

Сальников Виктор Петрович,

доктор юридических наук, профессор,
академик РАН, заслуженный деятель науки
Российской Федерации, почетный работник
высшего профессионального образования
Российской Федерации, Военная ордена
Жукова академия войск национальной
гвардии Российской Федерации,
198206, г. Санкт-Петербург,
ул. Летчика Пилютова, д. 1,
email: fonduniver@bk.ru

Salnikov, Viktor P.,

Doctor of Law, Professor, Academician
of the Russian Academy of Natural Sciences,
Honored Scientist of the Russian Federation,
Honorary Worker of Higher Professional
Education of the Russian Federation, Military
Order of Zhukov of the Academy of National
Guard Troops of the Russian Federation,
1 Letchik Pilyutov Str., St. Petersburg,
198206, Russian Federation,
email: fonduniver@bk.ru

Масленников Дмитрий Владимирович,

доктор философских наук, профессор,
Русская христианская гуманитарная
академия имени Ф. М. Достоевского,
191011, г. Санкт-Петербург,
наб. р. Фонтанки, д. 15,
email: dwm61@inbox.ru

Maslennikov, Dmitry V.,

Doctor of Philosophy, Professor,
F. M. Dostoevsky Russian Christian
Humanitarian Academy,
15 Fontanka River Emb., St. Petersburg,
191011, Russian Federation,
email: dwm61@inbox.ru

Лукашин Евгений Викторович,

аспирант,
Русская христианская гуманитарная
академия имени Ф. М. Достоевского,
191011, г. Санкт-Петербург,
наб. р. Фонтанки, д. 15,
email: jackson2004@yandex.ru

Lukashin, Evgeny V.,

Postgraduate Student,
F. M. Dostoevsky Russian Christian
Humanitarian Academy,
15 Fontanka River Emb., St. Petersburg,
191011, Russian Federation,
email: jackson2004@yandex.ru

КОНКРЕТНОСТЬ ТОЖДЕСТВА МЫШЛЕНИЯ И БЫТИЯ КАК ОСНОВАНИЕ ФИЛОСОФИИ И ТЕОЛОГИИ ПРАВА



CONCRETENESS OF THE IDENTITY OF THINKING AND BEING AS THE BASIS OF PHILOSOPHY AND THEOLOGY OF LAW

АННОТАЦИЯ. Классическая философия, постигая в своем историческом развитии всеобщее единство тварного мира в форме тождества мышления и бытия, закладывала основы теоретического фундамента учения об онтологических основаниях права. Христианская мысль устанавливает необходимость нравственного измерения этого всеобщего единства. В немецком идеализме Канта, Фихте и Гегеля процесс всеобщего тождества мышления и бытия достигает той степени конкретности, которая позволяет дедуцировать из него всеобщие основы правового бытия. Классическая философско-правовая традиция может и должна стать основным теоретическим источником суверенной философии права современной России.

ABSTRACT. Classical philosophy, comprehending in its historical development the universal unity of the created world in the form of the identity of thought and being, laid the foundations of the theoretical foundation of the doctrine of the ontological foundations of law. Christian thought establishes the need for a moral dimension of this universal unity. In the German idealism of Kant, Fichte, and Hegel, the process of universal identity of thought and being reaches the degree of concreteness that makes it possible to deduce from it the universal foundations of legal existence. The classical philosophical and legal tradition can and should become the main theoretical source of the sovereign philosophy of law in modern Russia.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Кант, Гегель, всеобщее единство бытия, тождество бытия и мышления, благо, право

KEYWORDS: Kant, Hegel, the universal unity of being, the identity of being and thinking, the good, the law

ОБРАЗЕЦ ЦИТИРОВАНИЯ:

Сальников, В. П. Конкретность тождества мышления и бытия как основание философии и теологии права / В. П. Сальников, Д. В. Масленников, Е. В. Лукашин. – Текст : непосредственный // Вестник юридического факультета Южного федерального университета. – 2025. – Т. 12, № 2. – С. 38–46. – DOI: 10.18522/2313-6138-2025-12-2-5

FOR CITATION:

Salnikov, V. P., Maslennikov, D. V., Lukashin, E. V. (2025) Concreteness of the Identity of Thinking and Being as the Basis of Philosophy and Theology of Law. *Bulletin of the Law Faculty, SFEDU*. 12(2): 38–46 [in Russ.]. DOI: 10.18522/2313-6138-2025-12-2-5

Объект познания теории права не очевиден. Он не дан нам непосредственно, эмпирически. Его онтологический статус изначально является неопределенным, на что указывал еще И. Кант: «Что такое право? Этот вопрос может так же смутить правоведа – если только он не хочет впасть в тавтологию или вместо общего решения сослаться на то, что утверждали когда-либо законы какой-нибудь страны, – как пресловутый вопрос: “Что есть истина?”, обращенный к учителям логики. Что следует по праву (*quidsitiuris*), т. е. что говорят или говорили законы в том или ином месте в то или другое время, он еще может указать; но право (*recht*) ли то, чего они требуют, и каков всеобщий критерий, на основании которого можно вообще различать правое и неправое (*iustumetiniustum*), – это остается для него тайной, если он хоть на время не оставляет указанные эмпирические принципы и не ищет источник этих суждений в одном лишь разуме (хотя бы упомянутые законы и служили ему для этого хорошим руководством), чтобы установить основу для возможного положительного законодательства. Чисто эмпирическое учение о праве – это голова (подобно деревянной голове в басне Федра), которая может быть прекрасна, но, увы, не имеет мозга» [17, с. 353]. Впрочем, непосредственная данность познанию предмета биологии или физики также является достаточно проблематичной. Не случайно вопросы возможности познания права и самого его онтологического статуса до сих пор продолжают оставаться весьма дискуссионными. Ответом на эту дискуссионность в значительной мере стала компрометирующая концепция права, сформированная уже в XXI в. [5–7; 8, с. 102–127; 9, с. 77–96].

Множественность парадигм правового мышления в конечном счете определяется тем,

какой онтологический статус мы приписываем праву, а это, в свою очередь, определяется нашим пониманием сущности (и смысла) всеобщего бытия. Если бытие мы знаем только как совокупность единичных предметов, то единственным источником права для нас окажется принуждение со стороны социальных институтов, а в качестве философии права мы должны будем принять юридический позитивизм. Но чем тогда право будет отличаться от насилия, а государство – от шайки разбойников? (Вопрос Блаженного Августина.) Ведь человек подчиняется нормам права и распоряжениям государственной власти не только в силу того, что испытывает на себе принуждающую деятельность последнего, но прежде всего потому, что право и государство являются для него высшей ценностью, не чуждой самой сущности человека. В таком случае, подчиняясь требованиям норм, человек остается свободным и сохраняет свое человеческое достоинство [10, с. 50–51]. Однако для того, кто видит в мире лишь совокупность единичных материальных объектов, свобода не имеет реального онтологического статуса.

Значимость для юриспруденции вопроса об онтологическом статусе права, о характере его «бытийственности», о его месте в системе бытия означает необходимость прежде всего определить, что есть само бытие: есть ли в нем единство, целостность или оно изначально разделено на две (дуализм) или множество (плюрализм) субстанций? С этим вопросом связан и вопрос о «нравственном измерении» бытия, об онтологическом статусе добра и зла [15].

Но решение этих принципиальных для теории права вопросов предполагает обращение к науке, для которой единство всеобщего бытия выступает специальным и исключительным

предметом ее познания. Речь идет о философии, которая должна трансформировать свое учение о всеобщем бытии в учение о бытии права, тем самым выделив из себя собственно философию права. Хотя исторически философы давали различные ответы на вопросы о всеобщем бытии и бытии права, не исключая и их материалистическое толкование, начиная с Т. Гоббса и Дж. Локка, все же в историко-философском процессе явно прослеживается его магистральная линия, вектор мышления, заданный учением о бытии Парменида и гегелевской логикой Логоса. Продолжением этой линии является классическая русская философия права, отмеченная именами Ф. М. Достоевского, Б. Н. Чичерина, Е. Н. Трубецкого, И. В. Михайловского, И. А. Ильина и других отечественных мыслителей. Только на этой традиции и может сложиться суверенная философия права современной России [22].

Классическая философия сосредоточена на познании природы всеобщего единства, полагая его своим предметом. Все остальное – природа, человек, общество, история – входит в сферу ее интересов лишь в той мере, в какой оно раскрывает необходимые моменты всеобщего (идея Бога также относится к области богословского, но не философского познания [12, с. 596–597]). Познать необходимость моментов всеобщего для философии оказывается возможным, поскольку это «все» она мыслит не как «кучу сора» (по выражению Гераклита), а именно как всеобщее единство, как всеединство. Но само мышление не может быть внешним всеобщему единству, иначе последнее не было бы всеобщим. Поэтому всеобщее единство выступает как единство бытия, но равным образом и как единство мышления. Как единство бытия всеобщее единство есть необходимость указанных выше моментов – природы, человека, общества, истории. Как единство мышления оно есть метод познания всеобщего единства, иначе говоря – его рефлексия.

И. Г. Фихте выражал эти две стороны предмета философии следующим образом: «Если всякая трансцендентальная философия не полагает абсолютное ни в бытие, ни в сознание, а полагает его в их связи, истину и достоверность в себе и для себя == А, то из этого следует... что для такого рода философии совершенно исчезает различие между бытием и мышлением

как в себе значимое... согласно нашему преобладающему над всяким явлением усмотрению того, что абсолютное есть не половина, а неразделимое единство, абсолютное и в себе не есть ни бытие, ни мышление, но А / М Б. Если же теперь... принять, что А, кроме своей основной дизъюнкции на Б и М, дробится еще и на x, y, z, то станет ясно: (1) что все вместе в себе и для себя – и А абсолютно, и как x и т. д. – есть лишь именно модификация А; в отношении которых (2) просто признается, что они должны встречаться как в Б, так и в М» [24, с. 47–48].

Здесь на стороне всеобщего единства (x, y, z и т. д.) как бесконечного бытия оказывается только момент аффирмативности. На стороне же всеобщего единства как мышления – момент отрицательности, но одновременно также и момент аффирмативности. Последнее связано с тем, что, во-первых, только мышлению присуща свобода самополагания и самоотрицания в их взаимопереходе, а значит, присуща и субъективность. Это определяет момент отрицательности всеобщего единства как мышления. Во-вторых, отрицанию свойственно подвергать отрицанию и самое себя, иначе оно не было бы всеобщим отрицанием. Это приводит к полаганию аффирмативности всеобщего единства. Как отмечал Гегель, «бесконечное – это аффирмация снимающей самое себя конечности, отрицание отрицания, хотя и опосредствованное, но опосредствованное только через снятие опосредствования» [2, с. 420].

Именно потому, что всеобщее есть не только бытие, но и мышление, оно определяет себя на двух полюсах: полюсе всеобщего и особенного, полюсе абсолютного максимума и полюсе абсолютного минимума (если использовать выражение Николая Кузанского). В этом реализуется природа всеобщего, несущая в себе абсолютную отрицательность. Бытие как чистая аффирмативность лишено субъективности, оно обретает свою субъективность лишь будучи мышлением, а именно: через посредство отрицательности себя как мышления.

Философская мысль, постигающая всеобщее единство как единство всеобщего бытия и всеобщего мышления, тождественна последнему, поскольку иначе всеобщее мышление не было бы всеобщим. Таким образом, отрицательность всеобщего мышления оборачивается рефлексивностью мышления философско-

го, но лишь в той мере, в какой всеобщность философского мышления не является абсолютной. Философски мыслить природу, человека, общество, историю означает удерживать себя от следования какому-либо иному интересу, кроме интереса познания всеобщего. Это удержание, однако, не является каким-либо методическим приемом, а вытекает из отрицательной природы самого мышления. Поэтому суждения об этих предметах, во-первых, являются, в отличие от области позитивных наук, рефлексивными суждениями и сама способность мышления к ним является рефлексивной способностью суждения. А, во-вторых, опять-таки в силу сказанного выше, любые суждения о всеобщем предмете должны предъявить нам всеобщее в саморазвертывании его всеобщих и особенных определений. Или, иными словами, должны раскрыть его как тождество абсолютного минимума и абсолютного максимума.

Философия возникает в Античности как проект, направленный на постижение единства мироздания как всеобщего единства мышления и бытия, причем речь идет о постижении исключительно посредством разума. Не художественное чувство, не откровение, не предание, но только разум должен раскрыть природу абсолюта и, что также очень важно, суметь выразить эту природу, раскрыть и истолковать ее именно на языке разума, т. е. рациональными средствами и в вербальной форме. Если мир понимается не как хаос, а как космическая гармония (а именно таковым и было понимание мира у греков), то и пространство бытия человека должно быть понято как гармония всех своих основных определений: души и тела, добра и заблуждения, разумного познания и морального чувства, гражданственности и индивидуальности и т. п. Но эта гармония человека является отражением и проявлением гармонии абсолюта и единства человека во всех своих моментах, таким образом, она опосредована его отношением к абсолюту.

Рациональное осмысление этого отношения человека к абсолюту было воплощено в философии Парменида, в его учении о взаимном отрицании и взаимном полагании мышления и бытия [10, с. 34–39], что составило исходную точку философии. Развивая эту логику, Платон определяет сущность бытия как процесс всеобщего мышления, аналитически различающего

себя во множественность мыслей – идей как порождающих моделей всего – и сводящего их снова в синтетическое единство [11, с. 170–171].

В данном контексте представление о гармоническом начале человека и о единстве нравственности и права составляет существенный элемент политической философии Платона. Причем само это единство природы человека выступило в сложной диалектике, неразрывно связывающей отношение всеобщего и единичного, мышления и бытия, свободы и ответственности. В дискурсе этой диалектики полагание возможности единства жизни требует мысли о единстве бытия. Высшее единство бытия, его высшую идею, Платон определял как идею блага, но сама связь единства и блага не получила у него развернутого определения, оставив задачу ее познания будущим поколениям философов [18].

Решение этой задачи стало возможным лишь для христианского мышления, способного понять всеобщее не только как единство, имевшее силу, по сути, природного характера, но и как абсолютное благо, имевшее нравственную природу и могущество нравственной силы. Это понимание всеобщего бытия было отчетливо выражено в аргументах Отцов Церкви против гностического дуализма, завершивших давний спор античных мыслителей о единстве или множественности начала бытия [13, с. 25–28]. Эта аргументация, вобравшая в себя опыт развития античного мышления от Парменида до Платона и Аристотеля, имела, тем не менее, принципиально более глубокое содержание, ставшее следствием перехода от диалектики логических категорий бытия и небытия в область духовного содержания, раскрывающегося в понимании действительного бытия как абсолютного добра [21, с. 32–39]. Цена вопроса при этом такая: либо мы можем понимать добро как абсолютное, либо мы должны признать дуализм добра и зла в качестве двух равных первоначал, что, согласно св. Иоанну Дамаскину, неизбежно приведет нас к плюрализации бытия и отказу от гармоничного единства [14, с. 152–153].

В последнем случае мир теряет внутреннюю гармонию и смысл, распадается на множество первоначал. Поскольку бытие можно мыслить только как единое, постольку мир, лишенный этого единства, теряет определения своего бытия. Такой мир мнится миром абсурда, и аб-

сурдной представляется жизнь человека в нем, а государство действительно ничем не будет отличаться от шайки разбойников. Мысль же об абсолютности добра, о его единстве и единственности, напротив, обеспечивает аксиологию права и государства.

Но такая мысль должна быть в состоянии эксплицировать свою собственную отрицательность, обнаруживаемую в акте мышления небытия, мышления зла. Другими словами, необходимо было суметь дать дискурсивную форму мысли Дионисия Ареопагита о том, что «зла, как такового, нет нигде...» [4, с. 58]. В богословии эта проблема решается, как известно, в теодицее – в учении о том, что зло может проявиться (хотя в этом и нет субстанциальной необходимости) как результат абсолютной свободы. Абсолютность свободы состоит в том, что она составляет высший дар Бога человеку, составляет высшую, абсолютно неотчуждаемую сущность человека. Понимание бытия абсолютного добра как абсолютной свободы является высшей формой мышления всеобщего единства мироздания. И именно по достижении такого уровня понимания, которое было мистически связано со Священной историей Богочеловека, архаическое «право-в-себе» развивается в «право-для-себя», в действительное право [19, с. 167–172].

Таким образом, единство единичного и всеобщего, абсолютного и индивидуального выступило в ранних формах философии как непосредственное, что обусловило ее стихийную диалектику. В дальнейшем развитии философской науки само это непосредственное единство стало предметом научного рассмотрения, что мы видим в философии Нового времени и что было связано с необходимостью понимания всеобщего единства «со стороны» его субъективного момента [12, с. 45–46]. Ведь именно субъективность составляет основу свободы, постичь природу которой и теоретически ее выразить должна была новая философия. Однако в философии Нового времени первоначально абстрактное, а потому одностороннее единство было облечено в форму столь же одностороннего различия мышления и бытия, единство которых было опять-таки познано только как абстракция.

Немецкий классический идеализм как особая эпоха в развитии философии начинается с

того, что И. Кант, имея своим предшественником Р. Декарта, переносит центр философского познания всеобщего единства мышления и бытия из сферы аффирмативности бытия в сферу отрицательности мышления. Однако здесь уровень философского мышления пока еще не достиг той степени, на которой субъективная рефлексия отрицательного мышления может положить себя как рефлексию объективную, а тем самым и определиться в качестве абсолютного, если понимать последнее как единство субъективного и объективного.

Таким философское мышление становится лишь в наукоучении И. Г. Фихте. Теоретический разум у Канта не может достичь идеала истинно объективного абсолютного знания, а значит, и не может положить его своей предпосылкой. Поэтому теоретический разум не может быть действительно свободным (иначе говоря – спонтанным) разумом. Ведь свобода – это и есть тот абсолютный минимум, которым оборачивается абсолютный максимум полноты бытия в абсолютном разуме. Но тогда поставленная кантовской философией задача познать мышление в его самоопределении, в его отрицательности, в его свободе оказывается невыполненной. Практический разум также не может достичь истинно объективной идеи блага, заменяя ее субъективным долгом. Для него действительная святость, стремление к которой составляет суть высшего нравственного закона [17, с. 148–149], полагается лишь за пределами человеческой жизни, оставляя для последней лишь сухость категорического императива и лишь видимость действительной свободы.

Не давая определения свободы, которое в пределах трансцендентальной методологии не представляется возможным, Кант тем не менее в «Критике практического разума» дает его очень емкую характеристику: «Так как чистая форма закона может быть представлена только разумом, стало быть, не есть предмет чувств и, следовательно, не относится к числу явлений, то представление о ней как определяющем основании воли отличается от всех определяющих оснований событий в природе по закону причинности, так как в этом случае определяющие основания сами должны быть явлениями. Но если никакое другое определяющее основание воли не может служить для нее законом,

кроме всеобщей законодательной формы, такую волю надо мыслить совершенно независимой от естественного закона явлений в их взаимоотношении, а именно от закона причинности. Такая независимость называется свободой в самом строгом, т. е. трансцендентальном, смысле» [17, с. 211].

Свобода у Канта тесно связана с понятием воли: «Воля есть вид причинности живых существ, поскольку они разумны, а свобода была бы таким свойством этой причинности, когда она может действовать независимо от посторонних определяющих ее причин, подобно тому как естественная необходимость была бы свойством причинности всех лишенных разума существ – определяться к деятельности влиянием посторонних причин» [17, с. 289]. Воля может быть гетерономной, т. е. обусловленной какими-либо внешними началами, либо автономной, т. е. обусловленной только собой. В последнем случае воля является подлинной свободой.

Волю личности Кант также подразделяет на высшую и низшую способность желания. Низшую способность составляют влечения и склонности, направленные на чувственные цели. Подчиненный низшей способности желания человек влечется к личному благополучию, к счастью. Высшая способность направлена на достижение всеобщих целей. Предмет влечения определенной ею воли – абсолютное всеобщее благо. Если автономная воля определяется высшей способностью желания, а именно способностью желания блага или абсолютного добра, то тогда воля является нравственной.

Здесь явно видна основная платоническая отсылка к абсолютному благу как к высшей идее – форме единства мира. Однако в отличие от Платона основоположник трансцендентализма не рассматривает благо как высшую идею объективного мира. Заметим, что такая идея согласно «Критике чистого разума» не может быть чем-то иным, кроме как субъективным идеалом чистого разума. Идея блага для Канта имеет место только как предмет бесконечного стремления практического разума, что является своего рода аналогом идеала теоретического разума. Однако все же существенно то, что подобно Платону Кант из идеи блага выводит принцип справедливости.

Здесь существенно то, что принцип справедливости в форме категорического императива

является у Канта всего лишь субъективной максимой, внешний статус объективности которой придает то, что разум сам себе полагает цель, определяя ее как горизонт высшего блага: «Категорический императив, который вообще выражает лишь то, что есть обязательность, гласит: поступай согласно максиме, которая в то же время может иметь силу всеобщего закона! – Следовательно, свои поступки ты должен сначала рассмотреть, исходя из субъективного основоположения; но значимо ли также объективно это основоположение – это ты можешь узнать лишь потому, что, так как твой разум испытывает его: можешь ли ты благодаря ему мыслить себя в то же время устанавливающим всеобщие законы, это основоположение может оказаться пригодным в качестве такого всеобщего законодательства» [17, с. 280].

Для Канта высший нравственный закон все не является продуктом общественного договора, содержание которого в конечном счете определяется решением людей, а потому насквозь позитивно. Но еще менее он является элементом некоей высшей правовой субстанции – естественного права. Последний подход был бы абсолютно неприемлем для основоположника трансцендентализма, всегда особенно резко и последовательно критиковавшего старую метафизику за апелляцию к произвольным понятиям, которые она столь же произвольно отождествляла с вещами-в-себе.

Соответственно, трансформируется и отношение к «естественному состоянию», являющемуся столь важным понятием у Гоббса. Для Канта естественное состояние представляет собой «состояние, из которого необходимо выйти, чтобы вступить в законное состояние» [17, с. 386]. Естественному состоянию Кант, в противоположность Гоббсу и Локку, противопоставляет не общественное, а гражданское состояние: «в естественном состоянии общество может существовать, но только не гражданское».

Выход из естественного состояния означает становление человека, живущего в соответствии с установками разума, а не природы, а значит, потенциально морального существа. Ведь именно разум, по Канту, устанавливает для людей моральный закон, форма которого закрепляется в праве, законах правового государства и принципах гражданского общества.

При этом сам разум для Канта является воплощением идеи свободы. Именно благодаря свободе, спонтанному и автономному действию трансцендентального единства самосознания становится возможным осмысление чувственного материала (по Канту это означает подведение его под ту или иную категорию рассудка). В отличие от классиков XVII в. принцип свободы для Канта является не только результатом, но и исходным пунктом развития правового состояния человека.

Помыслить свободу как конкретное понятие означает понять ее как воплощение абсолютного единства бытия, что, собственно, и заключается в ее святоотеческом толковании как высшего дара Бога человеку, ведь мы можем мыслить нечто высшее в тварном мире, пока не дойдем до абсолютного единства бытия. В системе философских категорий такое мышление свободы как единства абсолютного минимума и абсолютного максимума бытия означает мышление конкретного единства единичного и всеобщего, что выступило основной проблемой «Критики способности суждения».

Именно по итогам первых двух своих «Критик...» Кант ставит задачу раскрыть, как возможно помыслить единство единичного и всеобщего. Согласно Канту, мышление об этом единстве не может оказаться познанием (Кант различает мышление и познание [16, с. 117–118]). Оно – лишь форма рефлексивного мышления. Как мы помним, рефлексия философского мышления совпадает с отрицательностью всеобщего мышления в его абсолютном единстве с бытием. Следовательно, Кант не может не акцентировать самоотрицание особенного с его снятием во всеобщем, что совпадает с переходом единичной целесообразности во всеобщую целесообразность абсолютного блага.

Но Кант также и не соотносит это самоотрицание со стороны объекта с самоограничением формы суждения со стороны субъекта. Это было бы и невозможно на данном уровне мышления. То, что суждение не может быть формой истины, впервые отчетливо выразит только Фихте. На этом концентрирует внимание и Г. В. Ф. Гегель в «Феноменологии духа» [1, с. 3]. Рефлексивность мышления Канта, обнаруживающая себя в апелляции к суждению как к форме мышления, тем самым также демонстрирует свои пределы, но это – объективные

пределы, выражающие внутреннюю динамику историко-философского процесса.

Основной результат философии Канта заключался в разработке учения о трансцендентальном единстве самосознания и в генезисе синтезирующихся на его основе элементов абсолютного субъекта. Фихте разработал метод анализа этого трансцендентального единства самосознания и синтеза абсолютного субъекта, переведя его тем самым с уровня генезиса на ступень развития. Развитый И. Г. Фихте абсолютный субъект преобразил объект познания, поскольку субъект всегда определяет объект: каков субъект, таков и объект. Абсолютный субъект Фихте светится видимостью в природе как в «окаменевшем интеллекте». Именно таким определял объект, соответствующий абсолютности субъекта, Ф. В. Й. Шеллинг.

Вслед за ними Г. В. Ф. Гегель видит адекватный абсолютному субъекту объект не в природе, а в наиболее сложном явлении товарного мира – в истории [3]. Но историю он понимает не как простую последовательность событий во времени, а как одухотворенную историю, творящим прафеноменом которой является священная история Христа, отсылающая нас к образу вечности и вечных ценностей. Источником генезиса правовой формы регулирования общественных отношений для Гегеля выступает именно таким образом понятый единый процесс всемирной истории развития государства, развития общества и развития человека [10, с. 191–194].

Идеи классического идеализма относительно онтологического основания права, сформированные во взаимодействии философской и богословской мысли и завершающие историческое развитие классической философии [23, с. 28], оказались глубоко созвучны умонастроению русских философов и выступили в качестве теоретических источников русской философии права – философии веры и нравственности. «В современной российской философии права и юридической науке представления о религиозных идеалах построения государства и его правовой системы, о христианском взгляде на природу государства и права практически полностью построены на взглядах представителей дореволюционной государственно-правовой и богословской мысли», – справедливо отмечает А. И. Овчинников [20, с. 141]. Философия пра-

ва Канта, Фихте, Гегеля, и напрямую, и опосредовано через разработки классиков русской правовой мысли, продолжает играть роль теоретического фундамента суверенной философии права России.

Список использованных источников

1. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992. 444 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2 т. М.: Мысль, 1977. Т. 2. 573 с.
3. Денисов А. М., Исмагилов И. Р., Масленников Д. В. Гегель и Савиньи: становление идеи историзма в праве // Юридическая наука: история и современность. 2017. № 3. С. 181–185.
4. Дионисий Ареопагит. Божественные имена // Мистическое богословие. Киев: Путь к Истине, 1991. С. 13–93.
5. Захарцев С. И., Сальников В. П. Компреденная теория познания права // Юридическая наука: история и современность. 2015. № 8. С. 11–26.
6. Захарцев С. И., Сальников В. П. Об обосновании компреденного подхода для познания права // Теория государства и права. 2016. № 2. С. 39–58.
7. Захарцев С. И., Сальников В. П. Сущность права в фокусе компреденной теории его познания // Сущность права: Сб. статей к 100-летию со дня рождения профессора М. И. Байтина / под ред. В. М. Баранова, С. А. Белосова, И. Н. Сенякина. Саратов: СГЮА, 2022. С. 105–118.
8. Захарцев С. И., Сальников В. П. Философия и юридическая наука. М.: Юрлитинформ, 2019. 424 с.
9. Захарцев С. И., Сальников В. П. Философия. Философия права. Юридическая наука. М.: Юрлитинформ, 2015. 264 с.
10. Захарцев С. И., Масленников Д. В., Сальников В. П. Логос права: Парменид – Гегель – Достоевский. К вопросу о спекулятивно-логических основаниях суверенной метафизики права. М.: Норма, 2024. 447 с.
11. Захарцев С. И., Масленников Д. В., Сальников В. П. Становление логоса права в античной философии // Мир политики и социологии. 2018. № 3–4. С. 164–176.
12. Идея Бога и образ теологии в философских курсах зрелого модерна и постмодерна / под общ. ред. Д. В. Масленникова. СПб.: РХГА, 2023. 682 с.
13. Идея свободы. Право. Мораль (классическая и постклассическая философия права) / под ред. С. И. Захарцева. М.: Юрлитинформ, 2020. 288 с.
14. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Ростов н/Д: Братство Святого Алексия: Приазовский край, 1992. 464 с.
15. К вопросу о философских и богословских предпосылках понимания права как формы различения добра и зла / В. П. Сальников, Р. Ф. Исмагилов, Д. В. Масленников [и др.] // Юридическая наука: история и современность. 2020. № 10. С. 179–193.
16. Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 591 с.

17. Кант И. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов. СПб.: Наука, 1995. 528 с.

18. Лебедев С. П. Единое и благо в теологии Платона // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2020. Т. 21, № 1. С. 29–37.

19. Масленников Д. В. Богочеловек и идея права // Мир политики и социологии. 2015. № 12. С. 167–173.

20. Овчинников А. И. Правовая теология и ее ценность в постсекулярном мире // Социальная ценность права в современном обществе: материалы шестого Всероссийского симпозиума / отв. ред. В. Д. Перевалов. Екатеринбург, 2021. С. 140–147.

21. Сальников В. П., Масленников Д. В. Институты права в идее абсолютного Добра // Государственно-правовые институты современного общества: сб. статей Всероссийской науч.-практ. конф., посвящ. 100-летию Республики Башкортостан (Уфа, 14 декабря 2018 г.) / отв. ред. Ф. М. Раянов. Уфа: БашГУ, 2018. С. 32–40.

22. Теоретические и духовно-нравственные предпосылки истинной суверенности философии права России / В. П. Сальников, Р. Ф. Исмагилов, Д. В. Масленников, К. Г. Прокофьев // Теория государства и права. 2024. № 3. С. 196–211.

23. Философско-правовое познание: актуальные проблемы / под общ. ред. В. П. Сальникова. М.: ИНФРА-М, 2025. 418 с.

24. Фихте И. Г. Второй курс лекций по наукоучению 1804 года. СПб.: Владимир Даль, 2021. 414 с.

References

1. Hegel G. W. F. Phenomenology of the spirit. St. Petersburg: Nauka Publ., 1992. 444 p. [in Russ.].
2. Hegel G. W. F. Philosophy of religion: in 2 vols. Moscow: Mysl Publ., 1977. Vol. 2. 573 p. [in Russ.].
3. Denisov A. M., Ismagilov I. R., Maslennikov D. V. Hegel and Savigny: the formation of the idea of historicism in law. *Legal science: history and modernity*. 2017. No. 3. P. 181–185 [in Russ.].
4. Dionysius the Areopagite. Divine names. *Mystical theology*. Kiev: Path to Truth Publ., 1991. P. 13–93 [in Russ.].
5. Zakhartsev S. I., Salnikov V. P. Comprehensive theory of legal knowledge. *Legal Science: History and Modernity*. 2015. No. 8. P. 11–26 [in Russ.].
6. Zakhartsev S. I., Salnikov V. P. On the justification of a comprehensive approach to the knowledge of law. *Theory of the State and Law*. 2016. No. 2. P. 39–58 [in Russ.].
7. Zakhartsev S. I., Salnikov V. P. The essence of law in the focus of the comprehensive theory of its cognition. *The essence of law: A collection of articles dedicated to the 100th anniversary of the birth of Professor M. I. Baytin*. Saratov: Saratov State Law Academy, 2022. P. 105–118 [in Russ.].
8. Zakhartsev S. I., Salnikov V. P. Philosophy and legal science. Moscow: Yurlitinform Publ., 2019. 424 p. [in Russ.].
9. Zakhartsev S. I., Salnikov V. P. Philosophy. Philosophy of law. Legal science. Moscow: Yurlitinform Publ., 2015. 264 p. [in Russ.].
10. Zakhartsev S. I., Maslennikov D. V., Salnikov V. P. Logos of law: Parmenides – Hegel – Dostoevsky. On the issue

of speculative-logical foundations of the sovereign metaphysics of law. Moscow: Norma Publ., 2024. 447 p. [in Russ.].

11. Zakhartsev S. I., Maslennikov D. V., Salnikov V. P. The formation of the logos of law in ancient philosophy. *The World of Politics and Sociology*. 2018. No. 3–4. P. 164–176 [in Russ.].

12. Maslennikov D. V. (Ed.). The idea of God and the image of theology in the philosophical discourses of mature modernity and postmodernity. St. Petersburg: The Russian Christian Academy for the Humanities, 2023. 682 p. [in Russ.].

13. Zakhartsev S. I. (Ed.). The idea of freedom. Right. Morality (classical and postclassical philosophy of law). Moscow: Yurlitinform Publ., 2020. 288 p. [in Russ.].

14. *John of Damascus*. An accurate statement of the Orthodox faith. Rostov-on-Don: Brotherhood of St. Alexy: Prikazovskiy Krai, 1992. 464 p. [in Russ.].

15. Salnikov V. P., Ismagilov R. F., Maslennikov D. V. et al. On the philosophical and theological prerequisites for understanding law as a form of distinguishing good and evil. *Legal Science: History and Modernity*. 2020. No. 10. P. 179–193 [in Russ.].

16. *Kant I.* The critique of pure reason. Moscow: Mysl Publ., 1994. 591 p. [in Russ.].

17. *Kant I.* Fundamentals of the metaphysics of morality. Criticism of practical reason. Metaphysics of morals. St. Petersburg: Nauka Publ., 1995. 528 p. [in Russ.].

18. Lebedev S. P. The One and the good in Plato's theology. *Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy*. 2020. Vol. 21. No. 1. P. 29–37 [in Russ.].

19. Maslennikov D. V. The Godman and the idea of law. *The World of Politics and Sociology*. 2015. No. 12. P. 167–173 [in Russ.].

20. Ovchinnikov A. I. Legal theology and its value in the post-secular world. *The social value of law in modern society. Materials of the sixth All-Russian Symposium*. Yekaterinburg, 2021. P. 140–147 [in Russ.].

21. Salnikov V. P., Maslennikov D. V. Institutes of law in the idea of absolute Goodness // State and legal institutions of modern society: Collection of articles for the All-Russian Scientific and Practical Conference dedicated to the 100th anniversary of the Republic of Bashkortostan (Ufa, December 14, 2018). Ufa: Bashkir State University, 2018. P. 32–40 [in Russ.].

22. Salnikov V. P., Ismagilov R. F., Maslennikov D. V., Prokofiev K. G. Theoretical and spiritual and moral prerequisites for the true sovereignty of the philosophy of law of Russia. *Theory of the State and Law*. 2024. № 3. P. 196–211 [in Russ.].

23. Salnikov V. P. (Ed.). Philosophical and legal cognition: actual problems. Moscow: INFRA-M Publ., 2025. 418 p. [in Russ.].

24. *Fichte J. G.* The second course of lectures on the science of 1804. St. Petersburg: Vladimir Dahl Publ., 2021. 414 p. [in Russ.].

Поступила в редакцию 10.03.2025

Received March 10, 2024