



---

# ВИЗАНТИЯ ЕВРОПА РОССИЯ

---

социальные практики  
и взаимосвязь духовных  
традиций



Архив конференции  
Выпуск 2

Санкт-Петербург  
2022

Федеральный научно-исследовательский социологический центр  
Российской академии наук  
Социологический институт РАН — филиал ФНИСЦ РАН

**ВИЗАНТИЯ, ЕВРОПА, РОССИЯ:  
СОЦИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ  
И ВЗАИМОСВЯЗЬ ДУХОВНЫХ ТРАДИЦИЙ  
АРХИВ КОНФЕРЕНЦИИ**

**Выпуск 2**

Материалы международной научной конференции  
(Санкт-Петербург, 22–24 сентября 2022 года)

Санкт-Петербург  
Издательство РХГА  
2022

УДК 1:2  
ББК 86:87  
В42

*Утверждено к печати Учёным советом ФНИСЦ РАН*

*Рецензенты:*

д-р филос. наук, проф., С. В. Никоненко (СПбГУ)  
канд. социол. наук Р. Г. Браславский (СИ РАН — филиал ФНИСЦ РАН)

*Редакционная коллегия:*

О. Н. Ноговицин (отв. ред.), Е. А. Маковецкий, А. А. Иваненко,  
А. Д. Пантелеев, А. В. Малинов, О. Ю. Гончарко, А. А. Сеницын

**В42 Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций. Архив конференции. Выпуск 2:** материалы международной научной конференции (Санкт-Петербург, 22–24 сентября 2022 г.) / Отв. ред. О. Н. Ноговицин ; ФНИСЦ РАН. — СПб. : Издательство РХГА, 2022. — 452 с.

ISBN 978-5-89697-406-2

DOI 10.19181/conf.978-5-89697-406-2.2022

EDN ATFRRU

В издании представлены статьи по материалам докладов второй международной научной конференции «Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций», прошедшей 22–24 сентября 2022 г. в Социологическом институте РАН — филиале ФНИСЦ РАН. Конференция была посвящена интеллектуальной истории трех основных комплексов практик цивилизационного развития в европейском, средиземноморском и евро-азиатском регионах в исторических истоках их возникновения и существования — Византийской, Западноевропейской и Русской цивилизаций, а также цивилизаций, входящих в ареалы их влияния и взаимодействия.

Статьи адресованы специалистам по философии, социологии, теологии, истории, филологии, политическим наукам, искусствоведению.

УДК 1:2  
ББК 86:87

ISBN 978-5-89697-406-2

© Авторы, текст, 2022  
© ФНИСЦ РАН, 2022  
© Издательство РХГА, 2022

# СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии 7

## РУССКАЯ МЫСЛЬ МЕЖДУ ВИЗАНТИЗМОМ И ЕВРОПЕЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИЕЙ

<i>Грякалов А. А.</i> Диалог, событие и субъект-свидетель — топо-модерн?	11
<i>Евлампиев И. И.</i> Идея «народной монархии» в творчестве А. Хомякова и И. Киреевского: сходства и различия	31
<i>Фомин В. В.</i> Размышления А. С. Хомякова о русском языке	42
<i>Матвеева И. Ю.</i> Влияние философии славянофилов на концепцию семьи и народной религиозности в романе Л. Н. Толстого «Война и мир»	52
<i>Николаев Н. Ю.</i> «Война очень большое зло, однако не самое большое»: Н. Я. Данилевский о войне и мире	66
<i>Малинов А. В.</i> Византийское наследие России в интерпретации В. И. Ламанского	74
<i>Медоваров М. В.</i> Развитие представлений В. И. Ламанского о западной и южной границе «Среднего мира»	85
<i>Володин А. В.</i> Конфликт с метафизикой и «альтернатива сердца» у А. Ф. Лосева как основание мифологической вне-науки	94
<i>Попов Д. А.</i> Музей в проекте русского космизма	105
<i>Синицын А. А., Богатов М. А.</i> Античность — Европа — Россия: О «роковых интерпретациях» в языковом и культурном переводах (замечания к взглядам Франсуа Федые, изложенным в книге о русской культуре)	112

<i>Тантлевский И. Р.</i> Библейский «коррелят» наименования «Россия» как “prooftext” для обоснования доктрины «Москва — Третий Рим»	122
<i>Ноговицин О. Н.</i> Политическая теология в России конца XX — начала XXI вв. и ее европейский контекст	130
<i>Даренский В. Ю.</i> Апология Византии в новейшей русской историографии	146
<i>Ищенко Н. С.</i> Ослепление претендента на престол в византийской и русской культуре	163

## ЕВРОПЕЙСКАЯ МЫСЛЬ ОТ АНТИЧНОСТИ К МОДЕРНУ И ЕЕ РЕЦЕПЦИИ В РОССИИ

<i>Протопопов И. А.</i> Бесконечный разум как основание бытия чувственно воспринимаемых вещей, сообразно принципу причинности и взаимодействия в ранних произведениях Канта	179
<i>Лёшев В. А.</i> Генезис исторической и моральной религии в учении Иммануила Канта	196
<i>Шевцов А. В.</i> Логическое учение Людвиг Кондратьевича фон Якоба в контексте критической философии	204
<i>Куприянов В. А.</i> Проблема обоснования права на революцию в политической философии Дж. Локка и И. Г. Фихте	213
<i>Иваненко А. А.</i> Философия религии И. Г. Фихте и христианство	222
<i>Паткуль А. Б.</i> Позитивная философия Ф. В. Й. Шеллинга и онто-тео-логия	233
<i>Муравьев А. Н.</i> Гегель об абсолютной религии как результате исторического развития религиозного духа	242

<i>Тимофеев А. И.</i>	
Г. В. Ф. Гегель и А. Н. Бердяев: две концепции духа	249
<i>Ляшко И. А.</i>	
Различие понятия и представления в философском наследии Э. В. Ильенкова и Г. В. Ф. Гегеля	258
<i>Maikovetsky E. A., Kuzin I. V., Sokolov E. G.</i>	
The Imaginary Speeches about the Imaginary Pictures: Mimesis and Fantasy in the Basis of Art	266
<i>Darovskikh A. A.</i>	
Ethics of pandemics: the resource allocation problems	273

## ВИЗАНТИЯ В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОМ И СЛАВЯНСКОМ КОНТЕКСТАХ

<i>Даниш М.</i>	
Научные взгляды словацкого византолога Александра Авенариуса	285
<i>Варламова М. Н.</i>	
«Ἄταυ τὸ κινούμενον ὑπὸ τινος ἀνάγκη κινεῖσθαι»: проблема движения по природе и самодвижения одушевленного в «Физике» Аристотеля	299
<i>Виноградов Д. А.</i>	
Предмет и метод первой и второй философии Аристотеля	314
<i>Пантелеев А. Д.</i>	
Бедность и богатство в раннехристианской традиции: от Нового Завета до начала III в.	329
<i>Баранов В. В.</i>	
Одушевление тела в трактате «О сотворении мира» Иоанна Филопона	341
<i>Ноговицин О. Н.</i>	
Между аллегорезой и буквальным толкованием книги Бытия: экзегетический метод Иоанна Филопона в трактате «О сотворении мира»	363
<i>Щукин Т. А.</i>	
По образу Сына Божия? Полемика Иоанна Филопона с оригенизмом в VI книге трактата «О сотворении мира»	393

<i>Курбанов А. В., Спиридонова Л. В.</i> Житие Космы и Иоанна Дамаскина ВHG 394: датировка и мотивы написания	403
<i>Акишин С. Б.</i> Учение о богах в «Первоосновах теологии» Прокла и особенности его интерпретации у Николая Мефонского и Иоанэ Петрици	418
<i>Макаров Д. И.</i> Бог и виртуальные миры. Размышления византолога над книгой К. Г. Фролова «Очерки аналитической метафизики»	433

# ПОЗИТИВНАЯ ФИЛОСОФИЯ Ф.В.Й. ШЕЛЛИНГА И ОНТО-ТЕО-ЛОГИЯ\*

ПАТКУЛЬ

Андрей Борисович

Кандидат философских наук, доцент.

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия.

**E-mail:** a.patkul@spbu.ru

## **Ключевые слова:**

онто-тео-логия, позитивная философия, католатинология, протология, Ф.В.Й. Шеллинг.

*В статье дается реконструкция понятия онто-тео-логии, введенного М. Хайдеггером. В этой связи установлено, что этот философ понимал под ней обоснование учения о сущем как таковом в учении о сущем как божественном. Он полагал, что онтотеологическая тенденция, изначально присущая европейской метафизике, находит свою кульминацию в науке логики Гегеля. В статье поставлен вопрос о том, не является ли позитивная философия Ф.В.Й. Шеллинга попыткой уйти с пути онтотеологического мышления. При ответе на него было установлено, что сам Хайдеггер причислял философию Шеллинга к онто-тео-логии, но при этом более поздние мыслители видели в этой философии попытку преодоления онто-тео-логии. Это объясняется тем, что Шеллинг не рассматривал Бога в качестве необходимо существующего существа, но существа, обладающего абсолютной свободой над бытием.*

**П**онятие онто-тео-логии является сегодня одним из центральных в деле философского осмысления Бога и божественного. Оно впервые было введено еще И. Кантом, но то содержание, которое и сделало его столь значимым для современной мысли, было придано ему М. Хайдеггером. Он начал использовать данное понятие еще в начале 30-х гг., но более всего известным философской публике оно стало по его работе «Онто-тео-логическое строение метафизики» (1956/57) (Хайдеггер 1997), где философ подводит определенный итог своего семинара, посвященного философии Гегеля.

Здесь Хайдеггер показывает, что в немецком идеализме философия оказывается теологией, «потому что наука есть систематическое

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00746 «Философия и теология в немецком классическом идеализме: история взаимодействия и взаимопроникновения».

развитие того знания, каковым знает себя само бытие сущего и каково оно поистине есть» (Хайдеггер 1997, 40).

Аналитически здесь можно усмотреть то, что (1) бытие сущего знает самого себя, (2) поистине сущее есть не что иное как знание самого себя, (3) философия — это наука как систематическое развитие знания сущего о себе самом как бытия этого сущего, (4) философия как такая наука — это теология.

Но учение о сущем как таковом в общем и целом — это также онтология. Отсюда Хайдеггер заключает: «Для умеющего читать это значит: метафизика есть онто-тео-логия» (Хайдеггер 1997, 41).

Впрочем, этот философ считает, что судить о том, что метафизика — это теология, на основании того, что метафизика — это онтология, было бы поспешным. Метафизика может быть теологией исключительно постольку, поскольку Бог некоторым образом вообще приходит в философию. Это приводит к тому, что требуется дать ответ на вопрос: *Как Бог приходит в философию?* Прояснение этого только и способно пролить свет на то, как Бог, а вслед за ним теология и «основная онтологическая черта» входят в метафизику.

Для такого прояснения пример гегелевской философии имеет преимущественное значение. *Гегель последовательно развертывает имеющую онто-тео-логическую структуру метафизику в качестве науки логики.* Ближайшее объяснение этому состоит в том, что для Гегеля делом мышления выступает сама мысль, а мышление — это традиционно собственная тема логики. Для создателя науки логики существенным остается и то, что делом мышления выступает сущее как таковое и в целом, «в движении бытия от его пустоты к его развитой полноте» (Хайдеггер 1997, 43). Это означает, что *сущее как таковое и в целом, само его бытие должны быть не чем иным, как мышлением.*

Ввиду этого Хайдеггер ставит следующий вопрос: «Но как “бытие” вообще может опуститься до того, чтобы представлять себя в виде “мысли”?» (Хайдеггер 1997, 36, 43). Его собственный ответ на этот вопрос состоит в том, что и бытие сущего в целом, и мышление как составляющее это бытие мыслятся из *основания*. Бытие сущего задается основанием, а мышление как само это бытие выступает его *обоснованием*. Это значит, что «бытие сущего раскрывает себя как себя самое из основы постигающее и обосновывающее основание» (Хайдеггер 1997, 43).

Собственно, *ratio*, основание, происходит от греческого *lógos*, который есть не что иное, как «собирающее предъявление» *ἔν παντά*. Таким образом, «и для Гегеля “наука”, т.е. метафизика, в действительности есть “логика” не потому, что наука имеет своей темой мышление,

но потому, что делом мышления остается бытие, бытие же с начала своего самораскрытия в облике  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ 'а, кладущего основу основания, требует для себя мышления как обоснования» (Хайдеггер 1997, 44). Таким образом, имеющая онто-тео-логическую структуру метафизика заведомо мыслит бытие сущего как закладывающее основу основания. В этом заключается то, что она «мыслит бытие сущего как из постигающего основу единства наиболее всеобщего, т.е. везде и всюду равно-значимого, так и из обосновывающего единства всества (Allheit), т.е. высочайшего надо всем» (Хайдеггер 1997, 44).

*Онто-тео-логия постигает сущее в целом из основы и обосновывает сущее в целом.*

И логика Гегеля есть прежде всего и более всего «имя того мышления, которое везде и всюду постигает из основы и обосновывает сущее как таковое в целом, исходя из бытия как основания ( $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ )» (Хайдеггер 1997, 45).

Тем самым, полагает Хайдеггер, дается указание на то направление, в котором следует искать ответ на вопрос о том, как Бог приходит в философию. Для онто-тео-логии сущее как таковое, соответственно, *бытие предстает в виде основания*. И бытие как основание будет только тогда помыслено поистине основательно, когда оно — собственное дело мышления — будет представлено как *первое основание*. Хайдеггер поэтому констатирует: «Бытие сущего, понятое как основание, может быть основательно представлено только как *causa sui*» (Хайдеггер 1997, 46). *Causa sui* — это и есть метафизическое имя Бога. Но относительно Бога, понятого как *causa sui*, Хайдеггер замечает: «Ни молиться, ни приносить жертвы этому богу человек не может. Перед *causa sui* нельзя пасть на колени в священном трепете, перед этим богом человек не может петь и танцевать» (Хайдеггер 1997, 57). Поэтому он говорит о некоем «без-божном мышлении», которое вынуждено отказаться от Бога как *causa sui*, но которое именно поэтому является намного ближе Богу божественному, чем это способна допустить онто-тео-логика. Как выражается он сам, Богу здесь *свободнее*.

Но не может ли быть — теперь спросим мы — эта сфера тем простором, в котором вольно будет явить себя «свободному Богу», Богу свободному от обоснования себя самого как своего собственного основания?

В связи с этим вопросом может возникнуть недоумение — какое вообще отношение к так заданному вопросу может иметь Шеллинг с его пониманием Бога в позитивной философии как «феноменологии божественного» (Ж.-Ф. Куртин). Помещается ли шеллинговская мысль о божественном без остатка в исконно присущую всей европейской

философии и только кульминирующую у Гегеля онто-тео-логическую структуру метафизики? Или уже само размежевание с Гегелем и его наукой логики, понятой также и в качестве обосновывающей теологии, уже можно расценивать как путь в сторону от онто-тео-логии, по меньшей мере, как более или менее удачную попытку нащупать такой путь? Ведь путь этот должен был бы тогда оказаться путем к простору, только и достойному того, чтобы в нем явил себя свободный Бог, или, как говорит уже сам Шеллинг, Бог, свободный от бытия, *Господь бытия*.

Если попытаться ответить на эти вопросы, отталкиваясь от Хайдеггера, ответы на них будут, скорее всего, отрицательными. В своих трудах Хайдеггер явно причисляет мысль Шеллинга к онто-тео-логической метафизике. «Вопрошание философии — это всегда и в себе оба [вопрошания], онто-логическое и тео-логическое, в самом широком смысле. Философия — это *онтотеология*. Чем исконнее она есть оба [они] в одном, тем более подлинной (eigentlicher) является философия» (Heidegger 1988, 88), — говорит он.

И философское начинание Шеллинга, которое, подрывая науку логики Гегеля еще до выхода излагающего ее трактата (см.: Heidegger 1988, 168–169), обосновывает «систему свободы», предполагающую совместимость той и другой в порядке сущего в целом, все же делает это все еще в виду и из фигуры Бога, пусть и свободного и лично-ного, а не из ставшего Богом логического понятия, остается полностью принадлежать философии, организованной как онто-тео-логия. Хайдеггер так оценивает в этой связи шеллинговский «Трактат о свободе»: «И трактат Шеллинга является одним из самых глубоких трудов философии постольку, поскольку он в некотором уникальном смысле является одновременно онтологическим и теологическим» (Heidegger 1988, 88).

Вместе с тем нельзя не заметить и того, что, *как именно* фигура Бога вводится Шеллиногом в философию и как именно Бог в ней понимается, может — пусть и только гипотетически — не совпадать с теми характеристиками, которые сам Хайдеггер усматривает в метафизике как онто-тео-логии. Конечно, с одной стороны, Шеллинг не только настаивает на Боге как на собственном и преимущественном предмете философии, который, впрочем, в отличие от теологии она не может и не должна рассматривать в абстракции от сотворенного. И в той мере, в какой он вообще говорит о сущем как таковом и в целом, он делает это в виду Бога и божественного — и из перспективы Бога и божественного. Более того, Шеллинг указывает и на то, что его философию, с известными оговорками, можно назвать даже христианской философией — если христианство понимать не как догматически оформленное учение, а по существу, «как поистине всеобщее (Allgemeine), стало быть, уже

лежавшее в основании мира» (Шеллинг 2000, 183). То, как фактически это делает Шеллинг, на первый взгляд, действительно, может произвести впечатление всего лишь философской или даже псевдо-философской «апологии» (Ж. Бофре) религиозных представлений определенного типа.

Но при этом не стоит забывать и о том, что, во-первых, говоря о Боге в своей философии, *Шеллинг настойчиво пытается выйти за пределы трактовки Бога как causa sui и необходимо существующего существа*, т.е. отказаться от подчинения Бога его, как это сформулировал Хайдеггер, метафизическому имени, соответственно, от того, как Бог рассматривается в онто-тео-логии. Во-вторых, хотя и можно, конечно, сказать, что и у Шеллинга Бог выступает в качестве основания сущего в целом, но можно при этом также обратить внимание на то, в каком смысле он им выступает, и каков сам конкретный характер обоснования сущего как такового. А именно: возникает вопрос о том, насколько Бог, понятый по-шеллинговски, может считаться ratio сущего как такового, соответственно, насколько характер обосновывания может быть предопределен посредством λόγος как обосновывающего основания и быть эксплицирован в онто-тео-логике, как это имело место у Гегеля.

В этой связи можно обратить внимание на то, что в современной философии — вопреки оценкам мысли Шеллинга как принадлежащей онто-тео-логической метафизике — имеются прецеденты оценки ее, напротив, как выхода за пределы онто-тео-логии, преодоления ее. Назовем здесь два имени: Ж.-Ф. Куртин (Courtine 1990) и Л. Тенгели (Tengelyi 2015).

Опираясь на их труды, можно сказать, что решающим шагом в этой связи у Шеллинга является то, что можно охарактеризовать в качестве обращения соотношения понятий Бога и необходимо существующего сущего по сравнению с предшествующей традицией. *Шеллинг спрашивает не о том, является ли Бог необходимо существующим, а о том, является ли необходимо существующее Богом.*

Дело в том, что в своей позитивной философии Шеллинг далек от того, чтобы отождествлять бытие, в котором разум, экстатически выходя за пределы мыслимого, далее уже не способен усомниться, с Богом. Такое бытие он называет предмыслимым, полагая при этом, что в задачи позитивной философии еще только входит a posteriori доказать, что оно является бытием Бога как совокупной реальности (omnitudo realitatis). Само по себе и изначально предмыслимо сущее у Шеллинга — это «слепое» сущее. Тенгели в этой связи констатирует относительно Шеллинга: «За счет этого определения ему удастся связать в понятии предмыслимо существующего в качестве начала философии, идею

некоей безусловной необходимости с опытом радикальной случайности мира и тем самым найти яркое выражение для того «потрясающего впечатления», которое, согласно Канту, мысль о необходимой сущности оказывает на душу» (Tengelyi 2015, 165).

Но для Шеллинга «слепое» означает также и «случайно» — и в смысле не-необходимости, и в смысле бесосновности, необоснованности. Поэтому предмыслимое слепо существующее и оказывается для него «только случайно необходимо существующим». Путь позитивной философии в том и состоит, чтобы, отправляясь от существующего, только случайно оказавшегося необходимым, достигнуть «необходимо необходимого существующего». С точки зрения Шеллинга, как раз необходимое бытие становится необходимым именно для изначально случайно сущего, которое в обретении этой необходимости уже не может рассматриваться как не могущее быть (*nicht seyn Könnende*).

Тенгели подчеркивает, что то, что слепо сущее как случайно необходимое обнаруживает себя и как необходимо необходимое, еще не означает и того, что Шеллинг хочет приписать Богу необходимое существование — в духе того, как это делает онтологический аргумент. Цель Шеллинга, напротив, состоит в том, чтобы *разорвать сложившееся отождествление Бога и бытия*. Позитивная философия призвана показать, что Бог превышает любой определенный способ бытия, что он является *сверхсущим*, что он есть *свободный от бытия* его *Господь*. В качестве такового Бог — это абсолютная, трансцендентная, безмерная (*überschwenglich*) свобода. Бог свободен по отношению к своему бытию, а значит, он способен придать предмыслимому бытию также и характер случайной необходимости, вместе с тем оставаясь способным и преодолеть его, исполнив тем самым свою свободную божественность.

Таким образом, в отличие от Хайдеггера, Тенгели считает, что как раз *поздняя позитивная философия Шеллинга предлагает определенный путь преодоления онто-тео-логики*.

Во-первых, Шеллинг, по его мнению, порывает с католо-тинологической структурой метафизики, т.е. мышления сущего как сущего, исходящего из «чтойности» сущего, как одной из основополагающих черт, или, скажем так, значимых следствий онто-теологического мышления, показывая, что вопрос о сущем как сущем не может быть поставлен как вопрос о «что» сущего, поскольку бытие не входит в его «что».

Но Шеллинг, во-вторых, в своем разрыве с католо-тинологической метафизикой не просто ограничивается противоположной стороной аристотелевского различия значений предмета первой философии и развивает метафизику как прото-логию. Шеллинг, действительно,

ориентирует свою мысль на первую сущность — предмыслимо и несомненно существующее, идеал в кантовском смысле. Но такое первое, будучи взятым изолировано, не есть божественное как таковое, а только слепо сущее. Подобный характер этого сущего обнаруживает в нем для Шеллинга определение случайности, а именно случайной необходимости, или связывает, по мысли Тенгели, его с опытом *радикальной случайности* вообще. И важным тут является не только и не столько привхождение определения случайности в первое, но и то, что допущение случайности уже предполагает возможное, соответственно, *возможность сопряженности с возможным* того, что исходно мыслится как только и исключительно *actus purissimus*. Вероятно, даже прото-логически сформированная онтотеология не могла бы себе позволить ввести подобным образом порядок возможного в сферу чистой действительности. Ведь в качестве последней ею уже понимался бы Бог как первая сущность. Но у Шеллинга чистая действительность составляет бытие слепо существующего, а не Бога как такового. Это обращение позволяет философу сделать весьма смелый с теологической точки зрения шаг — допустить возможность в онтологическую структуру Бога, возможность, из которой, собственно, только и можно было бы показать его свободу как Господа бытия. Впрочем, надо сказать, что едва ли Шеллинг преодолевает полностью и католо-тинологическую структуру метафизики: ведь в задачи его позитивной философии как раз и входит показать, что сущее в целом, или *omnitude realitatis*, является универсальным предикатом несомненно существующего, что призвано продемонстрировать его божественность.

В-третьих, Шеллинг, по мысли Тенгели, преодолевает онтотеологию еще и потому, что в его позитивной философии мысль о Боге все-таки перестает осуществляться из основания и, соответственно, перестает сама быть об-основанием. Тенгели солидаризуется тут с Куртином в том, что позитивная философия — это не обоснование сущего в целом из Бога как его основы, а избавившаяся от подыскивания оснований подлинная феноменология, а именно феноменология божественного, предоставляющая ему возможность явить себя в освобожденном к его рецепции сознании. Тенгели, таким образом, убежден, что, несмотря на то, что сам Шеллинг говорит о своей философии в известном смысле как о христианской, имеются «весомые основания в пользу того, что у позднего Шеллинга речь идет не о возвращении к онтотеологии, а о радикальной критике онтотеологически устроенной метафизики» (Tengelyi 2015, 163). Он отмечает, что позитивная философия как феноменология божественного не является — что подчеркивает и сам Шеллинг — чисто теоретическим рассмотрением, но произрастает из

«практической тяги». Исследование такого типа всегда ведомо некоторой *волей*, а именно волей к свободе как высочайшему и божественному. Но, подчеркивает Тенгели, никакой априорной гарантии того, что воля достигнет цели, тем более в этом радикальном случае, нет. Доказательство божественности несомненно сущего не может быть априорным, но может быть исключительно апостериорным, ведь оно — «длящееся доказательство». Шеллинговская философская работа с материалом мифологии и откровения не может и не должна рассматриваться поэтому как «апология иудео-христианских воззрений» (Ж. Бофре), но как феноменологически, а не онто-тео-логически организованное доказательство такого типа. Тенгели в этой связи пишет: «Поэтому Шеллинг и вдается в анализ мифологии и религии, привлекая в качестве источников тексты из истории религии. И если он не пишет какую бы то ни было изолированную историю религии, то потому, что он основывает трактовку исторического процесса на феноменологии религиозного сознания и являющегося Бога» (Tengelyi 2015, 167).

## ЛИТЕРАТУРА

- Хайдеггер, М. (1997), “Онто-тео-логическое строение метафизики”. Пер. с нем. А., Денежкина, in М., Хайдеггер, *Тождество и различие*, 29–59. М.: Гнозис.
- Шеллинг, Ф.В.Й. (2000), *Философия откровения*. Т. 1. Пер. с нем. А.Л., Пестова. СПб.: Наука.
- Courtine, J.-F. (1990), *Extase de la raison. Essais sur Schelling*. Paris: Galilée.
- Heidegger, M. (1988), *Gesamtausgabe*. II. Abteilung. Bd. 42: Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809), hrsg. von I. Schüßler. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997), “Onto-theo-logical structure of metaphysics”, transl. by A., Denezhkin, in M., Heidegger, *Identity and difference*, Vol. 1, 29–59. Moscow: Gnosis. (in Russian.)
- Schelling, F.W.J. (2000), *Philosophy of Revelation*, Vol. 1, transl. by A.L., Pestov. St. Petersburg: Nauka. (in Russian.)
- Tengelyi, L. (2015), *Welt und Endlichkeit: Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. 3 Aufl. Freiburg i. B.; München: Karl Alber.