

ТЕОЛОГИЯ. РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ. ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ

DOI10.25991/VRHGA.2021.21.4.019

УДК 1 (091)

*Д. В. Масленников**

ВРЕМЯ И ВЕЧНОСТЬ В ЦАРСТВЕ ОТЦА, ЦАРСТВЕ СЫНА И ЦАРСТВЕ СВЯТОГО ДУХА (БОГОСЛОВСКИЙ И ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТЫ ГЕГЕЛЕВСКОЙ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ)**

Реконструкция гегелевской трактовки времени и вечности осуществляется в перекрестной диалектике понятий непосредственного и опосредствованного, субъективного и объективного, развитой Г. В. Ф. Гегелем в «Науке логики» и конкретизированной в «Лекциях по философии религии». На этой основе рассматривается отношение времени и вечности, как оно трактуется Гегелем, с учетом различия ипостасей в пространстве самого по себе триединства, в отношении триединства к природе и в отношении триединства к духовной истории человечества. Кульминацией последней является Священная история Христа, преобразующая всемирную историю и само историческое время. С учетом этого закладываются предпосылки для интерпретации понятия истории и ее конца, понятия государства и понятия права в перспективе гегелевской теологической эсхатологии.

Ключевые слова: Гегель, дух, непосредственность, время, Бог, триединство, религия, история.

* Масленников Дмитрий Владимирович, доктор философских наук, профессор, проректор по научной работе Русской христианской гуманитарной академии; dwtm61@inbox.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00506 «Гегель: pro et contra. История и современность российских и зарубежных рефлексий и интерпретаций».

D. V. Maslennikov

TIME AND ETERNITY IN THE KINGDOM OF THE FATHER, THE KINGDOM OF THE SON, AND THE KINGDOM OF THE HOLY SPIRIT (THE THEOLOGICAL AND PHILOSOPHICAL ASPECTS OF THE HEGELIAN PHILOSOPHY OF RELIGION)

Reconstruction of Hegel's interpretation of time and eternity is to cross the dialectic of the concepts of mediate and immediate, subjective and objective, developed G. W. F. Hegel in his Science of logic and specified in the «Lectures on philosophy of religion.» On this basis, the relation of time and eternity, as interpreted by G. W. F. Hegel, is considered, taking into account the difference of hypostases in the space of the trinity itself, in the relation of the trinity to nature and in the relation of the trinity to the spiritual history of mankind. The latter culminates in the Sacred History of Christ, which transforms world history and historical time itself. With this in mind, the prerequisites are laid for the interpretation of the concept of history (*Geschichte*) and its end, the concept of the state and the concept of law in the perspective of Hegelian theological eschatology.

Keywords: Hegel, Geist, immediacy, time, God, triunity, religion, history.

Знакомство с учением Гегеля о триединстве, систематически изложенном в его «Лекциях по философии религии», позволяет адекватно интерпретировать центральные моменты гегелевской философии и богословия. Прежде всего речь идет о диалектике логического и исторического, без которой невозможно правильно понять ни природы логической формы философии, воплощенной Гегелем в его логике логоса [12, с. 6–7], ни природы исторического, как трактовал его Гегель, различая историю как *Historie* и как *Geschichte* [11, с. 13–14].

История, по Гегелю, есть история развития общества и человека в их сущностном единстве (история духа), но и сама она существенно есть развивающаяся история. Точно так же, как и логика логоса составляет внутреннее содержание исторического развития, но при этом и сама является логикой развивающейся. Более того: она и есть само развитие. Последнее означает, что развитие логики опосредствовано самой логикой. И если начало ее есть лишь неопределенная простая непосредственность [6, с. 217], то развитие состоит не в чем ином, как в раскрытии ее содержания как непосредственности, тождественной со своим опосредствованием. Начало развития, его процесс и результат не являются ни самим по себе непосредственным, ни самим по себе опосредствованием, но заключают в себе их диалектику, различные ступени и формы их самообнаружения и «свечения видимостью» друг в друга, формы их рефлексии. При этом на каждом из этапов развития сформировавшиеся ранее понятия сохраняются, но выступают в своем существенно преображенном виде.

История (*Geschichte*) понимается Гегелем как сложно организованный процесс соотношения субъективной и объективной форм внутреннего единства абсолютного и индивидуального в человеке. И если мы хотим удержать для себя понимание истории, аутентичное гегелевской трактовке, то мы должны не только учитывать определения абсолютного как объективной сущности истории, как ее внутренней логики, но и не упускать те определения абсолютного, в которых человек обнаруживает для себя его смысл, в которых обнаруживает историю как свое внутреннее содержание.

Как нам представляется, наиболее полно Гегель раскрыл все аспекты этой диалектики в своей тринитологии, входящей в богословско-философское

содержание его творческого наследия. Ниже мы покажем, что тринитология совсем не случайно была включена Гегелем в контекст *истории* религии, поданной им, к тому же, как существенное содержание всемирной истории. Здесь, однако, встает исключительно сложный вопрос о соотношении философского и богословского содержания [2, с. 56–64; 17, с. 413], о соотношении понятия абсолюта и Бога [1, с. 111], от которого в этой статье нам придется абстрагироваться. Резко выступая против смешения этих понятий, мы тем не менее должны признать, что логика истории отношения человека и Бога, смыслы «внутренней истории» триединого Бога и смыслы явленности этой «внутренней истории» в жизни человека, подлежащие преимущественно богословскому истолкованию, не могут быть сколько-нибудь резко противопоставлены философской логике всеобщего.

Логика исторической формы отношения человека и Бога, проанализированная в «Лекциях по философии религии», в целом более сложна, чем логика исторической формы философии. Последняя — это выражение необходимости движения от непосредственности начала к непосредственности результата, заключающего в себе их взаимное опосредствование («вторая» непосредственность). В логике же исторической формы отношения человека и Бога на каждом из этапов развития положено взаимопроникновение непосредственности и опосредствования. Их рефлексированность друг в друга выражается, как мы покажем дальше, в том, что каждый из моментов этого отношения дан в своей преобразенной форме. И эти формы суть время и вечность, переплетение которых отражает ступени их развития.

Как чистая форма непосредственности время выступает у Гегеля в «Философии природы». Здесь нам опять придется оставить за скобками понимание определений природы как опосредствованного результата развития логического понятия. В противном случае степень усложнения анализа соотношения понятий непосредственности и времени была бы чрезмерна. Стоит отметить, что именно там, где на первых страницах «Философии природы» рассматривается отношение логики, природы и духа, сфера логического напрямую соотносится Гегелем с Логосом, взятом в богословском смысле этого понятия: «идея определяет себя, т. е. полагает в самой себе различие, некое иное, но полагает его таким образом, что она в своей неделимости является бесконечной благодатью и сообщает, дарит инобытию всю свою благодать» [7, с. 25]. Характерно, что говоря об отношении единства и неделимости тождества мышления и бытия, Гегель вводит понятие благодати, категорию этическую и богословскую одновременно.

Время, как и пространство, является формой чистой непосредственности природы, абстрактной формой ее внеположности [7, с. 44], которую Гегель рассматривает как абсолютную различенность единого: «Природа есть Сын Божий, но она — Сын Божий не как таковой, а как упорное пребывание в инобытии, — она есть божественная идея, как поставленная на одно мгновение вне области любви» [7, с. 26]. Целостность единства удерживается не только в импульсе многообразной природы к ее преобразению в единый дух, но и в том, что идея конкретности единого (полагающего себя как единое многого) сохраняется на уровне самого всеобщего: «Как всеобщность раз-

личное остается в лоне вечного единства идеи; это — λόγος, Вечный Сын Божий, как его понимал Филон» [7, с. 26].

Формы времени и вечности актуализируются в Царстве «Вечного Сына Божия», понятно, не как простая непосредственность природного бытия. Однако их сложность, имеющая предпосылкой диалектику непосредственности и опосредствования «вечного единства идеи», никак не проецируется вовне: в сферу природы, этой идеей обусловленной. Заметим, что аналогично этому внутренняя диалектика времени и вечности остается совершенно внешней человеку, связанному с Богом лишь в рамках тех ограниченных возможностей, которые открываются ему на ступени «природной религии». Так что отсылка к Филону Александрийскому, мыслителю ветхозаветной и отчасти эллинистической традиции, здесь вполне показательна.

Гегелевское понятие времени как формы природной непосредственности было предметом специального обсуждения в философской литературе. Мартин Хайдеггер посвятил этому вопросу два параграфа в своем известном труде «Бытие и время». В целом Хайдеггер определяет гегелевское понятие времени как традиционное и даже вульгарное, утверждая, что можно было бы показать, что оно выводится непосредственно из «Физики» Аристотеля [19, с. 432] (В. В. Биbihин переводит *vulgaren Zeitverständnis* как «расхожая понятность времени» [16, с. 432]). Подобный вывод, как нам кажется, стал возможен в силу того, что Хайдеггер осуществлял свой анализ, в основном опираясь лишь на соответствующие параграфы «Философии природы». С оценками, уже сформировавшимися на этом материале, Хайдеггер приступает к анализу понятия времени в «Феноменологии духа» и в философии истории. Гегелевской трактовке времени как, якобы, «судьбы и необходимости духа» (интерпретация, отметим, полностью произвольная, основанная на привлечении совершенно нефилософского понятия «судьба») Хайдеггер противопоставляет позицию, следующую из экзистенциальной аналитики *Dasein*. Не останавливаясь специально на этом вопросе, отметим, что развернутую критику интерпретации Хайдеггером гегелевского понятия времени мы можем найти в работе католического теолога Манфреда Хольцлейтнера [20, с. 120–128].

Необходимость пересмотреть трактовку гегелевского понятия времени как «вульгарного» обнаруживается тогда, когда мы обращаемся, собственно, к историческому времени, к процессу развития прошедшего этап природного генезиса и преодолевающего свою природность духа.

Это движение есть путь освобождения духовной субстанции — деяние, посредством которого абсолютная цель мира осуществляется в ней. Дух, первоначально существующий только в себе, приводит себя к сознанию и самосознанию и тем самым к раскрытию и действительности своей в-себе-и-для-себя-сущей сущности... [6, с. 365–366]

Поскольку это развитие существует во времени и в наличном бытии, оно представляет собой историю. «...Всемирная история есть вообще проявление духа во времени» [3, с. 69]. Трактуя историю как «проявление духа», а не как простую последовательность эмпирических событий, Гегель как раз и предпочитал понятию *Historie* понятие *Geschichte*.

Историческое развитие, однако, как и природное бытие, имеет своей предпосылкой «всеобщность различенного», которая как λόγος сохраняется в «лоне вечного единства идеи», в Царстве «Вечного Сына Божия» [7, с. 26]. Но в отличие от природного бытия, эта предпосылка «инкорпорирована» в ткань истории, обнаруживает себя в ней, преобразует ее, а значит существенно преобразует и само время.

Время для Гегеля является формой непосредственности исторического бытия духа. Обозначим те предпосылки, из которых мы можем дать интерпретацию гегелевского понятия времени в данном контексте. Понятие духа является, по Гегелю, тем пунктом, единственно в котором может быть понято отношение человека и абсолюта, как в философском, так и в религиозном смысле [8, с. 29]. Согласно справедливому замечанию Х.-Г. Гадамера, гегелевское понятие духа является развитием того содержания, которое заложено уже в фихтевском понятии чистого Я [18, с. 67]. Это содержание включает в себя, во-первых, тождество субстанции и непосредственного субъекта, а во-вторых, содержание того факта, что это абсолютное тождество есть одновременно абсолютное различие. Непосредственный субъект должен сохранить себя в пространстве духа именно непосредственным субъектом, иначе он потерял бы свое самосознание. Поэтому он стремится удержать отношение к своему тождеству с субстанцией в форме одной лишь непосредственности. А потому он также стремится удержать определения абсолютного тождества исключительно в определениях абсолютного различия. В противном же случае непосредственность показала бы себя как такая непосредственность, которая уже содержит в себе опосредствование, а это уже не было бы просто непосредственным отношением. Стало быть, непосредственное отношение ко всеобщему духу «этого» непосредственного субъекта должно быть таким же, как и отношение тождества Я самому себе к себе, но взятому со стороны различия.

Именно форму этого отношения Гегель определяет в «Феноменологии духа» как время:

Так как это равенство, будучи абсолютной негативностью, есть абсолютное различие, то равенство Я самому себе противостоит этому чистому различию, которое будучи различием чистым и в тоже время предметным для знающей себя самости, должно быть выражено в форме времени [4, с. 431].

Это выражение не означает ничего другого, кроме того, что именно время следует трактовать как форму непосредственности духа. Аналогичным образом трактовать понятие времени, на наш взгляд, позволяет и соответствующий фрагмент из рукописей, относящихся к т. н. йенской реальной философии, где всемирная история трактуется как выход за пределы «дурной бесконечности» времени в идею времени, которая также есть вечность [5, с. 385].

Остаться на ступени непосредственности дух не может, т. к. это противоречит его понятию. Процесс его развития состоит в том, чтобы самому снять форму своей непосредственности, положить себя как свое существенное опосредствование и тем самым снова восстановить непосредственность, но уже как «вторую» непосредственность. Речь идет о необходимости такого развития духа во времени (в качестве формы его непосредственности), которое есть полага-

ние духом себя как основного содержания этого развития. Другими словами, речь идет о процессе самоопосредствования духа как процессе буквального «одухотворения» истории с одновременным «снятием» времени как формы непосредственности. Результатом данного процесса должно быть, однако, восстановление непосредственности, но уже положившей в себе опосредствование, а значит и имеющей другую форму. А именно: эта непосредственность должна будет относиться ко всему процессу как к целому и к этой целостности как к конкретной форме духа. Поскольку дух сам должен положить свое опосредствование, постольку этот процесс можно иначе выразить как процесс развития принципа субъективности духа к его объективности. Но эта объективность такого рода, что является одновременно абсолютной субъективностью.

Такую перекрестную диалектику непосредственного и опосредствованного, субъективного и объективного Гегель раскрывает в историческом процессе духовного развития человека, осознающего свое отношение к единому Богу. В Лекциях по философии религии это соответствует ступени «природной религии» и отчасти ступени «религии духовной индивидуальности». Здесь духовное еще только «разлито» в явлениях жизни человека и общества, относясь к ним подобно тому, как субстанция относится к акциденциям. Соответственно, внутренняя логика времени и вечности, заключенная в Царстве «Вечного Сына Божия», определяет единство, смысл и цель истории духа примерно так, как это мы видели на уровне природного бытия. И время такой истории — это, по сути, еще «вульгарное» время, каким усмотрел его Хайдеггер: «...время вместе с тем понимается в смысле просто нивелированного мирового времени и его происхождение оказывается совершенно скрыто, оно просто стоит против духа как нечто наличное» [16, с. 435].

На ступени «абсолютной религии», т. е. христианства, субстанциальность божественного, по Гегелю, становится содержанием всемирной истории. Священная история Христа, несущая в себе смыслы конкретики Царства «Вечного Сына Божия», непосредственно вплетается во всемирную историю человека. В результате преобразуется сам человек и его история. И именно на этом этапе Гегель считает необходимым и возможным анализировать диалектику времени и вечности не только в отношении к человеку, обращенному к единому Богу, но и непосредственно в отношении к самому Богу, понимаемому теперь как триединый Бог, т. е. в конкретности Его внутреннего содержания.

В соответствии с этой конкретностью отношение Бога и человека в одухотворенной истории «абсолютной религии» должно, во-первых, содержать в себе свою собственную непосредственность в качестве полагаемой собой непосредственности. Во-вторых, оно должно заключать в себе снятие этой непосредственности и ее формы — времени (выразив это иначе, можно сказать: должно заключать в себе движение исторического к своему снятию как исторического). А в-третьих, оно должно полагать эту непосредственность как заключающую в себе опосредствование, т. е. как «вторую» непосредственность. Такое развитие духа Гегель находит выраженным в каждой из духовных сфер, раскрывающих конкретику отношения человека и Бога в соответствии с характером Его ипостаси. Говоря об этих духовных сферах, Гегель предпочитал лексему «Царство».

Первое — Царство Отца — Гегель определяет как чистое единство духа с собой «в качестве простой деятельности мышления, когда между субъектом и объектом ничего нет» [10, с. 228]. Это чистое отношение мышления к себе, *actus purus*, составляющее самое существование в божественном содержании. При этом важно не упустить из виду, что мы имеем дело с развитым понятием духа и в этом чистом единстве уже заключена необходимость внутреннего саморазличения. Точнее выражаясь: сама простота тождества духа с собой есть не что иное, как понятие его саморазличения. Это различие есть вообще конечность духа, в которой дух полагает себя в качестве конечного. Здесь мы находим первую форму отношения абсолютного духа к своей конечности, которая, однако, еще остается в пределах его единства. Но это необходимый момент: всеобщее лишь тогда определяет себя к полаганию различия, когда в самом принципе его единства заключена различенность. Поскольку непосредственность духа здесь еще не различена с его опосредствованием, а непосредственно с ним же тождественна, постольку она не приобретает самостоятельной внешней формы, которая могла бы быть временем. Ведь время, как было показано ранее, является формой, отличной от чистой формы опосредствования. Поэтому Гегель и говорит, что «Бог выступает в своей вечной истине, и это мыслится как состояние до времени, предшествующее времени» [10, с. 249].

Поэтому различие абсолютного духа и его конечности здесь еще не имеет определения времени, а есть лишь простая мысль: «Нужно вообще устранить всякое определение времени, будь то длительность или “теперь”, и установить только простую идею другого, простую мысль, ибо другое есть абстракция» [10, с. 251]. Эту «простую мысль», заключающую в себе, однако, различие всеобщего (взятого в форме вечности) и конечного (взятого в форме времени), Гегель, следуя христианской традиции, соотносит с образом Христа — Предвечного Слова. Для представления эта «простая мысль» выступает в образе вневременного акта сотворения мира. Здесь развитие Бога предстает для нас как полагание тождества вечности и времени, но без удержания их различия. Мысль о снятии временного в вечное на данной ступени еще совершенно абстрактна, но она является основанием той конкретности, которая составляет содержание следующей ступени — Царства Сына.

Вторая сфера, второй момент саморазличения абсолютного духа в форме божественного (абсолютный дух есть рефлексированное единство в отношении Бога и человека, что, собственно, и есть религия [9, с. 281–282]), для Гегеля важен здесь прежде всего как опосредствование отношения первой и третьей сферы. Более определенно выражаясь, в Царстве Сына мы находим процесс опосредствования отношения Бога и конечного мира, в котором «конечность» Бога (Боговоплощение) полагается и «снимается» (крестная мука и Воскресение). Этим достигается определение третьей сферы — Царства Духа, в котором опосредствование Бога и мира положено и потому в качестве опосредствования также снято.

В сфере Царства Сына философ находит снятие непосредственности духа, представленное как процесс, а это и есть процесс исторического. Поэтому содержание второй сферы раскрывается в т. н. божественной истории, т. е. в Священной истории Христа. Существенно, что поскольку мы имеем дело

именно со сферой абсолютного, постольку здесь все определения находятся в диалектическом тождестве. Уже предшествующая сфера (Царство Отца) содержала в себе положенность единства непосредственности и опосредствования, так что и в сфере Царства Сына различие есть внутреннее различие в пределах самого тождества. Последнее выражается в том, что результатом самой Священной истории в значительной мере является разрешение и снятие исторического как такового. Конец истории в системе гегелевских категорий может быть понят лишь в том смысле, что историческое в качестве «первой» непосредственности всеобщего духа снимается и в соответствии с логическим понятием духа полагается его «вторая» непосредственность. Полагается как результат развития единства всеобщего духа с его субъективностью, что Гегель и понимал как исторически осуществленную свободу.

В этом единстве в снятом виде также заключается и тождество непосредственного Я, конечного «этого» индивидуума, со всеобщим духом во всей его целостности. Таким образом на высшей ступени развития духа в религиозной форме мы не случайно находим образ конечного индивидуума, человека, который воплощает в себе всю полноту всеобщего духа, более того: всю полноту божественного начала. Иисус Христос — совершенный человек и истинный Бог. В образе Христа конечный дух раскрывается для нас как конечное самого абсолютного духа. Это конечное полагается духом же в качестве различия своей бесконечности и своей конечности. Его субъективность, его сознание и воля возвышаются при этом до определения божественной, всеобщей субъективности. Предмет познания, данный конечному духу, в этом развитии также «полностью преобразился: из чувственного, эмпирически существующего он превратился в божественный, в существенно высший момент самого Бога» [10, с. 307]. Его объектом религиозного познания здесь является уже не природный образ Бога, как на ранних ступенях религии (Небо, фетиш и т. п.), и не абстракция индивидуальности, а сама история: Бог познается через Священную историю.

Так как в образе Богочеловека мы находим непосредственное (иначе: существующее во времени) единство объективности и всеобщности духа, то взятое в моменте всеобщности, оно должно включать в себя и исторический процесс становления этого единства. Поэтому в истории Христа для Гегеля наиболее важным оказывается именно история обнаружения в Сыне человеческом Его Божественной природы. В этой истории как бы в сжатом, концентрированном виде повторяется предшествующая история духа, которая для Гегеля точно также состояла в возвышении человека к божественному. Здесь же мы имеем историю проявления тождества божественного и человеческого, когда это тождество уже положено и является основанием своего собственного обнаружения. Тем самым божественная история снимает в себя главное содержание мировой истории духа и дает его экспликацию для представления. В форме представления она являет для сознания само историческое. Христос в этой истории, отмечал Гегель, «не есть символ — его субъективность, его внутренний образ, его самость в сущности есть сама эта история, и история духовного выступает не в таком существовании, которое не соответствует идее, но в своем собственном элементе» [10, с. 306].

Таким образом, в философии религии Гегеля мы находим образ завершения процесса исторического (взятого здесь как историческое развитие духа в форме религиозного самосознание), которое столь же есть и не завершение, а наоборот — восстановление его целостности, «второй» непосредственности, заключающей в себе свое опосредствование. Эта целостность процесса исторического и его результата, в котором историческое обретает свой законченный смысл и новую жизнь, и есть то, что постоянно определялось как дух. При этом изменяется сама форма данности исторических ступеней: они существуют уже не в процессе движения во времени, а в той целостности, которая превышает определение времени. В образах Царства Сына Гегель усмотрел мистерию снятия непосредственности духа, снятия исторического. Важно отметить, что здесь мы находим снятие самой формы непосредственности духа — снятие времени. Его Гегель связывает с образом смерти и воскресения Христа. Этот образ «изображает абсолютную историю божественной идеи, — то, что совершилось в себе и что совершается вечно» [10, с. 291].

В смерти Христа, таким образом, полагается вечность, которой время снимается. Для субъекта религиозного отношения, делающего эту смерть предметом своей веры, истинно сущим оказывается вечность. Все остальное историческое имеет для него смысл, лишь будучи постигаемо в свете этой вечности, будучи опосредствуемо ею. «Вопрос об отношении времени и вечности охватывает вопрос о смысле и цели истории, что называется теологической эсхатологией», — отмечает современный немецкий богослов [20, с. 220]. Вечность становится непосредственным фактором развития человеческой истории. В этом проявляется преображение истории и исторического времени после Воскресения Христа. Преображение истории проявляется в утверждении и в осуществлении в обществе идеи абсолютной свободы [14, с. 20–24], идеи государства как Царства абсолютного добра [15, с. 32–39] и идеи права как «права-для-себя» [13, с. 169].

Таким образом, философски интерпретированная Гегелем логика Божественного триединства включает в себе историческое как форму, в которой осуществляется взаимосвязь непосредственности и самоопосредствования ее духовного содержания. На первой ступени самоопределения духа — в Царстве Отца — эту форму Гегель фиксирует в диалектике вечности и времени. Здесь время оказывается полагаемой, но тут же и снимаемой формой непосредственности духа. В Царстве Сына фокусируется содержание всей мировой истории духа, но уже как духовно постигнутого смысла истории, воплощенного в Священной истории Христа. Время, которое в Царстве «Вечного Сына Божия» содержит в себе всю диалектику непосредственности и опосредствования, в сфере духа (в отличие от природы) непосредственно входит в ткань мировой истории, преобразуя ее и преображая себя. В Царстве Святого Духа достигнутая целостность духовного определяет себя к тому, чтобы всю мировую историю положить как историю, обусловленную самим духом. Это преображение истории и исторического времени Гегель связывает со всемирно-историческим предназначением христианства.

ЛИТЕРАТУРА

1. Богатырёв Д. К. Религия и идеология. — СПб.: Изд-во РХГА, 2019.
2. Бурлака Д. К. Мышление и Откровение. Систематическое введение в христианскую метафизику. — СПб.: Изд-во РХГА, 2011.
3. Гегель Г. В. Ф. Философия истории. — М.; Л., 1935.
4. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. — М.: Соцэкгиз, 1959.
5. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет в двух томах. — М.: Мысль, 1972. — Т. 1.
6. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — М.: Мысль, 1974. — Т. 1.
7. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — М.: Мысль, 1975. — Т. 2.
8. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — М.: Мысль, 1977. — Т. 3.
9. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2 т. — М.: Мысль, 1975. — Т. 1.
10. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2 т. — М.: Мысль, 1977. — Т. 2.
11. Гусев О. В., Масленников Д. В., Ревнова М. Б. Церковь и духовный смысл права // Юридическая мысль. — 2017. — № 1. — С. 8–14.
12. Линьков Е. С. Становление логической философии // Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Ч. 1: Объективная логика. Ч. 2: Субъективная логика / изд. подгот. Д. В. Масленников. — СПб.: Наука, 1997. — С. 5–16.
13. Масленников Д. В. Богочеловек и идея права // Мир политики и социологии. — 2015. — № 12. — С. 167–173.
14. Масленников Д. В., Ревнова М. Б. Отношение религии и государства в философии права Г. В. Ф. Гегеля // Юридическая мысль. — 2018. — № 1. — С. 20–25.
15. Масленников Д. В., Сальников В. П. 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.
16. Хайдеггер М. Бытие и время. — СПб.: Наука, 2002.
17. Brandom R. A Spirit of Trust: A reading of Hegel's Phenomenology. — Cambridge, Ma: Harvard University Press, 2019.
18. Gadamer H.-G. Die Idee der Hegelschen Logik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. — Bd. 3. — S. 64–71.
19. Heidegger M. Sein und Zeit. — Tübingen: Niemeyer, 1986.
20. Holzleitner M. Gotteslogik — Logik Gottes? Zur Gottesfrage bei G. W. F. Hegel. — Frankfurt am Main, 1987.