



Покров Богородицы над посаженным городом. Художник Л. Чурятков. 1941. Фрагмент

УДК 340.13 (043.3)



Павлов В.И.

Византийская цивилизация и христианская правовая традиция в современном политико-правовом контексте (к 1700-летию Миланского эдикта¹)

Часть 1. Христианство и современная правовая мысль

Павлов Вадим Иванович, кандидат юридических наук, доцент, начальник кафедры теории и истории государства и права Академии Министерства внутренних дел Республики Беларусь

E-mail: vadim_pavlov@tut.by

В первой части статьи рассматривается значение христианства в современном мире с позиции его культурно-исторической судьбы в западноевропейском и восточноевропейском регионах. Основное внимание уделено особенностям культурно-исторического пути развития христианства (православия) в Восточной Европе, что связывается с трансляцией византийской модели христианского опыта, в том числе и в плане ее отражения в государственно-правовой традиции.

Ключевые слова: христианство, православие, католицизм, право, государственно-правовая традиция, классический правовой анализ, антропологический опыт.

Введение

Современное секулярное общество и в особенности западное общество, названное еще в 70-х гг. прошлого столетия Жаном Бодрийяром обществом потребления, уже с трудом помнит о своих корнях – о том, что начала европейской цивилизации были положены христианской культурой, превратившей диких германцев в огром-

¹ Миланский эдикт (Edictum Mediolanensium) – датируемое 313 г. послание главам провинциальных администраций империи от имени императоров Константина и Лициния, провозглашавшее религиозную терпимость на территории Римской империи, что явилось важным этапом на пути превращения христианства в официальную религию империи. (*Прим. ред.*).

ный западнохристианский цивилизационно-культурный анклав, просуществовавший более тысячи лет. Учреждая сегодня цивилизационно-культурные принципы, явно конфликтующие с христианской доктриной и нравственностью, западное общество утрачивает последние связи со своим христианским истоком. Достаточно только сказать, что в апреле 2013 г. Парламент Франции принял законопроект, легализующий однополые браки во Франции и дающий право однополым парам усыновлять и воспитывать детей. Таким образом, Франция, одна из крупных европейских стран, пополнила список государств Евросоюза, легализовавших однополые браки (аналогичные законы действуют в Нидерландах, Бельгии, Дании, Швеции и Испании). Даже без обращения к впечатляющим результатам научного исследования Марка Регнеруса о сугубо деструктивном влиянии воспитания ребенка в однополый семье на его личностную конституцию¹, очевидно, что для христианского сознания квалификация самого факта легализации и признания обществом однополых отношений в качестве нормальных является фундаментальной девиацией. Следовательно, западное общество в этом отношении может быть справедливо квалифицировано как не- или постхристианское.

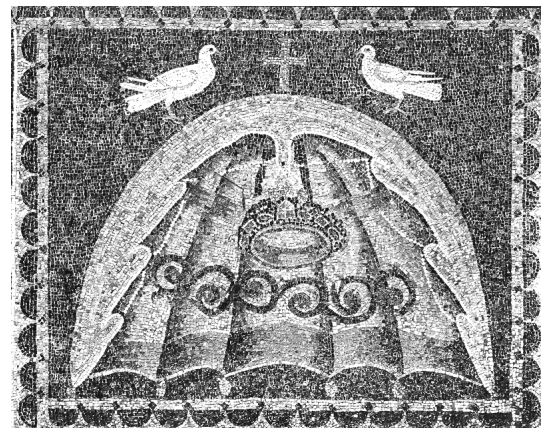
Восточнохристианский мир, несмотря на все потрясения, которые он пережил в последнее столетие, продолжает воспроизводить нормы христианской нравственности в государственно-правовом организме, по крайней мере, базовые нормы, чувствительные в отношении таких радикальных девиаций, как так называемые соматические права человека. Сама мысль о нормальности подобных новаций, несмотря на то, что наше общество сложно назвать подлинно христианским (скорее, оно светское, секулярное, однако все же далекое от его наименования постхристианским), тем не менее, является нам чуждой. Мы с негодованием смотрим на этот западный опыт, а, значит, есть основания полагать, что христианское цивилизационно-культурное ядро каким-то образом продолжает конфигурировать наш социальный организм, оно, пусть и неявно, но продолжает выступать социокультурной скрепой нашей цивилизации и давать ей ориентиры цивилизационно-культурного строительства.

В этом смысле, сравнивая судьбы христианства на Западе и в восточнохристианском мире, сопоставляя отношение западнохристианского и восточнохристианского обществ к таким значимым социальным маркерам, как радикальный пересмотр природы и назначения человека, мы не должны забывать о следующей важнейшей цивилизационно-культурной особенности: «христианство перешло на Русь из Византии»². Современная квалификация общества Запада как постхристианского, очевидно, является закономерным культурно-историческим следствием именно западного пути римско-католической церкви и ее отношений с этим обществом в истории. Учитывая это серьезное обстоятельство, сегодня мы должны обратить самое пристальное внимание на восточный путь христианской (православной) церкви, ее судьбы в государственно-правовой истории, в отношениях с обществом и государством (сегодня, следует признать, в этом отношении в гуманитаристике сделано мало, в том числе и в правовой науке).

Объясняется такая необходимость фактически: несмотря на достаточно серьезную секуляризацию, которую пережило и переживает сегодня наше общество, тем не менее, пока оно удерживается от разрыва с христианской традицией, как это произошло на Западе. Это значит, что восточнохристианский, православный путь цивилизационно-культурного развития, свидетельство православной веры сохраняет свою жизнеспособность и выполняет свою сотериологическую миссию. И когда мы начинаем приближаться к изучению отношений восточного христианства и общества, мы должны начинать с самых начал: а начала этих отношений, как известно, были положены в Византии. Именно это государство, Византийская Империя, дало опытный образец сосуществования общества и Православия на протяжении более 1000 лет. Именно в Византии был разработан компендиум православной духовной традиции и ее ядра – практики исихазма, завершившийся формулированием положений о Божественных Энергиях на Константинопольских Соборах 40-х–60-х гг. XIV столетия³. И, несмотря на все те искажения, которые своим порядком вносила жизнь, именно Византия опытно представила идею сотрудничества, синергии патриарха и императора, церкви и государства по образцу симфонии. Сегодня мы, восточнохристианский мир, крайне нуждаемся во всестороннем исследовании этого опыта и его интерпретации применительно к современной социокультурной реальности.

Христианство и его восприятие в современном мире

Едва ли не самым распространенным мнением относительно роли христианства в современном обществе является утверждение об историческом угасании и антикваризации христианской веры. В обществе светским сознанием христианство, как правило, оценивается с внешней стороны, очень часто оно политизируется, идеологизируется, рассматривается только как социальный институт, корпорация, проект, в то время как подлинный смысл христианской веры, жизни во Христе и ее влиянии на состояние социального организма остается за рамками такого анализа. Однако когда само общество в своем движении секуляризации и нравственного осво-



Умбракулум (символ базилики) с голубями.
Византийская мозаика. VI в.

¹ Regnerus M. "How Different Are the Adult Children of Parents Who Have Same-Sex Relationships? Findings from the New Family Structures Study." *Social Science Research* 41 (2012): 752–770.

² Довнар-Запольский М.В. Церковь и духовенство в домонгольской Руси. М.: Изд-е Т-ва И.Д. Сытина, 1906. С. 5.

³ Мейендорф И. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. Изд. 2-е, испр. и доп. для русск. перевода / Пер. Г.Н. Начинкина под ред. И.П. Медведева и В.М. Лурье. СПб.: Византиноведение, 1997. 480 с.

бождения приближается к критическому порогу, за которым оно, собственно, утрачивает признаки нормативной социальности даже в гуманистическом прочтении, тогда для европейской идентичности именно христианство оказывается способным выступить живым свидетельством и критерием полноты социальной онтологии. Даже на Западе после событий 11 сентября была серьезно пересмотрена и вновь актуализирована проблема отношения секулярного и религиозного сознаний, была поставлена под сомнение, если не сказать – отвергнута – классическая либеральная парадигма взаимоотношений между гражданским обществом и религией, в которой последняя не занимала сколько-нибудь значимого положения, была осмыслена необходимость нового формата отношений между светским и религиозным, для чего был сформулирован концепт «постсекулярность»¹. Как отметил Ю. Хабермас в своем выступлении в октябре 2011 г., «покушение фанатиков вызвало в сокровенных глубинах секулярного общества вибрацию религиозной струны»².

Каковы же позиции социальной онтологии христианства, через которые оно подтверждает и свидетельствует о своей актуальности для любого общества во все времена? Каким способом христианство встроено в ткань общественного организма, что постоянно позволяет воспроизводить нравственные нормативы в динамике социальной формы? И, главное, почему ошибочно считать христианство лишь исторически приходящей и отжившей формой социальной жизни?

Христианство в современном мире остается тем же, каким оно было в момент его Откровения. Внутренняя органика христианства имеет свою традицию (духовную традицию), которая всегда выполняет одну и ту же онтологическую функцию в обществе: христианство свидетельствует во времени о надвременном критерии развития цивилизационно-культурного организма, который полагается в явленности миру определенного *антропологического образа/у/а*, основанного на личном отношении человека со Христом, с Богом. Сохранение и трансляция такого антропологического образца, в предельной форме осуществляющегося через культивирование определенного антропологического опыта в лоне узкого духовного сообщества, через различную степень приобщения, примыкания к этому сообществу ближних и дальних социальных общностей и ареалов, позволяет конфигурировать всю социальность и поддерживать живую, личную связь общественного организма с христианским антропологическим идеалом³. В этом образцовом антропологическом опыте – и это особенно важно – заключены не только собственно духовные содержания жизни, но в нем концентрировано содержатся правовые, этические, политические, экономические, культурные, экологические, биологические и иные аспекты отношения человека к этим областям. Иными словами, предлагаемый христианством антропологический опыт содержит в себе полноценную модель жизнедеятельности социума, и, осуществляя этот опыт через различные антропологические стратегии, христианство обладает способностью своего рода конфигурировать весь социальный организм, хотя способ, которым это происходит, всегда представляет собой не коллективное, а личное антропологическое действие, множество которого и составляет действие общества как такового.

Таким образом, в современном мире и для современного мира, как это нередко ошибочно полагается, христианство не утрачивает своей социальной и онтологической значимости. Христианство актуально в любое время и до конца времен, равно, как говорит Апостол, и «Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же» (Евр. 13: 8). Несмотря на то, что цель христианства – спасение, обожение человека – достигается не социально, а, как мы уже сказали выше, всегда индивидуально, лично, путем личного антропологического усилия при содействии Божественных Энергий, Благодати, тем не менее, это личное спасение связано с нахождением человека в Церкви, «Глава которого есть Христос, и Он же Спаситель (Ее) тела» (Ефес. 5, 23–26). Вместе с тем это экклесиологическое понимание Церкви не отменяет вопрос о цивилизационно-культурной стороне христианства и возвращает нас на почву исследования цивилизационно-культурных судеб христианства, в частности, согласно заявленной теме, легальной государственно-правовой жизни христианства в Римской Империи с момента издания Константином Великим знаменитого Миланского эдикта. Однако для корректного изучения цивилизационно-культурных судеб христианства, тем более для его изучения в контексте государственно-правовой жизни, предварительно требуется соответствующий методологический аппарат, который бы, соответственно самой логике христианства как духовной практики личностно-соборного порядка, показывал бы антропологические особенности и следствия формирования исторического правового сознания под влиянием опыта христианской жизни.

Классический правовой анализ и традиционные технологии дескрипции христианского антропологического опыта

Как таковой методологический аппарат, который бы в своем описании отвечал внутренним параметрам и логике христианской традиции и не соскальзывал бы в институциональные социально-политические и идеологические версии прочтения христианства, отсутствует. Представленные нами выше наброски относительно социальной онтологии христианства и ее роли в современном мире отнюдь не являются очевидными для традиционной правовой мысли. Традиционно государственно-правовое исследование определенного историче-

¹ Штёкль К. Постсекулярная субъективность в западной философской дискуссии и православное богословие [Электронный ресурс] // Научный богословский портал «Богослов.ру». 2010. 9 июня. Режим доступа : <http://www.bogoslov.ru/text/863182.html>; Berger P.L. "Secularization Falsified." *First Things* 180 (2008): 23–27; Casanova J. "Religion, European Secular Identities, and European Integration." *Religion in an Expanding Europe*. Eds. P.J. Katzenstein and T.A. Byrnes. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 65–92.

² Хабермас Ю. Вера и знание: Речь Ю. Хабермаса 14 октября 2001 г. в церкви Св. Павла во Франкфурте-на-Майне по случаю присуждения ему Премии мира Биржевого союза немецкой книготорговли // Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М.: Весь Мир, 2002. С. 118.

³ Известный исследователь православного исихазма С.С. Хоружий так характеризует его роль в современном мире: «Ясно и очевидно, что такая *тёху* [исихастская социализация – В.И.] защищает и усиливает, возвращает начала личности в каждом человеке, к кому она обращается. Храня и развивая ее, афонская аскеза сегодня, как и в древности, продолжает служить незаменимой школой и лечебницей личности. И это делает ее огромной ценностью в современном мире, где зерно личности-ипостаси в человеке – под нарастающими и жестокими угрозами сил мира сего» (Хоружий С.С. Аскеза как стратегия социализации // Хоружий С.С. Исследования по исихастской традиции: В 2 т. Т. 2. Многогранный мир исихазма. СПб.: РХГА, 2012. С. 318).

ского периода, как правило, осуществляется на основании классической новоевропейской методологии, в которой инструментарий, позволяющий фиксировать не только нормативное пространство, но и антропологические содержания во всем их разнообразии в связи с доминирующими в тот или иной период антропологическими практиками, просто отсутствует. Это связано с эссенциализмом, внеантропологическим свойством классического юридического дискурса, который не позволяет анализировать государственно-правовые явления через антропологические практики¹. Следствием этого является явное преувеличение продуктивности юридического изоляционизма и способности познать правовую реальность того или иного периода только через изучение нормативного слоя при игнорировании контекстуального и антропологического анализа государства и права. Также это приводит к фактической невозможности методологически корректно представить влияние христианского антропологического опыта на конституирование государственно-правового организма в той или иной цивилизации. И если, начиная с эпохи Нового времени, на Западе такой подход представлялся приемлемым, то для восточнохристианского мира, да, пожалуй, уже и для самого современного Запада данная позиция является слишком поверхностной и одномерной.

Можно сказать, что господство новоевропейских схем познания в исследовании специфики формирования и развития государственно-правовой традиции восточнохристианской цивилизации просто блокировало возможность осуществлять правовой анализ с учетом господствующих в тот или иной период времени антропологических практик. В результате наше юридическое самопонимание претерпело серьезное искажение, в свете которого сопоставление «секулярное – религиозное» было осуществлено по западноевропейской кальке. Причем основной массив заимствования новоевропейских гносеологических подходов пришелся именно на начало 90-х гг. XX в., когда, освободившись от догматов марксизма в его советской интерпретации (марксизма-ленинизма), правовая мысль по понятным причинам полностью переориентировалась на западноевропейскую мысль – причем, нужно сказать, в большинстве случаев сделав это весьма поверхностно, в духе либеральной прокламации, «разоблачавшей» советскую правовую традицию как тоталитарную (увы, инерция этого так называемого разоблачения довлеет над нами до настоящего времени²) и без учета реального состояния социокультурной ситуации на самом Западе.

Однако известно, какое значение имела православная духовная традиция в восточнохристианском мире (в Российской Империи вплоть до 1917 г.), известно, какая разница существует между историческими путями католицизма и православия, в том числе в их отношениях с обществом и государством, что забывается исследователями, которые нередко сугубо западных христианские цивилизационно-культурные феномены (схоластику, Возрождение, протестантское движение, контрреформацию, Просвещение, традиционное для средневекового Запада противостояние пап и королей и т.д.) приписывают христианству и христианской цивилизации в целом.

Совершенно очевидно, что для восточнохристианского мира православная духовная традиция являлась не только религиозным комплексом, но одновременно и ведущей антропологической формацией. Более того, как мы указывали выше, и сегодня, несмотря на парадоксальность (как выразился Н.А. Бердяев) нашей судьбы в XX в. и печальные последствия этого века, которые мы переживаем сегодня, все-таки есть основания утверждать относительно функциональности этой традиции в нашем обществе, что и подтверждает приведенный пример с совершенно различным отношением к проблеме соматических прав человека на Западе и в восточнохристианском мире.

Однако каким образом возможно приступить к научному анализу христианских антропологических практик, опыта жизни во Христе в связке с государственно-правовой традицией? Как, на базе каких уже существующих познавательных ресурсов сформировать тот самый методологический аппарат, который бы позволил нам не уклониться от сугубо правового характера исследования, но при этом корректно и нередуцировано рассмотреть значение христианского опыта в государственно-правовой жизни? Полагаем, что в этом смысле следует обратить внимание на два следующих аспекта:

а) на постклассическую опытную антропологию (в отличие от философской антропологии), которая выстраивает образ человека/субъекта через анализ антропологических формаций и практик, присущих определенному цивилизационно-культурному ареалу, и

б) на постклассическую гуманитарную, в том числе и правовую мысль, берущую свое начало в западной гуманитаристике 50-60-х гг. XX в.

Именно западная постклассическая мысль (феноменология, фундаментальная онтология, постструктурализм, деконструктивизм), впервые на эпистемологическом уровне выступившая в качестве критической программы новоевропейской рациональности, актуализировала проблему создания такого типа описания социальной реальности, который бы опирался на анализ антропологических практик, взятых в качестве живого опыта

¹ См.: Майхоффер В. Право и бытие // Российский ежегодник теории права. 2008. № 1 / Под ред. д-ра юрид. наук А.В. Полякова. СПб.: ООО «Университетский издательский консорциум “Юридическая книга”», 2009. С. 186–258; Мелкевик Б. Философия права в потоке современности // Там же. С. 527–545; Овчинников А.И. Правовое мышление в герменевтической парадигме: Монография / Науч. ред. П.П. Баранов. Ростов-на-Дону: Изд-во Ростов. ун-та, 2002. 285 с.; Поляков А.В. Прощание с классикой, или Как возможна коммуникативная теория права // Российский ежегодник теории права. 2008 № 1. С. 9–42; Стомба А.В. О перемене сущности, или «Что есть» право в эпоху постметафизики // Правоведение. Изв. вузов. 2008. № 1. С. 157–164; Честнов И.Л. Постклассическая теория права. Монография СПб.: Алеф-Пресс, 2012. 650 с.

² Хотя еще Н.А. Бердяев в конце 30-х гг. XX в. в своей известной работе «Истоки и смысл русского коммунизма» отмечал: «Самый большой парадокс в судьбе России и русской революции в том, что либеральные идеи, идеи права, как и идеи социального реформизма, оказались в России утопическими. Большевик же оказался наименее утопическим и наиболее реалистическим, наиболее соответствующим всей ситуации, как она сложилась в России в 1917 году, и наиболее верным некоторым исконным русским традициям, и русским исканиям универсальной социальной правды, понятой максималистически, и русским методам управления и властвования насилием» (Бердяев, Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринтное воспроизведение издания YMCA-PRESS 1955 г. М.: Наука, 1990. С. 93).

практик существования. В современной юридической науке это позволило перейти к более динамичным и опытно ориентированным моделям описания правовой реальности (например, концепт «правовая субъективация»¹) и, соответственно, позволило более точно представить правовую реальность за счет ее связки с антропологией практик. В чем же конкретно заключается инструментарий этих моделей и почему опытную почву для их культурно-исторического развертывания следует, на наш взгляд, искать именно в государственно-правовой истории Византии – мы раскроем далее.

Новоевропейская правовая доктрина и цивилизационно-культурное отличие христианского Запада и Востока

В мировой истории издание Миланского эдикта как начало полноценной легализация христианства явилось эпохальным событием, прежде всего, потому, что в мире возникло христианское государство, ставшее цивилизационно-культурным основанием для всех государств цивилизации Запада и христианского Востока. Легализация христианства породила сразу несколько новых, ранее неизвестных греко-римской правовой традиции феноменов, а именно:

- 1) *христианскую государственную власть*;
- 2) *христианское право*;
- 3) *модели взаимоотношений между христианской Церковью и властью* в рамках христианского государства,
- 4) также заложило предпосылки для формирования *христианского правового дискурса*.

Приходится констатировать, что из всех этих четырех феноменов именно христианский правовой дискурс и сама его возможность остаются практически неисследованными.

Как мы отмечали выше, начиная с XVII в. ввиду установившегося в правовой науке господства новоевропейской политико-правовой доктрины, правовые модели, связанные с христианством, прежде всего, на основе византийской юридической практики, не получили своего развития и были вытеснены. В частности, в юриспруденции не был сформирован методологический аппарат и язык, дающий возможность корректно описать теоретические параметры функционирования христианского (на основе византийского) права и саму христианскую (на основе византийской) правовую реальность. В эпоху Просвещения восточная Римская Империя в той или иной степени подверглась идеологическим инсинуациям как оплот феодального, клерикального, якобы препятствующего прогрессу порядка, вследствие чего попытки создать методологию на основе изучения византийского правового наследия были пресечены. Типичным примером является история с рецепцией римского права, когда путем изучения *Corpus Iuris Civilis* начиная с XI в. на Западе шла работа по анализу и комментированию Дигест, через которые глоссаторы открывали для себя сокровищницу римского права классического периода.

Парадоксальным было то, что глоссаторы, равно как и их последователи, жили и работали в христианской цивилизации, однако в своей работе через изучение именно Дигест они сознательно обращались к дохристианской римской традиции, в духе эпохи Возрождения рассматривая ее в качестве правового идеала. Византийские же правовые разработки, которые представляли собой не антикваризированный, а актуальный опыт реализации правовых положений Юстинианова Свода в многочисленных правовых кодификациях, созданных за период тысячелетнего существования византийской правовой школы («Эклога», «Прохирон», «Эпанагога», «Базилики», «Номоканоны», «Шестикнижие» Гарменопула²), сознательно игнорировался. В итоге возобладал в науке XIX в. западный путь рецепции римского права, а также, как его следствие, немецкая правовая школа, породили догматику, построенную на своеобразно усвоенном понимании эволюции римского права³. Как отмечал А.Н. Стоянов, «метод итальянских юристов-схоластов быстро привился в Германии под влиянием преданий схоластической философии и переимчивости народа», в итоге в европейской науке возобладали «фанатики схоластического метода», делом которых было «завалить закон глоссами, а судей – мнениями»⁴.

Осознание западного пути рецепции римского права в качестве универсального способа формирования континентальной юридической традиции, а также признание за юридической догматикой немецкой школы такого же всеобъемлющего значения, на наш взгляд, является гиперболизацией, ставшей возможной, однако, ввиду конкретных культурно-исторических причин. Утрата связи с византийской правовой традицией в самом широком ее понимании, не позволившая создать уникальные цивилизационно-культурные правовые коды, является сегодня препятствием для развития стран восточно-христианской ойкумены, куда относятся все славянские государства, содержательно апеллирующие не столько к новоевропейским образцам, сколько к моделям нравственно-христианского фундирования права.

Основная причина утраты преемственности в развитии христианской правовой традиции заключается не в том, что в досоветский период в России юридическая византистика не успела развиваться как самостоятельная школа, и даже не в том, что в советский период по понятным причинам византистика не развивалась, а если и развивалась (с 1943 г.), то весьма слабо. Также эта причина состоит и не в том, что пока еще не изучены и не

¹ Павлов В.И. От субъекта права к правовой субъективации (к началам энергично-правового дискурса) // Наука теории и истории государства и права в поисках новых методологических решений: Коллективная монография / Отв. ред. А.А. Дорская. СПб.: Астерион, 2012. С. 115–133.

² Вальденберг В.Е. История византийской политической литературы в связи с историей философских течений и законодательства / Подг. изд. В.И. Земсковой; Науч. консультант И.П. Медведев. СПб.: ДМИТРИЙ БУЛАНИН, 2008. 536 с.; Вербова О.В. История византийского права и его рецепция в русском государстве // Веснік Гродненскага дзяржаўнага ўніверсітэта. Сер. 4. Правазнаўства. 2011. № 4 (121). С. 13–23.

³ Павлов В.И. Генеалогия нормативности права: к проблематизации становления континентальной юридической догматики // Правоведение. Изв. вузов. 2013. № 1. С. 45–57.

⁴ Стоянов А.Н. Методы разработки положительного права и общественное значение юристов от глоссаторов до конца XVIII столетия. Харьков: Тип. Чеховского и Зарина, 1862. С. 156, 166.

уяснены византийские источники права – в современных хрестоматиях по общей теории права и истории политических и правовых учений эти источники практически отсутствуют. Дело в другом: антропологические практики, которые в восточнославянском мире и сегодня пока еще фундируются нормами христианской нравственности, в условиях формально-правового и доктринального господства просветительской правовой парадигмы Нового времени, являющейся нехристианской в принципе, создают ситуацию деформации понимания правовой реальности. Причем если еще в 90-х гг. прошлого века в ситуации слепого копирования и идеализации западных правовых концепций это не ощущалось, то сегодня на примере явного кризиса концепции прав человека данный факт становится очевидным.

Традиционные государства, которые по причинам культурно-исторического характера не укладываются в новоевропейскую (либеральную) правовую модель, государства, в которых преобладают идеократические стили властвования, характеризующиеся открытостью политической позиции и ответственного субъекта политики, квалифицируются как недемократические, хотя на самом деле практики современных западных властных моделей по степени и глубине, а также завуалированности политического давления на общество гораздо более изощрены за счет «демократической витрины» и способов «мягкого» осуществления власти (властные практики «soft power», «power 2.0»¹). Таким образом, сложилась ситуация, в которой незападные правовые порядки на фоне господства новоевропейской политико-правовой программы должны постоянно оправдываться, расплачиваясь отсутствием собственного языка, альтернативным способом объясняющего одни и те же правовые явления. Правовая реальность, юридическая практика, правовой опыт в незападных государствах квалифицируются как недемократические, общество квалифицируется как не обладающее свойствами гражданственности, открытости и т.п., вследствие чего оно именуется тоталитарным, нигилистическим, рабским и т.п., и фактически теоретикам, пытающимся работать не на основе новоевропейской правовой доктрины, нечего противопоставить, у них просто нет адекватного средства выражения – альтернативной системы номинации социально-правовых явлений.

Следует отметить, что за таким положением дел скрывается одна деталь, на которую исследователи не всегда обращают внимание: современная новоевропейская правовая парадигма (неолиберализм) имплицитно полагает себя в качестве доктринальной монополии, категорически распространяющей свои требования на все правовые порядки без исключения независимо от их цивилизационно-культурной судьбы. Причем, и это следует понимать, такая методологическая позиция возможна только и только за счет репрессии уникальности и свободы, а также игнорирования фундаментального положения современной гуманитаристики о «диалоге с Другим», «понимания и принятия инаковости Другого» при сохранении некой единой ценностной почвы, достигнутой путем общей цивилизационно-культурной конвенции. Цивилизационно-культурное разнообразие, уникальность быта, нравов, религии, хозяйства, психологии и пр. факторов социальной онтологии являются естественными, и, в условиях разработки общей ценностной почвы, не должны быть оспариваемы в принципе, но должны приниматься и адекватно интерпретироваться.

Препятствие для корректного функционирования новоевропейской парадигмы в незападных правовых порядках заключается также и в том, что в рамках этой концепции право располагается на вершине социальной онтологии и якобы обладает неким самостоятельным, независимым от нравственности автономным ценностным содержанием («право и есть высшая ценность»). Однако на самом деле идея автономного ценностного содержания права (в новоевропейском смысле) является фикцией, поскольку, как мы это показали на примере формирования теории эффективности права², сама новоевропейская правовая доктрина явилась следствием совершенно определенных ценностных изменений, связанных с цивилизационно-культурной судьбой западного мира. Обратим внимание, что мы не дискредитируем новоевропейскую доктрину: мы настаиваем на факте ее цивилизационно-культурной ограниченности, поскольку по своей природе она присуща только западным правовым порядкам, сформировавшись на их почве в уникальных цивилизационно-культурных условиях.

На Западе традиции «государства права» (т.е. правового государства) складывались достаточно длительный период, причем окончательное формирование правового государства, причем государства светского, на уровне антропологических практик религиозно индифферентного и нравственно релятивного, произошло под воздействием отношений борьбы за цивилизационное господство между государством и западной (римско-католической) церковью. Право стало вытеснять антропологически значимые факторы социальной онтологии постепенно. Данная тенденция вытеснения обнаруживалась не только в работе средневековых королевских юристов, но и в римско-католической церкви еще до образования национальных европейских государств. Как отмечает Д.Ю. Полдников, «многогранное влияние Церкви на Западную Европу ... обусловило ее связь с правом. В отличие от светских властей Церковь непрерывно использовала право на протяжении всего Средневековья, даже в «раннее» Средневековье, причем это право оставалось римским. С точки зрения германских владетелей, раз церковь «римская католическая», то пусть она и живет «по закону римскому»³.

Государства христианского Запада и Востока возникли и развивались в рамках одной ойкумены фактически 700 лет. Однако нельзя забывать, что уже с Августина (Блаженного) (IV–V вв.) на Западе и отцов-каппадокийцев (Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, IV в.) на Востоке мы можем говорить о разных направлениях развития двух христианских цивилизаций – Запада и Востока. Событие схизмы XI в., когда западная церковь начала формировать образ собственной исключительности и господства в христианском мире (особенно

¹ Nye J. *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. New York: Public Affairs Group, 2004. 208 p.; Sharp G. *From Dictatorship to Democracy: a Conceptual Framework for Liberation*. East Boston: The Albert Einstein Institution, 2010. 93 p.; Волков Л. Общественная демократия II. Изд-е 2-е, доп. / Л. Волков, Ф. Крашенинников. Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2013. 240 с.

² Павлов В.И. Генезис понятия эффективности права: «effectus» и схоластика в западноевропейском средневековье // Классическая и постклассическая методология развития юридической науки: Сб. науч. тр. / М-во внутр. дел Респ. Беларусь, учреждение образования «Акад. М-ва внутр. дел Респ. Беларусь»; редкол.: А.Л. Савенок (пред.) [и др.]. Минск: Акад. МВД, 2013. С. 80–87.

³ Полдников Д.Ю. Доктрины договорного права Западной Европы XI–XVIII вв.: Учеб. Пособие. М.: НИУ ВШЭ, 2012. С. 172.



Взятие крестоносцами Константинополя в 1204 г.
Миниатюра. XIII в.

связанную, прежде всего, с Византией. Однозначно можно сказать, что формирующийся на Западе новоевропейский стиль правового мышления органически не соответствовал тем цивилизационно-культурным установкам, которые развивались в Византии. Однако после падения Византийской империи этот важный с позиции формирования практик знания аспект остался нераскрытым. Сегодня же его обнаружение возможно только при наличии особого христианского правового дискурса (если не христианского, то, по крайней мере, христианизированного), который мог бы выступить в качестве альтернативы новоевропейскому языку, который пока еще не разработан.

Христианский правовой дискурс

Что мы понимаем в данном случае под *христианским правовым дискурсом*, либо, если сказать более точно, под *правовым дискурсом, фундируемым нравственно-христианскими содержаниями* (для краткости далее мы будем использовать формулировку «христианский правовой дискурс»)? Прежде всего, это совокупность языковых практик и внешних к ней проявлений юридически значимой деятельности (практик языка юридической рациональности и правового поведения), разворачивающихся на фоне нормативности права и в сложном соотношении с ней и способного аппаратно означать христианско-антропологические, нравственно фундированные тренды в качестве юридически значимых. Дискурс в данном случае – это и есть система означивания, специальный аппарат, дающий возможность фиксировать правовые явления с учетом и на фоне нравственно фундированных практик жизни. В отличие от новоевропейского правового дискурса, который основан на презумпции нравственной нейтральности и приоритета юридикзма, якобы заключающего самого в себе нравственную ценность, христианский правовой дискурс основывается на иной презумпции, указывающей на необходимость постоянного сопоставления антропологических практик, их ценностного слоя и правовой формализации этих практик – их отражения в законодательстве (по принципу «антропологическая практика – ценность – легализация/легитимация»). Это дает возможность анализировать правовую реальность не только на основании законодательства, а также юридической практики, но и всего состояния цивилизационно-культурного организма, позволяющего усматривать уникальные пути цивилизационно-культурной идентификации как целых обществ, так и микрогрупп и даже отдельных индивидуальных субъектов. Несложно заметить, что в такой методологической схеме ключевое значение принадлежит именно слою антропологических практик, поскольку именно они являются предметом юридического означивания, которые, однако, в новоевропейской парадигме оказались за пределами правового анализа (с этим, кстати, и связана постмодернистская презумпция «смерти субъекта»). Как мы уже отмечали выше, в части инструмента, который бы позволял замерять антропологические практики, нами был предложен концепт «практики правовой субъективации»².

Во времена, когда законодательство было наполнено религиозными нормами, сопоставление и удержание связи «практики – легализация/легитимация» не составляло труда, поскольку, по сути, законодательство было религиозно фундированным. Типичным примером является Византия. Начиная со Свода Юстиниана такие практики основывались на формально-правовом, нормативном характере. Однако после эпохи Просвещения вплоть до сегодняшнего дня антропологические практики формально-правового обеспечения не имеют (за исключением государств религиозной правовой семьи). Новоевропейская парадигма квалифицировала религиозно фундированное законодательство как репрессивное, феодальное, ограничивающее человеческую свободу. Была сформулирована и предложена новая антропология права, в которой идеальными полагались такие антропологические практики, а, значит, и такое законодательство, в которых ценностное содержание основывалось исключительно на правовой основе, обеспечивающей свободу в этом новом (либеральном) смысле. Разработанное же в восточной патристике в рамках христианской антропологии понятие свободы³ было дискредитировано, а с ним была дискредитирована и сама христианская антропология. Так, собственно, и появился новоевропейский методологический язык.

Сегодня все Конституции бывших советских республик основаны на положениях новоевропейской правовой доктрины, потому что в момент создания нового правопорядка после распада СССР, собственно, других альтернатив, другого юридического языка (за исключением [национал]социалистического и исламского), в мире просто не было. Христианский же правовой дискурс как идейный методологический корпус не был

¹ Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Пер. с фр. под общ. ред. В.А. Бабинцева; послесл. А.Я. Гуревича. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 330.

² Павлов В.И. От субъекта права к правовой субъективации... С. 115–133.

³ Дамаскин Иоанн (прп.) Точное изложение православной веры. 3-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. С. 174–182, 210–211; Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М.: Изд-во гуманит. литературы, 1998. С. 39–40.

сформирован, а прямой перенос исторически ушедших государственно образующих христианских моделей и практик правовой регламентации, разумеется, невозможен. Но как разработать альтернативный, христианский правовой дискурс и вообще возможно ли это?

В современной гуманитаристике существуют успешные попытки разработки дискурсов такого типа. Так, например, историк и теоретик искусства А.М. Лидов сформулировал новые, отсутствующие в предметноцентричной модели современного гуманитарного знания методологические единицы – «иеротопия» и «образы парадигмы», – позволяющие измерять вклад визуальной культуры в формирование вполне реального социокультурного пространства той или иной эпохи¹. Для разработки аналогичного дискурса в праве мы предлагаем проводить работу одновременно по нескольким направлениям. Одним из направлений является проведение историко-генеалогических исследований, в рамках которых необходимо неангажированно изучать конкретно исторический опыт религиозно фундированной нормативности, который и начинается складываться в христианской ойкумене с императора Константина. Византийский правовой опыт в этом отношении представляется наиболее актуальным, и событие Миланского эдикта является первым пунктом нашего анализа.

Константин Великий и христианский правовой дискурс

Императору Константину I Великому принадлежит первое место в основании христианского правопорядка: именно он создает первую христианскую империю и закладывает основы специфического стиля правового мышления и опыта правового существования на греко-римской почве. А.М. Величко не без оснований отмечает, что «святой Константин относится как раз к тому типу людей, которые выступили *орудием Провидения*, соединив для достижения поставленной цели свою волю и личные качества характера»².

У византинистов нередко возникает вопрос: оправданно ли связывать реформы Константина Великого с рождением византийского государства как первой христианской империи, либо это необходимо делать, например, только с Феодосия I или с Юстиниана Великого? И.И. Соколов в связи с этим характеризует византизм как «особое культурно-историческое явление, представляющее собой совокупность особенностей в церковно-государственной жизни Византии, наделяющих эту Империю своеобразными культурно-историческими чертами внутреннего устройства и быта, в отличие от иных европейских государств»³. При этом начало феномена византизма как особой цивилизационно-культурной общности связывается И.И. Соколовым именно с правлением Константина Великого. Мы также полагаем этот вывод оправданным.

Главной чертой византизма является восточно-христианский характер, восточно-христианский дух империи как империи *Pax Romana Christianum*, каковой она впервые стала при Константине. Восточное христианство породило специфическую, ранее неведомую античному миру модель властвования и тип права – христианский государственно-правовой порядок. А.А. Спасский объяснял это тем обстоятельством, что именно в правление Константина произошло фундаментальное изменение Римской Империи. «В системе Константина, – отмечает ученый, – император царствует по Божественному праву и управляет Империей по своему собственному усмотрению... <...> ...с христианской теократической точки зрения император уже не был ставленником народа: он есть помазанник Божий, свыше предопределенный к тому, чтобы руководить судьбой государства»⁴. Обратим внимание, однако, что такая модель властвования представляла собой не прямой политический факт, а своеобразный образ власти, который определял ее восприятие народом как власти христианской, власти «Божией милостью».

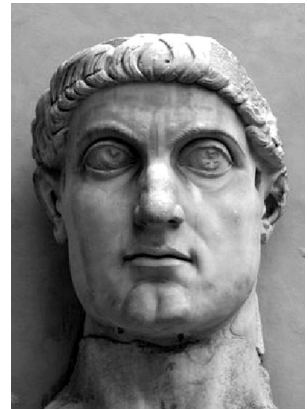
Не случайно В.Е. Вальденберг утверждает, что Византия представляла собой *демократическую (!) монархию*, что, кстати сказать, немисливо для новоевропейского, да и современного правового мышления. «В эдикте 530 г. *de verte iure nuculeando* (*Cod. I. IX*) – отмечает ученый, – говорится, что по древнему закону, которым царство торжественно провозглашено, все право и вся власть римского народа была перенесена на власть императора... Это положение взято из Институций юриста III в. Ульпиана, где оно выражено еще яснее и определеннее»⁵.



Император Константин Великий. Фрагмент мозаики. Собор Святой Софии в Константинополе. Конец X в.



Святой равноапостольный Константин. Фреска Эммануила Панселина в храме Протата на святой Горе Афон



Фрагмент капитолийского колосса (статуи императора Константина). Капитолийские музеи. Двор Палаццо деи Консерватори

¹ Лидов А.М. Иеротопия. Пространственные иконы и образы парадигмы в византийской культуре. М.: Дизайн. Информация. Картография, 2009. С. 7–34, 291–356.

² Величко А.М. История Византийских императоров. От Константина Великого до Анастасия I. М.: Вече, 2012. С. 26.

³ Соколов И.И. О византизме в церковно-историческом отношении // Соколов И.И. О византизме в церковно-историческом отношении. Избрание патриархов в Византии с середины IX до начала XV века (843–1453 гг.). Вселенские суды в Византии. Вступит. ст. Г.Е. Лебедевой. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. С. 11.

⁴ Спасский А.А. Лекции по истории западно-европейского Средневековья. 2-е изд., испр. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2009. С. 14.

⁵ Вальденберг В.Е. Государственное устройство Византии до конца VII века / Подг. Изд. В.И. Земскова. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. С. 27.



Император Юстиниан с епископами, царедворцами и солдатами. Мозаика церкви Сан-Витале в Равенне. VI в.

ра, сколько форму правового мышления ромеев в отношении института власти как такового.

Рассмотренные выше элементы складывающейся новой государственно-правовой модели впервые проявляются при Константине и напрямую связаны с легализацией им христианства. На этой основе в 381 г. уже император Феодосий I окончательно утверждает Православие в качестве единственной государственной религии (381 г.)⁵. Как бы негативно ни были настроены скептики относительно христианства Константина, все же римскому императору нужен был подвиг и решительность, чтобы легализовать веру иудейского происхождения и поставить под сомнение традиционную тысячелетнюю греко-римскую религию. Как это происходило, рассмотрит во второй части статьи.

Продолжение следует

ЛИТЕРАТУРА

1. Азаревич Д. История византийского права: В 2 т. Т. 1. Часть 1. Ярославль: Тип. Г.В. Фальке, 1876. 138 с.
2. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринтное воспроизведение издания YMCA-PRESS, 1955 г. М.: Наука, 1990. 224 с.
3. Вальденберг В.Е. Государственное устройство Византии до конца VII века / Подг. изд. В.И. Земсковой. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. 224 с.
4. Вальденберг В.Е. История византийской политической литературы в связи с историей философских течений и законодательства / Подг. изд. В.И. Земсковой; Науч. консультант И.П. Медведев. СПб.: ДМИТРИЙ БУЛАНИН, 2008. 536 с.
5. Величко А.М. История Византийских императоров. От Константина Великого до Анастасия I. М.: Вече, 2012. 592 с.
6. Вербова О.В. История византийского права и его рецепция в русском государстве // Веснік Гродненскага дзяржаўнага ўніверсітэта. Сер. 4. Правазнаўства. 2011. № 4 (121). С. 13–23.
7. Волков Л. Облачная демократия II. Изд-е 2-е, доп. / Л. Волков, Ф. Крашенинников. Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2013. 240 с.
8. Дамаскин Иоанн (прп.) Точное изложение православной веры. 3-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. 592 с.
9. Довнар-Запольский, М.В. Церковь и духовенство в домонгольской Руси. М.: Изд-е Т-ва И.Д. Сытина, 1906. 47 с.
10. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Пер. с фр. под общ. ред. В.А. Бабинцева; послесл. А.Я. Гуревича. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. 560 с.
11. Лидов А.М. Иеротопия. Пространственные иконы и образы парадигмы в византийской культуре. М.: Дизайн. Информация. Картография, 2009. 362 с.
12. Майхоффер В. Право и бытие // Российский ежегодник теории права. 2008. № 1. / Под ред. д-ра юрид. наук А.В. Полякова. СПб.: ООО «Университетский издательский консорциум «Юридическая книга»», 2009. С. 186–258.
13. Максимович К.А. Церковные новеллы св. императора Юстиниана I (527–565 гг.) в современном русском переводе : из опыта работы над проектом // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия, 2007. Вып. 17. С. 31.
14. Мейендорф И. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. Изд. 2-е, испр. и доп. для русск. перевода / Пер. Г.Н. Начинкина под ред. И.П. Медведева и В.М. Лурье. СПб.: Византинороссика, 1997. 480 с.
15. Мелкевик Б. Философия права в потоке современности // Российский ежегодник теории права. 2008. № 1. / Под ред. д-

¹ Азаревич Д. История византийского права: В 2 т. Т. 1. Часть 1. Ярославль: Тип. Г.В. Фальке, 1876. С. 80.

² Вальденберг В.Е. Государственное устройство Византии до конца VII века / Подг. изд. В.И. Земскова. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. С. 30.

³ Новелла VI (535 г.) в: Максимович К.А. Церковные новеллы св. императора Юстиниана I (527–565 гг.) в современном русском переводе: из опыта работы над проектом // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия, 2007. Вып. 17. С. 31.

⁴ Димы (от греч. Δῖμος – народ) – организации населения византийских крупных городов в V–VII вв. Возникнув как спортивные, димы играли большую политическую роль. Охватывая лишь часть жителей города, они имели много приверженцев среди всех сословий городского населения. Как спортивные организации участвовали в спортивных состязаниях и имели свои места на ипподроме, где перед императором часто выражали одобрение или неодобрение его внутренней и внешней политике, предъявляли требования, подавали жалобы. Димы участвовали в обороне и охране города, в укреплении и ремонте городских оборонит. сооружений, в устройстве зрелищ и т.д. В VII в. поддержка димов не раз решала судьбы претендентов на императорский трон. К VIII в. димы утратили всякое политическое значение. (Прим. ред.).

⁵ Острогорский Г.А. История Византийского государства / Пер. с нем. М.В. Грацианский; ред. П.В. Кузенков. М.: Сибирская Благозвонница, 2011. С. 94.

- ра юрид. наук А.В. Полякова. СПб.: ООО «Университетский издательский консорциум «Юридическая книга»», 2009. С. 527–545.
16. Овчинников А.И. Правовое мышление в герменевтической парадигме: Монография / Науч. ред. П.П. Баранов. Ростов-на-Дону: Изд-во Ростов. ун-та, 2002. 285 с.
 17. Острогорский Г.А. История Византийского государства / Пер. с нем. М.В. Грацианский; ред. П.В. Кузенков. М.: Сибирская Благозвонница, 2011. 895 с.
 18. Павлов В.И. От субъекта права к правовой субъективации (к началам энергийно-правового дискурса) // Наука теории и истории государства и права в поисках новых методологических решений: Коллективная монография / Отв. ред. А.А. Дорская. СПб.: Астерион, 2012. С. 115–133.
 19. Павлов В.И. Генеалогия нормативности права: к проблематизации становления континентальной юридической догматики // Правоведение. Изв. вузов. 2013. № 1. С. 45–57.
 20. Павлов В.И. Генеалогия понятия эффективности права: «effectus» и схоластика в западноевропейском средневековье // Классическая и постклассическая методология развития юридической науки: Сб. науч. тр. / Министерство внутр. дел Респ. Беларусь, учреждение образования «Акад. М-ва внутр. дел Респ. Беларусь»; редкол.: А.Л. Савенок (пред.) [и др.]. Минск: Акад. МВД, 2013. С. 80–87.
 21. Полдников Д.Ю. Доктрины договорного права Западной Европы XI–XVIII вв.: Учеб. Пособие. М.: НИУ ВШЭ, 2012. 366 с.
 22. Поляков А.В. Прощание с классикой, или Как возможна коммуникативная теория права // Российский ежегодник теории права. 2008. № 1 / Под ред. д-ра юрид. наук А.В. Полякова. СПб.: ООО «Университетский издательский консорциум «Юридическая книга»», 2009. С. 9–42.
 23. Соколов И.И. О византизме в церковно-историческом отношении // Соколов И.И. О византизме в церковно-историческом отношении. Избрание патриархов в Византии с середины IX до начала XV века (843–1453 гг.). Вселенские суды в Византии / Вступит. ст. Г.Е. Лебедевой. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. С. 11–54.
 24. Спасский А.А. Лекции по истории западно-европейского Средневековья. 2-е изд., испр. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2009. 288 с.
 25. Стомба А.В. О перемене сущности, или «Что есть» право в эпоху постметафизики // Правоведение. Изв. вузов. 2008. № 1. С. 157–164.
 26. Стоянов А.Н. Методы разработки положительного права и общественное значение юристов от глоссаторов до конца XVIII столетия. Харьков: Тип. Чеховского и Зарина, 1862. 304 с.
 27. Хабермас Ю. Вера и знание: Речь Ю. Хабермаса 14 октября 2001 г. в церкви Св. Павла во Франкфурте-на-Майне по случаю присуждения ему Премии мира Биржевого союза немецкой книготорговли // Хабермас, Ю. Будущее человеческой природы. М.: Весь Мир, 2002. С. 117–143.
 28. Хоружий С.С. Аскеза как стратегия социализации // Хоружий С.С. Исследования по исихастской традиции: В 2 т. Т. 2. Многогранный мир исихазма. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2012. С. 314–318.
 29. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М.: Изд-во гуманит. литературы, 1998. 352 с.
 30. Честнов И.Л. Постклассическая теория права. Монография. СПб.: Алеф-Пресс, 2012. 650 с.
 31. Штёкль К. Постсекулярная субъективность в западной философской дискуссии и православное богословие [Электронный ресурс] // Научный богословский портал «Богослов.ру». 2010. 9 июня. Режим доступа : <http://www.bogoslov.ru/text/863182.html>.
 32. Berger P.L. "Secularization Falsified." *First Things* 180 (2008): 23–27.
 33. Carotenuto E. "Six Constantinian Documents (Eus. HE 10, 5-7)." *Vigiliae Christianae* 56.1 (2002): 56–74.
 34. Casanova J. "Religion, European Secular Identities, and European Integration." *Religion in an Expanding Europe*. Eds. P.J. Katzenstein and T.A. Byrnes. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 65–92.
 35. Krueger D. ed. *Byzantine Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 2006, vol. 3..
 36. Meyendorff J. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press, 1983.
 37. Nye J. *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. New York: Public Affairs Group, 2004.
 38. Papanikolaou A. "Byzantium, Orthodoxy, and Democracy." *Journal of the American Academy of Religion* 71.1 (2003): 75–98.
 39. Sharp G. *From Dictatorship to Democracy: A Conceptual Framework for Liberation*. East Boston: The Albert Einstein Institution, 2010. 93 p.
 40. Rayner A.J. "Christian Society in the Roman Empire." *Greece and Rome* 11.33 (1942): 113–123.
 41. Regnerus M. "How Different Are the Adult Children of Parents Who Have Same-Sex Relationships? Findings from the New Family Structures Study." *Social Science Research* 41 (2012): 752–770.

Цитирование по ГОСТ Р 7.0.11—2011:

Павлов, В. И. Византийская цивилизация и христианская правовая традиция в современном политико-правовом контексте (к 1700-летию Миланского эдикта): Часть 1. Христианство и современная правовая мысль / В.И. Павлов // Пространство и Время. — 2014. — № 3(17). — С. 14—23. Стационарный сетевой адрес: 2226-7271provst3-17.2014.11