

*А. Б. Паткуль\**

## РЕЛИГИЯ ОТКРОВЕНИЯ В ФИЛОСОФИИ Г. В. Ф. ГЕГЕЛЯ И Ф. В. Й. ШЕЛЛИНГА\*\*

В статье представлены результаты реконструкции и сравнительного анализа трактовки религии откровения в философии Г. В. Ф. Гегеля и Ф. В. Й. Шеллинга. Гегель анализирует религию откровения уже в своей «Феноменологии духа» и — в более популярной форме — в «Лекциях по философии религии». Религия откровения выступает у него высшей формой религии вообще. Такой тип религии трактуется у него как религия, предметом которой является сама религия, и именно в ней сам Бог открывает себя. Шеллинг в своей «Философии откровения» мыслит религию откровения как противоположность мифологической религии. И если последняя у него предстает отражением в человеческом сознании естественного процесса, то первая — отражением свободного деяния Бога. Для обоих мыслителей религия откровения является одной из наиболее адекватных манифестаций абсолютного. Но если для Гегеля она представляет собой способ реализации универсального понятия, то для Шеллинга является уникальным свершением фактической истории.

**Ключевые слова:** философия религии, откровение, философия откровения, религия откровения, христианство, Гегель, Шеллинг.

*A. B. Patkul*

*THE REVEALED RELIGION*

*IN PHILOSOPHY OF G. W. F. HEGEL AND F. W. J. SCHELLING*

This paper presents the results of both reconstruction and comparative analysis of the treatment of the revealed religion in philosophies of G. W. F. Hegel and F. W. J. Schelling. It is shown, that Hegel discusses the revealed religion in his *Phenomenology of Spirit* and — in more popular form — in his *Lectures on Philosophy of Religion*. He believes that the

---

\* Паткуль Андрей Борисович, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет; a.patkul@spbu.ru

\*\* Исследование выполнено в рамках проекта «Философия и теология в немецком классическом идеализме: история взаимодействия и взаимопроникновения», поддержанного грантом РФФИ № 20-011-00746.

mentioned kind of religion is the highest religious type. Hegel defines it as religion which has religion itself as its own object. In his view, God reveals himself in the revealed religion. In his *Philosophy of Revelation*, Schelling describes the revealed religion as opposition of mythology. The last one is the reflexing of a natural process in finite human consciousness, but the first one is the reflexing of absolutely free activity of God in it. Both Hegel and Schelling see the religion of revelation as one of most correspondent mode of manifestation of the Absolute. However, Hegel thinks that it is a way of realization of absolute concept, whereas the revealed religion is unique event in the factual history in Schelling.

**Keywords:** philosophy of religion, revelation, philosophy of revelation, revealed religion, Christianity, G. W. F. Hegel, F. W. J. Schelling.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770–1831) и Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг (1775–1854) — два выдающихся немецких философа, представители послекантовского классического идеализма, в мышлении которых при всех, нередко радикальных, различиях есть много общего. Такая общность коренится в решающем для них обоих отказе обосновывать философию на теории конечной субъективности и в полагании в ее основу абсолютного субъекта. Разумеется, конкретная трактовка такового у каждого из этих мыслителей существенно различается — именно в несогласии относительно как сущности абсолютной субъективности, так и методологических возможностей ее постижения и состоит причина расхождения между ними. Но то обстоятельство, что исходным пунктом философской системы как у Гегеля, так и у Шеллинга выбран абсолютный субъект, относительно которого первый посредством развертывания всей своей системы в целом обосновывает тезис о его спекулятивном тождестве с абсолютной субстанцией, а второй, напротив, считает избыточным приводить вообще какие бы то ни было доказательства, обуславливает и то, что для каждого из названных философов сама философская деятельность *в известной мере* имеет дело с манифестацией абсолютного субъекта. Способы такой манифестации могут быть разными, но сам характер положенного в основу системы субъекта — его абсолютность — предопределяют то, что одним из наиболее значимых способов такой манифестации абсолютного субъекта для конечного сознания является *религия*. Так, для Гегеля в «более высоком понимании религия есть идея духа, относящегося к самому себе, *самосознание абсолютного духа*» [1, с. 367], а говоря точнее, она — это «знание божественного духа о себе *через опосредствование конечного духа*» [1, с. 367]. Для Шеллинга религия также является определенным отношением человеческого сознания к Богу и божественному, хотя отношение может быть задано как некоторым естественным, а стало быть, необходимым процессом в сознании, так и свободным сверхъестественным деянием.

Нельзя также не заметить, что и для Гегеля, и для Шеллинга само религиозное отношение сознания к абсолютному является дифференцированным: имеет место многообразие видов религий. Но очевидно также, что для обоих философов среди этих видов только один является преимущественным, поскольку именно он наиболее полно манифестирует абсолютное для конечного сознания. Таким типом религии как для Гегеля, так и для Шеллинга является *религия откровения*, содержание которой более всего соответствует содержанию абсолютного разума (Гегель) и которая лучше всего выражает отношение

освобожденного сознания человека к свободному деянию абсолютного субъекта (Шеллинг). В силу этого цель настоящей статьи состоит в том, чтобы выяснить, как именно каждый из названных мыслителей понимает религию откровения и какую роль в философских системах каждого из них играет религия такого типа.

Гегель обсуждает религию откровения (*die offenbare Religion*) уже в «Феноменологии духа». Здесь он противопоставляет такую религию таким менее религиозным формам, как естественная религия и художественная религия. Религию откровения этот философ называет также абсолютной религией. Он полагает, что уже в художественной религии дух из субстанциальной формы, которую он имел в естественной религии, перешел в форму субъективности, но в рамках художественной религии для такой формы характерна только внешняя форма самости, как, например, в случае имевших культовое назначение античных статуй. Вместе с тем здесь «*внутреннее*, деятельность вочеловечения, находится вне этой формы» [1, с. 378]. Диалектика этого отношения приводит к тому, что религия открывает саму действительность вочеловечивания единого Бога, и это вочеловечивание начинает составлять содержание абсолютной религии. Гегель отмечает, что у него имеются две стороны: во-первых, то, что всеобщая субстанция, отрешаясь от себя самой, становится самосознанием, а во-вторых, то, что уже самосознание отрешается от себя самого, делая тем самым себя самое вещьностью, соответственно, всеобщей самостью. За счет этого

сознание есть *вера мира* в то, что дух *налично есть* как некое самосознание, т. е. как некий действительный человек, что он существует для непосредственной достоверности, что верующее сознание *видит, осязает и слышит* эту божественность [1, с. 382].

Такая самость обретает форму совершенной непосредственности. Она не есть нечто мысленное, представленное или тем более воображаемое; она не рассматривается и как нечто созданное, как это — по-разному — имело место в естественной и художественной религиях. Напротив, «этот бог чувственно созерцается непосредственно как самость, как некий действительный отдельный человек; только так он есть самосознание» [1, с. 382]. Такой процесс Гегель называет «вочеловечиванием божественной сущности», и именно оно, по его мнению, «составляет простое содержание абсолютной религии» [1, с. 383]. В такой религии дух обнаруживает себя самого как знание себя самого в отрешении от себя, сохраняя равенство с собой в своем инобытии. Но также здесь сама субстанция существует в своем инобытии как субъект, или самость. В силу этого, согласно Гегелю, можно сказать, что тут божественная сущность дана в *откровении*. Философ уточняет: «Ее откровение (*Offenbarsein*) состоит явно (*offenbar*) в том, что знают, что она такое. Но ее знают именно потому, что ее знают как дух, как сущность, которая по существу есть *самосознание*» [1, с. 383]. Эта сущность дана в откровении еще и в том смысле, что здесь для сознания его предмет в своем для него инобытии не остается чем-то тайным и чуждым.

В более популярной, но вместе с тем и в более пространной форме Гегель говорит об абсолютной религии в своих «Лекциях по философии религии».

Правда, здесь религия откровения рассматривается уже только как первый момент понятия абсолютной религии. Последняя для Гегеля здесь — это реализованное понятие религии. Она предстает как «совершенная религия», «в которой понятие само является для себя предметом» [2, с. 200]. Как и в «Феноменологии духа», Гегель подчеркивает в «Лекциях» то, что в абсолютной религии Бог уже не есть для сознания некое чуждое инобытие: «Бог совершенно открыт» [2, с. 201]. Бог сам являет здесь себя в конечном духе. Гегель поясняет в этой связи: «Здесь открылось, что такое бог; он больше не является чем-то потусторонним, неизвестным, ибо он возвестил людям, что он есть, и не просто во внешней истории, а в сознании» [2, с. 200].

В религии откровения понятие религии стало объективным для самого себя. Религия оказывается здесь объективной в соответствии со своим понятием. Две стороны религии — сознание и бесконечная сущность — теперь не мыслятся как конечные, а равным образом и их отношение не мыслится как конечное, как это имело место в прежних формах религии. Но теперь «содержанием и предметом религии становится само это *целое*, сознание, относящееся к своей сущности, знание себя как сущности и сущности как самого себя, то есть дух, таким образом, является в религии предметом» [2, с. 201]. Эта религия, по выражению Гегеля, исполнена самой собой; здесь *предметом религии является сама религия*. В ней открыто само ее содержание, она сама как свой предмет, «знающая себя сущность» [2, с. 202]. Таким образом, абсолютная религия есть *дух*, т. е. единство с собой в своем инобытии. «Здесь впервые дух как таковой становится предметом, содержанием религии и дух есть лишь для духа» [2, с. 202], — разъясняет философ. А. В. Кричевский подчеркивает: «Предельно адекватной сферой, в которой дается это откровение, является для Гегеля сфера самого же абсолютного духа» [3, с. 186–187].

Гегель полагает также, что такая религия есть *абстрактное выражение абсолютной идеи*; напротив, такая идея — это действительность абсолютной религии. В конечном счете Гегель вполне определенно говорит, что этой религией является *христианство*. Его «Гегель считает высшей формой религиозного развития. Благодаря учению о Троице христианство сочетает как объективные, так и субъективные понятия о божественном, обнаруженные в прежних религиях» [9, р. 392]. В христианстве «неразрывны всеобщее и отдельный дух, дух бесконечный и конечный; их абсолютное тождество есть эта религия и ее содержание» [2, с. 202]. Именно потому, что здесь реальность оказывается духом, предметом которого является он сам, т. е. дух, который есть для духа, эта религия может быть названа *религией откровения*, или открывшей себя религией, поскольку в ней *Бог открывает себя*. В этом контексте Гегель определяет откровение следующим образом: «Откровение означает суждение в бесконечной форме, самоопределение, бытие для другого, и это обнаружение себя принадлежит к сущности самого духа» [2, с. 205]. Он считает даже, что Бог в качестве духа и есть его самооткровение. Поэтому, с точки зрения Гегеля, мнение о том, что творение мира Богом является неким однократным событием, в корне ошибочно. Дело при этом представляют так, что Бог мог себя открывать, а мог не открывать, — в таком случае откровение является произвольным и случайным определением Бога, не относящимся к его по-

нятию. Но в понятии Бога как духа как раз и заключено то, что он открывает себя. Поэтому Бог «не создает мир однократно, но есть вечный творец, вечное самооткровение, он есть этот акт. Это — его понятие, его определение» [2, с. 205]. Это открытие себя является единственным деянием Бога, и сам он есть не что иное, как такое деяние.

То, что Бог открывает в своем откровении, — это бесконечная форма, «сила осуществлять в себе... различия» [2, с. 206], которые Бог принимает обратно в себя и есть при этом у самого себя. То, что есть, в откровении открывается для другого. Гегель, правда, показывает, что изначально религия откровения является таковой не только в том смысле, что Бог сам открывает себя в ней и дает познать себя людям, но и в том, что она дана человеку извне, что она положена для него, т. е. является открытой (*geoffenbarte*) *позитивной* религией. Но диалектика религии такова, что она показывает несущественность этой внешней позитивной оболочки, обнаруживая при этом саму религию в качестве «религии истины и свободы». Она является религией, поскольку в ней нет отношения к своему предмету как чему-то чуждому. Свобода же в данном случае «выражает то же самое, что истина, с определением отрицания» [2, с. 214].

В философии Шеллинга откровение и религия откровения начинают занимать центральное место в поздний период его интеллектуального становления. Наиболее подробную разработку они получают в его лекциях «Философия откровения». В понятии откровения для этого философа заключается прежде всего определенное *отношение* человека, или человеческого сознания, к Богу. Принципиальной, хотя и только негативной, характеристикой такого отношения является то, что человек не может находиться в нем от природы, т. е. естественным образом. В этой связи философ характеризует такое отношение как *экстраординарное*. Оно поэтому не может быть также и первоначальным, а также всеобщим, т. е. распространяющимся на всех людей и неизменным, в себе пребывающим отношением.

Как таковое откровение, согласно этому мыслителю, является *сверхъестественным* событием. Под сверхъестественностью в данном случае следует в первую очередь понимать *свободу* от естественной детерминации, которая носит необходимый характер. И эта характеристика относится у Шеллинга не только к самому событию откровения, но и к той установке сознания, которая только и оказывается способной адекватно его воспринять и понять. Сознание, способное реципировать откровение как таковое, — это всякий раз свободное, освобожденное от естественной необходимости сознание. Причем в своей «сверхъестественности», тем не менее, «откровение есть реальность и действительно нечто фактическое» [5, с. 191]. Оно обретает свою весомость только в своей фактической историчности. Таким образом, для Шеллинга откровение *formaliter* — это действительная, фактически состоявшаяся манифестация уникального сверхъестественного события для освобожденного от власти естественной необходимости сознания. Такое отношение находит и свое воплощение в *религии откровения*.

В контексте отношения к религии, а именно к религии откровения, Шеллинг дает следующее определение откровения:

Откровение — происшествие, которым человечество избавляется от слепой, несвободной религии, которым, стало быть, только и опосредована и сделана возможной свободная, духовная религия — религия свободного понимания и познания» [5, с. 250].

Собственно, на этом и построено шеллинговское понимание существа религии откровения. Наметить содержание этого понятия можно через реконструкцию различия — по крайней мере — двух типов религий, которое философ проводит в своей «Философии откровения».

А именно: он дифференцирует естественную и откровенную (сверхъестественную) религии. Более того, с его точки зрения, «сверхъестественное религии откровения, таким образом, предполагает некую естественную религию» [5, с. 241]. Этой естественной религией оказывается язычество, или, если использовать более значимую для самого Шеллинга терминологию, *мифология*, религия мифологии. Кстати говоря, в систематическом плане именно поэтому философия откровения, согласно этому мыслителю, всегда должна предваряться философией мифологии. Следуя апостолу Павлу, Шеллинг сравнивает мифологическое язычество с дикорастущим, т. е. растущим естественно, масличным деревом, тогда как возникшую благодаря откровению религию — с культурной маслиной. «Сообразно этому, соотношение откровения и мифологии мы теперь определили бы как соотношение сверхъестественной религии и религии, порождающей себя исключительно естественно, как бы дикорастущей» [5, с. 242], — пишет философ.

Причем сверхъестественное не может иметь места помимо своей связи с естественным, помимо превосхождения его и победы над ним. Естественная религия только дает материал для манифестации религии сверхъестественной. При этом по своей субстанции и та, и другая суть именно религии, только композиция одних и тех же моментов религиозности в каждом случае оказывается разной, из-за чего языческая мифология может быть опознана как ложная религия, тогда как религия откровения — как истинная. Естественная религия — это не отрицание религии вообще, а искажение религии истинной. Как отмечает Шеллинг, «подлинные принципы или факторы истинной и ложной религии, по сути дела, не различаются. Лишь положение этих факторов в истинной религии иное, чем в ложной» [5, с. 236].

Политеизм мифологии Шеллинг считает ложным, распавшимся монотеизмом, тогда как религию откровения — монотеизмом истинным, восстановленным. В мифологии «Бог положен как бы вне себя, экзотеричен, находится вне своего божества, проявляет себя только как природа» [5, с. 242]. В религии откровения, напротив, «в единстве своих потенций, он экзотеричен, есть Бог сам по себе, Бог, как он есть, сверхъестественный Бог» [5, с. 242–243]. Поэтому в откровении сквозь разделение открывается подлинная сущность, представляющая собой единство. И через это открывается истинный Бог как таковой. Но открываться, настаивает Шеллинг, может только то, что изначально сокрыто. Так и истинный Бог может являться, только раскрывая ту *сокрытость*, в которой он изначально находится для сознания, находящегося в естественном процессе. Поэтому для того, чтобы понять откровение, «сна-

чала должна найти объяснение сокрытость» [5, с. 243]. Таковая исполняется в мифологической религии, которая вместе с тем как историческое событие, которое, как убежден Шеллинг, не может быть изобретением ни отдельного человека, ни народа и представляет собой естественно-необходимый процесс *регенерации религиозного сознания*.

Дело в том, что само возникновение мифологии связано с выходом сознания из его изначального отношения к Богу, с его экстериоризацией. Но тем самым оно втягивается в процесс, который должен снова вернуть его в это первоначальное отношение. Стало быть, мифологический процесс

есть не что иное, как регенерация религиозного сознания (так как сознание благодаря ему должно быть восстановлено в своем истинном отношении к Богу), стало быть, в том же смысле, что и болезнь, есть естественный процесс, а потому порождающаяся в этом процессе религия, т. е. религия, возникающая в мифологии, порождается естественно, никакого участия в чем не припишешь божеству как таковому [5, с. 241].

На этом основании философ называет также мифологическую религию «естественно порождающей себя религией» [см.: 5, с. 247]. Именно поэтому мифология или, как в данной связи это называет Шеллинг, само мифологически аффицированное сознание оказывается предпосылкой возможного откровения. Религии же откровения, исходя из этого, он дает следующее определение:

Таким образом, полной ее дефиницией была бы следующая: религия откровения принадлежит роду ненаучной — не благодаря науке, а благодаря реальному происшествию возникшей — религии; ее особенность же состоит в том, что своим источником, равно как и содержанием, она имеет не естественное, а сверхъестественное происшествие [5, с. 249].

И происшествие, и конституируемое им личное отношение человеческого сознания к Богу предполагает действительного и в своей действительности действующего Бога: «Религия откровения предполагает открывающегося, следовательно, действующего и действительного Бога» [5, с. 79]. Таковым не может быть только понятие, которое открывалось бы только в силу своего существа как понятия, т. е. в силу своей интеллигибельной природы, естественным образом. Мыслить Бога так могла бы только мифология, даже если бы это была мифология разума. Но «откровение определено мыслится как нечто, предполагающее акт, внешний применительно к сознанию» [6, с. 7]. В силу этого упомянутое отношение — это «отношение, которое совершенно свободная причина, Бог, не в силу необходимости, а совершенно свободно устанавливает или установил применительно к человеческому сознанию» [6, с. 7]. Откровение, таким образом, предполагает, что нечто «присутствует вследствие лишь совершенно свободного воления» [6, с. 8].

Как и Гегель, Шеллинг отождествляет религию откровения с *христианством*: «Итак, под откровением, которое мы считаем противоположностью мифологии или язычества, мы понимаем не что иное, как христианство...» [6, с. 41]. Ветхозаветное откровение философ также включает в христианскую религию, называя его «христианством в предвосхищении и предсказании».

(Впрочем, надо отметить, что «Шеллинг ищет в Ветхом Завете, точнее в первых предложениях «Бытия» объяснение идеи творения, мысли о творении» [7, S. 232].) И если в языческой мифологии господствовало естественное отношение человеческого сознания к Богу, то в христианстве как откровенной религии господствует отношение *личное*.

Однако это личное отношение по своему всеобщему понятию само есть реальное отношение и возвышено до личного лишь благодаря тому, что уже имелось в мифологии как слепое и со стороны Бога безличное. Личное отношение имеет это последнее своей предпосылкой [5, с. 247 прим.].

Для Шеллинга принципиально важно, что быть выражением откровения христианство может только в его *фактической историчности*, которая как раз всегда исчезает, когда к этому христианству подходят посредством чисто логических схем. При этом всякий раз должен удерживаться и *реальный* характер такой историчности. Так, он считает, что исторически свершившееся событие Богоявления — это не наиболее удобный способ изложения содержания христианства, в противоположность, скажем, абстрактно-научному способу его изложения. Шеллинг остроумно подмечает, что у апостола Павла, этого «ученейшего и искуснейшего диалектика», не возникло бы проблем с таким изложением и его доступностью. Дело в другом. А именно в том, что *только историческое явление Бога и составляет само содержание религии откровения*. По словам Дж. Лафленда, «то, что Шеллинг настаивает на том, что события христианского откровения — это подлинно исторические события (акцент он делает на библейских текстах как на прямом свидетельстве этой истории) было, конечно, рассчитано на то, чтобы показать откровение как реализацию свободы в мире» [8, р. 134]. Более того, по мысли Шеллинга, «основное содержание христианства составляет именно сам Христос» [5, с. 253]. А содержание христианской религии составляет «не то, что он сказал, но что он *есть*, что он сделал» [5, с. 253]. Христианство для Шеллинга — это вообще не столько непосредственно некое учение, сколько «дело», «объективность». Учение, догматическая сторона религии здесь — это, напротив, только выражение этого дела. Философ констатирует: «Христос — не учитель, как принято говорить, и не основатель, он — *содержание откровения*» [6, с. 41].

Таким образом, можно утверждать, что религия откровения является значимым феноменом и для Гегеля, и для Шеллинга. В системах обоих мыслителей она играет важную роль; а общим для них в трактовке такого рода религии является то, что она всякий раз предстает в качестве определенного способа манифестации абсолютного в мире — причем в качестве одного из наиболее адекватных самому абсолютному способу такой манифестации. Различия же в их трактовке религии откровения зависят, скорее, от различий в понимании этими мыслителями абсолютного и конкретного характера его манифестации. Для Гегеля Бог есть абсолютное понятие, идея, которая открывает себя в качестве духа для конечного сознания. В случае религии откровения только достигается совпадение сознания и бесконечной божественной сущности, отношение которых теперь мыслится не как конечное, а как тождество конечного и бесконечного духа. У Шеллинга абсолютное мыслится в качестве волящей

индивидуированной личности — Бога, который принимает абсолютно свободное решение и на его основе совершает абсолютно свободное деяние. Последнее и оказывается тем событием, которое лежит в основании откровения, согласно Шеллингу. Этим объясняется и то, что для последнего речь вообще идет о некотором уникальном событии, предполагающем свободное определение воли, уникальность которого определяет его историческую реальность; тогда как для Гегеля вечное самооткровение Бога следует из понятия Бога. У Шеллинга все же «свободное полагание можно мыслить только как метафизическое событие, а не как некое логически необходимое следствие, вытекающее из природы абсолюта» [4, с. 109, прим. 103]. Реально-исторический характер откровения у Шеллинга имеет и свои методологические следствия: персонажи божественной истории не могут служить знаком чего-то иного, например, спекулятивного содержания абсолютной идеи, но являются реальными и значимыми в своей исторической уникальности. Шеллинг поэтому критикует и гегелевское понимание религии как постижения в форме *представления*, т. е. абстрагирования определенного признака, который мыслится в абсолютном изолированно от других его определений и получает вместе с тем наглядность, колеблясь между чувственностью и мышлением. Относительно Гегеля Шеллингу «в самом деле непонятно, по какому праву религию в особенности он определяет как ту форму, которая содержит истину только в виде представления» [5, с. 226]. Откровение в его действительности, как считает Шеллинг, когда рассказы о божественной истории будут поняты буквально.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Пер. с нем. Г. Г. Шпета. — М.: Наука, 2000.
2. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2 т. — Т. 2 / Пер. с нем. П. П. Гайденко, М. И. Левиной, Ал. В. Михайлова. — М.: Мысль, 1977.
3. Кричевский А. В. Абсолютный дух сквозь лики триединства: Сравнительный анализ философско-теологических концепций Гегеля и позднего Шеллинга. — М.: ИФ РАН, 2011.
4. Кричевский А. В. Образ абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга. — М.: ИФ РАН, 2009.
5. Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения: В 2 т. — Т. 1 / Пер. с нем. А. Л. Пестова. — СПб: Наука, 2000.
6. Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения: В 2 т. — Т. 2 / Пер. с нем. А. П. Шурбелева. — СПб: Наука, 2002.
7. Beinenstock M. Religion und Philosophie bei Schelling und Hegel // Schellings Denken der Freiheit / Hrsg. v. H. Paetzold, H. Schneider. — Kassel: Kassel University Press, 2010. — S. 213–235.
8. Laughland H. Schelling versus Hegel: From German Idealism to Christian Metaphysics. — Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2007.
9. Stewart J. Hegel's Philosophy of Religion as a Phenomenology // Filozofia. — 2020. — Roč. 75. — P. 384–400.