

Научная статья

УДК 340.12

DOI 10.33184/pravgos-2022.2.5

САЛЬНИКОВ Виктор Петрович^{1,2,3}, МАСЛЕННИКОВ Дмитрий Владимирович^{1,4}, ШКРУМ Дмитрий Васильевич^{1,5}

¹Русская христианская гуманитарная академия, Санкт-Петербург, Россия

²журнал «Юридическая наука: история и современность», Санкт-Петербург, Россия

³Fonduniver@bk.ru

⁴d.maslennikov@rhga.ru

⁵dschkrum@mail.ru

ГОСУДАРСТВО КАК «РАЗУМНАЯ ЖИЗНЬ САМОСОЗНАЮЩЕЙ СВОБОДЫ»: ФИЛОСОФСКИЙ И ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ ГЕГЕЛЯ

Аннотация. Теоретическое обоснование идеи свободы как позитивного выражения сущности бытия человека с отсылкой к его христианскому теодицейному смыслу («свобода – высший дар Бога человеку») содержится только в немецком классическом идеализме с его систематическим истолкованием идеи субъекта. В таком качестве понятие свободы стало для немецких классиков основой новой парадигмы философии права, составляющей альтернативу и традиционной теории естественного права, и теории общественного договора. Основанная на этой парадигме гегелевская концепция государства может рассматриваться в качестве одного из источников суверенной российской философии права. **Цель:** выделить, применительно к идее государства, основные моменты, раскрывающие гегелевское понятие свободы как наиболее глубокое определение сущности бытия человека. **Методы:** логический, историко-генетический, историко-сравнительный, системный метод познания, а также методология теоретико-правовой компаративистики. **Результаты:** идея всеобщих оснований государственности является неотъемлемым элементом пра-

вового мышления. Она опосредуется понятиями морали, свободы личности, права, которые исторически раскрывались и в рациональных философско-правовых, и в теологических дискурсах. Понимание Гегелем государства как «разумной жизни самосознающей свободы» реализуется им во взаимосвязи истории государства и религии, где каждая историческая ступень выражает необходимые формы этого самосознания.

Ключевые слова: Гегель, Аристотель, философия права, теология, религия, благо, Бог, государство, свобода, право

Финансирование. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44055 «Идея Бога и образ теологии в философских дискурсах зрелого модерна и постмодерна».

Для цитирования: Сальников В.П. Государство как «разумная жизнь самосознающей свободы»: философский и теологический аспекты в интерпретации Гегеля / В.П. Сальников, Д.В. Масленников, Д.В. Шкрум // Правовое государство: теория и практика. – 2022. – № 2. – С. 48–55. DOI 10.33184/pravgos-2022.2.5.

Original article

SAL'NIKOV Victor Petrovich^{1, 2, 3}, **MASLENNIKOV Dmitry Vladimirovich**^{1, 4},
SHKRUM Dmitry Vasilievich^{1, 5}

¹Russian Christian Academy for the Humanities, Saint Petersburg, Russia

²Journal «Legal Science: History and the Presence», Saint Petersburg, Russia

³Fonduniver@bk.ru

⁴d.maslennikov@rhga.ru

⁵dschkrum@mail.ru

THE STATE AS «INTELLIGENT LIFE OF SELF-CONSCIOUS FREEDOM»: PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL ASPECTS ACCORDING TO HEGEL'S INTERPRETATION

Abstract. The theoretical substantiation of the idea of freedom as a positive expression of the essence of human existence with reference to its Christian theodicy meaning («freedom is the supreme gift of God to man») is contained only in the German classical idealism with its systematic interpretation of the idea of the subject. As such, the concept of freedom became for German classics the basis of a new paradigm of philosophy of law, an alternative to both traditional natural law and social contract theory. Based on this paradigm, the Hegelian concept of the state can be considered as one of the sources of the sovereign Russian philosophy of law. *Purpose:* to highlight, in relation to the idea of the state, the main points that reveal the Hegelian concept of freedom as the most profound definition of the essence of human existence. *Methods:* the authors use such methods as logical, historical-genetic, historical-comparative, systematic method of cognition, as well as the methodology of theoretical and legal comparative studies. *Results:* the idea of universal foundations of statehood is an integral part of legal thinking. It is mediated by the concepts of morality, personal

freedom, law, which historically were revealed both in rational philosophical-legal, and in theological discourses. Hegel's understanding of the state as «intelligent life of self-conscious freedom» is realized by him in interconnection of history of state and religion, where each historical stage expresses necessary forms of this self-consciousness.

Keywords: Hegel, Aristotle, philosophy of law, theology, religion, good, God, state, freedom, law

Financing. The study is financially supported by the Russian Foundation for Basic Research within the framework of scientific project No. 21-011-44055 «The idea of God and the image of theology in the philosophical discourses of mature modern and postmodern».

For citation: Salnikov V.P., Maslennikov D.V., Shkrum D.V. The state as «intelligent life of self-conscious freedom»: philosophical and theological aspects according to Hegel's interpretation. *Pravovoe gosudarstvo: teoriya i praktika = The Rule-of-Law State: Theory and Practice*, 2022, no. 2, pp. 48–55. DOI 10.33184/pravgos-2022.2.5 (In Russian).

Введение. Гегель очень точно определил, что государство «не механизм, а разумная жизнь самосознающей свободы, система нравственного мира» [1, с. 299]. Данное выражение не метафора, а предельно точная формула, в которой каждое слово наполнено кон-

кретным смыслом, отсылающим к определенной историко-философской и историко-правовой традиции. В этом определении Гегель связывает государство, во-первых, с понятием жизни, во-вторых, с понятием свободы, в-третьих, с самосознанием этой свободы, в-

четвертых, с объективными формами реализации свободы и ее институционализации.

Прежде всего, в трактовке государства как «разумной жизни свободы» можно видеть оппозицию механистической модели теории общественного договора. Здесь Гегель ближе к античным представлениям о государстве как своего рода живом организме – к представлениям, лишь отчасти возрожденным просветителями XVIII столетия.

Вопрос, однако, заключается в том, как следует понимать сам организм, жизнь, душу. И здесь Гегель снова апеллирует к античной диалектике, утверждая, что «существенная цель философии духа может заключаться только в том, чтобы снова ввести понятие в познание духа и тем самым раскрыть смысл ... аристотелевских книг о душе» [2, с. 8]. Аристотель, как известно, понимал душу не спиритуалистически, то есть не как существующую самостоятельно некую субстанцию, а как внутреннюю форму тела. Однако эта форма является активным, а не пассивным, началом тела. Она – ее своего рода «порождающая модель» (выражение А.Ф. Лосева), ее цель, которой служат все члены тела и которой они определяются. Налично положенная цель, осуществленная целесообразность – таково наиболее точное определение души. И с этим качеством связана ее трактовка как активного, определяющего и к жизни вызывающего начала: «деятельность целесообразна, а ее началом является цель – "благо" (целевая причина)» [3, с. 30].

Существенно, что в таком свете определение цели совпадает с определением блага, составляющим сущность высшего нравственного начала и в этом качестве также составляющим высшее начало государства. Анализируя аристотелевскую трактовку цели государства как счастья его граждан, Гегель подчеркивал, что она не сводится только к утилитаризму. Ведь государство, указывал он, прежде всего, является выражением высшей нравственной идеи. Иначе говоря, идеи абсолютного блага. Последняя вместе с тем сама является воплощением высшей целесообразности мироздания, активной ду-

шой мира, содержание которой составляет высшая нравственная идея.

О единстве природы человека и государства. Мысль о том, что душа как определение жизни человека и душа как определение жизни государства имеют единую природу, скрепляющим стержнем которой является нравственная идея, а именно идея справедливости, выражал еще Платон в своем диалоге «Государство». Аристотель лишь придал ей дискурсивную развернутую форму. При этом он показал, что особенные начала души, идет ли речь о человеке или о государстве (по Аристотелю, это форма, материя, источник движения, цель), имеют своим первоначалом всеобщее (по Аристотелю, божественный разум – перводвигатель). «В развитие философии Платона Аристотель демонстрирует мощь аналитической способности разума, рассматривая каждую сущность как единство начал материи, формы, источника движения и цели. Каждое из этих начал имеет свое начало. Чтобы не уйти в регресс бесконечности начал, Аристотель полагает для них первоначала: первоматерию, форму форм, первоисточник движения и конечную цель всего сущего. Но этих первоначал не четыре. В своих основаниях они совпадают и составляют одно-единственное первоначало, которое он трактует как Божественное мышление, высший ум» [4, с. 57].

Последний момент, впрочем, лишь угадывался Аристотелем, как и его великим учителем (диалог «Филеб»). Понимание того, что абсолютная идея Платона и Аристотеля имеет нравственную природу, входит в мир лишь с религиями – сначала с христианской, а затем и с исламской теологией [4, с. 63].

Таким образом, рассматривая государство как организм, как жизнь, Гегель видел в едином всеобщем синтетическом понятии синтез особенных понятий: блага, активности, субъектности, целостности и самоопределения своих отдельных моментов (то, что в философии называется целокупностью, или тотальностью). Все эти понятия синтезируются в единую идею души, в которой Гегель вслед за Аристотелем выделял три формы:

растительную, животную и разумную. Именно с последней формой он соотносил государство, поскольку «еще Аристотель высказал мысль, что только человеческая организация является образом духовного...» [5, с. 147]. Государство для Гегеля, таким образом, – это именно высшая, то есть разумная, форма души, жизни. Понятие жизни всегда подразумевает вопрос: жизни чего? В данном случае, как мы помним, Гегель определял государство как разумную жизнь свободы.

Понятие свободы играло системообразующую роль в философии Гегеля в целом и в его философии права в особенности. «Субстанция духа есть свобода», – писал он [2, с. 25].

Вся философия Гегеля может быть определена, прежде всего, как философия духа: «Абсолютное есть дух; таково высшее определение абсолютного. – Найти это определение и понять его смысл и содержание – в этом заключалась, можно сказать, абсолютная тенденция всего образования и философии – к этому пункту устремлялась вся религия и наука; только из этого устремления может быть понята всемирная история» [2, с. 29]. Понятие духа (Geist) в философском смысле – это, собственно, гегелевский неологизм. До Гегеля оно как научная категория практически не использовалось, и было развито им как форма объективации фихтевского трансцендентального понятия «Я», соединяющего в себе начала субъективного и объективного, а потом преодолевающего их ограниченность в едином синтезе абсолютного. Х.-Г. Гадамер трактует данное понятие как результат адаптации традиции философского мышления от Античности до немецкой классики: «Его понятие духа, которое преодолевает субъективные формы самосознания, восходит, таким образом, к метафизике Логоса и Ума (Logos – Nous – Metaphysik) платоновско-аристотелевской традиции, которая положена еще до всякой проблематики самосознания. Гегель тем самым разрешает для себя задачу нового обоснования греческого Логоса на почве современного, самого себя знающего духа» [6, с. 67–68].

В этом качестве понятие «дух», а значит, и понятие «свобода» как понятие «субстанции» духа, без сомнения, имеет системообразующее значение для всех его форм, описанных Гегелем, в том числе и в «Философии права» («объективный дух»). Но в гегелевской «Философии права» оно приобретает еще и особенное значение в силу того, что в немецкой классике именно со становлением спекулятивного понятия свободы утверждается совершенно новая философско-правовая парадигма.

Начиная с Античности на протяжении веков доминирующей была естественно-правовая парадигма правового мышления [7, с. 116], берущая свое начало от платоновско-аристотелевской идеи абсолютного блага как высшего источника эманации идеи справедливости, которой обусловлен весь комплекс моральных и правовых норм. Свое законченное теоретическое оформление естественно-правовая парадигма получила в учении Фомы Аквинского, который определял естественное право в качестве всеобщей субстанции всего позитивного законодательства, фокусирующегося в «естественном законе». Естественное право трактовалось «Ангельским доктором» как открытая разуму по милости Бога сфера «вечного права», которая, в свою очередь, совпадает с природой самого Бога. Государство и его законы виделись гармоничной частью установленного Богом миропорядка, столь же священными, как и сам сотворенный Богом и пронизанный Его энергиями мир [4, с. 249–250].

Государство и Новое время. В эпоху Нового времени как реакция секуляризованного мышления утверждается парадигма общественного договора, бывшая продуктом распространения на общественные явления представлений о природе механистического атомизма, ставшего господствующим мировоззрением. Единые законы природы, которые стремился навязать ей рассудок в виде внешних схем, не могли заменить той внутренней гармонии, которую усматривали в природе античные мыслители и средневековые мистики. Равным образом и государство в трактовке Гоббса, Локка или Спинозы теряло черты ра-

зумного живого организма, соразмерного душе гражданина, каким рисовал его Платон, или образ священного установления, как учили Августин или Фома. Государство, его институты, его законы и само естественное право теперь понимались как результат деятельности механистического *ratio*, как результат деятельности, опосредствованной механизмом общественного договора. А потому и сами они трактовались как мертвые механизмы, подчиненные внешней цели [8, с. 65–71]. Но ведь точно такими же механизмами виделись природа, человек и его мышление.

Немецкая классическая философия сумела преодолеть мертвый механицизм новоевропейского рассудочного мышления в праве и столь же односторонний объективизм и субстанционализм парадигмы естественного права. Она возвращается к античному пониманию мира как единого гармоничного целого и к пониманию государства как воплощения высшей нравственной идеи, абсолютного блага.

Но само это абсолютное благо теперь уже понимается немецкими классиками через призму идеи субъективности, идеи самосознания, возможность чего дает духовный опыт мировых религий, которого не имела Античность. В особенности в трудах Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Дамаскина идея гармонии мира как единства абсолютного добра утверждается в свете учения о свободе как высшем даре Бога человеку [4, с. 72–74]. Потребовалась долгая, многовековая работа мышления, прежде чем человек сумел перевести эту богословскую мысль в пространство философского, а затем и философско-правового дискурса.

Без разработки учения о субъекте и субъективности в трансцендентальной философии Канта было бы невозможно и спекулятивное понятие свободы, объединившее в себе начала субъективного и объективного, абсолютного блага и свободного произвола личности. Однако в философии самого Канта это единство могло быть выражено только в отрицательной форме. Поэтому по-

требовалось его развитие, как и развитие самой формы мышления. Последнее стало делом Фихте и Гегеля.

В итоге понятие свободы выступает у Фихте и у Гегеля как развитое по форме и конкретное по содержанию понятие, как своего рода проекция всеобщего в единичное; как *alter ego* Абсолюта; как «абсолютный минимум», сливающийся с «абсолютным максимумом» (выражение Николая Кузанского). Свобода у них соотносится с собой, полагает себя, а потому она субъектна и активна, она форма и душа в аристотелевском смысле этого слова. Поскольку она понимается этими философами как душа, обладающая самосознанием, она разумная душа, буквально, по Гегелю, – разумная жизнь.

Но для Гегеля в большей степени, чем для Фихте, актуализируется еще одна значимая традиция, которую автор «Науки логики» связывает, прежде всего, с учением Монтескье, но которую в значительной мере формирует именно он сам. Это идея историзма. «Суд истории» составляет, по Гегелю, кульминационный пункт развития государства, то, что определяет истину государства [1, с. 369]. С другой стороны, история есть не что иное, как процесс развития государств. Рассматривая исторический процесс развития общества, Гегель подчеркивал, что история является достоянием лишь тех народов, которые создали государство [9, с. 58–60]. Однако мировая история, прежде всего, одухотворенный процесс. История государств, по Гегелю, субъектна, органична и целесообразна.

Формы самосознания свободы. Самосознание свободы фиксируется в формах как теоретической, так и практической деятельности человека. В первом случае мы имеем дело с осознанием внутреннего единства субъекта и объекта познания, с признанием того, что во внешнем мире, в природе есть разум и этот разум имеет ту же материю, что и сознание человека. Во втором случае, в практическом отношении, самосознание свободы в деятельности человека фиксируется в его уверенности в том, что в своей деятельности во внешнем

мире он не встретит какого-либо окончательного сопротивления и сможет реализовать эту свою свободу [2, с. 310–311].

Внешние формы реализации свободы человека в сферу объективности Гегель определяет, во-первых, как материальный и духовный труд и удовлетворение всех потребностей человека; во-вторых, как «действительность содержащегося в этом всеобщего свободы, защиты собственности посредством правосудия» [1, с. 233], в-третьих, как систему защиты возникающих здесь особенных интересов (полиция и корпорации) [1, с. 233].

Единство трех моментов составляет гражданское общество, это, в трактовке Гегеля, «внешнее государство» [2, с. 342]. Находя в институте суверенитета, в конституции и в воле своего главы (монарха) разум и единство, это «внешнее государство» обретает «душу», становится не просто жизнью «самосознающей свободы», а ее «разумной» жизнью, и «сфера гражданского общества переходит в государство» [2, с. 278].

Таким образом, самосознание человека и общества является существенным определением и функцией государства. Суть этого самосознания, по Гегелю, состоит в понимании им своего собственного содержания как духовного содержания, то есть как содержательной свободы, поскольку «сущность духа есть свобода» [2, с. 25]. Взятая в отрицательном определении, эта свобода есть независимость от природы, включая и собственную природность. Поэтому формы самосознания духовного содержания для Гегеля составляют существенное определение государства, и наоборот.

Необходимой и одной из высших таких форм, по Гегелю, является религиозная форма. В ней человек и общество получают знание об абсолютном в форме представления, которое воплощается как в теоретическом отношении в виде вероучения, так и в практическом отношении – непосредственно в религиозном культе, но также и во всей практике отношения человека к природе, к самому себе, к обществу в целом, а также в практике государственного строительства.

Поэтому в гегелевской «Философии права» мы найдем обширный материал богословского характера, а в «Философии религии» – глубокое содержание теоретико-правового и историко-правового характера.

Внешнее движение истории состоит в углублении самосознания свободы, а тем самым и в развитии самого принципа государственности. На первом этапе всемирной истории – в Древнем Китае и Древней Индии – философ находит духовную сущность общества и государства лишь как внутреннюю субстанцию свободы, лишенную какой-либо субъективности. Таков и объект религиозного поклонения – абстрактная субстанция Неба (Тянь) или безличного Брахмана. Принцип субъективности впервые проявляется в персидской религии зороастризма, сосредоточенной на эсхатологизме борьбы Добра и Зла.

Следующей ступенью, на которой Гегель фиксирует отношение к всемирной истории как к цели государства и одновременно как к форме, в которой религиозное отношение находит для себя объект религиозного поклонения, является римская религия. Понятие цели составляет, по Гегелю, основное определение этой ступени. Этой целью является само государство, но эта цель не абсолютна, поскольку речь еще не идет о всемирной истории, о цели всего человечества, а лишь о цели отдельного, в терминологии Гегеля – особенного, народа, а именно римского народа. Культы отдельных богов имеют место постольку, поскольку они направлены на достижение целей, связанных с конечным благом Рима. Благо государства является высшей целью и главным смыслом религиозного отношения. Реализованная цель составляет как раз ту конечность, которая «остается принадлежностью субъекту, он в ней имеет самого себя, он объективировался в ней, освободился от простоты, но в тоже время сохранил себя в многообразии» [5, с. 70]. Однако опосредствование, развитое лишь до формы необходимости, не может дать полагания всей полноты субъекта в конечном, или, что то же самое, абсолютного снятия конечного и полагания абсолютной целостности духа.

В данном контексте это означает возвышение истории отдельных народов до всемирной истории и возвышение конечной цели, в которой дух находит для себя форму полагания исторического, до цели абсолютной: «Третьим моментом является ... конечная особенная цель, которая в своей особенности входит во всеобщность и расширяется до всеобщности, но которая, являясь в то же время эмпирически внешней, не есть истинная всеобщность понятия; охватывая мир, народы, [она] расширяет их до всеобщности, но в то же время утрачивает определенность, имеет целью холодную, абсолютную, абстрактную силу и есть нечто в себе бесцельное» [5, с. 84]. Цель должна быть положена как всемирно-историческая цель, история – как цель духа, а дух – как цель истории. Согласно Гегелю, это осуществляется лишь в «абсолютной», то есть в мировой, религии.

В итоге римская идея государственности, ценностные основания которой восходят к римской религиозности, обрела конкретность, когда вызревавшая в недрах этой государственности система права получила свое завершение и огранку в духовной идее права. Но сама эта духовная идея права стала возможной лишь в контексте христианской культуры. Таким образом римская государственность преобразуется в христианскую государственность в империи Юстиниана. Этому содержанию Гегель дает также теологическую интерпретацию, связывая преобразование права, государственности и самой всемирной истории со Священной историей, составляющей стержень мировой религии [4, с. 238–247].

Заключение. Опыт немецкой классической философии по преодолению механистических концепций государства, являющихся господствующими и в наше время, безусловно, актуален. Результатом этого опыта стало возрождение античного понимания мира как единого целого, в основе гармонии которого лежит идея высшего блага, абсолютного добра. Эта мысль органична и христианским, и исламским народам Рос-

сии, теологическая культура которых в равной мере восходит к философскому мышлению Платона и Аристотеля, к «ценностному измерению институтов гражданского общества, государства, права», которое, в свою очередь, «предполагает отношение к идее абсолютного добра как к объективному ориентиру практического действия» [10, с. 191–192]. Способ мышления, развитый немецкой классикой, позволил в XIX в. (и с учетом определенной теоретической работы может позволить в XXI в.) трансформировать это мирозерцание в рациональные формы современной философии права, суверенной философии права России, основанной на идее «абсолютного блага, необходимым полюсом которого является свобода личности» [11, с. 176].

Список источников

1. Гегель Г.В.Ф. Философия права / Г.В.Ф. Гегель. – Москва : Мысль, 1990. – 524 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук : в 3 т. Т. 3. Философия духа / Г.В.Ф. Гегель. – Москва : Мысль, 1977. – 471 с.
3. Лебедев С.П. Единое и благо в теологии Платона / С.П. Лебедев // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2020. – Т. 21, № 1. – С. 29–37.
4. Захарцев С.И. Логос права: Парменид – Гегель – Достоевский. К вопросу о спекулятивно-логических основаниях метафизики права : монография / С.И. Захарцев, Д.В. Масленников, В.П. Сальников. – Москва : Юрлитинформ, 2019. – 376 с. DOI 10.17513/np.467.
5. Гегель Г.В.Ф. Философия религии : в 2 т. / Г.В.Ф. Гегель. – Москва : Мысль, 1977. – Т. 2. – 573 с.
6. Gadamer H.-G. Die Idee der Hegelschen Logik / H. G. Gadamer // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. – Tübingen, 1971. – Bd. 3. – S. 54–72.
7. Фролова Е.А. Рациональные основания права: классика и современность / Е.А. Фролова. – Москва : Проспект, 2020. – 576 с.
8. Berges A. Der freie Wille als Rechtsprinzip. Untersuchungen zur Grundlegung des Rechts bei Hobbes und Hegel / A. Berges. – Hamburg : Felix Meiner Verlag, 2012. – 396 с.
9. Гегель Г.В.Ф. Философия истории / Г.В.Ф. Гегель. – Москва ; Ленинград : Соцэкгиз, 1935. – 470 с.
10. Богатырёв Д.К. Ценности, мышление, культура в пространстве духовной жизни / Д.К. Богатырёв, В.П. Сальников // Мир политики и социологии. – 2019. – № 9. – С. 186–194.

11. Бастрыкин А.И. Взаимосвязь идеи абсолютного добра и свободы человека в философии права Ф.М. Достоевского / А.И. Бастрыкин, Р.Ф. Исмагилов, В.П. Сальников // Юридическая наука: история и современность. – 2021. – № 6. – С. 176–181.

References

1. Hegel G.W.F. *Filosofiya prava* [Philosophy of Law]. Moscow, Mysl' Publ., 1990. 524 p.
 2. Hegel G.W.F. *Enciklopediya filosofskih nauk* [Encyclopedia of Philosophical Sciences]. Moscow, Mysl' Publ., 1977. Vol. 3. 471 p.
 3. Lebedev S.P. The one and the good in Plato's theology. *Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii = Review of the Russian Christian Academy for the Humanities*, 2020, vol. 21, no. 1, pp. 29–37. (In Russian).
 4. Zakhartsev S.I., Maslennikov D.V., Sal'nikov V.P. *Logos prava: Parmenid – Geggel' – Dostoevskij. K voprosu o spekulativno-logicheskikh osnovaniyah metafiziki prava* [Logos of law: Parmenides – Hegel – Dostoevsky. On the issue of the speculative logical foundations of metaphysics of law]. Moscow, Yurlitinform Publ., 2019. 376 p. DOI 10.17513/np.467.

5. Hegel G.W.F. *Filosofiya religii* [Philosophy of Religion]. Moscow, Mysl' Publ., 1977. Vol. 2. 573 p.

6. Gadamer H.-G. *Die Idee der Hegelschen Logik* / H. G. Gadamer // *Gadamer H.-G. Gesammelte Werke*. Tübingen, 1971. Bd. 3. S. 54–72.

7. Frolova E.A. *Racional'nye osnovaniya prava: klassika i sovremennost'* [Rational Foundations of Law: Classics and Modernity]. Moscow, Prospekt Publ., 2020. 576 p.

8. Berges A. *Der freie Wille als Rechtsprinzip. Untersuchungen zur Grundlegung des Rechts bei Hobbes und Hegel*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2012. 396 s.

9. Hegel G.W.F. *Filosofiya istorii* [Philosophy of History]. Moscow, Leningrad, Socekgiz Publ., 1935. 470 p.

10. Bogatyryov D.K., Sal'nikov V.P. Values, thinking, culture in the space of spiritual life. *Mir politiki i sociologii = World of Politics and Sociology*, 2019, no. 9, pp. 186–194. (In Russian).

11. Bastrykin A.I., Ismagilov R.F., Sal'nikov V.P. The relationship between the idea of absolute goodness and human freedom in the philosophy of law of F.M. Dostoevsky. *Yuridicheskaya nauka: istoriya i sovremennost' = Legal Science: History and the Presence*, 2021, no. 6, pp. 176–181. (In Russian).

Информация об авторах

Сальников Виктор Петрович – доктор юридических наук, профессор, заслуженный деятель науки Российской Федерации, почетный работник высшего профессионального образования Российской Федерации, почетный сотрудник МВД России, академик РАЕН, советник ректората Русской христианской гуманитарной академии, главный редактор журнала «Юридическая наука: история и современность»;

Масленников Дмитрий Владимирович – доктор философских наук, профессор, проректор Русской христианской гуманитарной академии по научной работе;

Шкрум Дмитрий Васильевич – кандидат политических наук, доцент Русской христианской гуманитарной академии.

Information about the Authors

Sal'nikov Victor Petrovich – Doctor of Law, Professor, Honored Worker of Science of the Russian Federation, Honorary Worker of Higher Professional Education of the Russian Federation, Honorary Officer of the Ministry of Internal Affairs of Russia, Academician of the Russian Academy of Natural Sciences, Advisor to the Administration of the Russian Christian Academy for the Humanities, Editor-in-Chief of the Journal «Legal Science: History and the Presence»;

Maslennikov Dmitry Vladimirovich – Doctor of Philosophy, Professor, Vice-Rector for Research at the Russian Christian Academy for the Humanities;

Shkrum Dmitry Vasilievich – Candidate of Political Sciences, Associate Professor of the Russian Christian Academy for the Humanities.

Статья поступила в редакцию 02.03.2022; одобрена после рецензирования 13.04.2022; принята к публикации 15.04.2022.

The article was submitted 02.03.2022; approved after reviewing 13.04.2022; accepted for publication 15.04.2022.