображается снова в образе пастыря-царя: «На этой земле, на горах Израиля Я сделаю их одним народом, и один Царь будет царем у всех их, и не будут более двумя народами, и уже не будут вперед разделяться на два царства. И не будут уже осквернять себя идолами своими и мерзостями своими и всякими пороками своими, и освобожу их из всех мест жительства их, где они грешили, и очищу их, и будут Моим народом, и Я буду их Богом. А раб Мой Давид будет Царем над ними и Пастырем всех их, и они будут ходить в заповедях Моих, и уставы Мои будут соблюдать и выполнять их» (Иезек. 37:22–24).

Таким образом, по словам С.С. Аверинцева, «мечта о возрождении государственности, о восстановлении разрушенного Иерусалима вместе с храмом Яхве как средоточия столицы, о возвращении к власти потомков царя Давида поднимается на мистический уровень: и государственность, которую

⁶⁹¹ Хергозерский А. Обзорение пророческих книг Ветхого Завета. Джорданвилль, 1988. С. 137, 138.

хотят возродить, – всецело сакральная, теократическая государственность, и царь из династии Давида – не просто монарх, но мессия, таинственный избранник Яхве»⁶⁹². Это показывает, что сотериологическая мессианская концепция, беря свое начало в многочисленных обетованиях праотцам и патриархам, в пророческом сознании неразрывно увязывается с царством, то есть институтом, имеющим политическую природу. По словам А.А. Алексеева, «исходным ее зерном служит образ властителя, возведенного на престол власти через специальный обряд помазания освященным маслом»⁶⁹³, который совершался над царями. Необходимо подчеркнуть, как мы показали ранее, что институт царства не был случайным или инородным явлением в Израиле. Однако, в связи с широко распространенным мнением об антагонизме теократии и древнееврейского религиозного сознания царству необходимо рассмотреть эту проблему более подробно. В качестве синонимов терминов «государство», «государь», которые не встречаются в тексте Божественного Откровения, широко употребляются такие выражения, как «царство», «царствовать», «царь», «царственность», которые представлены в разных контекстах Ветхозаветного Писания, в том числе в домонархическом периоде, 3075 раз. Достоинно внимания и то, что этот по своей сути политический термин применяется одновременно и для выражения мысли о всеблагом бытии с Богом. Известно, что холистическое, не расщепленное сознание человека Древнего Востока воспринимало мир как единый Космос людей и богов, а «власть» – как некую божественную силу, «царственность».

И.П. Вейнберг различает два отдельных типа восприятия земной власти в цивилизации Древнего Востока. Один из них был свойственен народам Двуречья. Так, согласно шумерско-вавилонской модели мира, «царь предстает человеком, рожденным людьми, который, однако, в силу своей избранности

⁶⁹² Аверинцев С. Древнееврейская литература // История всемирной литературы. В 9 т. Т. 1 / АН СССР ; Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького. М. : Наука, 1983. С. 274.

⁶⁹³ Алексеев А.А., профессор. Мессианская эсхатология в междузаветный период и в Новом Завете // Азбука веры : портал. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Biblia/messianskaja-eschatologija-v-mezhdzavetnyj-period-i-v-novom-zavete/> (дата обращения: 25.11.2018).

богами и наделенности царственностью выделяется и возвышается над людьми. Царственность носит «вещный характер», она воплощена в атрибутах царской власти – одежде, диадеме, жезле, троне и т.д. Это делает человека царем только пока царственность «возложена», «надета» на него... Возможно, в этом кроется смысл и назначение странного обряда унижения царя во время вавилонского праздника Нового года. В пятый день праздника перед входом царя в святую святых храма Мардука верховный жрец отбирал у него все признаки царского достоинства. Затем босому, одетому лишь в рубаху царю верховный жрец давал пощечину и таскал его за уши. Только после заверений царя, «перед лицом Мардука», что он не совершал ритуальных грехов, не пренебрегал храмом и не оскорблял граждан, ему возвращали знаки царского достоинства со словами «Мардук услышал твою молитву... Он увеличит царство... Он возвеличит твою царственность»⁶⁹⁴.

В отличие от Двуречья, в Египте власть имела онтологически божественный статус – фараон признавался воплощенным богом, земным носителем неизменной и непрерывной, данной в «начале времен» на все последующие эпохи «царственности», сохраняющий ее даже после своей смерти. На этом основывался принцип абсолютной человеческой власти в Египетском царстве. Такое восприятие наивысшей сакральности земной власти было характерно для Египта, по мнению некоторых специалистов, вплоть до позднего Саисского периода (VII–VI вв. до Р.Х.), когда фараоны лишились своего божественного статуса⁶⁹⁵. Евреям как выходцам из Междуречья был, несомненно, свойственен первый из указанных типов восприятия власти, согласно которому царь основывает свою легитимность не на собственной божественности, подобно фараону, а получает помазание «царственности» от Бога. Всякая же земная власть, персонифицированная в образе царя, была лишь *отображением* иерархической структуры «неба» и не только не существовала отдельно от него, но и обретала свою легитимность и

⁶⁹⁴ Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. С. 119.

⁶⁹⁵ Там же. С. 122.

санкцию на властвование через снисхождение с «неба» «царственности» в необходимое время и на определенного человека.

Таким образом, царство и царственность в древневосточном религиозном правосознании – это *не форма правления, а властный, теократический принцип мироздания*, это отношения Бога и мира, правопорядок, который Бог устанавливает посредством Своего земного представителя. Протоиерей Александр Шмеман акцентирует внимание на том, что в библейском откровении «“царственность”, прежде чем она стала частной “маной” (mana) отдельных людей, принадлежала *человеку* как таковому в качестве его призвания и достоинства. Бог, сотворив человека, дал ему поистине *царскую власть*... Быть царем, обладать даром царственности свойственно самой его природе»⁶⁹⁶.

Не связано царство и с наличием определенной территории. Как установил И. Иеремияс, «в Ветхом Завете только в единичных случаях *malkut* означает царство в пространственном смысле, территорию; напротив, почти всегда оно употребляется в смысле “правлящая власть”, “авторитет”, “власть царя”»⁶⁹⁷. Это означает, что народ еврейский был способен воспринимать государство не в качестве абстрактной власти на определенной территории, но именно как *царство*, т.е. как некое религиозное, жизненное пространство, где обязательно есть царь, властно охраняющий законы, и есть Бог, дающий для этого власть царю. В новозаветном представлении о уже наступившем Царстве Божиим такие политические фигуры, как цари, также имеют в Новом Иерусалиме славу и честь и упоминаются вместе со своими народами: «Спасенные народы будут ходить во свете его, и *цари земные* принесут в него славу и честь свою» (Откр. 21:24). Библейское единство подобного понимания видится и в ближайшей по смыслу ветхозаветной параллели из пророка Исаяи:

⁶⁹⁶ Шмеман А., протоиерей. Водой и Духом. М., 1993. С. 104.

⁶⁹⁷ Иеремияс И. Богословие Нового Завета. Ч. 1. Провозвестие Иисуса. М. : Восточная литература, 1999. С. 119.

«И придут народы к свету твоему, и цари – к восходящему над тобою сиянию» (Ис. 60:3).

Подобное концептуальное постоянство применительно к институту царства имеет глубокие исторические корни, показывающие тесную родственную связь священства, пророчества и царства в генезисе власти, которая в достаточной степени исследована современным религиоведением и семитологией. Так, Фюстель де Куланж отмечает, что исторически жрец общественного очага носил имя царя и фактически являлся таковым⁶⁹⁸. Он же приводит мнение Аристотеля о том, что сама власть органически проистекала из культа очага, что позволило ему утверждать: «религия создала царя гражданской общины так же, как она создала главу семьи в доме»⁶⁹⁹. Это предопределяло изначально сакральный статус не только конкретного царя, но и самой власти. Вместе с тем в библейском теократическом понимании государство – это царство во главе с Богом, где царственность уже не переходит ни на какую земную личность и сосредотачивается в царской власти Самого Яхве. «Царство Твое – царство всех веков, и владычество Твое – во все роды» (Пс. 145:13). С откровением Господа через Моисея еврейскому народу всякая земная власть лишается небесной царственности и самостоятельного сакрального статуса и становится лишь относительной перед лицом абсолютной власти Бога

Подводя итог шестой главы, можно заключить следующее:

1. Установленный с помощью теологического метода высокий аксиологический статус государства в теоцентрическом правосознании определяется онтологией его богоустановленности и сотериологическим значением.

2. Политическая реальность Израиля стала плодом его теоцентрического религиозного самосознания и была органически связана с искупительной

⁶⁹⁸ Фюстель де Куланж Н.Д. Гражданская община древнего мира. М. : типо-лит. т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1895. С. 189.

⁶⁹⁹ Там же. С. 190.

миссией Бога, провиденциально осуществленной в библейской истории и исполнившейся Боговоплощением Законодателя Ветхого и Нового Завета.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Завершая диссертацию и суммируя итоги исследованных в ней задач, мы приходим к ряду различных выводов и умозаключений. Представленная в исследовании теоцентрическая парадигма правосознания открыла новые теологические возможности и инструменты, необходимые для преодоления ограниченности секулярно-позитивистских концепций антропоцентрического и социоцентрического понимания сущности правосознания, исследование которого, с одной стороны, зависит от исходной концепции правопонимания, с другой, перестраивает и определяет правопонимание. Чтобы выявить основные характеристики теоцентрического правосознания необходимо было привлечь категорию теоцентрическое правопонимание, которое в результате анализа теоцентрического правосознания было дополнено и скорректировано весьма существенным образом. В ходе работы было установлено, что важнейшим элементом и вектором исследования теоцентрического правопонимания является ориентация на то, что нормы Божественного права прирождены человеку в силу их укорененности в глубоких онтологических и коммуникативных основаниях человеческой личности как образа Божия. Именно правосознание создает способность уравнивать собственные притязания правами и обязанностями других лиц, признавая их личности, являясь одним из проявлений образа Божия в человеке. В таком случае право некорректно рассматривать как нечто не нужное, второсортное по отношению к нравственности регулятивное начало, порожденное грехом нормативное ограничение эгоизма. Благодаря установлению божественного происхождения такого важного феномена человеческой личности как правосознание, право получает новую легитимность. С этой позиции право и нравственность в их единстве должны мыслиться как важная ступень духовного возрастания человека. Кроме того, право уже не может восприниматься как нечто внешнее по отношению к сознанию личности: оно представляет собой зримое свидетельство реальности правды Божией.

Теоцентрическое правосознание присутствует в каждом акте коммуникации личности с другими людьми как часть нравственного сознания, «угасая» под влиянием абсолютизации собственного эго, под влиянием греховных страстей.

Кроме того, рассмотрение в междисциплинарном дискурсе богословия и философии права теоцентрического правосознания предоставляет обширный материал для философско-теологического осмысления феноменов права и государства. Данный подход оказался особенно ценен при изучении иррациональных аспектов теоцентрического правосознания, позволил преодолеть абстрактно-рассудочные и потому односторонние подходы к интегрализму библейско-теологического и философского понимания сущности христианского государства и права, выявить их подлинную логосную природу. Осмысление права в категории правды Божией обнаружило его экзистенциальную глубину, метафизическую цель и смысл, недостижимые при позитивистском понимании. Напротив, антропоцентричный или социоцентричный подход, уклонение от теоцентричного дискурса права и государства, уход от онтологических, библейских их основ в работах ряда авторов современной либеральной западной политической теологии (А. Папаниколау, П. Калаидзидис), привели лишь к теологизации текущей политической повестки.

В контексте поставленных в диссертации задач были выявлены богословские идеи и ценности, являющиеся выражением теоцентризма Откровения и сформировавшие тот идеальный образ государства и права, попытка воплощения которого была реализована отчасти в политической реальности библейского Израиля. Теологический метод исследования предоставил возможность рассмотреть библейскую политическую реальность в свете теократического принципа, ставшего религиозной матрицей древнееврейского государства. Данный принцип представляет собой универсальную константу религиозно-правовой организации всех сторон общественной жизни и деятельности, а не только государственно-правовой.

На основании проделанного исследования мы можем заключить, что библейское теоцентрическое правосознание не только не игнорирует ценность права и государства, но и утверждает их высокий аксиологический статус. Теоцентрическое правосознание отвергает антропоцентричные и социоцентрические формы политико-правового устройства, не отрицая при этом само право.

Общие выводы диссертации подводят к заключению о недостаточности применения понятия теократии лишь к форме государства, поскольку это ведет лишь к искажению ее подлинной сущности. Теократическая государственность основывается вовсе не на верховной власти священнослужителей, а на принципе признания правосознанием субъектом абсолютной власти Бога над всем миром, отражающейся как эмпирическая реальность в теоцентрическом правосознании.

Понятый таким образом теократический принцип способен стать теоретической основой холистического структурирования человеческого бытия и на личном, и на общественном уровне. С. Франк точно и лаконично передает его суть: «Бог есть единый и высочайший властитель жизни, абсолютное и всеобъемлющее благо; наряду с Ним немислимы никакие иные, не зависящие от Него, инстанции и ценности... Все содержания и ценности человеческой жизни: семья, наука, искусство, хозяйственная деятельность, государство и национальная жизнь – должны либо получить религиозное оправдание и освящение, быть восприняты как многообразные формы служения Богу и в этом смысле войти в состав религиозной жизни, жизни в Боге, – либо, если это невозможно, должны быть просто осуждены и отвергнуты как зло»⁷⁰⁰. При этом активное преобразующее влияние теократического принципа на жизнь общества совершается только через пассионарный теоцентризм мировоззрения его граждан, о чем прекрасно сказал Святейший Патриарх Кирилл: «Мы сможем назвать наш народ

⁷⁰⁰ *Фюстель де Куланж Н.Д.* Гражданская община древнего мира. М. : типо-лит. т-ва И.Н. Кушнерев и К^о, 1895. С. 390.

православным тогда, когда значительная часть, если не большинство людей будет мотивировать свои поступки своими религиозными убеждениями — в том числе в профессиональной области, в сфере политики»⁷⁰¹.

Практическим опытом теоцентризма стала вся история библейского народа Божия и Нового Израиля – христианской империи. Уникальность древнееврейского государства обнаруживается в том, что оно возникает как священный союз кочевых племен и Бога. Национальная идентичность в нем определялась не языком, и не «кровью», и даже не наличием нравственных заповедей, а принадлежностью к особой миссии стать государством-священником, посредником между человечеством и Богом, *государством-пророком*, призванным служить посредником в откровении Бога человечеству. По этой причине Израиль не знал известной антиномии Священство – Царство, а конфликты царей-идолопоклонников с пророками возникали лишь тогда, когда нечестивые правители переставали соответствовать своему священному назначению, а значит, выпадали из Завета и не могли уже представлять государство, весь Израиль. Теоцентрическое понимание восприняло право и закон в качестве органической части Божественного миропорядка, воли Божией, исполняющей предустановленный Промысел в приведении человеческого рода к единству и послушанию Творцу. Теоцентрические священные нормы Израиля отражали правду и милость Божию, и были своеобразной теонормативной проекцией в область социально-правовых отношений. Их выполнение основалось на идее послушания Богу, верности Синаю, порождая равенство всех членов Завета. Социальные обязательства граждан древней израильской общины вытекали из принадлежности их самих и имеющейся в их распоряжении земли и собственности одному Яхве. Теоцентрическое сознание израильтян отрицало саму возможность существования чего-либо автономного от Бога и Его

⁷⁰¹ Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Мы сможем назвать наш народ православным, когда значительная часть людей будет мотивировать свои поступки религиозными убеждениями. URL: <http://www.sedmitza.ru/text/2348707.html> (дата обращения: 21.11.2019).

всемирной власти, что исключало саму мысль о существовании некой отдельной от религии «светской» государственной политической сферы.

Вслед за Ветхозаветной Церковью христианская Церковь отринула чуждое библейскому сознанию, гностическое, по сути, разграничение духовного и светского. Идея сотериологического единства Божественной первоформы и публично-властной организации как идейно-концептуальная основа красной нитью проходит через всю византийскую политико-правовую мысль. Теоцентрический подход в отношении к праву и государству остается неизменной интегральной константой для святых отцов и учителей Церкви этого периода.

Основным результатом развития позитивистско-антропоцентрического (секулярного) понимания государства и права XIX–XX веков стал идейно-мировоззренческий и теоретико-методологический кризис правовой теории, породивший, в свою очередь, многообразие самых различных форм правового нигилизма, упадок законности, весьма обстоятельно описанный в исторической и юридической науке. Сама позитивная наука не смогла исправить сложившееся положение, поскольку была не способна раскрыть всеобщую духовную природу государства и права, отвергнув их библейское понимание в свете христианского «этоса права» (И. Ратцингер). Именно в эпоху «победившего гуманизма» мировая цивилизация не раз становилась жертвой античеловеческой жестокости, едва не приведшей ее к тотальному самоистреблению. Утрата универсальных ценностных ориентиров породила систему «двойных стандартов» в праве. Социальные и военные кризисы XX – начала XXI столетия опровергли былую уверенность в том, что человечество имеет в своем распоряжении надежный инструментарий в виде международного и государственного права, который позволит разрешить все накопившиеся в мире и в отдельных странах напряжения и противоречия законным путем.

Бесспорно, всякое отклонение от библейского идеала ведет к деформации подлинной сущности государства. Стремление к нему является

лучшим гарантом устойчивости государственной системы и высокого уровня правопорядка. Общеизвестно, что стабильность государства прямо пропорциональна уровню общественной нравственности, основанной на религиозных ценностях как на единственных твердых основаниях социальных обязанностей. Государство, лишенное теоцентричного основания, не сможет убедительно оправдать необходимость самого себя, то есть государства ради государства. Никакое государство не может быть самодостаточным вне религии. В глазах секулярного обывателя оно быстро утрачивает ценность. Утилитарный подход к государству как институту, должному лишь обеспечить индивидууму его права и комфортное проживание, никогда не сможет раскрыть высший смысл его существования, тем более породить любовь к нему. При таком подходе государство – лишь инструмент для удовлетворения потребности в безопасности и животной сытости.

Безусловно, теоцентрический идеал государства недостижим в своей полноте, однако в силу своей логосной, предвечной природы, он эмпирически связывает человека с высшей действительностью идеального миропорядка, который является источником нравственной энергии, «вечным требованием и призывом» к совершенству для живших и живущих поколений и государств⁷⁰². По словам протопресвитера Александра Шмемана, даже «ограниченное своей принадлежностью “миру сему”, государство, тем не менее, способно отражать идеал Царства, жить им и усердно служить Господу всей Вселенной»⁷⁰³.

Подводя итог диссертации, хотелось бы отметить, что библейские основания государства и права в аксиоматических смыслах и онтологических аспектах теоцентрического правосознания остаются актуальным и действенным критерием для оценки современных политико-правовых явлений. А потому концепт теоцентризма как нормообразующая общественная доминанта человеческого мировоззрения требует дальнейшего изучения не только в контексте политической реальности, но и в русле

⁷⁰² Новгородцев П.И. Об общественном идеале. С. 68.

⁷⁰³ Шмеман А., протопресвитер. Церковь в мире : сб. ст. М. : ГРАНАТ, 2015. С. 87.

прикладных богословских проблем христианского социального учения, связанных с взаимоотношениями государства, личности и общества.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ И БОГОСЛУЖЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М. : Рос. Библейск. общество, 1993. – 1360 с.
2. Минея. Июль. Ч. 2. – М. : Издат. совет РПЦ, 2002. – 516 с.
3. Триодь Постная. – Репринт. изд. – М. : Издат. совет РПЦ, 2002. – 1084 с.
4. Триодь Цветная. Служба в неделю Пятидесятницы. – Репринт. изд. – М. : Издат. совет РПЦ, 2002. – 498 с.
5. Η ΑΓΙΑ ΓΡΑΦΗ (Παλαια και Καινη Διαθηκη). – Αθινα : Greek Bible Society, 2003. – 1264 с.

ТВОРЕНИЯ СВЯТЫХ ОТЦОВ И УЧИТЕЛЕЙ ЦЕРКВИ

6. *Авва Дорофей*. Поучения, послания, вопросы, ответы. – Репринт. изд. – М. : Актис, 1991. – 304 с.
7. *Августин Блаженный*. О граде Божием. Кн. 1-12. – СПб. ; Киев, 1998. – 595 с.
8. *Василий Великий, святитель*. Беседы. Т. 4. – М. : Моск. Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2001. – 383 с.
9. *Василий Великий, святитель*. Творения. Т. 2. – М. : Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2001. – 1232 с.
10. *Дионисий Великий, епископ Александрийский, священномученик*. Творения / пер. свящ. А. Дружинина. – Казань, 1900. – 190 с.

11. *Евфимий Зигабен*. Толкование на Евангелие. – М. : Общество святителя Василия Великого, 2000. – 640 с.
12. *Игнатий (Брянчанинов), святитель*. Аскетические опыты. Т. 2. – М. : Сибирская Благовонница, 2012. – 704 с.
13. *Иларион, митрополит Киевский*. Слово о законе и благодати. Памятники литературы Древней Руси. XI век. – М. : Столица : Скрипторий, 2003. – 143 с.
14. *Иларион (Троицкий), священномученик*. Основные начала ветхозаветного священства и пророчества // Православие.Ru : портал. – URL: <http://www.pravoslavie.ru/sm/5840.htm> (дата обращения: 13.11.2018).
15. *Иоанн (Максимович), митрополит Тобольский и вся Сибири, святитель*. Илиотропион, или Сообразование человеческой воли с Божественной волей. – М. : Благовест, 2014. – 544 с.
16. *Иоанн (Максимович), святитель*. Россия // Православие.Ru : портал. – URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/47238.htm> (дата обращения 20.01.2015).
17. *Иоанн Дамаскин, преподобный*. Источник знания // Творения преподобного Иоанна Дамаскина / пер. и коммент. Д. Е. Афиногенова [и др.]. – М. : Индрик, 2002. – 414 с.
18. *Иоанн Дамаскин, преподобный*. Точное изложение православной веры // Азбука веры : портал. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Damaskin/tochnoe-izlozhenie-pravoslavnoj-very/2#note111_return (дата обращения: 02.07.2019).
19. *Иоанн Златоуст, святитель*. Беседы на Книгу Бытия // Полн. собр. творений святого Иоанна Златоуста : [перевод]. В 12 т. Т. 4. Кн. 2. – М. : Златоуст, 1994. – 455 с.

20. *Иоанн Златоуст, святитель*. Полн. собр. творений. Т. 9. Кн. 1. – М. : Издательский отдел Московского Патриархата, 1994. – 859 с.
21. *Иоанн Златоуст, святитель*. Священное Писание в толкованиях святителя Иоанна Златоуста. Т. 2. Беседы на псалмы. – М. : Ковчег, 2006. – 736 с.
22. *Иоанн Златоуст, святитель*. Творения. Т. 1. – Почаев: Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2009. – 1007 с.
23. *Иоанн Златоуст, святитель*. Творения Святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в рус. пер. Т. 1. Кн. 2. – СПб. : СПбДА, 1895. – 403–899 с.
24. *Иоанн Златоуст, святитель*. Творения Святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в рус. пер. Т. 6. Кн. 2. СПб. : Изд-во СПбДА, 1900. – 248 с.
25. *Иоанн Златоуст, святитель*. Творения Святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в рус. пер. Т. 8. – СПб. : Изд-во СПбДА, 1902. – 464 с.
26. *Иоанн Златоуст, святитель*. Творения Святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в рус. пер. Т. 11. Кн. 2. – СПб. : Изд-во СПбДА, 1905. – 475–995 с.
27. *Ипполит, епископ Римский, священномученик*. Творения в русском переводе. Вып. 2. Казань, 1899. – 92 с.
28. *Иринеи Лионский, святитель*. Творения. – М., 1996. – 448 с.
29. *Иустин (Попович), преподобный*. Собр. творений. Т. 2. Ч. 2. Догматика Православной Церкви. – М. : Паломник, 2006. – 608 с.
30. *Иустин (Попович), преподобный*. Философские пропасти. – М. : Издат. совет РПЦ, 2004. – 288 с.

31. *Киприан, епископ Карфагенский, священномученик*. Творения. Ч. 1. Трактаты. – Киев, 1891. – 369 с.
32. *Кирилл Александрийский, святитель*. Творения. Кн. 2. – М., 2001. – 798 с.
33. *Кирилл Александрийский, святитель*. Толкование на Евангелие от Иоанна. Т. 1. – М. : Сибирская Благовонница, 2011. – 991 с.
34. *Кирилл Иерусалимский, святитель*. Творения Кирилла Иерусалимского в русском переводе. Ч. 9. – М., 1891. – 116 с.
35. Климент Александрийский, святитель. Строматы. Т. 1. Кн. 1. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2003. – 544 с.
36. *Климент Александрийский, святитель*. Строматы. Т. 3. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2003. – 368 с.
37. *Методий, епископ и мученик, отец Церкви III-го века*. Полн. собр. его творений, пер. с греч. под ред. проф. С.-Петербур. духовной акад. Евграфа Ловягина. - 2-е изд. - Санкт-Петербург : И.Л. Тузов, 1905. - 288 с.
38. *Николай (Велимирович), святитель*. Земля недостижимая. – М. : Покров, 2004. – 144 с.
39. *Паусий Святогорец, преподобный*. Слова. Т. 1. С болью и любовью о современном человеке. – М. : Святая Гора, 2008. – 432 с.
40. *Паусий Святогорец, преподобный*. Слова. Т. 3. Духовная борьба. – М. : Святая Гора, 2008. – 368 с.
41. Писания мужей апостольских. – Рига : Латвийское Библейское Общество, 1994 // Библиотека Святоотеческой литературы : сайт. – URL: <http://www.orthlib.ru/Clement/append1.html> (дата обращения: 15.11.2018).

42. *Симеон Новый Богослов, преподобный*. Прииди, Свет Истинный : избранные гимны / стих. пер. с греч. митрополита Волоколамского Илариона (Алфеева). – Изд. 4–е, испр. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2011. – 224 с.
43. *Симеон Новый Богослов, преподобный*. Слова преподобного Симеона Нового Богослова. Вып. 1. – 2–е изд. – М. : Унив. тип., 1892. – 490 с.
44. *Тертуллиан*. Апологетик // Азбука веры : сайт. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Tertullian/apologetik/> (дата обращения: 15.11.2018).
45. *Тертуллиан*. Творения. Против иудеев. – Репринт. изд. 1850. – С. 171–224.
46. *Феофан Затворник, святитель*. Наставления в духовной жизни. – М., 2000. – 333 с.
47. *Феофилакт Болгарский, блаженный*. Беседа 4 на Второе послание к Фессалоникийцам святого апостола Петра // Азбука веры : портал. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofilakt_Bolgarskij/tolkovanie-na-vtoroe-poslanie-k-fessalonikijsam/2 (дата обращения: 26.11.2018).
48. *Филарет (Дроздов), митрополит Московский, святитель*. Государственное учение Филарета, митрополита Московского // Азбука веры : портал. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Moskovskij/gosudarstvennoe-uchenie/ (дата обращения: 15.11.2018).
49. *Филарет (Дроздов), митрополит Московский, святитель*. Слова и речи. Т. 1. 1803–1824. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. – 299 с.
50. *Филарет (Дроздов), митрополит Московский, святитель*. Слова и речи. Т. 2. 1825–1836. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. – 426 с.
51. *Филарет (Дроздов), святитель*. Христианское учение о царской власти и об обязанностях верноподданных. – М. : тип. И. Ефимова, 1888. – 51 с.

ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

52. *Абрамов, А.И.* Функции правосознания и их роль в реализации функций права / А. И. Абрамов // Правоведение. – 2006. – № 5. – 23–34 с.
53. *Акинфиева, В.В.* Публичное, частное, гражданское и гражданское право: содержание понятий в древнеримских и современных доктринальных источниках / Акинфиева В.В., Воронцов С.Г. // Вестник Пермского университета. Юридические науки. – 2020. – № 2. – С. 226–248.
54. *Акчурина, Н.В.* Идея органического развития в русском правоведении XIX века // Правоведение. – 2000. – № 3 – С. 74–83.
55. *Алексеев, Н.Н.* Идея государства. – СПб. : Лань, 2001. – 359 с.
56. *Алексеев, Н.Н.* Основы философии права. – СПб. : Юрид. ин-т, 1998. – 256 с.
57. *Алексеев, Н.Н.* Очерки по общей теории государства. – М. : Моск. научное изд-во, 1918. – 208 с.
58. *Алексеев, Н.Н.* Русский народ и государство. – М. : Аграф, 2003. – 640 с.
59. *Алексеев, С.С.* Механизм правового регулирования в социалистическом государстве. – М., 1966. – 187 с.
60. *Аминов, И.И.* Развитие государственности в Центрально-Азиатском регионе в эллинистический период (IV – III вв. до н. э.) // Актуальные проблемы российского права. – 2020. – № 10. – С. 28–36.
61. *Анашкин, Г.З.* Роль правосознания при назначении наказания // Государство и право. – 1967. – № 1. – С. 42–48.
62. *Асмус, В.Ф.* Античная философия. – М., 1976. – 544 с.
63. *Бабаев, В.К.* Понятие права // Общая теория права : курс лекций. – Н. Новгород, 1993. – С. 111–143.
64. *Байтин, М.И.* Сущность права. Современное нормативное правопонимание на грани двух веков. – Саратов, 2001. – 416 с.

65. *Баранов, П.П.* Правовое воспитание граждан СССР в духе советского патриотизма и социалистического интернационализма. – Саратов : Изд-во Саратов. ун-та, 1983. – 128 с.
66. *Барсов, Т.В.* Константинопольский патриарх и его власть над Русской Церковью. – СПб., 1878. – 592 с.
67. *Бачинин, В.А.* Антропосоциологические проблемы права: методология и эмпирия // Правоведение. – 2001. – № 3. – С. 27–39.
68. *Баширов, Т.А.* Российское правосознание: социально-философские аспекты становления и развития : монография. – Уфа, 2007. – 400 с.
69. *Бельский, К.Т.* Социалистическое правосознание (диалектика формирования и развития). – Ярославль, 1979. – 382 с.
70. *Бердяев, Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. – М. : Наука, 1990. – 224 с.
71. *Бердяев, Н.А.* Русская идея // Вопросы философии. – СПб., 2008. – 318 с.
72. *Берман, Г.Дж.* Вера и закон: примирение права и религии. – М., 2008. – 464 с.
73. *Берман, Г.Дж.* Западная традиция права: эпоха формирования. – М. : Наука, 1994. – 624 с.
74. Бог. Человек. Конституция : библейская философия права в научном наследии А.П. Лопухина (1852–1904) : монография / под ред. А.И. Овчинникова. – М. : Проспект, 2020. – 272 с.
75. *Бондарь, Н.С.* Власть и свобода на весах конституционного правосудия: защита прав человека Конституционным Судом Российской Федерации. – М. : Юстицинформ, 2005. – 592 с.
76. *Бондарь, Н.С.* Судебный конституционализм в России в свете конституционного правосудия. – М. : Норма : ИНФРА-М, 2011. – 544 с.

77. *Борщ, И.В.* Образ человека и образ права: методологический поиск в социально–правовой философии (по работам Николая Алексеева) // Право и политика. – 2012. – № 2. – С. 368–371.
78. *Борщ, И.В.* Русская наука церковного права в первой половине XX века: поиск методологии. – М., 2008. – 208 с.
79. *Бочаров, В.В.* Антропология права: антропологические и юридические аспекты. – М. : Человек и право, 1999. – 24 с.
80. *Будовниц, И.У.* Изборник Святослава 1076 г. и его место в истории русской общественной мысли // Тр. Отдела древнерусской литературы. Т. 10. – М. ; Л. : АН СССР, Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом), 1954. – 278 с.
81. *Бьюкенен, П.Дж.* Смерть Запада. – М. ; СПб., 2003. – 444 с.
82. *Веденеев, Ю.А.* Юридическая картина мира: между должным и сущим // Lex russica. – 2014. – № 6. – С. 641–654.
83. *Величко, А.М.* Византийская «симфония». – М. : Вече, 2017. – 544 с.
84. *Величко, А.М.* Исихазм в политике и праве. – М., 2019. – 256 с.
85. *Величко, А.М.* Философия русской государственности. – СПб. : Изд-во Юридического ин-та, 2001. – 336 с.
86. *Величко, А.М.* Христианство и социальный идеал (философия, право, социология индустриальной культуры) / под ред. В.П. Сальникова. – СПб. ; М. : Санкт-Петербургский ун-т МВД России, 2000. – 398 с.
87. *Величко, А.М.* Библейская философия права и власти / Алексей Величко, протоиерей Тимофей Фетисов. – М. : Вече, 2016. – 192 с.
88. *Ветютнев, Ю.Ю.* Выбор правопонимания: значение и критерии // Проблемы понимания права: сб. науч. ст. Серия: Право России: новые подходы. Вып. 3. – Саратов, 2007. – 147 с.
89. *Виг, Й.* Соотношение прав и обязанностей человека и проблемы преступности // Государство и право. – 1995. – № 7. – С. 44–49.

90. Видные деятели западнославянской образованности в XV, XVI, XVII вв. : ист.-лит. и культур. очерки // Славянский сборник. Т. 1. – СПб., 1876. – 456 с.
91. Вундт, В. Введение в философию. – М., 1998. – 354 с.
92. Вышеславцев, Б.П. Этика преображенного эроса. – М. : Республика, 1994. – 368 с.
93. Вышинский, А.Я. Проблема оценки доказательств в советском уголовном процессе // Социалистическая законность. – 1936. – № 7. – С. 21–36.
94. Гаврилов, В.В. Взаимодействие международной и национальных правовых систем и правосознание // Журнал российского права. – 2006. – № 2. – С. 131–138.
95. Гайденко П.П. Философия Фихте и современность. – М., 1979. – 288 с.
96. Гайденко П.П. История и рациональность / П.П. Гайденко, Ю.Н. Давыдов. – М., 1991. – 366 с.
97. Гарнак, А. Церковь и государство вплоть до установления государственной Церкви. Монашество, его идеалы и история. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2016. – 320 с.
98. Гегель, Г.В. Философия духа // Энциклопедия философских наук. Т. 3. – М., 1977. – 471 с.
99. Гегель, Г.В. Философия права. – М., 1990. – 528 с.
100. Генрих, Н.В. Предмет уголовного права в контексте теоретических проблем правопонимания // Журнал российского права. – 2010. – № 9. – С. 58–69.
101. Гинс, Г.К. На путях к государству будущего: от либерализма к солидаризму // Антология мировой правовой мысли. В 5 т. Т. 3. – М., 1999. – 829 с.

102. *Гинс, Г.К.* Обоснование политики и права в трудах профессора Л.И. Петражицкого (Лекция, прочитанная 16 мая 1927 г. по поручению юридического факультета в г. Харбине в ознаменовании юбилея маститого ученого) // Гинс, Г.К. Право и культура. – М., 2012. – 28 с.
103. *Гоббс, Т.* Элементы права естественного и общественного // Основные положения «Левиафана» Т. Гоббса. – URL: https://studwood.ru/572106/filosofiya/voyna_protiv_vseh (дата обращения: 25.11.2018).
104. *Головина, А.А.* Трансформация современного правосознания российского избирателя в контексте цифровизации публично-властной коммуникации // Конституционное и муниципальное право. – 2021. – № 2. – С. 28–33.
105. *Голубинский, Е.* История русской Церкви. – М., 1901. – 968 с.
106. *Грамматиков, В.В.* Природа деформации профессионального правосознания (на примере адвокатской деятельности) // Актуальные проблемы российского права. – 2020. – № 5. – С. 19–27.
107. *Графский, В.Г.* Понимание права: некоторые актуальные аспекты традиционной темы // Государство и право. – 2003. – № 5. – С. 5–33.
108. *Гродзинский, М.* К вопросу о юридических пособиях // Еженедельник советской юстиции. – 1922. – № 14–15. – С. 7–8.
109. *Гроций, Г.* О праве войны и мира. – М., 1956. – 868 с.
110. *Грушко, В.* Церковь, государство и общество – возможна ли симфония? // Vespa : журнал национального реванша, 19.05.2017. – URL: <https://vesparevenge.ru/?p=4189> (дата обращения: 15.06.2019).
111. *Гуссерль, Э.* Логические исследования. Т. 2. Введение. Исследование 1 / пер. В.И. Молчанова // Логос. – 1997. – № 9. – С. 25–41.
112. *Деханов, С.А.* Сравнительный анализ особенностей формирования китайского, японского и индуистского права // История государства и права. – 2015. – № 17. – С. 23–28.

113. Дигесты Юстиниана / пер. с лат. ; отв. ред. Л.Л. Кофанов. – М. : Статут, 2002. – 584 с.
114. Дружкина, Ю.А. Религиозное правосознание : дис. ... канд. юрид. наук. – Саратов, 2007. – 22 с.
115. Дьяченко, Е.Б. Евразийская интеграция: роль Суда / Дьяченко Е.Б., Мысливский П.П., Нешатаева Т.Н. ; под ред. Т.Н. Нешатаевой. – М. : Статут, 2015. – 304 с.
116. Енгибарян, Е.В. Цивилизация – основа мировоззренческих ценностей и национальной идентификации / Енгибарян Е.В., Антюхова Е.А. // Вестник Брянского госуниверситета. – 2017 (3). – С. 35–42.
117. Жинкин, С. О новых методологических подходах к исследованию проблем эффективности права // Российский следователь. – 2009. – № 10. – С. 30–32.
118. Залеский, В.Ф. Власть и право. – Казань, 1897. – 314 с.
119. Заозерский, Н.А. О сущности церковного права. – Сергиев Посад : тип. Св. –Троиц. Сергиевой лавры, 1911. – 98 с.
120. Захаров, Н.А. Система русской государственной власти. – М., 2002. – 400 с.
121. Зорькин, В.Д. Буква и дух Конституции // Российская газ. : офиц. сайт. – URL: <https://rg.ru/2018/10/09/zorkin-nedostatki-v-konstitucii-mozhno-ustranit-tochechnymi-izmeneniami.html> (дата обращения: 12.10.2018).
122. Зорькин, В.Д. Право метамодерна: постановка проблемы : лекция на IX Петербургском международном юридическом форуме (Санкт-Петербург, 16 мая 2019 года) // Российская газ. : офиц. сайт. – URL: <https://rg.ru/2019/05/16/zorkin-priverzhennost-vernoj-filosofii-prava-pozvoliaet-tvorit-dobro.html> (дата обращения: 12.08.2019).
123. Иеринг, Р. Борьба за право. – М., 1991. – 64 с.

124. Избранный президент Дмитрий Медведев дал обширное интервью британской газете «Файненшл таймс» // Российская газ. Неделя. – 2008. – 27 марта. – № 4623;
125. *Ильин, И. А.* О русской идее // Православие.Ru : портал. – URL: <https://pravoslavie.ru/367.html>
126. *Ильин, И.А.* О сущности правосознания. Соч. В 2 т. Т. 1. – М. : Медиум, 1993. – 235 с.
127. *Ильин, И.А.* Основные задачи правоведения в России // Русская мысль. Кн. 8-12. – Берлин, 1922. – С. 162–188.
128. *Ильин, И.А.* Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. – М. : Дарь, 2003. – 320 с.
129. *Ильин, И.А.* Путь духовного обновления. – СПб. : Библиополис, 2008. – 448 с.
130. *Ильин, И.А.* Путь к очевидности. – М., 1993. – 432 с.
131. *Ильин, И.А.* Собр. соч. В 10 т. Т. 4. – М. : Рус. кн., 1994. – 620 с.
132. *Ильин, И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. – СПб., 1994. – 541 с.
133. *Иоффе, О.С.* Вопросы теории права / Иоффе О.С., Шаргородский М.Д. – М., 1961. – 381 с.
134. *Исаев И.* Власть и закон в контексте иррационального. М. : Наука, 2006. – 478 с.
135. *Исаев, И.А.* "Дух римского права" и историческая школа права // История государства и права. – 2012. – № 13. – С. 23–27.
136. *Исаев, И.А.* История политических и правовых учений России XI–XX вв. / Исаев И.А., Золотухина Н.М. – М., 1995. – 378 с.
137. *Исаев, И.А.* Консервативные парадигмы: власть и традиция // История государства и права. – 2015. – № 22. – С. 36–43.
138. История философии права. – СПб. : Юрид. ин-т, 1998. – 640 с.

139. *Кабрияк, Р.* Кодификации / пер. с фр. Л.В. Головки. – М., 2007. – 476 с.
140. *Казанский, П.Е.* Власть всероссийского императора. – М. : ФондИВ, 2007. – 600 с.
141. *Казанский, П.Е.* Право и нравственность как явления всемирной культуры. – СПб., 1902. – 51 с.
142. *Калачев, Н.В.* Предварительные юридические сведения для полного объяснения Русской Правды. – М., 1846. – 178 с.
143. *Каминская, В.И.* Правосознание как элемент правовой культуры / Каминская В.И., Ратинов А.Р. // Правовая культура и вопросы правового воспитания. – М., 1974. – С. 39–67.
144. *Кант, И.* Метафизика нравов // Критика практического разума. – СПб., 1995. – 528 с.
145. *Карамзин, Н.М.* История государства Российского. В 12 т. Т. 1–2. – М. : Юрайт, 2017. – 268 с.
146. *Карпец, И.И.* Правосознание и причины преступности / Карпец И.И., Ратинов А.Р. // Советское государство и право. –1968. – № 12. – С. 47–54.
147. *Карташев, А.В.* Воссоздание Святой Руси. – Париж, 1956. – 254 с.
148. *Карташев, А.В.* Завет святого кн. Владимира // Путь. – 1932. – № 36. – С. 75–80.
149. *Карташев, А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1. – М., 1991. – 571 с.
150. *Карташев, А.В.* Церковь и государство // Православие в жизни : сб. ст. – Клин, 2002. – 447 с.
151. *Карташев, А.В.* Церковь. История. Россия. – М. : Пробел, 1996. – 301 с.
152. *Катасонов, В.Н.* Святая Русь и русская философия // Культурное наследие России. – 2018. – № 2. – С. 3–14.

153. *Кашанина, Т.В.* Происхождение государства и права. Современные трактовки и новые подходы. – М. : Юристъ, 1999. – 332 с.
154. *Кельзен, Г.* Чистое учение о праве. – СПб. : Алеф–Пресс, 2015. – 542 с.
155. *Керимов, Д.А.* Право, правосознание, мировоззрение // Советское государство и право. – 1975. – № 7. – С. 41–42.
156. *Кикнадзе, Д.А.* Потребности, поведение, воспитание. – М., 1968. – 148 с.
157. *Киреевский, И.В.* О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Киреевский И.В. Духовные основы русской жизни. – М. : Ин-т рус. цивилизации, 2007. – С. 397–441.
158. *Киреевский, И.В.* Полн. собр. соч. Т. 4. – М., 1911. – 450 с.
159. *Кирикова, А.А.* Язык как фактор формирования правосознания государственных и муниципальных служащих // Муниципальная служба: правовые вопросы. – 2020. – № 2. – С. 19–22.
160. *Кистяковский, Б.* В защиту права // Вехи : сб. ст. о рус. интеллигенции. – М., 1999. – С. 97–126.
161. *Кистяковский, Б.А.* Государство правовое и социалистическое // Вопросы философии. – 1990. – С. 141–156.
162. *Кистяковский, Б.А.* История политических и правовых учений XX в. / отв. ред. В.С. Нерсесянц. – М., 1995. – 703 с.
163. *Клеандров, М.И.* Институт присяги российского судьи: дефектность формулы и конституционная ответственность за нарушение // Журнал российского права. – 2020. – № 2. – С. 58–71.
164. *Ключевский, В.О.* Сочинения. В 9 т. Т. 1. Курс русской истории. – М., 1987. – 437 с.
165. *Ковалев, С.М.* Формирование нового человека. – М., 1971. – 135 с.

166. *Ковлер, А.И.* Антропология права. – М. : Норма, 2002. – 480 с.
167. *Козюбра, Н.И.* Социалистическое правосознание. – Ярославль, 1979. – 207 с.
168. *Контарев, А.А.* Идеи российской государственности. – Ростов н/Д, 2000. – 262 с.
169. *Коркунов, Н.* Русское государственное право. Т. 1. – СПб., 1901. – 629 с.
170. *Коркунов, Н.М.* Лекции по общей теории права. – СПб. : Юридический центр–Пресс, 2004. – 430 с.
171. *Корольков, А.А.* Одухотворенная наука о праве // Русская философия права: философия веры и нравственности : антология. – СПб., 1997. – 5 с.
172. *Костюк, К.Н.* История социально-этической мысли в Русской православной церкви. – СПб., 2014. – 448 с.
173. *Кофанов, Л.О.* Возникновение и развитие римского права в VIII–V вв. до н.э. : дис. ... д-ра юрид. наук. – М., 2001. – 370 с.
174. Кризис права. История и современность / под общ. ред. Денисенко В., Беляева М., Тонкова Е. – М. : Алетейя, 2018. – 514 с.
175. *Кудрявцев, В.Н.* Социально-психологические аспекты антиобщественного поведения // Вопросы философии. – 1974. – № 1. – С. 108–109.
176. *Куницын, А.С.* Вопросы методологии научных исследований в российской юридической классике // Журнал российского права. – 2011. – № 12. – С. 92–101.
177. *Лапаева, В.В.* Право и религия в "эру геномики": перспективы взаимодействия // Журнал российского права. – 2020. – № 8. – С. 14–26.
178. *Лапаева, В.В.* Различные типы правопонимания: анализ научно-практического потенциала // Законодательство и экономика". – 2006. – № 4. – С. 5–15.

179. *Лапаева, В.В.* Современные подходы к формированию концепции правового развития России (с позиций либертарного правопонимания) // Право и политика. – 2006. – № 10. – С. 27–32.
180. *Левчук, С.В.* Современная интерпретация теологической теории образования государства и права с позиций философии права и современных христианско-демократических идей эволюции государства // История государства и права. – 2013. – № 20. – С. 10–15.
181. *Лейст, О.Э.* Три концепции права // Государство и право. – 1991. – № 12. – С. 3–11.
182. *Леонтьев, А.Н.* Деятельность. Сознание. Личность. – М., 1977. – 304 с.
183. *Лукашева, Е.А.* Социалистическое правосознание и законность. – М. : Юрид. лит., 1973. – 344 с.
184. *Лукашов, Н.В.* Специфика информационного пространства субкультур и его роль в формировании правосознания членов террористических и экстремистских групп / Лукашов Николай Васильевич, Ониани Майя Гивиевна // Российский следователь. – 2020. – № 12. – С. 53–56.
185. *Малахов, В.П.* Концепция философии права : науч. изд. – М. : ЮНИТИ–ДАНА, 2007. – 751 с.
186. *Мальцев, Г.В.* Культурные традиции права. – М. : Норма : ИНФРА–М, 2013. – 608 с.
187. *Мальцев, Г.В.* Очерк теории обычая и обычного права // Обычное право в России: проблемы теории, истории и практики. – Ростов н/Д, 1999. – С. 7–94.
188. *Мальцев, Г.В.* Понимание права. Подходы и проблемы. – М. : Прометей, 1999. – 419 с.
189. *Маритен, Ж.* Философия прав человека : (Ответ на анкету ЮНЕСКО, июнь 1947 г.) : пер. с фр. // Европейский альманах. – М., 1992. – С. 30–34.

190. *Маритен, Ж.* Человек и государство / пер. с англ. Т. Лифинцевой. – М. : Идея–Пресс, 2000. – 196 с.
191. *Мартышин, О.В.* Совместимы ли основные типы понимания права? // Государство и право. – 2003. – № 6. – С. 13–21.
192. *Матузов, Н.И.* Правовой идеализм как «родимое пятно» российского общественного сознания // Правовая политика и правовая жизнь. – 2006. – № 3. – С. 6–16.
193. *Медушевская, Н.Ф.* Формирование российского гражданского общества: исторический и социокультурный факторы / Медушевская Н.Ф., Сигалов К.Е. // Гражданское общество в России и за рубежом. – 2015. – № 4. – С. 11–14.
194. *Мезенцев, С.Д.* Идеология христианско-демократического движения: социально–философский аспект : дис. ... д-ра филос. наук. – М., 2005. – 361 с.
195. *Мельников, В.Ю.* Правосознание и правовое воспитание личности в демократическом, правовом государстве // Культура: управление, экономика, право. – 2012. – № 3. – С. 11–17.
196. *Мерфи, Н.* О нравственной природе Вселенной: богословие, космология и этика / Н. Мерфи, Дж. Эллис ; пер. с англ. – М. : Библейско-богословский ин-т св. ап. Андрея, 2004. – 288 с.
197. *Местр, Ж.М. де.* Рассуждения о Франции [1796]. – М. : РОССПЭН, 1997. – С. 203–215.
198. *Мигущенко, О.Н.* Развитие взглядов на формирование правосознания в 1917–1970-е годы // История государства и права. – 2013. – № 11. – С. 28–31.
199. *Мигущенко, О.Н.* Историческое и логическое в понимании правосознания // История государства и права. – 2006. – № 9. – С. 24–26.
200. *Михайловский, И.В.* Очерки философии права. Т. 1. – Томск : Изд. книжного магазина В.М. Посохина, 1914. – 628 с.

201. Монтескье Ш.-Л. О духе законов. М. : Мысль, 1999. – 672 с. : портр.
202. Монтескье, Ш.-Л. О духе законов // История государственно-правовых учений : хрестоматия / авт.-сост. С.В. Липень ; под общ. ред. В.В. Лазарева. – М. : Спарк, 2006. – С. 267–278.
203. Мордовцев, А.Ю. Российский правовой менталитет / Мордовцев А.Ю., Попов В.В. – Ростов н/Д : Изд-во ЮФУ, 2007. – 448 с.
204. Мрочек-Дроздовский, П. Исследования о Русской Правде. Вып. 1–2. – М., 1881. – 485 с.
205. Мунье, Э. Манифест персонализма. – М. : Республика, 1999. – 559 с.
206. Мусаелян, Л.А. Методологический плюрализм и некоторые проблемы теории и практики права в России. Шестой Пермский конгресс ученых-юристов (г. Пермь, 16–17 октября 2015 г.) : избр. материалы / В.В. Акинфиева, А.А. Ананьева, С.И. Афанасьева [и др.] ; отв. ред. В.Г. Голубцов, О.А. Кузнецова. – М. : Статут, 2016. – 448 с.
207. Мучник, А.Г. Философия достоинства, свободы, прав человека. – Киев : Парламентское изд-во, 2009. – 672 с.
208. Назаренко, Е.В. Социалистическое правосознание и советское правотворчество. – Киев, 1968. – 188 с.
209. Народный контроль закона // Российская газ. – 2011. – 23 июня. – № 5510.
210. Невинский, В.В. Конституция Российской Федерации и достоинство человека (воспоминание о будущем) // Конституционное и муниципальное право. – 2013. – № 11. – С. 48–54.
211. Недбайло, П.Е. Объективное и субъективное в праве (к итогам дискуссии) // Правоведение. – 1974. – № 1. – С. 14–25.
212. Нерсесянц, В.С. Наш путь к праву. – М. : Рос. право, 1992. – 352 с.

213. *Нерсесянц, В.С.* Философия права: либертарно-юридическая концепция // Вопросы философии. – 2002. – № 3. – С. 3–15.
214. *Новгородцев, П.* О задачах современной философии права : речь, произнес. пред диспутом в Спб. ун-те 22 сентября 1902 г. – Спб. : тип. Спб. АО "Слово", 1902. – 8 с.
215. *Новгородцев, П.И.* Введение в философию права. Кризис современного правосознания. – М. : Наука, 1996. – С. 270.
216. *Новгородцев, П.И.* Историческая школа юристов. – Спб. : Лань, 1999. – 192 с.
217. *Новгородцев, П.И.* Кант как моралист // Кант: pro et contra. – Спб. : РХГА, 2005. – С. 552–554.
218. *Новгородцев, П.И.* Кризис современного правосознания. – М. : типолитогр. т-ва И.Н. Кушнерев и Ко, 1909. – 393 с.
219. *Новгородцев, П.И.* О своеобразных элементах русской философии права // Русская философия права : антология. – Спб. : Алетейя, 1999. – С. 229–246.
220. *Новгородцев, П.И.* Об общественном идеале. – М. : Пресса, 1991. – 640 с.
221. *Овчинников, А.* Евразийское правовое мышление Н.Н. Алексеева / А.И. Овчинников, С.П. Овчинникова. – Ростов н/Д : Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. – 264 с.
222. *Овчинников, А.И.* Духовный смысл права в юридической герменевтике // Правоведение. – 2014. – № 4. – С. 101–109.
223. *Овчинников, А.И.* Понимание права в системе юридического знания и государственно-правовом развитии России / Овчинников А.И., Мамычев А.Ю., Юшко А.В. – Ростов н/Д: Изд-во ЮФУ, 2009. – 302 с.
224. *Овчинников, А.И.* Правовое мышление: теоретическо-методологический анализ. – Ростов н/Д : Изд-во РГУ, 2003. – 344 с.
225. *Овчинников А.И.* Правовое мышление в герменевтической парадигме. – Ростов н/Д. : Изд-во Ростов. ун-та, 2002. – 288 с.

226. *Овчинников, А.И.* Юридические архетипы в правовой политике России / Овчинников А.И., Мамычев А.Ю., Манастырский А.В., Тюрин М.Е. – Ростов н/Д, 2009. – 320 с.
227. *Оксамытный, В.В.* Правовое воспитание – важнейший фактор формирования социально-активной личности. – Киев, 1979. – 74 с.
228. *Оршанский, И.Г.* Исследования по русскому праву обычному и брачному. – СПб., 1879. – 459 с.
229. Основы государственной политики Российской Федерации в сфере развития правовой грамотности и правосознания граждан (утв. Президентом РФ 28.04.2011 № Пр-1168). – URL: <https://legalacts.ru/doc/osnovy-gosudarstvennoi-politiki-rossiiskoi-federatsii-v-sfere/> (дата обращения: 25.05.2015 г.).
230. *Остроумов, Г.С.* Правовое осознание действительности. – М., 1969. – С. 175.
231. *Остроумов, М.А.* Принципы государственного и церковного права // Вера и разум. Т. 1. Ч. 3. – Харьков, 1887. – 433 с.
232. *Папаян, Р.А.* Христианские корни современного права. – М., 2002. – 403 с.
233. *Петражицкий, Л.И.* Очерк теории власти // Теория и политика права : избр. тр. – СПб. : Юридическая книга, 2010. – С. 251–257.
234. *Петражицкий, Л.И.* Теория права и государства в связи с теорией нравственности. Т. 1. – СПб., 1909. – 237 с.
235. *Петражицкий Л.И.* Теория права и государства в связи с теорией нравственности. Т. 2. – Изд. 2-е, испр. и доп. – СПб. : тип. М. Меркушева, 1910. – 319–758 с.
236. *Платон.* Диалоги / пер. с древнегр. ; сост., ред. и авт. вступ. ст. А.Ф. Лосев ; автор примеч. А.А. Тахо-Годи. – М. : Мысль, 1998. – 607 с.
237. *Покровский, И.Ф.* Формирование правосознания личности. – Л., 1972. – 152 с.

238. *Попов, И.В.* Труды по патрологии. Т. 2. – М. : Сергиев Посад, 2004. – 774 с.
239. *Попондопуло, В.Ф.* Правопонимание: критический обзор основных концепций // Российский юридический журнал. – 2020. – № 3. – С. 15–29.
240. *Потопейко, Д.А.* Правосознание как особое общественное явление. – Киев, 1970. – 110 с.
241. Правокультурные основы исследования государственной власти: теоретико-методологические, историко-правовые и ценностно-нормативные аспекты / Авцинова Г.И., Андрейченко А.С., Босяцки А. [и др.]. – М. : Юрлитинформ, 2014. – 477 с.
242. Проблемы идеализма / под ред. М.А. Колерова. – 2-е критич. изд., испр. – М. : Модест Колеров, 2018. – 654 с.
243. *Проди, П.* История справедливости. От плюрализма форумов к современному дуализму совести и права. – М. : Изд-во Ин-та Гайдара, 2017. – 512 с.
244. *Пухта, Г.Ф.* Энциклопедия права // История философии права. – СПб. : Юрид. ин-т (Санкт-Петербург), 1998. – 322 с.
245. *Пучков О.А.* Антропологическое постижение права. – Екатеринбург, 1999. – 384 с.
246. *Пучков, О.А.* Юридическая антропология. Закон и жизнь. – М., 2000. – 220 с.
247. *Рейснер, М.А.* Право. Наше право. Чужое право. Общее право. – Л. ; М., 1925. – 276 с.
248. *Решетов, Ю.С.* Сочинения. – 134–171 с.
249. *Рикер, П.* Торжество языка над насилием. Герменевтический подход к философии прав // Вопросы философии. – 1996. – № 4. – С. 27–36.
250. *Розанов, В.В.* Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского: опыт критического комментария. – СПб., 1906. – 282 с.

251. *Романец, Ю.В.* Этические основы права и правопонимание. – М., 2012. – 400 с.
252. *Рябко И.Ф.* Правосознание и правовое воспитание масс в советском обществе. – Ростов-н/Д. : Изд. Ростовского университета, 1969. – 191 с.
253. *Савиньи, Ф.К.* О призвании нашей эпохи в законодательстве и юриспруденции // Система современного римского права. Т. 1 / пер. с нем. Г. Жигулина ; под ред. О. Кутателадзе, В. Зубаря. – М. : Статут, 2011. – 510 с.
254. *Салыгин, Е.Н.* Теократическое государство. – М. : Фонд Форда, 1999. – 128 с.
255. *Самарин, Ю.Ф.* Сочинения. В 3 т. Т. 2. Крестьянское дело до высочайшего рескрипта 20 ноября 1857 года / [авт. предисл. Д. Самарин]. – М. : Д. Самарин, 1878. - XI, [2], 445 с. – 497 с.
256. *Самоквасов, Д.Я.* Древнее русское право. – М., 1903. – 447 с.
257. *Свердлов, М.Б.* Русская правда. – СПб., 1992. – 99 с.
258. *Сергеевич, В.И.* Лекции и исследования по древней истории русского права. – СПб., 1910. – 672 с.
259. *Сисакьян, А.К.* Конституционные преобразования системы публичной власти и их влияние на формирование положительного конституционного правосознания // Конституционное и муниципальное право. – 2021. – № 3. – С. 14–17.
260. *Смертин, А.Н.* Истоки большевизма в России // История государства и права. – 2007. – № 23. – С. 37–38.
261. Советское государство и право // О понимании советского права (круглый стол). – 1979. – № 7. С. 56–74 ; № 8. С. 48–77.
262. *Соловьев, В.С.* Духовные основы жизни // Социальное значение религиозной личности. – Вышний Волочёк, 1903. – 125 с.
263. *Соловьев, В.С.* Духовные основы жизни. М. : Директ-Медиа, 2015. С. 176.

264. *Соловьев, В.С.* Критика отвлеченных начал // Предание.Ру : сайт. – URL:<https://predanie.ru/book/220168-kritika-otvlechennyh-nachal/> (дата обращения: 14.05.2022).

265. *Соловьев, В.С.* Россия и Вселенская Церковь / пер. с фр. Г.А. Рачинского // Библиотека «Вехи» : [сайт]. – URL: <http://vehi.net/soloviev/vselcerk/index.html> (дата обращения 16.01.2015).

266. *Соловьев, В.С.* Собр. соч. В 10 т. Т. 4. История и будущее теократии. – 2-е изд. – СПб. : Просвещение, 1914. – 656 с.

267. *Соловьев, В.С.* Философские начала цельного знания // Сочинения. В 2 т. Т. 2. – М. : Мысль, 1988. – 822 с.

268. *Соловьев, Е.А.* Георг Гегель. Его жизнь и философская деятельность. – URL: http://hegel.rhga.ru/upload/iblock/2fd/Solovev_E._Georg_Gegel_Ego_Jizn_I_Fi.a4.pdf (дата обращения: 13.07.2019).

269. *Сорокин, В.В.* Позитивистский подход к правопониманию: опыт, перспективы // Юридическое образование и наука. – 2006. – № 4. – С. 3–6.

270. *Сорокин, В.В.* Понятие и сущность права в духовной культуре России. – М. : Юрлитинформ, 2007. – 456 с.

271. *Сорокина, Ю.В.* Введение в философию права. – М., 2008. – 335 с.

272. Социальная антропология права современного общества / под ред. И.Л. Честнова. – СПб., 2006. – 248 с.

273. *Спекторский, Е.В.* Номинализм и реализм в общественных науках // Юридический вестник. Кн. 9 (1). – М., 1915. – 40 с.

274. *Спекторский, Е.В.* Проблемы социальной физики в XVII столетии. В 2 т. Т. 2. – СПб., 2006. – 531 с.

275. *Спекторский, Е.В.* Христианство и правовая культура // Русская философия права: философия веры и нравственности : антология. – СПб., 1997. – 335 с.

276. Сравнительное правоведение: национальные правовые системы. Т. 1. Правовые системы Восточной Европы. / И.С. Власов, В.И. Лафитский,

О.А. Макаренко [и др.] ; под ред. В.И. Лафитского. – М. : ИЗИСП, КОНТРАКТ, 2012. – 528 с.

277. *Соловский, В.М.* Профессиональное правосознание следователей. – М., 1978. – 78 с.

278. *Ступаков, В.И.* Конституционное правосознание в системе конституционно–правовых мер защиты единства, стабильности и безопасности российского государства и общества от внешних угроз / В.И. Ступаков, Г.В. Петрова // Государственная власть и местное самоуправление. – 2019. – № 6. – С. 33–40.

279. *Сырцев, В. А.* Социалистическое правосознание в СССР. – М., 1958. – 556 с.

280. Теория государства и права / под ред. С.С. Алексеева. М., 1985. – 480 с.

281. То, что выгодно России. Дмитрий Медведев дал интервью агентству Reuters // Российская газета. – 2008. – 26 июня. – № 4692.

282. *Трубецкой, Е.Н.* Избранные произведения. Смысл жизни. – Ростов н/Д : Феникс, 1998. – 512 с.

283. *Трубецкой, Е. Н.* История философии права (древней и новой) : лекции. Киев, 1894. – 538 с.

284. *Трубецкой, Е.Н.* Лекции по энциклопедии права. – М. : Тип. А.И. Мамонтова, 1917. – 227 с.

285. *Трубецкой, Е.Н.* Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в. В 2 ч. – М., 1992–1997. – 272 с.

286. *Трубецкой, Е.Н.* Энциклопедия права. – СПб. : Юрид. ин-т, 1998. – 224 с.

287. *Трубецкой, С.Н.* Сочинения. – М., 1994. – 816 с.

288. *Трубецкой, С.Н.* Этика и догматика // Вопросы философии и психологии. – 1895. – Год 6, кн. 4 (29). – С. 484–460.

289. *Тюрин, Е.А.* Теократический фактор в политике. – Орел : ОРАГС, 2009. – 192 с.

290. *Фарбер, И.Е.* Правосознание как форма общественного сознания. – М., 1963. – 206 с.
291. *Федотов, Г.* Социальное значение христианства. – Париж, 1933. – 33 с.
292. *Феррони, В.В.* Признание как путь к другому (концепт признания и фигура другого в философии П. Рикёра) // Вестник ВГУ. Серия: Философия. – 2019. – № 3. – С. 76–89.
293. *Фетисов Т., протоиерей.* Социально-правовой идеал теократического государства святого князя Владимира // Философия права. - 2016. – № 4 (77). – С. 48–53.
294. *Фетисов, Т.А.* Феномен права в библейском богословии. – Ростов н/Д, 2017. – 30 с.
295. Философия права Пятикнижия / под ред. А.А. Гусейнова и Е.Б. Рашковского ; сост. П.Д. Баренбойм. – М. : ЛУМ, 2012. – 576 с.
296. *Финнис, Дж.* Естественное право и естественные права / пер. с англ. В.П. Гайдамака и А.В. Панихиной. – М. : ИРИСЭН : Мысль, 2019. – 554 с.
297. *Фихте, И.Г.* Замкнутое торговое государство. – М. : Юрайт, 2019. – 133 с.
298. *Франк, С.Л.* Религиозные основы общественности // Путь. – 1925. – № 1. – С. 9–30.
299. *Франк, С.Л.* Реальность и человек: метафизика человеческого бытия. – Минск: Белорусская Православная Церковь, 2009. – 560 с.
300. *Франк, С.Л.* Церковь и мир, благодать и закон // Путь. – 1927. – № 8. – С. 3–20.
301. *Фролов, С.Н.* Теологическая (божественная) концепция происхождения права: правильно ли мы ее понимаем? // История государства и права. – 2006. – № 12. – С. 35–37.
302. *Фюстель де Куланж Н.Д.* Гражданская община древнего мира. – СПб., 1906. – 459 с.

303. *Хайек, Ф.* Дорога к рабству // Вопросы философии. – 1990. – № 10–12. – 176 с.
304. *Хайкин, Я.З.* Структура и взаимодействие моральной и правовой систем. – М., 1972. – 280 с.
305. *Хомяков, А.С.* Всемирная задача России. – М. : Ин-т рус. цивилизации, 2008. – 667 с.
306. *Хомяков, А.С.* Полн. собр. соч. В 5 т. Т. 1. – М., 1900. – 417 с.
307. Христианство в России до Владимира святого // Журнал Министерства Народного Просвещения. – 1876. – № 9. – С. 158–163.
308. *Цицерон.* Диалоги. О государстве. О законах – М., 1988. – 224 с.
309. *Чистов, К.В.* Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). – СПб. : Дмитрий Буланин, 2011. – 528 с.
310. Чистое учение о праве Ганса Кельзена : сб. пер. Вып. 1 / отв. ред. В.Н. Кудрявцев, Н.Н. Разумович. – М. : Изд-во ИНИОН АН СССР, 1987. – 195 с.
311. *Чичерин, Б.Н.* История политических учений. В 3 т. Т. 1 / подготовка текста, вступ. ст. и коммент. И.И. Евлампиева. – СПб. : Изд-во РХГА, 2006. – 722 с.
312. *Чичерин, Б.Н.* Курс государственной науки. Т. 1. Общее государственное право // Хрестоматия по конституционному праву. – СПб. : Алеф-пресс, 2014. – 415 с.
313. *Чичерин, Б.Н.* Философия права. – 2-е изд., испр. – М. : Либроком, 2011. – 336 с.
314. *Шахматов, М.В.* Государство правды. – М. : ФондИВ, 2008. – 312 с.
315. *Шахматов, М.В.* Подвиг власти. Опыт по истории государственных идеалов России / Евразийский временник. Кн. 3. – Берлин : Евраз. книгоизд-во, 1923. – С. 55–80.
316. *Шелер, М.* Избранные произведения / пер. с нем. – М. : Гнозис, 1994. – 490 с.

317. *Шершеневич, Г.Ф.* Общая теория права. В 4 вып. Вып. 2. – М. : Статут, 2016. – 833 с.
318. *Шмитт, К.* Государство: право и политика / пер. с нем. и вступ. ст. О.В. Кильдюшова ; сост. В.В. Анашвили, О.В. Кильдюшов. – М. : Территория будущего, 2013. – 448 с.
319. *Шмитт, К.* Политическая теология. – М. : Канон-Пресс-Ц, 2000. – 336 с.
320. *Шохин, В.К.* Философская теология и основное богословие // Вестник ПСТГУ. Серия I. Богословие. Философия. – 2014. – Вып. 1 (51). – С. 57–79.
321. *Элиас, Н.* Общество индивидов / пер. с нем. – М. : Праксис, 2001. – 330 с.
322. *Явич, Л.С.* Сущность права (социально-философское понимание генезиса, развития и функционирования юридической формы общественных отношений). – Л., 1985. – 207 с.
323. *Явич, Л.С.* Характер философских проблем правовой науки // Советское государство и право. – 1984. – № 7. – С. 12–19.
324. *Bierling, E.R.* Juristische Prinzipienlehre. Bd 1. – Freiburg i.Br. : Leipzig, 1894. – 378 p.
325. *Bierling, E.R.* Zur Kritik der juristischen Grundbegriffe. 2. Teil. – Gotha : F.A. Perthes, 1883. – 562 p.
326. *Bork, R.H.* Slouching Towards Gomorrah, Modern Liberalism and American Decline. – N.Y., 1996. – 382 p.
327. *Crick, F.* The astonishing hypothesis: the scientific search for the soul. – N.Y. : Charles Scribner's Sons, 1993. – P. 281–291.
328. *Doe, N.* The Teaching of Church Law: An Ecumenical Exploration Worldwide // Ecclesiastical Law Journal. – [Published online: 15 August 2013]. – 267–292 p.

329. *Gross, M.L.* The End of Sanity, Social and Cultural Madness in America. – N.Y., 1997. – 352 p.
330. *Hill, M., QC.* Legal Theology // Journal of Law and Religion. – 2017. – Vol. 32, Issue 1. – P. 59–63 DOI: <https://doi.org/10.1017/jlr.2017.20>.
331. *Kelsen, H.* General Theory of Law and State. – Cambridge, 1949. – 554 p.
332. *Marshall, P.* Thine is the Kingdom: A Biblical Perspective on the Nature of Government and Politics Today. – Basingstoke : Marshall, Morgan & Scott, 1984. – 160 p.
333. Political Theologies in Orthodox Christianity / ed. by Kristina Stoeckl, Ingeborg Gabriel and Aristotle Papanikolaou. – London : Bloomsbury T&T Clark, 2017. – 349 p.
334. *Ramachandran, V.S.* Reith Lectures. Lecture 1, 2003. – URL: <http://www.bbc.co.uk/radio4/reith2003> (дата обращения: 05.01.2017).
335. *Ruse M.* The Evolution of Ethics in Religion and Natural Sciences / M. Ruse, E. Wilson. – N.Y. : Harcourt Brace Jovanovich, 1993. – 302 p.
336. *Wilson, E.* Sociobiology. The New Synthesis. – Cambridge : Harvard University Press, 1975. – 697 p.

БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЕ

И ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

337. *Аверинцев, С.С.* Будущее христианства в Европе // Новая Европа. – 1993. – № 4. – С. 3–28.
338. *Аверинцев, С.С.* Будущее христианства в Европе // Собр. соч. София-Логос. Словарь / под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. – Киев : ДУХ І ЛІТЕРА, 2001. – С. 763–775.

339. *Аверинцев, С.С.* Древнееврейская литература // История всемирной литературы. В 9 т. Т. 1 / АН СССР ; Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького. – М. : Наука, 1983. – 584 с.

340. *Акимов, В.В.* Богословское понимание цели ветхозаветного законодательства // Веснік Гродзенскага Дзяржаўнага Універсітэта імя Я. Купалы. Серыя 4. Правазнаўства. – 2008. – № 2. – С. 24–37.

341. *Акимов, В.В.* Правовые памятники Древней Месопотамии и Библия // Тр. Минской Духовной Академии. – 2006. – № 4. – С. 104–119.

342. *Алексеев, А.А.* Мессиянская эсхатология в междузаветный период и в Новом Завете // Азбука веры : портал. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Biblia/messianskaja-eschatologija-v-mezhduzavetnyj-period-i-v-novom-zavete/> (дата обращения: 25.11.2018).

343. *Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси.* Слово на Торжественном акте, посвященном 2000-летию Рождества Христова, 18 августа 2000 года // Патриарх Алексий II и народ : сайт. – URL: <http://patriarh-i-narod.ru/slovo-patriarha/millennium/1818-slovo-na-torzhestvennom-akte-18-avgusta-2000-goda> (дата обращения: 12.08.2019).

344. *Апполонов, А.В.* Фома Аквинский о вере и религии (предисловие к публикации) // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом : науч. информ.-аналит., культурно-просветительный журнал. – 2012. – № 1. – URL: <http://www.religion.ranepa.ru/ru/node/80> (дата обращения: 15.07.2019).

345. *Аристотель.* Сочинения. В 4 т. Т. 4 / пер. с древнегреч. - М. : Мысль, 1983. – 830 с.

346. *Асмус В., протоиерей.* Происхождение царской власти (к истолкованию I Царств VIII) // Regnum aeternum. Т. 1. – М. : Наш дом : L'Age d'Homme, 1996. – С. 41–46.

347. *Афанасьев, Н., протопресвитер.* Проблема истории в христианстве // Азбука веры : портал. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Afanasev/problema-istorii-v-hristianstve/ (дата обращения: 15.06.2019).
348. *Афанасьев, Н., протопресвитер.* Церковь Божия во Христе : сб. ст. – М. : ПСТГУ, 2015. – 704 с.
349. *Бердяев, Н.* Афоризмы // Православная община : журнал Свято-Филаретовской московской высшей православно-христианской школы. – 1993. – № 13–15. – С. 45–47 с.
350. *Бердяев, Н.* Дух и реальность. – М. : АСТ : Астрель, 2011. – 672 с.
351. *Бердяев, Н.* Русская идея. – М. : АСТ, 2007. – 288 с.
352. *Богородский, Я.А., профессор.* Еврейские цари и первосвященники. – М. : Крафт+, 2011.
353. *Богородский, Я.А., профессор.* Еврейские цари и первосвященники: жизнь, быт и нравы. – М. : Крафт+, 2007. – 640 с.
354. *Брюггеман, У.* Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение / Уолтер Брюггеман. – М. : Библейско-богословский ин-т св. ап. Андрея, 2009. – 570 с. – (Современная библеистика).
355. *Булгаков, С., протоиерей.* Неотложная задача. О союзе христианской политики // Предание.Ру : сайт. – URL: <https://predanie.ru/book/220352-neotlozhnaya-zadacha-o-soyuze-hristianskoj-politiki/> (дата обращения: 20.09.2019).
356. *Булгаков, С.Н.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения. – М., 1994. – 415 с.
357. *Булгаков, С.Н.* Христианская социология // Вестник Русского христианского движения. – 1991. – № 161. – С. 5–59.
358. *Булгаков, С.Н., профессор, протоиерей.* Церковное право и кризис правосознания : (вступительная лекция, прочитанная на Русском юридическом факультете в Праге 17/30 мая 1923 г.) // Ученые записки русской учебной коллегии в Праге. – Т. 1, вып. 3. – Прага, 1924. – С. 9–27.

359. *Васильев, А.* Государственно-правовой идеал славянофилов. – М. : Ин-т рус. цивилизации, 2010. – 224 с.
360. *Введенский, Д.* Учение Ветхого Завета о грехе. – Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900. – 245 с.
361. *Вейнберг, И.П.* Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н.э. – М. : Наука, 1993. – 352 с.
362. *Вейнберг, И.П.* Человек в культуре древнего Ближнего Востока. – М. : Наука, 1986. – 208 с.
363. *Вышеславцев, Б.* Значение сердца в религии // Путь. – 1925. – № 1. – С. 79–98.
364. *Вышеславцев, Б.* Проблема власти // Путь. – 1934. – № 42. – С. 3–21.
365. *Георгий (Капсанис), архимандрит.* Пастырское служение по священным канонам. – М. : Святая Гора, 2006. – 304 с.
366. *Гринберг, М.* Некоторые постулаты библейского уголовного права // Библейские исследования. – М., 1997. – 672 с.
367. *Гуроян, В.* Воплощенная любовь : очерки православной этики / пер. с англ. О. Корнеева, Э. Ямзиной. – М. : Библейско-богословский ин-т св. ап. Андрея, 2002. – 269 с.
368. *Даниэлу, Ж.* Богословие иудеохристианства (аспекты исторические и непреходящие) // Символ. – 1983. – № 9. – С. 15–32.
369. *Даниэлу, Ж.* Таинство будущего : исследования о происхождении библейской типологии / пер. с фр. В.Н. Генке ; под общ. и науч. ред. А.Г. Дунаева. – М. : Изд-во МП РПЦ, 2013. – 448 с.
370. *Данн, Д.Д.* Единство и многообразие в Новом Завете: исследование природы первоначального христианства / пер. с англ. – М. : Библейско-богословский ин-т св. ап. Андрея, 2009. – 536 с. – (Современная библеистика).

371. Диспут с Пирром. Преподобный Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / отв. ред. Д.А. Поспелов. – М. : Храм Софии Премудрости Божией, 2004. – 528 с.
372. *Достоевский, Ф.* «Дневник писателя» за 1880 год // Социальное значение религиозной личности. – Вышний Волочёк, 1903.
373. *Дюркгейм, Э.* Самоубийство. Социологический этюд. – СПб. : Союз, 2008. – 399 с.
374. *Евсевий Памфил.* Церковная история. – М., 1993. – 448 с.
375. *Ельчанинов, А.* История религии. – М., 1909. – 245 с.
376. *Епифанович, С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. – Киев, 1915. – 144 с.
377. Жизнь во Христе : христианская нравственность, аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи / Синодальная библейско-богословская комиссия. – М., 2012. – 826 с.
378. *Жуков, В.Н.* Русская философия права: от рационализма к мистицизму. – М. : РГ–Пресс, 2018. – 352 с.
379. Журналы собраний Совета Московской Духовной Академии за 1908 г. // Богословский вестник. – 1909. – Т. 1. – С. 145–208.
380. *Зарин, С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. – Киев, 2006. – 572 с.
381. *Зеньковский, В.В.* Основы христианской философии. – М. : Канон+, 1997. – 560 с.
382. *Золотухина, Н.М.* Особенности средневековой политической и правовой мысли в России // Философия права в России: история и современность : материалы Третьих философ.-правовых чтений памяти акад. В.С. Нерсесянца / отв. ред. В.Г. Графский. – М. : Норма, 2009. – 319 с.
383. *Зом, Р.* Церковный строй в первые века христианства. – СПб., 2005. – 320 с.

384. *Ивлиев, И.* «И увидел я новое небо и новую землю»: комментарий к Апокалипсису. – М. : Изд-во ББИ, 2015. – 368 с. – (Современная библеистика).
385. *Иеремias, И.* Богословие Нового Завета. Ч. 1. Провозвестие Иисуса. – М. : Восточная литература, 1999. – 368 с.
386. *Иерофей (Влахос), митрополит.* Православная психотерапия. – Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004. – 370 с.
387. *Иларион (Алфеев), епископ Венский и Австрийский.* Православное свидетельство в современном мире : доклады, интервью, слова. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2006. – 336 с.
388. *Иларион (Алфеев), митрополит.* Духовный мир преподобного Исаака Сирина. – М. : Изд-во Моск. Патриархии : Вече, 2013. – 439 с.
389. *Иларион (Троицкий), священномученик.* Основные начала ветхозаветного священства и пророчества // Православие.Ru : портал. – URL: <http://www.pravoslavie.ru/sm/5840.htm> (дата обращения: 13.11.2018).
390. *Иоанн (Зизиулас), митрополит.* Бытие как Общение: очерки о личности и Церкви / предисл. прот. И. Мейендорфа; пер. с англ. Д.М. Гзгзяна. – М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 275 с.
391. *Иоанн (Зизиулас), митрополит.* Общение и инаковость: новые очерки о личности и Церкви. – М., 2012. – 407 с.
392. *Иоанн Лествичник, преподобный.* Лествица. – М. : Сибирская Благовонница, 2009. – 576 с.
393. *Иосиф Флавий.* Иудейские древности // О древности иудейского народа (Против Апиона). Т. 2. Кн. 13–20. – М. : АСТ, 2004. – 612 с.
394. *Киприан, епископ Карфагенский, священномученик.* Творения. Ч. 2. Трактаты. – Киев, 1891. – 369 с.

395. *Киприан (Керн), архимандрит.* Антропология святого Григория Паламы. – Киев, 2006. – 449 с.

396. *Кирилл, митрополит Смоленский и Калининградский.* Религия в современной системе международных отношений // Религия в современной системе международных отношений : материалы Междунар. науч.-практ. конф. (г. Санкт-Петербург, 30 сентября 2005 г.). – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2006. – С. 5–7.

397. *Кирилл, митрополит Смоленский и Калининградский.* Свобода и ответственность: в поисках гармонии : права человека и достоинство личности. – М. : Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, 2008. – 236 с.

398. *Кирилл, митрополит Смоленский и Калининградский.* Универсальное и самобытное в концепции прав человека // Религия в современной системе международных отношений: материалы Междунар. науч.-практ. конференции (г. Санкт-Петербург, 30 сентября 2005 г.). – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2006. – С. 7–14.

399. *Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси.* Слово Святейшего Патриарха Кирилла за Божественной литургией в Киево-Печерской Лавре в День Крещения Руси // Русская Православная Церковь : офиц. сайт Московского Патриархата. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1232487.html> (дата обращения: 25.11.2018).

400. *Кирилл, Святейший Патриарх Московский и всея Руси.* Послание Святейшего Патриарха Кирилла в связи с 1000–летием преставления святого равноапостольного великого князя Владимира // Русская Православная Церковь : офиц. сайт Московского Патриархата. – URL <http://www.patriarchia.ru/db/text/3957843.html> (дата обращения 21.01.2015).

401. *Кириянов Д., протоиерей.* Богословская антропология, эволюционная биология и когнитивные науки // Тр. Тобольской духовной семинарии. Вып. 4. Научно–методическое обеспечение православной миссии

в современном мире. Богословская антропология, эволюционная биология и когнитивные науки. – Тобольск : Тобольская духовная семинария, 2015. – 360 с.

402. *Клеман, О.-М.* Власть и вера // Библиотека Гумер. – URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/Article/Ol_VIVer.php (дата обращения: 09.01.2017).

403. *Козлов, М., протоиерей.* От древней Руси к Российской Федерации: история Российской государственности : доклад в рамках международной научной конференции МГУ им. М.В. Ломоносова (г. Москва, 28–29 сентября 2012 г.). – URL: <http://www.orthedu.ru/news/print:page,1,5626-cerkov-i-gosudarstvo-istoricheskaya-retrospektiva-i-sovremennaya-situaciya.html> (дата обращения: 15.11.2018 г.).

404. *Козлов, М., протоиерей.* Церковь и государство. Историческая ретроспектива и современная ситуация : доклад на Торжественном акте в МДА, 14 октября 2014 г. – URL: http://www.uchkom.info/index.php?option=com_content&view=article&id=2663:2013-10-18-08-35-01&catid=28:2010-06-02-05-34-34&Itemid=4 (дата обращения: 15.11.2018).

405. Компендиум социального учения Церкви. – Минск: Паолине, 2004. – 623 с.

406. *Кортес, Х.Д.* Сочинения. – СПб. : Владимир Даль, 2006. – 627 с.

407. *Лактанций.* О Божественном гневе // Азбука веры : портал. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Laktantsij/o-tvorenii-bozhiem-o-gneve-bozhiem-o-smerti-gonitelej-epitomy-bozhestvennyh-ustanovlenij> (дата обращения: 25.11.2018).

408. *Лашкарев, П.* Об отношении древней христианской церкви к римскому государству. – Киев, 1873. – 260 с.

409. *Легеев, М.В., священник.* Патрология. Период Древней Церкви : с хрестоматией. – СПб. : Изд-во СПбПДА, 2015. – 588 с.

410. *Лопухин, А.П.* Законодательство Моисея: исследование о семейных, социально–экономических и государственных законах Моисея, с прил. трактата: Суд над Иисусом Христом, рассматриваемый с юридической точки зрения. Вавилонский царь правды Аммураби и его новооткрытое законодательство в сопоставлении с законодательством Моисеевым / под ред. и с предисл. проф. В.А. Томсинова. – М. : Зерцало, 2005. – 328 с.

411. *Лосский, В.Н.* Богословское понятие человеческой личности // Лосский, В.Н. Богословие и Боговидение : сб. ст. – М. : Издательство Свято-Владимирского братства, 2000. – 295 с.

412. *Лосский, В.Н.* Господство и Царство (эсхатологический этюд) // Боговидение. – Минск : Харвест, 2007. – 482 с.

413. *Лосский, В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. – 288 с.

414. *Майка, Ю.* Социальное учение католической церкви. Рим ; Люблин : Изд-во Святого Креста, 1994. – 479 с.

415. *Макарий (Булгаков), митрополит.* Православно-догматическое богословие. Т. 1. – СПб. : Изд-во Р. Голике, 1883. – 598 с.

416. *Махно, Л.Л.* Церковь как путь человечества ко спасению // Вестник ТулГУ. – Тула : Ясная Поляна, 2008. – 166 с.

417. *Мацейна, А.* Бог и свобода. – М. : Общедоступный православный университет, 2009. – 128 с.

418. *Мейендорф, И., протопресвитер.* Введение в святоотеческое богословие. – Клин, 2001. – 384 с.

419. *Мейендорф, И., протопресвитер.* Живое предание. – СПб., 1997. – 352 с.

420. *Мейендорф, И., протопресвитер.* История Церкви и восточно-христианская мистика / сост. и общ. ред. И.В. Мамаладзе. – М. : Ин-т ДИ–ДИК : ПСТБИ, 2003. – 576 с.

421. *Мейендорф, И., протопресвитер.* Рим – Константинополь – Москва. – М., 2005. – 320 с.

422. *Мейендорф И., протопресвитер.* Церковь, общество, культура в православном церковном Предании // *Азбука веры* : портал. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Joann_Mejendorf/tserkov-obshestvo-kultura-v-pravoslavnom-tserkovnom-predanii/ (дата обращения: 15.11.2018).
423. *Мецгер, М.Б.* Новый Завет. Контекст, формирование, содержание. – М. : Библейско-богословский ин-т св. ап. Андрея, 2006. – 360 с.
424. *Никодим (Милаш), епископ Далматинский.* Правила Православной Церкви : с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1 / пер. с серб. – М. : Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1996. – 649 с.
425. *Мусин, А.* Церковь. Общество. Власть. Опыт патрологического исследования. – Петрозаводск : Кругозор, 1997. – 191 с.
426. *Мышцын, В.Н.* Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры. – 2-е изд. – М. : Либликом, 2012. – 288 с.
427. *Нибур, Р.* Христос и общество. – М. : Посох, 2009. – 256 с.
428. *Нот, М.* История Древнего Израиля / пер. с нем. Ю.П. Вартанова. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2014. – 496 с.
429. *Осипов, А.* Богословские аспекты прав человека // *Журнал Московской Патриархии.* – 1984. – № 5. – С. 56–60.
430. *Платон (Игумнов), архимандрит.* Православное нравственное богословие. – М. : Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1994. – 240 с.
431. *Папаниколау, А.* Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия / пер. с англ. : Александр Кырлежев. – Киев : ДУХ І ЛІТЕРА, 2021. – 360 с.
432. *Папаниколау, А.* Христианское призвание и общественная жизнь // *Вестник СФИ.* – 2020. – Вып. 35. – С. 167–185.
433. *Попов, И.В.* Труды по патрологии. Т. 2. – М. ; Сергиев Посад, 2004. – 776 с.
434. Проблемы идеализма. – 2-е критич. изд., испр. / под ред. М.А. Колерова. – М. : Модест Колеров, 2018. – 656 с.

435. *Райт, К.* Око за око. Этика Ветхого Завета. – Черкассы : Коллоквиум, 2011. – 536 с.
436. *Райт, Н.Т.* Иисус. Надежда постмодернистского мира / пер. с англ. – Черкассы : Коллоквиум, 2006. – 208 с.
437. *Райт, Н.Т.* Новый Завет и народ Божий. Первая часть труда «Истоки христианства и вопрос о Боге» / пер. с англ. Н. Холмогоровой. – Черкассы : Коллоквиум, 2013. – 704 с.
438. *Райт, Н.Т.* Павел и верность Бога. Т. 1. Четвертая часть труда «Истоки христианства и вопрос о Боге» / пер. с англ. М. Завалова и Л. Колкера. – Черкассы : Коллоквиум, 2015. – 776 с.
439. *Рансимен, С.* Восточная схизма. Византийская теократия. – М. : Наука, 1998. – 239 с.
440. *Ратцингер, Й. (Бенедикт XVI).* Ценности в эпоху перемен. О соответствии вызовам времени / пер. с нем. – М. : Библейско-богословский ин-т св. ап. Андрея, 2007. – 163 с. – (Современное богословие).
441. *Розанов, В.В.* Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского: опыт критического комментария. – СПб., 1906. – 282 с.
442. *Серафим (Соболев), архиепископ.* Русская идеология. – М. : ФИВ, 2011. – 264 с.
443. *Смирнов, А., протоиерей.* Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2010. – 536 с.
444. *Соколов, Л.* Епископ Игнатий Брянчанинов. Его жизнь и морально-аскетические воззрения : в 2 ч. с приложениями. – Киев, 1915. – 707 с.
445. *Сорокин, А., протоиерей.* Введение в Священное Писание Ветхого Завета : курс лекций. – Изд. 2-е, испр. – Киев: Пролог, 2003. – 362 с.
446. *Сорокин, А., протоиерей.* Христос и Церковь в Новом Завете // Введение в Священное Писание Нового Завета : курс лекций. – М. :

Новоспасский мужской монастырь ; Общество любителей церковной истории, 2012. – 648 с.

447. *Софроний (Сахаров), архимандрит*. Видеть Бога как Он есть. – Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра : Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2006. – 400 с.

448. *Спиноза, Б.* Сочинения. В 2 т. Т. 2. – СПб. : Наука, 1999. – 630 с.

449. *Сторки, А.* Иисус и политика. Противостояние властей / пер. с англ. – Черкассы : Коллоквиум, 2008. – 416 с.

450. *Тантлевский, И.Р.* Очерки по истории еврейской религиозно-философской мысли. – СПб. : Изд-во РХГА, 2016. – 268 с.

451. *Тантлевский, И.Р.* Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. – СПб. : Изд-во РХГА, 2016. – 412 с.

452. *Телушкин, Й., раби.* Еврейский мир. Важнейшие знания о еврейском народе, его истории и религии. – М., 1997. – 576 с.

453. *Троицкий, И.Г.* Общественный быт древних евреев // Еврейские цари и первосвященники: быт и нравы. – М. : Крафт +, 2007. – С. 111–187.

454. *Трубецкой, С.Н.* Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2009. – 608 с.

455. *Улитчев, И.И.* Некоторые проблемы адаптации терминологии и методологии персонализма для изложения православных вероучительных истин // Научные труды Донской духовной семинарии : сб. Вып. 1. – Ростов н/Д, 2013. – С. 53–71.

456. *Успенский, Ф.* История Византийской империи. В 5 т. Т. 1. – М. : Астрель, 2001. – 624 с.

457. *Филарет (Вахромеев), митрополит*. Православное учение о человеке // Православное учение о человеке : материалы богосл. конференции Русской Православной Церкви (г. Москва, 5–8 ноября 2001 г.) : избр. ст. – М. ; Клин, 2004. – С. 5–18.

458. *Филарет (Дроздов)*, святитель. Христианское учение о царской власти. – М.: изд. Афонского русского Пантелеимонова монастыря, 1888. – 51 с.
459. *Флоровский, Г., протоиерей*. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991. – 600 с.
460. *Флуссер Д.* Загадка Христа. Две эпохальные работы об Иисусе / Давид Флуссер, Рудольф Бультман. – М. : Эксмо, 2009. – 464 с.
461. *Фома Аквинский*. Сумма теологии. Т. 6. Трактат о законе. Вопрос 90. О сущности закона // *Азбука веры* : портал. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/summa-teologii-tom-6/1> (дата обращения: 14.05.2022).
462. *Франк, С.* Религиозные основы общественности // *Путь*. – 1925. № 1. С. 16.
463. *Франк, С.Л.* Церковь и мир, благодать и закон // *Путь*. – 1927. – № 8. – С. 3–20.
464. *Фюстель де Куланж Н.Д.* Гражданская община древнего мира. – СПб., 1906. – 459 с.
465. *Хвостова, К.В.* Византийская цивилизация как историческая парадигма. – СПб. : Алетейя, 2009. – 207 с.
466. *Хейз, Р.* Этика Нового Завета / пер. с англ. – М. : Библейско-богословский ин-т св. ап. Андрея, 2005. – 712 с. – (Современная библеистика).
467. *Хенгель, М.* Иисус и иудаизм / Мартин Хенгель, Анна Мария Швемер ; переводчик: Вадим Витковский. – М. : Изд-во ББИ, 2016. – 740 с. – (Современная библеистика).
468. *Хергозерский, А.* Обозрение пророческих книг Ветхого Завета. – Джорданвилль, 1988. – 237 с.
469. *Хоружий, С.* Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека // *Православное учение о человеке* : материалы богосл. конференции Русской Православной Церкви (г. Москва, 5–8 ноября 2001 г.) : избр. ст. – М. ; Клин, 2004. – С. 154–168.

470. *Хот, Д.* Бог после Дарвина. Богословие эволюции / пер. с англ. – М. : Библейско-богословский ин-т св. ап. Андрея, 2011. – 236 с. – (Богословие и наука).

471. Христос или Закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки / [сост. А.Л. Чернявский]. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. – 608 с.

472. *Целенгидис, Д.* Вклад святителя Григория Паламы в исихазм. Богословские основания жизни во Святом Духе // Палама.ру : сайт. – URL: <http://palama.ru/esxatologiya/vklad-svt-grigoriya-palamy-v-isixazm-bogoslovskie-osnovaniya-zhizni-vo-svyatom-duxe.html> (дата обращения: 20.11.2018).

473. *Цыпин, В., протоиерей.* Святой Юстиниан как идеальный образ христианского правителя : доклад, прозвучавший на торжественном акте в день престольного праздника в Московской духовной академии, 17 октября 2015 г. // Московская Духовная академия : сайт. – URL http://old.mpda.ru/site_pub/3522554.html (дата обращения: 14.05.2022).

474. *Черниговская, Т.В.* Лекции о мозге и разуме. Лекция 3. Как мы мыслим? – 2016. – URL: http://www.youtube.com/watch?v=_xqhr__STT8 (дата обращения: 05.01.2017).

475. *Чурсанов, С.А.* Богословские основания социальных наук. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2014. – 200 с.

476. *Чурсанов, С.А.* Лицом к лицу: понятие личности в православном богословии XX века. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2009. – 264 с.

477. *Шевцов И., протодиакон.* Писания малых пророков. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2011. – 188 с.

478. *Шмеман, А., протоиерей.* Водой и Духом. – М., 1993. – 223 с.

479. *Шмеман, А., протоиерей.* За жизнь мира. – Вильнюс, 1991. – 152 с.

480. *Шмеман, А., протопресвитер.* Церковь в мире : сб. ст. – М. : ГРАНАТ, 2015. – 320 с.
481. *Шмонин, Д.В.* Технология блага: очерки теологии образования. – М. : Познание, 2018. – 224 с.
482. *Экземплярский, В.И.* Учение древней Церкви о собственности и милостыне. – Краснодар : Текст, 2013. – 267 с.
483. *Эппле, Н.* Рабы или чада? Попытка анализа понятия «раб Божий» в связи с проблемой перевода богослужебных текстов // Свобода – дар Духа и призвание в Церкви и обществе : материалы Междунар. науч.-богословской конференции (г. Москва, 16–17 августа 2006 г.). – М. : Свято-Филаретовский православно-христианский ин-т, 2009. – С. 36–40.
484. *Юнгеров, П.А.* Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни. – Киев : Пролог, 2006. – 196 с.
485. *Юркевич, П.Д.* Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия // Тр. Киевской духовной академии. Кн. 1. – 1860. – С. 69–103 с.
486. *Яннарас, Х.* Вера Церкви : введение в православное богословие. – М. : Центр по изучению религий, 1992. – 232 с.
487. *Яннарас, Х.* Избранное: личность и эрос. – М. : РОССПЭН, 2005. – 480 с.
488. *Яннарас, Х.* Истина и единство Церкви. – М., 2017. – 184 с.
489. *Яннарас, Х.* Просто о христианстве. – Тюмень : Русская неделя, 2012. – 208 с.
490. *Balthasar, H.U. von.* Herrlichkeit. Eine theologische Asthetik 3/1: Im Rahmen der Methaphysik. – Einsiedeln, 1965.
491. *Barth, K.* Christengemeinde und Bürgergemeinde // Theologischen Studien. Vol. 20. – Zürich : EVZ-Verlag, 1946. – S. 36–58.
492. *Clements, R.* The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives. – Cambridge : Cambridge University Press, 1989. – 452 p.

493. *Crick, F.* The astonishing hypothesis: the scientific search for the soul. – N.Y. : Charles Scribner's Sons, 1993. – 317 p.
494. *Gottwald, N.* All the Kingdoms of the Earth. Israelite Prophecy and International Relations in the Ancient Near East. – N.Y. : Harper & Row, 1964. – P. 393–418.
495. *Gottwald, N.K.* The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250–1050 BCE. – Maryknoll : Orbis ; London : SCM, 1979. – 916 p.
496. *Journal of the Evangelical Theological Society.* – 1981. – № 24. – 384 p.
497. *Kalaitzidis, P.* Orthodoxy and Political theology. – Geneva : WCC publication, 2012. – P. 199–201.
498. *Kübel, R.* Das Alttestamentliche Gesetz und seine Urkunde. – Stuttgart, 1867. – 80 p.
499. *The Law in the Bible and in its environment / ed. by Timo Veijola.* – Helsinki : Finnish Exegetical Society ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. – 186 p.
500. *Marshall, P.* Thine Is the Kingdom: A Biblical Perspective on the Nature of Government and Politics Today. – Basingstoke: Marshall, Morgan & Scott, 1984. – 160 p.
501. *Meyendorff, J.* The Holy Spirit and the Church // John XXIII Lectures. Vol. 1. – N.Y., 1965. – P. 39–48.
502. *Mott, S.C.* A Christian Perspective on Political Thought. – Oxford : Oxford University Press, 1993. – 338 p.
503. *Notscher, F.* Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran. – Bonn, 1958. – 133 p.
504. *Schofield, J.* «Righteousness» in the Old Testament // Bible Translator. 16. – 1965. – P. 112–116.

505. *Studies in Religion*. – 1988. – № 14. – 516 p.
506. *Tennant, F.R. Philosophical Theology*. Vol. 1–2. – Cambridge, 1928–1930.
507. *Whitehouse, W.A. Law: Theol. Word Book of the Bible* / ed. A. Richardson. – N.Y., 1966. – 292 p.
508. *Yehezkel, K. The Religion of Israel. From Its Beginnings to the Babylonian Exile*. – Chicago, 1960. – 486 p.
509. *Zizioulas, J. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. – Crestwood, N.Y., 1985. – 269 p.
510. *Αδραχτάς Βασίλης. Η Πολιτική Διάσταση της Εσχατολογίας*. Εκδοτική Δ. – 320 p.
511. *Εκδοτική Δ. Εκκλησια και εσχατολογια. Ακαδημια φεολογικων σπουδων, Βολος, 2014. – 288 σ.*
512. *Εκκλησια και εσχατολογια. Ακαδημια φεολογικων σπουδων. – Βολος, 2014. – 262 σ.*
513. *Παπαπέτρον, Κ. Ἡ ἀποκάλυψις τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ γνῶσις αὐτοῦ: Κατὰ τὸ ὑπόμνημα τοῦ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον. – Ἀθῆναι, 1969. – 240 p.*
514. *Σωφρονιου, Αρχιμανδριτου. ΓΡΑΜΜΑΤΑ ΣΤΗ ΡΩΣΙΑ. Essex : Stavropegic Monastery of St. John the Baptist, 2009. – 196 p.*

НОРМАТИВНЫЕ ДОКУМЕНТЫ, СПРАВОЧНАЯ И УЧЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА

515. Библиейстика // Православная энциклопедия. Т. 5 / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – М. : ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2005. – С. 25–58.

516. Всеобщая декларация прав человека. Принята ГА ООН 10 декабря 1948 г. // Официальный сайт ООН. – URL: https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declhr.shtml (дата обращения: 06.12.2018).

517. Гражданский процессуальный кодекс РСФСР" (утв. ВС РСФСР 11.06.1964) // СПС КонсультантПлюс. – URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_2237/ (дата обращения: 14.05.2022).

518. *Давыденков, О.*, протоиерей. Догматическое богословие : учеб. пособие. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2013. – 622 с.

519. *Дождев, Д.В.* Римское частное право : учебник / под общ. ред. В.С. Нерсесянца. – М., 2008. – 783 с.

520. *Иванов, М.С.* Богопознание // Православная энциклопедия. Т. 5 / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – М. : ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2005. – С. 476–486.

521. Конституционное право: университетский курс : учебник. В 2 т. Т. 1 / С.В. Арбузов, Т.В. Бережная, И.А. Володько [и др.] ; под ред. А.И. Казанника, А.Н. Костюкова. – М. : Проспект, 2015.– 432 с.

522. Малый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона : в 4 т. – СПб., 1907–1909. – 6404 с.

523. *Маяк, И.Л.* Галлиен / И.Л. Маяк, И.О. Князький // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. 10. – М. : ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2009. – С. 349–350.

524. Основы социальной концепции РПЦ. Раздел 4. Христианская этика и светское право // Русская Православная Церковь : офиц. сайт Московского Патриархата. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения 20.09.2015).

525. Постановление Арбитражного суда Московского округа от 30.06.2015 N Ф05–8094/2015 по делу N А41–54064/14 Требование: О расторжении соглашения о сотрудничестве по вопросам реализации государственной политики в сфере развития правовой грамотности и правосознания граждан // СПС Гарант URL: <https://base.garant.ru/41771550/> (дата обращения: 14.05.2022).

526. Постановление Арбитражного суда Северо-Кавказского округа от 06.07.2017 N Ф08–4374/2017 по делу N А32–39787/2015 Требование: О взыскании задолженности по государственному контракту // СПС НормативКонтур. – URL: <https://normativ.kontur.ru/document?moduleId=7&documentId=276992> (дата обращения: 14.05.2022).

527. Рулан, Н. Юридическая антропология : учебник для вузов / Норбер Рулан ; отв. ред. и авт. предисл. к рус. изд. В.С. Нерсесянц ; пер. с фр. Л.П. Данченко [и др.]. – М. : НОРМА, 2000. – 301 с.

528. Уголовное право Российской Федерации. Особенная часть : учебник / Т.Н. Волкова, Ю.В. Грачева, Л.Д. Ермакова [и др.] ; под ред. Л.В. Иногамовой-Хегай, А.И. Рарога, А.И. Чучаева. – Изд. испр. и доп. – М. : КОНТРАКТ, ИНФРА–М, 2006. – 739 с.

529. Филиппов, А.Н. Учебник по истории русского права. – Юрьев, 1912. – 794 с.

530. Философия права : учебник для вузов. – М. : Норма : ИНФРА–М, 2005. – 652 с.

531. Шкаровский, М.В. Григорий (Лебедев), сщмч. / М.В. Шкаровский, А.К. Галкин // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского

и всея Руси Кирилла. Т. 12. – М. : ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2015.
– С. 543–545.

532. Annual of the Swedish Theological Institute 1 (1968–9). – 160 p.

533. *Elazar D.J.* The Jewish polity : Jewish political organization from Biblical times to the present / Daniel J. Elazar and Stuart A. Cohen. – Bloomington : Indiana University Press, [1985]. – x, 303 p. : ill