

ФИЛОСОФИЯ

Т.М. Сычева, М.А. Филатова

К вопросу о культурно-мировоззренческих основаниях правосознания российского общества

На современном этапе развития российского общества вопросы права и правосознания приобрели необычайно острый характер. Это связано прежде всего с переходом общества в систему новых социально-политических отношений, с одной стороны, и процессами глобализации мирового сообщества – с другой. Правовая основа многообразных усложняющихся социально-экономических, политических, этнических и других отношений становится необходимой составляющей функционирования современного общественного организма. Между тем политики, социологи, эксперты в один голос утверждают, что правосознание россиян – одна из самых болезненных проблем сегодняшнего дня. О степени зрелости политико-правовой культуры член Конституционного суда В. Зорькин утверждает: «Демократическое правосознание, которое требуется для правового государства, находится сейчас на крайне низком уровне. Это питательная почва для произвола, коррупции, несовместимых с правовым государством... Необходима огромная правовая реформа в целом, которая прежде всего должна базироваться на изменении массового правосознания, профессионального сознания юристов» [1, с. 79].

Для России – как имперской, так и современной – эта проблема далеко не новая. Б.А. Кистяковский в работе «В защиту права», помещенной в сборнике «Вехи» (1909), писал,

что «... русская интеллигенция никогда не уважала права, никогда не видела в нем ценности; из всех культурных ценностей право находилось у нее в наибольшем загоне» [2, с. 126]. Что касается правовой составляющей народного сознания, то уже мыслители XIX века, начиная от славянофилов и кончая либералами, утверждали, что ее удельный вес крайне ничтожен либо вообще отсутствует. Анализируя результаты сегодняшних исследований по проблемам сознания современного российского общества, мы с горечью обнаруживаем все ту же картину безразличия к праву [3].

Закономерен вопрос: в чем причина такого стойкого если не отрицательного, то настороженного отношения к праву? Кистяковский справедливо утверждал, что корень всех бед «в отсутствии какого бы то ни было правового порядка в повседневной жизни русского народа» [2, с. 127]. По этому поводу А.И. Герцен в середине XIX века писал, что «правовая необеспеченность, искони тяготившая над народом, была для него своего рода искомою. Вопиющая несправедливость одной половины его законов научила его ненавидеть и другую; он подчиняется им как силе. Полное неравенство перед судом убило в нем всякое уважение к законности. Русский, какого бы он звания ни был, обходит и нарушает закон всюду, где это можно сделать безнаказанно; и совершенно так же поступает правительство» [4, с. 322–323]. На такого же рода причины в первую очередь указывают исследователи по вопросам современного правосознания: отсутствие повсеместной реализации принципа законности как в деятельности государственных органов, так и граждан, практические сложности с осуществлением прав и свобод личности, отсутствие демократических традиций в обществе и т.д.

Нельзя не согласиться с правотой этих суждений, но, на наш взгляд, остается невыясненным чрезвычайно важный вопрос: каковы ментальные основания правового нигилизма? Сложившаяся в парадигме исторического материализма тра-

диция искать объяснения духовных (психических) явлений в социально-экономических, политических основах общества весьма плодотворна, но не менее эвристичен и другой подход, согласно которому определенные структуры сознания сами конструируют «социальную реальность» [5, с. 5]. Воззрения, представления людей о реальности не только вплетены в их практическую жизнедеятельность, но во многом определяют и формируют ее. Выяснение вопроса о том, как «сознание определяет бытие», чрезвычайно важно не только в исследовательских целях, но в решении задач по изменению и искоренению негативных сторон общественной жизни.

Цель нашей работы – выяснить, на основе каких базовых структур общественного (массового) сознания российского общества формируется понимание права и отношение к нему. Отдавая должное объяснениям об исторической традиции существования неправового государства, об отсутствии культуры договорных отношений, об имманентном для российского социума тотальном игнорировании прав личности и другим объективным причинам, нам представляется весьма важным рассмотреть те духовные (ментальные) ценности, на базе которых сформировалось столь стойкое неприятие права.

Для этой цели мы обратимся к широко используемому в научной литературе понятию «ментальность».

А.Я. Гуревич так определяет это явление: «ментальность – уровень индивидуального и общественного сознания; <...> живая, изменчивая и при всем том обнаруживающая поразительно устойчивые константы магма жизненных установок и моделей поведения, эмоций и настроений, которые опираются на глубинные зоны, присущие данному обществу и культурной традиции...» [6, с. 454].

Менталитет можно охарактеризовать как глубинные структуры психики, исторически и социально укорененные в сознании и поведении людей. В отличие от идеологии, менталитет – то общее, что объединяет сознательное и бессозна-

тельное, рациональное и интуитивное, теоретическое и практическое. Поэтому для понимания многих явлений сегодняшней общественной жизни принципиально важно исследовать глубинные, трудно рефлекслируемые структуры, компоненты сознания, комплексы, формировавшиеся в глубине веков, но сохранившие свою силу до настоящего времени. Феномен правового нигилизма имеет глубинные корни в самом менталитете русской культуры и не может быть объяснен только отсутствием правопорядка в реалиях сегодняшней жизни.

В цитированной статье о ментальности Гуревич писал: «Исторически укорененные стереотипы поведения в стране, почти не имевшей опыта в демократии, а лишь ограниченный опыт свободного предпринимательства, в стране, всего немногим более столетия назад расставшейся с крепостным правом и далеко не изжившей царистские иллюзии, в стране, которая пережила радикальное и во многом трагическое разрушение устоявшихся социальных структур, в стране многонациональной, со всеми связанными с этим противоречиями, наконец, в стране с низким уровнем материальной и бытовой культуры – эти стереотипы поведения легко закрепляются и возрождаются на новой социальной почве, подчас в предельно уродливых и опасных формах» [6, с. 455].

В силу вышеизложенного анализ базовых пластов российского менталитета позволит обнаружить глубинные основания представлений о праве и практическом отношении к нему.

В сегодняшней научной литературе существует целый ряд работ, в которых рассматривается правосознание, правовая культура российского общества. На наш взгляд, внимание заслуживает работа Г.С. Байниязова «Правосознание и правовой менталитет в России», где дана многосторонняя характеристика этого сложного явления. В частности, он пишет: «Ментальный “нерв” российского сознания... в причудливом переплетении, сочетании инвариантов язычества (суеверия, предрассудки, обряды, обычаи, элементы фольклора и т.п.), восприятию дейс-

твительности через призму православно-религиозных ценностей, коллективистский стиль ощущения себя в мире с переводом вектора ответственности на общность, а также смешение (но не слияние) различных этнонациональных субкультур, религиозных чувств, пережитков коммунистического прошлого, комплексов религиозной “вольницы”, исторических притязаний» [7, с. 106]. Не касаясь всех сторон этого сложного комплекса, мы хотели бы заострить внимание на его религиозных структурах, а именно на православии как генерализирующей и консолидирующей основе не только российского сознания, но и всей русской культуры в целом.

М. Вебер выдвинул и блестяще проиллюстрировал идею о решающем влиянии религиозной традиции на формирование капиталистического общества. Наша задача много скромнее – показать, как религиозные установки православия определяют и формируют отношение к таким общественным ценностям, как право.

Существует множество работ, посвященных анализу исторического выбора Древней Русью православного христианства. Оставляя в стороне социально-экономические, политические и иные причины социокультурного характера, обратим внимание на мысль о том, что выбор восточного христианства продиктован потенциальной предрасположенностью древней восточной культуры именно к такому, а не иному выбору. «... Восточный “вектор” ориентации Руси вызван не одними социально-практическими интересами. За этой ориентацией явно стоит некая духовная доминанта, предвосхищающая соответствующие социально-практические цели и стремления и предопределяющая выбор религиозно-культурной традиции народом и страной» [8, с. 39].

Какова же эта духовная доминанта, которая стоит за «восточным» вектором социокультурной ориентации молодого народа и молодого государства? Ответ на этот вопрос сложен и многозначен: во-первых, в силу чрезвычайной сложности

объекта исследования, во-вторых, по причине многообразия методологических подходов к его решению. Но наша исследовательская задача «сужает» границы поиска: нас интересуют ментальные (духовные) установки, мотивы и побуждения, которые могли определять тот или иной исторический выбор. Поэтому мы придерживаемся позиции тех авторов, которые утверждают, что одной из главных составляющих славянской ментальности того времени являлось манихейство. Манихейство – огромный, сложнообозримый пласт религиозных, исторических идей, настроений и феноменов, на протяжении тысячелетий выступающих под разными доктринальными одеждами по всему пространству региона монотеистических религий. Манихейская доктрина трактует мир как поле вечной битвы двух стихий – Света и Тьмы, Добра и Зла, Духа и Материи. Традиционное сознание, соединяясь с манихейской картиной мира, интерпретирует борьбу Света и Тьмы с помощью местоимений «они» и «мы». «Мы» неизменно оказывается на стороне Света, «они» – всегда тьма.

О манихействе как одной из характеристик российского сознания первым заговорил Н. Бердяев. Теоретическое осмысление манихейство как явление русской традиционной культуры получило в трудах А. Ахиезера, И. Кондакова, И. Иконова, И.Г. Яковенко и других. По мнению Ахиезера, манихейские воззрения восходят к скифо-сарматской эпохе: «Народы, населявшие земли, где затем стали жить русские, находились под большим влиянием зороастризма. Многие языческие славянские боги восходят к индоевропейской эпохе» [9, с. 75]. Но Яковенко идет дальше и ставит вопрос о том, почему манихейская компонента закрепились в русской культуре, в то время как в других она не прижилась? Ответ, по его мнению, заключается в факте того, что манихейские представления имеют более глубокие корни, чем датированные кратковременные контакты со скифским миром, и формировались более глубокими причинами.

По мнению исследователей, манихейская компонента присутствовала в культуре восточных славян на этапе этногенеза в силу, во-первых, контактов со скифами, у которых официальной религией был маздакизм; во-вторых, по причине ассимиляции с финно-угорскими народами, мифологические воззрения которых носят ярко выраженный манихейский характер. В третьих, по мнению Яковенко, «манихеогностический идейный комплекс не только генетически, но и сущностно связан с православным Востоком христианского мира. Мера сродства обозначенного комплекса с духом православного универсума неизмеримо выше, нежели мера сродства с духом католического Запада» [10, с. 63].

Чем объясняют исследователи неизжитость манихейского комплекса в сознании Древней Руси (и впоследствии России)? Ответы на этот вопрос чрезвычайно разные и не могут быть подвергнуты однозначной оценке. Во-первых, возникновение государства всегда связано с насилием, и вовлечение разных этнических групп, находящихся на различных ступенях развития, не может не вызвать стресс. Во-вторых, живучесть язычества, которое не исчезает после принятия христианства и принимает форму существования бытового православия. В-третьих, эту ситуацию можно объяснить дуализмом земледельческого и кочевнического миров, пронизывающим всю социальную почву древнерусского мира. И наконец, достаточно тесные контакты с южными славянами на ранних этапах истории, где манихеогностические течения были широко распространены. Стоит упомянуть, что Киевская Русь представляла собой периферию христианского и исламского миров. Фактически манихейство – это ментальная реакция на стресс от перехода от предыстории к истории, от общества малых локальных миров к цивилизации [10, с. 66].

В подобного рода социокультурной ситуации выбор молодым народом государственной религии был осуществлен с точки зрения того, насколько она соответствует его духовным цен-

ностям, мироощущению и миропониманию. Восточный вариант христианства – православие в наиболее полном виде ассимилировал в себя гностическое мировоззрение. «Православие, с его онтологизацией и инверсией нравственных ценностей, устремленностью к абсолютным целям и напряженным эсхатологизмом, являлось той идеологией, которая в наибольшей степени отвечала мироощущению русичей и снимала “болезненность” перехода к новому обществу» [10, с. 63].

Возвращаясь к вопросу о социокультурных основах понимания права, нужно сказать, что существование в глубинах российской ментальности манихейского комплекса создает определенную почву для восприятия права. Из базовой установки манихейства – поделенности мира на Зло и Добро – вытекает ряд следствий, таких как: блокирование диалога с противостоящей стороной и игнорирование компромисса, склонность к мифологизации заговора и измены, перманентный поиск внутреннего врага, стремление всю сложную картину мира упростить до противостояния «мы» и «они». Праву с его имманентной направленностью на диалог и медиацию (от лат. *Medius* – «средний»; *mediator* – «посредник») нет места в подобного рода социальных отношениях и ментальных установках. Еще Бердяев в своей ранней работе «Судьба России» пришел к выводу, что «в России нет дара создания средней культуры», и этим она действительно глубоко отличается от стран Запада.

Право как проявление принципа формального равенства, как форма свободы не может формироваться и существовать в условиях такого миропонимания. Общества, в ментальности которых утверждаются манихеогностические доктрины, порождают как правила государства, не способные к саморазвитию, тяготеющие к авторитарным, деспотическим формам правления, которые используют право как инструмент осуществления власти.

Итак, православие как исторический выбор русского народа было в определенном смысле «запрограммировано» теми

базовыми установками (в данном случае манихеогностическим комплексом), которые были свойственны восточнославянскому мировоззрению. Но в православной идеологии есть еще одна существенная составляющая, которая определяет во многом его специфику по сравнению с другими христианскими конфессиями. Это – государство (власть). Вопрос о соотношении христианской веры и государства чрезвычайно сложен и в истории общества имеет различные формы воплощения и реализации. Мы затронем лишь те аспекты этого вопроса, которые так или иначе осмыслены традицией отечественной общественной мысли.

В контексте главного вопроса нашей работы – о религиозных основах правопонимания – вопрос о христианстве и государстве (власти) является одним из самых важных. По мнению и авторов прошлого (В.С. Соловьев), и настоящего (В.В. Бибихин и др.), христианство как мировая религия принципиально внегосударственно. Христианство – это, прежде всего, нравственное учение. И православие в этом смысле наиболее полно воплощает эту суть. «Победа христианства над язычеством... была подготовлена именно отрывом наднациональных задач, в решение которых втягивались человеческие массы, от почвенничества языческих идеологий... Только христианство, не предрасположенное ни к одной из существующих идеологий и философий, стояло вровень с небывалыми задачами вселенского государства» [11, с. 182].

Но в христианском вероучении содержится догмат о верховном правителе – наместнике Иисуса Христа, объединившем функции светского владыки и религиозного спасителя (Послание апостола Павла к евреям). Эта идея в силу определенных исторических обстоятельств вступит в противоречие с постулатом о разграничении духовной и светской власти, который в наиболее законченном виде был сформулирован в учении Папы Римского Геласия (V век). Геласий сделал следующий вывод: помня о слабости человека, Христос «разделил

функции двух властных компетенций и сделал их самостоятельными сферами. Духовная функция держит известную дистанцию по отношению к обстоятельствам здешнего мира, и с другой стороны, тот, кто имеет дело с земными вещами, не должен претендовать на руководство делами божественными» [12, с. 12, 16]. Это обстоятельство послужит основой существования двух концепций соотношения религиозной и светской власти: папоцезаризма, воплощением которого оказался Запад, и цезаропапизма, реализацию которого мы имеем в Византии. В Византии религия (восточная ветвь христианства) и государственно-политическое устройство (самодержавная власть императора – цезаря) обрели друг друга как два взаимосвязанных и взаимообусловленных элемента культуры. Как пишет С.А. Аверинцев: «Две силы, внутренне чуждые миру классической древности и в своём единстве составляющие формообразующий принцип “византизма” – императорская власть и христианская вера, – возникают почти одновременно» [13, с. 50].

Христианская вера в Византии в силу определенных исторических условий оформилась через союз с императорской властью, включая в себя государство как свою внутреннюю составляющую. Государственная власть (в византийском варианте) выступает как социокультурная форма существования восточного христианства (православия), а православие предстает как внутреннее оправдание культа светской власти (цезаропапизма) нравственно-религиозным идеалом.

В этом случае перед нами вариант восточного понимания власти – как посредника между миром профанного и сакрального. «Византийская мифология власти провозглашала, что василевс действует, царствует и живёт “во Христе”, его дела – божественные дела, его правление – совместное с Христом... Император в качестве “наместника Христа” приобретал священнические функции. При этом христианская трактовка социальных функций Христа как царя и первосвященника уси-

ливала мысль о “цареосвященстве” византийского василевса» [14, с. 89].

Бесспорно, что единство христианской и цезаристской идеи в Византии достаточно противоречиво. Христианство смогло стать духовным коррелятом самодержавного государства именно благодаря своей моральной обособленности от этого государства. И в этом состоит парадоксальная логика истории.

Анализируя «византизм» как социокультурное и общественно-политическое явление, многие мыслители дают ему противоречивые и даже противоположные оценки. Так, например, К. Леонтьев считает, что это основа не только русской государственности, но и российского общества. В то же время В.С. Соловьев порочность византизма видел в примате государства над верою: «Прямые преемники римских кесарей забыли, что они вместе с тем делегаты верховной власти Христовой. Вместо того чтобы унаследованное ими языческое государство поднимать до высоты христианского царства, они, напротив, христианское царство понизили до уровня языческой самодовлеющей государственности» [15, с. 565].

С введением христианства связано становление монархического строя на Руси. В эпоху Ивана Грозного окончательно оформилась доктрина власти, согласно которой Московский великий князь был признан не просто «могуществом, силой Бога на земле», а его реальным воплощением – Спасителем, Мессией всего народа Божьего. Московское царство провозглашалось в качестве третьего Рима «новым Ромейским царством», которое «стоит вечно и является как образ Царствия небесного вселенским царством» [16, с. 342–343]. Происходит юридическое оформление статуса великого князя Московского как царя, но не в светском кодексе, а в церковном памятнике «Стоглаве»... В XVII веке в России окончательно устанавливается режим цезаропапизма и было сформулировано православное (*подчеркнуто мною.* – Т. С.) понимание должности царя Алексея Михайловича: «Наречется новым Константином.

Будет царь и вместе архиерей, как и преданный вере Христовой великий Константин восхваляется у нас на великой вечерие – иереем и царем. Да и у римлян, как у египтян, царь соединял в себе власть священства и царства» [17, с. 216]. Неудивительно, что московские великие князья (цари), ощущающие себя хозяевами человеческих душ, при вступлении на престол не считали необходимым давать религиозно-ограничительные клятвы, подобно французским или английским королям. Представленная модель власти, которую принято рассматривать как самодержавие (по греч. – «аутократия»), является властью, которая исходит сама из себя, сама задает себе правила поведения, цели и средства и не нуждается в каких-либо правовых санкциях. Поэтому ей не требуются юридические конструкции и оправдания. Она изначально имеет высшее оправдание – божественное; она – священна и неприкосновенна, изначально «напитана» нравственно-религиозным идеалом. Возможно, именно в силу этих причин Византия не создала своей системы права, а заимствовала ее из Рима. Как пишет Бибахин, «идеологическому, тоталитарному государству, каким оно формировалось уже при императоре Константине, право в принципе было не нужно. После кодификации римского права Юстинианом в VI в. право перестало быть нормой жизни и сделалось одним из инструментов единовластного правления в его симфонии с Церковью» [11, с. 187]. Для обозначения такого социокультурного явления Бибахин использует термин «овизантинивание права».

Такая социокультурная ситуация возможна при условии, что власть осознается как онтологически истинная субстанция, проявляющаяся как воплощенная воля. Сакральная власть в ее византийско-русском варианте может тоже порождать право, однако оно носит чисто инструментальный характер, направлено сверху вниз, причем источник права – власть – находится вне и над правом. Нормы поведения такой власти не могут быть охвачены какой-либо сформулированной нормой. В основу социальной регуляции положена иерархия – власть.

В этом заключается отличие православной модели от западноевропейской, ставившей во главу угла право как высшую социальную ценность, как всеобщий социокультурный регулятор, охватывающий всю корпоративную общественную систему. Западноевропейское государство положило в основу своей правовой системы римское право, которое и возникло как результат соглашения членов гражданской общины. Варвары, выстроившие государства феодальной Европы, были далеки от проблем права, но, став наследниками Рима, они наследовали и его правовую систему. А она была изначально «заряжена» идеей права как соглашения единоплеменных граждан.

Второе обстоятельство, объясняющее место права в социальной регуляции европейского общества, заключается в ином по сравнению с православием понимании догмата о соотношении Бога-отца и Бога-сына. Принцип *filioque* определяет равенство Бога-отца и Бога-сына и символически представляет равенство Бога и человека, а значит, и людей между собой как субъектов воли.

Поэтому западное христианство можно квалифицировать как религию, в наибольшей степени оторвавшуюся от традиции и принципов религий на Востоке. В то же время, напротив, восточное христианство – религия, наиболее близкая восточным воззрениям. Эту идею обосновывал еще В.С. Соловьев, утверждая, что между исламом и православием существует сущностное родство – смысловое, организационное, культурное. Он писал, что «ислам – это последовательное и искреннее византийство, освобожденное от всех внутренних противоречий. Оно представляет собой открытую и полную реакцию восточного духа против христианства, систему, в которой догма связана с законами жизни, в которой индивидуальное верование находится в современной согласии с политическим и общественным строем» [18, с. 49]. По мнению философа, христианство как религия богочеловеческая должна состоять из свободных человеческих лиц. Византийскому же мировоззрению чуждо понятие чело-

веческой личности в его безусловном значении. Развитие этого существенного для христианства начала, совершенно задавленного на Востоке, составляет смысл западной истории» [15, с. 578]. Эту же идею подтверждают размышления другого русского философа П.И. Новгородцева: «Католицизм и протестантизм – это западные европейские решения религиозной задачи, в них преобладает элемент человеческий, гуманистический, православие есть, напротив, восточное, азиатское решение этой задачи и потому оно ближе к глубине религиозных сокровищ Востока» [19, с. 414].

Исходя из этого, для восточного христианства характерна установка на «коллективное восприятие истины», на «соборность», «верность преданию». Но такого рода господство «всеобщего» устраняет частное (частный интерес, частную инициативу, частного человека), растворяет его в социальном абсолюте, подавляет любую автономизацию. Как пишет известный исследователь русской культуры И. В. Кондаков: «Православие и самодержавие как феномены культуры сходились именно в этом – господстве всеобщего (подавляющего частное), признании лишь того нового, что укрепляло старое, растворении человека в социальном абсолюте, невычленности отдельной личности из “соборного” целого и нерасчлененности синкретического сознания, опирающегося на абсолютизацию мифологической целостности» [8, с. 74]. Таким образом, на Западе и на Востоке различным образом решалась цивилизационная дилемма: либо общество опирается на безусловные иерархические структуры, либо на безусловные общественные конвенции о правах, нормах, процедурах. Либо власть обретает свою легитимацию в законе, либо закон онтологизируется властью. Дальнейшая история российского государства и общества – попытка разрешить это противоречие.

Какие выводы мы можем сделать на основании вышесказанного? Представления российского общества о праве действительно являют собой сложное переплетение религиозных,

языческих и теологических установок, традиций и стереотипов. Основы для развития и функционирования правовых воззрений, подобных западноевропейским, не сформировались в силу определенных исторических условий и мировоззренческих особенностей. Как писал Новгородцев в статье «О своеобразных элементах русской философии права»: «... в процессе общественного строительства право и государство представляют лишь известные вспомогательные ступени этого развития, которые сами по себе слишком слабы для преобразования жизни» [20, с. 373]. Итак, недооценка роли и необходимости права в общественной жизни очевидна. Такое отношение не могло сложиться только в силу своеобразия исторического опыта. Корни его (помимо всех других причин) – в особенностях гностического и православного миропонимания. Общественные идеалы, задаваемые православием (идеал соборности), не предполагают совершенствования реальных общественных отношений. Модель взаимоотношения государства и церкви, сформировавшаяся в Византии, унаследованная Русью и реализованная Московским царством, не отводила практически никакой роли праву и не нуждалась в нем. Проросшие в народном сознании манихейские установки не только не были устранены в процессе исторического развития России, а наоборот, закрепились и утвердились в нем в силу глубокой архаики российского общества, отголоски которой мы обнаруживаем и сегодня.

Список литературы

1. *Зорькин В.Д.* Россия и Конституция в XXI веке. Взгляд с Ильинки. М., 2007.
2. *Кистяковский Б.А.* В защиту права. Вехи из глубины. М.: «Правда», 1989.
3. *Тихонова Н.Е.* Россияне: Нормативная модель взаимоотношений общества, личности и государства // *Общественные науки и современность.* 2005. № 6.

4. Герцен А.И. Собр. соч. В 30 т. Т. XI. М.
5. Бергер П., Лукман Г. Социальное конструирование реальности. М.: Academia-Центр; Медиум, 1995.
6. Гуревич А.Я. Ментальность 50/50: опыт словаря нового мышления. М., 1989.
7. Байниязов Г.С. Правосознание и правовой менталитет в России. М., 2001.
8. Кондаков И.В. Введение в историю русской культуры. М.: Наука, 1994.
9. Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта. В 2 т. Т. I. Новосибирск: Изд-во НГИ, 1997.
10. Яковенко И.Г. Манихейская компонента русской культуры: истоки и обусловленность // Общественные науки и современность. 2007. № 3.
11. Бибихин В.В. Введение в философию права. М.: ИРРАН, 2005.
12. Родэ Ф. Церковь и государство в первые столетия существования христианства // Диспут. 1992. № 1.
13. Аверинцев С.А. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1977.
14. Андреева Л.А. Христианство и власть в России и на Западе: компаративный анализ // Общественные науки и современность. 2001. № 4.
15. Соловьев В.С. Византизм и Россия. Соч. В 2 т. Т. II. М.: Правда, 1989.
16. Синицына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. М., 1998.
17. Карташов В.В. Очерки по истории русской церкви. В 2 т. Т. II. М., 1993.
18. Соловьев В.С. Россия и вселенская церковь. М., 1911.
19. Новгородцев П.И. Существо русского православного сознания. М.: Наука, 1995.
20. Новгородцев П.И. О своеобразных элементах русской философии права. М.: Наука, 1995.