

**КРИТИКА  
ОНТОЛОГИЧЕСКОГО АРГУМЕНТА  
И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ  
КАНТОВСКОГО УЧЕНИЯ  
ОБ ИДЕАЛЕ РАЗУМА У Ф. В. Й. ШЕЛЛИНГА**

*А. Б. Паткуль*<sup>1</sup>

В целях реконструкции критики онтологического доказательства бытия Бога в философии Ф. В. Й. Шеллинга рассматривается его интерпретация онтологического аргумента у Ансельма Кентерберийского и Декарта, а также оценка Шеллингом критики кантовского онтологического доказательства бытия Бога. Предлагается реконструкция учения Шеллинга о несомненном бытии, которое не может быть дедуцировано из понятия совокупности всего возможного, а потому должно упреждать всякую мыслимость. Сам разум трактуется им как имеющий экстатическую природу, полагающую предшествующее ему несомненное бытие. Это позволяет Шеллингу сформулировать собственную версию тезиса единства бытия и мышления, согласно которой в таком единстве бытие есть первое, а мышление — только последующее. На этом фоне анализируется интерпретация Шеллингом учения Канта об идеале разума. Шеллинг, с одной стороны, согласен с Кантом в том, что бытие не есть реальный предикат, а стало быть, действительное существование невозможно дедуцировать из сущности в смысле «что». Но, с другой стороны, в противоположность Канту он считает, что нужно предполагать действительное существование абсолютного индивидуального сущего, которое будет субъектом для всех возможных предикатов и бытие которого экстатически полагает разум как внешнее себе. Ставится вопрос об актуальности мысли Шеллинга для современной онтологии, прежде всего в преодолении онто-теологии. С опорой на работы Ж.-Ф. Куртина и Л. Тенгели выделяются два главных момента шеллинговского учения, которые значимы в этой связи: (1) приоритет существования над сущностью в бытии Бога, (2) принципиальная не-

<sup>1</sup> Санкт-Петербургский государственный университет. 199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9.

Поступила в редакцию: 28.05.2021 г.  
doi: 10.5922/0207-6918-2021-3-2

**SCHELLING'S CRITICISM  
OF ONTOLOGICAL ARGUMENT  
AND INTERPRETATION  
OF KANT'S DOCTRINE  
OF THE IDEAL OF REASON**

*A. B. Patkul*<sup>1</sup>

To reconstruct a critique of the ontological proof of the existence of God in Schelling's philosophy I examine his interpretation of the ontological argument by Anselm of Canterbury and Descartes as well as Schelling's assessment of the critique of the Kantian ontological proof of the existence of God. I propose a reconstruction of Schelling's account of undoubted being which cannot be deduced from the concept of the totality of all that is possible and therefore must come before any thought. He interprets reason as having an ecstatic nature which posits precedent undoubted being. This enables Schelling to formulate his own version of the thesis on the unity of being and thought, whereby being comes first and thought is only second. Against this background I analyse Schelling's interpretation of the Kantian account of the ideal of reason. Schelling, on the one hand, agrees with Kant that being is not a real predicate, hence real existence cannot be deduced from essence in the sense of "what." But, on the other hand, in contrast to Kant, he believes that real existence of the individual absolute must be assumed, which would be the subject for all possible predicates and whose being is ecstatically posited by reason as being external to itself. I raise the question of the relevance of Schelling's thought for modern ontology, above all in overcoming ontotheology. Proceeding from the works of J. F. Courtine and L. Tengelyi I single out two aspects of Schelling's doctrine that are relevant to my subject: (1) the priority of existence over essence in God's being and (2) the fundamental irreducibility of God to a nec-

<sup>1</sup> Saint Petersburg State University. 7/9 Universitetskaya Emb., 199034, Saint Petersburg, Russia.

Received: 28.05.2021.  
doi: 10.5922/0207-6918-2021-3-2

*сводимость Бога к необходимо существующему существу, т. е. свобода Бога. Становится очевидным, что в своей интерпретации Канта Шеллинг несколько упрощает ход его мысли, не проясняя, как конкретно у Канта связаны понятия необходимой сущности и всеовершенство сущности, и что такие понятия самого Шеллинга, как «случайность», «случайная необходимость», «опыт целиком» требуют дальнейшей проблематизации.*

**Ключевые слова:** онтологический аргумент, бытие и мышление, сущность, существование, негативная философия, позитивная философия, онто-теология, Ансельм Кентерберийский, Декарт, Кант, Шеллинг

## 1. Введение

Так называемый онтологический аргумент, то есть доказательство действительного существования Бога вне конечного ума на основании содержания его понятия, которое дано такому уму, имеет давнюю историю. Ее начало принято возводить к доказательству бытия Бога, предложенному в «Прослогионе» Ансельмом Кентерберийским (см.: Ансельм Кентерберийский, 1996, с. 128–130), а то и ранее — к учению о бытии Парменида Элейского. История эта протянулась вплоть до сегодняшнего дня. Позиции главных героев ее — как сторонников онтологического аргумента (Р. Декарт, Б. Спиноза, Г. В. Ф. Гегель, А. Плантинга), так и его противников (Фома Аквинский, Д. Юм, И. Кант) — более или менее известны заинтересованному читателю.

Цель настоящего исследования состоит в том, чтобы реконструировать трактовку онтологического аргумента и оценку его обоснованности еще у одного философа, имя которого пока незаслуженно редко связывается с данной проблематикой, — Ф. В. Й. Шеллинга, а также выявить возможности дальнейшего использования аргументации такого рода, намеченные этим мыслителем. В историко-философской перспективе актуальность данного исследования состоит в том, чтобы привлечь внимание к Шеллингу как одной из значимых фигур в истории осмысления онтологического аргу-

*essarily existent being, i.e. God's freedom. It is evident that, in his interpretation of Kant, Schelling somewhat simplifies his train of thought and leaves it unclear how Kant links the concepts of necessary being and the supremely perfect being. It is also evident that Schelling's concepts of "contingency," "contingent necessity," "the whole experience" need further study.*

**Keywords:** ontological argument, being and thought, being, existence, negative philosophy, positive philosophy, ontotheology, Anselm of Canterbury, Descartes, Kant, Schelling

## 1. Introduction

The ontological argument, i.e. proof of the existence of God outside finite reason on the basis of the content of this concept with which reason is endowed has a long history. It is usually traced to the proof of the existence of God proposed by Anselm of Canterbury in his *Proslogion* (see: Anselm of Canterbury, 2000, pp. 93-95), and even earlier to Parmenides of Elea. The story continues down to this day. An engaged reader will be familiar with its protagonists, both the proponents of the ontological argument (Descartes, Spinoza, Hegel, Plantinga) and its opponents (Thomas Aquinas, Hume and Kant).

*The objective* of this study is to reconstruct the interpretation of the ontological argument and its critique by Schelling, a philosopher who has not been given justice in connection with this problem, and to reveal the untapped potential in the use of his arguments. In the historical-philosophical perspective, the relevance of this study consists in drawing attention to Schelling as a significant figure in the history of the ontological argument. However, the study is also relevant to the current state of systematic philosophy, since Schelling's

мента. Но проведенное исследование актуально и для текущего состояния систематической философии: заданные Шеллингом перспективы использования этого аргумента могут дать заметный импульс для современных исследований в области онтологии и философской теологии. Такая значимость фигуры Шеллинга для нынешней философской ситуации подтверждается и публикациями, посвященными в том числе шеллинговской трактовке онтологического аргумента, которые появились за рубежом в последние десятилетия и на которые это исследование во многом ориентируется. Среди авторов этих трудов можно назвать такие имена, как Д. Хенрих (Henrich, 1960), Ж.-Ф. Марке (Marquet, 1985), Ж.-Ф. Куртин (Courtine, 1990), А. Франц (Franz, 1992), П. Травни (Trawny, 2002), Л. Тенгели (Tengelyi, 2015) и др. Из исследований отечественных авторов безусловную значимость для обсуждаемой тематики имеют работы П. В. Резвых (Резвых, 2003) и А. В. Кричевского (Кричевский, 2009; 2011).

Стоит отметить, что в тех случаях, когда о Шеллинге все же заходит речь в связи с онтологическим аргументом, его обычно относят к противникам онтологического доказательства бытия Бога. Это, например, можно увидеть у Хайдеггера, ставящего его в один ряд с критиками онтологического аргумента — Фомой Аквинским и Кантом (Heidegger, 1996, S. 71). В данной связи можно констатировать, что в задачи исследования входит не только (1) выявление основных особенностей трактовки онтологического аргумента у Шеллинга — как (а) в опоре на его интерпретацию истории предшествующей ему философской мысли, так и (b) в ориентации на его собственную философскую позицию, но и (2) проверка на основании реконструкции шеллинговского истолкования кантовского учения об идеале разума того, не сохранилось ли в порядке развертывания мысли самого Шеллинга некоторой аналогии онтологической аргументации, и если да, то в каком именно виде она присутствует в его философии. К задачам исследования относится также (3) выяснение того, позволяет ли шеллин-

thinking on the perspective of the use of this argument may give a fillip to modern research in ontology and philosophical theology. The significance of Schelling for the current philosophical situation is borne out by the publications, devoted among other things to Schelling's treatment of the ontological argument that have appeared in recent decades and on which I have drawn in many ways. Among the authors of these works mention should be made of Dieter Henrich (1960), Jean-François Marquet (1985), Jean-François Courtine (1990), Albert Franz (1992), Peter Trawny (2002), László Tengelyi (2015) and others. Among authors in Russia the works of Petr V. Rezvykh (2003) and Andrey V. Krichevsky (2009; 2011) are eminently relevant to the problem under discussion here.

It has to be noted that whenever Schelling is mentioned in connection with the ontological argument he is usually seen as an opponent of the ontological proof of the existence of God. One finds it, for example, in Heidegger who brackets him together with such critics of the ontological argument as Thomas Aquinas and Kant (Heidegger, 1996, p. 71). In this connection I have to say that my research is aimed not only at revealing the main features of Schelling's interpretation of the ontological argument both in (a) reliance on his interpretation of the history of preceding philosophical thought and in (b) orientation towards his own philosophical position, but also (2) at verifying, through reconstruction, whether, in unfolding his own case, Schelling has retained a certain analogy with the ontological argument, and if so, in what shape it is present in his philosophy. Among other tasks of my research is also (3) determining whether Schelling's interpretation of the ontological argument permits going beyond ontotheological



говская трактовка онтологического аргумента выйти за пределы имеющей онто-тео-логическое строение метафизики, а значит, по-новому поставить вопросы и о сущем как таковом, и о божественном. Решению этих задач посвящены соответствующие разделы статьи. В заключении содержатся главные выводы из проделанного исследования и намечаются его дальнейшие перспективы. Среди использованных методов можно выделить историко-философскую реконструкцию, анализ, в том числе сравнительный, а также интерпретацию.

## 2. Трактовка традиционных форм онтологического аргумента у Шеллинга

Укажем основные моменты в трактовке онтологического аргумента у Шеллинга.

*Во-первых*, можно констатировать, что он обращается к способу доказательства бытия Бога, предложенному уже Ансельмом, именуя его «старейшей (ансельмовской) формой<sup>2</sup> онтологического доказательства» (Шеллинг, 2000, с. 207; Schelling, 1858a, S. 157). Уже здесь, считает он, видна специфика такой аргументации: отталкиваясь от сущности Бога, его идеи, здесь заключают о существовании предмета, соответствующего этой идее. Сам же онтологический аргумент у Ансельма Шеллинг воспроизводит следующим образом: «...высшее, превыше которого ничего нет, *quo majus non datur*<sup>3</sup>, есть Бог, но высшее не было бы высшим, если бы не существовало, ибо тогда мы могли бы представить себе некую сущность, которая превосходила бы его в существовании, и оно уже не было бы высшим» (Шеллинг, 2000, с. 207; Schelling, 1858a, S. 157). Но Шеллинг при этом задается вопросом, означает ли это что-либо иное, чем то, что в высшей сущности нами уже было помыслено существование. Если ответ на этот вопрос утвердителен, то аргумент Ансельма содержит в себе тавтологию, поскольку некая сущность изначально была определена как высшая в том смысле, что она обладает существованием.

<sup>2</sup> В оригинале: *Wendung*.

<sup>3</sup> Больше которого [ничего] не дано (лат.).

metaphysics and hence raising the question of being as such and of the divine. These problems are addressed in the corresponding parts of the article. The Conclusion sums up the results of the study and opens up prospects for further research. The methods used include historical-philosophical reconstruction, analysis, including comparative analysis, and interpretation.

## 2. Schelling's Interpretation of Traditional Forms of the Ontological Argument

The following are the main features of Schelling's interpretation of the ontological argument.

*First*, his method of proving the existence of God goes back to Anselm ("The oldest (Anselmian) use of the ontological proof?"<sup>2</sup>) (Schelling, 1858a, p. 157). Already here, he believes, one can see the gist of the argument: proceeding from the essence of the idea of God, the conclusion is drawn about the existence of the object corresponding to this idea. As for Anselm's ontological argument proper, Schelling (1858a, p. 157) presents it in the following way: "[...] the greatest, greater than which nothing exists, *quo majus non datur*, is God, but the greatest would not be the greatest if it did not exist, for then we could conceive of a being that would surpass it in existence and it would no longer be the greatest."<sup>3</sup> But Schelling asks whether it may mean anything other than that in the supreme being we *already* think existence. If the answer is in the affirmative then Anselm's argument is tautological because a being has been initially declared to be supreme in the sense that it exists.

<sup>2</sup> "Die älteste (Anselmische) Wendung des ontologischen Beweises."

<sup>3</sup> "Das Höchste, worüber nichts ist, *quo majus non datur*, ist Gott, aber das Höchste wäre nicht das Höchste, wenn es nicht existierte, denn wir könnten uns alsdann ein Wesen vorstellen, das die Existenz vor ihm voraus hatte, und es wäre dann nicht mehr das Höchste."

Во-вторых, более тонкую версию онтологического доказательства, по мнению Шеллинга, предложил Р. Декарт. Именно этим доказательством «в значительно большей степени, чем всем тем, что он утверждал о началах философии, Декарт определил все дальнейшее развитие новой философии» (Шеллинг, 1989, с. 398; Schelling, 1861, S. 14)<sup>4</sup>. Шеллинговское прочтение онтологического доказательства бытия Бога у Декарта можно воспроизвести следующим образом. В моем уме, утверждает Декарт, имеется понятие все совершеннейшего существа. В это понятие входит понятие *необходимого существования* — немецкий философ специально подчеркивает, что речь здесь не идет о понятии существования вообще. Значит, можно сказать, что «природе все совершеннейшего существа противоречило бы существовать только случайно... поэтому все совершеннейшее существо может существовать только необходимо» (Шеллинг, 1989, с. 398–399; Schelling, 1861, S. 15). Но у Декарта, считает Шеллинг, речь идет не совсем об этом. Он предлагает воспроизвести силлогизм, по которому тот доказывает необходимое бытие Бога. Большая его посылка такова: все совершеннейшее существо не может существовать случайно, а только необходимо. Меньшая посылка: Бог есть все совершеннейшее существо. Отсюда должен был бы, по мысли Шеллинга, следовать вывод: Бог может существовать только необходимо. Он пишет: «Вместо этого Декарт, однако, делает следующее заключение: следовательно, он существует необходимо — и тем самым как будто выводит, что Бог существует, полагая тем самым, что доказал существование Бога» (Шеллинг, 1989, с. 399; Schel-

<sup>4</sup> Надо учитывать, что, как полагает Ж.-Ф. Марке, Шеллинг был очень ограниченно знаком с трудами Картезия: они едва ли были ему известны до выхода в свет собрания декартовских сочинений под редакцией В. Кузена, то есть как минимум до середины 1820-х гг. Но и позднее Шеллинг, вероятно, опирался только на отдельные работы и даже фрагменты таковых у Декарта, а также на изложения его философии, например в «Основах философии Декарта» Спинозы. По версии Марке, Шеллинга у Декарта интересовали только три темы: (1) *ego*, (2) онтологический аргумент и (3) различие мышления и протяжения (см.: Marquet, 1985, p. 237–238).

*Second*, Descartes, in Schelling's opinion, has come up with a subtler proof. Thus, "Descartes has become decisive for the whole of subsequent modern philosophy, far less for what he has otherwise said about the beginnings of philosophy than for the setting up of the ontological proof" (Schelling, 1994, p. 49; cf. Schelling, 1861, p. 14).<sup>4</sup> Schelling's reading of Descartes' ontological proof of the existence of God can be reproduced in the following way: There is the concept of the most perfect being in my mind. This concept includes the notion of *necessary existence* and not existence in general, he stresses. Hence it can be said that "it would contradict the nature of the perfect being to exist just *contingently*, [...] therefore the most perfect being can only exist necessarily" (Schelling, 1994, p. 50; cf. Schelling, 1861, p. 15). But this, according to Schelling, is not quite what Descartes has in mind. He proposes to reproduce the syllogism whereby the necessary existence of God is proved. His major premise is this: the most perfect being cannot exist contingently but only necessarily. His minor premise is that God is the most perfect being. According to Schelling (1994, p. 50; cf. Schelling, 1861, p. 15), "instead of this [...] he concludes: therefore He necessarily exists, and, it is true, thereby apparently brings out the fact that God exists, and seems to have proven the existence of God." Schelling stresses that the premise that God can exist necessarily means that He *exists necessarily if He exists, but it does not follow that He exists*. In the *Philosophy of Revelation* he writes: "Hence,

<sup>4</sup> We have to keep in mind that, as J.-F. Marquet writes, Schelling's knowledge of Cartesius' works was limited: it is unlikely that he knew them before the publication of his works by V. Cousin, i.e. not until the mid-1820s. Even later, Schelling probably used only some and even fragments of Descartes' works, together with renderings of his philosophy, e.g. in Spinoza's *The Principles of Cartesian Philosophy*. According to Marquet (1985, pp. 237-238), Schelling was interested only in three Cartesian topics: (1) the *ego*, (2) the ontological argument and (3) the difference between thought and extension.

ling, 1861, S. 15). Шеллинг подчеркивает, что из посылки, согласно которой Бог может существовать необходимо, следует только то, что *он существует необходимо, если он существует, но то, что он существует, еще не следует*. В «Философии откровения» говорится: «Значит, заключение может звучать лишь таким образом: следовательно, Бог существует необходимым образом, *если* только он существует, что, стало быть, все еще оставляет нерешенным, существует он или нет» (Шеллинг, 2000, с. 208; Schelling, 1858a, S. 158). Здесь же он называет умозаключение Декарта *паралогизмом*. Шеллинг считает, что в большей посылке анализируемого силлогизма речь идет только о *способе существования*, тогда как в заключении имеется в виду именно *существование вообще, а не его способ*. П. Травни комментирует это следующим образом: «Доказательство, которое обосновывает (aussagt) необходимое существование все совершеннейшей сущности, согласно Шеллингу, является ошибочным. Если доказательство в *conclusio*<sup>5</sup> обосновывает, *что (daß)* Бог существует, оно утверждает больше того, что содержится в большей посылке» (Trawny, 2002, S. 129).

Между тем, что существование Бога необходимо, и тем, что Бог существует, имеется принципиальное различие. Или, как это формулирует Л. Тенгели, «все же из положения “Бог необходимо есть сущее” не следует положение “Бог есть необходимо сущее”, стало быть, ни в коем случае не следует, что он необходимо существует» (Tengelyi, 2015, S. 161–162). Тем не менее благодаря этому рассуждению мы видим, что у Декарта понятия Бога и необходимо существующего существа отождествляются, что они «полностью растворяются друг в друге» (Шеллинг, 1989, с. 400; Schelling, 1861, S. 17). В итоге, считает Шеллинг, Декарт доказал не существование, а необходимый характер существования Бога, и «именно это понятие оказало решающее влияние на всю последующую философию<sup>6</sup>» (Шеллинг, 1989, с. 400; Schelling, 1861, S. 17).

<sup>5</sup> Заключение (лат.).

<sup>6</sup> В оригинале: «bestimmende Wirkung für die ganze Folgezeit der Philosophie».

the *conclusion* can only be as follows: therefore God exists necessarily *if* only He exists, and this leaves open the question whether or not He exists”<sup>5</sup> (Schelling, 1858a, p. 158). In the same place he calls Descartes’ conclusion a *paralogism*. Schelling believes that the major premise of the syllogism in question has to do only with the *mode of existence*, whereas the conclusion refers precisely to existence in general and not to its mode. Trawny (2002, p. 129) makes this comment: “The proof that grounds the necessary existence of the most perfect being, according to Schelling, is erroneous. If the proof in the *conclusio* establishes *that* God exists, it claims more than the major premise contains.”<sup>6</sup>

There is a fundamental difference between the existence of God being necessary and the existence of God. Or, as Tengelyi (2015, pp. 161-162) puts it, “the proposition ‘God is necessarily a being’ does not follow from the proposition “God necessarily is a being, hence it does not follow that He necessarily exists.”<sup>7</sup> Nevertheless, we see from this reasoning that Descartes identifies the concepts of God and necessarily existing being, that “the one could be exactly contained in the other” (Schelling, 1994, p. 51; cf. Schelling, 1861, p. 17). As a result, according to Schelling, Descartes has proved not the existence but the necessary character of the existence of God “and this concept is now really the one which has had the most decisive effect for the whole subsequent period of philosophy” (Schelling, 1994, p. 51; cf. Schelling, 1861, p. 17).

<sup>5</sup> “Also der Schlußsatz kann nur so lauten: folglich existirt Gott nothwendiger Weise, nämlich wenn er existirt, was also immer noch unentschieden läßt, ob er oder ob er nicht existirt.”

<sup>6</sup> “Der Beweis, der die notwendige Existenz des vollkommensten Wesens aussagt, ist, nach Schelling, fehlerhaft. Wenn der Beweis in der *conclusio* besagt, daß Gott existirt, behauptet er mehr, als im Obersatz vorausgesetzt wird.”

<sup>7</sup> “Es folgt jedoch aus dem Satz ‘Gott ist nothwendig das Seiende’ keineswegs der Satz ‘Gott ist das nothwendige Seiende’; es folgt also keineswegs, dass er nothwendig existirt.”



Интересное уточнение, касающееся шеллинговской критики декартовского доказательства бытия Бога, предлагают Д. Хенрих и опирающийся на него П. Травни. Так, по мнению Хенриха, различая необходимость существования и необходимость как способ существования, нужно еще уточнить, в каком смысле берется сама необходимость. И тут обнаруживается, что наряду с необходимостью как способом, каким некоторой сущности присуще существование, и необходимостью как основанием, позволяющим приписывать некоторой сущности действительное существование, имеется еще необходимость как «аналитическая импликация», имманентное свойство сущности, как, например, шарообразность (*Rundheit*) шара (см.: Henrich, 1960, S. 222–223; Trawny, 2002, S. 129–130). Шеллинг же упускает этот смысл необходимости: «Он не видит, что бытие *necessitas*<sup>7</sup>, как оно появляется в онтологическом доказательстве, имплицитировано в сущность (*wesenhaft implizit ist*). Таким образом, шеллинговское различие “способа” бытия и бытия ведет к ошибке» (Trawny, 2002, S. 129–130).

В-третьих, важно отметить и ту решающую роль, которую для формирования позиции Шеллинга по проблеме онтологического доказательства сыграла критика такового у И. Канта. Прежде всего можно указать на то, что, по мнению Шеллинга, как раз Кант тривиализировал онтологическое доказательство бытия Бога, предложенное Декартом. В частности, Кант заменил признак необходимого существования, присущий понятию Бога как всесовершеннейшего существа, признаком существования вообще. Получается, что Кант направил свою критику не на собственное доказательство Декарта, а на его упрощенную форму, которую сам Кант ему и придал (см.: Шеллинг, 1989, с. 397; Schelling, 1861, S. 13). Отметим самые общие черты шеллинговской критики опровержения онтологического доказательства у Канта (см. также: Кричевский, 2009, с. 26–28).

<sup>7</sup> Необходимость (лат.).

An interesting clarification concerning Schelling's critique of the Cartesian proof of God's existence is offered by Henrich and Trawny who follows him. In Henrich's opinion, in distinguishing the necessity of existence and necessity as a mode of existence one has to determine the meaning of necessity. And there we discover that, along with necessity as a mode of existence and necessity as the foundation that makes it possible to ascribe real existence to an entity, there is also necessity as “an analytical implication”, an immanent property of an essence, for example, the roundness (*Rundheit*) of a sphere (see Henrich, 1960, pp. 222-223; Trawny, 2002, pp. 129-130). Schelling does not see this meaning of necessity: “He does not see that the being of *necessitas*, as it appears in the ontological proof, is implicit in essence. Thus, Schelling's distinction between the ‘mode’ of being and being itself leads to an error”<sup>8</sup> (Trawny, 2002, pp. 129-130).

Third, it is important to note the decisive role Kant's critique of the ontological proof played in the shaping of Schelling's position on the issue. First of all, we should recall that, in Schelling's opinion, it was Kant who trivialised the ontological proof proposed by Descartes. In particular, Kant replaced the property of necessary existence inherent in God as the supremely perfect being with the property of existence in general. It turns out that Kant directed his criticism not at Descartes' proof, but at its simplified form which Kant himself ascribed to him (see Schelling, 1994, p. 50; Schelling, 1861, p. 14). Let us note the most general features of Schelling's critique of the Kantian refutation of the ontological proof (see also Krichevsky, 2009, pp. 26-28).

<sup>8</sup> “Er sieht nicht, daß das Sein der *necessitas*, wie sie im ontologischen Beweis erscheint, *wesenhaft implizit ist*. Schellings Differenzierung von ‘Art’ des Seins und Sein selbst geht somit in Irre.”

Ход декартовского доказательства, как его понимает Кант<sup>8</sup>, в реконструкции Шеллинга таков: в разуме имеет место идея всеовершеннейшего существа. Добавим, правда, что всеовершенство мыслится у Канта как полнота всех возможных предикатов — совокупность всего возможного, *omnitudo realitatis*<sup>9</sup> (см.: А 575—576 / В 603—604; Кант, 1994, с. 437; А 596—597 / В 624—625; Кант, 1994, с. 450—451). Существование же есть некоторое совершенство. Отсюда следует вывод: в идее всеовершеннейшего существа содержится также и существование. Критика Канта, считает Шеллинг, основывается на отрицании меньшей посылки приведенного силлогизма: Кант отрицает, что существование — это совершенство (см.: А 596—599 / В 624—627; Кант, 1994, с. 450—452). Согласно Канту, вообще «бытие не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе» (А 598 / В 626; Кант, 1994, с. 452)<sup>10</sup>. Бытие, как отмечает Шеллинг, для Канта само не есть совершенство, но то, что уже должно иметь место для того, чтобы любые совершенства вообще могли бы быть. Поэтому Шеллинг резюмирует критику Канта так: «...даже для понятия Бога он не делает исключения из правила, что *понятие* вещи содержит в себе лишь ее чистое “что”, но совершенно не включает в себя *существование*»<sup>11</sup> (Шеллинг, 2000, с. 122; Schelling, 1858a, S. 83). Стало быть, «Кант показывает в целом<sup>12</sup>, насколько тщетно стремление разума при помощи заключений выйти за пределы самого себя к существованию...» (Там же).

<sup>8</sup> Реконструкции и разборы кантовской критики онтологического доказательства см. также: (Halldén, 1952; Fink, 1959; Harris, 1977; Röd, 1992; Heathwood, 2011; Протопопов, 2012).

<sup>9</sup> Полнота реальности (лат.).

<sup>10</sup> Важные подробности шеллинговской интерпретации кантовского тезиса о бытии и его собственной концепции бытия как *особого типа предиката*, которые здесь нет возможности воспроизводить, см.: (Резвых 2003, с. 298—303).

<sup>11</sup> В оригинале: «nichts von dem Daß, von der Existenz».

<sup>12</sup> В оригинале: «allgemein».

In Schelling's reconstruction the course of the Cartesian proof, as understood by Kant,<sup>9</sup> is as follows: the idea of the most perfect being exists in the mind. True, Kant sees supreme perfection as the totality of all possible predicates, the totality of all that is possible, *omnitudo realitatis* (see: A 575-576 / B 603-604; Kant, 1998, pp. 555-556; A 596-597 / B 624-625; Kant, 1998, pp. 565-566). Existence is perfection. Hence the idea of the most perfect being also comprises existence. Kant's critique, according to Schelling, is based on the negation of the minor premise of the above-cited syllogism: Kant denies that existence is perfection (see A 596-599 / B 624-627; Kant, 1998, pp. 565-567). According to Kant, “**Being** is obviously not a real predicate, i.e. a concept of something that could add to the concept of a thing. It is merely the positing of a thing or of certain determinations in themselves” (A 598 / B 626; Kant, 1998, p. 567).<sup>10</sup> Being, as Schelling notes, is not, for Kant, perfection itself, but what must be in order that any other perfections could exist. Schelling (1858a, p. 83) thus sums up Kant's critique: “[...] he makes no exception from the rule, even for the concept of God, that the concept of a thing contains only the pure ‘*what*’ but does not contain the fact of *existence*.”<sup>11</sup> Thus “Kant shows in general the futility of reason's aspiration to transcend itself towards existence through reasoning [...]”<sup>12</sup> (*ibid.*). The point is,

<sup>9</sup> On reconstruction and analysis of Kant's critique of the ontological proof see also Halldén (1952), Fink (1959), Harris (1977), Röd (1992), Heathwood (2011), Protopopov (2012).

<sup>10</sup> For important details of Schelling's interpretation of the Kantian thesis on being and his own concept of being as a *special type of predicate*, which we cannot cite here for lack of space, see Rezvykh (2003, pp. 298-303).

<sup>11</sup> “[...] *so macht er auch für den Begriff Gottes keine Ausnahme von der Regel, daß der Begriff eines Dinges nur das reine Was desselben enthält, nichts aber von dem Daß, von der Existenz.*”

<sup>12</sup> “*Kant zeigt allgemein, wie vergeblich das Bestreben der Vernunft sey, mit Schlüssen über sich selbst hinaus zur Existenz zu kommen [...].*”



Но дело в том, что правильно — с точки зрения Шеллинга — понятый онтологический аргумент говорит не о существовании, а о необходимости существования Бога: поэтому критика его со стороны Канта бьет мимо цели. Следовательно, можно согласиться с А. В. Кричевским, считающим, что, по мнению Шеллинга, «ни Кант, ни кто-либо из его последователей не смог опровергнуть это рассуждение с правильных позиций» (Кричевский, 2009, с. 26).

Впрочем, шеллинговское отношение к кантовской критике онтологического аргумента неоднозначно. Дело в том, что, по мысли Шеллинга, именно Кант в своей критике разума достиг той позиции, из которой только и может разворачиваться вся последующая философия, в том числе все последующие философские размышления о Боге, «хотя он лишь достиг этой позиции, сам не продвинувшись дальше нее» (Шеллинг, 2018, с. 130; Schelling, 1856b, S. 585).

Шеллинг сохраняет верность основной позиции Канта в том, что считает невозможным вывести существование сущего из его «что», даже всеобщего (подробнее см.: Tengelyi, 2015, S. 159–160). Но, пожалуй, главное новаторство Канта для него состоит в том, что тот начал рассматривать разум как *продуктивный, порождающий идеи* (см., напр.: Шеллинг, 2013, с. 222; Schelling, 1856a, S. 282). Так, если Декарт вводит понятие все совершеннейшей сущности, к которому принадлежит необходимое существование как случайное, то Кант показывает, что «это есть следующая из самой природы разума и безусловно необходимая при любом определении вещи идея», а «представление о ней становится необходимым и естественным для разума» (Шеллинг, 2013, с. 223; Schelling, 1856a, S. 284). Правда, онтологическое доказательство меняет у Канта и систематическое место в композиции философии: будучи редуцировано уже предшествующей Канту «эклетиической метафизикой», оно рассматривается исключительно в контексте *рациональной теологии*. Поэтому сначала в ней, а затем и у Канта онтологи-

however, that what Schelling considers to be a correctly understood ontological argument has to do not with existence but with the necessity of the existence of God: that is why Kant's critique of him misses the point. Thus we can go along with Krichevsky (2009, p. 26) who thinks that in Schelling's opinion, "neither Kant, nor any of his followers managed to refute this reasoning from the right angle."

Having said that, Schelling's attitude to Kant's critique of the ontological argument is not so straightforward. According to Schelling (1990, p. 64; cf. Schelling, 1856b, p. 585), it was Kant who, in his critique of reason, reached a point from which subsequent philosophy, including all the subsequent philosophical reflections on God, could develop, "although he just barely reached this standpoint and did not progress beyond it."

Schelling remains faithful to Kant's basic position in that he considers it impossible to deduce the existence of being from its "what", even the universal "what".<sup>13</sup> But in his view, perhaps the main innovation of Kant consists in that he began to consider reason as *productive and idea-generating* (see, for example, Schelling, 1856a, p. 282). Thus, while Descartes introduces the concept of the most perfect being which includes necessary existence as contingent, Kant shows that this is an idea that follows from the very nature of reason and is certainly necessary, whatever the definition of a thing is, "the and representation of it becomes necessary and natural for reason"<sup>14</sup> (Schelling, 1856a, p. 284). True, with Kant the ontological proof changes its systemic place in the structure of philosophy: having been reduced by the "eclectic metaphysics" preceding Kant, it is seen exclusively in the context of *rational theology*. Therefore, first in the latter and then with Kant, the

<sup>13</sup> For more detail see Tengelyi (2015, pp. 159-160).

<sup>14</sup> "[...] dessen Vorstellung zu einer nothwendigen und der Vernunft natürlichen wird."

ческий аргумент «вместо начала науки попал в самый ее конец» (Шеллинг, 2013, с. 222; Schelling, 1856a, S. 282). Здесь понятие всесовершеннейшей сущности обнаруживает себя в качестве *последнего понятия разума*.

Далее, важнейшая заслуга Канта, согласно Шеллингу, состоит и в том, что, наряду с пониманием Бога как универсальной сущности, «он имел мужество и искренность высказать, что Бог желателен в качестве отдельного предмета» (Шеллинг, 2013, с. 222; Schelling, 1856a, S. 283), соответственно, должен мыслиться также и в качестве *абсолютного индивида*. Хотя при этом, согласно Канту, существование такого индивида при всей необходимости его понятия для разума не может быть допущено таковым даже в качестве гипотезы (см.: А 580 / В 608; Кант, 1994, с. 440; Шеллинг, 2013, с. 224; Schelling, 1856a, S. 284–285).

Теперь, *в-четвертых*, будет уместно изложить ту перспективу, в которой онтологический аргумент и связанные с ним проблемы рассматриваются в философии самого Шеллинга. Итак, согласно последнему, у Канта «положительным результатом явилось осознание<sup>13</sup> того, что Бог есть не случайное, а *необходимое* содержание последней, высшей идеи разума» (Шеллинг 2000, с. 78; Schelling, 1858a, S. 45). Это понятие является последним понятием, к которому приходит так называемая *негативная философия*, исходящая из бесконечной потенции познания в качестве *primum cogitabile*<sup>14</sup> чистого разума. Диалектическое развертывание негативной философии основано на том, что *primum cogitabile* соответствует бесконечная потенция *бытия*, предметно схватываемая в понятии *ens in genere*<sup>15</sup>. Она есть «не голая способность существовать, а непосредственное prius, непосредственное понятие самого бытия...» (Шеллинг, 2000, с. 101; Schelling, 1858a, S. 64). Однако такое бытие есть бытие только самого этого по-

ontological argument “instead of at the beginning of science ended up at its very end”<sup>15</sup> (Schelling, 1856a, p. 282). Here the concept of the most perfect being reveals itself as the *last concept of reason*.

Further, credit is due to Kant, according to Schelling (1856a, p. 283), for “having the courage and sincerity to say that God is desirable as a separate object”<sup>16</sup> while understanding God as a universal being, and accordingly should be conceived of as an *absolute individual*. Nevertheless, according to Kant, the existence of such an individual, for all the necessity of this concept for reason, cannot be admitted as such even as a hypothesis (see A 580 / B 608; Kant, 1998, p. 558; Schelling, 1856a, pp. 284–285).

*Fourth*, it will now be appropriate to describe the perspective in which the ontological argument and associated problems are treated in Schelling’s own philosophy. He believed that with Kant, the “positive result was the consciousness of the fact that God was not a contingent, but necessary content of the ultimate and highest idea of reason”<sup>17</sup> (Schelling, 1858a, p. 45). This is the ultimate concept arrived at by the so-called *negative philosophy* which assumes the infinite potential of cognition as the *primum cogitabile* of pure reason. The dialectical unfolding of negative philosophy is based on the fact that the *primum cogitabile* is matched by the infinite potential of being which is captured in the concept of *ens in genere*. It is “not the bare ability to exist but the immediate *prius*, the immediate concept of being itself [...]”<sup>18</sup> (Schelling, 1858a, p. 64). However, such being

<sup>13</sup> “[...] anstatt an den Anfang ans Ende der Wissenschaft kam.”

<sup>16</sup> Cf. “[...] er den Muth und die Aufrichtigkeit hatte, auszusprechen, daß Gott als einzelner Gegenstand gewollt werde.”

<sup>17</sup> “Das positive war, daß Gott nicht der zufällige, sondern der nothwendige Inhalt der letzten, höchsten Vernunftidee sey.”

<sup>18</sup> “[...] ist nicht eine bloße Fähigkeit zu existiren, sondern das unmittelbare Prius, der unmittelbare Begriff des Seyns selbst [...].”

<sup>13</sup> В оригинале: «das positive war, daß Gott nicht zufällige...».

<sup>14</sup> Первое мыслимое (лат.).

<sup>15</sup> Сущее в общем (лат.).

нения. Оно не выходит за пределы последнего. В силу этого разум все же имеет дело с сущим, но с сущим исключительно в его по себе бытии, то есть только с его «что». При этом разум не касается действительности вещей: он понимает действительное, но не действительность (см.: Шеллинг, 2000, с. 97; Schelling, 1858a, S. 61). Процесс, который описывается негативной философией, чисто логический, а не действительный. В нем разум, имея изначальное стремление постигнуть свое содержание, переходит от понятия сущего вообще (бесконечная потенция бытия) к понятиям определенного сущего, чего-то сущего (*determinatio quidditative*)<sup>16</sup>. Обнаруживается, что «вещи суть лишь особенные возможности, указанные в бесконечной, т. е. во всеобщей потенции» (Шеллинг, 2000, с. 103; Schelling, 1858a, S. 66). Но сама эта детерминация сущего вообще до сущностно определенного сущего служит также и обнаружению того, что в содержании разума имеется нечто *случайное*. Разум, таким образом, обнаруживает в своем собственном содержании изначальное бытие друг в друге (самого) сущего и не-сущего (случайного). Будучи нацеленным на постижение сущего как такового, он стремится элиминировать любое случайное содержание из этой бесконечной потенции познания, соответственно, из понятия сущего вообще. Такая элиминация и составляет собственную задачу негативной философии. В ходе ее решения выясняется, что последним понятием, достигаемым разумом, может быть только понятие *всесовершеннейшего существа* как *необходимое* его понятие.

Вместе с тем, отмечает Шеллинг, Кант показал, что такое понятие предполагает отсылку еще к одному — понятию Бога как «отдельного предмета», который уже должен мыслиться, чтобы любая *determinatio quidditative* могла бы быть осуществлена (см.: А 575—576 / В 603—604; Кант, 1994, с. 437—438). Его бытие может трактоваться только как чистый акт, исключаящий любое «что», то есть любую потенциальность.

<sup>16</sup> Сущностное определение (лат.).

is merely the being of the concept itself. It does not transcend the latter. Owing to this, reason has to do with being, but with being exclusively in its being in itself, i.e. with its “what”. Reason does not deal with the actuality of things: it understands the real, but not the reality (see Schelling, 1858a, p. 61). The process described by negative philosophy is purely logical and not actual. In it reason, inherently seeking to understand its content, moves from the concept of being in general (infinite potential of being) to concepts of a definite being, something that is (*determinatio quidditative*). It turns out that “things are merely special possibilities in their infinite, i.e. universal potency”<sup>19</sup> (Schelling, 1858a, p. 66). But the determination of being in general down to essentially definite being also leads to the discovery that there is something *contingent* in the content of reason. Thus, reason discovers in its own content the initial being-within-each-other of being itself and non-being (contingent). Being committed to comprehending being as such, it seeks to eliminate any contingent content from the infinite potential of cognition and, accordingly, from the concept of being in general. Such elimination constitutes the specific task of negative philosophy. In the course of solving it, it becomes clear that the last concept achieved by reason can only be the concept of the most perfect being as its necessary concept.

At the same time, Schelling notes that Kant has demonstrated that such a concept implies a reference to yet another concept, the concept of God as “a separate object” which already has to be thought if any *determinatio quidditative* is to be accomplished (see A 575-576 / B 603-604; Kant, 1998, pp. 555-556). Its being can only be treated as a pure act that rules out any “what”, i.e. any potentiality. Thereby reason, in the *con-*

<sup>19</sup> “Die Dinge sind nur die in der unendlichen, d.h. in der allgemeinen Potenz nachgewiesenen besonderen Möglichkeiten.”



Тем самым разум *в понятии* окончательно отделяет само сущее от того, что не есть таковое в собственном смысле. Но, как это было обнаружено Кантом, разум, хотя и вынужден в силу своей собственной природы переходить от понятия *omnitudo realitatis* к понятию абсолютно-го индивида, не имеет права полагать его действительное существование вне понятия (см.: А 581 / В 608; Кант, 1994, с. 440). Таким образом, искомое само сущее, настаивает Шеллинг, может быть достигнуто негативной наукой только лишь в мысли.

Специфика понятия Бога как последнего понятия разума состоит еще и в том, что если в своем прежнем развертывании негативная философия как наука о сущностях могла и должна была соотносить свои результаты с опытом, дающим основания для суждения о действительном существовании предмета этой науки, то в случае с понятием Бога как самого сущего действительный предмет этого понятия не может быть дан ни в каком возможном опыте.

Конфликт между естественным для разума понятием действительно существующего самого сущего и запретом на полагание действительного существования этого сущего вне разума побуждает продолжить развертывание философского вопрошания — мотивирует постановку вопроса о *независимой от разума и понятия действительности сущего*. Вопрос этот уже не может ставиться в сфере «что», требуя особого подхода и особого типа экспликации, которые и получают у Шеллинга наименование *позитивной философии*.

Последняя может начинать исключительно с абсолютного *prius*<sup>17</sup>, о котором можно сказать только одно: что он *есть*. Его можно назвать «*только существующим*». Она при этом не должна начинать с понятия Бога в смысле *omnitudo realitatis* как итога негативной философии: «Негативная философия передает позитивной свое последнее (*Letztes*) только как *задачу*, а не как *принцип*» (Шеллинг, 2000, с. 134; Schelling, 1858a, S. 93).

<sup>17</sup> Первое (лат.).

*cept*, finally separates being from what is not being in the proper sense. But, as Kant has found, reason, although it has, owing to its own nature, to move from the concept of *omnitudo realitatis* to the concept of the absolute individual, has no right to posit its real existence outside the concept (see: A 581 / B 608; Kant, 1998, p. 558). Thus, being itself, Schelling insists, can only be achieved by negative science in thought.

The specificity of the concept of God as the ultimate concept of reason also consists in the fact that while in its former development negative philosophy as a science of entities was able and obliged to relate its results to experience which provides the ground for judgement on the real existence of the object of this science, in the case of the concept of God as being, the real object of this concept cannot be given in any possible experience.

The conflict between the concept of a really existing entity, which is natural for reason, and the ban on the positing of real existence of this entity outside reason stimulates continued development of philosophical inquiry, leading to the question of the *reality of being that is independent from reason and concept*. The question can no longer be raised in the sphere of “what”, demanding a special approach and a special type of explication which Schelling calls *positive philosophy*.

The latter can start only with the absolute *prius*, of which one can only say that it *is*. It can be called the “*solely existing*”. And it should not begin with the concept of God in the sense of *omnitudo realitatis* as the outcome of negative philosophy: “Negative philosophy passes on to positive philosophy its final outcome (*Letztes*) only as a *task* and not as a *principle*”<sup>20</sup> (Schelling, 1858a, p. 93).

<sup>20</sup> “*Jene überliefert ihr Letztes an sie nur als Aufgabe, nicht als Princip.*”

Но как именно обнаруживается и удостоверяется это превышающее всякое понятие и мыслящий его разум «есть»? Ответ на этот вопрос дан уже в следующем разделе статьи. Для большей иллюстративности он развертывается на примере реконструкции шеллинговского истолкования кантовского учения об идеале разума.

### 3. Идеал разума и обращение онтологического аргумента у Шеллинга

Итак, мы установили, что позитивная философия исходит из «только существующего», всегда уже действительного и исключаящего всякое «что», ассоциируемое Шеллингом с потенциальностью. Специфика его позиции состоит в том, что *такое сущее превышает всякое сомнение*, характеризуется как *несомненное*. Его бытие Шеллинг называет также *непредмыслимым* (*unvordenklich*)<sup>18</sup>. Оно есть «безусловно

<sup>18</sup> Канонический перевод этого термина у Шеллинга на русский язык еще не сложился. Стандартное словарное значение самого этого слова — «незапамятный», но оно слишком сужает и трансформирует коннотации оригинального немецкого термина. А. П. Шурбелев, переводчик «Философии откровения» и «Другой дедукции принципов позитивной философии» на русский, использует для *unvordenklich* как слово «незапамятный» (когда речь идет о том, что имеет место «бытие до всякого мышления (*vor allem Denken*), или, как это превосходно выражает немецкий язык, незапамятным образом (*unvordenklicher Weise*)» (Шеллинг, 2000, с. 270; Schelling, 1858a, S. 211)), так и слово «предмыслимый». В последнем случае создается несколько диссонирующий смысловой эффект, поскольку, с одной стороны, оно выражает те смыслы, которые, по всей видимости, вкладывает в него Шеллинг, указывая на то, что (1) такое бытие всегда *упредило любое мышление*, и на то, что это бытие (2) *не может быть его измышлением* (Шеллинг 2002, с. 375; Schelling, 1858b, S. 337). Но, с другой стороны, это русское слово теряет морфологию исходного немецкого слова, даже приобретает прямо противоположную ей: в таком переводе пропадает отрицательная приставка, отчего привативный характер такого бытия упускается. В настоящей статье для передачи слова *unvordenklich* используется, — как это делается, например, и в работах А. В. Кричевского, — калька «непредмыслимое», прежде всего с целью сохранить морфологический строй шеллинговского термина. Хочется надеяться на то, что конкретный его смысл

But how does one discover and certify the “is” which is above any concept and the reason that thinks it? The next section of the article provides an answer. To make it more illustrative the answer uses as example the reconstruction of Schelling’s interpretation of Kant’s account of the ideal of reason.

### 3. Ideal of Reason and Schelling’s Treatment of the Ontological Argument

So far, we have established that positive philosophy proceeds from the “solely existing”, which is always real and rules out any “what” that Schelling associates with potentiality. What marks out his position is that such an entity is *above any doubt* and is characterised as *undoubted*. Schelling also refers to its being as *unprethinkable* (*unvordenklich*). It is “unconditionally existing, preceding any thought”<sup>21</sup> (Schelling, 1858b, p. 337). The philosopher offers a vehement account of the relationship of thought to such an entity and its being:

The solely existing is precisely what suppresses everything that could emanate from thought, before which thought is dumb, to which reason itself bows; for thought has to do only with possibility, potential; consequently, where it is ruled out, thought has no power. The infinitely existing, because it is so, is also safe from thought and any doubt<sup>22</sup> (Schelling, 1858a, p. 161).

Schelling’s description does not mean that he becomes an adherent of the vulgar irrationalism often ascribed to his later philosophy,

<sup>21</sup> “[...] *das allem denken zuvor, das unbedingt Existirende.*”

<sup>22</sup> “*Das bloß — das nur Existirende ist gerade das, wodurch alles, was vom Denken herkommen möchte, niederschlagen wird, das, vor dem das Denken verstummt, vor dem die Vernunft selbst sich beugt; denn das Denken hat eben nur mit der Möglichkeit, der Potenz zu thun; wo also diese ausgeschlossen ist, hat das Denken keine Gewalt. Das unendlich Existirende ist eben darum, weil es dieses ist, auch gegen das Denken und allen Zweifeln sicher gestellt.*”

существующее, предваряющее всякое мышление» (Шеллинг, 2002, с. 375; Schelling, 1858b, S. 337). Философ весьма эффектно описывает отношение мышления к такому существу и его бытию:

Только лишь существующее есть именно то, чем подавляется<sup>19</sup> все, что могло бы взять свое начало из мышления, есть то, перед чем немеет<sup>20</sup> мышление, перед чем склоняется сам разум, ведь мышление занято лишь возможностью, потенцией, следовательно, там, где она исключена, мышление не имеет никакой власти. Бесконечно существующее именно потому, что оно таково, также обезопасено от мышления и всякого сомнения (Шеллинг 2000, с. 212; Schelling, 1858a, S. 161).

Данное Шеллингом описание не означает того, что он становится приверженцем вульгарного иррационализма, который часто усматривают в его поздней философии, и постулирует «капитуляцию разума». Разум у Шеллинга подчиняется упреждающему его бытию с тем только, чтобы с новой силой вступить в свои права — но уже как знающий свои границы и возможности (ср.: Tengelyi, 2015, S. 156).

Будучи ограниченным сферой «что», он может достигнуть в себе самом только понятия об этом бытии, но не самого этого бытия — оно ведь не следует из понятия. Но переход от универсального понятия к упреждающему его действительному бытию все же имеет место, и укоренен он в *экстатическом характере самого разума*. Шеллинг недвусмысленно декларирует таковой: «Только лишь сущее есть бытие, в котором, напротив, всякая идея, т. е. всякая потенция, исключена. Мы сможем его, таким образом, назвать лишь перевернутой идеей, идеей,

сможет стать более ясным по контексту. Можно также сказать, что если бы мышление в данном случае допустимо было отождествить с представлением, то такое бытие можно было бы по-русски назвать и непредставимым, хотя и это обозначение не удерживало бы связь этого бытия с прошлым, с перфективностью.

<sup>19</sup> В оригинале: «niederschlagen» — *подавлять, ослаблять*, но также и *отражать, выражать*.

<sup>20</sup> В оригинале: «verstummen».

and postulates the “capitulation of reason”. For Schelling, reason submits to pre-existing being only to reclaim its rights with a vengeance, but knowing its limits and possibilities (cf. Tengelyi, 2015, p. 156).

Being confined to the sphere of “what”, it can attain within itself only the concept of this being, but not being itself, for it does not follow from the concept. But the transition from a universal concept to pre-existing real being does take place and it is rooted in the *ecstatic character of reason itself*. Schelling (1858a, pp. 162-163) states this clearly: “That which has pure being is being, in which, rather, any idea, i.e. any potential, is ruled out. We can thus merely call it the inverted idea, the idea in which reason is posited *outside* itself. Reason can posit that which has being, in which there is nothing of the concept, of the “what”, only as an absolute *outside itself* (*Außer-sich*) [...] hence reason in this positing is posited outside itself, is absolutely ecstatic.”<sup>23</sup> This “leads Schelling’s thought into a dimension which is no longer a dimension of subjectivity or substantiality, like *subsistentia* or stability, but to that dimension where rules what he has heroically called *Existenz* or *Ekstasis*”<sup>24</sup> (Courtine, 1990, pp. 159-160).

Thus reason, turning to itself and thinking the idea *omnitudo realitatis*, does not just think real being of the absolutely individual that which has being, but *posits* (we remember that for Kant being is positing) such being as totally

<sup>23</sup> “Das bloß Seyende ist das Seyn, in dem vielmehr alle Idee, d.h. alle Potenz, ausgeschlossen ist. Wir werden es also nur die umgekehrte Idee nennen können, die Idee, in welcher die Vernunft außer sich gesetzt ist. Die Vernunft kann das Seyende, in dem noch nichts von einem Begriff, von einem Was ist, nur als ein absolutes Außer-sich setzten [...] die Vernunft ist daher in diesem Setzten außer sich gesetzt, absolut ekstatisch.”

<sup>24</sup> “[...] conduit la pensée de Schelling dans une dimension qui n’est plus celle de la subjectivité ou de la substantialité comme *subsistentia* ou *insistance*, mais dans la dimension où règne ce qu’il a héroïquement nommé *Existenz* ou *Ekstasis*.”



в которой разум положен *вне* себя. Разум может положить сущее, в котором еще ничего нет от понятия, от “что”, лишь как абсолютное *вне себя* (*Außer-sich*)... отсюда разум в этом полагании положен вне себя, абсолютно экстатичен» (Шеллинг, 2000, с. 214; Schelling, 1858a, S. 162–163). Это «переводит мысль Шеллинга в измерение, которое не является больше измерением субъективности или субстанциальности, наподобие *subsistentia*, или устойчивости, но измерением или царством того, что он героически назвал *Existenz* или *Ekstasis*<sup>21</sup>» (Courtine, 1990, p. 159–160).

Таким образом, разум, обращаясь на себя и мысля идею *omnitudo realitatis*, не только с необходимостью мыслит действительное бытие абсолютного индивидуального сущего, но и *полагает* (а мы помним, что для Канта бытие — это полагание) такое бытие как совершенно внешнее для себя, трансцендентное и всякий раз его уже упредившее, мысля равным образом и себя всякий раз уже им упрежденным. Вместе с тем надо понимать, что экстаз разума не является обоснованием этого только сущего, ведь оно есть то, что «не нуждается совершенно ни в каком обосновании, природа чего даже исключает всякое обоснование» (Шеллинг, 2000, с. 211; Schelling, 1858a, S. 161). Собственно, Шеллинг считает, что позитивная философия могла бы сразу начинать с такого бытия, не будучи даже предваренной экспликацией универсальной потенции бытия в негативной философии. Эта предпосылка несущественна для такого бытия, а позитивную философию не следует понимать как обоснованную в негативной. Взаимосвязь одного и другого типа исследований случайна: переход мысли от идеи *omnitudo realitatis* к несомненному и упреждающему мысль бытию нужен лишь постольку, поскольку философия уже *de facto* приняла форму негативной науки в своей истории.

Именно в этом пункте шеллинговское учение о «только лишь существующем» может быть связано с кантовской концепцией идеала разума (трансцендентального идеала). Под

<sup>21</sup> *Существование* или *экстаз* (нем. из лат. и др.-греч.).

extraneous to itself, transcendental and invariably pre-existing, equally thinking itself as being preceded. At the same time we should keep in mind that the ecstasy of reason is not a justification of the merely existing, for it is what “needs no justification whose nature even rules out any justification”<sup>25</sup> (Schelling, 1858a, p. 161). Indeed, Schelling believes that positive philosophy could start from such being even without previous explication of the universal potential of being in negative philosophy. This prerequisite is immaterial for such being, and positive philosophy should not be understood as being justified in negative philosophy. The interconnection between the two types of research is accidental: the transition of thought from the idea *omnitudo realitatis* to undoubted being preceding thought is only necessary insofar as philosophy has *de facto* assumed the form of negative science in its history.

It is only on this point that Schelling’s account of “solely existing” can be associated with Kant’s concept of the ideal of reason (the transcendental ideal). The latter refers to an undoubtedly individual entity whose true being reason should think together with the idea of *omnitudo realitatis* (see A 575-576 / B 603-604; Kant, 1998, pp. 555-556). Kant believes that the concept of the real being of the ideal of reason cannot justify the positing of such being (see A 581 / B 608; Kant, 1998, p. 558). Schelling takes issue with him here, believing that *omnitudo realitatis* – the totality of all possible predicates – cannot exist by itself and needs the pre-existing being of an absolute individual entity which would be the subject for them as predicates. The individual character of its being stems from the fact that Schelling proceeds from the old metaphysical thesis whereby real existence can only be individu-

<sup>25</sup> “[...] *was gar keiner Begründung bedarf, ja dessen Natur jede Begründung ausschließt.*”

последним понимается то несомненно индивидуально сущее, действительное бытие которого разум вынужден мыслить вместе с идеей *omnitudo realitatis* (см.: А 575–576 / В 603–604; Кант, 1994, с. 437–438). Естественность понятия о действительном бытии идеала разума не может служить основанием для допущения такого бытия, как считал Кант (см.: А 581 / В 608; Кант, 1994, с. 440). Как раз здесь Шеллинг расходится с ним, полагая, что *omnitudo realitatis* – совокупность всех возможных предикатов – не способна существовать сама по себе, но нуждается в упреждающем ее бытии абсолютной индивидуальной сущности, которая выступала бы субъектом для них как предикатов. Индивидуальный характер ее бытия объясняется тем, что Шеллинг опирается на давний метафизический тезис, согласно которому действительное существование может быть присуще только индивидуально сущему. Бытие этого субъекта не может быть доказано из «что», пусть и универсального, но может быть только открыто в экстагической направленности разума на внешнее ему и всегда уже упредившее его бытие. Шеллинг объясняет это следующим образом: «...то, что охватывает всякую возможность и что само есть только возможное, будет неспособным к *самобытию* и может быть только таким образом, что оно есть лишь как материя чего-то другого, что и составляет для него бытие и в противоположность чему само оно проявляет себя как не-сущее самостоятельно» (Шеллинг, 2018, с. 130; Schelling, 1856b, S. 585).

Итак, в отличие от Канта Шеллинг полагает, что мышление разумом как способностью к продуктивному формированию идей понятия совокупности всех возможных предикатов вещей вынуждает разум экстагически выходить за свои пределы в онтологически упреждающую его область, полагая в ней действительное существование абсолютной индивидуальной сущности как субъекта этих предикатов, без которой они как предикаты вообще не могли бы иметь места. «Само понятие совокупности всего возможного, – констатирует П. В. Резвых, –

al existence. The being of such a subject cannot be proved out of the “what”, even if it is universal, but can only be discovered by reason ecstatically directed to being which is external to it and already pre-existing. Schelling (1990, p. 63; cf. Schelling, 1856b, p. 585) offers this explication: “[...] that which comprehends all possibility, is itself merely possible, will be incapable of self-being (*des selbst-Seins*) and only be able to be in the mode of relating itself as mere material to another [pure Actuality], which is its being and over against which it [the pure potentiality] appears as that which is not through itself.”

Thus, as distinct from Kant, Schelling holds that reason, as the capacity for generating ideas of a concept of the totality of all possible predicates of things, forces reason to ecstatically cross its boundaries into an ontologically pre-existing area, positing in it real existence of the absolute individual entity of the subject of these predicates, without which these predicates would not be possible. Rezvykh (2003, p. 294) states: “The concept of the totality of everything possible directs us to this existence and forces us to consider its relation to this being not as logical but real.”

Schelling then identifies the Kantian notion of the manifold of everything possible with the concept of the *idea* in the meaning ascribed to it by post-Kantian philosophy, above all Hegel. Following Kant, he refers to the absolute individual essence as the subject of this totality as *ideal* (see A 575-576 / В 603-604; Kant, 1998, pp. 555-556). Pursuing this line of reasoning, Schelling argues that post-Kantian philosophy, in an attempt to bridge the gap Kant had established between the concept of the sum total of everything possible and real existence, chose the wrong path, hoping to derive real being of the absolute individual from universal thinkability, from the totality of all possible pred-

отсылает к этому существованию и побуждает нас рассматривать ее отношение к этому существованию не как логическое, а как реальное» (Резвых, 2003, с. 294).

Шеллинг далее идентифицирует кантовское понятие совокупности всего возможного с понятием *идеи* в том виде, в каком его употребляла послекантовская философия, прежде всего Гегель. Абсолютную индивидуальную сущность в качестве субъекта этой совокупности он, следуя Канту, называет *идеалом* (см.: А 575–576 / В 603–604; Кант, 1994, с. 437–438). Мысль Шеллинга в этой связи развертывается таким образом, что как раз упомянутая послекантовская философия, пытаясь преодолеть утвержденный Кантом разрыв между понятием совокупности всего возможного и действительным существованием, выбрала неверный путь, на котором она намеревалась вывести само действительное бытие абсолютно-индивида из универсальной мыслимости, из совокупности всех возможных предикатов (то есть, по сути, на новом уровне повторить прежний онтологический аргумент). В используемой Шеллингом терминологии это означало, что послекантовская философия попыталась обосновать бытие Бога, выводя существование идеала из идеи. По его мысли, отношение должно быть прямо обратным: «...сама эта идея не существует, скорее, как обычно говорят, она есть лишь идея. Не существует вообще ничего всеобщего, но только единичное. И *всеобщая сущность* существует лишь постольку, поскольку *абсолютная единичная сущность есть* в качестве нее. Не идея для идеала, но идеал для идеи есть причина бытия...» (Шеллинг, 2018, с. 131; Schelling; 1856b, S. 586).

Ошибочный ход послекантовской философии укоренен в «ложно понятом тождестве мышления и бытия» (см.: Шеллинг, 2000, с. 94; Schelling, 1858a, 59). Для этой философии бытие также является началом, но понято оно только в качестве первого момента самого универсального мышления. Для упреждающего это мышление бытия у нее нет никакого понятия. Такой

icates (i.e. essentially repeated the selfsame ontological argument at a new level). To use Schelling's terminology, post-Kantian philosophy sought to justify God's existence by deriving the existence of the ideal from the idea. He believes the relationship should be the reverse of this: "This idea itself, however, does not exist; it is rather, as one says, mere Idea. There exists nothing at all universal, but only the specific (*Einzelnes*); and the *universal essence* exists only if the *absolute individual* (*das absolute Einzelwesen*) is it. It is not the case that the Idea is the cause of the being of the Ideal, rather the Ideal is the cause of the being (*Ursache des Seins*) of the Idea [...]" (Schelling, 1990, p. 64; cf. Schelling, 1856b, p. 586).

The erroneous course of post-Kantian philosophy is rooted in the "falsely understood identity of thought and being"<sup>26</sup> (Schelling, 1858a, p. 59). For this philosophy, being is also a beginning, but it is understood only as the first moment of universal thought itself. It has no designation for being that precedes thought. This approach reduces real being to a logical definition, thus eliminating the difference between the logical and the real that is so important for Kant (see, for example, A 598-599 / B 626-627; Kant, 1998, pp. 566-567).

In contrast, Schelling (1858a, p. 164) argues that "if we want something which exists outside of thought, we are forced to proceed from being that is absolutely independent from all thinking and precedes all thinking."<sup>27</sup> He proposes what he considers to be the only true understanding of the unity of being and thought: "In this unity, the priority does not lie on the side of thoughts; *being* (*das Sein*) is the

<sup>26</sup> "[...] von einer falsch verstandenen Identität des Denkens und des Seyns."

<sup>27</sup> "Wollen wir irgend etwas außer dem Denken Seyendes, so müssen wir von einem Seyn ausgehen, das absolut unabhängig von allem Denken, das allem Denken zuvorkommend ist."



ход редуцирует действительное бытие к логическому определению, нивелируя тем самым и столь важное еще для Канта различие между логическим и реальным (ср., напр.: А 598—599 / В 626—627; Кант, 1994, с. 451—452).

В противовес этому философ считает, что «если мы хотим чего-то вне мышления существа, то мы *вынуждены* отпавляться от бытия, абсолютно независимого от всякого мышления, опережающего всякое мышление» (Шеллинг, 2000, с. 215; Schelling, 1858a, S. 164). В связи с этим он предлагает, как ему кажется, истинное понимание единства бытия и мышления: «...в этом единстве приоритет находится не на стороне мышления. *Бытие* — это первое, мышление — только второе или последующее» (Шеллинг, 2018, с. 132; Schelling, 1856b, S. 587).

Таким образом, позитивная философия исходит из несомненного бытия единичного абсолютного индивидуума, выступающего субъектом всех возможных предикатов. Теперь, основываясь на произведенной реконструкции критики Шеллингом онтологического аргумента и его интерпретации учения Канта об идеале разума, мы должны наконец поставить вопрос о том, (1) сохраняется ли в размышлениях Шеллинга некоторый след онтологического способа аргументирования и (2) выдвигает ли он в своей философии способ доказательства бытия Бога, альтернативный традиционному онтологическому доказательству.

Что касается первого из названных моментов, то было установлено: Шеллинг обоснованно причисляется к тем мыслителям, которые отвергают онтологический аргумент. Нет никакого сомнения в том, что для него существование Бога не следует из его сущности и не может быть выведено из его понятия ни аналитически, ни спекулятивно-диалектически. Вместе с тем анализ шеллинговской интерпретации кантовского учения о трансцендентальном идеале и шеллинговского тезиса об экстатическом характере разума показал, что усилия философа направлены на экспозицию упреждающего разум несомненного бытия. В способе их реали-

first, thinking only the second or following”<sup>28</sup> (Schelling, 1856b, p. 587).

Thus, positive philosophy proceeds from the undoubted being of the specific absolute individual, acting as the subject of all possible predicates. Now, based on the reconstruction of Schelling’s critique of the ontological argument and his interpretation of Kant’s account of the ideal of reason, we must finally put the question whether (1) there is any trace of the ontological argument in Schelling’s reasoning and whether (2) he in his philosophy offers any method of proving the existence of God that is an alternative to the traditional ontological proof.

As for the first part of the question, I have established that Schelling is rightly considered to be among the thinkers who reject the ontological argument. There is no doubt that for him the existence of God does not follow from his essence and cannot be derived from his concept either analytically or in a speculative-dialectical way. At the same time, my analysis of Schelling’s interpretation of the Kantian doctrine on the transcendental ideal and Schelling’s thesis on the ecstatic character of reason has shown that his efforts are directed towards the exposition of undoubted being which pre-emptly reason. The mode of implementation reveals a certain analogy between the course of ontological justification of the existence of God and the course of Schelling’s exposition of being which precedes thought. In both cases this argument can be described as *recursive*: he proceeds from the universal concept, the ultimate thinkability, and goes back to being that precedes thought and is outside thought. This structural analogy of the exposition of being which precedes all thought and

<sup>28</sup> “In dieser Einheit aber ist die Priorität nicht auf Seiten des Denkens; das Seyn ist das Erste, das Denken erst das Zweite oder Folgende”.

зации можно все же найти определенную аналогию между ходом онтологического обоснования бытия Бога и ходом экспозиции непредмыслимого бытия у Шеллинга. В обоих случаях ход этот может быть охарактеризован как *рекурсивный*: он исходит из универсального понятия, предельной мыслимости и возвращается к бытию как первому этого мышления, которое как его первое имеет место до и вне мышления. Эта структурная аналогия экспозиции предшествующего всякому мышлению бытия и доказательства существования все совершеннейшей сущности может быть опознана в качестве сохраняющегося резидуума онтологического способа аргументации в философии Шеллинга. Важным тут является еще и тот аспект, что в обоих случаях речь идет о превышении — превышении того, о чем бытию идет речь, того, что в нем только мыслится. Хотя характер превышения каждый раз разный: в случае онтологического аргумента речь идет о том превышении реальности и совершенства, которые будут отсутствовать, если допустить небытие сущего, во втором — об экстатическом упреждении.

Такая аналогия, впрочем, не должна вводить в заблуждение. Разрыв Шеллинга с традиционными формами онтологического аргумента гораздо радикальнее, чем указанная преемственность, к тому же имеющая весьма формальный характер. Во-первых, не следует забывать, что начинание философского исследования с несомненного бытия не нуждается, согласно Шеллингу, в предварительном обосновании экспликацией бесконечной потенции познания, то есть универсальной мыслимости. Но, что важнее, во-вторых, рекурсия мышления к своему первому в случае Шеллинга выводит такое к этому первому в качестве, скажем так, вперед-и-вне-мышления-существующего, тогда как альтернативные шеллинговскому типы идеалистического обоснования бытия абсолютного возвращают универсальное мышление к бытию как *его* первому только в самом мышлении. Даже там, где онтологический аргумент в традиционной своей форме претенду-

proof of the existence of the most perfect being can be seen as the vestige of the ontological argument in Schelling's philosophy. It is important to note that in both cases we see an excess of that whose being is being discussed, over what is merely thought in it. Although the character of this excess is different: in the case of the ontological argument it is the excess of reality and perfection which would be absent if one allowed the non-being of what is and in the second case, ecstatic pre-emption.

The analogy, however, need not be misleading. Schelling's break with the traditional forms of the ontological argument is far more radical than the above-mentioned continuity, which is anyway rather formal in character. First, we should not forget that starting philosophical research from undoubted being does not need, according to Schelling, prior justification of the infinite potential of cognition, i.e. universal thinkability. Secondly, Schelling's recursion to his first leads to the first in the capacity of what may be called being which is before and outside thought, whereas the types of idealistic justification of the existence of the absolute alternative to Schelling's take universal thought back to being as *its* first only within thought itself. Even where the ontological argument in its traditional form purports to prove the necessary existence of the object of the concept of the most perfect being or necessarily existing entity outside mind, in reality it does not move towards real being independent from thought, merely proving the need for the existence of the concept of the most perfect being in the mind. The ecstatic character of reason in Schelling's doctrine accords with the notion of reason *transcending* itself towards what *already* is.

We are now in a position to pass on to the second question as to whether Schelling offers any alternative methods of proving the exist-

ет на доказательство необходимого существования предмета понятия всеовершеннейшего или необходимо существующего существа вне ума, на деле он не переходит к независимому от мышления действительному бытию, доказывая только необходимость наличия самого понятия всеовершеннейшего сущего в уме. Экстатичность же разума в учении Шеллинга позволяет рассматривать разум в качестве *трансцендирующего* себя самого к тому, что уже есть.

Данное обстоятельство обеспечивает переход ко второму из выделенных моментов — вопросу о том, предлагает ли Шеллинг какие-то альтернативные способы доказательства бытия Бога, если онтологическое доказательство этого бытия несостоятельно. И здесь можно увидеть, что он и в самом деле формулирует такую альтернативу. Дело в том, что невозможность доказательства существования Бога, исходящего из его сущности, еще не означает невозможности обоснования принадлежности этой сущности несомненно и только лишь существующему. Путь обоснования такой принадлежности и выбирает Шеллинг. По его мнению, мы не можем доказать, что всеовершеннейшее существо существует, но мы можем обосновать, что несомненно существующее есть всеовершеннейшее существо: «Стало быть, хотя я и не могу исходить из понятия *Бога*, чтобы доказать существование *Бога*, однако я могу отправиться от понятия только лишь несомненно существующего и, наоборот, доказать божество несомненно существующего» (Шеллинг, 2000, с. 209–210; Schelling, 1858a, S. 159).

Показ этого и есть путь позитивной философии. Ее *modus progrediendi*<sup>22</sup> принципиально отличается от такового философии негативной, основанной на анализе «что». Философия, показывающая *божественность несомненно сущего*, не может быть чисто рациональной философией, ограничивающейся названным анализом. Поэтому «позитивная философия как противоположность рационализма все же также не сможет не признать, что каким-то образом и в каком-то смысле является эмпиризмом»

<sup>22</sup> Способ продвижения (лат.).

tence of God, if the ontological proof is untenable. Here we can see that he does indeed formulate such an alternative. The fact that it is impossible to prove the existence of God proceeding from His essence, does not yet mean that it is impossible to prove that this entity belongs undoubtedly and solely to that which exists. Schelling chooses this approach to justify such belonging. In his opinion, we cannot prove that the most perfect being exists, but we can prove that what undoubtedly exists is the most perfect being: “Hence, although I cannot proceed from the concept of *God* to prove the existence of *God* I can proceed from the concept of what undoubtedly solely exists and prove vice versa the divinity of what undoubtedly exists”<sup>29</sup> (Schelling, 1858a, p. 159).

Demonstrating this is the path of positive philosophy. Its *modus progrediendi* is fundamentally different from that of negative philosophy based on the analysis of the “what”. The philosophy that justifies the *divinity of what undoubtedly is* cannot be a purely rational philosophy confined to the above-mentioned analysis. Therefore “positive philosophy as the opposite of rationalism still cannot but admit that it is empirical in some way and in some sense”<sup>30</sup> (Schelling, 1858a, p. 126). It is directly related to experience. What is important is to understand the character of this experience. It is not, as one might think, considering the task of positive philosophy, a kind of mystical experience, for example, historically translated experience of Christ’s miracles, the experience of a sense of the infinite or direct contemplation of the divine. Positive philosophy, Schelling

<sup>29</sup> “Ich kann also zwar nicht vom Begriff *Gott* ausgehen, um *Gottes* Existenz zu beweisen, aber ich kann vom Begriff des bloß unzweifelhaft Existirenden ausgehen und umgekehrt die *Gottheit* des unzweifelhaft Existirenden beweisen.”

<sup>30</sup> “[...] so wird sie als Gegensatz des Rationalismus doch auch nicht ablehnen können, auf irgend eine Weise und irgend einem Sinne Empirismus zu seyn.”



(Шеллинг 2000, с. 171; Schelling, 1858a, S. 126). Она имеет прямое отношение к опыту. Важно только правильно понять характер такого опыта. Он не является, как можно было бы, учитывая задачу позитивной философии, подумать, каким-то определенным мистическим опытом, например исторически традированным опытом чудес Христа, опытом чувства бесконечного или непосредственного созерцания божественного. Позитивная философия, считает Шеллинг, не должна исходить из какого-либо отдельного опыта или встречающегося в опыте отдельного бытия: ее поле — это «весь опыт от начала до конца» (Шеллинг, 2000, с. 176–177; Schelling, 1858a, S. 130). В своей опоре на «весь опыт» позитивная философия не регрессивна, а *прогрессивна*. В этой прогрессии так понятый опыт, последовательно раскрываясь, приводит позитивно-философское исследование к тому, что, с одной стороны, трансцендентно для опыта, но, с другой, являет себя в нем как морально действующая интеллигенция — свободно творящее мир все совершеннейшее существо.

#### 4. Позитивная философия и перспектива преодоления онто-теологии

Выявив в общих чертах специфику трактовки онтологического аргумента и трансцендентального идеала у Шеллинга, мы можем спросить, насколько предложенное этим философом решение проблемы сущности и бытия Бога является новаторским и остается значимым сегодня. Сделать это мы можем в том числе опираясь на опыт исследования шеллинговской философии, проделанного такими авторами, как Ж.-Ф. Куртин и Л. Тенгели. Они же во многом связывают вопрос о возможной значимости шеллинговской мысли о Боге и обосновании его существования с проблемой *онто-теологии* и перспективами ее преодоления, а стало быть, формирования *неонтологической метафизики*. Само понятие онто-теоло-

(1858a, p. 130) argues, should not proceed from any individual experience or individual being that occurs in experience: its domain is “entire experience from beginning to end.”<sup>31</sup> In proceeding from “all experience” positive philosophy is not regressive but *progressive*. In this progression experience, understood in this way, progressively revealing itself, brings positive-philosophical research to what is, on the one hand, transcendental for experience, but on the other hand presents itself in it as the morally acting intelligent being (*Intelligenz*), the supremely perfect being freely creating the world.

#### 4. Positive Philosophy and the Prospect of Overcoming Ontotheology

Having outlined the main features of Schelling’s interpretation of the ontological argument and the transcendental ideal, we can now ask to what extent the solution of the problem of the essence and being of God he proposes is innovative and relevant to the present day. In doing so we may proceed from the analysis of Schelling’s philosophy by such authors as Courtine and Tengelyi. They associate the question of the significance of Schelling’s idea of God and proof of His existence with the problem of *ontotheology* and the prospect of overcoming it and hence the development of a *non-ontotheological metaphysics*. The concept of *ontotheology*, in the meaning in which it is used here, was introduced by Heidegger (1969) in his work *Onto-theo-logical Constitution of Metaphysics* (1956/57). In a very simplified way, the key features of metaphysics structured in this way are as follows. (1) It thinks of being from a certain *foundation*, the foundation being the prevailing being, God.

<sup>31</sup> “die gesammte Erfahrung von Anfang bis zu Ende.”

гии в том его значении, которое здесь подразумевается, было введено Хайдеггером в работе «Онто-тео-логическое строение метафизики» (1956–1957) (Хайдеггер, 1997). Весьма упрощая, можно выделить решающие особенности имеющей такое строение метафизики. (1) В ней сущее мыслится из некоторого *основания*, и этим основанием выступает преимущественное сущее — Бог. (2) Сама метафизика как «наука есть систематическое развитие того знания, каковым знает себя само бытие сущего и каково оно поистине есть» (Хайдеггер, 1997, с. 40). Онто-тео-логическое строение присутствует уже в древних образцах традиционной метафизики и кульминирует в системе Гегеля, которая основывается на науке логики как экспликации понятого в качестве абсолютно сущего абсолютного мышления, мыслящего себя самого. Возникает вопрос, могут ли шеллинговское прояснение возможностей применения онтологического аргумента и его учение о Боге служить если не преодолением, то хотя бы обозначением границ онто-тео-логии. Сам Хайдеггер, по крайней мере в упомянутой работе, на Шеллинга в этой связи не ссылается. О различии позитивной и негативной философии у Шеллинга он высказывается в других местах, скорее в том плане, что различие это свидетельствует о все еще метафизическом характере понятия свободы у Шеллинга (см.: Heidegger, 1997, S. 101), называя также это различие «беспомощным разделением» (*hilflose Scheidung*) (Heidegger, 2014, S. 96). Более того, некоторые в большей или меньшей степени зависимые от его мысли философы видят в позитивной философии Шеллинга как раз деградацию по сравнению даже с логикой Гегеля. Так, Ж. Бофре трактует ее как «идеалистическую апологию иудео-христианских представлений» (Бофре, 2007, с. 186)<sup>23</sup>, а К.-О. Апель — как оказавшийся ре-

<sup>23</sup> Ср., впрочем, как Куртин дополняет суждение Бофре: (Courtine, 1990, p. 166).

(2) Metaphysics as “science is the systematic development of knowledge, the Being of beings knows itself as this knowledge, and thus it is in truth” (Heidegger, 1969, p. 54). The ontotheological structure is present already in ancient specimens of traditional metaphysics and culminates in Hegel’s system which is based on the science of logic as an explication of existing absolute thinking, understood as absolute and thinking itself. The question suggests itself, can Schelling’s explication of the possibilities of using the ontological argument and his account of God, if not overcome, then at least mark the boundaries of, ontotheology? Heidegger himself does not refer to Schelling in the above-mentioned work. He comments on Schelling’s differentiation between positive and negative philosophy elsewhere, suggesting that this difference attests that Schelling still tends to think of freedom in metaphysical terms (see Heidegger, 1997, p. 101), recognising it as “helpless division”<sup>32</sup> (see Heidegger, 2014, p. 96). Moreover, some philosophers, influenced by Heidegger to varying degrees, see his philosophy as degradation compared even with Hegel’s logic. Thus, Jean Beaufret interprets it “as an idealistic apology of Judeo-Christian conceptions” (Beaufret, 2006, p. 88) (but see Courtine’s (1990, p. 166) addition to Beaufret’s judgement), and K. O. Apel (1991, p. 82n) as *gnosis* resulting from ontic reduction.<sup>33</sup> Nor is there any doubt that for Schelling, in a historical situation when philosophy lost its object, God occupies its place: the theological dimension of his positive philosophy can hardly be challenged (see Schelling, 1856a, p. 295n; Tengelyi, 2015, p. 163). All the more interesting is the attempt of modern thinkers to see Schelling’s positive philosophy as an endeavour to break with ontotheologically

<sup>32</sup> “*hilflose Scheidung*.”

<sup>33</sup> i.e. explanation of an ontic entity through another one but not through its being.

зультатом онтической редукции<sup>24</sup> *гнозис* (см.: Апель, 2001, с. 10, примеч.). Не вызывает сомнения и то, что для Шеллинга именно Бог в исторической ситуации утраты философией собственного предмета занимает место такового: само по себе теологическое измерение его позитивной философии едва ли можно оспорить (см.: Шеллинг, 2013, с. 233 примеч.; Schelling, 1856a, S. 295 Anm.; Tengelyi, 2015, S. 163). Тем интереснее стремление современных мыслителей увидеть в позитивной философии Шеллинга попытку порвать с онто-тео-логически устроенной метафизикой. Так, Тенгели считает, что «у позднего Шеллинга речь идет не о возвращении к онтотеологии, а, напротив, о радикальной критике онтотеологически устроенной метафизики» (Tengelyi, 2015, S. 163). Опираясь отчасти на работы Куртина и Тенгели, отчасти на труды самого Шеллинга, можно выявить по крайней мере два важных пункта, маркирующих, пусть пока хотя бы и проблематическую, значимость Шеллинга в деле преодоления онто-тео-логии как господствующей метафизики.

(1) Шеллинг радикальным образом обращает традиционный метафизический тезис о соотношении сущности и существования, декларируя в контексте своей позитивной философии *приоритет существования над сущностью*. У него, правда, такое обращение имеет силу только по отношению к онтологической конституции Бога, но мы знаем, что в последующей философии данный тезис был перенесен и на другой тип сущего — на человека, как это произошло, например, у Ж.-П. Сартра (Сартр, 1990, с. 319–323). Важным аспектом является то, что несомненное бытие, предшествующее любому «что», не предполагает какого-либо основания (а онто-тео-логия мыслит сущее из Бога как *основания*) и не нуждается в нем: оно *безосновно*, представляя собой «пропасть для человеческого разума» (A 613 / B 641; Кант, 1994, с. 462). Философия, исходящая из только и несомненно существующего, — это философия, которая

<sup>24</sup> То есть устраняющего бытийные феномены объяснения одного сущего из другого сущего.

structured metaphysics. Thus, Tengelyi (2015, p. 163) believes that “the later Schelling speaks not about returning to ontotheology but, on the contrary, about a radical critique of ontotheologically structured metaphysics.”<sup>34</sup> On the basis partly of the works of Courtine and Tengelyi and partly on the works of Schelling himself, we can identify at least two important points indicating the significance (admittedly still problematical) of Schelling in overcoming ontotheology as the dominant metaphysics.

(1) Schelling reverses the traditional metaphysical thesis on the relation between essence and being, declaring in the context of his positive philosophy the *priority of being over essence*. True, this is only true with respect to the ontological constitution of God, but we know that in subsequent philosophy this thesis was extended to the other type of being, man, as witnessed, for example, by Jean-Paul Sartre (2007, pp. 22-26). It is important to note that an undoubted being preceding any “what” does not imply any foundation (while ontotheology thinks of that which is with God as the *foundation*) and does not need it: it is *baseless* and “for human reason the true abyss” (A 613 / B 641; Kant, 1998, p. 574). A philosophy proceeding from only and undoubtedly existing is a philosophy which “tries to escape from the dominance of the *Satz vom Grunde*”<sup>35/36</sup> (Courtine, 1990, p. 166). Tengelyi believes that in putting forward baseless being devoid of the “what” as the start of the answer to the question about being as being, Schelling avoids a catholotological<sup>37</sup> answer to the question that is typical

<sup>34</sup> “[...] es sich beim späten Schelling nicht um eine Rückkehr zur Ontotheologie, sondern vielmehr um eine radikale Kritik der ontotheologisch verfassten Metaphysik handelt.”

<sup>35</sup> Principle of reason (German).

<sup>36</sup> “[...] *cherche à échapper à l'emprise du Satz vom Grunde.*”

<sup>37</sup> i.e. through explication of the essence, of the “what” (τι) of being as a whole (καθόλου). Tengelyi juxtaposes this type of metaphysics (and the understanding of what is generally) to protological metaphysics which sees what exists as such as the first intransient essence.



«пытается избежать господства *Satz vom Grunde*<sup>25</sup>» (Courtine, 1990, p. 166). Тенгели считает, что своим выдвиганием безосновного и лишнего «что» существования в качестве начала развертывания ответа на вопрос о сущем как сущем, Шеллинг уходит от *католо-тинологического*<sup>26</sup> ответа на этот вопрос, типичного для негативной философии, соответственно, онто-теологии. Он пишет: «Этой общей основной черте метафизики как негативной философии<sup>27</sup>, которая должна была бы вести ко все большему преобладанию в ней католо-тинологической структуры, Шеллинг противопоставляет непредмыслимое бытие, или, точнее, непредмыслимое существование» (Tengelyi, 2015, S. 158).

(2) Шеллинг показывает, что Бог по своему бытию не может быть редуцирован к содержанию своего понятия и, как у Гегеля, сам не может быть рассмотрен в качестве понятия; соответственно, его бытие не может быть адекватно обосновано, а содержание его понятия — полностью исчерпано только посредством логической экспликации сущности. Решающим тут для самого Шеллинга является то, что Бог не может быть редуцирован только к понятию необходимо существующего существа. Такое определение лишило бы Бога главного — его свободы, в том числе по отношению к своему собственному бытию, а стало быть, его жизненности и бытия личностью, а значит, и способности к творению. Поэтому, как пишет А. В. Кричевский, «главное для Шеллинга здесь состоит в том, чтобы подчеркнуть нетождественность, выявить *различие* понятия Бога и понятия необходимо существующего существа» (Кричевский, 2009, с. 27).

Поэтому же у Шеллинга речь не идет и о полной идентификации безусловно сущего и Бога. Здесь имеется одна очень важная тонкость, со-

<sup>25</sup> Положение об основании (нем.).

<sup>26</sup> То есть через экспликацию сущности, «что» (τι) сущего в целом (καθόλου). Такой тип метафизики (и понимания сущего как такового) Тенгели противопоставляет протологической метафизике, рассматривающей сущее как таковое в смысле первого, непреходящего сущего.

<sup>27</sup> Эта черта состоит в отождествлении сущего и нечто вообще.

of negative philosophy and hence of ontotheology. He writes: “This common basic feature of metaphysics as negative philosophy,<sup>38</sup> which was to lead to an increasing prevalence in it of a catholou-tinological structure Schelling counters with unprethinkable being or rather, unprethinkable existence”<sup>39</sup> (Tengelyi, 2015, p. 158).

(2) Schelling argues that God, based on His being, cannot be reduced to the content of His concept and, as in Hegel, cannot be considered as a concept; accordingly, His being cannot be adequately justified and the content of His concept is exhausted only by logical explication of His essence. The decisive argument for Schelling is the fact that God cannot be reduced to the notion of a necessarily existing being. Such a definition would have deprived God of the main thing, His freedom, including with regard to His own being and hence his vitality and being a personality and hence His ability to create. Therefore, as Krichevskysy (2009, p. 27) writes, “the main thing for Schelling is to stress the non-identity and reveal the difference of the concept of God from the concept of necessarily existing being.”

For the same reason Schelling does not speak about the total identification of the unconditionally existing and God. This involves a very subtle distinction, namely, the meaning that is invested in the link verb “to be” in the statement that the undoubtedly existing is God. With Schelling, it does not designate complete formal identification — such that no distinction could be made between what undoubtedly exists, which in a certain sense can also be called necessary, and God as a universal being. Tengelyi (2015, p. 164) writes:

<sup>38</sup> This feature is identification of what is with something in general.

<sup>39</sup> “Diesem gesamten Grundzug der Metaphysik als negativer Philosophie, der zu einer zunehmenden Vorherrschaft der katholou-tinologischen Struktur in ihr führen sollte, setzt Schelling das unwordenkliche Sein oder, genauer, das unwordenklich Existierende entgegen.”

стоящая в том, какой смысл вкладывается в глагол-связку «быть», когда речь идет о том, что несомненное существующее есть Бог. У Шеллинга он вовсе не является знаком полного формального отождествления — так, чтобы между несомненно существующим, которое также в известном смысле может быть названо необходимым, и Богом как универсальной сущностью нельзя было бы провести никакого различия. Тенгели пишет: «Шеллинг, правда, постигает непредмыслимо существующее также как необходимое сущее, но далек от того, чтобы заранее отождествить его с Богом» (Tengelyi, 2015, S. 164). Необходимость этого сущего не есть необходимость, заключающаяся в его понятии. Это бытие при всей его безусловности Шеллинг считает *случайным*, но «не как *совершенно* случайное, а как такое, которое лишь случайно оказывается необходимым» (Шеллинг, 2002, с. 376; Schelling, 1858b, S. 337). Именно потому, что ему не предшествовала никакая возможность самого себя, Шеллинг называет это сущее «слепо сущим» (см.: Шеллинг, 1989, с. 402; Schelling, 1861, S. 19; Tengelyi, 2015, S. 164–165). «Быть», таким образом, имеет здесь тот смысл, что абсолютный индивид есть *в качестве* универсальной сущности, но не совпадает с ней совершенно, он, как было сказано, по отношению к ней есть причина ее бытия. Непредмыслимое бытие и *omnitude realitatis* суть два момента в онтологической конституции Бога. Показ того, что изначальное безусловное сущее есть в качестве *omnitude realitatis*, означает раскрытие дальнейших определений в этом непредмыслимом бытии, посредством которого изначальная случайная необходимость *a posteriori*<sup>28</sup> обнаруживает себя как *могущее быть*, как определенным образом содержащая в себе потенциальность, то есть «что», сущность. Из этого для Шеллинга вытекает и то, что понятие Бога нельзя редуцировать к идущему от Аристотеля и окончательно сформировавшемуся в схоластике понятию *actus purissimus*<sup>29</sup>, поскольку тогда он был бы только слепым и несвободным

<sup>28</sup> Из последующего (лат.).

<sup>29</sup> Чистейшая действительность (лат.).

“Schelling cognises the unprethinkable also as necessarily existing, but he is far from identifying it with God in advance.”<sup>40</sup> The necessity of this being is not the necessity contained in its concept. For all its unconditional character, Schelling (1858b, p. 337) considers this being to be *contingent*, but “not *completely* contingent, but only contingently necessary.”<sup>41</sup> It is precisely because it was not preceded by any possibility of itself that Schelling refers to this being as “blindly existing” (see Schelling, 1994, p. 53; cf. Schelling, 1861, p. 19; Tengelyi, 2015, pp. 164-165). “To be” here means that the absolute individual is *in the capacity* of universal being but is not totally identical to it, since, as has been said above, it is the cause of its being. Unprethinkable being and *omnitude realitatis* are two elements in the ontological constitution of God. Demonstrating that the initial unconditional being is in the capacity of *omnitude realitatis* means the revealing of further definitions in this unprethinkable being, whereby the primary contingent necessity *a posteriori* reveals itself as something that *can be*, and in a certain way containing in itself potentiality, i.e. the “what”, the essence. From this it follows, for Schelling, that the concept of God cannot be reduced to the *actus purissimus*, going back to Aristotle and given its final shape in scholasticism, because then it would be only blind and unfree being, i.e. would not be truly itself. And yet as *omnitude realitatis* it must contain in itself also what is possible, i.e. potentiality, but *transitive* potentiality, representing universal possibility of the being of the created world and the things in it.

It is impossible here to reconstruct the concrete relationship between unprethinka-

<sup>40</sup> “[...] Schelling fasst das unvordenklich Existierende zwar auch als das notwendig Seiende auf, aber es liegt ihm fern, es von vorhinein mit Gott gleichzusetzen.”

<sup>41</sup> “[...] nicht als das schlechthin zufällige, aber doch, als das nur zufällig das nothwendige ist.”

сущим, то есть не был бы в своей истине. А именно он как *omnitudo realitatis* должен содержать в себе также и возможное, потенциальность, но потенциальность *транзитивную*, представляющую собой универсальную возможность для бытия сотворенного мира и вещей в нем.

Здесь нет никакой возможности реконструировать конкретное отношение между непредмыслимым бытием и *omnitudo realitatis* в Боге; можно, пожалуй, только сослаться на П. Травни, который пишет, что «Бог не может быть только “необходимо существующим”, и стало быть, “слепо сущим”. Если бы это было так, он был бы абсолютно несвободен. <...> Бог есть как абсолютно необходимая, так и абсолютно свободная сущность» (Trawny, 2002, S. 131–132).

Сохранение *свободы Бога* является, по крайней мере, как считают Куртин и Тенгели, ключевым достижением поздней философии Шеллинга, а значит, решающим шагом на пути к преодолению онто-тео-логической метафизики. Содержательно ход Шеллинга в этом направлении состоит в том, что он в своей позитивной философии переводит философские размышления о Боге из плана обоснования сущего в целом — в нечто противоположное обоснованию: в «феноменологию божественного» (ср.: Courtine, 1990, p. 166; Tengelyi, 2015, S. 163), в то, что Апель называет «великими феноменологическими начинаниями Шеллинга» (Апель, 2001, с. 10, примеч.). Свобода Бога в ее явлении (творение мира) позволяет Шеллингу видеть в Боге того, кто, несомненно существуя, является при этом также и *Господом (Herrgott) бытия*, кто свободен от бытия (*frei gegen das Seyn*). Для Тенгели, как и для М. Ришира (Richir, 1996, p. 153, 163), на которого первый сам указывает, сознание Бога как Господа бытия и, соответственно, сознание превосходящей всякое понятие его свободы связаны с неустранимой случайностью, или *контингентностью* бытия, которые Шеллинг изначально допускает в бытии Бога, мыслимом, с одной стороны, как необходимое, а с другой — как необходимое случайным образом, то есть такое необходимое, необходимость которого может быть в дальнейшем снята.

ble being and *omnitudo realitatis* in God; except perhaps citing Trawny who writes that “God cannot be merely ‘necessarily existing’ and therefore ‘blindly existing’. If this were the case He would be absolutely unfree. [...] God is both an absolutely necessary and an absolutely free entity”<sup>42</sup> (Trawny, 2002, pp. 131-132).

Preservation of *God’s freedom* is, at least for Courtine and Tengelyi, the main achievement of the later Schelling’s philosophy and thus the decisive step towards overcoming ontotheological metaphysics. Schelling’s movement in this direction consists in that in his positive philosophy he converts philosophical reasoning about God from justification of being as a whole into something opposite: “the phenomenology of the divine” (cf. Courtine, 1990, p. 166; Tengelyi, 2015, p. 163), something Apel (1991, p. 82n) calls Schelling’s “*great phenomenological undertakings*”.<sup>43</sup> God’s freedom (as manifested in the creation of the world) enables Schelling to see in God someone who, in undoubtedly existing, is at the same time the *Herrgott of being*, who is free in relation to being (*frei gegen das Seyn*). For Tengelyi, like for Marc Richir (1996, pp. 153, 163), to whom the former himself alludes, awareness of God as the Lord of being and, accordingly, consciousness of His freedom surpassing everything, are associated with inherent *contingency* of being which Schelling *a priori* recognises in God’s being seen, on the one hand, as necessary and, on the other, as necessary in an contingent way, a necessity which can subsequently be sublated.

<sup>42</sup> “Gott kann nicht bloß das ‘nothwendig Existirende’ und somit ‘blind Seyende’ sein. [...] Gott ist sowohl das absolut nothwendige als auch das absolut freie Wesen.”

<sup>43</sup> “[...] großartige phänomenologische Ansätze [...]”



## 5. Заключение

Полученные в ходе настоящего исследования выводы могут быть обобщены в следующих положениях.

(1) Онтологический аргумент действительно был одной из значимых тем мышления Шеллинга. Можно констатировать, что этот философ является противником валидности традиционных форм онтологического аргумента.

(2) Одним из главных оснований для отвержения Шеллингом этих форм выступает его согласие с тезисом о том, что даже в случае понятия всесовершеннейшего существа существование не принадлежит сущности — «что», или что, в кантовской формулировке, бытие не есть реальный предикат. Соответственно, действительное существование ни в каком виде не может быть выведено из «что» как чистой возможности.

(3) При этом Шеллинг все же позиционирует несомненное действительное существование индивидуального абсолютного сущего, упреждающее всякое мышление. Это позиционирование производится им из перспективы кантовского понятия трансцендентального идеала, действительное бытие которого, как в отличие от Канта считает Шеллинг, должно предполагаться. Такое позиционирование не является каким бы то ни было логическим выводом, но полаганием бытия вовне себя, укорененным в экстагическом характере разума. С другой стороны, это полагание нельзя рассматривать в качестве творения непредмыслимого бытия разумом.

(4) Позиционирование несомненного бытия до мышления имеет в перспективе чистого разума рекурсивный характер, и в этом может быть усмотрена структурная аналогия его с традиционными и современными Шеллингу видами онтологического доказательства бытия Бога.

(5) В отношении бытия Бога Шеллинг выдвигает тезис об онтологическом приоритете существования перед сущностью. Бог для него при этом не есть ни только лишнее сущности существование, ни только несуществующая актуально сущность, но есть единство того и другого, которое достигается за счет обрете-

## 5. Conclusion

The conclusions arrived at in the course of this research can be summed up in the following way.

(1) The ontological argument was indeed a significant theme of Schelling's thought. It can fairly be said that this philosopher challenges the validity of traditional forms of the ontological argument.

(2) One of the main grounds on which Schelling rejects these forms is his acceptance of the thesis that even in the case of the concept of the most perfect being existence does not pertain to essence, "what" or, to use Kant's formula, being is not a real predicate. Accordingly, real existence can never be derived from the "what" as pure possibility.

(3) At the same time, Schelling posits undoubted real being of the individual absolute being, pre-empting all thinking. He does so proceeding from the perspective of Kant's concept of the transcendental ideal, of which real being, as Schelling believes, unlike Kant, must be assumed. Such positing is not a logical conclusion, but a positing of being outside oneself, rooted in the ecstatic character of reason. On the other hand, positing cannot be seen as the creation of unprethinkable being by reason.

(4) The positing of undoubted being prior to thinking, in the perspective of pure reason, has a recursive character, which may be seen as a structural analogy of variants of the ontological proof, both traditional and prevalent in Schelling's time.

(5) As regards God's being, Schelling advances the thesis on the ontological priority of existence over essence. God, for him, is neither existence without essence, nor non-existent essence; it is the unity of both achieved through God, the existing absolute individual, acquiring His essential properties, i.e. His

ния Богом как только сущим абсолютным индивидом своих сущностных определений, то есть вхождением его в свою истину. Тем самым он пытается показать, что Бог онтологически совмещает в себе как свободу, так и необходимость, причем последняя снимается в первой, которая исполняется как свобода к творению.

(6) Шеллинг предлагает свою версию доказательства бытия Бога, согласно которой нужно показать, что обладающее превышающим всякое сомнение действительным существованием сущее и есть Бог как универсальное «что». Этот тезис обосновывает опирающаяся на «весь опыт от начала до конца» позитивная философия.

(7) Возможно, что шеллинговская интерпретация понятия трансцендентального идеала и онтологической конституции Бога будет способна внести определенный вклад в современные онтологические дискуссии, прежде всего касающиеся преодоления онто-теологии господствующей метафизики, а именно за счет (а) отказа от трактовки Бога как основания (в смысле «что») сущего и (b) введения в понятие Бога и творения им мира момента контингентности.

Выявленные особенности понимания Шеллингом онтологического аргумента и его экспозиция несомненности непредмыслимого бытия, исходящая из кантовского понятия трансцендентального идеала, безусловно, содержат в себе значительную интеллектуальную интригу — особенно в отношении перспектив использования мысли философа в актуальных онтологических дискуссиях. Вместе с тем эти положения нельзя принимать как нечто само собой разумеющееся и не подлежащее дальнейшей проработке. Пока они представляют собой только результаты довольно общей реконструкции. А стало быть, еще нет возможности принять решение о том, насколько прав Шеллинг в своей интерпретации историко-философских образцов, прежде всего Декарта и Канта. В случае Канта более детальное прояснение удач и промахов шеллинговской интерпретации его философии<sup>30</sup> особенно важно, поскольку имен-

entry into truth. In this way he seeks to prove that God ontologically combines freedom and necessity, with the latter being sublated in the former, which takes the form of freedom of creation.

(6) Schelling offers his version of proof of the existence of God which involves demonstrating that the being that exists beyond any doubt is God as the universal “what”. This thesis is grounded by positive philosophy relying on “all experience from beginning to end”.

(7) Schelling’s interpretation of the concept of the transcendental ideal and ontological constitution of God may potentially contribute to modern ontological discussions, above all on overcoming the ontotheology of the prevalent metaphysics, through (a) renunciation of the interpretation of God as the foundation (in the sense of “what”) of being and (b) the introduction of contingency in the concept of God and His creation of the world.

The identified features of Schelling’s treatment of the ontological argument and his exposition of undoubted unprethinkable being, proceeding from the Kantian concept of the transcendental ideal, is intellectually intriguing, especially in terms of the prospects of using the philosopher’s thoughts in topical ontological discussions. At the same time, these provisions cannot be taken for granted and need further study. For now, they are merely the results of a fairly general construction. So it is not yet possible to decide how right Schelling was in his interpretation of historical-philosophical models, above all Descartes and Kant. In the case of Kant a more detailed examination of the hits and misses of Schelling’s interpretation of his philosophy<sup>44</sup> is particularly important since it may provide the key to understanding what exactly Schelling means by the ecstatic charac-

<sup>30</sup> В связи с интерпретацией философии Канта Шеллингом см. также: (Leinkauf, 1998, S. 158–203).

<sup>44</sup> On Schelling’s interpretation of Kant’s philosophy see also Leinkauf (1998, pp. 158-203).

но оно способно дать ключ к пониманию того, что же все-таки Шеллинг имеет в виду под экзотатическим характером разума, под полаганием непредмыслимого бытия, которые вводятся у него довольно декларативно.

Шеллинг, например, настаивает на том, что Кант упростил декартовскую версию онтологического доказательства бытия Бога, выдав его за доказательство действительного существования *omnitude realitatis*, тогда как у Декарта речь идет о доказательстве существования необходимой сущности. Но так ли это, является ли ход мысли Канта здесь упрощением? Не стоит забывать, что опровержению возможности онтологического доказательства бытия Бога у него предшествует экспозиция оснований спекулятивного разума для доказательства бытия высшей сущности. Ведь здесь Кант исходит как раз из понятия безусловной необходимости, к которой разум восходит от данного в опыте обусловленного к безусловному, для которого уже нет других условий. И затем существование такого безусловного рассматривается разумом в качестве необходимого. И далее разум только пытается найти, какое из всех понятий более всего соответствует понятию необходимо существующей сущности, обнаруживая в результате этого поиска, что «из всех понятий возможных вещей понятие сущности, обладающей высшей реальностью, наиболее подходит к понятию безусловно необходимой сущности...» (А 586 / В 614; Кант, 1994, С. 444). Правда, это и не доказывает тождества необходимо существующей сущности и *omnitude realitatis*: такое сопоставление есть, скорее, решение разума. Но именно так понятая необходимая сущность и служит уже отправным пунктом онтологического доказательства бытия Бога, которое и в самом деле ведется в отношении *omnitude realitatis* и которое опровергает Кант. Дело в том, что, по Канту, необходимое существование некоторой сущности может быть опровергнуто уже тем, что «безусловная необходимость суждений» (отношение вещи и предиката в суждении) и «безусловная необходимость вещей» (существование вещей, имеющих соответствующие предикаты) — не одно и то же. Отрицание первой из них противоре-

тер of reason, the positing of unprethinkable being which he derives in a somewhat declarative manner.

For example, Schelling maintains that Kant has simplified the Cartesian version of the ontological proof of the existence of God, passing it off as proof of the real existence of *omnitude realitatis*, whereas Descartes speaks about proof of the existence of the necessary being. But is Kant's thought here really simplistic in this case? We should not forget that before refuting the ontological proof he provides an exposition of the grounds of speculative reason for proving the existence of the higher being. For here Kant proceeds from the concept of unconditional necessity towards which reason ascends from the conditional given in experience to the unconditional for which there are no longer other conditions. Then the existence of such unconditional is examined by reason as necessary. Then reason tries to determine which of all the concepts is best suited to the concept of necessarily existing being, arriving at the conclusion that "among all the concepts of possible things the concept of a being having the highest reality would be best suited to the concept of an unconditionally necessary being" (A 586 / B 614; Kant, 1998, p. 561). True, this does not prove the identity of necessarily existing being and *omnitude realitatis*: the comparison is rather the decision of reason. But this is the interpretation of necessary being that forms the starting point of the ontological proof of the existence of God, which is conducted with regard to *omnitude realitatis*, and which Kant refutes. According to Kant, necessary existence of a being can already be refuted by the fact that "unconditional necessity of judgements" (the relation of the thing and the predicate in a judgement) and "unconditional necessity of things" (the existence of things that have corresponding predicates) is



чиво, отрицание второй — нет. Также из первой не следует вторая, и доказать необходимость существования некоторой сущности невозможно. Но отождествление (каковы бы ни были его основания) необходимой сущности и сущности, включающей в себя всю реальность, позволяет разуму надеяться доказать существование этой сущности, поскольку существование есть также реальность, а она обладает всей реальностью. Но, как показывает Кант, существование не является реальностью, оно ничего не добавляет к понятию вещи, а объявление его таковой является следствием фундаментальной ошибки — смешения логического предиката с реальным (ср.: А 593–599 / В 621–627; Кант, 1994, с. 449–453). Именно здесь видно, что Шеллинг несколько упрощает мысль Канта. Он словно бы вырывает зерно кантовских рассуждений о возможности онтологического доказательства из его контекста: да, Кант, конечно, говорит здесь о *действительном* существовании сущности, содержащей все реальности, но разумным условием связи того и другого выступает отождествление понятия такой сущности и понятия необходимо существующей сущности.

Нельзя оставить без внимания и тот момент, что Шеллинг, в частности в полемике с Кантом, утверждая непредмыслимое бытие, противопоставляет его совокупной «чтойности», которую он трактует как универсальную возможность. Последнюю же он понимает как отсутствие противоречия. Такое понимание возможности он явно берет из докантовской, преимущественно лейбницеанской, философии, хотя для Канта возможность вещи никак не может исчерпываться отсутствием противоречия, которое для него выступает исключительно основанием возможности только понятия, ибо «понятие может быть пустым, если объективная реальность синтеза, посредством которого оно образуется, не доказана специально; но это доказательство, как показано выше, всегда основывается на принципах возможного опыта, а не на основоположении об анализе...» (А 596 / В 624; Кант, 1994, с. 451, примеч.). Нельзя сказать, что Шеллинг не знал об этом кантовском различии, но нельзя сказать и того, что он учел

not the same thing. The negation of the former is contradictory, but the negation of the latter is not. Likewise, the latter does not follow from the former and it is impossible to prove the necessity of existence of a being. But the identification (on whatever grounds) of necessary being and being that includes all of reality gives reason the hope that it can prove the existence of this being because existence is also a reality and it possesses all reality. However, as Kant shows, existence is not reality, it does not add anything to the concept of the thing and declaring it to be a thing is the result of a fundamental error, the confusion of the logical predicate with a real one (*cf.* А 593-599 / В 621-627; Kant, 1998, pp. 564-567). It is here that Schelling's simplification of Kant's idea becomes evident. He seems to pluck the kernel of Kant's reasoning about the possibility of ontological proof out of the context: yes, Kant of course speaks here about the *real* existence of a being containing all realities, but the reasonable condition of the link between the two is identification of the concept of such being and the concept of necessarily existing being. We cannot overlook the fact that Schelling, for example, in his polemic with Kant, in asserting unprethinkable being contrasts it with overall "whatness" which he interprets as universal possibility, which he in turn interprets as absence of contradiction. He borrows this understanding of possibility from pre-Kantian, mainly Leibnizian, philosophy although for Kant the possibility of a thing cannot be exhausted by lack of contradiction, which to him is just the ground for the possibility of a concept since "it can be an empty concept, if the objective reality of the synthesis through which the concept is generated has not been established in particular; but as was shown above, this always rests on principles of possible experience and not on the principles of

его, ассоциируя абсолютный субъект с действительностью, а полноту реальности — с универсальной возможностью. На самом деле вообще не вполне ясно *quid juris*<sup>31</sup> шеллинговского использования модальных категорий относительно *omnitudo realitatis* и трансцендентального идеала после Канта, который отрицал их объективную значимость применительно к вещам самим по себе, и вслед за ним.

Дальнейшего обсуждения требует и то, насколько идея онто-теологии в том виде, в каком она была выдвинута Хайдеггером и перенята его последователями, является определяющей для понимания современного состояния метафизики, как и то, насколько преодоление такой онто-теологии является необходимой и преимущественной программой для онтологических исследований сегодня и в будущем. Выдвинутая Куртином и Тенгели гипотеза о преодолении традиционной онто-теологии в позитивной философии Шеллинга также пока остается просто гипотезой, которая только была акцентирована в настоящей статье. Конечно, нетрудно в шеллинговской критике негативной философии усмотреть определенные структурные аналогии с критикой онто-теологии и метафизики как все возрастающего забвения бытия у Хайдеггера. Но это сходство также может оказаться сугубо формальным, а различия здесь будут вообще более весомыми. Уже было показано, что для некоторых авторов позитивная философия Шеллинга — это гораздо более сильное скатывание философии в теологию, а значит, возможно, и в онто-теологию, чем даже гегелевская спекулятивная логика, такое скатывание, которое, возможно, вообще ничего не оставляет в ней философского. Не соглашаясь с такой оценкой философии позднего Шеллинга по существу, мы все-таки должны отметить, что его подход в данном контексте тоже не является беспроблемным и требует прояснения по меньшей мере некоторых моментов.

(1) Особого анализа требует шеллинговское понятие случайности, которое он применяет относительно непредмыслимого бытия, како-

analysis [...]” (A 596n / B 624n; Kant, 1998, p. 566n). It is not that Schelling was unaware of this Kantian distinction, but neither can we say that he took it into account, associating the absolute subject with reality and full reality with universal possibility. Indeed, the *quid juris* of Schelling’s use of modal categories with regard to *omnitudo realitatis* and the transcendental ideal after Kant is not quite clear since Kant denied their objective significance with regard to things in themselves.

Further discussion is needed to determine to what extent the idea of ontotheology, as formulated by Heidegger and inherited by his followers, determines the understanding of the modern state of metaphysics and to what extent the overcoming of ontotheology is a necessary and primary programme for ontological studies today and in the future. The hypothesis of Courtine and Tengelyi that Schelling’s positive philosophy overcomes traditional ontotheology remains a mere hypothesis which I have just put in higher relief in my article. Of course, we can readily discern in Schelling’s critique of negative philosophy some structural analogies with the critique of ontotheology and metaphysics as Heidegger’s progressive oblivion of being. But the similarity may turn out to be purely formal, to be outweighed by the differences. As I have shown, for some authors Schelling’s positive philosophy marks a more dramatic slippage of philosophy into theology and hence perhaps into ontotheology than even Hegel’s speculative logic — such that nothing philosophical is left in it. While I disagree with such an assessment of the later philosophy of Schelling in essence, I have to note that his approach in this context is not problem-free and calls for clarification, at least in certain aspects.

(1) Separate analysis is in order of Schelling’s concept of contingency which he

<sup>31</sup> Вопрос о праве (лат.).

вое, что и призвана показать позитивная философия, оказывается упреждающим бытием Бога. Важно при этом не только показать, насколько обоснованно такое введение случайности в онтологическую конституцию Бога и насколько это исключает его понятие как необходимо существующего существа, но также и то, насколько такая случайность может быть экстраполирована на случайность бытия мира как такового и случайность бытия вещей в нем — ведь именно в этом смысле они являются столь важными для Тенгели в деле преодоления онто-теологии.

(2) Следует более детально прояснить характер необходимости, которая все же сохраняется в известном смысле за Богом у Шеллинга, пусть и как чисто случайная необходимость. Не возвращается ли тем самым то характерное для негативной философии определение Бога, которое Шеллинг как раз и пытался преодолеть? Это понятие на первый взгляд вообще является противоречивым. Возможно, отношение случайности и необходимости в Боге нужно мыслить диалектически? Но могут ли такая диалектика и ее результаты вообще быть феноменализированы, как этого, должно быть, требует неонтологическая метафизика? Или они снова отбросят позитивную философию от «феноменологии божественного» к конструирующей спекуляции?

(3) Что такое «опыт от начала и до конца», «опыт целиком», к которому апеллирует позитивная философия и в котором только и может феноменализироваться то «божественное», феноменологией которого она является? Не будет ли такая феноменализация исключительно косвенной? Ответ на эти и близкие к ним вопросы может стать задачей последующих исследований.

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

uses with regard to unprethinkable being, which is pre-empting the being of God, which positive philosophy is called upon to prove. It is important not only to show how justified the introduction of contingency in the ontological constitution of God is and whether it rules out His perception as a necessarily existing being, but also to what extent such contingency can be extrapolated to the contingency of the world being as such and the contingency of the being of things in it, for it is in that sense that they are so important for Tengelyi in overcoming ontotheology.

(2) We should look more carefully into the character of necessity which Schelling in a certain sense ascribes to God, even as purely contingent necessity. Does it perhaps bring back the definition of God characteristic of negative philosophy which Schelling actually tried to overcome? At first glance it seems to be a contradictory concept. Perhaps the relation between the contingent and necessity in God should be thought dialectically? But then, can such dialectics and its results be phenomenalisised as neo-ontotheological metaphysics apparently demands? Or will they again throw back positive philosophy from “the phenomenology of the divine” to constructing speculation?

(3) What is “experience from beginning to end” and “the whole of experience” to which positive philosophy appeals and which alone can phenomenalise the “divine” of which it is a phenomenology? Would not such phenomenalisation turn out to be entirely indirect? Future research may give an answer to these and similar questions.

*Acknowledgements.* This study is part of the project “Philosophy and Theology in the German Classical Idealism: History of Interaction and Inter-Penetration” supported by the Russian Foundation for Basic Research Grant № 20-011-00746.



## Список литературы

- Ансельм Кентерберийский. Соч. М. : Канон, 1995.
- Апель К.-О. Две фазы феноменологии // Апель К.-О. Трансформация философии. М. : Логос, 2001. С. 7–32.
- Бодре Ж. Диалог с Хайдеггером : в 4 кн. СПб. : Владимир Даль, 2007. Кн. 1 : Греческая философия.
- Кант И. Критика чистого разума // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 3.
- Кричевский А. В. Образ абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга. М. : ИФ РАН, 2009.
- Кричевский А. В. Абсолютный дух сквозь лики триединства: Сравнительный анализ философско-теологических концепций Гегеля и позднего Шеллинга. М. : ИФ РАН, 2011.
- Протопопов И. А. Проблема онтологического доказательства и понятие о трансцендентальном идеале в философии Канта // *Einai*. Философия. Религия. Культура. 2012. Т. 1, № 1–2. С. 74–107.
- Резвых П. В. Поздний Шеллинг и Кант // Историко-философский ежегодник — 2002. М. : Наука, 2003. С. 280–303.
- Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов / под. ред. А. А. Яковлева. М. : Издательство политической литературы, 1990. С. 319–344.
- Хайдеггер М. Онто-тео-логическое строение метафизики // Хайдеггер М. Тождество и различие. М. : Гнозис, 1997. С. 29–59.
- Шеллинг Ф. В. Й. К истории новой философии (Мюнхенские лекции) // Соч. : в 2 т. 1989. Т. 2. С. 387–560.
- Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения. СПб. : Наука, 2000. Т. 1.
- Шеллинг Ф. В. Й. Другая дедукция принципов позитивной философии // Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения. СПб. : Наука, 2002. Т. 2. С. 374–398.
- Шеллинг Ф. В. Й. Философия мифологии : в 2 т. СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2013. Т. 1 : Введение в философию мифологии.
- Шеллинг Ф. В. Й. Трактат об источнике вечных истин // *Esse*. Философские и теологические исследования. 2018. Т. 3, № 2. С. 122–186.
- Courtine J.-F. *Extase de la raison : Essais sur Schelling*. Paris : Galilée, 1990.

## References

- Anselm of Canterbury, 2000. *Proslogion*. Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury. Translated by J. Hopkins and H. Richardson. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press.
- Apel, K.-O., 1991. Die beiden Phasen der Phänomenologie in ihrer Auswirkung auf das philosophische Vorverständnis von Sprache und Dichtung in der Gegenwart. In: K.-O. Apel, 1991. *Transformation der Philosophie. Band 1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*. 4. Auflage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 79-105.
- Beaufret, J., 2006. *Dialogue with Heidegger: Greek Philosophy*. Translated by M. Sinclair. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Courtine, J.-F., 1990. *Extase de la raison: Essais sur Schelling*. Paris: Galilée.
- Fink, E., 1959. Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises. In: E. Fink, 1959. *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*. Dordrecht: Springer, pp. 134-146.
- Franz, A., 1992. *Philosophische Religion: Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F. W. J. Schellings*. Würzburg & Amsterdam: Königshausen und Neumann, Rodopi.
- Halldén, S., 1952. Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises. *Theoria*, 18(1-2), pp. 1-31.
- Harris, E., 1977. Kant's Refutation of the Ontological Proof. *Philosophy*, 52(199), pp. 90-92.
- Heathwood, Ch., 2011. The relevance of Kant's objection to Anselm's ontological argument. *Religious Studies*, 47, pp. 345-357.
- Heidegger, M., 1969. The Onto-theo-logical Constitution of Metaphysics. In: M. Heidegger, 1969. *Identity and Difference*. Translated by J. Stambaugh. New York, Evanston & London: Harper & Row Publishers, pp. 42-74.
- Heidegger, M., 1996. *Einleitung in die Philosophie*. In: M. Heidegger, 1996. Gesamtausgabe. II. Abteilung. Band 27. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M., 1997. *Besinnung*. In: M. Heidegger, 1997. Gesamtausgabe. III. Abteilung. Band 66: Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M., 2014. *Überlegungen II-VI. (Schwarze Hefte 1931-1938)*. In: M. Heidegger, 2014. Gesamtausgabe. IV. Abteilung. Band 94: Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Henrich, D., 1960. *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Fink E. Kants Kritik des Ontologischen Gottesbeweises // Fink E. Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie. Dordrecht : Springer, 1959. S. 134–146.

Franz A. Philosophische Religion: Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F. W. J. Schellings. Würzburg : Königshausen & Neumann ; Amsterdam : Rodopi, 1992.

Halldén S. Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises // Theoria. 1952. Vol. 18, № 1–2. P. 1–31.

Harris E. Kant's Refutation of the Ontological Proof // Philosophy. 1977. Vol. 52, № 199. P. 90–92.

Heathwood Ch. The relevance of Kant's objection to Anselm's ontological argument // Religious Studies. 2011. Vol. 47. P. 345–357.

Heidegger M. Gesamtausgabe. Frankfurt a/M : Vittorio Klostermann, 1996. Abt. II, Bd. 27 : Einleitung in die Philosophie.

Heidegger M. Gesamtausgabe. Frankfurt a/M : Vittorio Klostermann, 1997. Abt. III, Bd. 66 : Besinnung.

Heidegger M. Gesamtausgabe. Frankfurt a/M : Vittorio Klostermann, 2014. Abt. IV, Bd. 94 : Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938).

Henrich D. Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit. Tübingen : J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1960.

Leinkauf Th. Schelling als Interpret der philosophischen Tradition: Zur Rezeption und Transformation von Platon, Plotin, Aristoteles und Kant. Münster : Lit, 1998.

Marquet J.-F. Schelling et Descartes // Les Études philosophiques. 1985. № 2 : Descartes et l'Allemagne. P. 237–250.

Röd W. Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel. München : C. H. Beck, 1992.

Richir M. L'expérience du penser: Phénoménologie, philosophie, mythologie. Grenoble : Jérôme Millon, 1996.

Schelling F. W. J. v. Philosophie der Mythologie. Buch 1 // Sämtliche Werke. Stuttgart ; Augsburg : J. G. Cotta, 1856a. Abt. II, Bd. 1. S. 3–572.

Schelling F. W. J. v. Abhandlung über die Quelle der Ewigen Wahrheiten // Sämtliche Werke. Stuttgart ; Augsburg : J. G. Cotta, 1856b. Abt. II, Bd. 1. S. 573–590.

Schelling F. W. J. v. Philosophie der Offenbarung. Buch 1 // Sämtliche Werke. Stuttgart ; Augsburg : J. G. Cotta, 1858a. Abt. II, Bd. 3. S. 3–530.

Kant, I., 1998. *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by P. Guyer and A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

Krichevskii, A. V., 2009. *Obraz absolyuta v filosofii Gegelya i pozdnego Shellinga* [The Shape of the Absolute in the Philosophy of Hegel and late Schelling]. Moscow: Institute of Philosophy RAS. (In Rus.)

Krichevskii, A. V., 2011. *Absolyutnyi dukh skvoz' liki triedinstva: Sravnitel'nyi analiz filosofsko-teologicheskikh kontseptsii Gegelya i pozdnego Shellinga* [The Absolute Spirit through the Persons of the Trinity: A Comparative Analysis of the Philosophical and Theological Conceptions of Hegel and the Late Schelling]. Moscow: Institute of Philosophy RAS. (In Rus.)

Leinkauf, T., 1998. *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition: Zur Rezeption und Transformation von Platon, Plotin, Aristoteles und Kant*. Münster: Lit.

Marquet, J.-F., 1985. Schelling et Descartes. *Les Études philosophiques*, 2 (Descartes et l'Allemagne), pp. 37-250.

Protopopov, I. A., 2012. The Problem of Ontological Proof and the Concept of the Transcendental Ideal in Philosophy of Kant. *Einai. Filosofiya. Religiya. Kul'tura* [Einai. Philosophy. Religion. Culture], 1 (1-2), pp. 74-107. (In Rus.)

Rezvykh, P. V., 2003. Late Schelling and Kant. *Yearbook of History of Philosophy – 2002*. Edited by N. V. Motroshilova. Moscow: Nauka, pp. 280-303. (In Rus.)

Richir, M., 1996. *L'expérience du penser*. Grenoble: Jérôme Millon.

Röd, W., 1992. *Der Gott der reinen Vernunft: Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*. München: C. H. Beck.

Sartre, J.-P., 2007. *Existentialism is a Humanism*. New Heaven & London: Yale University Press, pp. 17-72.

Schelling, F. W. J. v., 1856a. Einleitung in die Philosophie der Mythologie. Erster Band. Zweites Buch: Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie. In: F. W. J. Schelling, 1856. *Sämtliche Werke*. II. Abteilung. Band 1. Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, pp. 254-572.

Schelling, F. W. J. v., 1856b. Abhandlung über die Quelle der Ewigen Wahrheiten. In: F. W. J. Schelling, 1856. *Sämtliche Werke*. II. Abteilung. Band 1. Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, pp. 573-590.

Schelling, F. W. J. v., 1858a. Philosophie der Offenbarung. Erster Band. In: F. W. J. Schelling, 1858. *Sämtliche Werke*. II. Abteilung. Band 3. Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag.

Schelling F.W.J. v. Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie // *Sämmtliche Werke*. Stuttgart ; Augsburg : J.G. Cotta, 1858b. Abt. II, Bd. 4. S. 336–356.

Schelling F.W.J. v. Zur Geschichte der neueren Philosophie: Münchener Vorlesungen // *Sämmtliche Werke*. Stuttgart ; Augsburg : J.G. Cotta, 1861. Abt. I, Bd. 10. S. 1–200.

Tengelyi L. *Welt und Unendlichkeit: Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. 3. Aufl. Freiburg i. B. : Karl Alber, 2015.

Trawny P. *Die Zeit der Dreieinigkeit. Untersuchungen zur Trinität bei Hegel und Schelling*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2002.

### Об авторе

Андрей Борисович Паткуль, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: a.patkul@spbu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3042-6785>

### Для цитирования:

Паткуль А. Б. Критика онтологического аргумента и интерпретация кантовского учения об идеале разума у Ф. В. Й. Шеллинга // *Кантовский сборник*. 2021. Т. 40, № 3. С. 28–62.

doi: 10.5922/0207-6918-2021-3-2

© Паткуль А. Б., 2021

Schelling, F.W.J. v., 1858b. Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie. In: F.W.J. Schelling, 1858. *Sämmtliche Werke*. II. Abteilung. Band 4. Stuttgart und Augsburg: J.G. Cotta'scher Verlag, pp. 336-356.

Schelling, F.W.J. v., 1861. Zur Geschichte der neueren Philosophie: Münchener Vorlesungen. In: F.W.J. Schelling, 1856. *Sämmtliche Werke*. I. Abteilung. Band 10. Stuttgart und Augsburg: J.G. Cotta'scher Verlag, pp. 1-200.

Schelling, F.W.J., 1990. On the Source of Eternal Truths. *The Owl of Minerva*, 22(1), pp. 55-67.

Schelling, F.W.J., 1994. *On the History of Modern Philosophy*. Translated by A. Bowie. Cambridge: Cambridge University Press.

Tengelyi, L., 2015. *Welt und Unendlichkeit: Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. 3. Auflage. Freiburg i. B. und München: Karl Alber.

Trawny, P., 2002. *Die Zeit der Dreieinigkeit. Untersuchungen zur Trinität bei Hegel und Schelling*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

### The author

Dr Andrei B. Patkul, Saint Petersburg State University (SPbU), Saint Petersburg, Russia.

E-mail: a.patkul@spbu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3042-6785>

### To cite this article:

Patkul, A. B., 2021. Schelling's Criticism of Ontological Argument and Interpretation of Kant's Doctrine of the Ideal of Reason. *Kantian Journal*, 40(3), pp. 28-62. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2021-3-2>

© Patkul A. B., 2021.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))