

БИБЛИОГРАФИЯ

*Д. К. Богатырёв**

ОТ ЛОГОСА К ПРАВУ

Захарцев С. И., Масленников Д. В., Сальников В. П. Логос права: Парменид — Гегель — Достоевский. К вопросу о спекулятивно-логических основаниях метафизики права. — М.: Юрлитинформ, 2019. — 376 с.

Рецензируемая монография представляет собой, по замыслу авторов, своего рода введение в разрабатываемую ими концепцию философии права, «площадку», на которой собираются необходимые для этого исходные идеи.

Согласно заявленной авторами позиции, сущность права может быть понята лишь тогда, когда мы сумеем помыслить его абсолютное содержание, лежащее вне социальных условий возникновения права, вне его истории, вне разума человека [6, с. 17–20; 17, с. 22–28; 20, с. 32–39]. И то же время — воплощенное в них. Как пишут авторы: «Природа права абсолютна и внеисторична. В противном случае человек, подчиняясь нормам права, терял бы свою свободу. Ведь, подчиняясь чему-то неабсолютному, а значит, обусловленному чем-либо, человек сам неизбежно обуславливается какими-то внешними ему обстоятельствами: волей государства, социальными условиями, общественной или собственной психологией, деятельностью практического или «коммуникативного» разума и т. п. В таком случае невозможно различение добра и зла, которое может быть лишь свободным процессом, а значит невозможна нравственность (как содержание этого различения) и *невозможно право* (как форма этого различения). Право нельзя вывести ни из воли государства, ни из воли класса, ни из логики коммуникации... В любом из этих вариантов дедукции права (и многих других возможных объяснений) не будет удерживаться его абсолютно ценностная природа, а значит, для правосознания человека ценности права останутся немы» [6, с. 17].

Позиция эта в век превалирования позитивизма может показаться неожиданной и даже неправомерной, но она вполне традиционна, если рассматривать ее в контексте всего процесса развития философско-правовой мысли. Прежде всего

* Богатырев Дмитрий Кириллович, доктор философских наук, профессор, ректор Русской христианской гуманитарной академии; rector@rhga.ru

она отсылает нас к понятию естественного права, начиная от платоновской идеи абсолютного блага как порождающей модели справедливости и вплоть до учения Аквината о естественном праве как рациональном «сегменте» божественной природы. В эпоху Нового времени идея естественного права переносится в сферу субъективного целеполагания (в варианте Спинозы с его своего рода «пред-трансцендентализмом» или в предельно натурализованной форме в теории общественного договора Гоббса и Локка) [14, с. 43; 15, с. 170]. «Ограниченность состоит в том, что в первом случае дается субстанция права без субъективности, а с другой — субъективность без субстанции [18, с. 5]. Для обоснования заявленной авторами концепции права требуется предложить некоторую теорию Абсолютного. Материализм авторов не устраивает, поскольку выхолощивает сущность права как воплощения свободы, редуцируя право к проявлению тех или иных социальных механизмов. Не лучше и позитивизм, в принципе отвергающий возможность познания ноуменальных основ любого явления. Теория Абсолютного в таком контексте будет той или иной разновидностью идеалистического миропонимания. При этом в качестве научной теории она не может напрямую отсылать к таким специфически религиозным понятиям, как благодать или воля Бога, и вообще должна минимализировать какие-либо внерациональные способы аргументации. Если же мы хотим видеть теорию абсолютного как современную теорию, т. е. соразмерную тем актуальным задачам, которые должна решать правовая наука, то следует не сводить ее к какой-либо из исторически пройденных форм философии, а опираться на потенциал всего историко-философского процесса.

Постановка задачи и попытка выстроить схему ее решения, собственно, и составляют содержание рецензируемой монографии. Той философией, которая максимально учитывает потенциал различных исторических форм мышления и, будучи по своим истокам христианской, не прибегает к религиозным или теологическим способам аргументации, является абсолютный идеализм Гегеля. Авторы обращаются к наследию Гегеля, предлагая свои трактовки его идей. Этот ход уже апробирован в русской философии, такие крупные исследователи государственно-правовой проблематики, как Б. Н. Чичерин и И. А. Ильин, придерживались правогегелианской ориентации. Авторы исходят из идеи целостности историко-философского процесса, который достиг определенной завершенности в философии Гегеля. Эта идея, отчетливо заявленная Хайдеггером, была концептуально развернута в России Е. С. Линьковым. С тех пор к ней по-разному и в различных аспектах обращались российские философы. «В системе спекулятивного идеализма философия завершается, т. е. достигает своей высшей высоты и отныне заканчивается... Но тезис о ее завершении не означает, что философия окончилась в смысле прекращения и обрыва. Скорее именно завершение только и дает возможность многообразных оформлений вплоть до их простейших видов... Завершение философии и не есть ее конец, и не сводится к изолированной системе спекулятивного идеализма. Завершение есть лишь как целостный ход истории философии, в каком-то ходе начало остается столь же существенным, как и завершение: Гегель и греки» [21, с. 384]. Отсюда и основная линия, заявленная в названии книги: «Парменид-Гегель...».

В философии Гегеля авторы видят прежде всего метод актуализации содержания историко-философского процесса как способа познания и изо-

бражения идеи Абсолютного в качестве конкретной идеи. Конкретность состоит в том, что идея Абсолютного как единства и гармонии бытия мыслится в своем максимуме как идея свободы. И именно экспликация Абсолютного как свободы, а свободы как Абсолютного, конкретность понимания которого опосредована всем процессом исторического развития философии, как раз и должна, по мысли авторов, составить основание философии права.

Хотя трактовка Абсолютного как свободы получает свое развернутое изложение лишь во второй части представленного авторами исследования, ее предпосылки закладываются уже с первых страниц книги. Прежде всего — посвященных Пармениду. Ведь, не случайно современный философ назвал Гегеля «новоевропейским Парменидом» [11, с. 69]. Как говорил Маркс, анатомия человека — ключ к пониманию анатомии обезьяны. Отталкиваясь от построений немецкой классической философии (прежде всего, как нам кажется, от спекулятивного анализа Фихте высших основоположений науки), авторы выделяют момент рефлексивного движения в парменидовском «мышлении бытия» (последнее выражение мы встречаем также у Хайдеггера [22, с. 26]). Дело оказывается даже не столько в том, что мы находим в поэме «О природе» *само* единство мышления и бытия как чистый объект мышления, а не как предмет внешних суждений неотрелифлексивной субъективности. Более существенно, как показали авторы, здесь то, что эта объективность полагается *лишь* в моменте отрицательности мышления, в моменте самонегации суждения: «небытия вовсе нет». Поскольку эта отрицательность еще не может быть понята как внутренний момент аффирмативного единства бытия, то она остается совершенно внешней последнему. Что выражается в «отталкивании» от единого всего иного, фиксируемое в известной проблеме единого и многого.

Авторы показывают, как эта выделенная ими внутренняя рефлексивность парменидовского мышления бытия раскрывается в последующем движении историко-философского процесса. Именно эта рефлексивность позволит создать платоновскую модель сущности бытия как всеобщего мышления. Оно в своей способности анализа и синтеза несет внутреннюю отрицательность, которая полагает единое как множество идей («Очевидность истины платоновского «Парменида» состоит в том, что Логос является комплексом идей, отношением идей друг к другу» [24, с. 69]). Именно эта рефлексивность позволит в эпоху Нового времени перенести всеобщее единство мышления и бытия вглубь субъекта, задав линию от Декарта до Фихте и Гегеля. Постепенно утверждавшаяся в истории философии аффирмативность отрицательности мышления бытия, первоначальный импульс которой был задан Парменидом. Оно составит конкретное содержание гегелевского понимания свободы как «субстанции духа». Это понятие свободы будет положено в основу новой парадигмы права.

Важнейшим для проблематики свободы и права является вопрос о природе зла. Не было бы зла, не потребовалось бы ни государства, ни права. Авторы отчетливо проводят линию от учения Парменида о единстве бытия до представлений Отцов Церкви об абсолютном единстве мира как воплощении высшей нравственной идеи. У самого Гегеля, в силу его в общем-то не вполне адекватного восприятия патристики, этот ход мысли не проработан. Авторы привлекают фрагменты из текстов Василия Великого и Григория Богослова,

посвященные критике манихейства. Манихейство и гностицизм, как известно, духовно близкие течения. В истории философии сложились самые разные способы отношения к гностицизму от отрицания самого факта его исторического существования до ссылок на крайнее разнообразие гностических школ и на глубочайшие различия в их учениях. Но по этому вопросу авторы сознательно (и, на наш взгляд, вполне обоснованно) принимают в качестве точки отсчета позицию Отцов Церкви и отталкиваются от нее в своей интерпретации гностицизма как скрытой апологетики зла [6, с. 63–87; 12, с. 63–68].

В монографии показано, что аргументация Отцов Церкви против дуалистических концепций добра и зла, которым в онтологии референтны бытие и небытие, является рефлексивным преломлением учения Парменида о единстве мыслимого бытия и платоновского понимания мышления как собственной внутренней отрицательности единого. Общей тематике книги, исследующей спекулятивно-логические основания метафизики права, оказалось глубоко созвучно движение античной мысли к пониманию Бытия как высшей нравственной идеи, движение к своего рода этизации всеобщего, актуализированной в логике перехода от Парменида к теодицее Отцов Церкви.

В результате проведенной концептуализации задача поднимается на новый уровень сложности. Авторы усматривают его в том, чтобы понять и теоретически выразить мысль Дионисия Ареопагита о том, что «зло есть не-сущее и его нет в сущем. Зла, как такового, нет нигде...» Необходимо найти средства разрешения того парадокса, что бессубстанциальное оказывается, тем не менее, субъектом.

Для конкретизации этой проблемы и ее стилистического «заострения» авторы обращаются к философии Достоевского, которую берут прежде всего в интерпретации Р. Лаута [10], одной из самых системных и, на наш взгляд, удачных. Такого рода композиция работы может показаться произвольной, если только не принять, что мы имеем дело не с историко-философским исследованием, а с анализом теоретических и мировоззренческих оснований для построения перехода от *philosophia prima* к позитивной теории права, хотя этот анализ и осуществляется авторами на историко-философском материале. Ведь «никто как Достоевский так остро и убедительно не выявил напряженный потенциал идеи абсолютной свободы человека в определении сущности и *смысла бытия*» [6, с. 90].

Авторы указывают, что единство мироздания (или его гармония) не является абсолютным, если оно не замыкает собой предельной единичности: единичности эмпирического Я, существующего здесь и теперь. Проблематика единичного Я в гегелевском идеализме редуцирована, на что обратили внимание экзистенциалисты, предтечей которых принято считать Достоевского и Кьеркегора. Эта проблема, обращающая нас не только к сущности, но и к смыслу бытия, является центральной в философии Достоевского, которая выражена в его художественных творениях, публицистике, письмах. Ее решение классик находит через переосмысление христианской теодицеи в контексте идеи свободы, а прежде всего — в самой Личности Иисуса Христа.

Конечно, Достоевский не занимался онтологической проблематикой, а тем более философией Парменида непосредственно. Однако творчество

Достоевского содержит имплицитную онтологию, которая была со многими совпадениями эксплицитно сформулирована создателем метафизики всеединства Вл. С. Соловьёвым. Авторами эти связи и соотношения не прописаны, но это дело будущего. Поэтому вполне логично, что парменидовская проблема единого и много как всеобщего единства мышления и бытия представляется авторами в философии Достоевского в аспекте всеединства, включающего в себя мышление единичного индивида. Ее разрешение, по их мнению, состоит в том, что истинное бытие («мысль бытия») постигается как «русская идея». Это интересный ход мысли, но он нуждается в более тщательном обосновании. Исследователи приходят к выводу о том, что дискурс этой онтологии является теоретическим основанием метафизики права.

Эти же вопросы авторы рецензируемой монографии снова поднимают в ее заключительных параграфах в связи с творчеством Гегеля. Пока что, предвосхищая и в чем-то готовя читателя к осмыслению историко-логических результатов, они сосредотачивают свое внимание на двух темах Достоевского, созвучных основным проблемам, рассмотренным в книге: теме теодицейной свободы человека, через которую человеком принимается смысл бытия и отличается истинное бытие от фантастического (у Достоевского — «фантастический Петербург», «фантастический внутренний мир Раскольникова и др.), а также теме нравственного единства отдельного человека со множественностью «других».

Целостность этих двух тем, столь ценную для философии, сам Достоевский обретал, обращаясь к личности Христа, память о живом общении с Которым сохраняет, по мысли писателя, русский народ. Эта мысль, высказанная Достоевским как его самая главная и выстраданная, также оказывается созвучна, по мнению авторов, идеям Гегеля о духовном постижении истины, о необходимости включения в основания этого постижения самой одухотворенной истории (об этом авторы подробно говорят, проводя различие между «Historie» и «Geschichte»). В целом эта проблематика раскрывается авторами в монографии достаточно конспективно, но она имеет более развернутое изложение в других публикациях [7; 8; 13; 18; 19]. В них философия Достоевского (которого авторы рассматривают как последовательно православного мыслителя) трактуется прежде всего как предпосылка идеологии «предъевразийства» и как источник русской философии права. В последнем случае авторы ссылаются на оценку, содержащуюся в известной работе П. И. Новгородцева «О своеобразных элементах русской философии права» [6, с. 294–296].

Представив обоснование мировоззренческой значимости проблемы субъектности мышления, авторы возвращаются в историко-философскую сферу. Первым шагом становится обращение к философии Декарта, перенесшего единство мышления и бытия в сферу субъекта. Как указывал Хайдеггер, «Гегель видит в тезисе Парменида предварительную ступень к Декарту, с философии которого только и начинается определение бытия, исходя из сознательно полагаемого субъекта» [21, с. 386].

В связи с этим авторы отмечают следующее: «Радикальное сомнение Декарта, отрицающее всякую мысль, не заключающую в себе силы достоверности бытия, является конкретизацией того процесса самонегации мысли о небытии, который мы видели уже у Парменида. Однако если у античного

философа мы имели мысль бытия (и, соответственно, ее самоотрицание) как нечто непосредственное, то картезианское сомнение, постулируемое как требование “очевидности”, уже включает в себе опосредование и снятое знание о конкретности абсолютного. “Очевидность” — это мысль о непосредственном единстве мышления и бытия, сформулированная философия, которая считает, что является строго научной. Однако поскольку это положение имеет здесь особенное, а не всеобщее содержание, то эта непосредственность может быть лишь “положенной” непосредственностью. Говоря точнее, может быть лишь результатом рефлексии» [6, с. 110]. Поэтому идеи Нового времени суть рефлексивные идеи, включая и идею естественного права, о чем обычно забывают юристы, исследующие историю правовых учений. Отметим, что с анализом природы рефлексии авторы связывают и решение проблемы теоретической экспликации субъективности бессубстанциального: «...мысль о небытии можно зафиксировать только как рефлексию абсолютной отрицательности мышления (и бытия). Рефлексия не есть мысль, хотя и составляет необходимый момент процесса мышления» [7, с. 168]. К сожалению, этот вопрос, напрямую связанный с вопросом о субъектности зла (которого «нет нигде») и с вопросом (позволим себе все-таки обращение к религиозным символам) об активности дьявола, который мертв («...падение для них то же, что и смерть», — учили Отцы Церкви), не получил пока в работах С. И. Захарцева, Д. В. Масленникова и В. П. Сальникова подробного истолкования.

Пройдя по линии развития мышления бытия от Декарта к Канту, авторы вступают в проблемное поле немецкой классической философии. Центральный интерес для них составляет вопрос о том, в чем состоит конкретность логической формы философии в качестве теоретического воспроизводства идеи Абсолютного как свободы. Для философов особый интерес здесь может представлять авторский сравнительный анализ философии Гегеля и наукоучения позднего Фихте, которое было в тенденции философией абсолютного идеализма и (опять же, только в тенденции) составляло логическую форму философии, альтернативную гегелевской. Это важно для конкретизации самой платформы построения авторами философии права. «Завершенность философии» — вовсе не то, в чем советские марксисты хором обвиняли Гегеля, а то, для чего он сам, надо признаться, дал повод. Авторы демонстрируют неслучайность логической формы философии, не столько завершающей историческое развитие этой науки, сколько составляющей площадку ее дальнейшего развития. Это, кроме того, избавляет авторов от опасности апологетического отношения к любой, даже наивысшей, исторической форме философии. Гегелевская система не является не только единственным, но даже, скорее всего, и не наилучшим из всех «возможных миров» логической философии.

Гегелевский логицизм авторы трактуют как логику Логоса, в том смысле, в каком ее охарактеризовал Х.-Г. Гадамер: «Гегелевское понятие духа, которое преодолевает субъективные формы самосознания, восходит 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» [24, с. 67–68]. Гегелевская

логика Логоса — это форма философии, раскрывающая конкретное понятие духовной свободы. И в этом заключен смысл заглавия монографии: Логос, получивший в результате философского развития форму идеи, сам в свою очередь, формирует правовопонимание.

Для конкретизации такого понимания логики Логоса авторы дают развернутую интерпретацию понятия духа, которому именно Гегель впервые придал категориальное значение. Авторы выступают против различного рода «субстанционалистских» трактовок духа как простой внутренней сущности своих явлений. Дух следует понимать не только как субстанцию, но и как субъект, как «субстанцию-субъект». А это, в свою очередь, требует особого способа обращения исследователя с таким понятием, гегелевский метод включает в себе «снятый» трансцендентализм Канта и Фихте.

В качестве материала, на котором «отрабатывается» переход от чистой логики к особым формам духа, от *philosophia prima* к философии права, авторы используют преимущественно тексты философии религии, к которым обычно обращаются редко. Заметим, что некоторые западные исследователи не без оснований видели в лекциях по философии религии попытку Гегеля создать некий особенный, и даже в определенном смысле альтернативный вариант своей философии духа. Нет сомнения в том, что это — пластичный материал, особенно там, где речь идет о важных в контексте логики исследования аспектах отношений субъективного, объективного и абсолютного духа, человека и Бога [16, с. 20–24].

Здесь же авторы реконструируют гегелевскую концепцию истории. В лекциях по философии религии более сильно акцентируется аспект субъективности, момент отношения личности и субъекта истории. Обращает на себя внимание авторская трактовка гегелевского понятия времени как формы непосредственности духа в истории, что позволяет полемизировать с хайдеггеровской трактовкой гегелевского понятия времени как традиционного и даже «вульгарного» понятия [6, с. 31–32; 25, с. 428–436]. Данный анализ позволяет обосновать толкование проблемы отношения времени и вечности в философии Гегеля, в конечном итоге — личности, истории и Абсолютного.

Центральный пункт в исследовании последней проблемы — сравнение смерти человека, задающей границы и целостность его личности, и смерти Бого-человека, формирующей целостность истории и образ личности как субъекта свободы, дающей форму отношения к истории, государству, народу, другой личности на основе закона свободы. Трактую свободу как право [9, с. 285], авторы вполне естественно подходят к главной цели своей работы: разработке оснований метафизики права. Но очевидно, однако, что это должно составить содержание новой книги, которую мы также надеемся увидеть в печати.

Авторы представляют основные результаты общего историко-правового анализа воплощения идеи свободы как новой (по отношению к Античности, Средневековью и Новому времени) парадигмы правовой мысли.

Свои выводы авторы подкрепляют анализом систем Канта, Фихте и Гегеля в аспекте соотношения свободы, права, морали и нравственности. Предпочтение отдается Гегелю, что вполне органично вписывается в логику построения монографии: конец представляет собой начало в конкретизированной форме.

Следует заметить, что в целом весьма продуктивный замысел авторов построить метафизику права, вернув в нее идею абсолютной свободы, заслуживает более детальной проработки. Укажем на два желательных ракурса таковой: изучение вопроса о соотношении мировоззрений Гегеля и Достоевского и контекстный анализ заявленной позиции в свете современных концепций философии права. По первой проблеме имеются классические труды Н. А. Бердяева [1] и А. З. Штейнберга [23]. Второй вопрос представляется актуальным с учетом антипозитивистского пафоса рецензируемых авторов. Осмелимся даже предложить вариант названия будущей монографии, а вопрос заслуживает именно отдельного издания: «Кризис западной философии права. Против позитивистов» — по аналогии с известной работой Вл. С. Соловьёва. Важно, что и в современной философии, несмотря на позитивистскую доминанту, имеются союзники, например, М. Шелер со своей христианско-платонической теорией ценностей [2, с. 77–86].

В целом же следует признать удачным и перспективным опыт построения философии права с учетом достижений классиков мировой философии.

Такой подход оказался созвучен выдвинутой ранее С. И. Захарцевым и В. П. Сальниковым идее «компрехендной теории права», которую они развивали в своих публикациях последних лет [3; 4; 5; 26] и которую излагают в заключительной главе рецензируемой книги [6, с. 302–326]. С. И. Захарцев и В. П. Сальников высказывают предположение о том, что пока не будет создано значительное количество самостоятельных концепций, раскрывающих конкретные грани права, его единой, общей теории не удастся создать. Они убеждены в том, что как только количество определений права достигнет критической массы, оно перерастет в качество, в результате чего мы получим понимание права на новом уровне [5, с. 102–103].

По замыслу авторов, со временем спекулятивная метафизика права может стать основанием философии права (авторы предлагают различать эти понятия), которая позволит создать целостную «компрехендную теорию права». Пожелаем авторам рецензируемой монографии с успехом пройти намеченный путь. Предпосылки для этого уже сформированы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. — М.: Книга по требованию, 2011.
2. Богатыёв Д. К. Ценности как проблема европейской и Российской философии // Вестник РХГА. — 2017. — Т. 18, вып. 4. — С. 75–90.
3. Захарцев С. И. Некоторые проблемы теории и философии права: Монография / под общ. ред В. П. Сальников. — М.: Норма, 2014.
4. Захарцев С. И., Сальников В. П. Философия. Философия права. Юридическая наука. — М.: Юрлитинформ, 2015.
5. Захарцев С. И., Сальников В. П. Философия и юридическая наука. — М.: Юрлитинформ, 2019.
6. Захарцев С. И., Масленников Д. В., Сальников В. П. Логос права: Парменид — Гегель — Достоевский. К вопросу о спекулятивно-логических основаниях метафизики права. — М.: Юрлитинформ, 2019.

7. Захарцев С. И., Масленников Д. В., Сальников В. П. Бытие и рефлексия: онтологические основания права в философии Ф. М. Достоевского // Мир политики и социологии. — 2018. — № 12. — С. 157–171.
8. Захарцев С. И., Масленников Д. В., Сальников В. П. Теоретико-методологические основания философии права Ф. М. Достоевского как идеолога «предъевразийства» // Правовое государство: теория и практика. — 2019. — № 2 (56). — С. 17–24.
9. Кант И. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов. — СПб.: Наука, 1995.
10. Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении. — М.: Республика, 1996.
11. Лебедев С. П. Гегелевское понимание историко-философского процесса, его критика и альтернативы // Вестник РХГА. — 2019. — Т. 20, вып. 3. — С. 63–78.
12. Масленников Д. В. Значение логической формы философии для выражения сущности зла // Философия в духовной жизни общества. — СПб, 1997. — Т. 1. — С. 61–68.
13. Масленников Д. В., Хлебосолова О. Ф. Лаут и Достоевский: метафизическое и социально-этическое измерение // Образование. Экономика. Общество. Научно-практический образовательный журнал. — 2009. — № 1. — С. 58–63.
14. Масленников Д. В. Право как форма различения добра и зла // Юридическая мысль. — 2015. — № 6. С. 42–47.
15. Масленников Д. В. Богочеловек и идея права // Мир политики и социологии. 2015. № 12. С. 167–173.
16. Масленников Д. В., Ревнова М. Б. Отношение религии и государства в философии права Г. В. Ф. Гегеля // Юридическая мысль. — 2018. — № 1. С. 20–25.
17. Сальников В. П., Романовская В. Б., Сальников М. В., Горбунов М. Д. Абсолютное и относительное в естественном праве // Мир политики и социологии. — 2015. — № 11. — С. 22–29.
18. Сальников В. П., Масленников Д. В. Право как форма бытия: опыт прочтения Достоевского. Вступительная статья // Исмагилов Р. Ф. Философское наследие Ф. М. Достоевского и его влияние на развитие философии права: Курс лекций / вступ. статья д-ра юр. наук, проф., засл. деятеля науки РФ В. П. Сальникова и д-ра филос. наук, проф. Д. В. Масленникова. — СПб.: Фонд «Университет», 2017. — 352 с. (Сер.: «Наука и общество»). — С. 10–17.
19. Сальников В. П., Масленников Д. В. Философия права Ф. М. Достоевского как источник развития теории российского государства и права // Проблемы статуса современной России: историко-правовой аспект: материалы Всероссийской научно-практической конференции (г. Уфа, 5–6 апреля 2018 г.) / отв. ред. Ф. Х. Галиев: в 2 ч. — Уфа: РИЦ БашГУ, 2018. — Ч. 1. — С. 72–79.
20. Сальников В. П., Масленников Д. В. Институты права и идея абсолютного Добра // Государственно-правовые институты современного общества: сборник статей к Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 100-летию Республики Башкортостан (г. Уфа, 14 декабря 2018 г.) / отв. ред. Ф. М. Раянов. — Уфа: Башгу, 2018 — С. 32–40.
21. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. — М.: Республика, 1993.
22. Хайдеггер М. Парменид. — СПб.: Владимир Даль, 2009.
23. Штейнберг А. З. Система свободы Ф. М. Достоевского. — Берлин: Скифы, 1923.
24. Gadamer H.-G. Die Idee der Hegelschen Logik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. — Tübingen: Mohr/Siebeck, 1987. — Bd. 3. — S. 62–68.
25. Heidegger M. Sein und Zeit. — Tübingen, 1986.
26. Zakhartsev S. I., Salnikov V. P. The Philosophy of Law and Legal Science. — Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2018.