



Религиоведение. 2020. № 4. С.129–136.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 4. P. 129–136.

Религия / Religion
и право
and Law

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.4.129-136

Куляскина И.Ю.

Амурский государственный университет
675027, Россия, г. Благовещенск, Игнатъевское шоссе, 21, корп. 1, каб. 316
ihandoshko@mail.ru



Антитеза Закона и Благодати. Христианский взгляд на право как на регулятивную систему (на материале философского наследия Б.П. Вышеславцева и С.Л. Франка)

Аннотация. Статья посвящена интерпретации христианской антитезы Закона и Благодати, осуществлённой русскими религиозными философами Б.П. Вышеславцевым и С.Л. Франком. Опираясь на высказывания ап. Павла и переведя богословскую проблему на язык религиозной философии, они расширили рамки антитезы. Уйдя от традиционной её трактовки как противопоставления ветхозаветной и новозаветной систем ценностей, русские философы усмотрели в ней проблему границ применения и эффективности любых средств внешнего принудительного регулирования поведения людей и решили эту проблему диалектически. Понимая под Законом всю совокупность императивных средств от права до морали, Вышеславцев и Франк выявили их онтологическую обусловленность. Они показали, что, с одной стороны, внешнее регулирование поведения людей необходимо в условиях «падшего мира», а с другой стороны – указали на недостаточную его эффективность: использование силы в борьбе со злом способно только ограничить его, но не способно его искоренить. Противопоставляя Закону Благодать, под которой русские религиозные философы понимают особого рода воздействие бога на душу человека, они подчёркивают, что условием благодатного действия является вера. Действие Благодати, восполняя действие правового и морального принуждения, меняет внутренний мир человека, рождает свободное стремление к деланию «добрых дел». Вышеславцевым и Франком был сделан вывод, имеющий универсально-всеобщее значение: принудительное нормирование жизни никогда не достигает своей цели, а стремление искоренить зло, не меняя внутренний мир людей, следует признать утопическим.

Ключевые слова: закон, благодать, естественное право, позитивное право, мораль, апостол Павел, Б.П. Вышеславцев, С.Л. Франк

Irina Yu. Kulyaskina

Amur State University
Of. 316, build 1, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveshchensk, Russia, 675027
ihandoshko@mail.ru

The Antithesis of Law and Grace. Christian View of Law as a Regulatory System (Based on the Philosophical Heritage of B.P. Vysheslavtsev and S.L. Frank)

Abstract. The article interprets the Christian antithesis of Law and Grace, implemented by the Russian religious philosophers B.P. Vysheslavtsev and S.L. Frank. Based on the statements of Paul the Apostle and having translated the theological problem into the language of religious philosophy, they expanded the scope of the antithesis. Having moved away from its traditional interpretation as a contrast between the Old Testament and New Testament value systems, Russian philosophers saw in it the problem of the limits of application and effectiveness of any means of external forced regulation of people's behavior and solved this problem dialectically. Understanding the Law as the totality of imperative means from law to morality, Vysheslavtsev and Frank revealed their ontological conditionality. They showed that, on the one hand, external regulation of human behavior is necessary in the conditions of the “fallen world”, and on the other hand, they pointed out its insufficient effectiveness: the use of force in the fight against evil can only limit it, but cannot eradicate it. Contrasting the Law with Grace, by which Russian religious philosophers understand a special kind of influence of God on the human soul, they emphasize that faith is the condition for a gracious action. The action of Grace, replacing the action of legal and moral compulsion, changes the inner world of a person, gives rise to

a free desire to do “good deeds”. Vysheslavtsev and Frank made a conclusion that has universal significance: forced rationing of life never reaches its goal, and the desire to eradicate evil without changing the inner world of people should be recognized as utopian.

Key words: law, grace, natural law, positive law, morality, Paul the Apostle, B.P. Vysheslavtsev, S.L. Frank

Тема места и роли права как регулятивной системы, его соотношения с моралью и нравственностью, другими видами социально-культурного нормирования поведения людей далеко не нова: активнее всего она разрабатывалась в рамках правоведения и этики. Однако практически с момента её возникновения эта тема получила религиозное – христианское – прочтение в форме антитезы Закона и Благодати. И это вполне объяснимо. Во-первых, культура этой исторической эпохи своей доминантой имела религию и, во-вторых, нравственность в качестве особого феномена духовной культуры, отличного от морали, возникла на почве христианского учения. До появления христианства люди в своих поступках, имеющих социально-этическое значение, руководствовались законом, то есть императивом общего характера, сформированного по формуле «ты должен» или «ты не должен, не имеешь права». Ветхозаветным сознанием эти веления и запрещения воспринимались как воля самого бога, поэтому они были слиты с богослужебными предписаниями. В античном мире также существовало представление о некой священной норме, вошедшее в историю общественной мысли под названием «естественного права». Эти факты позволяют утверждать, что идея Закона, данного людям свыше, была распространена достаточно широко. Поэтому вполне объяснимо, почему даже первые, ближайшие ученики и последователи Христа, не говоря уже о массовом населении античного мира, были склонны воспринимать его заветы как «Закон», то есть приписывали им императивный характер. Эти представления предстояло преодолеть, добившись «согласования благодатной жизни в боге с обычным строем нравственной жизни, который определяется её подчинением нравственному закону» [Франк, 1998, 151]. Это была чрезвычайно трудная задача. Первым к её решению обратился ап. Павел. Как подчёркивает С.Л. Франк, «лишь религиозному гению апостола Павла удалось отчётливо уловить полное своеобразие откровения Христова как фактора нравственной жизни...» [Франк, 1998, 151]. На роль ап. Павла в решении этой задачи указывал и Б.П. Вышеславцев. Отметив, что противопоставление «закона и благодати, закона и любви, закона и Царства Божия проходит через все Евангелия и точно формулируется, как основной принцип христианства», он подчёркивает: «Ап. Павел есть первый христианский философ, всего более давший для христианского гнозиса...» [Вышеславцев, 1994, 17].

Как известно, идеи ап. Павла были восприняты ранним христианством, вошли в состав средневековой западной теологии, в том числе в систему Фомы Аквинского и Суареса, и сохраняют своё значение важного принципа католичества вплоть до настоящего времени. В отечественной культуре с характерной для неё этической ориентированностью проблема соотношения права («закона») и нравственности («совести»), зародившись в период Киевской Руси, сохранила свою актуальность вплоть до настоящего времени. Первой попыткой её осмысления стало «Слово о Законе и Благодати» первого русского митрополита Илариона (эпоха Ярослава Мудрого), которое и сегодня «поражает стройностью замысла и живым красноречием» [Левицкий, 1996, 9–10]. То, что митрополит Иларион выбрал именно эту тему, по мнению С.А. Левицкого, не было случайностью, поскольку в православии «всегда особенно подчёркивался приоритет благодати перед законом» [Левицкий, 1996, 455].

Позднее в богословской и религиозно-философской мысли она отразилась в размышлениях над антитезой Закона и Благодати, трактуемой как противостояние между Ветхим и Новым Заветами. В частности, мимо этой темы не прошли классики евразийства [Назмутдинов, 2010].

Символично, что в современной богословской мысли к теме соотношения благодати и закона обратился митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев),

сочинение которого имеет форму толкования послания ап. Павла к Римлянам [Иларион (Алфеев), митрополит, 2018].

Однако в русской религиозной философии, в частности, в философском творчестве Б.П. Вышеславцева¹ и С.Л. Франка², встречаются размышления, которые ставят эту тему гораздо глубже и шире. «Было бы <...> весьма неправильно всю полемику с законом относить только к преходящему историческому явлению иудейской позитивной религии, к закону Моисееву, – писал Вышеславцев. – Самым лёгким решением антиномии было бы утверждение, что благодать Христова делает ненужным соблюдение ритуальных законов религии Моисея. На самом деле антиномия бесконечно глубже, ибо понятие Закона гораздо шире» [Вышеславцев, 1994, 30].

Можно предположить, что обращению Вышеславцева и Франка, оказавшихся в вынужденной эмиграции, к антитезе Закона и Благодати в немалой мере способствовало и то обстоятельство, что пришедшие к власти в России большевики провозгласили своей целью построение коммунизма – своеобразного секулярного аналога Царства Божьего. Иными словами, русские философы обратились к вопросу: можно ли средствами внешнего нормирования и регулирования поведения людей построить идеальный социум?

Приступая к исследованию указанной проблемы, оба философа используют высказывания ап. Павла, которые входят в состав Нового Завета и поэтому могут рассматриваться в качестве первоисточника, наиболее точно, глубоко и полно отражающего христианскую позицию в отношении всякого рода императивов. Поскольку они фактически переводят идеи ап. Павла с языка религии (богословия) на язык философии, их метод не может считаться простой экзегезой. Это вполне оригинальные философско-правовые идеи, сформированные на основе интерпретации религиозного мировоззрения.

Исходя из того очевидного обстоятельства, что закон «есть высшая ценность ветхозаветной религиозной этики, а может быть, и всей дохристианской этики вообще» [Вышеславцев, 1994, 16], Вышеславцев различает три его разновидности. Первая разновидность – это Закон Моисеев, вошедший в состав Ветхого Завета («закон иудейский»), под которым он понимает всю многочисленную совокупность внешних правил, «регулирующих все поведение человека – пищу, питье, сроки, дни, омовения и обряды, жертвоприношения... (Кол. 2:16; Гал.4:10; 2:12, 13; Евр. 9:10, 13, 19;» [Вышеславцев, 1994, 30]. Но это ещё не все. Закон Моисея охватывает не только религиозный ритуал, но и «*право, нравственность и государственность еврейской нации*» [Вышеславцев, 1994, 30]. Вторая разновидность представлена естественным законом, идея которого родилась в античном мире. На своём закате, переживая кризис, античный мир породил идею естественного закона, имеющего божественное происхождение, которая пришла на смену прежнему доверию к государству, опиравшемуся на положительное право. И, наконец, третья – это то, что соответствует юридическому понятию положительного (позитивного) права. Таким образом, закон предстаёт как ценность всего античного мира, всей христианской и внехристианской этики.

Вышеславцев усматривает полное сходство между двумя первыми разновидностями: «...закон Моисеев есть полное выражение естественного закона» [Вышеславцев, 1994, 38]. Это сходство заключается в том, что обе они несут в себе божественное содержание. Тогда как человеческий закон – положительное право – «склонен подменять заповедь Божию собой» [Вышеславцев, 1994, 22].

Ценное, что есть в законе, – это борьба со злом, опирающаяся на запреты и императивы. Однако в этой борьбе закон постоянно терпит неудачу. Причины этих неудач, по мнению философа, следующие. Во-первых, закон – это прежде всего императивная норма, приказание, опирающееся на принуждение. Отталкиваясь от слов ап. Павла, что жить духовно – значит обладать «совершенством в совести» (Евр. 9:9, 14), «которое нельзя приказать законом, нельзя вынудить никакими императивами», Вышеславцев уточняет: «...нельзя принудить или запретить “нелицеприятно верить”, ибо вынудить можно только лицемерие» [Вышеславцев, 1994, 20]. Поэтому закон притязает контролировать только *действия, поступки*. И поскольку

это принуждение к определённым поступкам, и Новый Завет, и религиозные философы определяют его как *рабство*.

Кроме того, закон – это «заповедь человеческая», поэтому он несовершенен, т.е. сама норма может быть недостаточно хорошей, ущербной, «недоброй». Иначе говоря, «нет непогрешимого права» в силу того, что это человеческое установление, а природа человека повреждена грехом. По этой причине законодательство «никогда не есть непосредственная встреча человека с Богом, никогда не есть непосредственное единство человеческой и божественной воли» [Вышеславцев, 1994, 21]. «Не доброе» в законе – от несовершенства человеческой природы. В её состав входит и наличие *Посредника*. Закон Моисея нёс в себе божественное содержание, поскольку он был дан самим богом. Но в процессе передачи Закона «народу иудейскому» он был искажён. «Таким образом, – пишет Вышеславцев, – закон никогда не содержит в себе *непосредственно* божественных ценностей (хотя может их иметь в виду), между ним и этими ценностями есть *посредник* – человеческая природа, и притом природа, искажённая грехом...» [Вышеславцев, 1994, 22].

И, наконец, это закон не может предусмотреть всего многообразия жизненных ситуаций и превращается в «мёртвую букву», убивающую жизнь. В этом случае выполнение закона может обернуться злом. Символом Закона Моисея для Вышеславцева является требование неукоснительного соблюдения субботы. Взгляд на понятие «суббота» как символ внешнего принуждения, не интересующегося содержанием внутреннего мира человека, поддерживает и развивает Н.А. Бердяев, для которого «суббота» «есть отвлечённое добро, идея, норма, закон, страх нечистоты» [Бердяев, 1998, 102].

В целом, закон – это «момент “позитивности” в праве» и в то же время – «сфера несовершенства в праве» [Вышеславцев, 1994, 22]. Очевидно, что Вышеславцев различает закон как чисто императивный феномен и право, как феномен, объединяющий в себе как предписания (требования), так и права.

Не ограничиваясь рассмотрением видов права, философ обращается к ещё одной регулятивной системе – морали и нравственности. Вопрос соотношения права и нравственности решается через уточнение обоих понятий. Он считает, что естественное право, как «закон, написанный в сердцах», имеет прямые параллели с моралью, тогда как позитивное право имеет своим субъектом власть (в лице государства или какой-либо другой властной инстанции). Однако существует и другая точка зрения, согласно которой мораль и нравственность понимаются как две стороны одного феномена: мораль – форма общественного, а нравственность – индивидуального сознания. Но в любом случае общей у всех перечисленных феноменов является регулятивная функция. Видимо, эта функция стала причиной того, что Вышеславцев не только праву и морали, но и нравственности приписывает императивный характер. Ему импонирует точка зрения Л.И. Петражицкого, согласно которой «право есть императивно-атрибутивная норма, т.е. норма, предоставляющая субъективные права и налагающая обязанности; а мораль есть императивная норма, т.е. норма, только налагающая обязанности и не предоставляющая прав» [Вышеславцев, 1994, 37]. Тенденция к сближению права и морали имеет место и у Франка, когда он пишет, что «мораль имеет своё выражение в моральном законе, в неких общих нормах» [Франк, 1992, 303]. Для него важно, что и мораль, и право, во-первых, имеют императивный характер и, во-вторых, оценивают внешнее поведение человека, не касаясь «внутреннего строя человеческой души».

Подводя итог рассуждениям ап. Павла о законе, Вышеславцев отмечает: «Полемика ап. Павла против закона направлена своим острием не против ритуального закона, и не против позитивного закона, и не против права и государства, а против закона во всех смыслах, во всем объёме этого понятия, против *закона как императивной нормы*, следовательно, и против закона, написанного в сердцах, против естественного права и естественной нравственности» [Вышеславцев, 1994, 37]. Философ подчёркивает, что в этой оценке закона ап. Павел не одинок и приводит цитату из Евангелия от Матфея: «Христос утверждает, что законом спастись нельзя: праведность от *закона*, праведность “книжников и фарисеев” затворяет вход в Царствие Божие (Мф. 23:13). А если бы можно было спастись законом, то Спаситель был

бы не нужен!» [Вышеславцев, 1994, 17]. Но что значит «спастись»? Вышеславцев ставит в один ряд спасение и достижение Царства Божьего. И если вспомнить, что в нерелигиозном сознании аналогом Царства Божьего выступает идеальное общество, то высказывание философа приобретает универсальный характер: силой принуждения, независимо от того, кто его осуществляет, нельзя построить идеальное общество.

Схожую позицию занимает и Франк, когда замечает, что стремление «установить нечто невозможное» – достичь «совершенства мира через закон, через новую принудительную организацию» следует определять, как утопизм [Франк, 1998, 190]. Кроме того, он подчёркивает, что «закон нравственный не менее, чем закон правовой, – “нормирует”, определяет – или ограничивает – человеческое поведение, человеческие действия...» [Франк, 1998, 152]. Вместе с тем философ отмечает, что и положительный закон, и закон в форме обычая генетически связаны с «естественным законом», под которым он понимает порядок, необходимый для того, чтобы «при данных конкретных условиях... оградить жизнь от зла и обеспечить ей наиболее благоприятные условия» [Франк, 1998, 54]. Если Вышеславцев все свои усилия направляет на критику закона, то Франк, признавая его ограниченность, указывает и на необходимость «правил поведения», нарушение которых недопустимо в силу того, что они имеют целью ограничить зло.

Итак, «Законом» спастись нельзя. Однако «спасение» возможно, указывает Франк, через «причастность благодатным силам» [Франк, 1992, 307]. Но как же действует Благодать, осуществляя свою спасающую роль в качестве средства достижения Царства Божьего? Во-первых, благодать действует через связь с откровением. Как писал Франк, «своеобразие откровения Христова как фактора нравственной жизни» состоит в том, что «оно определяет человеческую жизнь не в форме закона поведения, а в форме искупляющей и спасающей благодати, даруемой человеческой душе через акт веры и потому осуществляемой в свободе» [Франк, 1998, 151]. То, что предпосылкой благодати как *дара* человеку выступает религиозная вера – вера в бога как Абсолютную ценность и принятие в силу божьего авторитета провозглашаемой им системы нравственных ценностей представляется вполне логичным.

Во-вторых, «...благодать имеет целью не сделать человека праведным в смысле законопослушания, а *внутренне исцелить* его нравственно больное и немощное существо» [Франк, 1998, 153]. Ещё более определённо высказывается по этому поводу Вышеславцев. Подчёркивая двойственный характер человеческой свободы – свободы произвола и свободы творчества, – он указывает на разрушительный, «сатанинский» характер свободы произвола, преодолеть который никакой закон не может. В отличие от него «призыв благодати», как «божественный зов любви» и «любезное приглашение», «воспринимается как некий образ, видение, голос, обладающий свойством произвольно приковывать внимание, пробуждать подсознательную работу воображения и вместе с тем – вызывать ответное “да” (да будет!) в глубине свободного богоподобного “я”» [Вышеславцев, 1994, 191]. То, что Вышеславцев называет «ответным “да”», видимо, следует рассматривать как встречное духовное усилие человека, необходимое и обязательное для того, чтобы благодать, хотя она и есть «дар», т.е. даётся даром, могла быть воспринята человеком. Высказывания обоих философов выдержаны в общем для русской религиозной философии русле. Так, И.А. Ильин в своём понимании места и роли благодати в становлении человеческой духовности обращал внимание на то, что «...все стойкие мученики за веру <...> усилиями воли, созерцания, любви и веры, цельностью и мужеством и, конечно, “синергией” Благодати <...> превращали свою душу в хранилище духовной свободы...» [Ильин, 2006, 73].

Играв роль фактора, влияющего на поведение людей, благодать направлена не на отдельные поступки людей, а на формирование особого внутреннего строя человека: посредством её «Бог устремляет людей к добру, справедливости, истине, красоте, совершенству, идеалу святости... Божья благодать никогда не направлена против лучших качеств человека, не гасит и не уничтожает их, а, напротив, усиливает, совершенствует и приумножает» [Бачинин, 2005, 41]. Но зачем это всё самому человеку? Ответ на этот вопрос удовлетворит только верующего человека: «*Цель*

христианской жизни как благодатной жизни в Боге <...> состоит исключительно в том, чтобы *стать* таким, каким нужно быть, чтобы “войти в Царство Божие”, – т.е. чтобы *подлинно осуществлять* жизнь как бытие в Боге» [Франк, 1998, 153].

Сравнивая нерелигиозный и религиозный взгляды на роль и место права как регулятивной системы, следует отметить следующее. В нерелигиозном сознании сложилось представление, что существует два основных механизма, регулирующих поведение людей – это право и нравственность (где нравственность или отождествляется с моралью или рассматривается как продукт интериоризации моральных предписаний). Оба воздействуют на человека извне, обуславливая его поступки, часто путём принуждения. Несмотря на различия между естественным законом и положительным правом – когда естественный закон трактуется как фактор сверхъестественного (бог, космический Разум) происхождения и основным своим содержанием имеет основополагающие ценности, тогда как положительное право воспринимается как продукт человеческого происхождения и связано с нормированием – оба направлены на внешнее поведение людей и имеют императивный характер. С другой стороны, в состав нравственности также включается императивный элемент – нравственный долг, содержание которого, хотя и определяется самим человеком, не исключает момент принуждения в форме самопринуждения. Таким образом, независимо от того, какой именно механизм – право или мораль – определяет поступки человека, принуждение в форме правовой нормы или нравственного (морального) долга имеет место.

Христианский взгляд объединяет все виды права и мораль как регулятивные системы в одну группу и противопоставляет им благодать на том основании, что первые имеют «человеческое» происхождение, тогда как благодать – божественное. В силу этого обстоятельства и право, и мораль, во-первых, имеют императивный, то есть принудительный, характер, действуют извне и имеют своей целью влиять на поступки людей. В отличие от них благодать ни к чему не принуждает, это дар («даётся даром», а не за какие-либо заслуги), сопровождаемый, по выражению Вышеславцева, «положительными аффектами» – ощущением радости и блаженства. Действуя на душу, благодать влияет не на поступки людей, а на строй их души, на их внутренний мир, усиливая всё то доброе, что в ней есть. Иначе говоря, благодать действуя без принуждения, устремляет человека к добру. Человек, находящийся под действием благодати, не совершит ничего дурного, злого, а, значит, применительно к нему все регулятивные механизмы становятся не просто излишними, но и мешающими. Однако для того, чтобы получить дар благодати, хотя он и даётся «даром», человек должен, как пишет Франк, приложить нравственное усилие, тогда как Вышеславцев подчёркивает значение веры в бога. Оба условия представляются правомерными, иначе возникает соблазн поставить свою личную волю выше воли закона, то есть выше права и морали. Как отметил Франк, «...в человеческой жизни *закон* преодолён только там и постольку, где и поскольку он замещён свободным действием благодати. Где этого нет – а по определению этого именно нет “в мире” (идёт ли речь о мире, внешнем нашей душе, или о мирских силах, властвующих над нашей собственной душой), – там вступает в свои права обязательная для нас сила закона» [Франк, 1998, 154]. И хотя, пока мир не преодолел свою греховность, право (закон) будет сохранять своё значение, его эффективность будет тесно связано с уровнем нравственности в обществе.

Заключение

Имеет ли христианская идея Благодати как антитезы Закону какое-то конструктивное значение для реальной жизни? Думается, что имеет. Подчёркивая противостояние Благодати, идущей от бога и ведущей к Царству Божьему, закону, являющемуся препятствием на этом пути, эта идея ставит границы внешнему принуждению со стороны регулятивных систем, прежде всего, праву. Исторический опыт убедительно доказывает, что ставка на принудительную регламентацию жизни, хотя бы и из благих побуждений, ведёт к утопизму, который деструктивен. Родившись в качестве средства борьбы против произвола власти, право трансформировалось в своеобразного надзирателя. Ставя благодать, определяющую выбор поступка, выше внешней нормы (правовой или моральной), христианство поставило

её выше закона, что явилось почвой, на которой выросла идея прав человека. Но если в религиозном сознании поступок человека, наделённого благодатью, в конечном счёте выступает как обусловленный божественной волей, то в ситуации с секулярным сознанием нравственно недетерминированная свобода оборачивается своеволием и произволом. Отсюда все современные метаморфозы прав человека, порождающие разнообразные формы асоциального поведения. С другой стороны, необходимость ограничения своеволия, если ему не ставить границ, ведёт к полицейскому государству.

Русские религиозные философы находят выход из антитезы в диалектическом решении: пока мы живём в «падшем мире», закон, понимаемый как совокупность всех способов нормирования жизни, необходим как средство ограничения зла, но его возможности ограничены, поскольку истребить зло как таковое он не в состоянии. Поэтому стремление искоренить зло исключительно внешними средствами следует признать утопическим.

Библиографический список

1. Бачинин, В.А. Религиоведение. Энциклопедический словарь / В.А. Бачинин. – СПб.: Изд-во Михайлова В.А., 2005. – 287 с.
2. Бердяев, Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики / Н.А. Бердяев. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 1998. – 384 с.
3. Вышеславцев, Б.П. Этика преображённого эроса. Проблемы Закона и Благодати / Б.П. Вышеславцев / Вступит. ст., сост. и коммент. В.В. Сапова. – М.: Республика, 1994. – 368 с.
4. Герасименко, А.П. Б.П. Вышеславцев о религиозных корнях права / А.П. Герасименко // Религиоведение. – 2020. – № 1. – С. 101–113.
5. Иларион (Алфеев), митр. Благодать и закон. Толкования на Послание апостола Павла к Римлянам / митрополит Иларион (Алфеев). – М.: Изд. Дом «Познание»; Общецерковная аспирантура и докторантура, 2018. – 256 с.
6. Ильин, И.А. Аксиомы религиозного опыта: исследование / И.А. Ильин. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. – 668 с.
7. Левицкий, С.А. Очерки по истории русской философии / С.А. Левицкий. – М.: Канон, 1996. – Т.1. От истоков до XIX века. – 469 с.
8. Назмутдинов, Б.В. Воззрения классиков евразийства на право и государство / Б.В. Назмутдинов // Российская юстиция. – 2010. – № 8. – С. 55–60.
9. Франк, С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии / С.Л. Франк. – М.: Факториал, 1998. – 256 с.
10. Франк, С.Л. С нами Бог / С.Л. Франк // Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 217–404.

Текст поступил в редакцию 07.04.2020.

Принят к публикации 10.08.2020.

Опубликован 24.12.2020.

¹ Интерес к указанной проблеме у Б.П. Вышеславцева начал формироваться достаточно рано, о чём свидетельствует название его магистерской диссертации – «Этика Спинозы. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии» (1914). Здесь он впервые наметил идеи, которые потом в блестящей форме изложил в своём самом главном философском труде – «Этика преображённого Эроса» (1931). Интерес к религиозной проблематике у него усилился, когда, оказавшись в вынужденной эмиграции, стал профессором Православной Богословской академии в Париже. Несмотря на это, надо признать, что богословская проблематика оставалась ему чуждой. Зато усилилась публицистическая окрашенность его произведений. К теме закона и благодати он вновь обращается уже в конце жизни в книге «Вечное в русской философии», которая была издана посмертно. Подробнее о взглядах Вышеславцева на связь права с религией [Герасименко, 2020].

² Тема религии была одной из основных в творчестве С.Л. Франка, хотя он пришёл к ней не сразу. Основные его сочинения, посвящённые различным аспектам религиозного сознания, были написаны уже в период вынужденной эмиграции – сначала в Германии, а после 1937 г. во Франции и в Англии. Это «Смысл жизни» (1926), «Духовные основы общества» (1930), «С нами Бог» (1964), «Свет во тьме» (1949). Тема соотношения закона и благодати органично вписывается в его более общие философские изыскания.

References

1. Bachinin V.A. *Religiovedenie. Enciklopedicheskij slovar'* [Religious Studies. Encyclopedic Dictionary]. St. Petersburg: Izd-vo Mihajlova V.A., 2005, 287 p. (in Russian).
2. Berdyaev N.A. *O naznachenii cheloveka. Opyt paradoksal'noj etiki* [About Human Destination. Experience of Paradoxical Ethics]. Moscow: TERRA – Knizhnyj klub; Respublika, 1998, 384 p. (in Russian).
3. Vysheslavtsev B.P. *Etika preobrazhennogo erosa. Problemy Zakona i Blagodati* [Ethics of the Transformed Eros. Problems of Law and Grace]. Moscow: Respublika, 1994, pp. 254–325 (in Russian).
4. Gerasimenko A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2020, no. 1, pp. 101–113 (in Russian).
5. Ilarion (Alfeev), mitropol. *Blagodat' i zakon. Tolkovaniya na Poslanie apostola Pavla k Rimlyanam* [Grace and law. Interpretation of the Epistle of the Apostle Paul to the Romans]. Moscow: Izd. Dom "Poznanie"; Obshchecerkovnaya aspirantura i doktorantura, 2018, 256 p. (in Russian).
6. Il'in I.A. *Aksiomy religioznogo opyta: issledovanie* [Axioms of religious Experience: A Study]. Moscow: AST: AST MOSKVA, 2006, 668 p. (in Russian).
7. Levickij S.A. *Ocherki po istorii russoj filosofii. T.1. Ot istokov do XIX veka* [Essays on the History of Russian Philosophy. Vol. 1. From the origins to the 19th Century]. Moscow: Kanon, 1996, 469 p. (in Russian).
8. Nazmutdinov B.V. *Rossijskaya yusticiya* [Russian Justice]. 2010, no. 8, pp. 55–60 (in Russian).
9. Frank S.L. *Svet vo t'me* [The Light in the Darkness]. Moscow: Faktorial, 1998, 256 p. (in Russian).
10. Frank S.L. *Duhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual Foundations of Society]. Moscow: Respublika, 1992, pp. 217–404 (in Russian).

*Submitted for publication: April 7, 2020.
Accepted for publication: August 10, 2020.
Published: December 24, 2020.*