

СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ

М.А. Прасолов

Существование Бога и ресурсы метафизического персонализма

Михаил Алексеевич Прасолов – доктор философских наук, Воронежская духовная семинария. Российская Федерация, 394033, г. Воронеж, Ленинский пр., д. 91; e-mail: prasolovm@mail.ru

В статье представлен анализ и оценка метафизического персонализма – группы персоналистов, включавшей как русских (Л.М. Лопатин, А.А. Козлов, П.Е. Астафьев, С.А. Аскольдов, Е.А. Бобров), так и немецких (Г. Тейхмюллер) философов – в контексте современных дискуссий о существовании Бога. Ценность и перспективность метафизического персонализма определяется его характерными особенностями: сознательной задачей создания персоналистической метафизики как системы, пониманием метафизики как рациональной философии, критическим отношением к собственным методам, использованием рациональной контраверсивной аргументации в полемике, стремлением к метафизическому обоснованию христианского теизма. В статье рассматривается, каким образом метафизический персонализм ставит и решает проблему реальности субстанции как понятия, необходимого для обоснования существования Бога. Понятие субстанции представлено в рамках аристотелевской традиции, как реальное самотождественное единство, источник и центр активных сил. Особенное внимание персонализм сосредоточил на доказательстве равной реальности как субстанции, так и ее актов. Понятие субстанции обосновывается из данных непосредственного сознания («внутреннего опыта»). Признается реальность только духовных, самосознающих индивидуальных субстанций. Иные субстанции могут мыслиться по аналогии с субстанцией человеческого субъекта. Но критерий дифференциации субстанций различного онтологического статуса остается неясным. Онтологический аргумент требует аналитики понятия бытия, которая также строится на основе структуры сознания, включающей субстанцию я, ее деятельности и содержание деятельности. Непосредственное сознание человека является архетипом всякого бытия. В сознании собственного бытия человеку открыт непосредственный доступ к действительности Бога. Очевидность существования Бога есть следствие самоочевидности сознания субстанционального субъекта. Метафизический персонализм средствами рациональной метафизики обосновывал существование Бога через структуры и непосредственный опыт сознания субъекта.

Ключевые слова: существование Бога, метафизический персонализм, Л.М. Лопатин, А.А. Козлов, П.Е. Астафьев, Г. Тейхмюллер, субстанция, сознание, бытие, субъект

Ссылка для цитирования: *Прасолов М.А.* Существование Бога и ресурсы метафизического персонализма // *Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches.* 2020. Т. 4. № 2. С. 71–90.

Есть два проблемных «поля», напряженное пересечение которых будет нас интересовать в данной статье. Первое «поле», которое для классической рациональной теологии и философии религии всегда было центральным и фундаментальным, включает в себе множество дискуссионных вопросов, связанных с обоснованием существования Бога. В современной философской теологии, по крайней мере, в ее англо-американском варианте, отмечается некоторое охлаждение интереса к этому «полю», причинам и следствиям которого могут предлагаться различные объяснения [Шохин, 2018, с. 380–383]. Однако спад интереса не может быть основанием изменения центрального статуса проблематики реальности Бога. Скорее, сам интерес нуждается в реактивации.

Второе «поле» охватывает дискуссии вокруг проблем персонализма. Здесь царит сейсмическая активность, как в теологическом (например, недавняя полемика митрополита Иоанна (Зизиуласа) и Ж.-К. Ларше), так и в философском дискурсе. Очевидно, что для христианского теизма проблема личного Божества является ключевой. По нашему мнению, современная ситуация в этом «поле» порождает значительные трудности именно в контексте метафизической проблематики. Чрезмерную неопределенность мы встречаем, если пытаемся выяснить теоретические принципы или методы персонализма. Исследователи констатируют, что персонализм «...это диффузное и эклектическое движение, не имеющее общей точки отсчета» и что он «...не был теоретической философией» [Williams, Bengtsson, 2018; Bengtsson, 2006, р. 1–2]. Поэтому преобладающий интерес исследователей персонализма носит историко-философский характер или смещается в сторону «истории понятий». Сходную картину наблюдаем в отечественной полемике по поводу «православного персонализма», сосредоточенной, главным образом, на интерпретации патристических текстов и терминологии (например, накаленная дискуссия вокруг известной статьи В.Н. Лосского [Шичалин, 2018, с. 325–359]). Казалось бы, мы должны склоняться к пессимистической оценке персонализма и испытывать неуверенность в осмысленности самого словосочетания «метафизический персонализм».

Однако, поскольку персонализм весьма разнообразен и его ресурсы в той или иной степени все равно используются в современных дискуссиях, ситуация, на наш взгляд, не столь безнадежна. Среди пестрой персоналистической философии стоит обратить внимание на группу авторов, которых с долей определенной условности можно именовать представителями «русского метафизического персонализма». Обычно этих философов именуют «неолейбницанцам» [Половинкин, 2002, с. 90–96], хотя это название достаточно условно. Речь идет о таких философах, как Л.М. Лопатин (1855–1920), А.А. Козлов (1831–1901), П.Е. Астафьев (1846–1893), Е.А. Бобров (1867–1933) и С.А. Алексеев (Аскольдов) (1871–1945). Можно было бы назвать ряд мыслителей, более

или менее им единомышленными, но мы ограничимся только еще одним именем – немецкого философа Густава Тейхмюллера (1832–1888) [см.: Schwenke, 2006; Schwenke, 2009, р. 2–24; Швенке, 2009, с. 211–239; Козлов, 1894а; Аскольдов, 1901, с. 768–769; Стродс, 1984, с. 80–103; Бердникова, 2018, с. 353–364].

Тейхмюллер, ученик Ф.А. Тренделенбурга (1802–1872), автор основательных трудов по античной философии, истории понятий, философии религии и метафизике, является настоящим изгоем германской философии, как в идейном (за критику Канта в среде неокантианской профессуры), так и в географическом (вытеснен из Базеля в Дерпт) и историческом отношении. В новейших общих исследованиях по истории персонализма ему не уделяется никакого внимания [Bengtsson, 2006, р. 54]. Русские персоналисты в своих метафизических предпочтениях были близки Тейхмюллеру, либо испытали влияние его трудов (А.А. Козлов, С.А. Аскольдов), либо были его прямыми учениками (Е.А. Бобров).

В качестве самоназвания эта группа философов использовала чаще всего термин «спиритуализм», но он их не удовлетворял, ибо «по *соозначению* напоминал о материализме» [Козлов, 1898, с. 124]. Поэтому «спиритуализм» уточнялся: Лопатин говорил о «конкретном спиритуализме» [Лопатин, 1891, с. 311], Козлов предлагал термин «панпсихизм», на котором, впрочем, сам не настаивал [Козлов, 1898, с. 122]. Три варианта самоназвания использовал Бобров: «эгоизм», «персонализм», «критический индивидуализм» [Бобров, 1898а, с. 40; 1894, с. 9]. «Критической монадологией» называл свою философию П.Е. Астафьев [Астафьев, 1893, с. I]. Ученик Тейхмюллера, Я.Ф. Озе предпочитал «абсолютный персонализм» [Озе, 1897, с. 185]. Но, конечно, суть дела не в названии.

Укажем несколько причин, почему, на наш взгляд, имеет смысл припомнить наследие этой группы персоналистов, причем именно в контексте проблематики философской теологии. Во-первых, мы имеем дело с сознательной постановкой задачи создания персоналистической метафизики. Ради этого персоналистам пришлось затратить немалые критические усилия для обоснования и апологии метафизики как таковой, ибо в то время, когда преобладали позитивистские и иные антиметафизические установки, метафизике отказывали не только в статусе науки, но и рационального знания вообще. Метафизике персоналисты давали вполне классическое, аристотелевское определение: наука о сущем как сущем. По словам Козлова, подлинный предмет философии есть «*безусловно сущее*» [Козлов, 1898, с. 93]. С ним согласен Лопатин, для которого метафизика – это «*знание всякой действительности, ... знание действительных вещей*», «совокупность основоположений разума, определяющих общую природу действительно сущего и его отношение к миру наших восприятий» [Лопатин, 1886, 119–120]. Метафизика, полагает Тейхмюллер, есть «наука о принципах», «все, чему она учит, имеет отношение к бытию», она позволяет обоснованно различать мир действительный и мир кажущийся [Тейхмюллер, 1913, с. 27].

Во-вторых, персоналисты желают строить рациональную метафизику, вести полемику с помощью рациональной аргументации. Отсюда принципиальное дистанцирование от «метафизики веры», различных «экзистенциальных»

или романтических форм персонализма. Всякая метафизика есть «онтология разума,.. или рационализм» [Лопатин, 1886, с. 136]. Это «знание, выражающее действительную природу вещей и дающее доказательство действительности опыта», почему и «нужно *приходить* к метафизическим предположениям, а не *исходить* из них» [Там же, с. X, 134].

В-третьих, для метафизического персонализма характерен проблемный подход как к критике своих оппонентов, так и к постановке своих собственных целей. В критике используется не историко-философские описания, но типологический критерий. Метафизическая теория достойна внимания, если в ней есть «ясность и простота логической конструкции, внутреннее единство и взаимная ответственность делаемых допущений, строгость и беспристрастная последовательность в развитии усвоенных предпосылок, а через это и логическая законченность в получаемых результатах» [Там же, с. VIII–IX]. Неудивительно, что для персоналистов характерен критический прием *reductio ad absurdum*, который позволяет им не только опровергать своих противников, но и обосновывать убедительность собственных положений. Также немаловажно, что персоналисты стремятся избегать страсти к оригинальности ради нее самой, этой «боязни банального, которая подобно *horror vacuui* в физике отклоняет философскую мысль от всех естественных точек зрения» [Алексеев, 1914, с. 23]. Свою задачу персонализм формулирует следующим образом: «*только такая метафизическая гипотеза достигнет своей цели и может претендовать на объективное признание, из которой логически объясняется и выводится непосредственная действительность нашего субъективного опыта, по крайней мере, в ее наиболее существенных особенностях, качествах и законах*» [Лопатин, 1996е, с. 354].

Наконец, представители персонализма стремились к метафизическому обоснованию христианского теизма [Teichmüller, 1886, S. XXVIII, 541; Тейхмюллер, 1913, с. 10; Козлов, 1895, с. 457–458]. Они убеждены, что «Откровение и философия могут мирно идти рука об руку» и необходимо «энергично продолжать рационалистические выработки понятий о Боге» [Козлов, 1895, с. 566–567]. Если к этим отличительным признакам метафизического персонализма еще добавить плотную укорененность в античной и новоевропейской философской традиции и профессиональное университетское образование, то, на наш взгляд, метафизический персонализм вполне заслуживает особого внимания со стороны интересующихся философской теологией.

Поэтому в данной статье мы попытаемся оценить ресурс и перспективность метафизического персонализма в контексте современной проблематики обоснования существования Бога. Мы думаем, что актуальность полузабытых философов станет более очевидной и это позволит расширить работающую сферу отечественной рационально-метафизической традиции. Конечно, в полной мере достичь этой цели мы в пределах одной статьи не сможем, почему вынуждены нескромно сослаться на собственную монографию [Прасолов, 2007], но ключевые, по нашему мнению, темы метафизического персонализма, непосредственно связанные с проблемой существования Бога, постараемся представить.

Дискуссии о существовании Бога тесно связаны с проблемой субстанции. Как замечает Р. Суинберн, «постулировать одну субстанцию – значит сделать

очень простое допущение» [Суинберн, 2014, с. 141]. Для метафизического персонализма связь проблемы субстанции и реальности Бога – очевидна и принципиальна: «Бог не может быть ничем иным, кроме как субстанцией» и «без субстанции сомнительна реальность Бога» [Козлов, 1895, с. 457, 560]. Может быть, допущение – просто, но сама проблема – не проста: «...философия всегда признавала субстанциальность очень многих воспринимаемых вещей» [Лопатин, 1886, с. 62]. Свою современность персоналисты упрекали в пренебрежении к «принципиальной и систематической постановке идеи субстанции» [Козлов, 1894, с. 32], в чем они видели «корень тенденций современности к небытию, а не к неизменному в своем составе сущему» [Алексеев, 1914, с. 379].

Персоналисты определяли субстанцию как то, что составляет основание чего-либо. В понятии субстанции подразумевается неизменное, независимое, самостоятельное бытие [Козлов, 1888, с. 7], утверждается, что во всем есть то, из чего оно. Весь смысл понятия «субстанция» состоит в апелляции к высшему или содержательнейшему, к «лежащей под» глубине бытия [Алексеев, 1914, 286, 287]. Такое понимание субстанции как некоего «подлежащего» данного многообразия качеств и состояний философы называют «общелогическим» (Лопатин) или «номинальным» (Козлов) [Лопатин, 1891, с. 213; 1996d, с. 323, 324; 1996b, с. 175; Козлов, 1888, с. 7]. Если общелогическое понятие субстанции является общим для всех направлений философии, то «реальное» (Козлов), или «метафизическое» (Лопатин), его значение зависит от основного начала, которого держится та или иная философская школа [Козлов, 1888, с. 7; Лопатин, 1996d, с. 323]. Невнимание к данному обстоятельству может привести к тупиковым вариантам метафизики. Например, метафизика Спинозы построена на ошибочном смешении общелогического и метафизического значения понятия субстанции. Получалось, что если субстанция – это только Бог, то все, что не есть Бог, не может быть и субстанцией. Необходимо отвергнуть несколько типичных ошибочных пониманий природы субстанции. Субстанция не есть вещь в обычном смысле слова, как, например, камень. Все, что слышим, видимо, осязаемо, все подлежащее внешним чувствам, – тоже не субстанция. Мир в целом – не субстанция, как и атом в физическом понимании. Человека, без дополнительных разъяснений, также нельзя назвать субстанцией [Козлов, 1888, с. 8–16]. Эти отграничения понятия субстанции верны, потому что субстанция есть нечто нераздельное, единое само в себе и само по себе [Там же, с. 8]. Таким образом, первый признак субстанции – самотождественное единство [Лопатин, 1891, с. 213]. И, как следствие, субстанция – пребывает, есть всегда одно и то же [Там же, с. 213–214, 296].

В первоначальных определениях субстанции для персонализма открываются широкие возможности разработки таких понятий, как единичность, одно, многое, иное, всегда бывших первой радостью всех диалектиков. Неслучайно Лопатин, говоря о задаче объяснить «живую связь» одного и многого, вспоминает платоновский «Парменид» [Лопатин, 1886, с. 403–404, 406; 1891, 260]. Тейхмюллер убежден, что «ни один из современных философов не вышел за пределы задачи, поставленной Платоном в “Пармениде”» [Тейхмюллер, 1913, с. 6]. «Каждая единичность, – по словам Аскольдова, – может послужить

основой построения идеального», потому что «все осмысленное может создаваться тем, что, будучи единым, может вникать в содержание многого» [Алексеев, 1914, с. 376, 377; Аскольдов, 1903, с. 458]. Однако персоналисты ограничиваются фиксацией факта самотождественного единства субстанции, не развивая возможную здесь диалектику.

С упорной настойчивостью персоналисты будут отстаивать реальность субстанции [Козлов, 1890, с. 134; 1892, с. 45; 1894а, с. 529; 1894б, с. 19, 32–33; Лопатин, 1891, с. 215; Бобров, 1894, с. 23]. Чтобы обосновать и оправдать свое убеждение, философам пришлось вступить в острую критическую борьбу с большинством философских учений, определявших в то время «современность». Речь шла о преодолении представлений о субстанции, свойственных рационализму, позитивизму, материализму, кантианству разных толков, гегельянству, скептицизму. Рационализм Декарта не устраивал наших философов своим необоснованным дуализмом телесных и духовных субстанций [Аскольдов, 1900, с. 86; Лопатин, 1996d, с. 324]. Дуализм нарушает принцип единства субстанции. Позитивизм и материализм либо отрицают реальность субстанции, заменяя ее сериями явлений [Бобров, 1898b, с. 31], либо тайком и неосознанно утверждают бытие исключительно материальной субстанции [Козлов, 1889, с. 60]. Несостоятельна позиция гегелевского панлогизма, отождествляющего субстанцию с понятием [Козлов, 1894а, с. 529; 1898, с. 152; Алексеев, 1914, с. 361]. Скептицизм Юма опровергается тем, что Юм необоснованно перенес методы, подходящие для исследования материи и вещества в пределах ньютоновой физики, в область духа, где необходим иной метод. Юм не дает ясного ответа, откуда происходят первоначальные впечатления и упускает возможность отношений между впечатлениями и идеями. Также Юм не обратил внимания, что еще в нашем опыте дано сознание о собственных действиях. Субстанция неосознанно чисто грамматически подменяется местоимением «мы» или выражениями «доказано», «очевидно» и т.п. Реальность одних только феноменов немислима без признания реальности субстанции, ибо явление уже требует сущности [Козлов, 1888, с. 39, 40–45; Лопатин, 1996а, с. 147–150, 154].

Наряду со скептицизмом Юма «самым серьезным врагом персонализма» [Бобров, 1894, с. 43] признается кантовский критицизм. Кант, по мнению персоналистов, опасался допустить в единстве апперцепции восстановления реальности духовной субстанции, почему и отнес понятие субстанции к «аналогиям опыта». Ведь, по Канту, аналогия опыта есть «лишь правило, согласно которому единство опыта... должно возникнуть из восприятий и которое как основоположение должно иметь для предметов (явлений)... только *регулятивную* значимость» [Кант, 1994, с. 186]. Субстанция является одним из правил, обеспечивающих постоянство опыта. Таким образом, субстанция у Канта лишена права на реальность, так же как и трансцендентальное единство апперцепции приобретает формальный, логический характер [Аскольдов, 1900, с. 86; Лопатин, 1891, с. 303; 1996с, с. 220–221]. Учение Канта о вещи-в-себе привносит дополнительные осложнения. Согласно Боброву, вещь-в-себе у Канта иногда является как реальная субстанция, данная в чувствах, а субстанция предстает как внешняя вещь-в-себе [Бобров, 1898b, с. 18–19]. Ни то, ни другое

не может устраивать философию персонализма, поскольку признается достоверность только внешнего опыта; допускается возможность существования только материальной субстанции; отрицается связь – и существенная, и познавательная, – между сущностью и явлением. Если Кант прав, то нет возможности представить субстанцию как реальную деятельную силу. Утверждение, что субстанция в явлениях не выражается – «коренная ложь» [Лопатин, 1903, с. 78].

«Общелогическое» определение субстанции включает и коррелятивное ему понятие акциденции. Если субстанция пребывает, то акциденции – «то, что *бывает*» [Козлов, 1888, с. 7]. Акциденции относятся к субстанции. Однако, как предупреждает Козлов, говорить, что акциденции находятся «в субстанциях», не безопасно, ибо это не точное, а фигуральное выражение, взятое из пространственных отношений. Акциденции относятся к субстанции, от нее зависят и связаны в ее единстве. Так как субстанция есть реальное и пребывающее единство, которое не изолировано от своих явлений, но в них присутствует, и присутствует реально, то свойства субстанции столь же реальны, как она сама. Персоналисты настаивают на полной реальности как самой субстанции, так и всех ее акциденций [Козлов, 1890, с. 134]. Поскольку реальное есть само по себе сущее, то все сущее исчерпывается субстанциями и акциденциями субстанций [Козлов, 1888, с. 12; 1894b, с. 19].

По мысли русских персоналистов, ни субстанцию, ни ее свойства нельзя воспринимать статически. Субстанция – это реальная активность, сила, а ее свойства – это реальные силы, деятельности, акты. Субстанция – это источник и центр деятельных сил [Лопатин, 1891, с. 214]. В этом отношении персоналисты действительно следуют за Лейбницем (скрывающим Аристотеля), согласно которому «субстанция есть существо, способное к действию» [Лейбниц, 1982, с. 404]. Реальная субстанция есть живая мощь своих действий, мощь действия в своих актах. Действительно сущее должно в себе содержать силу и мощь [Лопатин, 1886, с. 145; 1891, с. 215, 259]. Все акты субстанции образуют единый «живоподвижный» организм [Козлов, 1898, с. 130–131]. Как субстанция едина сама в себе, так и все ее акты обладают единством друг с другом, хотя в этом единстве не теряют своих различий: «в душе нет ничего в одиночку, нет разособленности актов, но акты отличны друг от друга». Организм актов – это неслиянное и нераздельное целое [Бобров, 1895, с. 16, 72; 1900, с. 142, 153, 155; Аскольдов, 1922, с. 40].

Единый организм актов нельзя рассматривать в отрыве от субстанции. Субстанция не трансцендентна, но имманентна всем своим актам. Эту имманентность нужно понимать как соотносительность субстанции и ее актов, по аналогии соотносительности сущности и явления. Реальность субстанции и реальность актов взаимообусловлены. Нельзя делить право обладания реальностью между субстанцией и ее актами. Реальность – их общее достояние. Субстанция – не только носитель и источник актов, но и хранилище всех прошлых актов и их результатов. В актах субстанция может раскрыть все богатство своей природы и содержания. Все акты столь же необходимы, как сама субстанция. Субстанция была бы ничто без каждого из актов. Акты субстанции относительно самостоятельны. Но не стоит впадать в обратную крайность: отрицать реальность субстанции и утверждать, что реальны только

акты. Лишь при допущении реальности субстанции может быть понятно и действительно единство актов [Лопатин, 1891, с. 219; 1996с, с. 213, 218; 1996d, с. 324; 1923, с. 59; Козлов, 1884, с. 242; 1890, с. 72–73; 1894b, с. 32–33; 1895, с. 563; Бобров, 1900, с. 147, 153].

Однако в реальности субстанции попытался усомниться П.Е. Астафьев, который признавал только реальность актов. Возникла полемика, в которой участвовали Козлов, Лопатин и Бобров [Астафьев, 1888; 1890a; 1890b; Козлов, 1889; 1890; 1893; Лопатин, 1891, с. 218–219; Бобров, 1900, с. 153]. Астафьев опасался, что если признать реальность неизменной субстанции, то она приобретает качество трансцендентного бытия. Тогда есть угроза, что сознание превратится в явление субстанции. Духовная же субстанция должна быть деятельна. Без момента деятельности, или акта, субстанция, по мнению Астафьева, совершенно никому неведома. Она теряет свойство быть реальной или идеальной. Такое понимание субстанции делает его негодным для построения метафизики [Астафьев, 1888, с. 3]. Деятельной может быть только субстанция, обладающая самоопределением и самосознанием. Бессознательная субстанция будет лишена собственной деятельности, а значит, бытия. Это – фикция, фантом. Отсюда радикальное неприятие Астафьевым, как и большинством персоналистов, метафизики бессознательного (например, А. Шопенгауэра и Э. Гартмана). Но если субстанция является самосознающей, то она не может быть неизменной. Она есть акт, усилие, вечное изменение. Неизменная субстанция только пребывает и может быть принята лишь как предмет веры, но не как первоначало метафизики [Там же, с. 4]. По мысли Астафьева, признание реальности субстанции низводит акты на положение чистой феноменальности. Поэтому «истинно сущим является знающая о себе деятельность». Кроме того, утверждение реальности неизменной субстанции будет играть на руку материализму, признающему реальность чувственных вещей, или гегельянству, признающему реальность понятий [Астафьев, 1890b, с. 109]. Как отметил Тейхмюллер по сходному поводу, Астафьев опасается, что понятие субстанции образовано по аналогии с чувственными вещами или понятиями [Teichmüller, 1889, S. 161–162].

На доводы Астафьева возражали другие персоналисты. По мнению Козлова, проблема состоит в вопросе «знаем ли мы о субъекте акта?», хотя все персоналисты исходят при его решении из признания «непосредственной данности актов». Для Астафьева непосредственное сознание тождественно актам внутреннего опыта, тогда как Козлов различает в сознании субстанцию (я), деятельности и содержания деятельностей. Неизменность субстанции есть необходимое условие мыслимости всякого процесса или становления. Отрицая самостоятельность субстанции, считая ее производным началом, Астафьев неизбежно допускает отождествление субъекта (я) с той или иной его функцией или актом (разум, воля) [Козлов, 1889, с. 143–146; 1893, с. 123, 125]. Сходные аргументы выдвигают Лопатин и Бобров. Отвлекать от субстанции ее действия, по словам Лопатина, значит обращать их в субстанции. Если признавать действительность только за актами как таковыми, то в результате придется рассматривать одну и ту же деятельность и как субстанцию, и как ее продукт. Понятие субстанции все равно сохраняется, скрываясь

за необычной терминологией [Лопатин, 1891, с. 218–219; Бобров, 1900, с. 148]. Отрицание реальности субстанции, по его мнению, приведет в итоге к отрицанию человеческой личности, превратит ее в акт иных реальностей, будь то Бог или материя.

Полемика о реальности субстанции обнаруживает первооснования самого метафизического персонализма. Персонализм строит понятие субстанции на основе данных непосредственного реального сознания, «внутреннего опыта». Субстанция непосредственно и очевидно сознается. Проблема реального единства субстанции теснейшим образом взаимосвязана с проблемой реального единства сознания [Алексеев, 1914, с. 141–149, 193–195; Бобров, 1894, с. 50, 51, 55, 56; Козлов, 1888, с. 31–32, 69–70; 1889, с. 44–45; 1890, с. 135; 1894а, с. 528; 1895, с. 564; Лопатин, 1891, с. 302–304; 1923, с. 58–59; 1903, с. 98, 102; 1996б, с. 177, 190, 199, 201]. «Мы должны начать данным нам сознанием» [Teichmüller, 1889, S. 16], – выражал Тейхмюллер общее убеждение персоналистов. Таким образом, речь идет о субстанции – субъекте. Но в случае с персонализмом, субстанция – это не «абсолютный субъект» или «трансцендентальный субъект». Все варианты смещения индивидуальной субстанции с «субстанцией вообще», «субъектом вообще» ведут лишь к проективистским фикциям, к обезличиванию человека и Бога [Teichmüller, 1889, S. 171, 174; 1886, S. VII, XXV; Алексеев, 1914, с. 26–27]. Для персонализма равно недопустимо как несубстанциальное самосознание, так и несамосознающая субстанция. Субстанция – субъект есть дух, а дух есть «подлинная субстанция», «субстанция коренная» [Тейхмюллер, 1913, с. 102; Лопатин, 1996б, с. 201; 2004, с. 199–200; Козлов, 1889, с. 52–53; Алексеев, 1914, с. 291]. Реальность материальных субстанций отрицается. Здесь, на наш взгляд, первоисточник радикального имматериализма персоналистической метафизики, отрицающего реальность пространства, времени, движения и объясняющего мир как единство взаимодействующих, вечных духовных субстанций (монад). Персонализм прямо утверждает: «субстанция – это я»; «я есть единая, отдельная самобытная субстанция». Чем больше индивидуальности открывается в реальности, тем более субстанциальна эта реальность. Всякое иное понятие субстанции, в том числе Божественной, возможно только по аналогии с субстанцией индивидуального человеческого я [Teichmüller, 1886, S. 101, 107; Тейхмюллер, 1913, с. 98; Козлов, 1888, с. 31–32; 1889, с. 52–53; Лопатин, 1996б, с. 200; Бобров, 1894, с. 54–56; 1898б, с. 13–15; Алексеев, 1914, с. 371].

Если все сущее, по убеждению персоналистов, исчерпывается субстанциями и их акциденциями, при этом сущее доступно только сущему, то, следовательно, сущее есть индивидуальная субстанция. Сущее как индивидуальная духовная субстанция есть самая подлинная «*нутрь* человека». Доступ к сущему открыт в самом человеке: «сам субъект есть сущее и познание совершается в самом бытии» [Козлов, 1888, с. 12; 1898, с. 152; 1894а, с. 528; 1895, с. 564; Лопатин, 1886, с. 145; 1891, с. 260, 261; Астафьев, 1893, с. III, 188; 1892а, с. 452–453; 1892б, с. 503; Бобров, 1895, с. 26; Schnädelbach H., 1991, S. 234–235]. Однако для христианского теизма здесь возникает задача различения субстанции я и субстанции Бога, или различения тварной и нетварной природы.

Среди персоналистов в этом вопросе не было единомыслия. В одних случаях, несмотря на оговорки, трудно уловить принципиальные различия между субстанцией человеческого «имярека» и субстанцией Божества. Онтологический статус индивидуальных субстанций характеризуется столь возвышенно, что возникает впечатление их совечности Божественной субстанции. Возможно, здесь скрывается причина склонности некоторых персоналистов к признанию метемпсихоза [Козлов, 1898, с. 42; Бобров, 1900, с. 146–147; Алексеев, 1914, с. 379]. Но в других случаях утверждается, что индивидуальные субстанции несовершенны в силу своей конечности. Сила и энергия их актов слаба, сфера их действия ограничена, интенсивность существования изменчива, они нуждаются в совершенствовании и эволюции, чему препятствует их же собственное стремление к самоутверждению [Лопатин, 1891, с. 308–310; Козлов, 1888, с. 52; 1889, с. 66; 1898, с. 3, 11]. Объяснение подобной противоречивости требовало бы от персоналистов основательной разработки учения о творении мира. Относительно метода аналогии мнения персоналистов совпадали. Индивидуальная субстанция нашего я есть аналог Божественной субстанции («как в случае... так же и в случае...») [Teichmüller, 1886, S. 101, 107; Тейхмюллер, 1913, с. 74; Аскольдов, 1922, с. 33–54].

Очерк проблематики субстанции в метафизическом персонализме демонстрирует вполне актуальный для современной философской теологии набор дискуссионных тем, где персоналисты могут оставаться полноценными участниками обсуждения: реальность субстанции, как материальной, так и нематериальной; природа связи субстанции и ее актов; метод аналогии; обоснование аргументов в пользу существования Бога от сознания и его структуры; различение субстанций разного онтологического статуса [см.: Hoffman, Rosenkranz, 1994; 1997].

В текстах метафизического персонализма мы не найдем специальной разработки «доказательств» бытия Бога. Хотя персоналисты посвятили десятки страниц обоснованию телеологии или анализу закона причинности, они не использовали этот ресурс для космологического или теологического аргумента. Интерес был проявлен только к онтологическому аргументу. По словам Козлова, онтологическое доказательство бытия Божия исходит из мысли о существовании Бога и убеждения, что «нельзя подумать о таком существе, как Бог, не признавая тем самым его бытия». Философ соглашался, что «мысль о величайшем не бессмысленна» и не противоречива: «Если кто подумает о Боге как *совершеннейшем существе* и будет при этом отрицать Его существование, то есть предполагать, что совершеннейшему чего-то недостает, того, что есть у самого ничтожнейшего существа (то есть бытия), тот впадает в противоречие». Но онтологическое доказательство имеет существенные недостатки. В нем смешиваются бытие реальное и «идейное» (мыслительное). Во всяком понятии есть только «идейное» бытие, ибо «всякое понятие *что-нибудь есть*»; в языке это выражается связкой [Козлов, 1889, с. 15, 17, 19; 1895, с. 558]. В онтологическом аргументе, считает Козлов, ни одно понятие не определено. Для обоснования аргумента, необходимо выяснить, «что такое *бытие* вообще».

Поэтому русского персоналиста не удовлетворяет критика данного аргумента у Канта. Бытие Кант определяет как «положение вещи» и понятие бытия как «опытное понятие». Когда мы говорим «*что-то есть*», то этим «*есть*»

ничего не прибавляем к этому «что-то». Также и в случае Бога, будет все равно сказать, что Бог *есть* или высказать *мнение* о Нем. Реальный признак бытия для Канта состоит в том, что вещь, в которой этот признак утверждается, доступна чувственному опыту или прямому выводу из него. В этом случае кантовское опровержение онтологического аргумента будет верным. *Есть* – предикат не вещи, а мысли о вещи, поэтому к слову *есть* требуется мысленная добавка, что предмет мысли дан чувственному опыту, иначе слово *есть* – пустое слово. Но Козлов спрашивал: «Зачем же, ничего не означающее слово присоединяется ко всем перцепциям?» Кант не мог опровергнуть онтологического доказательства бытия Бога, поскольку для него «самая мысль о Боге невозможна». Возможность для Канта есть то, что подлечит условиям пространства и времени. Бог не может подлежать этим условиям, значит Он – немислимое и противоречивое понятие. «Совершеннейшее Существо» у Канта оказывается в противоречии с его теорией познания и теоретической философией. Как думал Козлов, на роль понятия бытия у Канта могла претендовать только вещь-в-себе, а потому, отвергая онтологический аргумент, Кант отвергал свою концепцию вещи-в-себе [Кант, 1994, с. 452–455; Козлов, 1889, с. 5, 14, 21–32].

Поскольку «в истории философии мы постоянно встречаемся с фактом отождествления понятия Бога с понятием бытия», метафизический персонализм втягивается в разработку проблемы бытия. Существенные достижения здесь принадлежат Тейхмюллеру, другие персоналисты (Козлов, Бобров, Аскольдов) уже следовали за ним. Тейхмюллер предполагает, что мы обладаем сознанием различных идей в «лексикографической» стадии и в стадии языковой, равно присущего любому человеку. Первый метод определения понятия бытия – языковой и чисто эмпирический. На этом этапе в стороне должна остаться «фата-моргана» чувственно-воспринимаемого мира, обозначающаяся в языке существительными и собственными именами [Тейхмюллер, 1913, с. 34–39]. В итоге мы получим три значения глагола *быть*: 1) логическое бытие в виде «связки», которое отвечает на вопрос *что* (Was) *это такое?*; 2) бытие как существование или наличность (союз *что* (Daß) и временные формы глагола); 3) бытие как субъект (местоимение *я*). Эти три группы есть «топика идеи бытия» [Тейхмюллер, 1913, с. 41; Teichmüller, 1889, S. 101]. Трудно, как считает Тейхмюллер, установить смысл бытия в значении *существо*, ибо оно чрезвычайно просто и на него не обращают внимания. Если мы устраним все названия чувственных вещей, то останется только местоимение *я*. Другие местоимения (*ты*, *он*) созданы в процессе познания как проекции по аналогии с *я*. Поэтому *я* никогда не употребляется как предикат. *Я* есть основание бытия. Так как бытие без предиката не содержит в себе ничего кроме бытия, то в языке субъект признается сущим [Тейхмюллер, 1913, с. 61–75].

Ограничиваться словами-символами, однако, нельзя. Следует перейти к данным непосредственного сознания, в котором также обнаруживаются три группы. Первая – бытие идейное (*ideelle Sein*), которое, в широком смысле, «обозначает все охваченное познанием содержание сознания», а в узком смысле – «содержания познавательной функции» [Teichmüller, 1889, S. 17, 101]. Содержание мышления постоянное меняется. Сравнивая акты и содержания актов, мы получаем понятия, которые выражают сразу содержание отдельных актов, каково бы оно ни было. Идея, которая тут возникает, сама есть не какое-

либо содержание, а отношение всяческого содержания вообще к постоянно меняющимся актам души. В языке эта идея выражается вопросом «*что (Was) это такое?*». Деятельности всегда нужно соотносить с каким-либо содержанием. Когда мы мыслим, то мыслим *нечто*, содержание или предмет мышления. Этой категорией выражается только одна сторона бытия – идейное бытие [Тейхмюллер, 1913, с. 76–78; Teichmüller, 1889, S. 101].

Вторая группа – это реальное бытие (*reale Sein*). Деятельности меняются, но мы припоминаем, что одна и та же деятельность возвращается вновь. Содержание, возвращающееся в сознание, мы считаем тем же, но деятельности не остаются одними и теми же. Соотнесение деятельностей с идейным бытием порождает новые категории реального бытия [Тейхмюллер, 1913, с. 78–80]. Идейное бытие всегда одно, а не многое; реальное бытие может быть каким угодно по числу. Идейное бытие – самоотжественно, реальные же деятельности всегда иные, никогда не повторяются. Никто из собственного опыта не знает бессодержательных ощущений или мыслей, в которых бы ничего не было. Только с переменной содержания получают другие деятельности. Поэтому остается признаться единое бытие, которое сознает свою наличность и свое содержание [Там же, с. 80–81].

Этим единством является субстанция или *я (Ichheit)*. Только при допущении субстанциального единства *я* возможно мышление. Признавая *я* или субстанцию, мы можем понимать ход событий в сознании. Знание об актах и их содержании возможно, если *я* всегда присутствует во всех своих деятельности. Так упраздняется разделение акта и его содержания. Знание о деятельности и ее содержании – это сознание; знание о своем *я* – самосознание. По свидетельству самосознания, всяческое бытие покоится в *я*; на него, как на единство и источник, сводит самосознание свои деятельности [Тейхмюллер, 1913, с. 81–87; Teichmüller, 1889, S. 158–198].

Понятие бытия идейного нельзя определить без понятия бытия реального, они коррелятивны. Идейное бытие – совокупность или объединение всего данного сознания в противоположность реальному бытию. Только в соотношении какого-либо содержания с *я* получается деятельность. Поэтому и деятельность, как понятие, обладает действительностью, т.е. это действительный акт нашего *я* [Тейхмюллер, 1913, с. 87–91; Teichmüller, 1886, S. 157]. *Я* – это пункт сознания, данное нумерическое единство, становящееся сознательным и служащее основанием для соотнесения с ним данного в сознании идейного и реального бытия [Teichmüller, 1889, S. 181]. Что такое *быть* мы знаем через самих себя. Мы непосредственно сознаем свое собственное существование: «*это знание о себе, своих деятельности и их содержании есть все, что мы понимаем под бытием*» [Тейхмюллер, 1913, с. 100].

Сходным образом решает проблему понятия бытия Козлов. По его мнению, у всех людей есть критерий понимания бытия, который содержится в первоначальном сознании. Сознание имеет трихотомическую структуру: 1) сознание о содержаниях; 2) сознание о деятельности; 3) сознание о субстанции, или *я* [Козлов, 1889, с. 42, 44–45]. Понятие бытия не принадлежит простому сознанию, но содержит «в основе своей *все три* группы этой области». Мышление – это посредник между различными областями сознания, живая сила, приводящая разнообразные области сознания в организованное

единство. Бытие как *содержание* – это «совокупность всех действительных объектов, которые суть результаты деятельности субъекта». Бытие как *деятельность* есть «совокупность всех действительных актов, производящих объекты». Я – это совокупность и единство объектов и деятельностей. Я пребывает в этой совокупности единым и неизменным [Козлов, 1889, с. 46–51]. Это единство нельзя понимать в смысле материальных вещей или механической суммы. Все деятельности и созерцания без я суть ничто, поскольку я – это «*субстанциальное единство*». «Единственным источником для познания нашего субстанциального бытия есть *самосознание* или непосредственное сознание о нашем бытии». О всяком другом бытии мы заключаем по образцу собственного бытия, которое служит для нас архетипом всякого бытия [Козлов, 1889, с. 52–53; 1898, с. 42, 43]. Таким образом, «*бытие есть понятие, содержание которого состоит из знания о нашей субстанции, ее деятельностях и содержании этих деятельностей в их единстве и отношении друг к другу*» [Козлов, 1889, с. 53]. Понятие бытия «предполагает нас самих как *сущее*, ибо только сущему *доступно сущее*, только у него оно опирается на *прямое сознание своей субстанции*» [Козлов, 1895, с. 564]. На вопрос «что это?» мы можем ответить, создавая понятие, но само бытие мы не создаем. Поэтому «спор о действительности невозможен без того, что действительность как-либо дана предварительно в сознании, а потому и может быть различаема, понимаема и утверждаема, как действительность, в отличие от чего-либо мнимого». Простое сознание «есть само по себе нечто *невыразимое и несказанное*» [Козлов, 1890, с. 68, 70–71]. Это позволяет избежать редукции бытия к мышлению, ощущению, опыту, бессознательному, причинности, ничто или материи. Само бытие «может принадлежать и иметь смысл только для того, *кто сам существует*, а потому оно неизбежно *индивидуально* или находится в обладании каждого существа, или субстанции» [Козлов, 1898, с. 43].

На наш взгляд, очевидно, как можно было бы с позиций персонализма использовать подобную онтологию для обоснования существования Бога. Субстанциальное и личное бытие непоколебимо никаким скепсисом, конституирует мышление и эмпирию, является критерием истины и всецелым благом. В нем можно только твердо пребывать: «Мы от бытия никуда не скроемся» [Там же, с. 101]. Метафизика персонализма опирается на данные сознания индивидуального человеческого субъекта, которые методом аналогии проецируются на мир, других субъектов («чужие я») и Бога.

Метафизического персонализма стремится к максимально достоверной непосредственности и очевидности, которая бы гарантировала действительность, в противовес «кажимостям» репрезентационных схем. Все интеллектуальные усилия метафизического персонализма направлены к преодолению изоляции человека от действительности, обеспечения прямого доступа к реальности. Обоснование существования Бога находится в зависимости от решения данной задачи. Чтобы аналогии не оказались фантомными, необходима хоть одна точка непосредственного совпадения с действительностью. Точку опоры метафизический персонализм обрел в индивидуальной субстанции я. Для подтверждения своего выбора персоналистам пришлось предпринять феноменологический анализ внутреннего опыта [Прасолов, 2009, с. 101–112],

обосновать субстанциальность я и сознания, использовать метафизический потенциал психологии и математики, объяснять мир как систему взаимодействующих индивидуальных духовных субстанций. В завершении метафизический персонализм приходит к реальности «высочайшей субстанции, которая открывается нам путем *непосредственного сознания*» [Козлов, 1892, с. 97]. Все, что мы можем познать о Боге, «исследуется под контролем *специфического сознания Бога*, в котором заключается *критерий*» для всякой метафизики [Козлов, 1895, с. 566]. Очевидность Бога есть следствие самоочевидности сознания субстанциального субъекта, который является основанием достоверности всей доступной нам действительности [Teichmüller, 1886, S. VII].

В патристике традиционно рассматривались три способа Богопознания: через познание порядка мира, через самопознание и через Откровение в Священном Писании и непосредственном Богообщении. Персонализм средствами рациональной метафизики обосновывал существование Бога через самосознание и непосредственный опыт человека. Если персоналисты могли оценивать свои достижения как «очень скромные» [Лопатин, 1996f, с. 385], то мы полагаем, что ресурсы этой метафизической стратегии не исчерпаны и в современных дискуссиях о существовании Бога могут способствовать достижению лучших объяснений.

Список литературы

- Алексеев (Аскольдов), 1914 – *Алексеев (Аскольдов) С.А.* Мысль и действительность. М.: Путь, 1914. IV, 388 с.
- Аскольдов, 1900 – *Аскольдов С.А.* Основные проблемы теории познания и онтологии. СПб., 1900. С. VIII, 250 с.
- Аскольдов, 1901 – *Аскольдов С.А.* Тейхмюллер // Энциклопедический словарь. СПб., 1901. Т. XXXII. С. 768–769.
- Аскольдов, 1903–1904 – *Аскольдов С.А.* В защиту чудесного // Вопросы философии и психологии. 1903. Кн. 70. С. 431–474; 1904. Кн. 71. С. 1–61.
- Аскольдов, 1922 – *Аскольдов С.А.* Аналогия как основной метод познания // Мысль. 1922. № 1. С. 33–54.
- Астафьев, 1888 – *Астафьев П.Е.* Новый труд профессора А.А. Козлова // Московские ведомости. 1888. № 278.
- Астафьев, 1890a – *Астафьев П.Е.* Рец.: Свое слово. Киев, 1888–1889. Вып. 1–2 // Русское обозрение. 1890. № 1. С. 449–462.
- Астафьев, 1890b – *Астафьев П.Е.* Рец.: Свое слово. Киев, 1890. Вып. 3 // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 5. С. 107–116.
- Астафьев, 1892a – *Астафьев П.Е.* Родовой грех философии // Русское обозрение. 1892. № 11. С. 134–164.
- Астафьев, 1892b – *Астафьев П.Е.* Наше знание о себе // Русское обозрение. 1892. № 12. С. 645–695.
- Астафьев, 1893 – *Астафьев П.Е.* Вера и знание в единстве мировоззрения. М., 1893. VI, 206 с.
- Бердникова, 2018 – *Бердникова А.Ю.* «Сознание Бога» («Gottesbewusstsein») в философии религии Густава Тейхмюллера // Вестник РУДН. 2018. Т. 22. № 3. С. 353–364.
- Бобров, 1894 – *Бобров Е.А.* О понятии искусства. Юрьев, 1894. VIII, 248 с.

Бобров, 1895 – *Бобров Е.А.* Отношение искусства к науке и нравственности. Юрьев, 1895. 82 с.

Бобров, 1898а – *Бобров Е.А.* Из истории критического индивидуализма. Казань, 1898. 52 с.

Бобров, 1898б – *Бобров Е.А.* О самосознании. Казань, 1898. 42 с.

Бобров, 1898с – *Бобров Е.А.* О понятии бытия. Казань, 1898. 76 с.

Бобров, 1900 – *Бобров Е.А.* Бытие индивидуальное и бытие координальное. Юрьев, 1900. 182 с.

Кант, 1994 – *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Собр. соч.: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 3. 742 с.

Козлов, 1884 – *Козлов А.А.* Генезис теории пространства и времени Канта. Киев, 1884. VI. 264 с.

Козлов, 1888 – *Козлов А.А.* Свое слово. Киев, 1888. № 1. 144 с.

Козлов, 1889 – *Козлов А.А.* Свое слово. Киев, 1889. № 2. 160 с.

Козлов, 1890 – *Козлов А.А.* Свое слово. Киев, 1890. № 3. 156 с.

Козлов, 1892 – *Козлов А.А.* Свое слово. СПб., 1892. № 4. 168 с.

Козлов, 1893 – *Козлов А.А.* П.Е. Астафьев, как философ // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 18. С. 122–126.

Козлов, 1894а – *Козлов А.А.* Густав Тейхмюллер // Вопросы философии и психологии. М., 1894а. Кн. 24. С. 523–536; Кн. 25. С. 661–681.

Козлов, 1894б – *Козлов А.А.* Французский позитивизм // Вопросы философии и психологии. 1894б. Кн. 21. С. 8–35.

Козлов, 1895а – *Козлов А.А.* Сознание Бога и знание о Боге. Воспоминание об онтологическом доказательстве бытия Божия // Вопросы философии и психологии. 1895а. Кн. 29. С. 445–460; Кн. 30. С. 558–567.

Козлов, 1888 – *Козлов А.А.* Свое слово. СПб., 1898. № 5. 166 с.

Лейбниц, 1982 – *Лейбниц Г.В.* Начала природы и благодати, основанные на разуме // Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. I. С. 404–412.

Лопатин, 1886 – *Лопатин Л.М.* Положительные задачи философии. М., 1886. Ч. 1. 436 с.

Лопатин, 1891 – *Лопатин Л.М.* Положительные задачи философии. М., 1891. Ч. 2. 392 с.

Лопатин, 1903 – *Лопатин Л.М.* Курс психологии. М., 1903. 230 с.

Лопатин, 1923 – *Лопатин Л.М.* Лекции по истории новой философии: Кант. Берлин, 1923. 98 с.

Лопатин, 1996а – *Лопатин Л.М.* Явление и сущность в жизни сознания // *Лопатин Л.М.* Аксиомы философии. Избранные статьи. М.: РОССПЭН, 1996. С. 146–173.

Лопатин, 1996б – *Лопатин Л.М.* Понятие о душе по данным внутреннего опыта // *Лопатин Л.М.* Аксиомы философии. Избранные статьи. М.: РОССПЭН, 1996. С. 174–202.

Лопатин, 1996с – *Лопатин Л.М.* Вопрос о реальном единстве сознания // *Лопатин Л.М.* Аксиомы философии. Избранные статьи. М.: РОССПЭН, 1996. С. 203–238.

Лопатин, 1996д – *Лопатин Л.М.* Аксиомы философии // *Лопатин Л.М.* Аксиомы философии. Избранные статьи. М.: РОССПЭН, 1996. С. 315–329.

Лопатин, 1996е – *Лопатин Л.М.* Типические системы философии // *Лопатин Л.М.* Аксиомы философии. Избранные статьи. М.: РОССПЭН, 1996. С. 330–355.

Лопатин, 1996ф – *Лопатин Л.М.* Спиритуализм как монистическая система философии // *Лопатин Л.М.* Аксиомы философии. Избранные статьи. М.: РОССПЭН, 1996. С. 356–385.

Лопатин, 2004 – *Лопатин Л.М.* Теоретические основы сознательной нравственной жизни // *Лопатин Л.М.* Статьи по этике. СПб.: Наука, 2004. С. 137–205.

Озе, 1897 – *Озе Я.Ф.* Персонализм и проективизм в метафизике Лотце. Юрьев, 1897. 478 с.

- Половинкин, 2002 – *Половинкин С.М.* В.С. Соловьев и русской неолейбницианство // Вопросы философии. 2002. С. 90–96.
- Прасолов, 2007 – *Прасолов М.А.* Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме. СПб.: Астерион, 2007. 354 с.
- Прасолов, 2009 – *Прасолов М.А.* Проблема внутреннего опыта в философии русского метафизического персонализма // Вопросы философии. М., 2009. № 8. С. 101–112.
- Стродс, 1984 – *Стродс А.Д.* Немецкий персонализм. Рига: Зинатне, 1984. 198 с.
- Суинберн, 2014 – *Суинберн Р.* Существование Бога / Пер. с англ. М.О. Кедровой. М.: Языки славянской культуры, 2014. 464 с.
- Тейхмюллер, 1913 – *Тейхмюллер Г.* Действительный и кажущийся мир. Новое основание метафизики. Казань, 1913. 390 с.
- Швенке, 2009 – *Швенке Х.* Теория познания как основа онтологии. Новый взгляд на философию Густава Тейхмюллера // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2006–2007 год. М.: Модест Колеров, 2009а. С. 211–239.
- Шичалин, 2018 – *Шичалин Ю.А.* О понятии «личности» применительно к триединому Богу и Богочеловеку Иисусу Христу в православном догматическом богословии // Рождение персонализма из духа Нового времени. Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России / Ред. В.Н. Болдарева. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 325–359.
- Шохин, 2018 – *Шохин В.К.* Философская теология: канон и вариативность. СПб.: Нестор – История, 2018. 496 с.
- Bengtsson, 2006 – *Bengtsson J.O.* The Worldview of Personalism. Origins and early development. Oxford: Oxford University Press, 2006. 310 с.
- Hoffman, Rosenkranz, 1994 – *Hoffman J., Rosenkranz G.S.* Substance Among Other Categories. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. X, 198 p.
- Hoffman, Rosenkranz, 1997 – *Hoffman J., Rosenkranz G.S.* Substance: Its Nature and Existence. London: Routledge, 1997. XII, 218 p.
- Schnädelbach, 1991 – *Schnädelbach H.* Philosophie in Deutschland, 1831–1933. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1991. 338 S.
- Schwenke, 2006 – *Schwenke H.* Zurück zur Wirklichkeit: Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller. Basel: Schwabe, 2006. 348 S.
- Schwenke, 2009 – *Schwenke H.* “A Star of the First Magnitude within the Philosophical World”: Introduction to Life and Work of Gustav Teichmüller // Studia Philosophica Estonica. 2009. № 2. P. 2–24.
- Teichmüller, 1886 – *Teichmüller G.* Religionsphilosophie. Breslau, 1886. XLVI, 558 S.
- Teichmüller, 1886 – *Teichmüller G.* Neue Grundlegung der Psychologie und Logik. Breslau, 1889. XII, 348 S.
- Williams, Bengtsson, 2018 – *Williams T.D., Bengtsson J.O.* Personalism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2018). URL: <https://plato.stanford.edu/entries/personalism/> (дата обращения: 18.03.2020).

The Existence of God and the Resources of Metaphysical Personalism

Mikhail A. Prasolov

Voronezh Theological Seminary. Leninsky Av. 91, Voronezh, 394033, Russian Federation; e-mail: prasolovm@mail.ru

The article analyses and assesses metaphysical personalism – a group of personalists including both Russian (L.M. Lopatin, A.A. Kozlov, P.E. Astaf’ev, S.A. Askol’dov, E.A. Bobrov) and German (G. Teichmüller) philosophers – in the context of modern discussions about

the existence of God. The importance and potential of metaphysical personalism stems from its specific features: a conscious task of creating a personalistic metaphysics as a system, understanding of metaphysics as a rational philosophy, critical attitude to its own methods, use of rational controversial arguments in polemics, pursuance of metaphysical substantiation of the Christian theism. The article studies how metaphysical personalism sets and solves the problem of the reality of substance as the concept required to substantiate the existence of God. The concept of substance is given within the Aristotelian tradition as a real self-identical unity, the source and centre of active power. Personalism is particularly focused on proving the equal reality of both the substance and its actions. The concept of substance is substantiated based on the grounds of immediate consciousness (“inner experience”). Only the reality of spiritual, self-conscious individual substances is accepted. Other substances can be conceived by the analogy with the substance of a human subject. However, the criterion of differentiation of the substances of various ontological statuses remains unclear. The ontological argument requires to analyse the concept of being, which is also based on the structure of consciousness, including the substance of the self, its activity and the content of the activity. The immediate consciousness of a man is an archetype of any being. A man can directly access the reality of God in the consciousness of the own being. Therefore, the evidence of the existence of God results from the self-evidence of the consciousness of a substantial subject. Metaphysical personalism using the resources of the rational metaphysics has substantiated the existence of God through the structures and immediate experience of the consciousness of the subject.

Keywords: existence of God, metaphysical personalism, L.M. Lopatin, A.A. Kozlov, P.E. Astaf’ev, G. Teichmüller, substance, consciousness, being, subject

Citation: Prasolov M.A. “The Existence of God and the Resources of Metaphysical Personalism”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2020, Vol. 4, No. 2, pp. 71–90.

References

- Alekseev (Askol’dov), S. *Mysl’ i deistvitel’nost’* [Thought and Reality]. Moscow: Put’ Publ., 1914. IV, 388 pp. (In Russian)
- Askol’dov, S. *Osnovnye problemy teorii poznaniya i ontologii* [Fundamental Problems of the Theory of Knowledge and Ontology]. St. Petersburg, 1900. VIII, 250 pp. (In Russian)
- Askol’dov, S. “Teichmüller”, *Entsiklopedicheskii slovar’* [Encyclopaedic Dictionary], St. Petersburg, 1901. T. XXXII. pp. 768–769. (In Russian)
- Askol’dov, S. “V zashchitu chudesnogo” [In Defence of the Miraculous], *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1903, No. 70, pp. 431–474; 1904, No. 71, pp. 1–61. (In Russian)
- Askol’dov, S. “Analogiya kak osnovnoi metod poznaniya” [Analogy as the Basic Method of Cognition], *Mysl’*, 1922, No. 1, pp. 33–54. (In Russian)
- Astaf’ev, P. “Novyi trud professora A.A. Kozlova” [The New Work of Professor A.A. Kozlov], *Moskovskie vedomosti*, 1888, No. 278. (In Russian)
- Astaf’ev, P. “Review: Svoe slovo [Own Word]. Kiev, 1888–1889, nos. 1–2”, *Russkoe obozrenie*, 1890a, No. 1, pp. 449–462. (In Russian)
- Astaf’ev, P. “Review: Svoe slovo [Own Word]. Kiev, 1890. No. 3”, *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1890b, no. 5, pp. 107–116. (In Russian)
- Astaf’ev, P. “Rodovoi grekh filosofii” [The Original Sin of Philosophy], *Russkoe obozrenie*, 1892a, No. 11, pp. 134–164. (In Russian)
- Astaf’ev, P. “Nashe znanie o sebe” [Our Knowledge About Ourselves], *Russkoe obozrenie*, 1892b, No. 12, pp. 645–693. (In Russian)

- Astaf'ev, P. *Vera i znanie v edinstve mirovozzreniya* [Faith and Knowledge in the Unity of Worldview]. Moscow, 1893. VI, 206 pp. (In Russian)
- Bengtsson, J. *The Worldview of Personalism. Origins and early development*. Oxford: Oxford University Press, 2006. 310 pp.
- Berdnikova, A. "Soznanie Boga" ("Gottesbewusstsein") v filosofii religii Gustava Teikhyullera, ["Consciousness of God" ("Gottesbewusstsein") in the Philosophy of Religion by Gustav Teichmüller], *Vestnik RUDN Univ.*, 2018, Vol. 22, No. 3, pp. 353–364.
- Bobrov, E. *O ponyatii iskusstva* [About the Concept of Art]. Yur'yev, 1894. VIII, 248 pp. (In Russian)
- Bobrov, E. *Otnoshenie iskusstva k nauke i npravstvennosti* [Attitude of Art to Science and Morality]. Yur'yev, 1895. 82 pp. (In Russian)
- Bobrov, E. *Iz istorii kriticheskogo individualizma* [From the History of Critical Individualism]. Kazan, 1898a. 52 pp. (In Russian)
- Bobrov, E. *O samosoznani* [About Self-Consciousness]. Kazan, 1898b. 42 pp. (In Russian)
- Bobrov, E. *O ponyatii bytiya* [About the Concept of Being]. Kazan, 1898c. 76 pp. (In Russian)
- Bobrov, E. *Bytie individual'noe i bytie koordinal'noe* [Individual Being and Coordination Being]. Yur'yev, 1900. 182 pp. (In Russian)
- Hoffman, J., Rosenkranz, G. *Substance Among Other Categories*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994. X, 198 pp.
- Hoffman, J., Rosenkranz, G. *Substance: Its Nature and Existence*, London: Routledge, 1997. XII, 218 pp.
- Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason], in: I. Kant, *Sobranie sochinenii, 8 t.* [Collected Works, 8 vols.], Moscow: Choro Publ., 1994, Vol. 3. 742 pp. (In Russian)
- Kozlov, A. *Genesis teorii prostranstva i vremeni Kanta* [Genesis of Kant's Theory of Space and Time]. Kiev, 1884, VI. 264 pp. (In Russian)
- Kozlov, A. *Svoe slovo* [Own Word]. Kiev, 1888, No. 1. 144 pp. (In Russian)
- Kozlov, A. *Svoe slovo* [Own Word]. Kiev, 1889, No. 2. 160 pp. (In Russian)
- Kozlov, A. *Svoe slovo* [Own Word]. Kiev, 1890, No. 3. 156 pp. (In Russian)
- Kozlov, A. *Svoe slovo* [Own Word]. St. Petersburg, 1892, No. 4. 168 pp. (In Russian)
- Kozlov, A. "P.E. Astaf'ev, kak filosof" [P.E. Astaf'ev as a Philosopher], *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1893, No. 18, pp. 122–126. (In Russian)
- Kozlov, A. "Gustav Teichmüller", *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1894a, No. 24, pp. 523–536; No. 25, pp. 661–681. (In Russian)
- Kozlov, A. "Frantsuzskii pozitivizm" [French Positivism], *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1894b, No. 21, pp. 8–35. (In Russian)
- Kozlov, A. "Soznanie Boga i znanie o Boge. Vospominanie ob ontologicheskom dokazatel'stve bytiya Bozhiya" [The Consciousness of God and the Knowledge of God. Recollection of the Ontological Proof of the Existence of God], *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1895, No. 29, pp. 445–460; No. 30, pp. 558–567. (In Russian)
- Kozlov, A. *Svoe slovo* [Own Word]. St. Petersburg, 1898, No. 5. 166 pp. (In Russian)
- Leibniz, G. *Nachala prirody i blagodati, osnovannye na razume* [Principles of Nature and Grace Based on Reason], in: G. Leibniz, *Sochineniya, 4 t.* [Works, 4 Vols.], Moscow: Mysl' Publ., 1982, Vol. I, pp. 404–412. (In Russian)
- Lopatin, L. *Polozhitel'nye zadachi filosofii* [The Positive Tasks of Philosophy]. Moscow, 1886, Vol. 1. 436 pp. (In Russian)
- Lopatin, L. *Polozhitel'nye zadachi filosofii* [The Positive Tasks of Philosophy]. Moscow, 1891, Vol. 2. 392 pp. (In Russian)
- Lopatin, L. *Kurs psikhologii* [Psychology]. Moscow, 1903. 230 pp. (In Russian)
- Lopatin, L. *Lektsii po istorii novoi filosofii: Kant* [Lectures on the History of New Philosophy: Kant]. Berlin, 1923. 98 pp. (In Russian)

Lopatin, L. “Yavlenie i sushchnost’ v zhizni soznaniya” [Phenomenon and Essence in the Life of Consciousness], in: L. Lopatin, *Aksiomy filosofii. Izbrannye stat’i* [Axioms of Philosophy. Selected Articles], Moscow: ROSSPEN Publ., 1996a, pp. 146–173. (In Russian)

Lopatin, L. “Ponyatie o dushe po dannym vnutrennego opyta” [The Concept of Soul According to Inner Experience], in: L. Lopatin, *Aksiomy filosofii. Izbrannye stat’i* [Axioms of Philosophy. Selected Articles], Moscow: ROSSPEN Publ., 1996b, pp. 174–202. (In Russian)

Lopatin, L. “Vopros o real’nom edinstve soznaniya” [The Question of the Real Unity of Consciousness], in: L. Lopatin, *Aksiomy filosofii. Izbrannye stat’i* [Axioms of Philosophy. Selected Articles], Moscow: ROSSPEN Publ., 1996c, pp. 203–238. (In Russian)

Lopatin, L. “Aksiomy filosofii” [Axioms of Philosophy], in: L. Lopatin, *Aksiomy filosofii. Izbrannye stat’i* [Axioms of Philosophy. Selected Articles], Moscow: ROSSPEN Publ., 1996d, pp. 315–329. (In Russian)

Lopatin, L. “Tipicheskie sistemy filosofii” [Typical Systems of Philosophy], in: L. Lopatin, *Aksiomy filosofii. Izbrannye stat’i* [Axioms of Philosophy. Selected Articles], Moscow: ROSSPEN Publ., 1996e, pp. 330–355. (In Russian)

Lopatin, L. “Spiritualizm kak monisticheskaya sistema filosofii” [Spiritualism as a Monistic System of Philosophy], in: L. Lopatin, *Aksiomy filosofii. Izbrannye stat’i* [Axioms of Philosophy. Selected Articles], Moscow: ROSSPEN Publ., 1996f, pp. 356–385. (In Russian)

Lopatin, L. “Teoreticheskie osnovy soznatel’noi нравstvennoi zhizni” [The Theoretical Foundations of Conscious Moral Life], in: L. Lopatin, *Stat’i po etike* [Articles on Ethics], St. Petersburg: Nauka Publ., 2004, pp. 137–205. (In Russian)

Ohse, J. *Personalizm i proektivizm v metafizike Lotze* [Personalism and Projectivism in Lotze’s Metaphysics]. Yur’ev, 1897. 478 pp. (In Russian)

Polovinkin, S. V.S. Solov’ev i russkoi neoleibnitsianstvo [V.S. Solovyov and Russian Neoleibnizianism], *Voprosy filosofii*, 2002, pp. 90–96.

Prasolov, M. *Sub’ekt i sushchee v russkom metafizicheskom personalizme* [The Subject and the Being in Russian Metaphysical Personalism]. St. Petersburg: Asterion Publ., 2007. 354 pp. (In Russian)

Prasolov, M. “Problema vnutrennego opyta v filosofii russkogo metafizicheskogo personalizma” [The Problem of Inner Experience in the Philosophy of Russian Metaphysical Personalism], *Voprosy filosofii*, 2009, No. 8, pp. 101–112. (In Russian)

Schnädelbach, H. *Philosophie in Deutschland, 1831–1933*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1991. 338 pp.

Schwenke, H. *Zurück zur Wirklichkeit: Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller*. Basel: Schwabe, 2006. 348 pp.

Schwenke, H. “A Star of the First Magnitude within the Philosophical World: Introduction to Life and Work of Gustav Teichmüller”, *Studia Pholosophica Estonica*, 2009, No. 2, pp. 2–24.

Schwenke, H. “Teoriya poznaniya kak osnova ontologii. Novyi vzglyad na filosofiyu Gustava Teikhmyullera” [The Theory of Knowledge as a Basis of Ontology. A New Approach to Gustav Teichmüller’s Philosophy], *Issledovaniya po istorii russkoi mysli: Ezhegodnik za 2006–2007 god*, Moscow: Modest Kolerov Publ., 2009a, pp. 211–239. (In Russian)

Shichalin, Yu. “O ponyatii ‘lichnosti’ primenitel’no k triedinomu Bogu i Bogocheloveku Iisusu Khristu v pravoslavnom dogmaticheskom bogoslovii” [About the Concept of Person in Respect to the Triune God and God-Man Jesus Christ in the Orthodox Dogmatic Theology], *Rozhdenie personalizma iz dukha Novogo vremeni. Sbornik statei po genealogii bogoslovskogo personalizma v Rossii* [The Birth of Personalism from the Spirit of Modern Age. Collection of Articles on Genealogy of Theological Personalism in Russia], ed. by V. Boldareva. Moscow: St. Tikhon’s Orthodox Univ. Publ., 2018, pp. 325–359. (In Russian)

Shokhin, V. *Filosofskaya teologiya: kanon i variativnost’* [Philosophical Theology: the Canon and the Variability]. St. Petersburg: Nestor – Istoriya Publ., 2018. 496 pp. (In Russian)

- Strods, A. *Nemetskii personalizm* [German Personalism]. Riga: Zinatne Publ., 1984. 198 pp. (In Russian)
- Swinburne, R. *Sushchestvovanie Boga* [The Existence of God], trans. by M.O. Kedrova, Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 2014. 464 pp. (In Russian)
- Teichmüller, G. *Religionsphilosophie*. Breslau, 1886, XLVI. 558 pp.
- Teichmüller, G. *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*. Breslau, 1889. XII, 348 pp.
- Teichmüller, G. *Deistvitel'nyi i kazhushchiysya mir. Novoe osnovanie metafiziki* [The Real and the Apparent World. A New Foundation of Metaphysics]. Kazan, 1913. 390 pp. (In Russian)
- Williams, T., Bengtsson, J. "Personalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2018). [<https://plato.stanford.edu/entries/personalism/>, accessed on 18.03.2020].