

УДК 82.091

**ОРТОДОКСИЯ КАК СОЧЛЕНЕННЫЙ ИНСТИТУТ  
ХРИСТИАНСКОЙ ТЕОЛОГИИ И ЮРИСПРУДЕНЦИИ**

**А. В. Арапов**

*Воронежский государственный университет*

**С. Н. Хорунжий**

*Воронежская областная Дума,  
Воронежский государственный университет*

Поступила в редакцию 20 марта 2015 г.

**Аннотация:** в статье обсуждаются следующие черты, характеризующие ортодоксию в ее институциональном (нормативно-юридического) значении в теологии и социально-правовом нормативизме светской жизни: 1) символизм, 2) универсальность, 3) традиционализм. Современная правовая среда включает в себя интересы и потребности общества, которые выражаются, в частности, в возрождении и сохранении базовых нравственно-культурных идеалов и традиций. Вместе с этим в случае неизменности в дальнейшем однажды выбранного курса на внерациональную (наднациональную) универсализацию норм (юридических и религиозных) и правил плата за их сохранение может быть достаточно высока. Такой вектор способствует обеднению первоначальной традиции – того объективного фундамента, на основании которого формировалось все последующие культурологические достижения соответствующей цивилизации (полиса, государства, нации).

**Ключевые слова:** ортодоксия, символ, символизм, традиции, универсализм, традиционализм, религиозные нормы, правовые нормы.

**Abstract:** the following features characterizing the orthodoxy in its institutional (normative-legal) meaning in theology and social-legal normativism of high life are discussed in the Article: 1) Symbolism, 2) Universalism, 3) Traditionalism. Modern legal environment includes the interests and needs of the society that in particular are expressed in the revival and conservation of basic moral-cultural ideals and traditions. Within it, if the invariability of once chosen way on the extra rational (supranational) universalization of norms (legal and religious ones) and rules in the future exists, the fee for their preservation can be sufficiently high. Such a vector helps in the disenrichment of initial traditions related to the very objective foundation, due to which all next culturological achievements of corresponding civilization (polis, state, nation) were forming.

**Key words:** orthodoxy, symbol, symbolism, traditions, universalism, traditionalism, religious norms, legal norms.

Светское государство характеризуется многообразием различных общественных институтов (политических, социальных, государственных), которые обеспечивают его единство как целого социо-политического организма. Основопологающим фактором, преобразующим социальную

материю в общественный правопорядок, выступает нормативная система в ее правовом выражении в виде различных юридических институтов. При этом обязательность правовых регуляторов всегда тяготеет к выработке единственно правильного (единообразного) понимания порядка как с содержательной, так и с поведенческой стороны. От своих подданных, граждан, государство требует неуклонного следования основам государственного учения, изложенным в виде правовых доктрин в рамках соответствующей (в том числе конституционной) идеологии. Стержнеобразующим элементом указанных институтов является всеобщая обязанность исполнения единых для всех норм и предписаний, начал нравственности и морали, исключительно верного понимания законности, справедливости и правды – всех элементов сопутствующего «правильного учения» (ортодоксии<sup>1</sup>). В этом смысле неудивительно, что идеология государственной (светской) власти зиждется на целом ряде элементов схожих, а порой напрямую вытекающих из политической теологии секулярных институтов и религиозной ортодоксии, и наоборот. Рассмотрим подробнее схожие элементы ортодоксальной теологии и юриспруденции.

Ортодоксия, как замечает Андре Бенуа (*Le Judaisme et le Christianisme antique*), представляется последовательной и хорошо организованной системой мысли. С точки зрения истории христианской доктрины, «победа ортодоксии есть победа последовательности, определенной логики, теологии, разработанной по принципам науки, над непоследовательностью, фантазированием и разрозненными доктринами... Ортодоксия представляется сочлененной с юридическим институтом, с обществом, имеющим историю и следующим определенной политике. В то же время она кажется связанной с системой мысли и доктриной. Ортодоксия является одновременно юридическим институтом и теологией» [2, с. 448].

<sup>1</sup> Обратим внимание, что сам термин ортодоксия (от греч. ὀρθοδοξία – «прямое мнение», «правое, правильное учение») появился сравнительно поздно в работах Евсевия Кесарийского (265–430 гг.) как антоним к слову «гетеродоксия», которым обозначались иные, нецерковные взгляды учителей, отвергнутые церковью. Лишь во времена Юстиниана (527–565) слово «ортодоксия» приобретает современное звучание и начинает употребляться достаточно широко для обозначения богословских взглядов, относительно которых существует мнение, что они точно соответствуют Евангелию и учению церкви [1]. Более того, если мы проанализируем известные слова ап. Павла, которыми он призывал к единству в вере, говоря: «Умоляю вас, братия, именем Господа нашего Иисуса Христа, чтобы все вы говорили одно, и не было между вами разделений, но чтобы вы соединены были в одном духе и в одних мыслях» (1 Кор. 1:10), – то увидим, что в оригинале семантическая акцентуация высказывания евангелиста указывает не на единственное мнение, но на единое миропонимание. Использованные в греческом тексте слова «одних мыслях» (ὁμόφρον), по мнению некоторых комментаторов-экзегетов, следует понимать призыв к согласованности воли и намерений: «ап. Павел призывает не к единообразному умавыражению – ортодоксии, но лишь к преодолению раскола и разделения, восстановлению порядка, при котором допускается разнообразие (сознания), но есть дипломатическая общность суждения».

Говоря об ортодоксии, М. Элиаде выделяет следующие признаки: 1) верность традиции, зафиксированной в документах; 2) неприятие эксцесов мифологизирующего воображения; 3) уважение к систематическому мышлению; 4) верность, придаваемая общественным и политическим институтам, т.е. юридической мысли – категории, характерной для римского гения [там же, с. 448–449]. Неудивительно, что первоначально основным ортодоксальным центром стал Рим. Вспомним, что именно последнему (гению римских юристов) отдают предпочтение современные представители правовой науки в заимствовании отдельных правовых норм и рецепции целых юридических институтов.

Вместе с тем, несмотря на секуляризованное право современной юридической мысли, в ней по-прежнему остаются схожие с ортодоксальной теологией элементы. В частности, догматическая христология включает в себя две параллельные и взаимодополняемые тенденции. Первая состоит в придании ценности символизму и различным мифологическим сценариям (крещение, евхаристия и другие инициатические действия). Вторая заключается в попытках универсализировать христианство с помощью греческой философии и неоплатонической метафизики [там же, с. 450–452].

Сразу отметим, что подобные элементы в полной мере гармонируют современной «светской гносеологии» правовой среды конкретного государства, его правовым устоям и традициям. Правовая среда объединяет процессы и явления функционирующей правовой системы, правовой жизни общества, правовые идеи, идеалы, духовные и нравственные принципы в области права, а также отражает уровень правопонимания и поведение личности или общности людей [3]. Соответствующим содержанием наполнены правовые институты, доктрины и основополагающие принципы, основа которых уходит своими корнями, как правило, в нормы религиозных догматов. Так, для традиционной ортодоксии воззрения гностиков вышли за рамки единственно(обще)признанных предписаний и стали ересью. Теология обрела общеобязательную нормативность поведения, инкорпорировав в себя элементы, присущие юридическому, правовому, институту (нормативность изложения санкционированных поведенческих действий, общеобязательность предписаний, кара, наказание – «епитимья» – за их нарушение).

Таким образом решается и вопрос с регулятивностью секулярных норм: дань многообразия национальных традиций сменяется универсализацией нормативных предписаний, созданием единственно верных и поэтому повсеместно обязательных государственных законов.

С учетом сказанного можно говорить о следующих чертах, характеризующих ортодоксию в ее институциональном (нормативно-юридическом) значении в теологии и социально-правовом нормативизме светской жизни: 1) символизм, 2) универсальность, 3) традиционализм.

**Символизм как элемент историко-правовой и религиозной традиции.** Для любого современного правового государства уязвимым для рационального юридического обоснования и одновременно име-

ющим максимальную степень обязывания с точки зрения обязательного исполнения является признание гимна, герба и флага. Содержательная необходимость исполнения соответствующих юридических предписаний, публичный пиетет к изображению, начертанию или звучанию указанных символов объясняются если не эзотерическими основаниями, то как минимум гностическими элементами исторической важности и сокровенности для государства наличия указанной символики, а также сопутствующей традицией, находящейся вне рамок «чистого разума», но в сфере трансцендентного и трансцендентального, сакрального, культового и, в конечном счете, религиозного.

Более того, сама разработка геральдической символики предполагает обязательный учет и использование указанных элементов в начертаниях государственных эмблем и знаков. Это может касаться различных вариантов акватической символики, тринитарного учения, символики геральдических цветов (тinktуры) и проч.

Вместе с этим символизм может проявляться не только в графических начертаниях и звучании гармоник, но также в регламентах и процедурах. В рамках христианской теологии мы можем говорить о литургии с евхаристией и сопутствующими ритуальными действиями (молитва, песнопение, проповедь), в том числе проскомидии, литургии оглашенных и литургии верных. Отметим, что юриспруденция богата своими примерами проникновения традиций (клерикальных, порой архаичных ритуалов) в секулярный порядок. К примеру, в рамках римской процессуальной системы (*per legis actiones*) при рассмотрении спора в суде первый из тянущихся держал в руке палку (*festuca*), и, схватив вещь рукой (овцу, раба и т.п.), торжественно заявлял, что она принадлежит ему по праву квиритов (*Quirites* = римляне), и дотрагивался палкой до вещи. Такой словесный и ритуальный формализм назывался виндикацией (*vindicatio*). В случае если вторая сторона была не согласна с утверждением истца, ответчик должен был сделать и сказать то же самое (*contravindicatio*). На этом этапе вмешивался претор и призывал стороны к произнесению *sacramentum* (клятвы), что сопровождалось внесением в эрарий (казну) определенного имущества (скота, денег). После этого рассмотрение спора шло с приглашением и заслушиванием свидетелей и иных лиц. По мнению исследователя римского права Дж. Франчози, согласно верованиям древних, описанные действия сторон (*vindicaciones*) были обрядовыми актами, наделенными способностью создавать правовые ситуации. Принесение *sacramentum* (клятвы) использовали для того, чтобы вызвать вмешательство божества [4, с. 81–84].

Современный правопорядок до сих пор использует ритуальную формулу клятвы в разнообразных видах и сферах светской жизни и деятельности государственных институтов власти.

Символ выступает как уникальный способ сказать о несказанном. Между символом и символизируемым существует глубинная, сущностная связь. Павел Флоренский дал следующее определение символа: «Символ – такого рода существо, энергия которого срастворена с энергией

другого, высшего существа, поэтому можно утверждать, хотя это и могло бы показаться парадоксальным, – что символ есть такая реальность, которая больше себя самой» [5, с. 359]. Пауль Тиллих следующим образом подчеркивает специфическое отличие символа от знака: «Необходимо особо подчеркнуть, что следует понимать отличие символа от знака; так, если знак не обязательно бывает связан с тем, на что он указывает, то символ участвует в реальности того, что он обозначает <...>. Следовательно, религиозный символ, тот символ, который указывает на божественное, может быть подлинным символом только при условии своего участия в силе божественного, на которое он указывает» [6, с. 254–255].

Символ может быть рассмотрен как средство участия в символизируемом. Это понимание исходит из того, что символ онтологически причастен символизируемому. Истоки этого понимания символа лежат в платоновском понимании отношения вещи и идеи: вещь причастна своей идее. В восточном патристическом богословии эта тема получила наиболее широкое развитие. Символ не просто знак или изображение символизируемого, но способ его присутствия и действия. Через символ мы не только внешним образом познаем символизируемое, но и вступаем в реальное взаимодействие с ним. Прот. Александр Шмеман следующим образом резюмирует эту концепцию: «В ранней традиции, и это для нас особенно важно, отношение между знаком в символе (А) и тем, что он “обозначает” (В), не является ни чисто смысловым (А *означает* В), ни причинно-следственным (А *есть причина* В), ни репрезентативным (А *представляет* В). Мы называем это отношение *откровением*. “А *есть* В” означает, что все А выражает, передает, являет, делает очевидной “реальность” В (хотя и необязательно всю), не теряя, однако, при этом своей собственной онтологической реальности, не растворяясь в другой “res”» [7]. Символ уже здесь и сейчас являет присутствие потустороннего и грядущего. В символе и за символом всегда остается *μυστήριον* – тайна и таинство. В восприятии символа воспринимается живой вкус трансцендентного. Формируется иерархия символов. Каждая вышестоящая ступень символизма предполагает большую степень откровения, большую полноту участия. На первой ступени находятся все творения – человек, живая и неживая природа. Весь мир, каждая вещь в нем есть символ Божественного. Отдельные явления природы есть буквы того алфавита, которым написана священная книга мира. Красота мира – символ божественной Красоты. Влечение друг к другу живых существ – символ божественной Любви. Власть земных владык – символ божественной Власти. На второй ступени находится Священное Писание. Следующая ступень – Имя Божие и евхаристические Святые Дары. Священное Писание занимает промежуточную и опосредующую ступень между символизмом мира и символизмом Имени и Евхаристии. С одной стороны, в Священном Писании содержится множество образов, взятых из жизни природы и человека, с другой – Писание содержит Божественное Имя и установительные слова Евхаристии. И, наконец, на высшей ступени

символизма – сам Христос, «будучи образом славы и сиянием ипостаси» (Евр. 1: 3) Отца, является «символом символов».

Символ может быть рассмотрен как средство познания окружающего мира. Именно такое объяснение стало подробно разрабатываться в романтизме. Речь идет опять о познании скрытой, таинственной стороны, но уже не психики, а мира. Шлейермахер утверждал, что откровение есть поэтическое, творческое вдохновение. Следовательно, Священное Писание является в той же степени откровением, как и все великие произведения искусства, как творения Данте, Шекспира или Гомера. Таким образом, по Шлейермахеру, Священное писание – это «всего лишь» искусство. Но насколько о подлинном произведении искусства можно сказать «всего лишь»? Это зависит от того, как мы понимаем искусство. Если искусство для нас только воспроизведение чувственно воспринимаемого мира феноменов, то вряд ли термин «откровение» будет уместным. Тогда, если признать Священный текст только произведением искусства слова, то оно уже не будет откровением. Но искусство может быть понято и в связи с познанием иного уровня реальности. Уже Фр. Шлегель утверждал, что искусство способно осуществить синтез конечного и бесконечного, который недоступен критическому разуму. Художник, творческая личность, по Шлегелю, является проводником бесконечного. Шопенгауэр выдвинул концепцию искусства как уникального способа передачи познания идей, чистого созерцания, не доступного науке и, тем более, обыденному опыту. Только в искусстве достигается та незаинтересованность в утилитарном значении явления, при которой оказывается возможным достичь чистого созерцания. «Но какого же рода познание рассматривает ... идеи, которые представляют собой непосредственную и адекватную объектность вещи в себе, воли? Это – искусство, создание гения. Оно воспроизводит постигнутые чистым созерцанием вечные идеи, существенное и постоянное во всех явлениях мира, и смотря по тому, каков материал, в котором оно их воспроизводит, оно – изобразительное искусство, поэзия или музыка» [8, с. 190]. Творец произведений искусства является чистым познающим субъектом, «светлым оком мира». Эта концепция искусства получила развитие в русском символизме и софиологии. Андрей Белый пишет: «Искусство есть гениальное познание. В символизме, как методе, соединяющем *вечное* с его пространственными и временными проявлениями, встречаемся с познанием Платоновых идей. Искусство должно выражать идеи. Всякое искусство по существу символично. Всякое символическое познание идейно. Задача искусства, как особого рода познания, неизменна во все времена» [9, с. 246–247]. Для С. Н. Булгакова искусство есть выражение Софии – идеальной основы мира. «Что такое создание искусства, из чего бы оно не было изваяно, из камня слова, звука, краски, формы? <...> Это есть эротическая встреча материи и формы, их влюбленное сияние, почувствованная идея, ставшая красотой: это есть сияние софийного луча в нашем мире» [10, с. 221]. Символ способен преодолеть гносеологический барьер, разделяющий «вещь-в-себе» и

«вещь-для-нас». То, что не возможно для разума, для науки, оказывается возможным для символа, для искусства. Символы не обозначают нечто, доступное для ощущения и разума. Они открывают возможность познания идей, скрытых под феноменальной картиной мира. И для Андрея Белого, и для Булгакова символизм искусства органически переходит в символизм религии. Религия предстает как высшая форма и завершение искусства. «...С изменением теории познания меняется отношение к искусству. Оно уже не может быть призвано на подмогу утилитаризму. Оно становится путем к наиболее существенному познанию – познанию религиозному. Религия есть *система последовательно развертываемых символов*» [9, с. 247].

**Универсальность соционормативных предписаний.** Ортодоксия в теологии и праве претендует не только на роль единственно правильного понимания содержания социально-позитивных предписаний, но и на логически вытекающее отсюда следствие, а именно – «приложимости» ко всему и распространения на все (словно предикат истины). Основная проблема здесь состоит в определении границ универсальности. Истина в теологии не имеет границ, подобно самому Источнику Универсума. Однако для материальной жизни, как писал поэт, придуманы категории количество и численности:

А для низкой жизни были числа,  
Как домашний, подъяремный скот,  
Потому что все оттенки смысла  
Умное число передает.

<...>

Но забыли мы, что осиянно  
Только слово среди земных тревог,  
И в Евангелии от Иоанна  
Сказано, что Слово это – Бог.

Мы ему поставили пределом  
Скудные пределы естества.  
И, как пчелы в улье опустелом,  
Дурно пахнут мертвые слова.

Многообразие проявлений материальной действительности требует не только объяснений, но и своей оценки – принятия/отрицания – догмата/ереси. Если на богословском языке подобные экзерсисы закончились теологической констатацией об «искуплении» архаических традиций, посредством их включения в христианский сценарий [2, с. 454], то для политико-правой идеологии это оказалось значительно сложнее. Секулярное государство в целях обеспечения единства полиса и сохранения жизни граждан вынуждено различать идеологию в праве от фундаментализма в вере.

Ю. Хабермас, в частности, пишет о том, что понятием фундаментализм «мы обозначаем духовную установку, которая настаивает на политической реализации собственных убеждений и догм даже в том случае,

когда они не воспринимаются (и не могут быть восприняты) как всеобщие. Это касается прежде всего религиозных истин веры. Конечно, мы не можем смешивать догматику и истинную веру с фундаментализмом. Любое религиозное учение опирается на догматическое ядро истины веры. А иногда существуют такие авторитеты, как Папа или римская конгрегация доктрины веры, которые и устанавливают, какие воззрения отклоняются от этого догматического ядра, т.е. от ортодоксальности. Такого рода ортодоксия превращается в фундаменталистскую, если пастыри и представители истинной веры игнорируют эпистемическую ситуацию мировоззренчески плюралистического общества и настаивают, даже прибегая к насилию, на претворении своего учения в жизнь политическими средствами и его обязательности для всех». Далее философ указывает, что универсализм империй древности создал мировым религиям, с их исключительной претензией на общезначимость, адекватный фон; однако в условиях ускоряющегося развития и усложнения эпохи модерна эти претензии на истину уже нельзя было больше так же наивно поддерживать. В Европе, пишет ученый, «конфессиональный раскол и секуляризация общества принудили верующих к рефлексии над своим вовсе не исключительным положением внутри универсума дискурса, отграниченного от научного, профанного, знания и разделяемого с другими религиями. Конечно, рефлексивное осознание фона двойной относительности собственной позиции не ведет к признанию относительного характера самих истин веры. Рефлексия над религией, позволяющая ей учиться видеть себя глазами другого, имела серьезные политические последствия. Верующие пришли к пониманию, почему они должны отказать от насилия, и прежде всего от насилия, организованного государством, как от средства осуществления своих религиозных устремлений и амбиций. Только этот когнитивный сдвиг и сделал возможным религиозную терпимость, позволил отделить религию от мировоззренчески нейтральной силы государства» [11]. Дополним – от дальнейших походов и распространения идеологии крестоносцев, тамплиеров, иоанитов и т.д.

Вместе с этим эпистемологически продолжением догматики универсализма может стать разрушительное действие регулятивных предписаний правовых норм и безусловного исполнения ортодоксальных принципов. Указывая на альтернативу предельной уступчивости в решении вопросов наднациональных и национальных юридических институтов, председатель Конституционного Суда РФ В. Д. Зорькин говорит «подобная («абсолютно недопустимая и разрушительная» – С. Х.) беспредельная уступчивость, унижая страну и народ, не приводит ни к каким результатам. Она, напротив, прерывает позитивные тенденции сближения..., рождая в чьих-то головах неприемлемые и деструктивные ожидания. Пределом нашей уступчивости является защита нашего суверенитета, наших национальных институтов и наших национальных интересов. К этому обязывает наша Конституция. И подобная защита не имеет ничего



общего с оголтелостью, самоизоляцией, ортодоксальностью и так далее» [12; 13, с. 436–489].

В этом смысле решение вопроса о границах универсальности во многом определяется таким еще более сложноформализуемым элементом, как традиционализм.

**Аутентичность традиции** (консерватизм моральных устоев и нравственных норм, рецепция правовых предписаний). Ортодоксальный догматизм (как в юриспруденции, так и в религиозной вере) постоянно ссылается на обязательность следования прежней (исторической) традиции в качестве основания для выбора «правильной» модели поведения в современной жизни. В теологии таковыми становятся религиозные постановления, содержащие абсолютную «вневременную» истину. Обязательность следования таким постулатам обеспечивается механизмами, во многом близкими, а порой заимствованными из секулярных юридических институтов. В частности, здесь можно указать на сравнительно жесткую формализацию религиозных предписаний и норм церковной и светской жизни, а также крайне трудные процедурные препятствия, регламентирующие возможность их пересмотра и изменений.

Вместе с тем объективно происходящие изменения в обществе и государстве продуцируют появление новых учений и норм. Сциллой и Харибдой религиозной догматики здесь являются, с одной стороны, требования ортодоксии, с другой – необходимость адекватной оценки современных правовых, религиозных течений и институтов. Так, в Основах учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека указывается, что в современном мире значительное распространение получило убеждение, будто «институт прав человека сам по себе может наилучшим образом способствовать развитию человеческой личности и организации общества. При этом со ссылкой на защиту прав человека на практике нередко реализуются такие воззрения, которые в корне расходятся с христианским учением». В этой ситуации Церковь, основываясь на Священном Писании и Священном Предании, призвана напомнить основные положения христианского учения о человеке и оценить теорию прав человека и ее осуществление в жизни. В частности, в Основах учения речь идет: о достоинстве человека как религиозно-нравственной категории, свободе выбора и свободе от зла, правах человека в христианском миропонимании и в жизни общества, достоинстве и свободе в системе прав человека.

Рассматриваемый документ, принятый Архиерейским Собором Русской Православной Церкви, не только указывает на слабость секуляризованного института прав человека (п. II.2.), но и постулирует, что с точки зрения Православной Церкви, политико-правовой институт прав человека может служить благим целям защиты человеческого достоинства и содействовать духовно-нравственному развитию личности лишь в том случае, когда реализация прав человека не вступает в противоречие с богоустановленными нравственными нормами и основанной на них традиционной моралью. Более того, после подробного рассмотрения ука-

занных институциональных элементов нравственно-правового бытия в документе подчеркивается нормативно-обязательный характер содержащихся предписаний и раскрытого в них содержания для всех: «Каноническим структурам, священнослужителям и мирянам нашей Церкви надлежит руководствоваться данным документом в своих общественно значимых выступлениях и действиях; он подлежит изучению в духовных школах Московского Патриархата. Документ предлагается братскому вниманию Поместных Православных Церквей с надеждой на то, что он послужит возрастанию в единомыслии и поможет координации практических действий. К изучению и обсуждению документа также приглашаются иные христианские церкви и объединения, другие религиозные общины, государственные органы и общественные круги разных стран, международные организации» [14].

В свое время Г. Еллинек, излагая теории о государстве, писал, что в основу католического учения о государстве, впоследствии реципируемого немецкой реформацией и используемого вплоть до настоящего времени протестантской ортодоксией, было положено соответствующее учение св. Августина. Согласно ему, «только для государства, посвящающего себя служению царству Божию, возможно относительное оправдание, хотя и оно принадлежит земному и преходящему» [15, с. 120–127]. Практическая тенденция этого учения, как справедливо указывает ученый, была направлена на подчинение государства церкви, которого стали требовать уже вскоре после того, как Римская империя стала христианской.

Справедливости ради следует отметить, что указанные выше процессы юридической ортодоксии (как в теологии, так и в светском учении о государстве и праве) способствовали становлению сильного государства, единства его (правовой, этической, моральной) идеологии<sup>2</sup>. Современная правовая среда включает в себя интересы и потребности общества, которые выражаются, в частности, в возрождении и сохранении базовых нравственно-культурных идеалов и традиций [17]. Вместе с этим в случае неизменности в дальнейшем однажды выбранного курса на внерациональную (наднациональную) универсализацию норм (юридических и религиозных) и правил плата за их сохранение может быть достаточно высока. Такой вектор способствует обеднению первоначальной традиции – того объективного фундамента, на основании которого формировались все последующие культурологические достижения соответствующей цивилизации (полиса, государства, нации). С учетом сказанного данный вывод представляется также верным в рамках протекающих в современном мире процессах глобализации. Как свидетельствует история, юридическая ортодоксия не только ускоряет процессы объединения, но также может способствовать появлению новых кризисов (национальных и геополитических).

---

<sup>2</sup> В этом смысле мы не можем согласиться с позицией, выраженной либеральным протестантизмом о том, что идея ортодоксии неплодотворна и тупикова [16, с. 802].

Литература

1. Клеон Л. Роджер-младший. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета / Л. Клеон Роджер-младший, Л. Клеон Роджес III. – СПб. : Библия для всех, 2001. – С. 556–557.
2. Элиаде М. История веры и религиозных идей : от Гуатамы Будды до триумфа христианства / М. Элиаде. – М., 2009.
3. Хорунжий С. Н. Доктринальные аспекты правовой среды / С. Н. Хорунжий. – Воронеж, 2014.
4. Франчози Дж. Институционный курс римского права : пер. с ит. / Дж. Франчези ; отв. ред. Л. Л. Кофанов. – М., 2004.
5. Флоренский Павел. Соч. : в 4 т. / свящ. Павел Флоренский. – М. : Мысль, 2002.
6. Тиллих Пауль. Систематическое богословие / Пауль Тиллих. – СПб. : Алетейя, 1998. – Т. I, II. – С. 254–255.
7. Шмеман Александр. Таинство и символ / прот. Александр Шмеман. – Режим доступа: <http://www.stphilaret.ru/...> / Таинство и символ-прот\_Александр Шмеман.htm
8. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр. – М., 1900. – Т. 1.
9. Белый Андрей. Символизм как миропонимание / Андрей Белый. – М. : Республика, 1994.
10. Булгаков С. Н. Свет Невечерний / С. Н. Булгаков. – М. : Республика, 1994.
11. Хабермас Ю. Фундаментализм и террор / Ю. Хабермас. – Режим доступа: [http://ec-dejavu.ru/s-2/September\\_11\\_attacks.html](http://ec-dejavu.ru/s-2/September_11_attacks.html)
12. Зорькин В. Д. Предел уступчивости / В. Д. Зорькин // Рос. газета. – 2010. – № 5325 (246).
13. Зорькин В. Д. Право в условиях глобальных перемен / В. Д. Зорькин. – М., 2013.
14. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/print/428616.html>
15. Еллинек Г. Общее учение о государстве / Г. Еллинек. – 2-е изд. – СПб., 1908.
16. Теологический энциклопедический словарь. – М., 2003.
17. Чердаков О. И. Концепция инновационного развития правовой среды / О. И. Чердаков, Н. А. Жильцов. – М., 2013. – 17 с.

2015. № 2

94

*Воронежский государственный университет*

*Арапов А. В., доктор философских наук, доцент*

*E-mail: arpv@mail.ru*

*Тел.: 8-960-118-65-03*

*Воронежский государственный университет, Воронежская областная Дума*

*Хорунжий С. Н., кандидат юридических наук*

*E-mail: snhor@mail.ru*

*Voronezh State University*

*Arapov A. V., Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor*

*E-mail: arpv@mail.ru*

*Tel.: 8-960-118-65-03*

*Voronezh State University, Voronezh Regional Assembly*

*Horunzhy S. N., Candidate of Legal Sciences*

*E-mail: snhor@mail.ru*