

Виктор Ополев

**КОНЦЕПЦИЯ НАЧАЛ-ОСНОВАНИЙ В ФИЛОСОФИИ
ГЕГЕЛЯ И ПРОБЛЕМЫ МЕТОДОЛОГИИ
ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ**

Немецкого философа Г. В. Ф. Гегеля справедливо принято считать последним крупным представителем европейской философии так называемого классического периода ее становления. И действительно, в его теоретических построениях основные интеллектуальные установки классической философии получили свое предельное воплощение и достигли той критической точки, начиная с которой всякая система, по законам синергетики, неизбежно становится нестабильной и «обязана» перейти в качественно иное состояние. Историческая роль Гегеля в этой связи находит выражение не столько в его последователях, идущих по стопам его философии, хотя и реформирующих ее, а в большей степени – в его противниках, сознательно противопоставлявших свои философские взгляды гегелевским и пытавшихся, можно сказать, аннигилировать последние. Именно на этом пути возникли направления, весьма репрезентативные для философии недавнего прошлого: позитивизм, экзистенциализм, философия жизни, интуитивизм и даже феноменология и неокантианство. Вместе с тем, помимо этого бесспорного и достаточно хорошо изученного значения теоретических построений Гегеля как своеобразного поворотного пункта в развитии европейской философии, – в его сочинениях содержатся рассуждения или даже концепции, в достаточной мере отвечающие духу целого ряда не упомянутых выше направлений современных философских исследований и вполне способные не только интегрироваться с этими исследованиями, но и придать некоторый импульс их развитию. Все это, в частности, касается некоторых проблем современной эпистемологии гуманитарных наук и учения Гегеля о началах, или началах-основаниях вещей (в широком значении последнего слова). Показать возможность указанного взаимодействия и является основной целью настоящей статьи.

Для этого необходимо перейти от рассмотрения мира в целом, как это было принято в классической философии, к построению отдельных миров, специальных картин мира [7, с. 10–18, 28–37]. От абсолютных начал типа «бытие» и «ничто» – к началам, имеющим положительное содержание, но выполняющим схожие роли в определенных локальных процессах. Попробуем оценить, в какой мере содержательная логика Гегеля в интересующей нас части применима к анализу подобных процессов, если их рассматривать как самостоятельные, ни от чего не зависящие и ни к чему не сводимые образования. При этом будем считать, что самостоятельное подразумевает независимое и равноправное в

эпистемологическом и в некоторых иных смыслах положение рассматриваемого явления или процесса с любыми другими образованиями, существующими в мире. В данной статье мы, оставив в стороне все, что относится к природе, будем рассматривать из концепции Гегеля только то, что относится к сфере духовного и к сфере культуры.

Образования духовной культуры в плане их бытия нельзя рассматривать по аналогии с горами или камнями, лежащими, скажем, на дне озера либо реки. Для того чтобы существовать длительное время, явлениям культуры недостаточно однажды возникнуть, им для этого необходимо постоянно в определенном смысле возникать, регулярно воспроизводиться. Можно сказать, что бытие камня требует простого сохранения условий его существования, бытие же духовных образований, помимо этого – ещё и предпосылок их воспроизводства, воссоздания вновь и вновь. Другими, дополнительными условиями, являются, пожалуй, способность приспосабливаться к изменениям окружающей среды, понимаемой в достаточно широком смысле, и способность к развитию. Культурные явления подобны сказочной птице Феникс, они имеют постоянную склонность сгорать, превращаться в пепел, а затем возникать из него. Упомянутый здесь «пепел» – это прежде всего тексты, затем произведения изобразительных искусств, архитектура, техника и другие материальные «свидетельства», или, говоря иначе, овеществлённая духовность. Однако для того чтобы разгорелся большой огонь, дающий основную энергию тепла и света, нужен другой – маленький, инициирующий его. Вот таким маленьким огнем, применительно к духовным процессам, и является то, что Гегель и некоторые другие философы называют началами.

Эти начала относятся к необходимым условиям существования духовных явлений и представляют собой, по существу, начала-основания. Опираясь на них, образования духовности постоянно воспроизводятся, возникают вновь и вновь и приобретают длительность существования, достаточную для того, чтобы оказаться в составе более «мощного» и устойчивого образования, а именно – культуры. Ведь одна из основных функций и вместе с тем признаков культуры – сохранение, социальная трансляция [5].

Кроме того, начала-основания образований духовной культуры сами относятся к сфере духовного. Они в этом плане должны быть соприродны тому, что они обуславливают. Гегель построил онтологию духовного, в которой всё это систематически и подробно обосновывается, хотя сама эта теория имеет формально и более общий характер, то есть её предмет составляют не только собственно духовные явления. Однако это другое, вещественное опосредование в данном процессе – лишь момент. Действительное значение последнего – это роль глины в работе

скульптора или печатного станка в деятельности литератора, главная суть происходящего остается все же в области духовного. Глина, перо и бумага – вторичные условия, из них мысль не возникает и ими не движется, благодаря им она только приобретает некоторые, хотя и важные, но все же не основные качества. Начала-основания, относясь к сфере духовного, тем не менее отличаются от определяемых ими духовных сущностей. Это особые образования или структуры духовности, специфические по статусу существования, функциям и смыслу. Гегель в известной мере преодолевает возникающую в связи с отмеченной соприсродностью методологическую трудность, связанную со сложностями различения в реальной практике познания этих двух родов духовного, относя начала к составу абсолютной идеи¹. Гегель дает один из вариантов решения проблемы их разграничения, апеллируя к четко выраженному онтологическому обоснованию. При этом он следует не по самому радикальному из возможных в данном случае вариантов основного пути, однако по такому, который больше других учитывает специфику именно духовных явлений.

В дальнейшем начала-основания определяют относящиеся к ним явления в двух главных аспектах, разграничение которых прочно укоренилось в западном мышлении, а именно – в плане содержания и в плане бытия, или существования. То, что утверждается Гегелем о содержательных аспектах, вполне согласуется с духом большинства современных трактовок, интерпретация же экзистенциальных аспектов в этом плане требует значительно более существенных изменений. В содержательном плане начала обуславливают сущность зависящего от него явления. Эта сущность в данном случае понимается, прежде всего, как сумма его простых и неотъемлемых свойств. Последние могут видоизменяться, как-то эволюционировать, модифицироваться, но они всегда присутствуют. Кроме того, в том или ином явлении или образовании духовности его свойства всегда представлены конкретно, в деталях, сущность же при этом выражает их абстрактную, бедную определениями, как выразился бы сам Гегель, суть. Однако без нее, этой сути, все эти детали-подробности, характерные для реальных событий, процессов или вещей, оказались бы бессмысленными. Начала также, согласно Гегелю, обладают вместе с тем некоторым импульсом и способностью к саморазвитию. Это приводит к тому, что явления, относящиеся к духовной культуре, либо так или иначе связанные с нею, не только возникают, становятся и всегда каким-то образом, что называется, разворачиваются во времени, но проходят, кроме того, определённые этапы, в известной последовательности сменяющие друг друга. Иными словами, в подобных процессах всегда должна наблюдаться также и определённая структура генезиса.

Однако для того чтобы выполнять все эти функции, начала сами

обязаны быть. И здесь мы переходим к проблеме существования. Производное как бы заимствует свое бытие от того, что его обуславливает, в нашем случае даже допустимо сказать – порождает, хотя, конечно же, далеко не все предпосылки существования и эволюции образований духовной культуры сосредоточены в том, что называют началами. Но их роль значительна. Характеристики бытия начал при этом, естественно, переносятся и на производное от них. Используя одну из самых простых градаций², можно сказать, что бытие может быть трех видов: случайным, в достаточной степени вероятным и, наконец, необходимым и безусловным. Существование начал должно быть в достаточной мере надежным, и ему, конечно же, лучше всего относиться к последней категории этой градации.

Важнейшим условием надежности является независимость этих начал, хотя бы в их основных характеристиках, от того явления или образования культуры, которое они определяют, для чего самим началам необходимо иметь соответствующую «почву», быть укоренёнными в чем-то независимом и от них самих, и от того, что они обуславливают. Таков порядок рассуждения Гегеля и вместе с ним, можно сказать, практически всей классической философии. Но это же условие вполне может быть принято и сейчас: бытие всякого действующего начала-основания должно (или по меньшей мере – может, способно) иметь собственные и, весьма желательно, надежные основания и предпосылки. Собственные в данном случае означает – не связанные с релевантным для них явлением. Но далее необходимо показать, за счёт чего и как такого рода бытие по меньшей мере возможно.

Гегель решает эту проблему при помощи хорошо известного построения мысли. Начала, согласно Гегелю, относятся к составу абсолютной идеи, и от неё они получают основные характеристики своего существования, как, впрочем, и содержание тоже. Таким образом, начала, с одной стороны, выступают в качестве того опосредствующего элемента, благодаря которому всё устойчивое и положительное в духовной культуре оказывается в конечном счёте обусловленным абсолютной идеей, с другой – сами начала получают высшую степень надежности и необходимости бытия. Согласно логике Гегеля, в пределах тех правил, по которым он, следуя канонам классического философствования, строит свою интеллектуальную игру, правил, по которым спекулятивным аспектам теоретических построений отдаётся безусловный приоритет над фактами, а объяснениям – над предсказаниями, проблема получает в данном случае окончательное и в определенном смысле наилучшее из всех возможных решение. Создаваемая им теоретическая конструкция приобретает благодаря этому глобальный, всеохватывающий характер. Кроме того, она в достаточной степени эффективно отделяет главное от

второстепенного, необходимое и устойчивое – от случайного и преходящего и является в то же время логически непротиворечивой (насколько последнее вообще достижимо на деле). Все «концы», таким образом, сходятся в рамках единого целого.

Помимо прочего, Гегель посредством понятия абсолютной идеи, подобно многим другим, как до него, так и после, концептуализирует, по существу, ту «тягу» (стремление) к абсолютному и завершённому, которая присуща, вероятно, человеческому сознанию вообще. Мир бесконечен, но мы его постоянно фрагментируем, чтобы выделить нечто законченное. Истина не достижима, но мы стремимся к определённости и ясности суждений и т. п. Там, где этой тяге не противостоит реальная и достаточно весомая сила, глаза закрываются, они перестают видеть. Горизонт превращается в стену, условность – в табу. Это стремление к завершённости и абсолютизации имеет, по-видимому, в первую очередь, практическую основу. По крайней мере, одно из оснований этой устремленности заключается в универсальных структурах практики, в том, что иначе можно назвать поступками, действиями, актами и т. п. Мы не можем, не завершив одного действия или акта, приступить к другому, если эти акты связаны между собой. Лишь после того, как кушатель подан, мы садимся к столу и приступаем к еде лишь после того, как уже сядем. Некоторые, а точнее сказать – достаточно многие, из подобных разграничений закреплены в общественном разделении труда, разделении функций, и закреплены различного рода общественными установлениями. Завершённость, законченность одного действия оказывается условием «старта» следующего. Благодаря этому в частности складывается и закрепляется в сознании, на самых разных его уровнях, установка на завершённость. И эта завершённость может иметь также и чисто номинальный или формальный характер. Закончить и забыть, закончить и перестать думать и т. п. Вместе с тем интеллектуальная установка это уже не нечто такое, что просто специфично для некоторой практики, она способна приобретать самодовлеющий характер, и её влияние может выходить далеко за пределы её практических истоков.

Разницу в методологическом плане между практикой и установкой сознания определить, пожалуй, можно одной существенной особенностью. Последняя заключается в том, что практику мы способны осознавать (и, как правило, делаем это, когда речь идет о достаточно серьезных вопросах), критически оценивать и, посредством этого, так или иначе контролировать ее. Превращаясь, таким образом, в объект, практика выступает для нас как нечто условное и обусловленное, имеющее определенные границы и предрасположенное к изменению. Установка же сознания есть прежде всего то, чему мы обязаны следовать, она, можно сказать, вынуждает нас делать то-то и то-то, а её невыполнение

влечет санкции в виде так или иначе понимаемой неудовлетворенности результатами мышления или действий. Осознание соответствующих образований сознания (если о нем вообще в том или ином случае имеет смысл говорить) происходит при этом, как правило, в виде рационализирующей экспликации, основная функция которой состоит в том, чтобы обосновывать и закреплять, придавать характеристики устойчивости и воспроизводимости соответствующему объекту. Затем уже при наличии особых и далеко не всегда имеющих место обстоятельств может формироваться критическая рефлексия в явном или скрытом виде. Скажем, понятие ценности появилось для обозначения как раз таких структур сознания, которые приобрели самодовлеющий характер и потеряли по меньшей мере в некоторых случаях реальную связь с тем, что их вызвало к жизни. Вместе с тем каждое из такого рода образований сознания оказывается чем-то таким, что фундаментальным образом определяет очень многое. Здесь как бы по мере все большего «забвения» истоков и практических оснований происходит, обратно пропорционально этому, увеличение их значения и роли. Соответствующая мысль, можно сказать, становится в итоге как бы «плотью» сознания, чем-то в достаточной мере безусловным и непререкаемым.

Основываясь на такого рода образованиях сознания, Гегель дает в известном смысле завершённую трактовку начал, обуславливающих бытие и содержание явлений духовной культуры, давая весьма определённые и, следует отметить, предельно позитивные ответы на все или, по крайней мере, главные вопросы, поставленные в пределах его собственной логики. «Ядро» или, точнее сказать, некоторая онтологически трактуемая суть всякого начала, есть, согласно Гегелю, «чистая» мысль, относящаяся к структуре абсолютной идеи и обладающая предельно надёжным, устойчивым и необходимым существованием.

Вместе с тем, если взглянуть на этот результат – не отрицая при этом само существование и функции начал – с иной точки зрения, которая стала в западноевропейской духовной культуре приобретать всё больший авторитет, то оказывается, что гегелевская трактовка не столько решает соответствующую проблему, сколько скорее устраняет её, выводит из поля зрения исследовательского внимания. Расставив, как говорится, все точки над *i*, дав систематическое истолкование начал в полном соответствии с логикой классической западноевропейской философии, Гегель вместе с тем наглядно продемонстрировал, показал её границы и дал, таким образом, возможность обнаружить (точнее, наверное, было бы сказать, имея в виду начальный этап всего этого процесса, – почувствовать) слабые места самой логики, нормативных оснований присущего ей образа мышления. Благодаря работам Гегеля, европейская культура в определенных своих компонентах пережила кризис и в итоге обновила

некоторые из своих фундаментальных презумпций или по меньшей мере как-то упорядочила и прояснила саму эту сферу³. Основания мышления вынуждены меняться, когда культура сталкивается со «зримым» противоречием и попадает таким образом в ситуацию выбора пути. Здесь уже не приходится искать лучшего решения известной проблемы – в этом плане достигнут предел применительно к рассматриваемому нами случаю, – а необходимо менять саму модель (идеал) решения, систему нормативных требований, предъявляемых к его построению и оценке. То, что считалось логичным, правдоподобным и убедительным, теперь перестает быть таковым.

Одним из первых оказывается под сомнением и в конечном счёте отбрасывается, открывая вместе с тем новые исследовательские горизонты, наименее эпистемологически защищённый и наиболее спекулятивный компонент теории Гегеля – абсолютная идея. И дело тут заключается не в использованной терминологии и не в особом «месте», которое соответствующий компонент занимает в структуре универсума, – всё это могло бы быть как-то модернизировано в зависимости от «духа» времени, – а в отрицании основных функций абсолютной идеи применительно к культурным явлениям. Эти функции, как считает Гегель, заключаются прежде всего в прочном объединении всех начал. Благодаря этому все многообразие социокультурных явлений сводится к одному – и нужно сказать, содержательно отнюдь не пустому – основанию. Культура, а вместе с нею также общество и история, приобретают в данном случае единую корневую систему. Отказ от самой идеи «абсолютной идеи», от неё как определённого рода теоретического конструкта, означает здесь переход к плюрализму, к распаду культуры на отдельные образования, существующие сами по себе и в достаточной степени независимо друг от друга. Суверенность – их основное качество, а взаимовлияние, если оно признаётся и попадает в сферу исследовательского внимания, всегда второстепенно. Такова одна из метафизических посылок нового понимания, складывающегося уже после Гегеля, но не без его влияния.

Характерные черты этого, достаточно нового для определённого времени понимания нетрудно обнаружить в учении о локальных цивилизациях О. Шпенглера и в концепциях других, близких ему по «духу» авторов: в философии символических форм Э. Кассирера, в поисках изначальной смысловой заданности (своего рода исторической интенциональности) отдельных культурных феноменов, таких как наука и техника (М. Хайдеггер) и т. д.

Другая существенная черта, не только отвергаемая, но и в положительном смысле преодолеваемая новым видением и пониманием, – тотальный рационализм (его также можно охарактеризовать и как

классический рационализм). Как мы уже знаем, согласно Гегелю, начала, взятые сами по себе, в их собственной основе, представляют собой «чистую» мысль. Их структура состоит из той же «плоти», что и абсолютная идея. Обнаружение начал в других, чувственных, формах есть нечто производное от этой основы, в известном смысле инициируемое ею. Из всего этого вытекает два неизбежных вывода.

Согласно первому из них, по-настоящему адекватным средством воспроизведения начал в человеческом мышлении является теория, или, как мог бы выразиться сам Гегель, – начала наиболее адекватно постижимы только «в форме понятия», поскольку «в себе» они представляют собой логические сущности. Иные средства познания, такие как представления, образы, чувства, способны дать в этом случае лишь приближённую картину, и в конечном счете должны быть преодолены, а их содержание переведено в теоретическую форму организации знания. Другое следствие заключается в том, что начала могут быть, – а в исторической перспективе это происходит неизбежно, – отобразены в знании полностью, что называется, стопроцентно.

Здесь стоит также отметить, что скрытой посылкой, на которой базируются эти два вывода и одновременно элемента учения об универсуме является, конечно, принцип «подобное познается подобным». Последний, хотя и редко упоминается, по крайней мере, в последние сто лет, отнюдь не утратил полностью своего бывшего влияния в качестве предпосылки мышления и в наше время. Более глубоким – а можно также сказать абстрактным (в данном случае это почти одно и то же) – основанием его является, по-видимому, принцип тождества. Нам нравится находить сходство и единообразие в вещах, в объектах восприятия. И там, где оно нам открывается, а формы его весьма разнообразны, мы склонны видеть нечто более значительное, фундаментальное, далеко выходящее за рамки простого сходства, а именно, онтологию, предельные законы бытия. Указание на сходство, поэтому, почти всегда признаётся в достаточной степени весомым аргументом.

С точки зрения неклассической трактовки оснований, начала устойчивых культурных образований, оставаясь в сфере духовного (натуралистический редукционизм мы здесь не рассматриваем), имеют такую «природу», которая в известном смысле противоположна «чистой» мысли, логическим конструкциям, но для обозначения которой ещё в общем-то не выработано более или менее общепринятой терминологии. Более того, как это ни может показаться странным, человечество, обращаясь к этой тематике в течение многих столетий, так и не научилось, а, точнее, не выработало способности достаточно чётко и общезначимо мыслить (и, следовательно, говорить об этом спокойно и взвешенно,

рассматривая соответствующий предмет, без той излишней горячности и её издержек, которые обычно свойственны первым прикосновениям к теме) объект чувственного, непосредственного восприятия в тех случаях, когда этот объект относится не к природе в самом широком ее понимании, а к сфере духовного.

Однако здесь мы уже касаемся вопросов, тематически выходящих за рамки исследовательских задач настоящей статьи. Вернемся поэтому к рассмотрению философии Гегеля и попытаемся дать резюмированный ответ на вопрос, какие из принципиальных положений его понимания начал-оснований, независимо от того, к чему их относит сам автор, к миру в целом или каким-то его «конечным» составляющим, могли выступать (или служить) предпосылками более поздней, а точнее сказать, современной трактовки начал-оснований различного рода культурных, или духовных, образований. На наш взгляд, таких положений его философии можно указать по меньшей мере три:

1. Признание Гегелем многообразия начал, обуславливающих одни и те же явления. Этот плюрализм выводит его понимание за рамки классической философской традиции, требующей всегда единственного начала, будь то начало вещей, подобное «архе», или начало познания. При этом данное многообразие не сводится им только к различению исторического, гносеологического и онтологического начал [6], но оно касается и других сторон соответствующего явления или процесса. Нечто становится началом не потому, что оно в том или ином смысле оказалось исторически первым – первым, с точки зрения реального времени, – в определенном ряду событий (по этому поводу Гегель пишет: «Надо начать, но начало остается лишь относительным началом. Мы выходим за его пределы, но не в бесконечность, а только доходим до дальнейшего начала, которое, разумеется, и есть лишь условное начало» [3, с. 28–29]), но по другим, более серьезным причинам.

Последние заключаются в том, что, во-первых, некое событие (или основание), выступающее в роли начала, не вытекает, не предполагается и не следует из предшествующего ему начала или начал и, во-вторых, оно реально «функционирует» начиная с определенного момента времени в качестве начала. При этом подобное функционирование предполагает, что данное начало обуславливает вполне определенный аспект сущности или, можно сказать, своеобразной конституции, или, согласно Гегелю, понятия (идеи) связанного с этим началом явления или процесса. Причем, начало «отвечает» и за появление в реальном времени соответствующей ему характеристики сущности феномена, и за ее наличие во всяком настоящем.

Правда, Гегель делает в своем учении известную «уступку» философской традиции, сводя, в конечном счете, многообразные начала

отдельных явлений к единому, абсолютному началу – мировому духу, идее мира, однако это сведение в известном смысле формально. Оно отнюдь не мешает присутствию в его философии положений о плюрализме начал-оснований, обуславливающих различные локальные явления, и в первую очередь – культурные и исторические.

2. Утверждение о том, что начала духовных и культурных образований, включая сюда и мышление в его субъективном и объективном вариантах, сами являются духовными образованиями – подобное порождается подобным.

3. И, наконец, начала явлений согласно Гегелю, оказываются «живыми», «инициативными» образованиями, способными к некоему подобию целенаправленного самодвижения, а не просто «пассивными» условиями существования вещей. В этой связи, говоря об абсолютном начале мира, прообразе и модели (а не только «вместилище») всех остальных начал, он пишет: «Мир сотворен, сотворяется теперь и будет вечно твориться... Сотворять – это и есть деятельность абсолютной идеи» [3, с. 27–28].

Заключая настоящее исследование необходимо сказать, что, хотя далеко не все из положений концепции Гегеля были в достаточной степени новыми для философии его времени (так, например, указания на инициативность начал вещей можно найти в учении о монадах Лейбница, и нечто подобное, безусловно, содержится в философских взглядах Фихте, в христианском богословии и т. д., а принцип «подобное порождает подобное» известен, что называется, издревле), тем не менее собранные вместе и углубленные эти характеристики дают вполне новаторскую и, что важно подчеркнуть, неклассическую трактовку начал. Причем эта концепция, а точнее – тот ее аспект, который был представлен выше, как нам представляется, в наибольшей степени созвучна философско-методологическим основам целого ряда направлений современных гуманитарных исследований, в особенности тем из них, которые связаны с анализом мышления, знания и когнитивных аспектов познавательной деятельности. При этом можно в принципе утверждать, что в общем-то далеко не все возможности, которые содержатся в подобном применении учения Гегеля о началах-основаниях существующего, к настоящему времени в достаточной мере реализованы.

Примечания

1 Трудности разграничения связанных и взаимодействующих между собой явлений и удержания в сознании соответствующего различия в процессе мысленного оперирования им относятся вообще к тем факторам, которые склоняют нас к отнесению этих явлений к разным «природам» и, следовательно, к определенному мысленному

(спекулятивному) полаганию этих последних. Легче всего реализуется процедура различения, если соответствующие объекты находятся в отношении предельной контрастности. Так, если один из них относится к материальному, природному, вещественному, а другой – к духовному, социальному, психическому или культурному, то различение реализуется наиболее просто. Эти объекты как бы сами собой «распадаются» и удерживаются в этом состоянии, зато их оказывается очень сложно, если вообще не невозможно, объединить без использования опосредующих, соединяющих, элементов. Все это прежде всего относится к онтологическому пути решения данной проблемы, основной признак которого – опора на полагание особых «миров», каждый из которых фиксируется посредством определенной «картины мира». Это полагание может быть как рациональным, так и интуитивным, базирующимся на само собой разумеющемся, подразумеваемом и т. п. Наряду с онтологическим путём решения такого рода проблем существуют и другие.

² Поскольку проблема здесь рассматривается в самом общем виде, то большая детализация здесь и не требуется.

³ Ситуация здесь аналогична той, с которой столкнулась, например, античная философия, а вместе с ней и античная культура в целом, оказавшись «перед лицом» учений Парменида с Зеноном или парадоксальных утверждений школы софистов.

1. Гегель Г. В. Ф. Политические произведения.– М.: Наука, 1978.– 438 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Философия права.– М.: Мысль, 1990.– 524 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук.– Т. 2.– М.: Мысль, 1975.– 695 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук.– Т. 3.– М.: Мысль, 1977.– 471 с.
5. Мамардашвили М. К. Наука и культура // Методологические проблемы историко-культурных исследований.– М.: Наука, 1982.– С. 38–57.
6. Ополев В. Т. Категория «начало» в философии и мышлении Гегеля // *Sententiae: наукові праці спілки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства)*.– V (№1/2002). Вінниця: УНІВЕРСУМ–Вінниця, 2002.– С. 34–43.
7. Степин В. С. Идеалы и нормы в динамике научного поиска // *Идеалы и нормы научного исследования*.– Мн.: Изд-во БГУ, 1981.– С. 10–64.