

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО
ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
ТУЛЬСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ**

На правах рукописи

Репин Дмитрий Александрович

**Проблема «внутреннего опыта» в философии русского
персоналиста П.Е. Астафьева**

Специальность: 09.00.03— история философии

**Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук**

Научный руководитель:

Доктор философских наук Юрков С.Е.

Тула- 2015

Оглавление:

Введение	3
Глава I. Проблема «внутреннего опыта» личности П.Е. Астафьева и русская персоналистическая философия конца XIX - начала XX вв.	21
§1. Метафизические основы формирования представлений П.Е. Астафьева о внутреннем опыте	22
§2. Формирование проблемы «внутреннего опыта» П.Е. Астафьева в реконструкции идей представителей русской философской мысли XVIII - XIX вв.....	47
§3. Философско-психологическое обоснование проблемы «внутреннего опыта» в учении П.Е. Астафьева.....	67
Глава II. Онто-гносеологические принципы взаимосвязи знания и воли во внутреннем опыте личности в философии П.Е. Астафьева	91
§1. Воля как трансцендентный источник внешнего опыта в учении П.Е. Астафьева.....	92
§2. Внутренний опыт как знающее о себе бытие: базис критической монадологии П.Е. Астафьева.....	103
§3. Вопрос о свободе воли и его значение во внутреннем опыте личности.....	123
§4. Взаимосвязь веры и знания во внутреннем опыте личного самосознания человека как единство с окружающей действительностью и трансцендентным миром.....	137
Заключение	154
Список литературы	160

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования. Проблема «внутреннего» опыта с каждым годом приобретает всю большую значимость в научном знании и философии. В современности происходит нивелирование общечеловеческих ценностей, защиты прав и свобод большинства людей, принадлежащих культуuroобразующей нации. В эпоху ценностного кризиса, вновь становится актуальным обращение личности к своему внутреннему миру, к духовно-нравственным скрепам, объединяющим общество, поэтому роль философии персонализма объективным образом возрастает в философских исследованиях. Особенно это характерно для истоков русского персонализма, который в своих изначальных интенциях представлен в теоретическом наследии П.Е. Астафьева.

В истории философии проблема «внутреннего опыта» как метафизический принцип единства сущего, на который опираются религиозно-философские концепции и системы русских мыслителей, тесно взаимосвязан с углубленным интересом и изучением внутреннего мира и психологии человека, что привело к созданию русскими мыслителями метафизики человеческой личности. В развитии русской метафизической мысли о проблеме «внутреннего опыта» нашли свое отражение оригинальные идеи П.Е. Астафьева, А.А. Козлова, Л.М. Лопатина, Е.А. Боброва, С.А. Аскольдова (Алексеева). Русские персоналисты придавали большое значение понятию *persona* - личность, включающее в себя фундаментальный принцип бытия, в котором волевая активность объединяется с непрерывностью существования.

Русский персонализм был обращен к духовно-творческому потенциалу личности. Творческий аспект всегда имеет отношение к ценностному аспекту, входя в него содержательно. Концептуальное значение способности и возможности личности к самотворчеству заключается в необходимости ее самоидентификации в бытии целого. Таким образом, из сложного анализа и изучения, смежных по времени мысли русским персоналистами проблем, приобретающих философское значение, актуальным выступала, и выступает, по

сей день проблематика человеческого отношения к тем духовно-нравственным скрепам, составляющим консолидирующее единство русского общества.

Без анализа метафизики человеческой личности и сложившегося в середине - конце XIX века направления русского персонализма, как течения русской философии, невозможно сколько-нибудь целостно и системно представить уровень развития философской науки в России. Одним из тех немногих глубоких самобытных русских философов, труды которого отражают актуальные вопросы нашего времени, был Петр Евгеньевич Астафьев (1846-1893 гг.).

Одной из важнейших задач мыслителя, как представителя течения русского метафизического персонализма, являлась попытка дать целостное объяснение феномена личности в контексте проблемы «внутреннего опыта».

Во все времена личность представляла и должна представлять собой высшую ценность человеческого бытия. В современных условиях исторического развития общества личность воспринимается с позиции утилитарного отношения к ней. В обществе утрачиваются ценности, идеалы сознательных внутренних ориентиров личности. Чрезмерному увлечению земными благами, обустройством жизни, развлечениям, влияющим на сознание личности как положительно во многом, так и отрицательно П.Е. Астафьев противопоставляет духовное обновление человека.

В связи с этим, особенно актуальной в исследовании выступает приобретающая фундаментальное значение проблема «внутреннего опыта» человека. Она включает в себя сознательное отношение к историко-культурным, религиозным, духовно-нравственным ценностям общества и предполагает личную ответственность, являющуюся смыслообразующим фактором бытия человека, нации, государства. Изучение проблемы «внутреннего опыта» в философии русского персоналиста П.Е. Астафьева и его философских взглядов является востребованным в исторической и особенно социальной перспективе, раскрывающейся в нарастающем с каждым годом интересе философов, общественных деятелей к вопросу национальной самобытности и национального самосознания личности.

Проблема «внутреннего опыта» в целом интерпретируется в контексте самосознательной деятельности, целесообразно направленной на самопознание человека, его самосовершенствование и преобразование мира. «Внутренний опыт» выступает центральным положением русской персоналистической философии, опирающейся на метафизическое и аксиологическое содержание взаимосвязи бытия всего сущего с трансцендентным миром.

Степень научной разработанности проблемы. За последнее время опубликовано значительное количество историко-философской литературы, в которой глубоко проанализированы вопросы бытия человека, его отношения к внешнему миру. Продолжается изучение русской религиозной философии. Вместе с тем, остается мало разработанной проблема «внутреннего опыта» личности в изучении исследований дореволюционных мыслителей, стоявших у истоков создания самобытной национальной философии, одним из которых выступает П.Е. Астафьев.

Интерес к философским взглядам П.Е. Астафьева проявляли, прежде всего, его современники. Философско-биографические очерки, статьи в философских журналах, некрологи являются до сих пор ценнейшим эмпирическим материалом для исследователя. Необходимо выделить из изданных статей «Очерки русской философии» С.И. Матвеева, раскрывающего специфику становления русской философии в контексте национальной и самобытной идеи.¹

Среди представителей этой идеи он называет Петра Евгеньевича Астафьева. С.И. Матвеев касается проблематики свободы воли в анализе работы мыслителя «К вопросу о свободе воли». В данной работе он особенно выделяет у философа критику механистического принципа и детерминизма в окружающем личность мире, полагая, что законы внешнего мира и, прежде всего, причинно-следственной связи не применимы к внутреннему опыту и сознанию. Одним из таких авторов, который рассматривал проблематику философии П.Е. Астафьева в контексте обращения к национальным, самобытным истокам, выступал

¹ Матвеев С.И. Очерки русской философии. Философия усилия личности (учение П.Е. Астафьева) // Светоч и дневник писателя. 1913. 1 кн. С.68-80, 3 кн. С.38 - 53.

свящ. Сергей Розанов. Он акцентировал внимание на особенностях «религиозного движения», захватившего умы передовой русской интеллигенции.¹

Он считал верным положение П.Е. Астафьева о глубине и богатстве внутреннего мира человека, его сознательно-волевых актов, которые он воплощает в конкретной деятельности. Какое содержание внутри себя человек глубоко переживает, осознает, то содержание действительным образом занимает всю его душевно-телесную организацию, поэтому в этом смысле значителен был для Астафьева психологический настрой личности. Ее воля, чувства, разум слагали и действительное отношение к самой жизни и происходящим в ней событиям.

Одной из главных особенностей, по мнению представителя Церкви, являлась попытка критического осмысления П.Е. Астафьевым идейных принципов религиозно-нравственного, социального аспектов возникновения и развития движения религиозного «обновления». По мнению Розанова П.Е. Астафьев, с точки зрения общественно-политических взглядов, являлся приверженцем консерватизма и сторонником идеи национального самосознания.

Значительный шаг в направлении анализа философии П.Е. Астафьева делает А.И. Введенский (Басаргин - псевдоним.) (1861 - 1913 гг.), профессор кафедры «Метафизики и логики» Московской Духовной Академии.² В научно-философском очерке «Петр Евгеньевич Астафьев. Характеристика его философских и публицистических взглядов» были проанализированы основные идеи гносеологического, онтологического, этического учений П.Е. Астафьева, выявлены ключевые моменты его целостной метафизики, дана соответствующая высокая оценка его плодотворной религиозно-философской мысли. Он рассматривает его философию в контексте метафизики, полагая, что личность для мыслителя является «ведомым» ей внутренним опытом. Деятельность

¹ Розанов Сергей, свящ. Религиозно-философские принципы Астафьева П.Е.(К характеристике современного религиозного движения) // Вера и разум. 1894. Т. II. Ч. I.С. 25 - 48, 70 - 102.

² Введенский А.И. Петр Евгеньевич Астафьев. Характеристика его философских и публицистических взглядов // Богословский вестник. 1893. № 6. С. 554 - 571.

обусловлена внутренним опытом, в котором определяющая роль обозначена в непосредственном личностном самосознании.

В монографии «Религиозная вера как биогенетический принцип в психологии» А.И. Введенский анализирует вопрос о взаимосвязи волевого акта и религиозной веры во внутреннем опыте личности. Он подчеркивает, что «справедливо говорит П.Е. Астафьев»¹ о творческом характере личной воли, которая проникает до глубины самосознания человека, и стремится выйти за границы своих проявлений в онто-гносеологическом опыте. Таким образом, А.И. Введенский соглашался с рассмотрением воли, как трансцендентной по своему источнику во внутреннем опыте личности. Другой современник П.Е. Астафьева А.А. Козлов обратил внимание на проблему субстанции и в связи с ее обоснованием пришел к выводу о том, что философское направление мысли П.Е. Астафьева может быть названо спиритуалистическим персонализмом.² Он отмечает, что остается невыявленным положение философа о материи в познании человеком действительности. А.А. Козлов был хорошо знаком с метафизическими исканиями П.Е. Астафьева и вел с ним споры о субстанции, о времени на страницах первого в России философского сборника «Свое Слово».³

Следует отметить, что А.А. Козлов и А.И. Введенский ценили философское творчество П.Е. Астафьева, отмечая в год смерти философа, что мыслящая Россия потеряла одного из выдающихся философов своего времени. В 1893 году был написан некролог его давним другом и последователем Л.А. Тихомировым, где он привел философскую биографию мыслителя, и дал краткую характеристику его религиозно-философским взглядам.⁴ Как последователь философии П.Е. Астафьева он утверждал, что основными категориями внутреннего опыта у него были воля, разум и чувство и близко примыкал к русским персоналистам.

¹ Введенский А.И. Религиозная вера, как биогенетический принцип в психологии // Богословский вестник. 1899. Т 2. № 5. С. 80.

² Козлов А.А. П. Е. Астафьев как философ // Вопросы философии и психологии. 1893. 3 кн. – №18. С. 122 - 126.

³ Козлов А.А. Объяснение с П.Е. Астафьевым // Свое Слово. 1889. № 2. С. 139 - 154; Козлов А.А. Два слова по поводу статьи П.Е. Астафьева // Свое Слово. 1890. № 3. С. 150 - 153; Астафьев П.Е. Свое Слово (философско-литературный сборник) проф. А.А. Козлова. 1890. № 3 (154 стр.) // Вопросы философии и психологии. 1890. 5 кн. С. 107 - 116.

⁴ Тихомиров Л.А. П. Е. Астафьев (некролог) // Русское обозрение. 1893. № 5.

Кроме научных и публицистических статей, обозначенных авторов и единомышленников, стоит отметить краткий, но довольно информативный очерк русского публициста и критика С.А. Венгерова.¹ Он приводит более полную биографию автора и происхождение его семьи, а также кратко характеризует основные, известные на тот момент труды философа. Положительно отзывается о русском персоналисте Э.Л. Радлов.² В очерках по истории русской философии Э.Л. Радлов характеризует его как постоянного члена Московского Психологического общества и оригинального психолога.

После революции на долгие годы имя русского персоналиста П.Е.Астафьева было забыто и, кроме библиографических справок и кратких страничных упоминаний о центральных принципах его философии, практически никто о нем больше не писал. В 1922 году в Берлине русский философ неокантианец Б.В. Яковенко выпустил книгу «История русской философии». В одной из глав, посвященных развитию русской философии в конце XIX - начале XX вв., он привел краткие сведения о философии П.Е. Астафьева в подзаголовке «Лейбницеанство».³ Б.В. Яковенко считал единство учения о внутреннем и внешнем опыте центральным положением его философии, а также выделял в центре сознания – «Я» волевой принцип бытия и трансцендентный источник воли. В фундаментальных трудах отечественных историков русской философии В.В. Зеньковского и Н.О. Лосского, вышедших за рубежом во второй половине 50-х начале 60-х гг. XX столетия о философе фактически не упоминается. В советское время о П.Е. Астафьеве вспоминает А.Ф. Лосев в очерке, посвященном полемике П.Е. Астафьева с В.С. Соловьевым о национальном самосознании, а также есть сведения об П.Е. Астафьеве в его монографии, в которой исследовалась философия всеединства Владимира Соловьева.⁴

¹ Венгеров С.А. Критико-библиографический словарь русских писателей и ученых (от начал русской образованности до наших дней). Т.1. Вып. 1-21: Вып. 18. А. – СПб: Семеновская Типолиитография (И. Ефрона), 1889. С. 842 – 843.

² Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки по истории русской философии.– Свердловск: УГУ, 1991. 592 с.

³ Яковенко Б.В. История русской философии [Электронный ресурс] / Б.В. Яковенко. Режим доступа: <http://www.szags.nov.ru/?p=1271>

⁴ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1999. С. 315 - 317.

В 1990 – 2000-е годы возрастает интерес к изучению русской философии. Многие исследователи посвящают свои труды изучению русской религиозно-философской мысли, ее концептуальной значимости для истории философии в целом. Возрождение концепций русских религиозных мыслителей и русских персоналистов находит отражение в ряде монографий, статей, как энциклопедического характера, так и научных очерках, посвященных той или иной проблематике определенного периода существования и бытия русской философии. Необходимо отметить в их числе работы и научные статьи А.А. Ермичева, И.И. Евлампиева, М.И. Ивлевой, А.А. Королькова, С.А. Лишаева, А.В. Малинова, А.И. Матвеевой.¹

В 1996 году в журнале «Вопросы философии» вышла научная статья Н.К. Гаврюшина, посвященная 150-летию со дня рождения философа, где впервые в историко-философском контексте была предпринята попытка дать целостный анализ воззрениям мыслителя с позиции христианского мировоззрения.²

Н.К. Гаврюшин акцентировал внимание на недостаточной проработке П.Е. Астафьевым догматического понятия «образа Божия» в человеке, определив тем самым впервые взгляды мыслителя как религиозного философа. В 1998 году вышел сборник «Лейбниц и Россия», где были помещены в виде статей доклады философов, которые участвовали в Международной научно-практической конференции, прошедшей в Санкт-Петербурге. Среди них стоит выделить статью русского философа Н.П. Ильина, который озаглавил ее «Лейбниц и «аутсайдеры»

¹ Ермичев А.А. Основные мотивы русской философии конца XIX - начала XX вв. // Русская философия. Конец XIX - начала XX века. Антология: учебное пособие. СПб, 1993. С. 5 - 33; Евлампиев И.И. Лейбниц и персоналистская традиция русской философии // Философский век. Альманах. – СПб, 1996. С. 103 - 123; Ивлева М.И. О понятии бытия в философии Е.А. Боброва // История философии. 1999. № 4. С. 199 - 207; Корольков А.А. Русская духовная философия. – СПб: ЗХГИ, 1998. 573 с.; Лишаев С.А. Вторая половина XIX века (Философская мысль в пореформенной России) // Лишаев С.А. История русской философии. Курс лекций: учебное пособие. Ч. II. –1 кн. Самара: Самар. гуманитар. акад., 2006. С. 3 - 42; Малинов А.В. Русская философия XIX–XX веков: историко-философские очерки.– Saarbrücken, 2008. 154 - 268 р; Матвеева А.И. Национальные особенности русского самосознания личности: социально-философский анализ // Теория и практика общественного развития личности. – 2011.– № 4. – С. 61-68.

² Гаврюшин Н.К. Забытый русский мыслитель. К 150-летию со дня рождения П.Е. Астафьева // Вопросы философии. 1996. № 12. С. 75 - 83.

русской философии».¹ В ней автор сосредоточил внимание на восприятии идей «Монадологии» русскими персоналистами неолейбницеанского направления философии, а также впервые выделил проблему «внутреннего опыта» у П.Е. Астафьева.

В 2000 году, в приложении журнала «Москва», был издан первый в России сборник трудов П.Е. Астафьева под названием «П.Е. Астафьев. Философия нации и единство мировоззрения».² Редактором и составителем сборника выступил известный историк М.Б. Смолин. В него вошли философско-публицистические статьи и две монографии мыслителя: «Психологический мир женщины: его особенности, превосходства и недостатки» (1881) и явившаяся плодом многолетних трудов философа «Вера и знание в единстве мировоззрения. Опыт начал критической монадологии» (1893). Стоит отметить следующие статьи разных лет: «Национальное самосознание и общечеловеческие задачи» (1890), «К спору с г-ом Вл. Соловьевым» (1890), «Объяснение с г-ном Леонтьевым» (1890), на основании которых были написаны книги «Смысл истории и идеалы прогресса (1885), «Из итогов века» (1891) и другие.

В 2001 году было написано и защищено первое диссертационное исследование М.А. Прасоловым «Социально-философские воззрения Петра Евгеньевича Астафьева (1846-1893)».³ Автор рассматривал философию мыслителя с позиции «персоналистического космизма», подробно раскрыв становление, степень влияния русских философов на П.Е. Астафьева, а также уделил внимание проблеме «внутреннего опыта». М.А. Прасолов изучил множество архивных материалов, возродив имя мыслителя для дальнейших научных исследований. В 2003 году под эгидой Русского философского общества имени Н.Н. Стрехова была издана монография Н.П. Ильина «Трагедия русской

¹ Ильин (Мальчевский) Н.П. Счастливая вина. Лейбниц и «аутсайдеры» русской философии // Философский век. Альманах. – СПб: СПб НЦ, 1996. С. 124 - 145.

² Астафьев П.Е. Философия нации и единство мировоззрения/ под ред. М.Б. Смолина. – М., 2000. 544 с.– (Пути русского имперского сознания).

³ Прасолов М.А. Социально-философские воззрения Петра Евгеньевича Астафьева (1846-1893): дисс. ...канд. философ. наук. – СПб, 2001. – 173 с.

философии»,¹ где исследователь поставил вопрос о роли русской «национальной философии» в России и «подмены» ее «русской религиозной философией». Н.П. Ильин выдвинул свою точку зрения, согласно которой существовала попытка построения «национальной философии» в России, в ее основу были включены принципы самобытности и самосознания личности.

В своем диссертационном исследовании, написанном и защищенном в 2011 году, О.Н. Сальникова выявила и раскрыла в философии П.Е. Астафьева субъект самосознания.² Она опиралась на раскрытие самосознательных сил личности в его философии. В значительной степени она проанализировала проблематику национального самосознания мыслителя, связывая ее с продолжением споров в историко-философском контексте славянофилов и западников. О.Н. Сальникова всесторонне раскрыла проблему национального самосознания в контексте социокультурного пространства современного общества как субъекта самосознания и духовного поиска в жизни личности. Поэтому диссертант не касается данной проблематики, так как она уже была рассмотрена исследователями.

В этой связи, ее работа является очень информативной и в ней акцентировано внимание на понимании личности – онто-гносеологического субъекта. В этом же году был написан автореферат диссертации О.К. Авдеева «Проблема личности в русском консерватизме: Н.Н. Страхов, К.Н. Леонтьев, П.Е. Астафьев»,³ в которой автор проанализировал идейное наследие философии русского консерватизма, и выявил полемику между тремя представителями философии консерватизма. Во внутреннем сознательном и внешнем социальном аспектах она зарождалась в области проблематики личности, что обусловило персоналистическую направленность исследования О.К. Авдеева.

¹ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – СПб, 2003. С. 9 - 28.

² Сальникова О.Н. Субъект самосознания в метафизическом персонализме П.Е. Астафьева: дисс. ...канд. философ. наук. – Белгород, 2011. – 149 с.

³ Авдеев О.К. Проблема личности в русском консерватизме: Н.Н. Страхов, К.Н. Леонтьев, П.Е. Астафьев: автореф. дисс. ... канд. философ. наук. – М., 2011. – 27 с.

Определенную значимость для диссертационного исследования содержит в себе работа М.В. Атякшева «Идея христианской общественности в позднем славянофильстве: И.С. Аксаков, Н.Н. Страхов, П.Е. Астафьев, Л.А. Тихомиров», написанная в 2013 году.¹ В ней впервые затрагивается и обосновывается идеал «духовного строительства» общества, а философия указанных мыслителей и прежде всего П.Е. Астафьева, раскрывается в контексте христианского мировоззрения. Большая часть автореферата диссертации М.В. Атякшева посвящена проблематике национального вопроса, в котором автор рассматривает полемику между И.С. Аксаковым, П.Е. Астафьевым, К.Н. Леонтьевым с В.С. Соловьевым.

Объектом исследования является философия П.Е. Астафьева в контексте русского метафизического персонализма конца XIX - начала XX вв.

Предметом исследования выступает проблема «внутреннего опыта» личности в философии П.Е. Астафьева.

Цель диссертационного исследования: провести целостный анализ проблемы «внутреннего опыта» личности П.Е. Астафьева в контексте русской персоналистической философии конца XIX- начала XX вв.

Задачи диссертационного исследования:

1. Изучить и выявить метафизические основы формирования представлений П.Е. Астафьева о «внутреннем опыте».

2. Проанализировать формирование проблемы «внутреннего опыта» П.Е. Астафьева в реконструкции идей представителей русской философской мысли XVIII- XIX вв.

3. Дать философско-психологическое обоснование проблемы «внутреннего опыта» П.Е. Астафьева.

4. Проанализировать онто-гносеологические принципы взаимосвязи знания и воли во внутреннем опыте личности в философии П.Е. Астафьева.

¹ Атякшев М.В. Идея христианской общественности в позднем славянофильстве: И.С. Аксаков, Н.Н. Страхов, П.Е. Астафьев, Л.А. Тихомиров: автореф. дисс. ... канд. философ. наук. – М., 2013. – 22 с.

5. Доказать, что трансцендентным источником внешнего и внутреннего опыта человека выступает воля, свободно определяемая ее носителем по отношению к Трансцендентной Воле Бога.

6. Обосновать, что базисом критической монадологии П.Е. Астафьева явилась проблематика внутреннего опыта, раскрывающаяся в направленности личного самосознания каждого человека к единству с окружающей действительностью и трансцендентным миром.

Теоретико-методологической основой и методологией исследования явились философские идеи о проблеме внутреннего опыта П.Е. Астафьева, учения, концепции, подходы, которые были сформированы западноевропейскими и русскими мыслителями, а также современными исследователями.

Диссертант находит целесообразным использование классических методов научного исследования в гуманитарных сферах знания, каким является философия. Применены следующие методы и подходы: историко-философский, философско-психологический подход, метод анализа и синтеза, сравнительный метод, системный метод, персоналистический метод.

Историко-философский подход как основополагающий, нашел отражение в рассмотрении философских воззрений П.Е. Астафьева и становлении его как самобытного русского философа. Философско-психологический подход был впервые применен в анализе взаимосвязи самосознания и реальности в контексте онто-гносеологического опыта мыслителя и философов, чтобы ответить на вопрос, что является центром внутреннего опыта и сознания личности – субстанция или деятельность у П.Е. Астафьева.

Метод анализа и синтеза используется в целом ряде источников, а также исследованиях современных философов. В диссертационной работе учитывалось влияние немецкой классической (И. Кант, Г.Ф.В. Гегель, И.Г. Фихте) и неклассической традиции (А. Шопенгауэр, Э. фон Гартман) в научной методологической базе. Акцентируется внимание на источниках, которые позволили выделить воспринятые русскими персоналистами положения,

переосмысленные ими в различных областях философского знания (Г.В. Лейбниц, Г.Р. Лотце, Г.А. Тейхмюллер).

Сравнительный метод нашел отражение в духовно-академической русской мысли, а также в характеристике влияния немецкого (новоевропейского) теизма на представителей духовно-академической философии, что было представлено в монографии О.Т. Ермишиным, диссертациях В.Е. Луценко, Ю.В. Шапошниковой.

Сравнительный метод применен в анализе и конкретизации онтологических понятий двух мыслителей (П.Е. Астафьева и В.А. Снегирева) «истинно-сущее» и «действительно-сущее», в обосновании «метафизической психологии» внутреннего опыта личности. Системный метод нашел применение в раскрытии смыслового содержания проблемы внутреннего опыта в монографиях Ю.Ю. Булычева, Ю.Ш. Стрельца, Н.В. Омельченко. Этими исследователями рассмотрен, в философии П.Е. Астафьева, телеологический принцип смыслового «содержания» личного сознания, взаимоотношения и взаимосвязи смысла и бытия. В единстве сравнительного метода, систематического и персоналистического, раскрыта полемика о субстанции между П.Е. Астафьевым и А.А. Козловым.

Согласно диссертанту, необходимо прояснить вопрос духовной субстанциальности личности и роли, в онто-гносеологическом опыте единства сознания и реальности в учении П.Е. Астафьева с точки зрения исследования источника «Реальность и самосознание» Б.Н. Чичерина. Было акцентировано внимание на единстве мыслей между Л.М. Лопатиным и П.Е. Астафьевым. Нужно отметить, что ряд авторов считают их последователями «спиритуалистического направления» в философии. Русского философа Л.М. Лопатина называют выразителем концепции конкретного спиритуализма. П.Е. Астафьева последователем персоналистического спиритуализма (С.А. Левицкий, С.В. Посадский), русского нелейбницеанства (Н.О. Лосский, Э.Л. Радлов, Т.И. Райнов, И.В. Гребешев), метафизического персонализма (М.А. Прасолов, О.Н. Сальникова, А.Е. Годин, Г.С. Рыжкова).

Персоналистический метод использовался в раскрытии проблемы «внутреннего опыта» в философии русского персоналиста П.Е. Астафьева. Он нашел применение во всех разделах исследования, так как главным предметом и философской категорией у русского персоналиста является гармонично слагающая себя личность.

Источниковая база исследования. Для того чтобы раскрыть содержание темы диссертационного исследования необходимо было обратиться к непосредственному анализу философских текстов П.Е. Астафьева, к источникам и научной литературе. Прежде всего, это первоисточники, включающие непосредственно научные статьи, книги, монографии П.Е. Астафьева и очерки философского и публицистического характера, в анализе которых раскрывалось формирование историко-философских взглядов мыслителя. К следующей группе проанализированных источников стоит отнести работы, статьи, тех авторов, которые повлияли на становление метафизического персонализма и воззрения русских персоналистов – это западноевропейские мыслители (Г.Р. Лотце, Г.А. Тейхмюллер, Ф.П.Г. Мен де Биран). Также к этой группе источников относятся научные статьи и работы мыслителей, публицистов, в которых раскрывается проблема внутреннего опыта в философско-психологическом контексте (Б.Н. Чичерин, Л.М. Лопатин, Е.А. Бобров, С.А. Аскольдов, Бернардино Вариско).

С метафизической позиции была рассмотрена полемика о субстанции на примере раскрытия содержания источников (А.А. Козлов, П.Е. Астафьев).

Основными источниками по проблеме «внутреннего опыта» послужили классические работы Г.В. Лейбница, Дж. Локка и И. Канта. Которые вскрывают истоки влияния на формирование учения П.Е. Астафьева. И. Кант обосновал субъективный подход, по проблеме «внутреннего опыта». Дж. Локк указал на различие внутреннего и внешнего опыта, а Г.В. Лейбниц проанализировал проблему «внутреннего опыта» как преодоления внешней реальности и достижения личностью «универсума силы».

Проведено сравнение метафизических понятий истинно-сущего и действительно-сущего между П.Е. Астафьевым и В.А. Снегиревым. Третья группа источников включает в себя историко-философские труды по русской и мировой философии, в которых метафизика П.Е. Астафьева причислена к неолейбницеанскому направлению мысли (А.И. Введенский, Т.И. Райнов, Б.В. Яковенко, Э.Л. Радлов) и другие.

Работы, посвященные становлению философских взглядов П.Е. Астафьева, такие как: «Монизм или дуализм?» (1873), «Смысл истории и идеалы прогресса» (1885), «Страдание и наслаждение жизни. Вопросы пессимизма и оптимизма» (1885), «Из итогов века» (1891), «Общественное благо в роли верховного начала» (1892) позволяют дать общую характеристику его онто-гносеологическим, антропологическим, историософским воззрениям.

Важными для исследования проблемы внутреннего опыта в философии русского персоналиста П.Е. Астафьева являются научные статьи, опубликованные в журналах «Русское обозрение», «Вопросы философии и психологии» и работы. К ним относятся «Чувство как нравственное начало» (1886), «К вопросу о свободе воли» (1889), «Наше знание о себе» (1892), «Родовой грех философии» (1892), «Воля в знании и воля в вере» (1892), «Генезис нравственного идеала декадента» (1893), монография «Вера и знание в единстве мировоззрения» (1893).

Диссертант проанализировал указанные первоисточники и пришел к выводу, что в них проблема внутреннего опыта раскрывается всеобъемлюще. Она рассматривается с онто-гносеологических, антропологических, космологических и аксиологических позиций целостной метафизики П.Е. Астафьева, которая может быть названа метафизикой «внутреннего опыта».

Научная новизна исследования состоит в следующем:

- обосновано, что внутренний опыт в философии П.Е. Астафьева есть духовное бытие, переживаемое личностью в единстве сознательно-волевых, нравственных, чувственных, интеллектуальных актов;

- показано, что важной для П.Е. Астафьева и русских персоналистов категорией сознания личности выступает знающая и сознающая себя воля;

- выявлено и уточнено, что у П.Е. Астафьева сознание есть действительная форма деятельности, а не знания;

- выявлена существенная и центральная позиция мыслителя о внутреннем опыте, как духовном основании единства людей, раскрывающаяся в развитии вопроса национального самосознания, историософии как совершенствования самосознательного духа в индивидуальной жизни каждого человека и в консолидации общества, нации, государства;

- впервые раскрывается и проясняется обоснование метафизической основы внутреннего и внешнего опыта в философии П.Е. Астафьева, как взаимосвязи личностной воли с Трансцендентной Волей Бога.

Достоверность научных положений, выводов и рекомендаций подтверждается:

- применением классических и специальных научно-методологических подходов в раскрытии темы диссертационного исследования: историко-философского и персоналистического;

- уточнением проблемы «внутреннего опыта» с позиции смыслового и ценностного аспектов внутренней жизни личности, ее индивидуальной и самобытной роли в обществе;

- использованием философско-психологического подхода к проблеме «внутреннего опыта» в философии русского персоналиста П.Е. Астафьева, который находит свое выражение в русской духовно-академической мысли конца XIX - первой половины XX вв.

Теоретическая и практическая значимость исследования.

Диссертационное исследование раскрывает теоретический потенциал наследия русского метафизического персонализма конца XIX - начала XX вв. для современного научного видения истории русской религиозной философии, выявляет специфику философских воззрений П.Е. Астафьева при решении классических онтологических и гносеологических проблем, которые основываются на христианской антропологии. Теоретическая значимость исследования заключается в рассмотрении онто-гносеологического и

философско-психологического аспектов философии П.Е. Астафьева, что позволяет интерпретировать ее, как метафизику «внутреннего опыта» личности. Проблема «внутреннего опыта» личности приобретает антропологическое измерение при постановке и решении научно-философских и психологических задач, таких как: смысл бытия человека, единство самосознания и реальности, условия возможности свободы воли по отношению к другим личностям.

Изучение неолейбницеанских принципов в метафизике русского персоналиста П.Е. Астафьева, в контексте его критической монадологии, может быть воспринято как системообразующий фактор в обосновании ценностных и онто-гносеологических установок иерархического персонализма, ярким представителем которого в русской философии выступает Н.О. Лосский.

Основные положения диссертационного исследования могут послужить теоретической базой для комплексного изучения метафизического персонализма в России, анализа влияния французского, немецкого направлений персоналистической мысли на русскую духовно-академическую философию.

Практическая значимость диссертационного исследования заключается в разработке отдельных разделов и глав дисциплин «Философия», «Этика», «Эстетика», преподаваемых в Тульском государственном университете. Проблема «внутреннего опыта» может стать предметом дальнейшего развития междисциплинарных с философией знаний. Опубликованные в статьях материалы данной работы могут быть применены в дальнейшей исследовательской разработке философского наследия П.Е. Астафьева и в целом русского неолейбницеанского течения философской мысли.

Положения, выносимые на защиту:

- в русском персонализме проанализировано соотношение двух принципов философии его представителей в контексте онто-гносеологического опыта – индивидуалистического и спиритуалистического, что позволило обосновать внутренний опыт в философии П.Е. Астафьева как духовное бытие, переживаемое личностью в единстве сознательно-волевых, нравственных, чувственных, интеллектуальных актов;

- во внутреннем опыте личности обнаружена психическая координация центра сознания человека («Я») с бытием сущего, с окружающей материальной действительностью, что позволило показать важность для П.Е. Астафьева и русских персоналистов категории сознания личности, которая выступает знающей и сознающей себя волей;

- в рамках анализа проблематики внутреннего опыта в философии русского персоналиста П.Е. Астафьева раскрывается понятие «духа» и дается его определение. Дух – это самосознательное, деятельно-волевое субстанциальное начало в центре личности, которое является самосущим, особого рода знанием и бытием, которое выступает также принципом единства всего сущего с Богом. Что выявлено как существенная и центральная позиция мыслителя о внутреннем опыте, духовном основании единства людей, раскрывающаяся в развитии вопроса национального самосознания, историософии как совершенствования самосознательного духа в индивидуальной жизни каждого человека и в консолидации общества, нации, государства;

- обнаружение внутри личности субстанциального духовного, сознательно-волевого начала во взаимосвязи с Трансцендентной волей Бога, являющейся источником самосознания и самого внутреннего опыта, образует акт религиозной веры, а во внутреннем опыте личность имеет определенную организацию, которую П.Е. Астафьев называл «законодательством духа», что впервые раскрывается и проясняется в обосновании метафизической основы и внутреннего и внешнего опыта в философии П.Е. Астафьева, как взаимосвязи личностной воли с Трансцендентной Волей Бога.

Апробация исследования. Основные положения диссертации опубликованы в материалах 48-ой Научно-практической конференции профессорско-преподавательского состава ТулГУ (7.02.2012); Международных и Всероссийских научных конференциях VIII Международного форума «Задонские Свято-Тихоновские образовательные чтения»: «Да ведают потомки православных земли родной минувшую судьбу» (Липецк, 7-8 декабря 2012); в докладах V Международной научно-практической конференции: «Православная теология в

современной России: основные цели и задачи» (Тула, 26-28 февраля 2013); II Всероссийской научно-практической конференции: «Теология: история, проблемы, перспективы» (Задонск, 7.05. 2013).

Диссертационное исследование обсуждалось на заседании кафедры «Философия» Тульского государственного университета и рекомендовано к защите. Основное содержание диссертации нашло отражение в 8 статьях, в том числе в 6 статьях, опубликованных в журналах из списка ВАК.

Структура исследования включает введение, две главы, семь параграфов, заключение и список использованных источников и литературы, состоящий из 172 пунктов. **Общее количество страниц диссертации: 159.**

Глава I. Проблема «внутреннего опыта» личности П.Е. Астафьева и русская персоналистическая философия конца XIX - начала XX вв

Мировоззрение русских персоналистов базировалось на антропологическом учении о человеке, как образе Божьем и было направлено на обоснование в контексте русской философии способности личности к самотворчеству как высшему определению действительного бытия и связи с трансцендентным миром. Необходимо подчеркнуть, что конечность или финальность действительности побуждала русских философов к поиску во внутриличностном аспекте взаимоотношений и взаимодействий, непосредственно указывающих на трансцендентный источник бытия человека. П.Е. Астафьев особенное внимание уделяет нравственно-религиозным проблемам и аксиологическому аспекту, поиску смысла жизни.

Личность внутри себя полагает и достигает цели, которые старается осуществить в развитии своего отношения к жизни. Данное отношение базируется на психическом состоянии личности, которое П.Е. Астафьев называет «самочувствием». Категория «самочувствия» означает, согласно мыслителю, не только физиологическое и психофизическое состояние личности, но и внутренний настрой человека, его непосредственное проявление воли к окружающей действительности.

Восприятие действительности характеризуется определенным типом сознания человека, в котором самочувствие и сознательная воля достигают той или иной степени напряжения сознания. П.Е. Астафьев обратил пристальное внимание, на распространившиеся в Европе во второй половине 60-70-х годах пессимистические настроения, которые были явлением философского порядка и были связаны с именем А. Шопенгауэра. Заслугой П.Е. Астафьева выступает тот факт, что он выявил глубокие психологические корни этих настроений. Центральной категорией философии Артура Шопенгауэра является

бессознательная воля, эта же воля рассматривается им и в антропологическом контексте.

Она пронизывает все бытие, в котором все предрешено и не подлежит изменению. Рассматривая пессимизм как осуществление во внешнем опыте личного, индивидуального состояния человека П.Е. Астафьев характеризует его как глубоко эгоистическое состояние, лишенное всякой внутренней целесообразности и устремленности к внутреннему и внешнему совершенствованию личности. По мнению С.И. Матвеева, одного из первых исследователей философских взглядов П.Е. Астафьева, бессознательная воля приводит к отрицанию всякой ответственности, как для человека, так и для общества в целом. «Везде мыслится слепая эволюция из одного состояния в другое[...] Не допускается в мире возможности творчества вновь, а стало быть, и ответственности за это».¹ Для П.Е. Астафьева именно ответственность выступает духовно-нравственным мерилom сознающей личности.

§1. Метафизические основы формирования представлений П.Е. Астафьева о внутреннем опыте

Проблема «внутреннего опыта» имела свои метафизические основы в рамках изучения лейбницеанства в дореволюционной философской науке, русских персоналистов называли последователями Г.В. Лейбница, указывая на переосмысление ими идей, изложенных немецким мыслителем в его философии.

Поскольку они взяли основной монадологический принцип лейбницеанской философии – самосознательную единицу, - монаду-волю, не только за фундаментальную интенцию в выстраивании определенной метафизической картины мира и бытия целого, но в конечном итоге приходили к тому, что считали вполне адекватным его мирозерцание своим философским воззрениям.

¹ Матвеев С.И. Философия усилия личности (учение П.Е. Астафьева) //Светоч и дневник писателя. В 3-х кн. 1913. Кн. 2. С. 74-89. С. 75.

Лейбницеанство с его спиритуалистической направленностью стало основополагающей философией русских персоналистов, которые видели в нем логическую завершенность своих персоналистических взглядов.

Среди современных исследователей философии П.Е. Астафьева метафизические основы изучали М.А. Прасолов, О.Н. Сальникова. М.А. Прасолов акцентировал внимание на отличии философских взглядов П.Е. Астафьева, раскрывающих природу взаимосвязей монады-воли от лейбницеанской монадологии в связи, с чем он писал: «между монадами у Лейбница немислимо никакое реальное согласие в силу предустановленной гармонии, которую создал Творец, всякая монада здесь представляет собой постоянное живое зеркало всей вселенной, одну из бесчисленных точек зрения на вселенную, но реальные отношения имеющая только с Богом».¹

С данной точки зрения необходимо отметить, что по мысли М.А. Прасолова «монада-воля, имеющая знание о себе во внутреннем опыте» становится началом формирования гносеологии П.Е. Астафьева. Эту идею, М.А. Прасолов раскрыл в значении воли как метафизического начала личности в обосновании структуры знания в философии мыслителя, показав его онтологическую роль в первом зарождении сознания. «Первое зарождение сознания – в волевом чувстве усилия, напряжения, создающего элементарное самочувствие. Только через его посредство наши состояния становятся познаваемыми. Деятельные чувства лежат в основе всех других состояний духа», тогда как «первую ступень знания образует непосредственное субъективное знание. Здесь еще нет самой задачи знания как такового, никакого теоретически-познавательного знания[...] Чтобы перейти на следующую ступень, надо, чтобы мысль поставила себе определенную задачу теоретического познания и осуществила необходимые условия. Для этого вновь требуется акт воли[...]

¹ Прасолов М.А. Социально-философские воззрения Петра Евгеньевича Астафьева (1846-1893): дисс. ...канд. философ. наук. – СПб, 2001. С. 37

Сознательная активная воля, утверждает Астафьев, необходима уже как первое условие логической мысли».¹

Отсюда выстраивается, во-первых, онто-гносеологический опыт окружающей действительности П.Е. Астафьевым. Во-вторых, что являлось существенным для мыслителя, воля в человеке преодолевает границы сознания и соответственно трансцендируется во внешний опыт конкретной личности. На этом этапе проявления монады-воли, человек осуществляет религиозную связь с Богом, которая объясняется тем, что монада-воля имеет «просветы в трансцендентный мир».

Диссертант проследил, в проблематике рассмотрения взаимодействия монады-воли с внешним миром и трансцендентным миром у М.А. Прасолова, не до конца осознанную П.Е. Астафьевым, по мнению исследователя, позицию реального взаимодействия личности и Бога. «Что касается возможностей и условий общения Бога и человека, вопроса, весьма существенного и для христианина, и для философии Астафьева (ибо в его учении трудно объяснить взаимообщение разных внутренних опытов и взаимодействия монад), то философ ограничивается краткими замечаниями. Это общение – не механическое и не органическое. Оно мистично и идеально».²

Диссертант полагает, что указанная формулировка не может вполне отражать в философии П.Е. Астафьева его взгляды о взаимоотношении личности и Бога, связи человека с трансцендентным миром. Если рассматривать данную формулировку в рамках реконструкции метафизических основ философии Астафьева, в контексте проблемы «внутреннего опыта», с точки зрения монадологического учения Лейбница, то необходимо заметить, что Лейбниц постулирует взаимосвязь между монадами в их гармоническом единстве, предустановленном Богом. Реальная связь между монадами не существует, это отдельные, индивидуальные метафизические единицы, каждая отражающая в

¹ Прасолов М.А. Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме: дисс... док. философ. наук.– СПб, 2010. – 430 с. С. 300.

² Прасолов М.А. Социально-философские воззрения П.Е. Астафьева (1846-1893): дисс... канд. философ. наук.– СПб, 2001. С. 144.

себе, как и указал М.А. Прасолов, всю Вселенную. Тогда, как П.Е. Астафьев не писал о непосредственной абсолютности монады-воли, о том, что религиозная связь с Богом уже дана во внутреннем опыте. Однако сам мыслитель проводил линию преемственности между монадологией Лейбница, при этом он старался показать отношение монады-воли к самой жизни, к реальности. Монада-воля, персонализированная категория Лейбница, философом рассматривается как деятельность, направленная к осуществлению жизни каждой личности, ее деятельному отношению к онто-гносеологическому опыту.

Г.В. Лейбниц об этом писал: «Я утверждаю, что ни одна субстанция не может естественным образом быть в бездействии и что тела также никогда не могут быть без движения».¹ Астафьев активно разрабатывал вопрос не столько полагания самосознательной деятельности, направленной на преобразование мира, сколько необходимости личного устремления каждого человека к внутреннему и внешнему совершенствованию, к обретению единства с другими личностями и Богом. Центром философских исканий П.Е. Астафьева как он сам говорил, было не построение философской системы, а лишь указание на тот путь мирозерцания человека, который он сам выстрадает, переживет, наполнит своими смыслами и содержаниями ценностного характера.

Источник этого личного мирозерцания находится не во внешнем опыте, а в нем самом. В его внутренней самосознательной деятельности, психической жизни, богатстве внутренних чувственных, интеллектуальных и волевых переживаний. Этот источник порождает ответственность личности перед собой, людьми его окружающими и действительностью. Диссертант показал, что глубоко осмысливая роль личности в мире и бытии целого, П.Е. Астафьев не интерпретировал данное предназначение ее как абсолютное. Он старался не впасть в крайности субъективного имманентизма, полагая субстанциальное начало и знание во внутреннем опыте личности.

¹ Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии. Кн.1 // Лейбниц Г.В. Собрание сочинений: в 4 т. 2 т. Мысль, 1983. С. 53.

Диссертант утверждает, что Абсолютной Личностью для П.Е. Астафьева является только Бог. Связь во внутреннем опыте с Богом русский персоналист П.Е. Астафьев находил в «сердечном переживании», в «субстанциальности души», «субстанциальном «Я», «деятельном самосознательном и самосущем духе», координальном бытии.

Все эти категории, онто-гносеологического, космологического, метафизического порядка раскрываются в философии П.Е. Астафьева в необходимости нахождения этого духовного начала в человеке. В утверждении субстанциального центра, в самосознании личности обнаруживалась связь бытия и самосознания с одной стороны, а с другой - взаимосвязь человечества, исходя из основания внутреннего опыта, в контексте метафизики, которая интерпретировалась в фокусе единства бесчисленного множества самосознаний с Абсолютом.

Диссертант полагает, что субстанциальное бытие во внутреннем опыте личности выступает координальным бытием, в котором происходит идентификация личности как самосущего, сознательно-волевого деятельного духа, имеющего взаимосвязь с бытием целого. Диссертант обратил внимание на сложную проблематику конкретной духовной координации всего сущего с Богом, т.е. духовными субстанциями других порядков, что имеет под собой возможное объяснение перехода от монадологического учения Г.В. Лейбница к иерархическому персонализму. Необходимо констатировать, что спиритуалистическое осмысление взаимосвязи всего сущего было характерной чертой лейбницеанства.

Исходя из рассмотренных центральных положений критики М.А. Прасоловым понимания «монады-воли» и ее взаимосвязи с окружающей реальностью, а также трансцендентным миром и Богом необходимо обратиться к монадологии самого Лейбница, его полемике с Локком и влиянии И. Канта в контексте изучения метафизических основ формирования представлений о внутреннем опыте личности П.Е. Астафьева.

Г.В. Лейбниц находился в полемике с английскими философами, но П.Е. Астафьев об этом не пишет. Дж. Локк с позиции эмпиризма различает внутренний и внешний опыт, но данные различия с точки зрения эмпиризма Астафьев не поддерживал, а Д. Юма он узнал через И. Канта, что именно внутренний опыт задает внешнюю причинность. Г.В. Лейбниц писал о внутреннем опыте в контексте рационализма, и в контексте преодоления внешнего опыта. В предисловии к трактату «Новые опыты о человеческом разумении» он писал: «Ведь только разум способен установить надежные правила и дополнить то, чего недостает правилам ненадежным, внося в них исключения, и найти, наконец, достоверные связи в силу необходимых выводов».¹ В сравнении с философией П.Е. Астафьева, мыслитель не считал разум основополагающим и выделял четкие границы разума, которые заключаются во внутреннем опыте личности, в границах ее сознания. Отсюда не все можно познать через разумный акт и сознать.

Однако, Г.В. Лейбниц, акцентируя внимание на критике Локком врожденных идей, полагал, что в нашей душе существуют определенные идеи, являющиеся личности в виде воспоминаний, а не только «представлений» внешних объектов (апперцепция). «Неужели наша душа сама по себе столь пуста, что без заимствованных извне образов не представляет ровно ничего? Не думаю, чтобы наш рассудительный автор мог одобрить подобный взгляд. И где мы найдем доску, которая сама по себе не представляла бы некоторого разнообразия? Никто никогда не видел совершенно однородной и однообразной плоскости. Почему же и мы не могли бы добыть себе каких-нибудь объектов мышления из своего собственного существа, если бы захотели углубиться в него?».²

Это возражение было вызвано в целом полемикой между Лейбницем и Локком о том, существуют ли в душе, разуме врожденные идеи или нет? Дж. Локк отстаивал позицию, что данных идей не существует, поскольку, если бы

¹ Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии. Кн.1 // Лейбниц Г.В. Собрание сочинений: в 4 т. 2 т. Мысль, 1983. С. 51.

² Там же. С. 52.

они существовали в разуме, то они бы им, прежде всего, сознавались. Но в этом смысле Лейбниц прав, когда говорит, что основой гносеологической позиции Локка является чувство и рефлексия. Так как он писал: «Следовательно, тот, кто говорит о врожденных понятиях, находящихся в разуме, не может, если имеет в виду любой определенный вид истин, подразумевать, что в разуме находятся такие истины, которых разум никогда не сознавал и даже совсем не знает».¹ В этом смысле П.Е. Астафьев также полагает, что без сознания своих внутренних деятельностей и актов личность не может провести онто-гносеологический опыт. Из этого контекста видно, что первой метафизической основой в философии П.Е. Астафьева является сознание.

Следовательно, эмпирическая действительность не может быть познаваема без внутренних актов, присущих личности. Вопрос сознания является важной метафизической основой, как показал диссертант, в лейбнице-вольфианской мысли. Однако в сознании личность имеет определенное восприятие, тех представлений, которые даются ей во внутреннем опыте. Различая мало сознаваемые восприятия в человеке от более сознаваемых, Г.В. Лейбниц полагает, что множество этих малых восприятий слагает единое восприятие, так и у Астафьева минимально-сознаваемые усилия создают внутренние деятельности, которые являются продуктами сложных усилий, - чувственных, разумных.

«Если бы мы не имели некоторого восприятия начала его, хотя бы самого незначительного, подобно тому, как нельзя было бы никогда разорвать веревки при помощи величайшего в мире усилия, если бы меньшие усилия не удлиняли ее немного, хотя это производимое ими небольшое растяжение и незаметно».² Но, если Лейбниц смотрел на усилие как обладающее минимальным сознанием в личности, это может быть проявление внутренних актов, может быть проявление внешних актов, таких как двигательный акт, зрительный акт, требующий больших усилий и другие, то согласно Астафьеву усилие не только сознает себя, но и

¹ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. Кн. 1 // Локк Дж. Сочинения: В 3 т. 1 т / Под ред. И. С. Нарского. М., Мысль, 1985. 623 с. С. 95.

² Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии. Кн.1 // Лейбниц Г.В. Собрание сочинений: в 4 т. 2 т. С. 54.

знает о себе. Метафизическое знание любого человеческого усилия, как полагает диссертант, свойственно личному устремлению к деятельности, которая выражается во внутренне осознанном волевом акте. «Таково убеждение в непризрачности воли, в достоверности показаний сознания о своих собственных состояниях и т.п. Это убеждение так живо, так ясно и так неустранимо лежит в основе каждого акта нашей мысли, каждого усилия нашей воли к какому-либо движению оно так неотделимо от самого действительного процесса нашей внутренней жизни, что даже никакие теоретические доводы, доказывающие его призрачность, не в состоянии подорвать того доверия, с которым на него полагается даже и наиболее скептический ум в своей практической жизни».¹

Данное схожее с Лейбницем воззрение высказывает Дж Локк, полагая, что душа не может вспоминать того, что еще не познала. Он выступает против метафизических идей Лейбница, которые запечатлены в ней. Этот «отпечаток», согласно Локку, есть иллюзия, фантом, в действительности идеи не более чем иллюзорны. Однако если Г.В. Лейбниц и говорил о том, что душа не знала понятия, которое в ней запечатлено то, следовательно, и знать его по Локку она не могла. «Утверждать, что понятие запечатлено в душе, и в то же самое время утверждать, что душа не знает о нем и еще никогда не обращала на него внимания, – значит превращать этот отпечаток в ничто[...] Если, какое-нибудь положение, которого душа еще не знала, можно считать находящимся в ней то, только потому, что она способна знать его: а душа способна на это по отношению ко всем истинам, какие она когда-либо будет знать».² Следовательно, если душа и имеет знание, то только объективное, Локк понимает под истинами, объективные истины. Но подтверждая тот факт, что во внутреннем опыте человека душа не может иметь представлений о том, что она еще не познала во внешнем мире, он тем самым отвергает знание метафизического характера.

¹ Астафьев П.Е. Наше знание о себе / П.Е. Астафьев // Русское обозрение. 1892. 6 т. С. 647 - 694; С. 649.

² Дж. Локк. Опыт о человеческом разумении. Кн. 1 // Локк Дж. Сочинения: В 3 т. 1 т. С. 98. (Глава вторая. В душе нет врожденных принципов).

Применительно к мысли П.Е. Астафьева, личность получает знание из внешнего мира, но прежде она самосознает себя, таким образом, через «восприятие» в лейбницеанстве и усилие она развивает, проясняет те понятия о себе и о мире, которые еще не осознала в себе. С этой точки зрения, усилие выступает психической мотивацией к внутреннему и внешнему действию личности. Именно в чувстве усилия, личность впервые осознает направленное к ней сопротивление, как ответный акт природы.

Это подчеркивал в философии П.Е. Астафьева С.И. Матвеев: «направленное во-вне личности ее усилие встречается со своими же ощущениями ранних напластований на психическое ядро личности[...] Основным различием в «усилиях» личности является различие активных и пассивных состояний, – т.е. устремляющееся куда-либо усилие личности встречает или не встречает сопротивления. Так, как активность есть основа субъекта, как материальность основа объекта».¹

Самосознавая себя в проявлении деятельных усилий, которые затем в личности возрастают по мере интенсивности или, согласно П.Е. Астафьеву, в «активности» сознания, человек самопознает себя только тогда, когда осуществляет рефлексивный опыт. Рефлексия проявляется в личном сознании в углублении своей жизни, самопознании через открывающийся в чувственной данности мир. Данная идея прослеживается в философии П.Е. Астафьева в обращении к гносеологическим взглядам Дж. Локка. «На опыте основывается все наше знание, от него, в конце концов, оно происходит. Наше наблюдение, направленное или на внешние ощущаемые предметы или на внутренние действия нашего ума, которые мы сами воспринимаем, и о которых мы сами размышляем, доставляет нашему разуму весь материал мышления. Вот два источника знания, откуда происходят все идеи, которые мы имеем или естественным образом можем иметь».²

¹ Матвеев С.И. Очерки русской философии. Философия усилия личности (учение П.Е. Астафьева) //Светоч и дневник писателя. В 3-х кн. Кн. 2. С. 74-89. С. 75.

² Дж. Локк. Опыт о человеческом разумении. Кн. 2 // Локк Дж. Сочинения: В 3 т. 1 т. С. 154.

Таким образом, Локк утверждал, что в процессе самопознания человек осуществляет рефлексивный опыт, который отвечает за наблюдение не только внешних, но и внутренних деятельностей сознания личности. Самонаблюдение, как основание самопознания, является важным актом для П.Е. Астафьева в его философии. «Во-вторых, другой источник, из которого опыт снабжает разум идеями, есть внутреннее восприятие действий нашего ума, когда он занимается приобретенными им идеями. Как только душа начинает размышлять и рассматривать эти действия, они доставляют нашему разуму идеи другого рода, которые мы не могли бы получить от внешних вещей. Таковы «восприятие», «мышление», «сомнение», «вера», «рассуждение», «познание», «желание» и все различные действия нашего ума».¹

Эти действия ума в личности усиливаются по мере их развития в сознании и становятся менее или более выраженными во внутреннем опыте, что является основой в гносеологии П.Е. Астафьева. Это возможность развития, роста душевных, телесных функций в личности, ее прояснение. Воля обладает знанием метафизического характера. Поскольку, чтобы проявить силу, необходима воля, так и чтобы осуществить акт, сопряженный с осознанием реальности действительного мира объектов (объективного мира) необходима также воля. Осознание, как акт непосредственно связанный с достижением очевидности требует воли, равно как и внутренне обусловленные, так и внешне обусловленные переживания личности, свидетельствуют о мотивации как внешнего, так и внутреннего порядка.

В данном аспекте, необходимо установить взаимосвязь преемственности идей английского эмпиризма Дж. Локка и критики его Лейбницем в переосмыслении данных интенций сознания П.Е. Астафьевым. Г.В. Лейбниц противопоставил категории «наблюдение» Локка «восприятие» и писал о минимальном сознании усилия - восприятия: «Именно с помощью незаметных восприятий объясняется изумительная предустановленная гармония души и тела и даже всех монад, или простых субстанций, учение, которое заменяет

¹ Дж. Локк. Опыт о человеческом разумении. Кн. 2 // Локк Дж. Сочинения: В 3 т. 1 т. С. 155.

несостоятельную теорию об их взаимодействии и которое, превозносит величие божественного совершенства выше всего, что люди когда-нибудь себе представляли».¹

Следовательно, в философии Локка и Лейбница П.Е. Астафьев переосмыслил с одной стороны идею рефлексии, как самопознания, в котором усилие сосредотачивается во внутренних деятельности и достигает своего прояснения в конкретных актах субъекта. С другой стороны, через множество различных двигательных, телесных, умственных усилий определяется состояние сознания, направленное к воплощению их во внешнем опыте. Отсюда, рефлексивный опыт, есть не только наблюдение за своими внутренними и внешними деятельностями, но это есть составляющая самосознания, в котором также обнаруживается наряду с обращением к внутреннему опыту личности чувство усилия. Чувственная данность предметов, о которой писал Дж. Локк опосредованно через полемику с Г.В. Лейбницем, повлияла на укоренение чувства усилия в сознании человека в философии П.Е. Астафьева. В метафизических воззрениях Г.В. Лейбница, как видно из проведенного анализа, П.Е. Астафьев заимствовал процесс развития усилия, прояснения его в сознании до воплощения множества усилий в конкретных действиях человека. По мнению диссертанта, в анализе влияние английского эмпиризма Дж. Локка и философии Г.В. Лейбница на П.Е. Астафьева определенную взаимосвязь рефлексивного опыта и внутреннего сознания монады-воли, прослеживается в работе Shad I.B. «Absolute Harmonic des Fichte'shen system mil der Religion» («Абсолютная гармония с религией в системе Фихте») (1802). Примечательно, что И.Б. Шад (1758-1834) был одним из первых в России интерпретаторов Фихте Старшего и одно время читал лекции в Харьковском Императорском университете. «Немецкий философ Иоганн Шад был одним из интерпретаторов Фихте, который в своем труде Absolute Harmonic des Fichte'shen system mil der Religion (1802) говорил о том, что в его лице (Фихте) читатель имеет дело не с подражателем

¹ Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии. Кн.1 // Лейбниц Г.В. Собрание сочинений: в 4 т. 2 т. С. 55.

Фихте, но с самостоятельным исследователем. Философствование, по мысли И.Б. Шада, должно преодолеть рефлексивность, с тем, чтобы привести к знанию, в свете которого исчезает любая объективность, а все реальное будет определено как чистое действие *Ur Reale*. Он полагает как исключительно абсолютное действие, к тому же ничем не ограниченное.

Оно, по мнению Шада, может быть сведено ни к самоотрицанию, но к определяемости. Основание этому следующее: любое определение предполагает ограничение, а там, где ограниченное отсутствует, естественно не может быть определения. Абсолютное действие – невысказуемо и непостижимо. Если же мы и можем каким-то образом его помыслить, то делается это наперекор всем законам мышления – выходит, («*Ur Reale*») и есть Бог». ¹ В этом значении, диссертантом усматривается и опосредованное влияние через заимствованные им идеи Дж. Локка и Г.В. Лейбница, Фихте Старшего на метафизические взгляды П.Е. Астафьева, которое подчеркнул в своей научной статье Н.К. Гаврюшин. «Как и всем названным мыслителям, Фихте был, прежде всего, близок П.Е. Астафьеву своей активно-деятельностной религиозностью, полным отвержением всех проявлений принципа предопределения, паралича воли и, конечно же, идеей автономии нравственного сознания и богопричастности разума, если угодно, своей «пелагианской» ориентацией». ²

У самого Фихте Старшего раскрывается идея мышления через деятельность. Личности дано мышление, сознание себя, чтобы действовать в мире, отсюда и категория «Я» у Фихте Старшего есть актуализирующая себя абсолютная деятельность по отношению к человеческому духу. «[...] Не для праздного самосознания и размышления над собою[...] нет, для деятельности существуешь ты; *твое действие, и только оно одно определяет твою*

¹ Баранец Н.Г. Метаморфозы этоса российского философского сообщества в XIX - начале XX века. В 2-х частях: Ч.1.- Ульяновск: УлГУ, 2007. – 250 с. С. 90 - 91. (Глава 2. Статус философии как университетской дисциплины в XVIII - начале XX века. 2.2. Знаковые персоны философского сообщества XIX века).

² Гаврюшин Н.К. Забытый русский мыслитель. К 150-ию со дня рождения П.Е. Астафьева // Вопросы философии, №12 .1996. С. 75-83. С. 76.

ценность[...] Все мое мышление должно иметь отношение к моей деятельности; оно должно признать себя средством, хотя и отдаленным для этой цели».¹

Однако в конечном итоге позднее Фихте Старший сводит действие не к метафизическому пониманию обнаружения абсолютных деятельностей в мире, а к понятию, которое им актуализируется в происхождении бытия целого, к *не-Я*. Эту точку зрения на происхождение мира, через полагание Абсолютной Деятельности в бытии, частично критикует П.Е. Астафьев в своей первой монографии «Монизм или дуализм?» в системах как Г.Ф.В. Гегеля, Фихте Старшего, так и Шеллинга. Он писал: «Как Фихте, так и Шеллинг и Гегель забыли, что *относительность я – не-я*, установленная отцом новой философии – Декартом – в его *cogito ergo sum* есть необходимое *условие* мысли, представляющее, поэтому для мысли, не впадающей в логический круг, *неразрешимое, коренное противоречие, осуждающее мысль на вечную раздвоенность, незаконченность – в субъективном– и не истинность– в метафизическом смысле*. Они старались именно разрешить это противоречие вечно-соотносительным *я и не-я*, или сводя *не-я* на *я*, подобно Фихте, – или же прибегая к какому-либо высшему началу, представляющему будь-то бы, основание единства *я и не-я*.² Диссертант полагает, что критикуя немецких мыслителей за то, что они стремились вывести все многообразие существующего из единого начала, П.Е. Астафьев впоследствии сам впадает в это противоречие, утверждая единым началом всего сознательно-волевою деятельную личность. Но в этом смысле, становится важным тот факт, что мыслитель приходит на позднем этапе своего философского творчества от дуализма к монизму.

Противопоставляя «бессознательной воле» к жизни в философии А. Шопенгауэра сознательную волю, мыслитель, делает и самого человека участником и непосредственным свидетелем не только своей собственной жизни, но и изменений во внешнем мире. Если личность обладает сознательной волей, безусловно, то она обнаруживает в себе степени активности ее конкретных

¹ См. Фихте И.Г. Назначение человека, СПб., 1905, С. 72, 79.

² Астафьев П.Е. Монизм или дуализм? Понятие и жизнь // Временник Демидовского юридического лицея в 2 т. т. 1. Кн. 4. Ярославль: Типография Губернского Правления, 1873. С. 254 - 390. С. 305 - 306.

проявлений в окружающей действительности и внутри себя. Но в этом значении, активность личности влияет и на душевный строй, на задачи, цели повседневной деятельности и в дальнейшей перспективе на складывание психологического типа личности. Однако философ не останавливался на этом, он был убежден в необходимости существования взаимосвязи между психическим состоянием самочувствия и внешней действительностью. Отсутствие данной взаимосвязи, не может быть интерпретировано как утверждение о реальности только внутреннего «мира сознания» или внешнего мира. Необходимость психологического рассмотрения вопроса «пессимизма и оптимизма» он изложил в содержании следующих статей: «Страдание и наслаждение жизни», «Симптомы и причины современного настроения: наше техническое богатство и наша духовная нищета», которые публикует в 1885-1886 гг.

Главным их положением является установление первичного элемента воли личности - усилия, которое может быть также названо мотивацией к тому или иному внутреннему акту. По мысли П.Е. Астафьева, выявленное в сознании личности первичное ее основание – «самосознательное усилие» является важным для человека во всей его жизни и в особенности, когда говорится о человеческой жизни и степени ее интенсивности. «Пока оно остается усилием, утверждается не определенным, неотменно данным ему отвне состоянием, но тем состоянием, которое вызвано его, же собственным актом: его энергия и направление определены для него, поэтому не ранее этого акта, но тем состоянием, которое этот акт сам производит».¹

«С этой точки зрения, усилие является «телеологическим началом жизни сознания «энергиею» или «энтелехию», выражаясь в терминах Аристотеля, - причиною не действующею, но конечною, что именно и придает деятельности нашего сознания иной, не похожий на деятельность объективных, механических сил характер, - обуславливает его «особые категории» (категории причинности и основания здесь неприложимы), особые формы и способы обнаружения, особое

¹ Астафьев П.Е. К вопросу о свободе воли // Труды Московского Психологического общества, вып. III, С. 340-344.

отношение его к сознанным им, как своим, целям».¹ Данное положение, которое раскрывается в обнаружении телеологического начала жизни сознания, сближается с категорией «внутренней целесообразности» в философских воззрениях Л.М. Лопатина, который также акцентировал внимание на проблеме внутреннего опыта личности. Целесообразность внутреннего мира заключается в особом настрое души, который включает в себя акты самочувствия - чувства, разума (интеллекта), воли. По мнению диссертанта, именно в воле заключается первое проявление и нравственного отношения к внутренней жизни личности, к тем поступкам, которые слагают ее характер.

В этом прослеживается влияние И. Канта и его категории «безусловного долга», осуществление которого открывает нравственно-этическое измерение внутренней жизни личности. «Считая сферу морального сознания, логические перипетии нравственного закона в основном исчерпанными Кантом, Астафьев видит ближайшую задачу в том, чтобы уяснить значение чувства и воли во внутреннем опыте субъекта. Опору такому развитию мысли Астафьев находит все у того же Канта».²

Однако если Л.М. Лопатин полагал, что за образование внутренней целесообразности в жизни личности отвечает понятие причинности, как событийности существования человека, то в выше приведенной цитате П.Е. Астафьева, мы видим телеологическое начало на уровне усилия, то есть первичного состояния сознания. Эту целесообразность содержаний внутреннего опыта (чувственного, духовно-нравственного, нравственно-религиозного) Л.М. Лопатин именуется внутренним строем души, а П.Е. Астафьев - организацией души. Отсюда в усилиях заложена цель его проявления во внутреннем мире личности.

Данное различие, вместе с тем, характеризует понимание двумя мыслителями того факта, что «формальное начало нравственности (начало закономерности поступков, подчинения их общему объективному критерию)

¹ Астафьев П.Е. К вопросу о свободе воли // Труды Московского Психологического общества, вып. III, С. 342.

² Гаврюшин Н.К. Забытый русский мыслитель. К 150-ию со дня рождения П.Е. Астафьева // Вопросы философии. № 12. 1996. С. 75-83. С. 78.

лежит в самой природной организации (судящего о себе) духа, оно общее всем временам и людям, независимо от их мировоззрений и религиозных верований. Чем выше развитие человека, тем сознательнее его деятельность, тем большая в нем потребность в сознательной системе законов деятельности».¹ Как видно из данного контекста, вполне необходимо согласится с О.Н. Сальниковой, которая видит в критике формального начала нравственности сближение точек зрения между Л.М. Лопатиным и П.Е. Астафьевым в вопросе «самочувствия», как определенного состояния человеческого сознания. Формализм выступает, по нашему мнению, «застывшим явлением» жизни личности и отрицательно влияет на пробуждение воли в человеке.

Поэтому не может быть и самого акта без предпринятого усилия над собой в сознании личности. Мы полагаем, что это положение базируется на объяснении, которое привел Г.В. Лейбниц в своей «Монадологии». Именно динамическая субстанция выступает главным метафизическим принципом в понимании окружающей действительности и бытия целого. Динамическая субстанция означает множественность точек-сил или «центров» у Лейбница, которые обладают индивидуальной способностью к своему развитию, что у Лейбница характеризуется проявлением сознания монады-воли, ее прояснением и интенсивностью действия. Именно на этот психологический контекст опирался П.Е. Астафьев в объяснении понятий «усилие» и «самочувствие». По мысли Э.Л. Радлова «в Лейбнице-Вольфовой философии психология занимала место равноправное с другими науками и распадалась на умозрительную и эмпирическую, причем рациональная или умозрительная трактовалась в связи с общими метафизическими проблемами».²

Усилие определяет способность личности в самосознании к акту чувствования, которое само себя «понимает». Верно, по мысли диссертанта и другое положение, выводящееся из представленной аргументации: чем более

¹ Сальникова О.Н. Субъект самосознания в метафизическом персонализме П.Е. Астафьева: дисс. ...канд. философ. наук. – Белгород, 2011. С. 75

² Радлов Э.Л. Очерки истории русской философии. Ленинград: Наука и школа, 1920. – 98 с. С. 15.

человек живет углубленно в себе самом, тем больше степень внутренней интенсивности его сознания, тем богаче глубина его внутренней жизни.

С указанной позиции верно и обоснование, в котором выражается самосознательное усилие, как имеющее волевою направленность сознания личности к воплощению сознательных внутренних деятельностей во внешнем опыте. «Только в так называемых произвольных движениях, сопровождаемых какими бы то ни было смутными чувствами *усилия, напряжения*, и зарождается самая элементарная форма сознания и психической жизни- то *самочувствие*, которым обладает всякое живое существо, пока оно живо, - самое низшее по организации, и высшее».¹

При этом диссертант отмечает, что в «усилии» личность, у П.Е. Астафьева и динамическая субстанция у Г.В. Лейбница, не имеют представлений о внешнем мире, таким, каков он есть. Знание о мире, дается только во внутреннем опыте человека, что у Г.В. Лейбница именуется функцией зеркального отображения монад, через которое они «видят» Бога. Тогда, как «усилие» П.Е. Астафьева по мере своего прояснения в сознании обретает все большие черты «знания о себе», то есть посредством осуществления трансцендентного опыта личность приобретает знание и о внешнем мире. Однако, «знание о себе» монады-воли, «усилия» как мы видим ничего общего не имеет с принципом «закрытости монады в философии Лейбница», которая не имеет «ни дверей, ни окон».

По мысли диссертанта, П.Е. Астафьев, в значительной степени преодолевает необходимость истолкования онто-гносеологического опыта действительности через трансценденцию внутренних актов сознания монады-воли во внешний опыт в философии Лейбница. Это преодоление раскрывается нами, в том положении, которое основывается на поиске взаимосвязи внутреннего и внешнего опыта. С одной стороны, это преодоление акцентируется нами в проявлении усилия, как начала воли, психической мотивации к внутренней деятельности, а с другой, в констатации знания монады-

¹ Астафьев П.Е. Воля в знании и воля в вере, VIII. С. 412 // Астафьев П.Е. Философия нации и единство мировоззрения. М., 2000. 544 с.

воли о себе. Следовательно, руководствуясь усилием в сознательных актах личности и проявлением воли, ее осознании через эти конкретные (индивидуальные) усилия, личность имеет действительное знание о тех актах, которые она чувствует, сознает, она отражает в самочувствии внутренний проективизм внешнего мира.

Однако эта идея находит отражение в философии немецкого метафизика Густава Тейхмюллера (1832 -1888) у которого, как отмечает Г.С. Рыжкова «многие русские персоналисты заимствовали его идеи [...], который в одно время был профессором Дерптского университета и как немецкий философ читал лекции и обучил двух студентов Е.А. Боброва (1867-1933) и Я. Озе (1860-1919 гг.). Г.С. Рыжкова отмечает, что «он был популяризатором монадологии Лейбница и персонализма Лотце».¹ «В противовес платоновской онтологии, Тейхмюллер, опираясь на Лейбница, выдвигает в «Бессмертии» [имеется ввиду работа Тейхмюллера «Бессмертие души» (1853)- прим. наше] монадологический панпсихизм[...] Веру в реальный материальный мир Тейхмюллер объясняет проекцией наших чувственных представлений. «Посредством инстинктивного умозаключения мы переносим наши представления наружу и воображаем, что видели или слышали сами материальные вещи».²

Но следствием данного утверждения могло быть только рассмотрение вопроса существования в сознании личности категорий пространства и времени, в реальности которых усомнился еще Г.В. Лейбниц, а впоследствии И. Кант назвал их априорными формами сознания. Стоит отметить, что обнаруживаемое в самочувствии, как состоянии сознания, единство внутреннего и внешнего мира в философии П.Е. Астафьева не влекло кардинальное отрицание реальности. В

¹ Ryzhkova G.S. Gustav Teichmuller, a German-born Founder of Russian personalism. – Journal of Siberian Federal University. Humanitas and Social Sciences– № 6(2), 2013.– p. 284-290. p. 284.

² Teichmuller G.A. Unsterblichkeit 65-67 / Studien zur Geschichte der Begriffe. Frankfurt na. M.,1874. IX, 667 S. (Nachdruck Hildesheim, 1966) // Хайнер Швенке. Теория познания как основа онтологии. Новый взгляд на философию Густава Тейхмюллера // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2006-2007 год [8]. М., 2009. С. 211. (Формирование философии Тейхмюллера / Монадологический панпсихизм и ирреальность материального мира).

отличие от позднего перспективизма Тейхмюллера, где у него пространство и время выступает перспективными формами координации нашего «Я» с действительностью.

Поэтому, как мы показываем, гносеологическая способность личности в философии П.Е. Астафьева рассматривается в каждом чувственном, разумном, волевым актах ее психического состояния. Взаимосвязь внутреннего и внешнего опыта, указывающая на единство сознательной воли во всех этих актах действительно позволяет говорить о том, что П.Е. Астафьев обогатил учение Лейбница, внес в его философию, определенные коррективы, ранее не встречавшиеся в его системе.

Таким образом, как полагает диссертант, внутренний и внешний опыт соотносятся между собой в границах сознания личности и конкретного ее психического состояния. Это соотношение показывает оценка ситуации, внутреннего переживания – чувственного, разумного и непосредственно указывает на то содержание, которое потенциально воплощается в конкретной деятельности. Чем интенсивнее проявления воли во внутренних деятельности личности, склоняющей ее к одной и той же внутренней оценке внешних действий, ситуаций, событий жизни, тем очевиднее происходит доминирование определенной оценки во внутренней жизни личности. Тем интенсивнее и ярче выражается и душевный строй человека. Душевный строй влияет на конкретное сознательное состояние всей организации личности.

Волевое отношение к внутреннему и внешнему миру сознательно определено человеческой личностью, если личность стремится к обретению смысла жизни, то это стремление и желание действует в ней изнутри. Определенные цели, достигая которые во внешнем опыте личность стремится к обретению еще большей полноты жизни, она формирует во внутреннем мире, в своем непосредственном самочувствии. Самочувствие выступает существенным критерием самопознания в философии П.Е. Астафьева. Самочувствие помогает уяснить, сделать ясно сознательным онто-гносеологический опыт.

Здесь необходимо провести аналогию с иррациональной философией А. Шопенгауэра, и его центральным понятием *Wille zum Leben* («Воли к жизни»), которая является безудержной и в тоже время бессознательной, своего рода имеющей инстинктивное происхождение. «Воля к жизни» в философии А. Шопенгауэра сама себя познать не может, но проявляется в психической и деятельной активности личности. Постигая бытие целого, она сталкивается с сопротивлением, которое оказывает ей материальная природа, и в конечном итоге становится пессимистическим началом.

Так же, как у П.Е. Астафьева сознательная воля проявляется в сознательном отношении к жизни, и посредством «внутренней и внешней борьбы» приобретает ценностное значение всех актов деятельности личности, также и у А. Шопенгауэра воля в человеке, чем больше постигает жизнь, тем больше сталкивается с непреодолимыми в ней противоречиями. Сталкиваясь с ними, человек приходит к неизбежности страданий в этой жизни. «Итак, основой мира, силой управляющей миром вещей самих по себе и миром явлений, является иррациональная воля- темная, мрачная, бессознательная[...] Воля как бессознательная сила не знает, почему она хочет быть, но глядя в феноменальный мир, как в зеркало, понимает, чего она хочет: оказывается, предмет ее хотения- «не что иное, как этот мир, жизнь, именно такая, как она есть».¹

Следовательно, по А. Шопенгауэру, воля выступает бессознательной. Но она не имеет знания о том, чего хочет, однако стремится к своему осуществлению в жизни. Для П.Е. Астафьева воля имеет направленность к жизни, она характеризуется внутренним целеполаганием, в результате процесса, которого личность приобретает свойство телеологичности. Но и данная идея не является новой в философии мыслителя, так как о конечной причине как цели, к которой стремятся все монады-воли [а в конечном итоге эта цель есть созерцание Бога, полнота познания бытия - прим. наше.] также говорится у Лейбница.

¹ Мудрагей Н.С. Рациональное- иррациональное: взаимодействие и противостояние // Исторические типы рациональности. Т.1. Институт философии РАН. М., 1995. 350 с.

Цель монады-воли в философии Лейбница определяется предустановленной гармонией, так что все монады и низшая и высшая стремятся к Богу, то есть Высочайшей Монаде, обладающей Высшим Разумом и Высшим Сознанием. Полнота сознания всех монад-воль, а равно и динамических субстанций заключена в Боге. Эта идея особенно четко прослеживается в попытке представить взаимосвязь личностей с трансцендентным миром в философии П.Е. Астафьева как «обожествление человека». Так, к данной точке зрения стремится М.А. Прасолов: «Но раз воля – деятельна, то она выходит за пределы опыта, за пределы данного. Составляющая мое собственное существо, мою реальность, воля и есть мое я и не исчерпывается этим я, но выходит за пределы моего внутреннего опыта и моей собственной реальности. Отсюда, Астафьев делает вывод, что «начало моей собственной реальности лежит *вне* этой внутренне опытно ведомой мне реальности, *трансцендентно*».¹

С данным утверждением необходимо согласиться. Человек ищет трансцендентного мира, однако обретение его происходит во внутреннем опыте личности, в духовной и душевной жизни ее. Проявление усилия, его уясняющая способность к онто-гносеологическому опыту внешней действительности, необходима и для связи с трансцендентным миром, по мысли философа. Этот процесс происходит в необходимости деятельного и сознательного воплощения жизни монады-воли. Только на этом пути, в ходе данного процесса, личность может обрести «просветы в трансцендентный мир». Примечательно, что и указанная точка зрения философа имеет взаимоотношение с монадологическим учением Г.В. Лейбница. В частности, ее конкретизирует С.В. Кайдаков, и он пишет о чистой активности монады-воли: «Чистая активность становится на путь реализации в том случае, когда найдено «выдающееся» восприятие, то есть способствующее гармонизирующему эффекту действия, а до этого монада находится в бессознательном состоянии. Иначе говоря, состояние монадности, хотя и обладает направленностью к гармонии, оно все же до определенного

¹ Прасолов М.А. Социально-философские воззрения Петра Евгеньевича Астафьева (1846-1893): дисс. ...канд. философ. наук. – С. 140.

времени характеризуется замкнутостью на саму себя, ибо у нее нет связи с внешним миром – монада эту связь только ищет. Чистую активность можно выразить еще и как такое состояние напряженности, при котором все внешние воздействия «оцениваются» с точки зрения способности осуществить переход от потенциальной готовности к реальному действию, от чистой напряженности к конкретно-содержательной активности».¹

В связи с этим становится важным отметить, что П.Е. Астафьев был уверен в наличии у человека определенного внутреннего состояния, которое влияет не только на восприятие им окружающей действительности, но и на его сознательное внутреннее отношение к жизни. Руководствуясь которым он ставит и цели своего существования. По Шопенгауэру бессознательная воля проявляется в безудержном пессимизме, страдании людей и именно это разное отношение к жизни (внутренне осознанное) помогает осмыслить жизнь пессимистическим или оптимистическим образом.

В обретении самопознания П.Е. Астафьевым утверждается смысл жизни, который заключается в раскрытии всех задатков человека, его даров в этой земной жизни для вечности. Это есть высшее проявление любви к ближним. Чувство любви выступает одним из главных у П.Е. Астафьева, поскольку испытывая и переживая его, человек в нем достигает высшей степени интенсивности своего сознания. Проявление этих способностей, их воплощение и актуальная применимость свидетельствует о начале преобразования собственного существа личности. В связи с этим верно, по мнению диссертанта, констатирует исследователь проблематики взаимосвязи смысла и бытия в антропологическом измерении человеческой жизни Ю.Ю. Булычев: «Понятие личности, рождающееся в свете этой установки сознания, равнозначно понятию творческой самобытности индивидуума, способного возвышаться над всеми свойствами своей природы, овладевать их возможностями, свободно определять смысл своей

¹ Кайдаков С.В. Теологическая основа философии Лейбница / С.В. Кайдаков // История философии. М., Институт философии РАН. № 3. 1998. С. 3-17.

деятельности и цели ее осуществления».¹ Раскрытие внутреннего потенциала личности возможно только в любящей душе и любящем сердце. Оно сопровождается всегда сознательно-волевым и чувственным подъемом, сознательной активностью человека.

Поэтому философ констатирует: «Так как сущность любви состоит, как сказано, в подъеме нашей энергии, самочувствия, то мы любим предметы и существа не за какие-нибудь их достоинства и свойства, не за красоту, наприм. [...] а за ту массу собственных деятельных усилий, труда, забот, которые на них положили».² Существовало метафизическое объяснение П.Е. Астафьевым природы состояния любви и наибольшего подъема внутреннего чувства в человеке, связанное с философско-психологической идеей интенсивности сознания, заимствованной русскими персоналистами из монадологии Г.В. Лейбница. Оно существенно для понимания внутренних деятельностей личности в проблеме «внутреннего опыта» в философии мыслителя.

Эта тема напряженности сознания волновала русских персоналистов в контексте неолейбницеанства, в конкретизации той части «Монадологии» Лейбница, в которой он говорит о наибольшей или наименьшей степени ясности «монады-воли». Можно согласиться с Т.И. Райновым. Он писал в очерке, посвященном воплощению идей Г.В. Лейбница в русском персонализме, неолейбницеанского направления: «Иными словами, монады делятся на бессознательные и сознательные и образуют как бы лестницу, в которой низшая монада обладает минимальной сознательностью. Она является как бы затемненной и спутанной, а высшая выступает совершенно проясненным сознанием (это – Бог). Между этими пределами помещаются монады с промежуточными степенями сознательности, и составляют непрерывный ряд, стремящийся к предельной максимальной сознательности».³

¹ Булычев Ю.Ю. Смысл и бытие. Очерк философско-телеологических проблем христианского мировоззрения СПб, 2007. С. 6.

² Астафьев П.Е. Чувство, как нравственное начало. М., 1886. С. 54 - 55.

³ Райнов Т.И. Лейбниц в русской философии второй половины XIX в. // Вестник Европы. 1916. 12 кн. С. 284 - 298; С. 286.

Стоит заметить, что данная формулировка Т.И. Райнова не совсем верная. Он говорит о том, что уже Г.В. Лейбниц вносил противоречие, сформулированное в следующем вопросе: считать ли наименьшую в его монадологии «монаду» вполне бессознательной или же все-таки считать ее обладающей «минимальным сознанием»? Позиция русского персоналиста П.Е. Астафьева заключалась в необходимости признания за так называемыми «автоматизмами» начала сознательного во внутреннем опыте личности. Поэтому он подчеркивал, что бессознательному акту человека когда-то предшествовал вполне сознательный акт. Применительно к философии П.Е. Астафьева этот факт «внутренней жизни» сознания имеет неопровержимость и достоверность своих состояний, функций, переживаний – волевых, чувственных и мыслительного актов. Такая «неопровержимость» верифицируется в том, что личность не только сознает, но и знает о себе, и знает себя как консолидированное единство, центром которого является «Я».

В статье «Наше знание о себе» П.Е. Астафьев прямо ссылался на то факт, что при непосредственном сознании, личность переживает ряд своих состояний, которые, несмотря на их разрозненность, обладают функцией объединения между собой. Он ссылается на Г.Р. Лотце, и показывает: единство в границах сознания рядов чувств, волевых проявлений, мыслительных рядов имеют под собой соответственно центр, который их объединяет в сознательном процессе.

Философ приводит цитату Лотце, и затем комментарий к ней: «Не на том основана вера наша в единство души, что мы сами себе представляемся единством, но на том, что мы можем представляться вообще (Лотце Микрокосм, пер. Корша I, 193). Без отнесения представляемого содержания к единству, невозможно самое представление, как бы разнообразно, или связано ни было это содержание. Ряд ощущений, или представлений, состояний сознания вообще или вовсе невозможен, или предполагает отнесение всех членов к единству сознания, предполагает знание об этом ряде, как ряде состояний одного сознания».¹

¹ Астафьев П.Е. Наше знание о себе / Примечание автора // Русское обозрение. 1892. Т 6. С. 652.

Философ подчеркивает очень важное понятие «возможности» того или иного действия. Эта формулировка, через собственное осмысление приводит к тому, что «возможность» знания о собственном сознании приобретает качественно иной характер. Следует выдвинуть гипотезу, которая основывается на акцентуации значимости данности в контексте познания субъекта, у которого возникают представления в процессе онто-гносеологического опыта как внутренние, так и внешние. Эти представления, в сущности, не есть, <то есть в реальности их не существует - прим. наше>, однако они являются продуктами психики субъекта познания.

В тоже время, Г.Р. Лотце старается показать то, что без самого субъекта, его бытия эти представления не возникли бы. Наша аргументация базируется на том положении, что и субъект глубоко онтологичен по своему происхождению и следует указать здесь на категорию воли субъекта к жизни и к познанию. Но, если самосознание в своем источнике выступает тем процессом, в котором чувства, разум, воля действительно переживаются, то есть происходит их изменение во внутренней жизни субъекта, то с другой стороны эти изменения, как и представления, вызваны волей субъекта, проявлением активной внутренней и внешней «позиции» сознания личности. В своем источнике сознание опирается на волю.

Невозможно зарождение представлений в субъекте онто-гносеологического опыта без него самого, но и без того, чтобы он мог представляться себе самому и представлять окружающий его мир. Концептуально философ усматривает здесь, в приведенной цитате из «Микрокосма» Лотце, факт бытия сознания и, в тоже время акцентирует внимание на начале волевым, в контексте самосознания познающей личности. Г.Р. Лотце отмечал, что чувства являются живыми субстанциальными носителями внутреннего опыта – личностных переживаний. Так как возможность представления исходит не только из способности представлять окружающий мир таким, каков он есть, но и в том, чтобы обнаруживать в нем свои собственные представления.

§2. Формирование проблемы «внутреннего опыта» П.Е. Астафьева в реконструкции идей представителей русской философской мысли XVIII-XIX вв

П.Е. Астафьев видит в самом данном субъекту познания очевидном факте бытия сознания то, что оно вызвано волей. Сознание приобретает метафизическое измерение по своему волевому основанию, и оно показывает не просто фактологичность внутренней активности личности, но саму ее жизнь, изменяющуюся под воздействием чувственных, волевых, интеллектуальных усилий. Одной из главных задач для мыслителя было выявить в чувстве и интеллекте волю.

Теперь руководствуясь тем, что сознание представляет собой волевое отношение внутреннего мира человека к внешнему миру и что оно само вызвано в личности волевым актом, перейдем к обоснованию того, что воля как источник сознания, в метафизическом контексте не есть субстанция. Следовательно, и внутренний опыт в конечном итоге не есть сознание, для этого нам необходимо обратиться к полемике о субстанции между П.Е. Астафьевым и русским панпсихистом А.А. Козловым.

П.Е. Астафьев был убежден в том, что сознательно-волевые акты, переживаемые личностью в непосредственном самосознании, представляют собой отражения конкретных внутренних деятельностей, которые на данном уровне сознания открывают первичное соприкосновение с реальностью для познающего субъекта. В свою очередь, А.А. Козлов имел неосторожность указать в философии П.Е. Астафьеву на неточность определения понятий «субстанция» и «акциденция». Примыкая к метафизическому персонализму немецкого мыслителя Г.А. Тейхмюллера, А.А. Козлов следовал его методологии в построении философской мысли и первой его задачей являлось точное установление того или иного понятия.

Он участвовал в разработке и детальном прояснении таких онтологических категорий как существование и бытие, субстанция и деятельность, полагая

фундаментом своей философии онтологию. Субстанция есть то, что лежит в основании всякой вещи, а деятельность есть производная субстанции, то есть ее функция. Именно в смешении понятий «субстанции и ее функции» А.А. Козлов видел неточность в определении метафизического начала сущего у П.Е. Астафьева.

А.А. Козлов на страницах «Своего Слова» вел спор с П.Е. Астафьевым о субстанции. С нашей точки зрения, А.А. Козлов полагал, что в основании бытия сущего, а также во внутреннем опыте сознающей себя личности, лежит субстанция, а не деятельность. Следуя Г.А. Тейхмюллеру, он подразделял знания: о нашем «Я», его содержаниях и деятельности.

Причисляя философию А.А. Козлова к «панпсихизму» спиритуалистического направления метафизики, П.Е. Астафьев не мог согласиться с положением о том, что началом, которое дано личности непосредственно является «Я», содержание «Я» и его деятельности. Эта полемика, развернувшаяся между двумя философами, была предметом разработки гносеологического учения русского панпсихиста, о чем писал один из его последователей: «Так, как вообще установилось мнение, что Козлов занимался исключительно метафизикой, причем под словом метафизика разумеют онтологию, то мы решительно подчеркиваем здесь мысль, что это мнение ошибочное. Козлов почти вовсе не занимался онтологией, а главным образом разрабатывал вопросы теории познания».¹

Именно в области гносеологии между двумя философами произошел спор о том, что выступает началом всего сущего – субстанция или деятельность. Рассматривая религиозно-философские, материалистические и иные философские направления, преобладавшие в их время, П.Е. Астафьев и А.А. Козлов приходят к той позиции, что внешний мир не может быть непосредственно объективно данным личности. Внешний мир предстает в онто-гносеологическом опыте вторичным результатом познания. О том же, что личность знает непосредственно

¹ Лосский Н.О. А.А. Козлов и его панпсихизм // Вопросы философии и психологии. 1901. 3 кн. № 58. С. 183 - 207; С. 192.

можно говорить только в пределах собственного сознания. Человеку дано непосредственное знание себя, своего существа, ему предстает сознание, которое есть неопровержимый фактор внутренней действительности. Вместе с тем, необходимо отметить, что в сознании объективно постигаемая реальность мира предполагается. Не было бы сознания, не было бы и возможности оперирования им в целях обнаружения того, что не присутствует в сознании.

Следовательно, внутренние деятельности сознания и самосознания предполагают многообразие реальности всего существующего. Произнося слово «мир», согласно предположению диссертанта, личность подразумевает сознание, а не материальную действительность, а говоря сознание, она подразумевает мир. Таким образом, сознание и мир между собой соединены через определенный принцип деятельности. Так как мир есть такая же возможно и «материально» выраженная деятельность, как и наше сознание, есть актуализированная в онто-гносеологическом опыте деятельность. Нужно аргументировать данную точку зрения. Сознание, если конкретизировать это понятие в антропологическом контексте – это способность внутреннего и внешнего восприятия личностью окружающей действительности.

В этом смысле, сознание выступает онтологическим единством внутренней и внешней деятельности. Но так как любая деятельность вызвана в человеческой личности напряжением воли и степенью ее интенсивности, то сознание уже в контексте онто-гносеологического опыта, на котором сконцентрировано внимание субъекта познания, когда он определил сознание в себе самом, есть деятельность внутренне ориентированная и психически-обусловленная.

Таким образом, сознание является внутренне ориентированной и психически-обусловленной деятельностью, в которой человек открывает, что мир есть. А.А. Козлов прав лишь частично, но эта частичность становится основополагающим положением его гносеологического учения. Оно заключается в необходимости принятия на следующем этапе онто-гносеологического опыта

конкретизированного отношения сознания к конкретному объекту или объектам действительности.

Им было выявлено содержание деятельностей, которыми наделяется сознание в процессе открытия действительного мира объектов. Оно возможно только на стадии опредмечивания этих объектов, их конкретной выборке или одного объекта. За это опредмечивание, выделение объектов и отвечает пространство и время. Отсюда метафизически в данной полемике был прав П.Е. Астафьев, а онто-гносеологически – А.А. Козлов. Сознание изначально предстает как деятельность, а не субстанция. Поскольку личность не может сомневаться в собственных данных сознания, следовательно, реальным и сознаваемым людьми опытом является «внутренний», как самосознающая себя деятельность души.

Эту позицию отстаивал П.Е. Астафьев. Данная формулировка позволяет констатировать: то, что личность знает о себе, выступает непосредственно переживаемым и «ведомым» ей. В связи с этим, по нашему мнению, правильно акцентировал эту позицию исследователь русской метафизической мысли Н.П. Ильин. Он писал: «эта «ведомость себе» – не случайное, привходящее свойство внутреннего опыта, сознания; а коренное качество, качество душевной жизни вообще.[...] В этом первичном сознании есть принципиально важный момент «отношения»[...] «это отнесение сознанием всех ее (души - прим. наше) событий к ее внутреннему сосредоточию, к я».¹

Таким образом, центр сознания связывает все функции души. Для русских персоналистов, чтобы прийти к этому положению, необходимо было выявить субстанциальность «Я». Подчеркнем, что непосредственное знание своего сознания, как субстанциальной деятельности у П.Е. Астафьева, о чем он говорил в «Воле в знании и в воле в вере», не полагает абсолютизации *центра сознания*. Напротив, вполне можно согласиться с мыслью, высказанной одним из исследователей русской философии И.И. Евлампиевым, который отмечает в

¹ Ильин Н.П. Трагедия русской философии / Н.П. Ильин.– СПб, 2003. (Часть I. От личины к лицу. Введение в принципы историко-философского понимания). С. 9-28.

русском персонализме наличие духовной, деятельной активности в человеческой личности. «Человек осознает свое тождество с миром не потому, что он, как и вся природа, подчинен абстрактному Абсолюту, а потому, что в основе каждого явления лежит такая же динамическая и индивидуальная духовная сила, которая определяет личную индивидуальность человека».¹

В аргументации данного высказывания нами подчеркивается спиритуалистическая направленность философской проблемы «внутреннего опыта» русского персоналиста П.Е. Астафьева. Именно духовная субстанциальность, как основа внутреннего опыта, позволяет проследить соответствующую философскую параллель между указанной динамической духовной силой, которая пронизывает весь мир и поиском во внутренней жизни личности этого активного и живого начала.

Поэтому проблематика субстанциальности личности в историко-философском контексте и ее анализ явились выражением духовной связи человека с миром. В этом значении спиритуализм русского персоналиста П.Е. Астафьева являлся основополагающим «звеном» в осмыслении онтогносеологического опыта личности и окружающей действительности в рамках его метафизических идей.

Спиритуалистический принцип оказал влияние на становление философии «критической монадологии» П.Е. Астафьева и на трансформацию проблемы «внутреннего опыта» как самосущего сознательно-волевого бытия-деятельности духа в обосновании внутреннего опыта личности. В русском персонализме данная идея выражается в поиске истинно-сущего начала бытия во внутреннем опыте личности.

Однако историко-философские принципы возможности этой проблемы, поиска истинно-сущего начала бытия в личности, были переосмыслены и систематизированы в философии немецкого метафизического персонализма Г.Р. Лотце и Г.А. Тейхмюллера. При этом Г.Р. Лотце и Г.А. Тейхмюллер

¹ Евлампиев И.И. Лейбниц и персоналистская традиция русской философии // Философский век. СПб, 1996. С. 103 - 123; С. 105.

придерживались философско-психологического обоснования опыта познания, на основе разграничения категорий «знание» и «сознание».

Впервые об этом разграничении говорит немецкий персоналист и психолог Г.Р. Лотце, который используя психологический метод, утверждает бытие сознательного «Я», знающего о себе непосредственно. В философском трактате «Микрокосм» он из этого утверждения делает вывод: следовательно «Я», как центр сознания, знает о себе и выступает персонализированной категорией, которая является фундаментальной в построении видимого мира. Отсюда «Я» знает о себе и должно сознавать себя в бытии. Другая точка зрения на имманентное во внутреннем опыте личности знание принадлежит Г.А. Тейхмюллеру.

Немецкая исследовательница персонализма Г.А. Тейхмюллера, Хайнер Швенке отмечала: «Поскольку же для Тейхмюллера все действительное представляет собой психическое, он стремится показать, что понятие бытия мы черпаем не из сферы материального, кажущегося мира, а из сферы психического, а именно из непосредственного знания личности о себе самой, которое Тейхмюллер называет «самосознанием».¹

Следуя монадологическому учению Г.В. Лейбница, русский панпсихист А.А. Козлов акцентирует внимание оппонента П.Е. Астафьева на факте непосредственного сознания субстанции самой себя. Он полагает, что личности присуще сознание метафизического характера – это сознание своей сущности. Знание же она приобретает, исходя из внутренних психически-обусловленных деятельностей и их содержаний, удостоверяя тем самым себя в бытии. Оппонент А.А. Козлова П.Е. Астафьев придерживался другого воззрения, согласно которому знание свойственно сознающей себя деятельности, волевой активности в контексте метафизики. П.Е. Астафьев отвергает существование субстанции как онто-гносеологической единицы в познании окружающего мира. При этом внесубстанциилизм не является основополагающим в его мировоззрении.

¹ Хайнер Швенке. Теория познания как основа онтологии. Новый взгляд на философию Густава Тейхмюллера // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2006-2007 год [8]. С. 216.

П.Е. Астафьев, впоследствии, в конце своей жизни придет к пониманию субстанции лежащей за пределами видимого мира, в трансцендентном мире. Для него Высшая Субстанция – Бог.

Г.А. Тейхмюллер и А.А. Козлов из факта существования «Я» в дальнейшем выводили «деятеля», который обладает собственным сознанием, психической жизнью, что предстает неоспоримым фактором наличности центра сознания. Интересно, что в немецком метафизическом персонализме Г.А. Тейхмюллер различает и отличает «самосознание» от души. «Я» – есть общий пункт всех явлений сознания».¹

Между вышеизложенными мыслями русских и немецких персоналистов прослеживается взаимосвязь, в которой для П.Е. Астафьева самоусилием выступает достижение ясности сознания и переживания связи конкретной личности с миром и Богом. Поэтому напряженность самосознания свойственна не «психическому центру Я», а душе.

Таким образом, в этом смысле П.Е. Астафьев склоняется к философскому пониманию душевного развития Г.Р. Лотце, сочетая вместе с тем и его концепцию «знания о самосознании». Главная мысль гносеологии Г.Р. Лотце сформулирована наиболее точно в монографии «Русская духовная философия» следующим образом: «Провозглашая персональное «Я» субстанциальным началом сущего, Г. Лотце принял его за исходную координату познавательного процесса, где подлинное бытие признается только за такими же субстанциальными личными существами (Богом и созданными им личностями)».²

Таким образом, Г.Р. Лотце связал внутренний мир личности, ее сознание с происхождением его, как отражением от Высшего Сознания Бога. Нам нужно сказать, что этот философско-психологический принцип существенно значим, поскольку в той или иной интерпретации его подчеркивали разные мыслители (например, В.Д. Кудрявцев-Платонов).

¹ Gustav von Teichmouller. Die Wirkliche Und Die Scheinbare Welt. Breslau, 1882. S.177.

² Корольков А.А. Русская духовная философия. СПб, 1998. С. 88.

Другой существенной проблемой метафизики П.Е. Астафьева, сближающей его с А.А. Козловым, была проблема «внутреннего опыта». П.Е. Астафьев усматривает во внутреннем опыте «внутривглядывание, ведомость себе» и живой сознательный источник деятельной личности. Тогда как А.А. Козлов, следуя Г.А. Тейхмюллеру, полагает во внутреннем опыте сознание собственной субстанции личности и ее реальных деятельностей. Следовательно, «внутренний опыт является объектом очевидности, и очевидность выступает существенной характеристикой внутреннего опыта. «Нет ни одного направления философии, - замечал А.А. Козлов, - которое бы не утверждало, непосредственных фактов».¹

Данное высказывание означает, что субстанция дана личности и осознается производимыми ею деятельностями. Такое утверждение русского панпсихиста заставляет говорить о том, что субстанция имманентно присутствует в личности, что ей свойственно, в том числе и знание достоверной истины. Это воззрение позволяет непосредственно обратиться к исследованию проблемы «внутреннего» опыта в философии П.Е. Астафьева в контексте русского персонализма. В человеческой личности дана духовная субстанция, являющаяся отображением бытия целого, где внешний мир предстает инобытием, продуктом деятельностей личности.

Именно данная точка зрения привела к возможности сочетания двух определенных и конкретных подходов, с позиции которых русские персоналисты рассматривают личность и ее связь с Богом – индивидуалистического и спиритуалистического. По нашему мнению, эти подходы обусловили и возвращение к «Лейбницу» в метафизике, против нараставшего влияния материалистической философии и разных ее направлений. С этим вполне соглашается и верно дает следующую характеристику Т.И. Райнов: «Напротив, русские мыслители рассматривали индивидуализм как главенствующий принцип философии[...] Философия 80 - 90-х гг. была реакцией против явного или

¹ Прасолов М.А. Присутствие очевидности в культуре (проблематика очевидности в русском метафизическом персонализме) // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. 2007. Т 8. № 34. 21-30; С. 22.

скрытого материализма. Чем грубее, тем резче противопоставляли ему утверждение духа».¹

В построении гносеологии, следовала приверженность духовной интерпретации мира, всеобъемлющего и всепроницающего духа. Однако сознание как проявление этого духа не могло быть изменчивым, изменяемым по сущности своей. Сознание опосредуется пониманием собственной жизни, переживание ее имеет ирреальный источник.

Философская рефлексия понятия «сознания» в анализе метафизики идей двух мыслителей (П.Е. Астафьева и А.А. Козлова) сближает их в этом важном пункте. «В философском языке под субстанцией разумеют неизменное бытие, в противоположность сменяющемуся, независимое, самостоятельное, в противоположность зависимому[...] Субстанция есть нечто нераздельное и единое само в себе и само по себе».² А.А. Козлов понимает под субстанцией неизменное бытие, то есть самосущее и истинно-сущее для себя и в себе.

В другом источнике он пишет, характеризуя отрицание позитивистами, и среди них проф. Лесевичем, духовную субстанцию и ее иллюзорность: «С большей или меньшей ясностью, сознавая себя индивидуально и самостоятельно существующей субстанцией, он <человек - прим. наше>, конечно не может удовлетвориться миром преходящих явлений, и ищет вечного бытия, неподлежащего возникновению и уничтожению, т.е., того, что лежит в основе явлений».³ Но такой поиск во внешнем опыте оборачивается неуспехом, вместо того, чтобы искать субстанциального бытия там, где только и можно найти его, именно в себе самом, во внутреннем опыте своего бытия и деятельности.

Применительно к философии П.Е. Астафьева это факт «внутренней жизни» имеет неопровержимость и достоверность своих состояний, функций, переживаний – волевых, чувственных и мыслительного актов. Такая «неопровержимость» верифицируется в том, что личность не только сознает и

¹ Райнов Т.И. Лейбниц в русской философии второй половины XIX века. С. 288 - 289.

² Калужский П. Беседы с Петербургским Сократом / А. А. Козлов // Свое Слово. 1888. № 1. С. 3 - 82; С. 7,9

³ Козлов А.А. Нечто о «научной философии» и «научном» философе // Свое Слово. 1888. № 1. 89 - 124; С. 109.

знает собственное сознание, а в том, что она и знает его как консолидированное единство, центром которого является дух.

Обратимся в связи с этим, к аналогичной мысли о внутренних деятельностях, и состояниях сознания к русскому спиритуалисту Л.М. Лопатину, на метафизику которого оказал влияние П.Е. Астафьев.

П.Е. Астафьев высоко ценил его метафизические взгляды на природу сознания, внутреннее содержание онто-гносеологического опыта. Необходимо заметить, что П.Е. Астафьев и Л.М. Лопатин были не только последователями персоналистического спиритуализма, но и внесли свой вклад в развитие проблемы «внутреннего опыта», как начала всякого знания, интерпретируемого в контексте умозрительном – непосредственно и ясно сознаваемом личностью.

Сравнение их метафизических взглядов также является важным для раскрытия темы диссертационного исследования. В поиске метафизических оснований проблемы внутреннего опыта их сближал вопрос субстанциальности личности. В этом смысле, необходимо провести единую линию преемственности мысли П.Е. Астафьева, А.А. Козлова и Л.М. Лопатина, однако в отличие от П.Е. Астафьева русский спиритуалист стоял на позициях субстанции, как переходящей основы в процессе изменения окружающего мира. Чтобы говорить о субстанциальном бытии, необходимо было осуществить его поиск, обнаружить его во внутреннем опыте. Поэтому этот поиск осуществлялся в границах онто-гносеологического опыта личности, как гносеологического субъекта (субъекта познания) и действительности.

Русские персоналисты, основание гносеологии видели в разработке критики кантианского положения «вещи в себе» или «ноумена», который скрыт за явлениями реальных вещей и предметов. Согласно мысли Л.М. Лопатина, если явления реальных вещей не выступают продуктами субъективного сознания, то каким образом возможно говорить о самой реальности субъекта? Субъект, по его мнению, реален только в том случае, если сознание его представляет собой не привходящие формы явлений, а представляющиеся ему явления сами производятся субъективным сознанием. Таким образом, И. Кант, подчинив

явления вещей и предметов, как их свойств феноменальному уровню, отделил реальные вещи от их образов, а сами эти вещи еще и от субъекта, закрыв ему возможность для познания окружающего мира. В результате этого действия ни свойства вещей не стали познаваемыми в целом, ни сам предмет не стал понятен и доступен для субъекта познания.

Онтологизация субъекта познания, его философско-психологическое обоснование реального единства сознания внутри личности приводит с одной стороны, Л.М. Лопатина к неотделимости явлений (как образов вещей) от сознания, а с другой стороны, к тому, что и психические образы, возникающие в сознании в процессе восприятия мира, также едины. Но тогда, встает закономерный вопрос, что приводит их в единство? Если это сознание личности, то оно должно в себе самом полагать определенное единство познаваемого, тогда как сознание предполагает уже внешнюю данность действительного мира, но дано нам для того, чтобы осознавать этот мир не едино, а фрагментарно.

Другими словами, сознание не может быть причиной объединения психических образов предметов в нем самом, если бы это было так, сознание бы схватывало предметы в их первоначальной неделимости. Поэтому, некорректно здесь обращение к сознанию как причине такового единства. Далее, может быть это наш разум? Но разумно мыслить можно только тогда, когда в сознании есть действительные содержания внутренних актов личности, когда есть определенная почва для мышления.

Разум действительно участвует в соотнесении категорий образов нашего сознания, но это соотнесение в свою очередь невозможно без участия самой мысли, то есть разум участвует в построении своего рода психической структуры познаваемого предмета, находя его свойствам понятийные и категориальные аналоги. Этими аналогами мы обозначаем связь нашей психики с познаваемым миром, поэтому, отчасти это действительно может быть разум, но как тогда он действует в нас, сначала давая единую картину познаваемого предмета, а затем его, расщепляя по частям?

Получается, что поначалу, к чему приходит Л.М. Лопатин, психические образы предметов составляют собой единый образ конкретной вещи и тела, который мы видим, слышим, осязаем, то есть чувствуем. Затем этот образ возникает в нас, поскольку мы оперируем определенными актами, как бы мотивируя себя к тому, чтобы его видеть, слышать, осязать, но мотивация, даже и психологическая есть продукт усилия, то есть первоначального действия или первичной воли. Далее с помощью разума, мы находим единому образу конкретное понятие, выделяем его из мира вещей и предметов, и неизбежно подводим под него пространственно-временную форму, но за это отвечает разумный акт и все это происходит не по отдельности, а одновременно и едино. Поэтому Л.М. Лопатин приходит к мысли, что психические образы отображаются в нашей душе, и что душа есть сознательная субстанция.

Эти образы отображаются в душе, являющейся, по его мнению, самосознательным началом личности. Если в процессе онто-гносеологического опыта личностью переживаются психические образы действительных предметов, то только потому, что они реально находятся в ее субстанции. Смена же явлений сознания, соотнесенных с внешним миром, есть изменения состояний психического существа личности, а не сущности (субстанции). В связи с этой формулировкой историк русской философии Н.О. Лосский на наш взгляд, верно, отмечает. «Субстанция лежит в основе явлений, поэтому она не может исчезнуть, и переходит в дальнейшие процессы, связанные реальными связями как, например, причинная зависимость, которую Лопатин понимает как сотворение явлений сверхвременными субъектами».¹

С точки зрения диссертанта, здесь указывается на наличие неизменной сущности внутри человека, которая переходит в определенные условия сознания, какие в свою очередь изменяются. Следовательно, необходимо говорить о наличии субстанции в его внутренней жизни. Так конструируется модель «сознательной активности» личности с целью утвердить в ней духовно-творческое начало.

¹ Лосский Н.О. История русской философии. М., 2007. С. 211.

Об этом единстве сознания во внутреннем опыте личности писал П.Е. Астафьев: «Дальнейшие психические состояния существа, его первые впечатления суть только познаваемые им, подмечаемые изменения в условиях тех выполняемых усилий, напряжений, в которых оно <существо живое - прим. по нашему источнику> получает самочувствие».¹

Самосознание личности – понятие, в котором обнаруживается точка соприкосновения между двумя мыслителями. Личность духовно и творчески совершенствуется, самосознает себя и самопознает, преодолевая время и пространство. Она открывает в онто-гносеологическом опыте действительный мир вещей и предметов, а в реальном мире их сущности. В таком случае, она действительно, по мнению Л.М. Лопатина, обладает абсолютным самосознанием, но необходимо подчеркнуть, что даже убежденность в этом не решает вопроса соотношения душевной субстанции в человеке с активностью сознания в познании внешнего мира, как реальности пространственно-временных субъектов и предметов.

Тожественная идея прослеживается диссертантом в философии П.Е. Астафьева, где самосознательное начало есть начало творческое, но само оно неизменное, возрастающее до степени наибольшей активности и своего собственного прояснения во внутреннем мире личности. Оно вступает в мир, умозрительно созерцая его как единое бытие, наполненное смысловой информацией. Согласно двум философам, особенную роль в этом играет рациональный опыт – опыт разума, на который в познании опирался Л.М. Лопатин и опыт интеллекта, на который опирался П.Е. Астафьев. Следовательно, разумное постижение мира и отношение к собственному внутреннему миру личности является необходимым условием мировосприятия в целом.

Русский спиритуалист Л.М. Лопатин полагал деятельную связь личности с внешним миром, осуществляющуюся через самосознательную и творческую активность разума, с позиции выработки умственных концепций, сопряженных с

¹ Астафьев П.Е. Воля в знании и воля в вере // П.Е. Астафьев. Вера и знание в единстве мировоззрения. С. 412.

сознательной личной внутренней и внешней деятельностью. Примечательно, что в этом сотворчестве личности и духа значительная роль отводится волевым актам, объединяющим активность ума на основе данных актов. Существует и другое мнение, предложенное Ю.Ш. Стрельцом: «Интроспективный подход обязывает отказаться от упований исключительно на разум. Здесь важен фактор воли, огромную роль играет способность к свободному решению человека. Воля всегда лежит в другом измерении, чем интеллектуально-рациональная деятельность».¹

Необходимо заметить, что воля мотивирует разум. Невозможно отрицать взаимосвязанность воли и разума, поскольку если бы не было первого, разумная деятельность была бы безвольной. Таким образом, не имела бы права на существование. Когда разум «хочет» познать бытие, он в тоже время наталкивается на непреодолимое противоречие, заключающееся в вере. Вера, по мысли Л.М. Лопатина, заслоняет собой устремления разума в рациональном постижении, а таковым является всякого рода мышление, так как невозможно неразумно мыслить, а оно опирается на сознательные, прежде всего психические и физические акты личности.

Для П.Е. Астафьева со всяким состоянием сознания, а также и в процессе мышления, «без исключения, соединена какая бы то ни была форма движения (выражение, жест, мысленная речь и др.). Эти формы движения являются сопутствуемыми чувствами усилия, напряжения в разнообразных формах (от формы мускульных и инерциальных чувств до чувств напряженности внимания).

Эти деятельные чувства лежат в основе всех других состояний духа, через их посредство сознаваемых, определяющихся в своем содержании, разделяемых, и соединяемых и.т.п».² С другой стороны, «Л.М.Лопатин настаивает на деятельном участии нашего духа в образовании суждений и приходит к выводу, что общее условие познавательной деятельности нашего ума состоит в

¹ Стрелец Ю.Ш. Смысл жизни человека: от времени к вечности. Оренбург, 2009. С. 57 - 58.

² Астафьев П.Е. Воля в знании и воля в вере, VIII. С. 413.

постоянном присутствии волевых актов, без которых всякий процесс мысли неизбежно обращается в безотчетные грезы воображения».¹

П.Е. Астафьев и Л.М. Лопатин утверждают, что в науке, философии и религии действует один и тот же дух, он проникает в предметы научных знаний. Таким образом, говоря о так называемых «идеальных суждениях», наряду с логическими суждениями, русский спиритуалист приписывал им характер общезначимый для разума личности и всеобщий.

Таким образом, Л.М. Лопатиным была предпринята попытка выйти на трансцендентную категорию Высшей Рациональности – Высшей Разумности мироздания. В свою очередь П.Е. Астафьев считал, что разум есть только одно из проявлений духа и ему нельзя ни в коем случае приписывать одному «сверхъестественную силу» в человеке, полагая, что наряду с всеобщностью разума затмевается общезначимость веры. Л.М. Лопатин и П.Е. Астафьев под субстанциальным началом понимали дух, в котором уже изначально «заданы» все свойства личности, ее временного существования. Поэтому в субстанциальном начале усматривалось содержание, на основе которого устанавливается связь с бытием, которая делает личность метафизической, единой с миром и сущим.

Исходя из этого, существовала и другая формулировка, под субстанциальным началом понималось истинно-сущее, действительно-сущее жизненное бытие личности. Субстанциальное начало внутреннего опыта личности идентифицировалось, как духовное начало. Ранее уже было отмечено, что оно позиционировалось в контексте начала, дающего направленность психической жизни личности в ее связи с внешним миром. Онтологизация личности, усмотрение в ней ясного видения преодолевающей пространство и время сущности, русскими персоналистами и вместе с ними П.Е. Астафьевым раскрывалось в контексте метафизического «знания» имманентного сознанию, но не простирающегося исключительно только на сознательные акты человека. В

¹ Сурodeйкина Л.А. Проблема взаимосвязи познания и свободы воли в философии Л.М. Лопатина: дисс. ... канд. философ. наук.– Тверь, 2010. – С. 121.

этом сознании русские персоналисты видели энтелехиальность души, стремящейся к Абсолюту.

Сподвижник и современник русского мыслителя П.Е. Астафьева, Л.М. Лопатин обращал внимание и на то, что он видел в душе, как имеющей в себе волевой акт, благодаря которой сохраняется тождественность между сознанием конкретной личности и представлениями об окружающем мире, возникающими в процессе познания. Представления о вещах и предметах действительности есть представления реального «центра сознания» – «Я», переживаемые душой, а не находятся «вне «Я». Л.М. Лопатин писал, следуя этому гносеологическому положению, полемизируя с В.С. Соловьевым по поводу его утверждения, что в сознании не может быть устойчивого жизненного центра, что оно само есть «явление». «Если мы приписываем, как конкретной индивидуальной субстанции такую силу, то мы должны видеть субстанционального носителя нашей внутренней жизни не где-то вне я, а в его собственном, сознаваемом субъекте, т.е. в нашей душе».¹

Под метафизическим субъектом необходимо понимать душу. Русские персоналисты защищали спиритуалистический принцип субстанциальности внутреннего опыта. Чтобы выяснить какую роль играет во внутренней и внешней жизни сознающей личности внутренний опыт, нужно было доказать его собственное сознательно-волевое и чувственно-интеллектуальное бытие, деятельным источником которого является дух.

Аргументация данной позиции основывалась на следующем умозаключении. Категория духа предполагала прояснение взаимодействия в интеллигенции тела и души, их соотнесенность между собой во внутреннем мире личности. Дух есть начало метафизическое в личности и, в тоже время, начало творческое, свободно направляющее личность к тому, чтобы реализовывать дарованную ей от Бога функцию сотворчества. Субстанциальность заключалась в самой душе, обладающей волящим началом и сознательной активностью, однако

¹ Цитата по: Никольский А.А. Русский Ориген XIX века // Вера и разум. 1902. № 23. С. 407 - 441; С. 431.

между философами не возникало вопроса о разграничении субстанции души и субстанции тела. Этот вопрос не стоял и по отношению к развитию мысли русских персоналистов. Душа, тело и дух есть онтологизация личности, ее укоренение в онтологико-смысловых основаниях, из которых вытекают их способности, направленности к осуществлению функций цельной и конкретной личности. Душа выступает одной из монад в учении Г.В. Лейбница, которая о себе имеет знание. В данной формулировке положения мыслителя заключается несостоятельность утверждения о сознании, в котором заключено знание монады.

Знание монады выступает ограниченным, внутри пребывания ее в телесной сфере, если например, взять одну из монад, которую Г.В.Лейбниц не называет «высшей» и не причисляет ее к иерархической ступени высших «монад» – душу, то тогда стоит признать, что монада содержит знание о себе и, о той целесообразности бытия, к какой стремится личность, как носительница ее в себе. Однако в связи с данной постановкой вопроса о границах пребывания «монады - души» возникает неизбежная антиномия существования души в теле. Без попытки, хотя бы в рамках предположения ответа на данный вопрос, нельзя понять сущность не только другого вопроса о субстанциальном начале личности, но и интеллигенции души и тела.

Русские персоналисты в попытке решения этого вопроса видели сопутствующей проблематикой то, что тело существует действительно во времени и пространстве, а душа в границах тела. При этом важной посылкой их было то, что они опирались на христианскую антропологию, в которой по своей сущности душа человека бессмертная. Она преодолевает границы времени и пространства. Следовательно, знание души не простирается только до знания о себе, она знает о мире внешнем и бытии мира трансцендентного сознанию. Поэтому в ограничении монады Г.В. Лейбницем закладывается спиритуалистический принцип.

Отсюда необходимо было уточнить ту область онто-гносеологического опыта, в которой через знание монады субъект самосознания – души входит в цепь бытия и связывается с Богом. Энтелехия души скорее дополняется

Г.А. Тейхмюллером через Аристотеля, философия которого также на него повлияла, и трактат по метафизике которого он посвятил. Поэтому Тейхмюллер, а вслед за ним и А.А. Козлов, переосмысливают одно из центральных положений монадологии немецкого мыслителя. Если душа обладает энтелехией, если она вне границ тела проникает пространство и время и преодолевает его, то Г.А. Тейхмюллеру ничего не оставалось иного как признать наш окружающий мир «кажущимся», только в перспективной форме мыслимости восходящий к сверхмыслимому Бытию. П.Е. Астафьев не принимал такого положения.

Душа для него существует вне пространства и вне времени, но противопоставляется материальному миру. Мир существует, подвергаясь законам движения, сопротивления, перераспределения элементов действительности. Г.Р. Лотце наоборот утверждал, что «мир просто существует (schlechthin existirt) и не нуждается ни в какой причине для своего существования. Таково мнение Лотце. Поэтому он, чтобы спасти свое теистическое мировоззрение, так сказать, феноменологизировал вещи (монады Лейбница), образующие мировое бытие, и истинной вещью в себе признал только Бога».¹ Г.В. Лейбниц постулировал презкзистенциализм, предсуществование душ, что было вызвано затруднением, которое заключалось в следующем вопросе: приписывать душе условность по началу бытия или нет? Она мыслилась неразрушимым по смерти личности и самостоятельным жизненным началом.

Сделаем вывод из всего вышеизложенного. Были выявлены метафизические основания проблемы «внутреннего опыта» в философии П.Е. Астафьева во влиянии английского эмпиризма Дж. Локка, монадологического учения Г.В. Лейбница. Затронуто опосредованное влияние Фихте Старшего в его понимании категории абсолютной деятельности, как *Ur-Reale*, акцентировано и проанализировано диссертантом взаимосвязь и отличие «бессознательной воли» А. Шопенгауэра от «сознательной воли» П.Е. Астафьева в контексте пессимизма и оптимизма. Диссертантом показано

¹ Тихомиров П.В. Гносеологические и метафизические предпосылки истины бытия Божия// Вера и разум. 1898. Т. II.- Ч.1. С. 153 - 174; С. 164.

значение сознательной воли в проявлении активности личности в контексте самопознания и самосознания, во внутреннем и внешнем мире.

Среди русских персоналистов рассматривалось влияние А.А. Козлова, Л.М. Лопатина, а также немецкого мыслителя Г.Р.Лотце. Раскрыта полемика о субстанции П.Е. Астафьева и А.А. Козлова в рамках сопоставительного анализа гносеологических концепций Г.Р. Лотце и Г.А. Тейхмюллера о «знании о собственном самосознании личности» и о «самосознании, как сознании собственного бытия онтологического центра личности – «Я». Проблематика споров о субстанции выступает в истории философии одной из сложных для конструктивного раскрытия ее сущности.

Доказано, что П.Е. Астафьев осуществлял поиск источника всего сущего для того, чтобы указать начало собственной философии и использовал метафизический принцип, согласно которому «деятельность» является началом бытия сущего, и знает о себе. А.А. Козлов утверждает, что «деятельность» невозможна без «деятеля» и сознания личности, его содержания и деятельностей. Несмотря на то, что русский персоналист стоит в этом споре на позициях внесубстанциализма, он во многом использует, в ходе развития своей метафизической мысли, интерпретацию Г.Р. Лотце. П.Е. Астафьев заимствует у него теистический принцип, согласно которому Высшей Субстанцией является Бог, и, по нашему мнению, Бог выступает «деятелем» у А.А. Козлова в его понимании Высшей Субстанции.

В результате данного анализа рассмотрена идея деятельности у П.Е. Астафьева как сознательно-волевой активности личности во внутренних деятельностях. На примере рассмотрения понятия знания и веры в понимании русского спиритуалиста Л.М. Лопатина, нами была осуществлена попытка рассмотрения веры, как не проясненной «темной стороны» разума, которая не дает представления о достоверной истине во внутреннем опыте личности в процессе познания. Отсюда, ссылаясь на то, что во внутреннем опыте разум оперирует логическими суждениями, которые единственно истинны, Л.М. Лопатин отрицает единство веры и разума. Он полагает, что вера может

быть только там, где выход за логические суждения, применительно к предмету познания, влечет как доказуемые, так и недоказуемые сведения о нем.

Поэтому Л.М. Лопатин утверждает сверхрациональное значение самого человеческого разума, что говоря о таких понятиях как «Бог», Абсолют, личность имеет дело с недоказуемым и, в тоже время, неопровержимым фактором наличия бытия Высшего Разума. Следовательно, у него разум за своими границами занимает место веры. Диссертантом было акцентировано внимание на том, что понятие «внутреннего опыта» у Л.М. Лопатина и П.Е. Астафьева являются взаимосвязанными. Л.М. Лопатин отстаивает положение о реальном единстве сознания, полагая в нем реальный жизненный центр личности против гносеологического воззрения В.С. Соловьева. Таким образом, он выходит на проблематику субстанциальности во внутреннем опыте личности, которую обнаруживает в душе человека. Тем не менее, с историко-философской точки зрения было сконцентрировано внимание на единстве полемик о субстанциальности человеческой личности в контексте развития онто-гносеологических взглядов русских мыслителей – В.С. Соловьева, Л.М. Лопатина, П.Е. Астафьева, А.А. Козлова.

Было выявлено влияние идей монадологии Г.В. Лейбница на понятие «усилия» П.Е. Астафьева в конкретизации «монады-воли» как самосознательной, волевой духовной единицы, которая имеет свободную возможность прояснения собственного сознания. Применяя, указанный нами, принцип к проблеме формирования внутреннего опыта русского персоналиста, выяснено и уточнено значение таких категорий философии двух русских мыслителей как «интенсивности сознания» у А.А. Козлова и «напряженности сознания» у П.Е. Астафьева, что перед нами раскрыло тему соотношения сознательного и бессознательного в личности.

Понятие «усилия» содержит в себе знание о возможности принять то или иное действие. Оно имеет в себе начало воли, психологическую мотивацию, конкретного побуждения. Было показано, что «усилие» выступает источником для самочувствия, которое есть первичное состояние сознания. Согласно

мыслителю, личность в самочувствии обнаруживает очевидность деятельностей – как чувства, интеллекта, воли, какие составляют единство «психического спектра» человека.

В русском персонализме выдвигалось идейное соотношение двух принципов философии его представителей – это принципы индивидуалистический и спиритуалистический. Это единство внутреннего и внешнего мира человека должно быть субстанциальным, иметь в себе единство знания о внутреннем мире и воле, мотивирующей внутреннюю деятельность к познанию внешнего мира. Перейдем к раскрытию этой проблемы.

§3. Философско-психологическое обоснование проблемы «внутреннего опыта» в учении П.Е. Астафьева

Интерес к человеческой личности, ее внутреннему миру, психологии наиболее полно проявляется в традиции русского философского персонализма. Важнейшей задачей русского персонализма являлась попытка дать целостное объяснение феномена личности в контексте всеобъемлющего понимания внутреннего опыта и раскрыть духовно-нравственные, психологические, антропологические принципы связи человека и Бога в онто-гносеологическом опыте. Примечательно, что для позиции русского персонализма, как отмечает исследователь проблематики личности в философии русского персонализма Г.С. Рыжкова, «возможен и другой путь. Он состоит в углубленном исследовании проявлений свободной человеческой личности, в обосновании исключительности ее существования как высшей ценности – венца мира».¹ Как мы полагаем, в интерпретации русского персонализма личность выступает не только самоцелью, но и ценностью человеческого бытия.

¹ Рыжкова Г.С. Школа русского персонализма [Электронный ресурс]/ Г.С. Рыжкова // София. 2005. Вып. №8.– Режим доступа: <http://www.virlib.eunnet.net/sofia/08-2005/text/0816.html>.

Принципиально, что отстаивание самобытности русской мысли явилось своего рода лейтмотивом всей религиозно-философской деятельности русских персоналистов. Один из первых исследователей, изучавших философские работы мыслителя, С.И. Матвеев характеризует русскую философию как «философию живого, полного сил, не отчаявшегося еще в парениях духа и в жизненных задачах своего народа».¹

Философские взгляды русских персоналистов постепенно развивались от критики эмпиризма, сенсуализма, позитивизма, в котором часто отрицалось бытие конкретной личности, к необходимости апологии внутренней жизни и возможности самосознания. В них отрицалось бытие личности, как сознающего и познающего субъекта. Поэтому для русских персоналистов в противопоставлении этим взглядам, возвращением к личности выступал анализ внутреннего опыта человека, в котором они находили субстанциальный центр сознания, отвечающий за ее взаимосвязь с бытием целого и Богом.

По мнению исследователя философии личности П.Е. Астафьева в контексте национального самосознания О.Н. Сальниковой, «Астафьев исследует процесс зарождения самосознания в психической жизни, признавая основное значение в этой области за волевым началом. Даже самое зарождение психической жизни – первое пробуждение сознания, по его мнению, приводится к волевым актам и состояниям».²

Мы полагаем, руководствуясь этим высказыванием, что мыслитель приходит к определенному принципу, с позиции взаимосвязи самосознания и реальности, который заключается в изменении его мысли от постижения собственной психической жизни к ее переживанию личностью. П.Е. Астафьев в научной статье «Наше знание о себе» акцентирует внимание на философско-психологическом рассмотрении проблемы «внутреннего опыта». В исследовании ключевым положением становится объяснение проблемы «внутреннего опыта»,

¹ Матвеев С.И. Очерки русской философии. Философия усилия личности (учение П.Е. Астафьева) // Светоч и дневник писателя. 1913. 1 кн. С. 68

² Сальникова О.Н. Проблема русского самосознания в идейном наследии П.Е. Астафьева в контексте современного социокультурного пространства // Вестник ВГУ. 2009. № 2. С. 207 - 215; С. 208.

исходя из его сознательных истоков в контексте гносеологического учения П.Е. Астафьева.

Именно данное положение сознания личности, как «знающего о себе субстанциального начала», раскрывалось в идее единого бытия Универсума, как изначального порядка и гармонии противоположностей. Данная идея находила отражение в дуалистическом направлении его мысли. Принцип сознательной активности личности, согласно мыслителю, заключается в присущем ей знании о себе и о внутренних целях своей жизни и смысле своего существования в реальности. Следовательно, этот принцип предполагает реальное единство сознательных или душевных актов (чувственного, интеллектуального и волевого). Диссертантом было подчеркнуто, что в границах опыта познания, личное сознание предполагает мир, а наличие мира предполагает существование индивидуального сознания.

Отсюда следует, что в знающем о себе сознании личность имеет связь с окружающей действительностью, и ее сознание неразрывно от мира, но перед нами встает вопрос: простирается ли это знание только на конкретного человека или оно простирается и на бытие целого? Именно в этом внутреннем осмыслении данного вопроса, заключается ответ на него.

П.Е. Астафьев предположил, что если личное сознание «знает» о своих внутренних актах и деятельности, то оно гипотетически может обладать «знанием» и о том, что за границами личного сознания, то есть «знанием» о реальности как таковой. Поскольку внешний мир русскими персоналистами объявлялся продуктом субъективной сознательной деятельности, то есть был психически-обусловленным от внутреннего мира, приходится признать несостоятельность единства личного сознания и мира. Также предположить что, несмотря на видимое единство субъекта и объекта познания, а именно сознание их и объединяет, в тоже время, мир не доступен познанию и является только внешней данностью внутреннего опыта, но эта данность реальна, а не иллюзорна.

Тогда возможен совершенно другой вопрос: как осуществить примирение этих противоположностей? Как привести их к единству, которое, тем не менее, не

мыслилось философом изначально? Выход из этой ситуации П.Е. Астафьев видел в единстве индивидуалистической и спиритуалистической направленности онто-гносеологического опыта личности, которая значительным образом сближала и дуализм и монизм.

П.Е. Астафьев был убежден в том, что сознательно-волевые акты, чувствуемые личностью в непосредственном сознании, представляют собой отражения конкретных внутренних деятельностей, которые на данном уровне самосознания открывают первичное соприкосновение с реальностью для познающего субъекта. Представленное положение исходило из факта реального единства сознания в данных внутренних деятельностях и повлияло на формирование целого ряда полемик онто-гносеологического, философско-психологического и метафизического характеров в русской философской мысли. Одним из защитников внутреннего опыта, как субстанциального знания личности о самой себе, был проф. Б.Н. Чичерин, лекции которого П.Е. Астафьев слушал в Императорском Московском Университете и с которым сотрудничал в Московском Психологическом обществе.

Б.Н. Чичерин (1828-1904 гг.) профессор Московского университета (с 1861 г.) был последователем Г.Ф.В. Гегеля. Не касаясь в целом его философских воззрений, обратимся к пониманию категории души у Б.Н. Чичерина. Это понимание существенно в постановке и решении проблематики взаимосвязи сознания и реальности, в обосновании субстанциального начала личности, как ее внутренней связи с бытием. Душа по своей природе материальна, но она не принадлежит материи объектов окружающей действительности, ее материальность заключена внутри субъекта. Душа, действуя субъективно, является бессознательной в отношении субъекта познания к материи, вне субъекта она не может не иметь сознания. В этом заключается преодоление ею границ сознания личности. В данном положении мы видим переход от гносеологии к философско-психологической взаимосвязи сознания и реальности во внутреннем опыте субъекта познания.

Нужно аргументировать данную точку зрения. Наша позиция состоит в том, что философ допускал возможность сознания в материи, его развитие. Один из интерпретаторов и исследователей философии Б.Н. Чичерина замечает, что душа у русского неогегельянца очень походит на жизненную растительную душу. Почему же тогда душа вполне бессознательная? Этот вопрос был связан с тем, что сознание происходит от развития первичных бессознательных форм к сознательным высшим формам сущего. Если душа не обладает вполне сознательным «содержанием» своих деятельностей внутри тела, следовательно, она никак не может возрастать вместе с телом, проявлять свою активность, переживать, чувствовать, совершать «волевой акт». Ее существование внутри тела ставится под сомнение, как вполне бессознательной субстанции, выделяя которую можно только говорить об ассоциированном механическом законе в нашем сознании или скреплении всевозможных элементов действительных материальных объектов и вещей. Поэтому Б.Н. Чичерин не мог заведомо согласиться с такой постановкой вопроса. В «Основании метафизики и логики» он на наш взгляд объявляет, вслед за Г.Р. Лотце, что высочайшей персоной является Бог, и все сознательно стремится к Нему.

Исходя из этого положения, в отличие от диалектики гегельянских категорий, как проявления высшей Логики в человеке, достигая единство с Абсолютом в мыслимости, все проникается постоянно действующими сознаниями, а не мертвыми отражениями формообразующей вещи и тела материи. Таким образом, несмотря на то, что он в значительной степени отходит от Г.Ф.В. Гегеля и пытается выстроить взаимосвязь между логикой и метафизикой, Б.Н. Чичерин видит высшей ступенью к Абсолюту реальное единство сознания личности. По нашему мнению, следует сформулировать вопросы: как понимается это реальное единство сознания? Существует ли в нем центр конкретной личности?

Центром личности, обладающей всецело бытием духовно - душевно-телесным в мире является внутренний опыт. Именно от осознания собственной значимости, открывающейся и раскрывающейся только в гносеологическом акте

самопознания, внутреннее «Я» позиционируется как субстанциональное начало. Об этом говорит Б.Н. Чичерин, находя центр сознания именно в «Я», об этом пишет и П.Е. Астафьев. «Астафьев, который полагает, что началом системы знания должно быть не сложное построение, или постулат, а непосредственное знание, оно дано во внутреннем опыте, который сам себя непосредственно знает как усилие, уясняющее состояние сознания, иначе в деятельном сознании».¹

Мы полагаем, что внутренний опыт с философской точки зрения есть знание о самой себя сознающей личности, которое выступает самосознанием. Отсюда П.Е. Астафьев концентрирует свое внимание на личностном «Я», что также необходимо, как и концентрация внимания на личной жизни человека.

Такая позиция автора может быть интерпретирована в значимости психической внутренней жизни, которая для философа играет всеобъемлющую роль в процессе не только онто-гносеологического опыта, но и в понимании метафизического начала всего. Личность, для мыслителя, во внутреннем плане и выступает таким началом.

П.Е. Астафьев подчеркивает – лишь то усваивается человеком, что глубоко и основательно и что находит живой отклик в его душе, в сосредоточии душевных функций личности. Следовательно, знание собственного сознания, проявляющегося во внутренней деятельности, свойственно субъекту познания, так как осуществляет самопознание только субъект, одновременно выступающий одним из участников онто-гносеологического опыта. Субъект познает открывающийся ему мир. В онто-гносеологическом опыте субъект понимается как личность. Без личности не может быть никакого знания, не говоря уже об опыте. Но если для других мыслителей субъект выступает «органом» познания, средством познания, то «он (П.Е. Астафьев) смотрит на внутренний опыт как самый субъект, на самую внутреннюю жизнь его в ее существе».² Все то, что мыслится объективно, пребывает в субъективной мысли. Поэтому отражение

¹ Алексеев П.В. Философы России XIX-XX столетий. Биографии, идеи, труды. М., 1999. С. 67.

² Введенский А.И. Петр Евгеньевич Астафьев. Характеристика его философских и публицистических взглядов // Богословский вестник. 1893. № 6. С. 559.

действительности в сознании человека есть процесс не только познания, но и мышления.

Переход мышления из объективной сферы познания в сферу имманентную личности – сознательную, постепенно приводит к замкнутости внутри себя, к «внутривглядыванию» [<термин П.Е. Астафьева - прим. наше>] – так возникает отождествление онто-гносеологического опыта сознания личности и реальности. Это положение в истории русской религиозной мысли выходит на первый план метафизических исканий философов и тесно взаимосвязывается с такими религиозно-философскими категориями как «живое знание», и «очевидность».

О принципе «живого знания» писал И.В. Киреевский. «Живое знание», в общем контексте этой категории, обозначало то внутреннее знание, которое дается в онто-гносеологическом опыте только в единстве разума, чувства и воли. Следовательно, единство разума, чувства и воли предстает в конкретном сосредоточии в сознательном центре нашей личности – в «Я».

В этом И.В. Киреевский полагал встречу с Богом личности, говоря о способности к внутреннему средоточию бытия – «цельности» в верующем мышлении. Он отмечал: «потому главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее сосредоточие бытия, где разум и воля, и чувство, и совесть, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливаются в одно живое единство, и, таким образом, восстанавливается существенная личность человека в ее первоизданной неделимости».¹

Таким образом, в контексте проблематики онто-гносеологического опыта самосознания и реальности, сосредоточие всех функций души в центре «Я» приводит к введению спиритуалистического понимания мышления реальности, также как и опыта ее осознания (переживания). Разум и чувство объединяются духовным началом. Логико-метафизическая направленность философии Б.Н. Чичерина явилась принципом сочетания двух областей философского

¹ Киреевский И.В. Избранные статьи. М. 1984. С. 274-275 // Сохряков Ю.И. Русская цивилизация: Философия и литература. М, 2010. С. 30.

знания – логической и метафизической. Установление тождественного отношения между ними привело к рассмотрению внутреннего опыта, имеющего самосознание живого, целеустремленного центра личности. Следует уточнить, что таким центром, направленным на созерцание реальности и, выступающим началом, которое объединяет личное сознание с другими центрами сознаний субъектов онто-гносеологического опыта, является «дух».

Дух – это реальный центр сознания, который преодолевает границы пространства и времени. Согласно позиции Б.Н. Чичерина, дух выступает метафизической категорией в единстве мыслящего и мыслимого содержания, сознания «Я» и волевой направленности к осуществлению обнаружения «не-Я». Эту же идею высказывает П.Е. Астафьев, утверждая, что внешний опыт нам единственно дается установлением связи с другими личностями, в акте сопротивления материи духу.

Таким образом, во внутреннем постигающем себя духе, снимается противоречие между представлением об относительном и действительном, относительном и абсолютном, но только в контексте метафизики. Исходя из этого положения, онто-гносеологический опыт претерпевает изменения, которые основываются на данности субъекту предмета и единственной неопровержимой достоверной действительности. Предмет переживается в непосредственной очевидности разумного, волевого и чувственного актов.

Для философа сознание является деятельностью, включающей в себя волевое усилие нашего «Я». Сознание – одно из центральных понятий философии мыслителя. Центр сознания «Я», дух выступает с позиции онто-гносеологического принципа мышления. Тогда как конкретное мышление мира, действительности и реальности, не может быть исключительно имманентным, безличным, потому что субъект осознает себя «Я», поэтому «Я» есмь, (принцип Декарта) постольку, поскольку в деятельности моего собственного сознания заложен волевой акт, которым именно, например я устанавливаю свою личную причастность бытию. Другую точку зрения высказывает Б.Н. Чичерин в статье «Реальность и самосознание». Он говорит, что мышление не есть деятельность.

Однако и деятельность не есть мышление. Стоит признать, что также как и сознание, мышление выступает внутренним актом центра личного сознания. Человеческая личность через мышление актуализируется, то есть воплощает в реальности то, что присутствует в ее сознании.

«Я думаю, следовательно, я есмь: утверждается существование субъекта, я, а не действия. И это совершенно правильно, ибо мышление сознается мною единственно вследствие того, что оно мое».¹ Оно имманентно сознающему себя субъекту личности. Полученное знание, проникающее его внутренний опыт из трансцендентной сферы чистых понятий, тоже становится присущим ему и переходит в личную сферу внутреннего опыта. Субъект, воля, «Я» стоят в одном ряду в статье П.Е. Астафьева «Наше знание о себе», которая была им помещена в журнале «Русское обозрение» за 1892 год. В ней рассматривается внутренний опыт личности. В философии под абстрактным субъектом, автор «Нашего знания о себе» подразумевает совершенно конкретную личность. Он пишет: «Ибо, что может быть и самоочевиднее и непосредственнее, ближе и яснее для человеческого сознания, чем само это сознание, его жизнь, я, воля, субъект? [...]Субъект, я, сознание, воля понимаются здесь, лишенными всякой самобытности и действительности производные явления слепых, механических, или безлично-логических процессов объективного мира, которому одному приписывается непризрачная действительность; как бездейственные иллюзии или особые отражения жизни безличной объективной природы».²

Субъект выступает конкретной личностью. Его началом жизни выступает дух. Диссертант, раскрывая спиритуалистическое понимание проблемы внутреннего опыта, выявляет общность, благодаря которой миру индивидуальных сознаний противопоставляется мир безжизненной материи. Мы полагаем, что данная идея заимствуется русскими персоналистами у Г.В. Лейбница, и выступает в антиномии рассмотрения духовного начала в человеке с позиции примирения монистических и дуалистических мировоззрений.

¹ Чичерин Б.Н. Реальность и самосознание // Вопросы философии и психологии. 1898. № 44. С. 495 -563; С. 563.

² Астафьев П.Е. Наше знание о себе // Русское обозрение. 1892. 3 кн. Т.6. С. 647- 694; С. 648.

Действие одного и того же духа во внутреннем мире человеческого сознания и актах души опосредуется «отражением», в личности сознающей и самопознающей, в образе окружающего объективного мира – действительности. Тогда дуализм духа и материи сводится к монистическому мировосприятию, но действие духа, которое проистекает в мышлении личности о самой себе, в данном контексте не сводится только к его проявлениям в реальности.

Против этого и пришлось вести диспут Г.В. Лейбницу в трактате «Размышления относительно учения о едином всеобщем духе» со своими современниками. В частности об этом он писал следующее: «Если, далее, в природе нет ничего, кроме всеобщего духа и вещества, то придется признать, что не всеобщий дух верит и желает противоположного в различных лицах, а само вещество, которое в них различно и разное в них действует. Но если вещество действует, то к чему тогда всеобщий дух? Если же вещество есть первое страдательное начало или даже начало чисто страдательное, то, как возможно приписывать ему эти действия?»

Таким образом, более разумно допустить, что кроме Бога, который есть деятельное высшее начало, существует множество частных деятельных начал. Так как существует множество отдельных и противоположных друг к другу действий и страданий, которые не могут быть приписаны одному субъекту, и тогда эти деятели суть не что иное, как отдельные души». ¹ Из данного высказывания следует, что Г.В. Лейбниц больше склонялся к позиции субстанциального плюрализма, полагая, что в мире действует множество субстанций-монад, обладающих волей к деятельности, которые объединены с Высшей Монадой – Богом. Поэтому принцип координации сознаний, то есть объединения их под началом Высшего Сознания, во внутреннем опыте, в философско-психологическом контексте раскрытия взаимосвязи сознания и реальности, приводит наиболее и яснее к монодуализму и, решает другой вопрос – отношения духа к материи, единого и многого в бытии. Указанная нами констатация нашла

¹ Лейбниц Г.В. Размышления относительно учения о едином всеобщем духе // Лейбниц Г.В. Собрание сочинений: в 4 т. 1 т. М., Мысль, 1982. С. 359 - 370; С. 367.

применение в использовании философско-психологического метода к раскрытию единства сознаний и их координации в мире.

Стоит отметить тот факт что, по мнению диссертанта, П.Е. Астафьев первоначально склонялся к дуалистической картине мира, к противоборству активного и пассивного начал – духа и материи. Он видит в дуализме сочетание этих антиномий, однако в развитии дальнейших его философских идей он постепенно приближается к монадологии Г.В. Лейбница. Но, отправным пунктом последующего развития его мысли выступает дуализм. Так и в психической жизни человека невозможно примирить монистическую модель с многообразием всего существующего.

Оппозиция мысли и действительности в контексте гносеологии, свободы и необходимости в космологии и антропологии, чувственного и умопостигаемого, рационального и иррационального, интуиции и разума, в онто-гносеологическом опыте, «Я» и «не-Я» в психологии – всюду в бытии видятся противоположности.

В этом развитии мысль проходит определенные этапы становления, которые отражают в частности переход П.Е. Астафьева от дуализма к монизму, а от монизма к монодуализму и, наконец, монадологическому плюрализму. Впервые, понятие «монодуализм», как пишет исследователь историко-философского развития мысли в Московском Университете А.Т. Павлов, упоминается в работе Н.Я. Грота «О душе в связи с современными учениями о силе, опыт философского построения. Одесса, 1886». Монодуализм, поясняет автор, был призван примирить научное и религиозное мировоззрения, свести крайности монизма и дуализма к минимуму, с тем, чтобы примирить их, как начала цельного знания о бытии.

Это противопоставление мы полагаем в онто-гносеологическом контексте разделения субъекта и объекта познания, явлений душевного внутреннего характера и явлений, материальных вещей. Н.Я. Грот видел антиномию и в антропологическом аспекте единства противоположных форм и содержаний в личности - души и тела.

Русский философ П.Е. Астафьев был вынужден, исходя из его взглядов, прийти к принципу монодуализма, в котором мир рассматривается как единство противоположных элементов всего сущего, а деятельной Силой сохраняющей материю и дух, тело и душу, деятельности и изменения в окружающей действительности является Бог. Необходимо отметить тот факт, что П.Е. Астафьев тоже утверждает единство внутреннего и внешнего опыта личности, души и тела, волевой активности самосознания личности и пассивности материи. В конечном итоге, как отмечал диссертант, он приходит к идее монадологического плюрализма, но с тем, чтобы не утратить персоналистический характер его философии, постулирует внутреннюю координацию личного духа с бытием целого и Богом.

Обращая внимание на философско-психологическую проблематику взаимосвязи сознания и реальности и в этом контексте проведение сравнения между философскими взглядами на субстанциальность центра сознания П.Е. Астафьева и Б.Н. Чичерина, стоит отметить, что русский неогегельянец полагает оппозицию «Я» к «не-Я». Данное противоречие усматривается философом во внутреннем опыте личности. Это свидетельствует о том, что во внутреннем опыте существует деятельность различающая, то есть, согласно Астафьеву, оценивающая душевные и телесные функции.

В философии П.Е. Астафьева противоречие «Я» к «не-Я» выступает первичным актом внутреннего опыта, источником которого является самосознание, наделенное волевой направленностью к актуальной деятельности. Для Б.Н. Чичерина в центре личности уже присутствует антиномия «Я» к «не-Я», как первичного этапа эволюции сознания личности. Но и тот и другой философы полагают это различие именно во внутреннем опыте, производя онтологизацию первичного состояния внутреннего опыта – самочувствия. Следовательно, без самочувствия и волевой активности самосознания это различие не могло бы быть непосредственно очевидным человеку как субъекту познания.

Нам стоит признать, что акт различения «Я» и «не-Я», а значит и центра сознания конкретной личности от объективно-лежащей в противоположности к субъекту познания другой личности, внутренне имманентен ей до всякого опыта. Поэтому и начало дуалистического мировидения заключено в самом факте сознания личности, т.е. в самосознании. Об этом в своей первой монографии «Монизм или дуализм?» в 1873 писал П.Е. Астафьев: «Именно во внутреннем опыте лежит первое противоречие человека, его «Я»– внешнему еще непознанному окружающему миру».¹

Для Б.Н. Чичерина центр сознания непосредственно дан. Однако, следуя диалектике Г.Ф.В. Гегеля, он утверждает, что человек первоначально полагает отношение к тому, что не есть «Я». Таким образом, он считает, что внутренний опыт позднейший в этапах эволюции сознания личности. Сначала в сознании возникает представление о том, что не есть оно само, а затем уже то, что ему не принадлежит, полагается как внешнее. Тем не менее, с нашей точки зрения, он логически критикует картезианство за признание отношения «Я» к существующему миру во взаимосвязи опосредованной мышлением личности. Исходя из этого положения, мы считаем, центр сознания полагается Б.Н. Чичериним метафизическим. Он онтологизирует его, при этом полагая, что бытие «Я» как центра сознания выводится логическим методом.

Во взаимосвязи с этим положением, он писал: «у человека как ограниченного существа, погруженного в окружающий его бесконечный мир, самое внутреннее самосознание является позднейшим, рефлексивным действием, как бы отражением от сознания внешнего бытия. Первоначально, непосредственно полагается отношение к другому: сознается не-я, это – стадия животного. И затем, уже углубляясь в себя, субъект выделяет себя из окружающего мира и внешнему не-я противопоставляет свое внутреннее я».²

Руководствуясь данным логическим выводом из cogito Р. Декарта, мы доказываем, что Б.Н. Чичерин возвращается к спору, который с новой силой

¹ Астафьев П.Е. Монизм или дуализм? // Временник Демидовского юридического лица. 1873. С. 254 - 390; С. 263.

² Чичерин Б.Н. Реальность и самосознание. С. 529.

был возрожден между русскими философами – к спору о субстанции. Под «Я»-центром сознания он понимает искомую субстанцию, которая обладает волей. Поэтому смежная с выявлением субстанциального начала в сознании, проблематика истоков внутреннего опыта в философии П.Е. Астафьева также не может быть решена без обращения к тому, что есть самосознание, есть единый центр «Я» и его деятельности.

Необходимо заметить в связи с этим, что совершенно верно Б.Н. Чичерин акцентирует внимание на полемике между П. Гассенди и Г.В. Лейбницем. В ней существенный вопрос заключается в том, что считать непосредственно данным сознанию – субстанцию (монаду) или ее деятельность? На наш взгляд, постулируемое философом отношение к тому, что не принадлежит и не является центром сознания конкретной личности, а выступает объективно-лежащем сущим, подразумевает под собой деятельность. В этой «деятельности» проявляется субъект и отрицание им тех содержаний, которые он осознал в себе, в процессе познания, которые ему не принадлежат. Следовательно, во всяком отношении рефлектирующего субъекта познания к тому, что он подразумевает в объективно-лежащем мире, уже происходит деятельность.

Для того чтобы, не обладая еще никаким знанием и сознанием внешнего мира, выделить из содержаний первичного факта внутреннего осознания то, что им не является, те содержания, которые в него не входят, а передаются объекту другого сознания, нужно проявить силу. Необходима воля, которая бы, исходя и из признания эволюции сознания в личности на стадии животного, стала бы фундаментальным источником дальнейшего поэтапного развития сознания в преломлении воззрений на окружающий мир и на реальность в целом. Однако и за волей стоит признать деятельность. Мы обнаруживаем соотношения воли с субстанцией и деятельностью. В онтологическом контексте субстанция проявляется в мире через волю-силу, без нее невозможно было бы изменение сознания, а также невозможен бы был качественный сдвиг – переход от «животного» к разумному человеку.

П.Е. Астафьев, также как и Б.Н. Чичерин, выдвигает на первый план философскую идею эволюции сознания, связывая этот процесс с усилием, с волевым фактором. Потому и «не-Я» обнаруживаемо только при условии оперирования личного сознания волевым актом, волей. Существенное положение противопоставления изначального состояния самосознания – реальности, непосредственно выражается в уверенности П.Е. Астафьева, что во внутреннем опыте, в его источнике первично заложено данное противопоставление. Философ П.Е. Астафьев пытается показать: именно субстанциальное сознательно-волевое начало в личности является источником знания о внешнем мире. Если бы это было не так, тогда в таком случае невозможна была бы уже антиномия самосознания и реальности.

Диссертантом был проведен сравнительный философско-психологический анализ между философскими взглядами Б.Н. Чичерина и П.Е. Астафьева на субстанциальное начало личности и его роль в онто-гносеологическом опыте взаимосвязи самосознания и реальности. В его процессе было раскрыто, что во многом их взгляды сближаются между собой по вопросу источника внутреннего опыта в личности. Субстанция русского неогегельянца обладает бытием и сознанием в целом. В тоже время он акцентирует внимание на единстве бытия и сознания, которое дает представление взаимосвязи конкретного сознания личности с реальностью, то есть с тем, что лежит вне этого сознания. Тогда стоит признать, что во внутреннем опыте, несмотря на его индивидуальность у каждой личности есть представление об этой связи, по которой осуществляется поиск реальности.

Такая позиция заставляет взглянуть на источник внутреннего опыта, как имеющий в себе самое живое бытие, а не «мертвый» центр сознания, который объединяет в себе акциденции субстанции, выражающиеся в конкретных деятельности, направленных на окружающую действительность. Гипотетически, необходимо помыслить субстанциальное начало, в котором установлена связь, через которую личности предстает знание и о внутреннем и о внешнем опыте.

Но говоря об общности личностей, выдвигая на первый план философских интенций персоналистический метод, П.Е. Астафьев и русские персоналисты, большое внимание уделяли внутреннему опыту. Именно в нем, в широком смысле – в наделенности внутренним опытом каждого человека, они старались раскрыть данное единство, консолидацию личностей.

Внимание диссертанта сконцентрировалось на анализе и выявлении общих философско-психологических мотивов религиозно-философского творчества П.Е. Астафьева и Б.Н. Чичерина, которые обнаруживаются в опыте познания личностного – субъективного «Я» с объективным миром. Данный центр обладает бытием, отличным от других субъективных «Я», связь с которыми – личностная. Здесь также стоит отметить смежные линии данной проблематики, какие прослеживаются в ряде публикаций религиозно-философского журнала «Логос», – это статьи Б. Вариско, упомянутого далее Л. Габриловича. Они позволяют раскрыть влияние П.Е. Астафьева и выявить единство некоторых религиозно-философских взглядов этих мыслителей в прояснении категории сознающего «Я» с различных сторон рассматриваемых ими аспектов.

Естественно, что все эти философы были представителями других направлений, в отличие от русского персонализма, русской, итальянской (Б. Вариско) мысли но, как предполагает диссертант, объединяла их попытка ответить на следующий вопрос: как наше сознание связано с окружающей нас, во-первых, действительностью, во-вторых, реальностью.

Во внутреннем опыте, в самом его сознательно-волевом источнике, чувствующем и обладающим разумом, открывалась другая «реальность» метафизического характера. Нужно отметить, что русская философская мысль в метафизических исканиях достаточно близко подошла к решению с позиции философии этой проблемы.

Под «другой реальностью», представители как духовно-академической, так и университетской мысли рассматривали трансцендентный мир. «Проблески в трансцендентный мир» [<термин П.Е.Астафьева - прим. наше>] вели к единству людей, их консолидации и координации. Однако существовали другие точки

зрения по вопросу возможности познания «трансцендентного мира». Одним из представителей русской философской мысли, отрицающим связь человека с трансцендентным миром являлся В.С. Соловьев. Интересно было в связи с этим вопросом проследить гносеологические воззрения П.Е. Астафьева и В.С. Соловьева на субъект сознания.

Удостоверение бытия сознания и сведение его к непосредственному факту внутренней жизни личности сближает, по мнению М.А. Прасолова, гносеологические воззрения на существование субъекта в опыте познания окружающей действительности П.Е. Астафьева с В.С. Соловьевым. Для основателя «философии всеединства» В.С. Соловьева субъект предстает только «фактом», сознание относится к субъекту в области явления, но что субъект обладает внутренней бытийственной жизнью, В.С. Соловьев отрицает.

По мысли П.Е. Астафьева, субъект есть сама жизнь, подверженная изменениям. Он реален, поскольку онто-гносеологический опыт начинается с познающей личности. Субъект есть конкретная личность. В отличие от имперсоналистической философской мысли В.С. Соловьева, мыслитель старался противопоставить «отвлеченному субъекту» познания, обладающему способностью к созерцанию и мировосприятию, конкретную сознательную личность, которая проявляет волю к познанию окружающего мира.

Субъект познания выступает определенным в себе, через сознательные деятельности, бытием. Поэтому и личность в душевной организации своей предстает бытием. Она не только сознает мир вокруг себя, но осуществляет самопознание, следовательно, в ней находится центр сознания и знания о действительности. «Ведь познание, стремящееся стать безличным, объективным, отвечающим данному предмету, и начинается со знания субъективного и слагается субъективными процессами. Знание предметно все насквозь, с начала до конца, опосредованно субъективным».¹

¹ Астафьев П.Е. Воля в знании и воля в вере, VII // П.Е. Астафьев. Вера и знание в единстве мировоззрения. М., 2000. С. 352 - 527; С. 406.

Во внутренней жизни личности П.Е. Астафьев видит начало самобытное, где сознание человека включается в построение отношений к внешнему миру, имеет целеполагающую направленность. Отрицание субъекта сознания было свойственно гносеологическим воззрениям В.С. Соловьева. Оно влекло и к отрицанию сознательно-волевой деятельности личностей в совершенствовании внутреннего и внешнего мира, в контексте собственной самобытности, а также отрицанию необходимости религиозной связи с Богом.

Главный «центр» противоречия и полемики был направлен на критику соловьевских гносеологических идей. В связи с этим русский персоналист писал о сознании: «Нельзя видеть в нем освещенного круга, в который поочередно вступают и из которого уходят проходящие мимо предметы; нельзя даже смотреть на него, как на зрителя, а на душевные состояния – как на созерцаемое им зрелище, явление» [...] и далее: «Сознание есть именно самые душевные движения, достигающие в известной степени напряженности».¹ Для В.С. Соловьева субъект представлялся в виде транслятора сознательной активности, где чувства, мысли, акты внутренней жизни личности являются субъекту, а не переживаются им.

П.Е. Астафьев смотрит на субъект как реальную сознательно-волевою личность, которая осуществляет опыт познания мира и самопознания, руководствуется в жизни определенными во внутреннем опыте целями и мотивами. В этом смысле личность переживает в себе внутренние акты и деятельности.

Согласно П.Е. Астафьеву, во внутреннем опыте личности в гносеологии В.С. Соловьева и ее источнике, центр сознания выступает «мертвым субъектом», а очевидность актов деятельности личности в нем ставится в ранг соответствующей психической и гносеологической проблемы. Психическая проблема раскрывается в невозможности распознавания внутренних актов личности как осознаваемых, а значит и произвольно выполнимых. Гносеологическая проблема сводится здесь к потере всякой координации с

¹ Астафьев П.Е. Наше знание о себе. С. 664.

внешним миром, сознательно-волевой деятельности личности с окружающей действительностью. Личность перестает осознавать себя личностью, наделенной индивидуальными особенностями характера, психики. Живой центр ее сознания также является сам по себе бессознательным. Для мыслителя П.Е. Астафьева становится характерным, что центр сознания очевиден самому себе в том случае, когда он тождественен самому себе, когда волевым усилием устанавливается тождественность себе. Тогда как воля проистекает из способности души личности. Так происходит идентификация воли в сознании, которая должна формировать определенное отношение личности или участвовать в формировании этого отношения, складывающегося из сознательной активности человека к тому, что является или становится ее продуктом.

Личность проецирует то, что сознает внутри себя, имманентное себе содержание и устраивает мир сообразно этим данным ей в сознании. Эта точка зрения П.Е. Астафьева согласуется с гносеологической теорией метафизического персонализма, в особенности немецкого персоналиста Г.А. Тейхмюллера. Правильно, в связи с этим утверждением выводит основной постулат философских воззрений Г.А. Тейхмюллера одна из немецких исследовательниц метафизического персонализма и в особенности гносеологической теории мыслителя Хайнер Швенке: «Реальный мир, пишет он, состоит из наделенных психикой индивидов. Материального мира не существует. Чувственные явления проистекают только из действий одного одушевленного существа на другое. Веру в реальный материальный мир Тейхмюллер объясняет проекцией наших чувственных представлений».¹

Это «одушевленное существо» (психический субъект) имеет в себе субстанциальное начало личности, делает возможным это совпадение, которому становится имманентно и знание о психическом (внутреннем) и внешнем (действительности) мире. «Опыт содержится в наличном сознании (субъективен) (в сознании личности). Но он, одновременно объективен, потому, что все его

¹ Швенке Хайнер. Теория познания как основа онтологии. Новый взгляд на философию Густава Тейхмюллера // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2006-2007 год. С. 209 – 236; С. 212. (Монадологический панпсихизм и ирреальность материального мира).

элементы, не определяются нашим сознанием, а даются ему, как готовые. Опыт совпадает с сознанием. Сознание соотносится с бытием».¹

Для позиции П.Е. Астафьева выявление субстанциональности сознающего «Я» заключается в противопоставлении мира субъектов миру объектов, в противоположном опыте в котором окружающий мир «удаляется» от познающего субъекта – конкретной личности. Сделаем частный вывод: субъективное сознание и объект сознания не две обособленные реальности, а два определения достоверности реальности и объект является личному сознанию в свойствах, какие познает конкретное «Я», а свойства познаются им лишь только потому, что являются, то есть открываются.

Очевидно, что эти свойства как открывает собственное сознание человека, так и они открываются ему. Во взаимосвязи с данным тезисом, мышление обусловлено процессом предельного единства субъекта и объекта, составной деятельностью онто-гносеологического опыта личности. Такое единство не случайно обнаруживается в психической координации, о которой говорят с разных позиций философы различных школ.

Среди них, в контексте взаимосвязи самосознания и реальности, следует привести высказывание итальянского мыслителя Б. Вариско (1850 – 1933 гг.). Он, несмотря на явную ошибочность понимания мышления как деятельности, в которой субъект сливается с объектом, теряя индивидуальные личные качества, утверждает сознательную координацию внутреннего и внешнего мира личности. «Правда, уничтожение внешнего мира повлекло бы за собою и уничтожение внутреннего (и наоборот: оба мира, как составные части моего я одинаково существенны); тем не менее, непосредственно важен для меня только внутренний мир, а из внешнего мира имеют для меня значения только возможные воздействия его на внутренний мир».²

Мы находим указание на данное объяснение итальянским философом Б. Вариско впоследствии, у русского персоналиста С.А. Аскольдова, в понятии

¹ Габрилович Л.Е. Новейшие русские метафизики. // Вопросы философии и психологии. 1904. 5 кн. №75. С. 657.

² Вариско Б. Субъект и действительность // Логос. 1911 - 1912. II кн. С. 106 - 114; С. 108.

интродуктивной аналогии. С.А. Аскольдов дает следующее определение этому понятию: «Интродуктивная аналогия *вводит* нас в одушевляющее всякую целостность духовное начало. Она одухотворяет окружающее нас бытие. Она есть путь и средство к духовному взаимодействию с миром и основной принцип мысленного одушевления мировой действительности в тех пределах, до которых идея одушевленности простирается в отдельных умах».¹ Именно на данное «внутреннее единство» указывает Б. Вариско и нам стоит отметить, в представленной аргументации, что в этом высказывании С.А. Аскольдова прослеживается спиритуалистический принцип «одушевления мировой действительности». Волевое духовное и деятельное начало внутреннего опыта выступает источником внутреннего единства личности в философии П.Е. Астафьева. «Только в сознаваемой нами в себе, как составляющая самое существо нашей жизни, деятельной силы, воли, почерпает общечеловеческое сознание то первоначальное понятие причинности (как полагающей некоторое бытие, а не единообразной последовательности) действительности, внутренней связанности существующего, без которого весь мыслимый нами мир, – и внутренний и внешний распадается в бессмысленную и случайную толчею призраков, в какой-то бесконечный и нелепый кошмар».²

Как известно об этой внутренней упорядоченности, «связанности всего существующего» во внутреннем опыте, также пишет Л.М. Лопатин. П.Е. Астафьев указывает на факт образования понятия «причинности», у Л.М. Лопатина, как целесообразно направленной деятельности, тем самым соглашаясь с его точкой зрения о внутреннем единстве сознания личности, имеющей телеологическую интенцию на возрастающее прояснение жизни человека. С нашей точки зрения, нужно согласиться с умозаключением, которое приводит Л.А. Сурodeйкина: «В качестве еще одного, чисто фактического, доказательства совершенной неприменимости теории механического детерминизма к объяснению сознательной душевной жизни Л.М. Лопатин привел

¹ Аскольдов (Алексеев) С.А. Аналогия как основной метод познания // Мысль. 1922. № 1. С. 33 - 54; С. 36,46.

² Астафьев П.Е. Наше знание о себе. С. 689.

присутствие целесообразности в душевных актах. Целесообразно направленная деятельность является основной характеристикой причинности духа, оказывающаяся в сфере нравственных проявлений нашего духовного существа».¹

Исходя из рассмотрения «внутреннего единства» субъективного сознания и объективной действительности было раскрыто существенное значение для русских персоналистов спиритуалистического принципа в развитии проблемы внутреннего опыта. Также указано на то, что внутреннее единство метафизической методологии имело существенное значение с двух сторон проанализированного принципа, – для восприятия явлений окружающей действительности. Так, как «духовные состояния личности выступали определенной «призмой», через которую осуществлялось постижение мира в целом, а с другой стороны для выхода к метафизическому миру».²

Таким образом, П.Е. Астафьев утверждает, что субъект должен осуществлять самопознание и обнаружить жизненный центр во внутреннем опыте своей личности. Именно в нем находится субстанциальный источник, делающий личность причастной бытию целого. Если обнаруживаемый субстанциальный источник или субстанциальное начало лежит во внутреннем опыте личности, то логическим выводом из его присущности, как сознанию, так и душе и телу человека, следовало то, что об этом источнике человек знает непосредственно, как ни о чем другом.

Подведем итоги из вышесказанного. Философско-психологическое обоснование проблемы «внутреннего опыта» П.Е. Астафьева базировалось на анализе диссертантом философско-психологических полемик между представителями различных как русских, так и западноевропейских направлений философии. Вопросы философско-психологического обоснования опыта познания личности и открывающегося ей мира решались в историко-философской плоскости обнаружения в ней координации центра сознания человека с бытием, с окружающей материальной действительностью.

¹ Сурodeйкина Л.А. Проблема взаимосвязи познания и свободы воли в философии Л.М. Лопатина: дисс. ... канд. философ. наук. С. 123.

² См. Пустарнаков В.Ф. Университетская философия в России. СПб: РХГИ, 2003. С. 73.

Проведенный сравнительный анализ онто-гносеологических позиций Б.Н. Чичерина и П.Е. Астафьева привел к обнаружению связи личного сознания с субстанциальным началом внутреннего опыта, которое является его метафизическим источником.

Диссертантом был проанализирован поиск субстанциального начала во внутреннем опыте самосознающего «Я». Б.Н. Чичерин исходит из использования логико-метафизического метода критики декартовского тезиса «Я мыслю, следовательно, существую» и полагает онтологическую единицу «Я» как искомую субстанцию личности. П.Е. Астафьев во внутреннем опыте усматривает не субстанцию, а саму ее деятельность и видит в центре сознания, такую же деятельность. Показано, что обнаружение центра сознания личности, а именно сознающей себя субстанциальной деятельности, является объединяющим внутренним и внешний опыт центром. Антиномия сознающего субстанциального начала в личности и внешнего опыта, в котором происходит идентификация данного начала, утверждает взаимозависимость внутреннего и внешнего мира личности.

Отсюда нами использовано рассмотрение дискурса субъекта и объекта, как мышления и мыслимого у итальянского философа Б. Вариско для того, чтобы сформулировать это умозаключение и выявить правильность его утверждения о внешнем мире, который бы не существовал без внутреннего мира личности.

В процессе раскрытия внутренней взаимосвязи субъективного мышления и объективного мыслимого содержания, было указано на ошибочность сведения субъекта и объекта онто-гносеологического опыта у Б. Вариско к процессу мышления и представления единства внутреннего и внешнего опыта как актуального мышления. Указано в историко-философском контексте на смежность метафизических, логических и онто-гносеологических воззрений философов различных направлений на субъект и объект познания, и проблематику взаимосвязи самосознания и реальности во внутреннем опыте личности.

Интерес к проблеме внутреннего опыта во второй половине - конце XIX - начале XX века проявился с новой силой в русской и западноевропейской мысли и был взаимосвязан с развитием философско-психологических знаний. Данное утверждение является доказательством правильности выбора философско-психологического метода в его применении к исследованию.

С историко-философской позиции указанное явление философской жизни представителей различных направлений мысли, стало характерным в противопоставлении позитивистской и материалистической идеям религиозной метафизики. Поэтому ощущалась острая необходимость в обосновании связи человеческой личности через внутренний опыт с трансцендентным миром.

Анализ субстанциального начала в контексте проблемы внутреннего опыта был взаимосвязан с единством знания и воли личности. Личность имеет в себе центр самосознания своей внутренней жизни, в котором она обретает единство внутреннего и внешнего мира, сознания и бытия, тогда это знание должно иметь волевую направленность, как и самосознание личности.

Глава II. Онто-гносеологические принципы взаимосвязи знания и воли во внутреннем опыте личности в философии П.Е. Астафьева

В начале исследования, характеризуя становление проблематики внутреннего опыта П.Е. Астафьева, с позиции преломления основных персоналистических идей русских мыслителей, его современников, нами было показано, что истоки построения философского мировоззрения мыслителя во многом базировались на полемике его со своими последователями, критиками. Это было выявлено ранее многими исследователями, точки зрения которых мы приводили и аргументировали. Однако проблематика внутреннего опыта философа нами исследовалась в контексте русской философской персоналистической традиции.

Для нас было важно осуществить попытку выявления самобытности глубокого мыслителя как русского персоналиста. П.Е. Астафьев, наряду с А.А. Козловым, Л.М. Лопатиным, Е.А. Бобровым, С.А. Аскольдовым (Алексеевым) и другими, может быть не просто причислен к этой философской традиции но, прежде всего, является одним из самобытных представителей религиозной персонологии в России, в тоже время, до конца не востребованным и до сих пор малоизвестным мыслителем.

Пробел этот восполнили ранее написанные исследования. В них акцентировалось внимание на изучении его философских взглядов в целом, либо определенных конкретных специфик его философии. Особенно за последнее время, среди них стоит выделить исследование таких проблем, как: изучение субъекта самосознания (О.Н. Сальникова), метафизического персонализма как целостной школы (или традиции) русского персонализма (И.В. Гребешев, М.А. Прасолов). А также как представителя русского консерватизма в социально-философском контексте – (М.Б. Смолин, О.К. Авдеев).

§1. Воля как трансцендентный источник внешнего опыта в учении

П.Е. Астафьева

Знание о себе есть очевидность внутреннего опыта и присущих ему актов – переживаний, чувствований, интуиций, волевого акта, всякого рода деятельности. В этом происходит сближение психического акта с актом гносеологическим. Сознывая себя как конкретную личность, каждый знает о себе в той мере, в которой подчеркивается его индивидуация. Следовательно, знание о себе есть утверждение субстанционального начала сознания личности.

Категория сознания становится наиболее важной в философии П.Е. Астафьева, где источником и результатом онто-гносеологического опыта выступает непосредственный внутренний опыт личности. Философ полагает, что необходимо исходить из факта, который для личности является самоочевидным, ясным и присутствует в ней. Это факт сознания конкретной личности и ее внутренних деятельностей – актов мышления, чувствования. Поэтому субстанциальное начало сознания определяется, как начало всякого знания. То, что человек чувствует, видит, желает, мыслит – все эти деятельности внутренне протекают в сознании и присутствуют в нем действительным образом. Отсюда отрицание их невозможно. Внутренние деятельности личности сопряжены с центром сознания «Я» и личность оперирует чувством, разумом, волей, одновременно осознает их содержание и имеет знание о них.

Таким образом, философ усматривает взаимосвязь между знанием и истиной. Он убежден в том, что «первичная» истина дается человеку в непосредственно сознаваемой активности и этот внутренне достоверный факт не нуждается ни в каком доказательстве. По нашему мнению, данное положение базируется на переживании собственного самосознания личностью в очевидности ее актов, выводится из самой себе ведомой внутренней жизни. Нужно отметить, что многие авторы, такие как: О.К. Авдеев, А.И. Введенский, Н.К. Гаврюшин, А.А. Козлов, С.И. Матвеев, М.А. Прасолов, свящ. Сергей Розанов,

О.Н Сальникова говорят о заимствовании П.Е. Астафьевым учения представителя французской философской психологической школы Ф.П.Г. Мен де Бирана (1766-1824 гг.) о психическом ритме и сознательной активности. В нем внутренний опыт понимается несомненным фактом человеческого сознания. При этом внешний опыт выступает составной частью целого внутреннего опыта. Одной из таких позиций является точка зрения М.А. Прасолова, который в научной статье «К последней достоверности: В.С. Соловьев и П.Е. Астафьев о субъекте как метафизическом принципе» полагает, что личность во внутреннем опыте имеет знание «по существу, здесь мы знаем по существу, как есть».¹

Таким образом, исследователь указывает на зависимость знания в контексте гносеологии от сознания, в котором это знание приобретает и от онтологии. Важно отметить, что знать по существу, «по природе и как есть» значит обладать бытийствующим знанием. Именно такое единство гносеологического учения (о познании) и онтологии, раскрывающегося во внутреннем опыте бытия, направляет к формулировке данной точки зрения. П.Е. Астафьев возводит непосредственное знание своих внутренних деятельностей в ранг истины. «Ведомость» и «очевидность» этих деятельностей и их содержаний во внутреннем опыте личности для нее приобретает истинное значение.

Подобная аргументация требует критического подхода в вопросе, что считать «истинным» и «истиной»? Знание о себе – самосознание является истинным, оно субъективно и ни у кого не вызывает сомнения о субъекте самосознания. Субъект сам удостоверяет и переживает в себе акты своей сознательной деятельности, в результате которых он приобретает именно определенное для него знание. Это знание о своем чувстве, о своей воле, о своем разуме и интеллектуальной деятельности, где разум, чувство и воля сочетаются

¹ Прасолов М.А. К последней достоверности: В.С. Соловьев и П.Е. Астафьев о субъекте как метафизическом принципе // Credo new. СПб, 2004. № 3. С. 49-59. С. 51

между собой. Но то, что является истинным знанием одного субъекта, для другого может быть неистинным.

В этом случае на первый план необходимо выступает проблема установления критерия «истинности». Каждой личности непосредственно дано во внутреннем опыте знание внутренних актов – чувственных, волевых и разумных. Поэтому оно общезначимо, тогда как содержания этих актов у каждого человека индивидуальные. Конкретизация сознательных актов в центре сознания личности говорит об их координированности в нем и о том, что непосредственное знание о внутренних деятельностях сознания стремится к тому, что в своем единстве оно принадлежит субъекту познания.

«Единство – писал еще в первой работе по истории философии права «Монизм или дуализм?» П.Е. Астафьев, – коренное определение самосознающего существа, определение, от которого человек не может отрешиться ни в едином моменте сознательного бытия, ни в одном акте деятельности. Это долг человека приводить свои внутренние деятельности, элементы сознания, чувства, переживания, отраженные во внутреннем опыте представления о свойствах предметов внешнего мира в единство».¹

Единство – существенный принцип самосознания. Без него невозможно было бы отнести элементы сознания к определенному центру, объединяющему все эти разрозненные между собой элементы. Тогда возникают следующие вопросы, каким образом во внутреннем опыте сознания разрозненные элементы предстают едиными? Что приводит их в единство? Ответ был очевиден – это достигается через центр сознания личности «Я». Все стремится к своему единству. Поэтому и необходимо было в связи с вопросами времени мыслителю показать ошибочность воззрений ряда философов, в том числе и Н.Н. Стрехова на «Я», как мертвый центр личности. Если личность обладает непосредственным сознанием своих деятельностей, первичной истиной, знанием

¹ Астафьев П.Е. Монизм или дуализм? // Временник Демидовского юридического лицея: в 2 т. Кн. 4. Ярославль, 1873. 1 т. С. 372.

о них и о том для чего они производились, значит, вполне адекватным является вопрос о субстанциальном начале сознания как начале жизненном.

Перед нами стоит задача выявить субстанциальное начало в человеческом сознании и его самосознании, как персоналистическое, жизненное начало, обладающее определенным бытием. С этой точки зрения важно отметить, что невозможно отделить субъект от «Я», воли, чувства, сознания и говорить о том, что эти элементы внутреннего опыта и самый центр его являются бессознательными, безжизненными.

Аргументируя представленную позицию с онто-гносеологической точки зрения нужно заметить, что субъекту сознание не «является», а воля, чувство и разум сами по себе не могут обладать отдельным от субъекта существованием. В сознании должна присутствовать основа, принадлежность либо объективному, либо же трансцендентному миру. Стоит подчеркнуть, что здесь уточняется категория «сознание» в метафизическом, а не в онто-гносеологическом контексте, подразумевая определенное начало сознания в личности вообще, а оно, как будет выяснено впоследствии, может быть только волевым. Онто-гносеологический контекст рассмотрения сознания, с этой заявленной позиции, включает в себя сознание в смысле взаимосвязанности сознательной личности и окружающего мира.

Представители русского персонализма утверждали реальное единство сознания центром, которого выступает функциональное начало, обуславливающее взаимосвязь внутреннего и внешнего мира. При этом П.Е. Астафьев говорит не только о познании окружающей действительности. Для него проблема внутреннего опыта, самой себе ведомой жизни, необходимо подразумевает обоснование возможности единства внутреннего и внешнего опыта.

Субстанциальное начало во внутреннем опыте, в сознательном центре личности «Я», подчеркивает мыслитель, не есть субстанция. В сознании каждый раз человеку открывается внутренняя его деятельность, которая образует внутреннюю психическую жизнь личности. Основываясь на данном

умозаключении, он пишет: [...]«сознанное мною в себе деятельное начало, – воля, – есть уже определенное формами знаний (напр. «деятельный его характер»)» и потому не есть сущность[...]. Воля сознается нами в себе (а это есть начало всей системы) только как деятельная сила».¹

Субстанциальное начало в центре сознания личности не сводится к самой субстанции (сущности), но к ее деятельности. П.Е. Астафьев объявил субстанцию ирреальной – не принадлежащей миру как объектов и предметов, так и миру внутреннего опыта. Необходимо провести аргументацию данной онтологической позиции. Субстанция выражается через конкретные деятельности – эта точка зрения Г.В. Лейбница, субстанция проявляется через силу. Однако в этом положении присутствует акцентуация на том, что она проявляется, то есть воплощается в своих деятельностях. Отсюда «знание субстанции» невозможно, оно не свойственно личности. Руководствуясь этим логическим умозаключением, по нашему мнению, не случайно в русском персонализме развитие теории символичности субстанций, согласно которой символ относит конкретную деятельность человека к миру субстанций. Символом является внутренняя психическая деятельность личности, о которой она знает, как о проявленной воле.

Исходя из проведенной аргументации, философ старается показать, что богатство психического спектра, включающего единство воли, чувства, разума личности, непосредственно «ведомо», «очевидно». По нашему мнению, знание о них есть знание деятельностей, проявляемых едино в воле, чувстве и разуме как о координированном с «Я» самочувствии. Следовательно, знание об этих деятельностях присутствует в человеке и выступает формирующим принципом связи воли с его внутренними актами.

Таким образом, в ходе выявления взаимосвязи субстанциального начала как центра сознания и единства внутреннего и внешнего опыта целесообразна следующая констатация рассуждений о субстанциальном начале:

– оно не есть субстанция, то есть сущность.

¹ Астафьев П.Е. Монизм или дуализм? С. 317-318.

-не сводится к субстанции.

-оно есть воля

-определенная формами знаний

- сознается внутри личности как деятельная сила.

В этих аргументах представлено сознание через признание внутри него субстанциального начала, которое объединяет онто-гносеологический опыт внутреннего и внешнего «миров». Субстанциальное начало позиционируется в контексте удостоверения личности в единстве с собой и другими личностями. Аналогичную мысль о выявлении во внутреннем опыте знания в бытии целого, высказывает русский психолог и представитель духовно-академической философии В.А. Снегирев: «Знание человеческое имеет в своей основе и в своем начале абсолютно достоверную истину, в которой реальное бытие открывается прямо и непосредственно, как такое».¹

П.Е. Астафьев подчеркивает, что сознание складывается из субъекта самосознания – переживания себя. В непосредственном знании о сознании во внутреннем опыте личности человек переживает свою связь с бытием, а не только пространственно-временным окружающим миром. Реальное бытие присутствуют в нем самом до всякого познания.

Примечательно, что Л.А. Микешина, посвятившая исследованию проблемы познания и различных аспектов эпистемологии, в результате проведенного ей многолетнего изучения связи внутреннего и внешнего знания в контексте гносеологии пришла к выводу. «Даже в «строго научном» знании он, <человек-прим. наше> явно, опирается на многообразные эмпирические суждения, принятые на веру, вне доказательства, а сомнение по Л. Витгенштейну, приходит после веры, что[...] часто выполняет конструктивную функцию, а само «пребывание в вере и верованиях» является следствием бытия человека в культуре и коммуникациях».²

¹ Снегирев В.А. О природе человеческого знания и отношении к бытию объективному (Из чтений профессора Казанской Духовной Академии, В.А. Снегирева) // Вера и разум. 1893. Т. II.- Ч.I. С. 198 - 212.; С. 198.

² Микешина Л.А. Философия познания. Полемические главы. М., 2002. С. 19 - 20.

Значимость данной научной точки зрения предполагает необходимость рассмотрения веры как «субъективной уверенности». Признание того, что не только сомнение, но и вера является источником субъективного знания, а «рациональность коренится в доверии. Отсюда во внутреннем опыте и непосредственном знании личности о самой себе существует не просто доверие, но уверенность субъекта в этих «первичных формах знания». Конечно, проблема внутреннего опыта в контексте единства знания и воли не раскрывается до конца. Так как «уверенность» выступает в процессе приобретения результатов эмпирического опыта, конкретной методологии исследования.

В сопоставлении их между собой можно констатировать с одной стороны, только правильность выбранной методологии и достигнутых результатов, с другой стороны, несоответствие одного другому. «Уверенность» приобретается не в самом факте совпадения выбранных методов и достигнутых результатов, правильно сформулированных теоретических и практических выводов. Несмотря на фактологичность исследуемого материала и его предметную определенность, личность все равно верит в истинное положение в мире объекта или предмета окружающей действительности, установленное в результате изучения данного материала о нем.

Только приобретение нового знания может пошатнуть ее уверенность а, следовательно, и «веру в разум». На основании этих посылок нельзя говорить о том, что субъект самосознания, оперирующий внутренней уверенностью в объективно-лежащей действительности в том, что нам открывается в ней как предметное поле изучения и анализа, наделен абсолютностью знания об окружающей действительности. Фактор сознания личности дан ей, а внутренние деятельности переживаются, и потому достоверны, так как они принадлежат личности. С последующим развитием знаний о мире (внешнем), с выявлением новых условий и принципов существования объектов прежние теории либо подтверждаются (верифицируются), либо не подтверждаются и подвергаются фальсификации. Исходя из этого, субъективное знание может быть тождественно с субъективной верой, благодаря непосредственной уверенности

во внутренних деятельности человека, то есть в достоверности обладания истиной во внутреннем знании.

В приведенном диссертантом умозаключении было выяснено, что субъект самосознания не обладает абсолютным знанием об окружающей действительности, данное знание открывается ему частично во внешнем мире, но стоит обратить внимание на тот важный факт, который был выявлен. Он заключается в обнаружении субстанциального начала, как связи внутреннего и внешнего опыта человека, именно в центре самосознания.

Поэтому и знает об этой связи человеческая личность только потому, что данное знание свойственно ей. Для мыслителя истина – это не то, что очевидно, а что самоочевидно. Во что субъективное «Я» верит и что оно прежде этой веры «знает». П.Е. Астафьев утверждает, что способность к внутреннему самопознанию и обретению знания о внутреннем мире каждой личности, дается ей в волевом усилии. Перефразируя слова И.Г. Фихте, мы потому деятельными и являемся, что назначены к деятельности. В применении этих слов к данной аргументации, нужно сказать, что мы не потому знаем о внутренних и внешних деятельности своего сознания, так как деятельны, а потому, что сама деятельность в нас побуждает нас к сознанию и познанию мира.

С историко-философской точки зрения современные П.Е. Астафьеву течения мысли, прежде всего, представители позитивизма, считают, что личность познает мир для лучшего приспособления к действительности. При этом Дж. С. Милль писал о том, что внутренний опыт в личности есть нравственный опыт. Только руководствуясь этим орудием, человек делает познание мира более комфортным и безопасным для него. Сам же данный опыт в действительности для познания несколько не важен. Эту позицию пытаются опровергнуть русские персоналисты, которые видели не только орудие познания во внутреннем опыте, но и жизненное индивидуальное начало личности, обладающее отличным от «Я» бытием. Исходя из этого, русские персоналисты и представители духовно-академической философии полагают субстанциальное начало в центре «Я» сознающей личности, которое объединяет телесную и душевную организации в

человеке. «Всякая сознаваемая душевная и физическая деятельность, как и вся их совокупность, – пишет В.А. Снегирев – потому сознается, представляется и мыслится, как нечто принадлежащее этому «я», как его проявление, состояние, деятельность: «я», таким образом, является как бы владельцем всего состава душевного и телесного».¹

Поэтому онто-гносеологический опыт дан субъекту не для того, чтобы познавать внешний мир, а для того, чтобы через познание объективной пространственно-временной действительности прийти к необходимости самопознания и большего внутреннего совершенствования. Тогда сущность познания приобретает качественно и количественно иное значение. Познание мира есть только определенная часть самопознания, а все знания данные и открывающиеся личности в мире нужны, прежде всего, для сознания самой себя.

П.Е. Астафьев в значительной мере дополняет утверждение В.А. Снегирева о деятельных силах души и тела человека. По мнению мыслителя, в них без присущего во внутреннем опыте личности волевого усилия, не может быть дано никакого знания. «Таким образом, предметное, безвольное, бескорыстное и бесстрастное знание говорит мне не о внутреннем существе предмета, но лишь о том, как он определяется внешними отношениями к тому, что вне его. Оно говорит лишь о том, чего не может быть для мысли в данных условиях опыта или построениях, но отнюдь не о том, что вне этих условий, само по себе для мысли есть и положительно должно быть. Воля и чувство, только одни непосредственно ведомые познающему субъекту, очевидно, вносят в его истинное познание о себе самом такие совершенно особые условия и требования, которым ничего не отвечает в области познания предметного и посредственного».²

Знание о душевной и телесной организации составляют существо внутреннего опыта личности, но в душевных и телесных функциях проявляется активность самосознания. Без волевого, чувственного и интеллектуального постижения окружающего мира невозможен онто-гносеологический опыт. В

¹ Снегирев В.А. Самосознание и личность // Вера и разум. 1893. Т. II. Ч. I. С. 335-359; С. 336.

² Астафьев П.Е. Вера и знание в единстве мировоззрения, VII, IX // Философия нации и единство мировоззрения. М., 2000. С. 407, 421.

связи с этим, русские персоналисты делали попытку обосновать использование этого принципа к внутреннему опыту личности – к тому, что без активной внутренней организации психической жизни и знание становится бессодержательным.

Надо отметить тот факт, что непосредственной данности субстанциального начала в центре «Я» сознающего человека, как объединяющего начала душевной и телесной организации, а не только проявления сознания, противопоставлялось положение о необходимости внутреннего развития. Если знание непосредственно дано о деятельности личности, то возникает вопрос: зачем посредством активности этих внутренних деятельностей проводить удостоверение в истинности этого знания? Поэтому необходимо отметить, что в несоответствии актов самопознания и метафизического проявления субстанциального начала в центре «Я» сознающей личности усматривается способность к мирозерцанию.

Приобретение внешних знаний для приспособления к действительности для личности важно только в устройстве этой действительности сообразно требуемому в человеке единству. Отсюда становится понятен «зеркальный закон» отображения внутренней и внешней реальности и смысла жизни в сознании человека. Самосознавая себя, человек открывает внешний мир, а познавая внешний мир, он лучше познает себя. Если бы «мое я» не проявило волю к обнаружению непосредственного и «ведомого» себе факта сознания, оно бы, несмотря на это не потеряло бы своего носителя субъекта. В основе этого положения видится центральная мысль философа, которую он старается проанализировать и философски обосновать в своих исследованиях.

Сделаем вывод. Воля как трансцендентный источник внешнего опыта в учении П.Е. Астафьева раскрывается в следующих аспектах.

Онтологизация сознания мыслителем дает ему существенную возможность обосновать волевою «ведомую себе» деятельность, проблему внутреннего опыта, как жизнь субъекта. Если бы «жизнь» была замкнутой, также как и сознание, тогда бы непонятно было, как возможно говорить о взаимосвязи индивидуальных сознаний и о том строе и их гармонии, метафизической причиной которых

выступает Абсолют? Переосмысливая монадологическое учение Г.В. Лейбница, русские персоналисты вместе с П.Е. Астафьевым вышли за пределы разумно-познаваемой действительности, усматривая корень этого познания в совершенно верной на наш взгляд, трактовке гносеологического спиритуализма – в категории взаимосвязанности сознаний самобытного и самосущего в личности духа.

Дух, с этой точки зрения, является сознательно-волевым, деятельным началом личности, которое объединяет в себе внутренние и внешние деятельности человека, во-первых, как познающего себя и окружающий мир субъекта, а во-вторых, как представляющего во внутреннем опыте онтологическое единство с другими людьми и бытием целого. Дух развивается изнутри самого субъекта и процессы развития и раскрытия его приводят к тому, что психическая внутренняя жизнь субъекта познания становится ведомой ему, а не только конкретному сознанию личности.

Субстанциальное начало в центре сознательного «Я» предстает волевым началом, самосознающим себя во внутреннем опыте личным духом. Следовательно, данная позиция необходимо привела к попытке констатации П.Е. Астафьевым наличия внутри человека духовного бытия. Нужно отметить тот факт, что русская метафизическая мысль базировалась на идеальных принципах своего устройства. Поэтому неизбежными были противоречия в самой этой мысли, определяющие разные стороны проявления духа в человеке, но неизменным оставалось то, что субстанциальное начало в человеческом самосознании понималось именно духовным, а не материальным началом.

Это духовное бытие, во внутреннем опыте личности конкретизируется наличием в самосознании субстанциального начала, которое выступает центром связи внутреннего и внешнего мира. Оно имеет знание об этой связи и для нас важно то, что это знание сознания человека. Таким образом, мы показали несводимость в метафизическом контексте внутреннего опыта только к самосознанию. Внутренний опыт есть духовное бытие, которое отлично в своих начальных и конечных целях от определенного постижения человеком смысла своего существования. Его содержание обнаруживается во внутренних актах

личности – чувстве, воле, интеллекте. В тоже время, оно не опосредуется этими одними актами, а предстает как знание истинности данных актов, их очевидности.

Диссертантом было выявлено, что категория очевидности может быть соотнесена с категорией интуиции, «внутреннего усмотрения» сути самосознательных деятельностей личности. С нашей точки зрения, интуиция есть проявление духовного бытия во внутреннем опыте. Вместе с тем, акцентировано внимание на сравнительном анализе телесной и душевной организации в работах представителя духовно-академической школы философа В.А. Снегирева и П.Е. Астафьева. На примере их анализа раскрыто, что субстанциальное начало в человеке является связующим центром телесных и душевных функций, в котором личность обретает внутреннее, очевидное знание душевных и телесных деятельностей.

§2. Внутренний опыт как знающее о себе бытие: базис критической монадологии П.Е. Астафьева

Субстанциальное начало личности есть самосознающее духовное и волевое начало внутреннего опыта, посредством которого человек имеет взаимосвязь с внутренним и внешним миром. Это начало, обладающее достоверностью своих внутренних деятельностей, как деятельностей конкретной личности, имеет в себе значение субъективной истины. Для мыслителя важно выяснить, каким образом это начало связывает наше сознание, внутренний мир в целом? П.Е. Астафьев называет данный внутренний мир «самосознанием», который преодолевает границы сознания и внешнюю окружающую действительность. В нем личность имеет знание своего бытия, а начало это непременно должно быть онтологичным для личности, оно есть бытие. П.Е. Астафьев уделяет большое внимание центру жизни и бытия личности, делающей ее истинно-сущей. «Деятельные силы мы получаем из внутреннего опыта, вне форм пространственности и разделенности, внешности, а внешний опыт дает законченные формы – известные и отдельные

формы бытия или проявления, состояния недоступных этому опыту производящих сил».¹

Аналогичной позиции придерживается В.А. Снегирев, согласно которой в условиях мыслимости заключена деятельность сознания, подобно П.Е. Астафьеву: «Прежде всего, мышление непосредственно, прямым восприятием своих деятельностей познает себя, как деятельность - и деятельность, существенно выражающуюся в сравнении, т.е. различении и отождествлении того, что служит объектом и содержанием его деятельности».² В сознании и в процессе мышления, протекающего во взаимосвязи субъекта и объекта, философами выделяется сравнивающая деятельность, различающая содержания сознания.

По нашему мнению П.Е. Астафьев, следуя психологическому дискурсу в акте сравнения содержаний сознания во внутреннем опыте личности, устанавливает отношение к другим ее метафизическим деятельностям и обнаруживает в сравнительной деятельности сознания существование их содержаний. Тогда как для В.А. Снегирева главным выступает момент тождества объективного бытия с собственным мышлением личности, которым и «покрывается» личность, предстающая единством во взаимосвязи с мыслимым объектом. Отсюда именно в мысли, этом неопровержимом «факте» открытия бытия, единства постулируемого философом, заключается достоверное знание, которое в установлении данного тождества приобретает характер очевидной истины. «Всякое знание, в котором прямо или косвенно устанавливается подобная очевидность, есть знание реального, действительно-сущего или-действительное знание».³ В связи с проанализированным ранее сравнением онтологических идей двух мыслителей, необходимо отметить, что акцентировав внимание на проведенной философской параллели между П.Е. Астафьевым и

¹ Астафьев П.Е. Смысл истории и идеалы прогресса // П.Е. Астафьев. Философия нации и единство мировоззрения. М., 2000. С. 89 - 132; С. 95.

² Снегирев В.А. О природе человеческого знания и отношении к бытию объективному // Вера и разум. 1893. Т. II- Ч. I. С. 201.

³ Там же. С. 199.

В.А. Снегиревым, диссертант раскрыл схожесть идей во влиянии учения французского спиритуалиста Мен де Бирана о внутреннем опыте как знающем о себе бытии. Согласно проделанному анализу, двух философов сближало проведение поиска истинно-сущего и действительно-сущего начала в философии духовно-академического направления в России.

Такая точка зрения может быть интерпретирована в границах значимости психической внутренней жизни для П.Е. Астафьева, которая играла всеобъемлющую роль в процессе не только онто-гносеологического опыта, но и в понимании начала всего. Руководствуясь принципом сознания, как изначально данного и ясного для личности, русский персоналист обнаруживает во внутреннем опыте каждого человека единство сознаний, достигающее наибольшей концентрации в приближении к Абсолюту.

Сознание имманентно субъекту и субъект осознанно, из психически-обусловленных содержаний этого знания о себе (самосознания), представляет объективно-лежащий мир. При этом П.Е. Астафьев акцентирует внимание на недопустимости разграничения сознания реального мира от сознания действительности, а именно, получаемых личностью в процессе онто-гносеологического опыта объективных знаний. Отсюда следует, что истинное знание о реальности предстает только во внутреннем опыте, но в этом существует разъединение субъекта сознания и объекта сознания.

Однако данная интерпретация может быть рассмотрена в контексте удостоверения субъективного сознания личности в рамках понимания субъективного идеализма. В тоже время, чтобы избежать такой трактовки П.Е. Астафьев полагает определенную персоналистическую иерархию сознаний в мире, согласно которой на определенных этапах развития человечества индивидуальное сознание проясняется и достигает максимальной интенсивности в приобщении к Абсолютному Сознанию, то есть к Богу.

По нашему мнению, выявление субстанциального начала во внутреннем опыте личности, как духовной сознательно-волевой и динамической деятельности, способствовало объяснению возникшего вопроса. Эта

формулировка в значительной степени отдаляла персоналистическую мысль от субъективного идеализма и сближала ее с теистической направленностью немецкого метафизического персонализма Г.Р. Лотце, который признал реальное бытие за Личным Богом или «Верховной Персоной». В этом ракурсе, разграничения сознания субъекта от возможности обнаружения объективного сознания, было выяснено, что если бы не существовало этого дуализма, то личность не смогла бы получить знания об объективно-лежащей действительности. Это подтверждает гипотезу диссертанта о внутреннем характере знания о реальности мира. Именно в этом переживании внутренней субстанциальной связи с реальностью, ей предстает живое цельное бытие. Субстанциальное начало в центре сознания «Я» не только связывает внутренний и внешний мир человека, но и утверждает достоверность в нем единого бытия.

В субстанциальном начале в центре сознания «Я» человек выступает одним из «представителей» сущего, а именно самосушей в себе и для себя монадой. «Признание особого – сознающего и самосознающего – начала духовного[...] вполне удовлетворительно объясняет все в области явлений самосознания, причем в этих явлениях открываются до известной степени и общие формы бытия самосознающего начала, его индивидуальность и особность в каждом сознающем существе, - в данном случае, в человеке».¹

Основанием этой связи П.Е. Астафьев полагает в проявлении свободы воли человека, в непосредственном знании о себе как свободной личности. «Ведь сознание реальности этого мира – есть единственное самоочевидное непосредственное знание наше и, усомнившись в достоверности и реальности этого сознания, мы должны были бы отказаться от мысли о реальности и достоверности чего бы то ни было вообще, так как все, что мы можем знать и мыслить познается и мыслится нами не иначе как через посредство сознаваемых нами событий этого нашего внутреннего мира, субъективного мира наших чувств,

¹ Снегирев В.А. Самосознание и личность // Вера и разум. 1893. Т. II- Ч. I. С. 358 - 359.

представлений и стремлений».¹ Это непосредственное знание «живое» и нужно сказать о том, что оно «жизненное».

«Живое самосознание», которым обладает личность, есть ее сокровенное внутреннее бытие, исходя из актов внутреннего опыта в единстве своем, она взаимно определяется, имеет духовно-нравственные и моральные ориентиры. Если же центр сознания личности сам дает возможность проявления актов внутреннего опыта, но никоим образом не руководствует их, то он является «мертвым» по образному выражению П.Е. Астафьева. Тогда субъект во внутренней жизни лишен самоопределения и волевого начала. Сущность этого вопроса раскрывается П.Е. Астафьевым в полемике с русским философом Н.Н. Страховым (1826- 1896 гг.), который придерживался другой онтологической позиции: считать ли внутренний опыт обладающим бытием или это только орудие для внешнего познания?

По мысли Н.Н. Стрехова, внутренний опыт не может быть бытийственным, другими словами – в себе нести функцию не только передачи бытия чувству, мысли, хотению, но и не может сам обладать реальным бытием. Исходя из сознательной внутренней и волевой деятельности личности, мыслитель акцентирует внимание на тех сторонах негласной полемики с Н.Н. Страховым, в которых полностью, либо частично отрицалась им бытие внутреннего опыта в реальном центре сознания личности. П.Е. Астафьев обращает внимание на работу Н.Н. Стрехова под названием «Об основных понятиях психологии и физиологии» (1886).

В ней Н.Н. Стрехов пытается определить существенные черты отличия явлений субъективной внутренней психической жизни от предметов внешнего физического мира. Он выдвигает для внутреннего и внешнего опытов различные условия познания. П.Е. Астафьев настаивает на жизненном начале внутреннего опыта личности. Этот вопрос по существу своему и содержанию был прямо связан с субстанциальным началом в центре сознания личности. Во внутреннем

¹ Астафьев П.Е. Вера и знание в единстве мировоззрения // П.Е. Астафьев. Философия нации и единство мировоззрения. М., 2000. С. 352 - 527; С. 453.

опыте Н.Н. Страхов выделяет субъективные состояния сознания: «чувства, воли, мысли или хотения», которые в единстве своем, протекая внутри субъекта, составляют «психическую жизнь». «Психическая жизнь» делает их менее или более осознанными.

Но сама нисколько не зависит, ни от объекта познания, ни от субъекта – конкретной личности, протекая в ней абстрактно. «Психическая жизнь» непосредственно связана с конкретной деятельностью субъекта. Само же познание не зависит от внешнего мира и от вопроса существования действительности вне этой жизни. «Ему (субъекту) безразлично существует вне его что-то или не существует, также верно и другое утверждение – действительность психической жизни и осознания в абстракции является единственной действительностью».¹

Для личности внутреннее содержание ее актов, определенное субъективным образом, существеннее, чем наличность объективной действительности, так как во внутреннем опыте в «единстве психической жизни», познающему субъекту уже даны абстрактные представления о действительности, в качестве его осознанных деятельностей. Поэтому познает не он сам, а прежде всего он осуществляет самопознание. Самопознание выступает онтогносеологической позицией Н.Н. Страбова. Познание и открытие мира, существование которого безразлично для философа – эти вопросы решает для себя только личность, сознающая свою причастность к бытию.

Согласно П.Е. Астафьеву, субъект «схватывает» еще не познанный им объект, в своей целостности. Психологический акт, который прослеживается в этом доопытном познании, говорит об усмотрении объекта в его целокупности или цельности субъектом. Данный процесс происходит в сфере осознания метафизического единства познающего субъекта с познаваемым предметом. Связывая эту позицию с точкой зрения исследовательницы Н.С. Мудрагей нужно с ней согласиться в том, что она отмечает: «субъект познания стоит перед проблемой, которая поначалу скрыта от него под флером иррационального.

¹ Астафьев П.Е. Наше знание о себе // Русское обозрение. 1892. Т 6. С. 647 - 694; С. 655.

Используя имеющиеся в его арсенале средства познания, он овладевает непознанным, превращает в познанное. Еще нерациональное становится рациональным, т. е. абстрактным, логически и понятийно выраженным, - познанным объектом».¹

Внутренний опыт личности имманентен ей, а представления о внешнем опыте присутствуют в ней, в качестве связывающихся в явления представлений сознания. В этом смысле личность имеет только знания об этих явлениях, о реальных же предметах и, тем более их существовании, она не знает. Данная точка зрения русского философа Н.Н. Страхова близка к кантианству. Личность должна познать себя саму. Она должна знать о себе непосредственно и устанавливать ежеминутно то, что она в себе еще не познала. В поле зрения непосредственного знания лежит сфера самосознательной активности личности. Процесс совершенствования во внутреннем опыте, который не может быть неподвижным, лишенным всякого знания о себе, свидетельствует о личном внутреннем творчестве. Его отрицание приводит к невозможности человеку оценивать свою собственную жизнь. При этом «психический спектр» дан в единстве. Важно то, что исходя из него субъективное «Я» действует.

Н.Н. Страхов, следуя кантианству, высказывает мысль о том, что чувства, разум, воля помогают сознанию человека в онто-гносеологическом опыте, присутствуя на феноменологическом уровне в мире явлений. Однако при детальном рассмотрении, по мысли Н.Н. Страхова, «мир явлений» не принадлежит ни субъекту, ни объекту, ни их связи.

П.Е. Астафьев выдвигает контраргумент против этого «трансцендентного» понимания источника содержаний психической жизни личности, который раскрывается в том, что уже из ведомости – очевидности себе, во внутреннем опыте эти содержания свойственны самосознанию, но не познаются через внешний опыт. Для П.Е. Астафьева знание метафизично и оно выступает

¹ Мудрагей Н.С. Рациональное – иррациональное: взаимодействие и противостояние. Сборник – «Исторические типы рациональности». – М.: Институт философии РАН, 1995. – 1 т. С. 2.

самосознанием существа, «его самочувствием» – это показатель «здоровости личности».

Таким образом, согласно П.Е. Астафьеву, личность знает не только о своих деятельности, но и их содержаниях. Примечательно, что аналогичную точку зрения на субстанциальное начало личности в единстве внутреннего и внешнего опыта, высказывает русский философ неокантианец А.И. Введенский в апологии выдвинутого им «психофизического закона». Являясь представителем неокантианства, он использует логический метод в анализе внутреннего опыта личности, используя который, путем разложения психически-обусловленных представлений и содержаний деятельностей личности, приходит к скепсису в познании.

По нашему мнению, данную идею результата сознательных деятельностей человека во внутреннем опыте, приводящих в сравнительном акте их представлений и содержаний к скепсису, четко выражает исследователь русской мысли и особенно философского творчества А.И. Введенского философ А.В. Малинов. «Для решения вопроса о том, при каких условиях, возможно, наше познание, необходимо, прежде всего, усомниться в реальном значении всего того, что мы обыкновенно считаем знанием[...] Сомнение не является самоцелью для философа; это метод и средство. Цель сомнения – выявить очевидное и достоверное, т.е. ту скептическую почву, на которой можно возводить здание добропорядочно догматически и метафизически устойчивой философии».¹

Следовательно, непосредственное знание становится возможным, когда субъект не только чувственным образом воспринимает свойства мира явлений, принадлежащие не только чувственно воспринимаемым его качествам <позиция кантианства и сведения мысли к нему у Н.Н. Страхова - прим. наше>, но и установлению взаимосвязи между ними, посредством, пространственно-временных форм. Также в объяснении явлений через метафизические категории причинности, субстанциальности, закономерности событий. Как видно А.И. Введенский был убежден, что онто-гносеологический опыт зависит не

¹ Малинов А.В. Русская философия XIX–XX веков историко-философские очерки. Saarbrucken, 2008. p. 226.

только от субъекта познания, но и от правильного восприятия пространственно-временных форм, в которых находится объект познания.

Используя критический подход в решении данной проблематики, стоит отметить тот факт, что существует и обратная связь, в которой пространство и время дают личности представление об ограниченности ее сознания. С одной стороны, в рамках метафизического персонализма нельзя говорить о мире, познаваемом только в единстве сознательных форм, а также чувств и представлений, вызванных ими, волевого и разумного актов.

С другой стороны, действительно-сущее или истинно-сущее есть субстанциальное начало в центре сознания личности. В нем открывается связь личности с бытием целого. В данной связи утверждается, что сознание выступает одним из многочисленных элементов этого бытия. Категория «бытие» с данной точки зрения, определяется результатом полагания,[...] но полагания произвольного, не беспочвенного, а обусловленного внешним или внутренним опытом».¹ В приведенной цитате, несмотря на отрицание автором полагания бытия реально существующего, а не только понятийного, заключается важное предположение о бытии как акте, определенного рода действию. Это действие не обязательно есть процесс мышления, но и самосознания.

Русский философ П.Е. Астафьев был убежден в том, что внутренний опыт является жизненным началом, через которое личность постигает не только взаимосвязь внутреннего и внешнего мира, но и обретает смысл жизни. Поэтому, в данном убеждении происходило установление другой онто-гносеологической позиции, основывающейся на апологии внутреннего опыта, как самосознательно - волевого источника сознания, выступающего не столько средством или «орудием» для познания внешнего мира, сколько имеющего в себе конкретные цели существования личности.

Если же, согласно мысли Н.Н. Страхова, внутренний опыт является безжизненным в своем внутреннем источнике «орудием» познания окружающей

¹ Эйслер Рудольф. Сознание и бытие // Новые идеи в философии. Сб. 5. Ч 2. Теория познания. СПб, 1913. С. 138-139.

действительности, то и цели смысла жизни человека стоит искать не внутри ее самосознания, а во внешнем опыте. В этом понимании Н.Н. Страховым внутреннего опыта, нами прослеживается критика его аргументации П.Е. Астафьевым. Тогда как установление факта бытия-сознания, как действия, мотивирует личность к взгляду и на сам внутренний опыт как такому же, только отличному от сознания своей направленностью, действию, даже определенного рода деятельностью. Важно было показать, что наряду с психически-обусловленным центром «Я» в личности, самим по себе неизменным, необходимо предположить природу самосознания, то есть духовную природу, изменяющуюся внутри человека.

В «Монизме или дуализме?» П.Е. Астафьев осуществляет попытку решить вопрос: в чем состоит сущность изменений и почему вещи изменяются, отражаясь в непрерывных явлениях сознания? По нашему мнению, данный вопрос взаимосвязан с активностью сознания личности, определением реального единства сознания.

Однако, следуя антиметафизической позиции в ранний период философского творчества, П.Е. Астафьев приходит к мысли что, если до конца нельзя выявить сути изменений, сущности «мирового движения», нужно сосредоточиться на данности вещей, а не их изменений. Потому человек, который стремится всегда руководствоваться данным в опыте познания окружающей действительности, подменяет эту действительность стремлением к тому, что само по себе не свойственно ей: удовольствию, достижению счастья. Таким образом, полагание данности, как бытия во внутреннем опыте приоткрывает ценностное измерение личности, ее стремления в жизни а, следовательно, способствует постепенному прояснению смысла жизни.

Главной задачей для мыслителя является достижение самопознания, которое интерпретируется им, как начало философии. В самопознание погружена личность во внутреннем опыте. Отношение внутреннего бытия человека к внешнему миру, окружающей действительности обнаруживается философом в волевой сфере, однако центр внутреннего опыта он в этот период видит в

нравственном законе, «законодательстве духа». Полагаем, что дуализм внутреннего и внешнего мира личности в философии П.Е. Астафьева наблюдается в попытке примирения логических и нравственных законов, этики, эстетики, как понятий красоты и блага, которыми руководствуется личность в обосновании существенной антиномии – свободы и необходимости.

Глубоко связывая конкретные стороны жизни, действительного существования и бытия личности П.Е. Астафьев стремится близко подойти к поиску смысла жизни. «Смысл жизни – писал он в «Монизме или дуализме?» – обретение спасения «гармонической» личностью».¹ В чем проявляется достижение спасения? В примирении противоположных сфер знания – логической, эстетической, этической и религиозной, как во внутренних актах личности – свободных сфер, с внешней необходимостью – логикой и свободой в жизни нравственно-практической. Необходимо отметить, что по мере развития сознания, философ переосмысливает категории гегелевской диалектики: тезиса, антитезиса, снятия, а также использует понятие «отрицание».

Если вначале человеку дана «чистая мысль» о едином, то на дальнейшем эволюционном этапе он противопоставляет эту мысль и старается воплотить ее в приобретении опыта внешнего мира. Во внешнем опыте он находит содержания явлений сознания, которые не соответствуют его личному сознанию. Так, по мысли П.Е. Астафьева, происходит разделение религиозных или метафизических сторон бытия – непосредственного познания явлений и «сути» их в природе от конкретных тел и вещей, на которые эти явления только указывают.

В процессе следующего этапа развития сознания, личность осуществляет попытку приведения разрозненных элементов в единство. «Примирение это также происходит между законом необходимости и законом свободы, реализмом и идеализмом и формирует предмет науки философии истории (конечного развития с бесконечным)».² Процесс «снятия» проявляется в стремлении к безусловным идеям жизни творческой личности. Именно между условными

¹ Астафьев П.Е. Монизм или дуализм? // Временник Демидовского юридического лица. 1 т. С. 368.

² Там же. С. 262.

несовершенными формами и искусством, эстетикой, этикой возможен этот процесс.

Данный процесс воплощается в религиозном чувстве, – в восхождении личного сознания от условного, несвободного, действительного к тому, что выступает символом безусловного, свободного, реального бытия. Все это составляет предмет философии религии, философии искусства, философии чувства (эстетики) и включается в мыслимости бытия личностью в «мировую целесообразность». Для нас становится важным, что далее приводимое высказывание П.Е. Астафьева находит свое выражение на втором, непосредственном философском этапе творчества мыслителя. «Эта мировая целесообразность заключается в постоянном стремлении личности к осуществлению гармонии жизни; в борьбе, в ошибках, страдании, победе, разочаровании, счастье и критический дуализм помогает распознать несовершенства человека, указать ему на них и исправить их».¹

Проанализируем значимость внутреннего опыта, как именно жизненного начала в котором сосредоточены все устремления конкретной личности и формирование ценностных оснований и цели жизни. Нам нужно было заострить внимание на представленном выше рассмотрении генезиса проблематики внутреннего опыта, как жизненного начала.

Мы стараемся проследить генезис «начал» мировоззрения русского персоналиста в следовании от антиметафизической точки зрения на роль личности в онто-гносеологическом опыте, на смысл ее существования, историю, развитие, а также цели бытия, до метафизического учения выстраивания начал критической монадологии. Доказываем, что центральным звеном, соотносящим этапы философского воззрения П.Е. Астафьева, является проблематика внутреннего опыта.

Этот генезис во многом позволяет объяснить важность апологии внутреннего опыта, как жизненного бытия против позиции Н.Н. Стрехова о безжизненном, являющимся только орудием познания внутреннем опыте

¹ Астафьев П.Е. Монизм или дуализм? С. 263.

человека. Сформулированный вопрос, на основе анализа работы «Монизм или дуализм? Понятие и жизнь», приобретет большую конкретику на последнем этапе жизни П.Е.Астафьева. Он находит решение в работе «К вопросу о свободе воли» (1889 г.), исходя из проблематики противопоставления детерминистских учений и учений о трансцендентальной воле, личной самосознательной творческой воле.

Личность ничего не сознает непосредственно во внешнем мире, ничего ей в нем непосредственно не дано. Таким образом, мы снова приходим к внутреннему психологизму, в котором данность - бытие рассматривается с позиции единства самосознательных деятельностей. Следовательно, постигаемые представления с помощью органов чувств, в единстве явлений конкретных предметов и объектов окружающей действительности, принадлежат конкретному сознанию, но вызваны в нем отношением этого сознания к объективному действительному миру. О чем же человек имеет ясное очевидное знание? Очевидно, что знание о сознании, принцип Г.Р. Лотце, подчеркивает и устремленность Н.Н. Страхова, который писал, что познание мира начинаться должно с личности.

Полагаем, что во внутреннем опыте каждый человек обнаруживает в себе свободно творческий потенциал деятельности, направленный на преобразование окружающей действительности. Следовательно, вопрос о субстанциальном начале в центре сознания «Я» выступает нравственно-ориентированным вопросом на переживание в себе процесса совершенствования. С этой точки зрения можно вполне согласиться с исследователем «метафизической психологии» Ю.А. Стояновым, который писал: «Сознание человеческое воспринимает, осознает и преобразовывает еще и внутренний мир. Только во внутреннем мире может происходить согласие мыслимого и действительного. Результатом этого чувства является возникновение в нашем мышлении суждений, представлений, идей. Идеальный мир нашего сознания отображает мир действительный».¹

¹ Стоянов Ю.А. Гносеологические воззрения В.А. Снегирева // Вече. 2004. № 16-17. С. 279 - 286; С. 283.

Именно поэтому субстанциальное начало в центре сознания личности в «Я» многие философы называли истинно-сущим началом бытия. Только истинно-сущее начало, в котором обретается единство внутреннего и внешнего мира личности, может быть изначально данным и самосознательным в себе и для себя.

Исходя из вышесказанного, субстанциальное начало является свободным началом жизни человека, в раскрытии его каждый удостоверяется в том, что для него есть предмет ответственного отношения к себе и другим, предмет совестного акта. В нем обретается и смысл жизни человека.

Русские персоналисты понимают каждый по-своему это субстанциальное начало личности. Проф. Л.М. Лопатин называет субстанциальным началом душу, полемизируя против гносеологического учения В.С. Соловьева. А.А. Козлов понимает под ним духовную субстанцию – субстанциальное «Я», отличное как от сознательного «Я», называя вслед за Г.А. Тейхмюллером его центром сознания, состоящим из множества «пунктов» я, так и от проявления души во внутреннем опыте. Е.А. Бобров считает, что субстанциальное начало есть особое, отличное от психики, но выступающее ее источником волевое самосознательное бытие, в котором личность обнаруживает внутреннюю координацию с Богом.

Приведем высказывание Е.А. Боброва. «Порядок познания не случаен (*keine beliebige*); он определяется *независимой* от нас *причиной*, а именно нашей *координацией* с прочими существами». Координация здесь непоследовательно названа причиной, каковой может быть лишь субстанции. Если же координация может нас определять, и притом *независимо* от нас, то она в этом случае, несомненно, не есть наше идейное внутреннее бытие. А допускать вместе с универсалистами наличность какого-то транссубъективного идейного бытия мы не можем. Если же координация, не будучи ни субстанцией, ни функцией какой-либо субстанции, не есть вместе с тем идейное бытие, то она может быть, лишь особого рода бытием, *бытием координальным*».¹ Поэтому здесь мыслитель

¹ Бобров Е.А. Бытие индивидуальное и бытие координальное. Юрьев, 1900. С. 163.

Е.А. Бобров говорит уже не только о внесубстанциализме, а раскрывает возможность усмотрения в психической координации личности духовное бытие.

Духовное бытие связывает акты души, деятельности личности, отдельные друг от друга субстанции, не являясь, что подчеркивает Е.А. Бобров, субстанцией или реальным бытием. В этой связи, возможно ли взглянуть и на внутренний опыт, имеющий в своем основании такую координацию? Нам кажется, что этот вопрос довольно сложен и требует отдельного рассмотрения, даже отдельного изучения.

Приведем высказывание Г.А. Тейхмюллера, на которое ссылается Е.А. Бобров, так как оно важно для проведенной диссертантом аргументации. «Ничто не мешает нам», говорит Тейхмюллер, «принять множество субстанциальных единств или существ, причем из дальнейших соображений могло бы получиться то, что все существа таким же образом находятся в Боге, как деятельности и их содержания существуют в «я». Тогда Бог образовывал бы собою субстанциальное единство, и все-таки все существа были бы самостоятельно отделены друг от друга; а вместе с тем они все были бы координированы друг с другом и составляли бы единое в Боге».¹

С.А. Аскольдов полагает, что под субстанциальным началом в центре сознания «Я» нужно подразумевать духовно-субстанциального деятеля. Впоследствии он становится близок к категории «мировой души», в которой исходя из его положений в книге «Дух и материя», мировая душа есть высочайшая монада как отображение Абсолюта в человеке, конкретно в человеческой личности. Вневременный и внепространственный духовно-субстанциальный деятель связывает сознания, обретающие законченность в бытии, как индивидуальные, так и сознательные потенции материи.

Согласно философии П.Е. Астафьева, субстанциальное начало в центре сознания есть не деятель, несмотря на то, что им обладает субъект самосознания, а персоналистическая деятельность. В самопознании личность стремится к

¹ Teichmouller, Die Wirkliche Und Die Scheinbare Welt, s. 72, 73 //Бобров Е.А. Бытие индивидуальное и бытие координальное. С. 145.

обнаружению «законодательств духа» во внутреннем опыте. Данный акт заключается в определенной структуре внутреннего опыта, как живого самосознательного и волевого бытия. В чем проявляются эти законодательства? Они проявляются в религиозно-нравственном, совестном акте, в определении между различными содержаниями понятий этического и морального характера. Благодаря этому определению, человек имеет представление о мире во внутреннем опыте.

Данное воззрение может быть вполне интерпретировано в рамках дальнейшего развития историософских идей мыслителя. Таким образом, беря за основу метафизическую схему Г.В. Лейбница, П.Е. Астафьев и русские персоналисты пытались если не доказать, то показать такую взаимосвязь между отдельными личностями и Абсолютом, в концепции философско-психологической связи индивидуальных субстанциальных деятелей с Богом, бытие Которого приводит к гармонии и единству их в утверждении координального, то есть духовного бытия (Е.А. Бобров).

Стоит заметить, что П.Е. Астафьев приходит к идее неизменности субъективных состояний, являющихся деятельностями сознания, применяя предлагаемый А.И. Введенским метод сомнения, посредством преломления его идей в историко-философском контексте картезианства. Вслед за ним, Н.Н. Страхов повторяет декартову мысль о том, что разделяя в сознании действительные элементы представлений об окружающем мире вещей или конкретной вещи, их неизменность заключается в присущности сознанию. «Все то, что может быть подвергнуто сомнению, составляет внешний мир, как такой; несомненны только субъективные состояния, именно, как такие».¹

Руководствуясь вышесказанным, Н.Н. Страхов не мог уйти от вопроса субъективности или объективности определенных в личном сознании деятельностей. В этом положении содержалась констатация того, что субъект онто-гносеологического опыта сам действителен. Без субъекта нет деятельности, а деятельность становится «познаваемой» тогда, когда она принадлежит

¹ Страхов Н.Н. О понятии психологии и физиологии. – Киев, 1904. С. 1.

устойчивому субъекту. Поэтому П.Е.Астафьев, в противоположность точке зрения Н.Н. Страхова, пытается рационализировать деятельность и тем самым найти опору внутреннему опыту в конкретной личности. Но в отличие от Н.Н. Страхова гносеологический субъект П.Е. Астафьева предстает только персонализированной конкретной формой самосознательного духа в личности.

Эта «форма» живая, обладающая собственным бытием и здесь он особенно настаивает на том, что бытие сообщается субъекту внутренним опытом, а не выявляется из факта «есть». Данный факт только свидетельствует о неотъемлемости и несомненной достоверности человеческого сознания. Он подтверждает, что бытие особого рода, сообщается посредством «Я». «Я» – как личностный психический центр, сообщает бытие функциям души личности, однако не участвует само непосредственно в этих функциях, при этом естественным образом в них обнаруживаются потенциями и имеет знание о себе адекватно постигаемой внутренней цельности, очевидности.

Если в центре сознания личности сохраняются потенции, передачи своих элементов и чувству, и воле, и разуму то тогда, признавая этот факт, Н.Н. Страхов сам себе противоречит. Как может передавать свои элементы, участвовать непосредственно в чувственных, волевых, разумных актах полностью безжизненное начало? Н.Н. Страхов считает, что причина возникновения в личности субъективных состояний опосредуется явлениями «отвне со стороны». Для него существование психической жизни, которая и обязана своим «существованием» явлениям сознания, «привходящим отвне со стороны» не означает их несомненности. Психические явления могут быть и непознаваемыми, и также недоступными. Они протекают во внутреннем опыте, а человек непосредственно знать о них не может, поскольку они формируются в сознании благодаря привходящим представлениям об объектах.

По мысли Н.Н. Страхова, утверждение сознания субъектом самого себя не полагает его единственной реальностью. Поэтому необходимо различать не онто-гносеологические конструкции субъекта и объекта познания, а существенное – мировоззренческие, метафизические конструкции двух начал, только исходя из

которых, философия становится на верный, по его мнению, путь. Это дух и вещество. С этих позиций, как и П.Е. Астафьев, Н.Н. Страхов отстаивает дуалистическую концепцию. «Вещество есть чистый объект, то-есть нечто, вполне познаваемое, но ни мало не познающее. Вещество не имеет в себе ничего субъективного, ни познаний, ни чувств, ни желаний. В нем нет ничего внутреннего, недоступного нашему познанию, а все в нем наружное, познаваемое. Дух, напротив, есть чистый субъект, то есть нечто познающее, но ни мало не доступное для объективного познания. Дух не имеет в себе ничего общедоступного, ничего внешнего, подлежащего такому познанию, как объективный мир; в нем все внутреннее, закрытое для чужого взгляда».¹ Какие эти объекты? Зачем они нужны такому безжизненному внутреннему опыту субъекта, если он сам отрицается и к тому же сами эти объекты могут быть ни более чем иллюзиями личности?

Сделаем вывод. Внутренний опыт как знающее о себе бытие: базис критической монадологии П.Е. Астафьева был рассмотрен в контексте защиты онто-гносеологической позиции П.Е. Астафьева о самосознании как знающем, о себе активном деятельно-волевом бытии.

По нашему мнению, онто-гносеологическая позиция Н.Н. Страхова не была ошибочной. В своих рассуждениях он пришел к существенному умозаключению, показав в использовании кантовской методологии одновременно познаваемость и непознаваемость этого мира. Он подчинил сознание не конкретному субъекту, а только его деятельности, тем представлениям и явлениям психического характера, которые являются человеку из этого антиномичного для познания мира объектов. Существование мира или не существование Н.Н. Страхова не интересовало, важнее для него было показать, что все определяется, начинается личностными внутренними деятельностями, а внутренний опыт только орудие для лучшего познания мира.

Другую точку зрения в контексте онто-гносеологического опыта предлагает П.Е. Астафьев. В целом, отстаивая идею субстанциальности личности

¹ Страхов Н.Н. О понятии психологии и физиологии. – Киев, 1904. С. 20 - 21. (IX. Дух и вещество).

и преодолевая феноменологическое учение «о явлениях явлений» с одной стороны, а с другой критицизм И. Канта о «непознаваемости сущности вещей», П.Е. Астафьев и русские персоналисты впадают в необходимость трактовать субъективно окружающий мир, как продукт субъекта познания.

Категория реальности для них остается мало исследованной и лежит полностью в концепциях о времени в рамках неолейбницеанского влияния. Внутренняя психическая связь сути явлений пронизывает не только их самих, но и сами предметы. Поэтому принятие действительного сознания и бытия сознания, равно как и сознательного бытия, в контексте противоположения субъективного и объективного у них полностью было выражено в категории духа. Другими словами, вопрос опыта познания им сводится к самой сути этого опыта. Не к тому, как он протекает и при каких обстоятельствах субъект входит в связь с объектом, а то, каким образом протекает. Русских персоналистов интересует процесс единства субстанциального начала в личности и бытия. Несмотря на явное и очевидное внутреннее «самосознание» субъекта, внутренний опыт показывает полноту самопознания.

Таким образом, действительный мир, который предстает в свойствах вещей и тел, познается субъектом внешним образом, тогда как сущность вещи и тела остается непознанной. Следовательно, если бы этих моментов не было в познании, тогда познание было бы совершенно достоверным и полностью отражало картину мира. Отсюда, это явное метафизическое противоречие каждый мыслитель снимает по-своему. В философии П.Е. Астафьева, утверждается субъективность самосознания. Он считает, что субъективная связь с объектом в познании окружающего мира не исключает и, не может исключать «периферии сознания и материи». Если акцентировать внимание на этом, то с философской точки зрения становится непонятно, какова же идея, связующая и сознания и материю, дух и вещество?

С этой проблемной точки зрения, нам кажется совершенно справедливым положение о том, что неолейбницеанство в философии русских персоналистов явилось системой мысли, помогающей осознать мир как бытие целого, а бытие

целого, как двуединство органического бытия – духа и материи. Верно, замечает Т.И. Райнов, что в среде русских последователей Г.В. Лейбница всегда чувствовалась борьба в их мысли индивидуалистической концепции – взглянуть на человека и личность как венца Творения и «центра» всего мира в единстве внутреннего и внешнего опытов познания – со спиритуалистической концепцией. «Напротив, русские мыслители рассматривали индивидуализм как *главенствующий* принцип философии. [...] наши лейбницеанцы, по своему *страстному спиритуализму* и еще под влиянием Канта, склонялись к упразднению отдаленных различий между монадами, а материю <в отличие от Г.В. Лейбница - прим. наше>, легко объявляли только субъективным внешним представлением».¹

Данная точка зрения находила выражение в религиозно-ориентированном поиске истинно-сущего у П.Е. Астафьева, А.А. Козлова, Л.М. Лопатина, «действительно-сущего» начала в самом мироздании, а не только в человеке у В.А. Снегирева, В.И. Несмелова, В.Д. Кудрявцева-Платонова и других философов. Отсюда субстанциальность личности, в контексте внесубстанциального «поиска» этих истоков мировоззрения человека и мироздания, явилась, как мы видим в исследовании, антиномией между духом и материей. Констатацией признания свободного личного существа как «относительного, но самого в себе сознательного бытия» по отношению к «бытию Абсолютному». Внутренняя жизнь личности совершенно свободна, именно в субстанциальном начале воли человек обладает этим свободным истоком.

Следовательно, решение проблематики взаимосвязи, гармонии в мироздании человека, иных существ и Бога невозможно было представить только в развитии онто-гносеологических идей. В метафизическом измерении человеку стало необходимо поверить в эту гармонию, поскольку он эмпирически и внутренне наблюдал ее во внешнем опыте и в самом себе.

¹ Райнов Т.И. Лейбниц в русской философии второй половины XIX века. С. 288, 289.

§3. Вопрос о свободе воли и его значение во внутреннем опыте личности

П.Е. Астафьев рассуждает не только о познании окружающей действительности. Для него проблема внутреннего опыта, как самой себе ведомой жизни, субстанциональности в центре сознания личности необходимо предполагает возможность единства внутреннего и внешнего опыта, а также возможность духовного обновления и связи с трансцендентным миром.

Согласно П.Е. Астафьеву, человек не просто может, а должен проявлять интерес к трансцендентному миру, находить в глубине внутреннего самосознания возможность связи с ним. Данная проблема исходит из сложной интерпретации, которой он посвятил практически целое десятилетие исследования этого вопроса о свободе воли, как знающего о себе и свободного бытия внутреннего опыта, осознающей свою ответственность перед собой и внешним окружающим миром личностью. Историко-философский контекст исследования может быть представлен в следующей последовательности.

В 1889 году в книге Трудов Московского Психологического общества под № 3 были помещены статьи и выступления видных русских философов, посвященные анализу вопроса свободы воли. Коллективный труд Л.М. Лопатина, П.Е. Астафьева, Н.Я. Грота и результаты исследований русских философов были опубликованы в этом сборнике. В нем вышел философско-психологический очерк П.Е. Астафьева, озаглавленный «К вопросу о свободе воли» достаточно объемный, явившийся продолжением публичных выступлений в которых автор излагал основные позиции проблемы внутреннего опыта перед членами Московского Психологического Общества на протяжении 1887 -1889 гг.

Первоначально наименование философско-психологического очерка, говорило о том, что данная работа задумывалась уже давно, и должна была представлять собой отдельную обобщающую философские взгляды П.Е. Астафьева монографию «Внутренний опыт в единстве мировоззрения». В

нем он подвергает критике, существовавшие в то время философские воззрения относительно вопроса о свободе воли: материализм и позитивизм, феноменализм, а также развитые кантианством и неокантианством учения о трансцендентальной свободе.

Интерес к проблеме свободы воли относится автором к эпохе Средневековья и, особенно проявляется в патристическом синтезе – святоотеческой антропологии, учениях святых отцов Церкви. Это есть начальный период формирования вопроса о свободе воли. Характерным явлением данного периода выступает решение проблемы свободы воли в рамках теоцентрического подхода в развитии религиозной онтологии. П.Е. Астафьев, в начале своего объемного очерка, говорит о том, что для него важным является метафизический вопрос об основах бытия и действия вообще.

Центральными вопросами философского рассмотрения являются также вопросы соотнесения свободы отдельной личности с Божественной волей. Вопросы о свободе, как отрицании необходимости, о существовании в мире добра и зла, о предопределении и благодати. В целом, данная проблема бытия и действия в мире, согласно П.Е. Астафьеву характеризуется, в начальный средневековый период, нравственно-религиозным интересом. В период так называемого «научного прогресса», связанного с рождением науки, вопрос о свободе воли приобретает не умозрительный, а эмпирический характер.

Эмпирический характер основывается на деятельности человека и его зависимости от общества. Деятельность и начало деятельной силы отрицается во внутреннем опыте, отрицается и этот опыт. Главным становится принцип, положенный в объяснении единства пространственно-временного представления объектов и сознания человека, находящегося в движении. «На место этого понятия - нечто из себя полагающей силы, отныне в мировоззрениях решительно ставится заимствование из мира объектов, т.е. определенных в пространстве состояний сущего, понятие движения – ни чего из себя не полагающего, но лишь передающегося, неизменно сохраняющегося равным себе в бесконечном ряде

сменяющихся состояний своих, которые точно определены во времени и пространстве».¹

Понятие «движение» связывается с мыслимым содержанием изменения состояний объектов, перехода их из одного состояния в другое. Однако смена состояний внешних объектов имманентна фиксированию сознанием. Это есть процесс, который сознание личности распределяет во временном порядке. Отсюда в условиях мыслимости субъектом «движущихся» объектов, главным принципом является их координация. Данное утверждение было свойственно русским персоналистам, об этом писал и близкий соратник П.Е. Астафьева А.А. Козлов: «Наша ограниченная субстанция распределяет во временном порядке акты деятельности, как своей, так и других существ, а потому время служит весьма важным регулятором нашей жизни со всеми ее нуждами и потребностями, радостями и страданиями».² Следовательно, движение взаимно определяет ту обусловленность, которая дается в пространственно-временном восприятии сменяющихся друг друга состояний сознания и, состояний внешнего мира объектов.

В тоже время, такая детерминация лишает человека заведомо начала воли, как творческого (самостоятельного) самоопределения, тогда воля выступает трансцендентным принципом, не поддающимся сознанию и познанию. Сменяющие друг друга состояния психики личности, и внешние процессы детерминируются, объясняются причинно-следственной связью всего. Все имеет свою причину и следствие, все в мире и в мышлении человека устраивается из основ одного и того же понятия «движения», остающегося безжизненным принципом мироздания. Так понимается и логическая связь понятий и мышления – как изменение движения объектов, предметов и прочее.

По нашему мнению, данная позиция философа сближается с критикой механицизма Г.Р. Лотце. На наш взгляд, правильную точку зрения высказывает западноевропейский историк философии Ф.Ч. Коплстон: «Это механистическое истолкование природы предполагает существование единичных вещей, которые

¹ Астафьев П.Е. К вопросу о свободе воли. М., 1889. С. 1. (Глава I. Постановка вопроса по существу).

² Калужский П. Беседы с Петербургским Сократом // Свое Слово. № 3. 1890. С. 22 - 57; С. 32. (Беседа восьмая (понятие времени))

находятся в каузальных отношениях взаимодействия, и которые по отдельности относительно неизменны, т.е. неизменны относительно их собственных меняющихся состояний. Но, согласно Лотце, взаимодействие между А и В возможно, только если они являются компонентами органического единства».¹

Человек невольно вписывается в цепь вечно повторяющихся циклов. Конца таким циклам нет. Поэтому П.Е. Астафьев вводит в начало изучения вопроса о свободе воли принцип самоопределения, тождественный самотворчеству в котором заложено появление нового. Это есть всегда воплощение идей в конкретно-чувственной, осязаемой, видимой и иной форме. Самосознание существенное основание для самовыражения в творчестве, необходимое человеку в постоянном утверждении собственного бытия. Следовательно, в принципе самоопределения, понимаемого в контексте творчества, присутствует творческая воля, побуждающая личность к выражению активной позиции по отношению к внешнему миру. Философ подчеркивает ее трансцендентное происхождение в личном самосознании внутреннего опыта. «Творческая воля как созидаящая, идущая далее всего, когда-либо данного в опыте, есть сама нечто, по самому существу своему, сверхъопытное, трансцендентное, никакими своими обнаружениями в сфере опыта не исчерпываемое и не осуществленное. Ее природа – трансцендентна, ее родина – мир трансцендентного, мир безусловного идеала».²

Во внутреннем опыте личности творческая воля присутствует духовными потенциями, постоянно мотивируя человека к своему проявлению во внешнем мире. Данная устремленность характеризуется не только сознательными и самосознательными актами, но и единством внутреннего и внешнего мира, т.е. постоянным «поиском» и утверждением имманентной духовной деятельности во внутреннем опыте. Между тем, необходимо отметить, что внутреннему опыту свободной самоопределяющейся, в сознательно-волевой деятельности, личности противопоставляется внешний опыт с его причинно-следственными связями. В них

¹ Коплстон Ф.Ч. История философии. От Фихте до Ницше. М., 2004. С. 425.

² Астафьев П.Е. Религиозное «обновление» наших дней // Вера и знание в единстве мировоззрения. С. 51

отрицается появление «нового» в мире. Состояния, сменяя друг друга, являются одними и теми же трансформациями одной и той же мертвой и безжизненной сущности – движения.

Критически подходя к такому положению, заметим, что понятие «движение» соответствует только субстанции, полагающей себя в этом движении в мир, которая проявляется в силе и действиях, воле и характере личности, самосознательной активности. Однако оно объясняется тем, что без движения не существовало бы многообразия форм всего живого. Представленная точка зрения особенно подтверждается в необходимости рассмотрения метафизических воззрений Г.Р. Лотце, который оказал влияние на представителей, как духовно-академической философии в России (В.Д. Кудрявцев-Платонов, например), так и на русского философа П.Е. Астафьева.

Исходя из принципа активности духа во внутреннем опыте личности, самосознательных деятельностей, Г.Р. Лотце противопоставляет внутреннему опыту, наделенному активностью личности, обладающей ей в ясности сознания и очевидности самосознания – материю, качественной характеристикой которой является сопротивление сознанию личности. Однако здесь следует вполне согласиться и с таким исследователем западноевропейской мысли как Ф.Ч. Коплстон и с другой стороны, мыслью В.В. Соколова, изучавшего основные противоречия и точки соприкосновения понимания религиозной веры и религиозной философии Г.Р. Лотце.

Они, проанализировав метафизику немецкого философа, пришли, только в разное историческое время, к одному и тому же выводу: активность внутреннего опыта, самосознающей деятельности личности и отображение в ней содержания объектов окружающей действительности есть проявление одного и того же духа. Материя, констатирует Г.Р. Лотце, есть только видоизменение духа. «Таким образом, – говорит Лотце, – внешний мир не тем важен для возбуждения «я», что он дает, совершенно чуждое существу духа внешнее, по отношению к нему реальное; а лишь тем, что он дает духу ряд побуждений действительно исполнить деятельности, возможные для него по его собственной природе, и таким образом

произвести обильный содержанием мир представлений, к которому дух, как «я» вступает в противоположность».¹

С другой стороны, Г.Р. Лотце видит прямую зависимость существования активного внутреннего мира личности от существования действительного внешнего мира, полагая, что если бы не было активности, то не было бы и «сопротивления» внешнего мира. Отсюда, со спиритуалистической позиции в персоналистической метафизике Г.Р. Лотце, не отрицается существование действительности, но только потому, что дух находит в ней самовыражение, в том числе и в материи. «Отсутствие внешнего противодействия, или вообще внешнего мира, говорит Лотце, не только не уничтожает для бесконечного духа возможность быть личностью, но скорее для Него отпадают и те препятствия, которые для конечного духа делают невозможным совершенное образование личности».²

Дух, как самосущее и волевое начало, выступает с позиции общего принципа мира, который является вместе с тем консолидирующей и связующей силой определенные принципы, непосредственно рассмотренные различными исследователями. Дух обладает «знанием», проявляемым в значении энтелехиальности. Таким образом, он проявляется не в конечности и начальности причинно-следственных связей, а в том числе во всеохвате прошлого, настоящего и будущего, в единстве времени, в вечности. Дух «знает о себе сам», выступая идеальной или эйдетической сущностью каждой вещи, любого тела и объекта. Он самосущий и везде присутствующий, преодолевает ограниченность пространства и времени, указывая на то, что его данность человеческой личности распространяется в определенных границах самосознания.

Однако как видно, из приведенной выше цитаты В.В. Соколова, вслед за Г.Р. Лотце, русские персоналисты не отождествляли духовную сущность бытия с конечным духом человека. Конечный дух обладает самосознанием, но

¹ Соколов В.В. Религиозная вера и религиозная философия: критический обзор религиозной философии Лотце // Христианское чтение. 1904. № 1. С. 122-142; С. 134.

² Там же. С. 134.

присутствие его в личности полагает проблематику взаимосвязи души и тела. Поэтому, он ограничен конкретной индивидуальной природой человека.

Всеобъемлющий Дух, о котором писал Г.Р. Лотце, уже по своему источнику трансцендентен этой природе. Действительность – это одно из измерений, в каком пребывает дух. В тоже время, немецкий мыслитель очень убедительно обосновывает тот факт, что признание за пространством и временем форм сознания не ведет к заключению, что окружающего личность объективного мира не существует. Время и пространство для него находятся в самих вещах. Исходя из этой констатации, нам стала понятна спиритуалистическая направленность и испытывавшего влияние Г.Р. Лотце П.Е. Астафьева. Уже полагая движение не безжизненным, а метафизическим принципом, мы приходим к тому, что вопрос воли тесно взаимосвязан с тем, что называется движением в бытии.

Согласно этой собственной приводимой точке зрения, далее продолжая линию критического осмысления понимания движения, как одной и той же сущности стоит отметить, что само оно не было бы в мироздании, и не явилось бы ниоткуда. Если бы не существовало усилия и сообщения энергии всему живому, а значит и воли. Действительно, если все в мире движется, то для науки возникает вопрос, а каким образом все движется, что является сущностью всего движения в мире? Другими словами, во всем мировом движении находится «свобода» или «необходимость»? Можно ли применить дуализм не только к субъективным явлениям сознания, но и объективной действительности?

Этот вопрос интересовал П.Е. Астафьева еще с первых систематических занятий историей философии. Он писал, что «в явлении необходимость противоречит, несомненно, свободе, и одно на другое также не сводимо, как напр. несводима сила на материю. При этом, конечно остаются непримиренными противоречия свободы и необходимости, логического и нравственного человека; но этот дуализм именно и есть условие стремления примирить их, т.е. самой жизни и самой истории».¹

¹ Астафьев П.Е. Монизм или дуализм? // Временник Демидовского юридического лицея в 2 т. Кн. 4. 1 т. С. 302-303.

С этой обоснованной философской позиции, вопрос о свободе воли, в контексте рассмотрения метафизической проблемы мирового движения, приобретает «почву» для дальнейших историософских размышлений автора. В истории философии по-разному находили решение этого вопроса, но с точки зрения персоналистически-ориентированного мышления субъекта он неизбежно становится связанным с понятиями «действительной свободы» и «свободы трансцендентальной». Во внутреннем опыте, познавая мир чувственным образом, находящийся вне личного сознания, человек руководствуется деятельностью сознания и обладает в ней свободой. Можно констатировать, что в сознании своем личность наделена свободой. Однако при этом, если сами условия этой деятельности принимаются только на подобии условий познавательной деятельности, а не как нравственная безусловная деятельность духа, тогда свобода и призыв к ней может осуществляться в рамках безнравственных отношений, как и нравственных между одним и другим человеком.

Для первого положения, главным условием выступает нравственность, а не необходимость. Необходимость свойственна только законам природы, причинно-следственным связям (детерминации). Но в этом случае и сама свобода находится в вещи; свойственна недоступному знанию о ней в объективном мире, также как и необходимость, обнаруживающаяся в самих этих процессах сменяемости явлений. П.Е. Астафьев полагает это ошибкой, считая, что нужно мыслить свободу не как трансцендентальную, а как свойственную конкретному субъекту, сознанию. Он отмечает: «несмотря на обнаружение «трансцендентальной свободы» в мире деятельность людей становится несвободной и исторические процессы также».¹

Учения «трансцендентальной свободы» воспринимаются философом в персоналистическом контексте, а именно с точки зрения метафизического измерения личности, которая была наделена свободой только один раз. Личность имеет представление о свободе в интеллигибельном, т.е. недоступном познанию,

¹ Астафьев П.Е. Монизм или дуализм? С. 302.

трансцендентном мире, когда сотворенного «естества» ее еще не существовало. Сама идея личности вечно становилась в сверхчувственном мире.

Исходя из этого метафизического умозаключения, личность уже была predetermined к добру или злу актом Трансцендентной Божественной воли. С нашей точки зрения, указанное учение близко примыкало к провиденциализму и исключало самый важный принцип, раскрывающийся в наделении свободой воли человека, сотворенного Богом и имеющего сознание. В основе учений «трансцендентальной свободы» находится принцип отрицания ответственности личности, ее нравственного и морального выбора проявления свободы воли в мире действительном. Отсюда следовало, что воля «необходимо» направлена не к действительности, а за пределы земной жизни или к вечной благодати, либо к вечному осуждению. Руководствуясь данным умозаключением, мыслитель далеко не случайно прослеживает в данном объяснении провиденциализм, который тесно взаимосвязан с преэксистенциализмом, так как в контексте метафизики подлежит «определению участи» личности духовное в ней начало, ее душа, а не тело.

Учение это, как видно из вышесказанного, было взаимосвязано с нравственно-религиозным определением человека во внутреннем опыте и аксиологией. Представители «трансцендентальной свободы» утверждали, что существенная роль человеческого бытия заключается в преобразовании действительности. Таким образом, акцентируя внимание в этом учении на том «врожденном понятии» о нравственности, которое предостерегает человека от необдуманных поступков, он отличает добро от зла через нравственный акт. Философ П.Е. Астафьев соглашается с трактовкой врожденности понятия «нравственности» человеку, а также непосредственных представлений во внутреннем опыте личности. В тоже время, П.Е. Астафьев подчеркивает – нравственный опыт в учении «трансцендентальной свободы» приводит к необходимости признания безошибочности личности в ее деятельности.

Учение «трансцендентальной свободы» в конечном итоге сводится к детерминизму, на что обращает внимание русский персоналист. «Признавая

полное господство в мире причинно-следственных связей, считалось для утверждения нравственной ответственности признать, что личность не ошибается[...]. Такое признание соответствовало установлению провиденциального отношения к личности, и ее деятельности, которыми навсегда определяется характер и склонности личности к добру или злу. Все же дальнейшее существование личности и ее поведение уже определены этим выбором и всецело подчиняются механическим законам причинности и т.д.¹ Мы констатируем, что в учениях «трансцендентальной свободы» воля находится вне границ внутреннего и внешнего опыта и вне всякого опыта, но является «достоянием» умопостигаемого мира. Соответственно, она никак неопределима и не идентифицируема. Эти два рассмотрения воли можно отнести к представлению о ее месте в онто-гносеологическом опыте. В первом рассмотрении, воля есть только составляющая приходящей энергии, что является сущностью всякого движения.

Во втором рассмотрении, волевой акт полностью неисследуемый по своей сущности трансцендентальный феномен. Поэтому, с нашей точки зрения, два этих тезиса способствовали формированию и двух течений в философской мысли в контексте раскрытия вопроса о свободе воли. Детерминизм стал свойственен мировосприятиям механистического характера (Герbart и его учение). Отнесение воли, как трансцендентального феномена и ее полагание в трансцендентном мире, стало восприятием в иррациональной философии А. Шопенгауэра, трансцендентальном идеализме Г.Ф.В. Гегеля, философии природы Ф.В.Й. Шеллинга.

В учении трансцендентальной свободы, воля никем и никаким образом непознаваема. Действительно, воля не определяется, так как неизвестен источник, побуждающий к деятельности человека. На наш взгляд, мотивация и есть воля, но что является, в свою очередь, основанием мотивации воли остается неизвестным. Отсюда следовало понимание воли как чистой необходимости.

¹ Матвеев С.И. Философия усилия личности П.Е. Астафьева. // Светоч и дневник писателя. 1913. 2 кн.С. 74 - 89; С. 76.

Данное положение называется нами «чистой необходимостью», показывая характер непреодолимого и неидентифицируемого «действия» воли, как у А. Шопенгауэра, непреодолимой, необъяснимой «воли к жизни». Необходимость в «спекулятивной философии», так ее называет П.Е. Астафьев, обусловила дальнейшее формирование этических смыслов, характеризующих волю, которая выступает непреодолимой силой. Воля порождает моральные и нравственные отношения в сознании каждого человека. Вероятность такой аргументации все-таки не решает главного вопроса о самоопределении и самосознании: почему нравственно поступать – правильно, а безнравственно – не верно? Вместе с тем, не решает вопроса самого отношения к действию воли. Нравственно поступать необходимо так-то и так-то потому, что безнравственный поступок высвечивает необходимость его пересмотра с позиции нравственного акта, т.е. выявляет неистинность безнравственного поступка.

С этой точки зрения не представляется возможным ответить на другой вопрос: в силу и в очевидность, каких смыслообразующих факторов в человеке зародилось понимание «нравственного» и «морального» до конкретного действия, воплощенной воли? На поставленный вопрос представители учений «трансцендентальной свободы» не дают ответов, ссылаясь на необходимость непредвиденной ситуации внутренне присущей всем людям. Тогда, следствием в этой ситуации является констатация того, что люди не могут самосознавать, что же является до их конкретного действия, мотивацией которого выступает воля, этими обозначенными нами факторами?

Мы вполне соглашались с мнением С.И. Матвеева. «Элементы воли и чувства – бледнеют при этом именно потому, что они - первичные, от которых отошла энергия личности, направленная нами для утончения нашего сознания, наблюдаемого нами. Из этого же последнего мы убеждаемся в том, что воля лежит в психическом центре личности, ибо перемещение ее, при самонаблюдении, на периферию явлений сознания в нашей личности - ослабило

основное напряжение нашей жизни в явлениях чувства - воли, и усилило сознательность и ясность интеллектуально представляемого нами».¹

Следовательно, если рассматривать эту позицию, согласно которой воля полагается в учениях трансцендентальной свободы также несознательной, бессознательной фактически, то возникает определенное противоречие, заключающееся в соотношении волевого акта с психическим спектром личности.

Чем сильнее проявления воли, тем более «угасают» чувственные проявления, и наоборот, чем слабее волевой акт, тем сильнее чувство ясно сознаваемое, но слабеет интенсивность интеллектуального акта (разума). Это показывает не только определенную взаимозависимость чувственного, волевого и интеллектуального актов от коренного условия их единства, но и концентрирует усилия личности в необходимости приведения этих актов к единству, в их соотношении между собой и отличной от психической, духовной жизни личности. Диссертант, аргументируя данную точку зрения, обращается к высказыванию П.Е. Астафьева. Он с одной стороны, опираясь на акт разума, показал, что усилие есть «огниво самочувствия», а с другой стороны прав был Г.Р. Лотце, который считает, непосредственное самочувствие «родником личности». «Нет никакой нужды видеть личность лишь там, где самосознание противопоставляет себя в представлении, как *я*, чуждому *не — я*. Родник личности лежит не в этом противоположении, а в том непосредственном самочувствии, на котором основывается всякое самосознание».²

Таким образом, то, что П.Е. Астафьев называет «законодательством духа», «духовной организацией» является жизненно важным единым органическим «целым», действующим вне актов самонаблюдения. Как только происходит внутреннее усмотрение сути этого единого, тогда личность схватывает эти акты по отдельности, что доказывает их волевое происхождение. Воля, по мысли философа, соответственно может не только активизировать сознательные акты личности, но и минимизировать их, заставляя обращаться к одной функции души

¹ Матвеев С.И. Очерки русской философии. Философия усилия личности (учение П.Е. Астафьева). 2 кн. С. 77.

² Соколов В.В. Религиозная вера и религиозная философия Лотце // Христианское чтение. 1904. № 1. С. 133.

тогда, когда личность руководствуется, например, только чувством. Поэтому перемещение этих актов на «периферию явлений сознания», «собирает» все эти акты, объединяя их под своим началом. Воля одна из центральных категорий философии мыслителя, является личной по своим характеристикам и признакам потому, что побуждает к действию, пронизывающему личное, а не безличное усилие. Утверждение безличной воли, по словам П.Е. Астафьева, было свойственно ряду его современников, как русских, так и западноевропейских, на чем он акцентировал свое внимание. «В наши дни этот вопрос о свободе воли для научной мысли навсегда неразрешимый, и в отношении его считают неизбежным для человечества ограничиться раз и навсегда «верованием сердца» или несомненностью «нравственного постулата». Таковы, например, в Германии – Лотце, или у нас один из глубочайших русских мыслителей Ю.Ф. Самарин. Но конечно, твердо верить в свободу воли в своей нравственной деятельности, отрицая в тоже время и волю и деятельную силу субъекта в своем теоретическом мировоззрении, - исход слишком болезненный, отчаянный даже для нашего глубоко больного современного человечества, давно лишившегося внутренней гармонии и цельности мысли».¹

Сделаем вывод. Вопрос о свободе воли и его значение во внутреннем опыте личности П.Е. Астафьева был проанализирован диссертантом в историко-философском обосновании трех учений, раскрывающих природу данного вопроса – средневекового учения о воли как имеющей Божественное происхождение, учений трансцендентальной воли, в которых было сконцентрировано внимание на презквистициализме и предопределении, где воля не зависит от человека, и все действия и события его жизни предопределены Богом.

В этом смысле, отрицалась свобода воли человеческой личности, ее конкретный самостоятельный выбор в контексте отношения к действительной жизни и метафизических вопросов добра и зла. Третье, рассмотренное диссертантом учение о свободе воли в философии П.Е. Астафьева – это детерминизм, в котором психические процессы в личности, ее нравственное -

¹ Астафьев П.Е. К вопросу о свободе воли. М., 1889. С. 13, 14.

моральное и духовное измерение подчинялось причинно-следственной связи. Диссертант обосновал центральное положение данного учения, как применение причинно-следственных связей во внешнем мире, окружающей действительности к внутреннему миру личности, к чему критически относился П.Е. Астафьев.

В философии П.Е. Астафьева субъективная личностная воля соотнесена с Трансцендентной Волей Бога. Непосредственно личности дан внутренний опыт, который она сама в себе переживает. Его содержания пронизывают весь мир личности в единстве чувственных, волевых и разумных функций души. Следовательно, источник воли и сознания находится в человеческой личности, которая сопереживает, проявляет волевые усилия, чувствует, привлекает в онтогносеологическом опыте интеллект и интеллектуальную интуицию. Соответственно этим трем учениям, проанализированных основ данных учений были выделены три подхода к вопросу о свободе воли в контексте проблемы «внутреннего опыта» П.Е. Астафьева – теоцентрический, антропологический, механистический.

Проанализировав воззрения П.Е. Астафьева на два подхода к вопросу о свободе воли: детерминизма и учений «трансцендентальной свободы» в историко-философском контексте, было показано, что детерминизм исключает проявления свободы воли во внутреннем и внешнем опыте личности. Его представители руководствовались принципом предопределения, который был близок к преэкзистенциализму.

Поэтому вопрос о свободе воли, раскрываемый в рамках нравственных и моральных действий личности, решается ими с позиции метафизических категорий добра и зла, и руководства человеком в его жизни Воли Бога, навсегда предопределившей одних людей к спасению, а других к осуждению. Личная воля является «трансцендентальной» у представителей учения «трансцендентальной свободы». Детерминизм полагает механистическую связь причинно-следственного характера в объяснении понятия «движения», как изменения состояний внутреннего мира сознания и внешнего действительного мира.

Обнаружено, что в основании критики механистического подхода П.Е. Астафьевым к раскрытию вопроса о свободе воли прослеживалась мысль немецкого философа Г.Р. Лотце. Немецкий мыслитель сводил изменение состояний сознания во внутреннем опыте и всего мирового движения во внешнем опыте к проблематике видоизменений духа, как духовную деятельность, проявляющуюся через эти состояния и действия. Дух обнаруживается в материальных предметах и материальных явлениях немецким философом.

В тоже время, мы доказали, что свобода воли в детерминизме также объяснялась причинно-следственными связями во внутреннем опыте личности. Рассмотренный вопрос о свободе воли предполагает разрешение проблемы соотношения веры и знания в контексте проблемы внутреннего опыта П.Е. Астафьева.

§4. Взаимосвязь веры и знания во внутреннем опыте личного самосознания человека как единство с окружающей действительностью и трансцендентным миром

П.Е. Астафьев приходит к необходимости выведения одного метафизического начала в познании – признания способности личности к познанию истины. При этом, отводя вере место первичного знания, как то предлагает Л.М. Лопатин, разделяя и диаметрально противопоставляя веру и знание, волю и ее источник. Исследователь русского метафизического персонализма М.А. Прасолов в своей докторской диссертации, говорит, что для Лопатина вера - это определенное чувство, как правило, темное, смутное и неосознанное. Ожидать, что подобное чувство может стать завершением знания будет ошибочно. Чувство может дать нам только темный предмет, недостаточный для анализа и понимания вещей, малопригодный для того, чтобы быть даже просто знанием, а не то, что его увенчанием.

Воля и вера далеко не сводятся к чувству, тождественно рассматривать волю и веру неверно. Так как это далеко не тождественные понятия, но в то же время и воля и вера у мыслителя имеют один и тот же принцип, через который личность становится верящей – это все тоже усилие, концентрация которого свидетельствует о деятельности духа в человеке. Воля и вера проявляются по-разному в чувстве, разуме, интеллектуальной деятельности – самосознании, усваивая от них определенные потенции свойственные каждой из этих функций души. П.Е. Астафьев показывает их взаимосвязанность между собой: «Вера – вот, что составляет самую душу, движущее начало нравственной воли. Устанавливая нерасторжимую внутреннюю связь этой воли с безусловным вечным идеалом, с миром сверхопытного, недостижимого для всех колебаний, внутренних противоречий и неразумной случайности окружающей действительности, вера отрешает волю от ограничений этой опытной действительности, ставит ее выше их».¹ Вера не иррациональна, но она имеет иррациональное происхождение в нас самих.

Вера есть особый вид знания, который является всеобщим воззрением на мир и человека. В ней личность удостоверяется как субъект знания, что выступает особым условием обретения этого знания во внутреннем опыте. «Человек черпает его <знание познающего субъекта о самом себе - прим. наше>, поэтому никакие внешние знания к нему ничего не прибавляют. Такое знание дано и непосредственно ведомо только его обладателю в своей индивидуальности и никому другому [...]. Условие такого знания только одно – просто «*быть субъектом*». Подобное знание совершенно цельно, закончено, неизменно определено, в нем невозможны никакие открытия, ничего существенно нового».² П.Е. Астафьев не сводит веру к особому виду знания. Стоит в этом контексте упомянуть проанализированную им философскую книгу А.И. Струнникова «Вера как уверенность по учению Православия, Самара. 1887», в выражении

¹ Астафьев П.Е. Вера и знание в единстве мировоззрения. С. 392.

² Прасолов М.А. 3.3. Вера и разум: волевая активность познания и свобода разума // Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме: дисс. ... док. философ. наук. – СПб, 2010. – С. 307, С. 303

П.Е. Астафьевым этого утверждения: «Он не замечает, по странному недоразумению, что *если бы* вера и знание действительно ничем существенно не различались, то и различие их, двойство было бы совершенно излишне. Тогда вера была бы лишена всякого смысла для того, у кого уже есть знание, как и знание, лишено смысла для того, кто имеет уже веру, – вывод, безусловно, не отвечающий ни действительному строю нашей духовной жизни, ни ее коренным нуждам и законам, по которым, как увидим, вера и знание необходимо обуславливают друг друга, и *дополняют* и уже, поэтому не могут совпадать, то есть быть тождественными».¹

Отсюда, как видно, русский философ не сводит веру к знанию, а знание к вере, полагая тем самым, что вера является основой для «охотного согласия» человеческой личности во внутреннем осмыслении своей жизни. «Охотное согласие» зарождается, по мысли философа, между внутренним переживанием своего истинно-сущего начала в личности и осознания себя как наделенного волей и чувством во внутреннем опыте человека. «И это непосредственное знание субъекта о себе в котором познающий субъект и познаваемый предмет совпадают, относятся друг к другу не отвне, но внутренне едины, есть именно знание его о себе не как о *пребывающем* предмете, не как о представлении, но как о волящем и чувствующем, – знание о себе в стремлении, усилении, деятельном напряжении».²

Поэтому первичным видом знания выступает собственное самосознание. «Быть в себе и быть собой» – важное условие осуществления внутреннего единства личности. Во внутреннем и внешнем опыте происходит дифференциация деятельностей первичного знания. Если для П.Е. Астафьева во внешнем опыте знание опосредованно дается личности в процессе познания, то во внутреннем опыте оно непосредственно усматривается, ясно сознается в своем внутреннем единстве. Сближение гносеологических позиций двух видов знания:

¹ Астафьев П.Е. Вера и знание в единстве мировоззрения. С. 409 - 410.

² Астафьев П.Е. Воля в знании и воля в вере // Вера и знание в единстве мировоззрения. С. 352- 527; С. 407.

внутреннего и внешнего, философ считает в необходимости их разграничения, в котором бы ключевым принципом этого акта являлось единство воли и чувства.

Однако воля и чувство обнаруживаются в конкретных действиях личности и во внешнем опыте, в определенных побуждениях, действиях внутреннего характера. Исходя из этого положения, воля и чувство выступают у него центральными понятиями, из которых он стремится вывести гносеологическое учение.

«Гносеология, – пишет П.Е. Астафьев – очевидно, только вполне выполнит свою задачу, когда установит такое понятие знания, в котором *обе* эти истины с соответствующим им различием отношения познающей мысли к своему предмету (внешними, опосредованными и внутренними, непосредственными) вошли бы как составные моменты, во всем различии своего содержания, значений и условий, примиренные в высшем единстве».¹ Следовательно, русский персоналист осуществляет попытку не только разграничения внутреннего и внешнего знания, в центре которого должна быть положена субъективная воля и столь же субъективное чувство, но и пытается в проявляемом интересе к их содержанию найти дальнейший путь для единства этих видов знаний. Необходимо отметить, что данное изучение вопроса единства и антиномии внутреннего и внешнего знания является промежуточным этапом в обосновании взаимосвязи и категориальном соотношении веры и знания.

Исследователь М.А. Прасолов правильно отмечает о сопоставлении веры и разума, как знания присущего человеческой личности в сознании: «Различение веры и разума должно быть всесторонним: по значению, ценности, приемам, задачам и сфере компетенции. Такое различие можно провести на основе анализа отношения воли и чувства к внешне и внутренне познаваемому предмету, а не на основе чисто интеллектуальных форм и приемов логического мышления».² Во взаимосвязи представленной нами аргументации и исследовательских

¹ Астафьев П.Е. Воля в знании и воля в вере // Вера и знание в единстве мировоззрения. С. 407.

² Прасолов М.А. 3.3. Вера и разум: волевая активность познания и свобода разума // Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме. С. 299.

позиций, по рассматриваемому вопросу, прослеживается способность объединения внутреннего и внешнего знания, в онто-гносеологическом опыте у П.Е. Астафьева. Для этого нужно раскрыть точки соприкосновения внутреннего и внешнего опыта с позиции философских взглядов русского персоналиста на проблематику внутреннего опыта личности. Во-первых, логическим образом утверждение внутреннего опыта как самосознающего, волевого и деятельного бытия личности, противоречит позиции нахождения инобытия во внешнем опыте действительных объектов.

Внутренний опыт становится в себе самосущем, самодеятельным и не требующим его потенциального удостоверения посредством воли в человеке для познания окружающего мира, так как познаваемый мир выступает частью этого всеобъемлющего опыта. Во-вторых, воля как первичное усилие самосознания, в котором усилие есть начальное состояние всякого самосознания - «самочувствие», включает в себя психический спектр – единство волевого, чувственного и интеллектуального актов. Поэтому самочувствие представляет собой психическое отображение во внутреннем мире всей реальности, то есть не только материальных объектов, но и психически-обусловленного влияния их свойств, содержаний и признаков на субъект познания. В-третьих, это влияние не ограничивается пассивным состоянием «материи», но каждый раз, по мысли русского персоналиста, раскрывается в антиномии активности сознания и пассивности материальной действительности.

В-четвертых, если внешний опыт является частью внутреннего опыта, то и единство их могло быть конституируемо только в конкретной личности, в гносеологическом субъекте. Но, как мы показали ранее, субъект познания имеет в себе внутреннее истинно-сущее духовное бытие – деятельность, которая является субстанциальным началом в центре сознания «Я». Субстанциальное духовное начало обладает жизнедеятельностью, так как сообщает сознанию жизненность фундаментальных усилий и функций души и тела. Оно является истинным, так как самосознает себя и в этом самосознании знает о себе, а также достоверным источником в акте очевидности, в котором раскрываются связи

всего сущего в бытии целого. Присутствуя в пространственном и временном теле, оно само по себе выступает духом, имеющим в себе трансцендентный источник - волю. Поэтому, склоняясь к *духовной пневматологии с метафизической позиции*, в анализе философии П.Е. Астафьева к спиритуализму, мы считаем, что началом веры выступает самосознающий себя и мир вокруг себя, волевым образом действующий дух.

Таким образом, вера действительно дает личности осмысление себя как, не только онто-гносеологического субъекта, но прежде всего, как духовную личность, введенную через открывающееся в ней субстанциальное начало в центре самосознания «Я» в бытие целого. Только руководствуясь волей во взаимосвязи с внутренним нравственно-религиозным чувством, что выражается в понятии философа «нравственной воли», человек может обрести самопознание себя для начала самосовершенствования и приближения к трансцендентному миру. Потому, высшим смыслом является переживание своего внутреннего единства с окружающей действительностью, через которую, как убежден мыслитель, во внутреннем опыте мы постигаем необходимость осуществления попытки приблизиться к Сверхмыслимому бытию.

В этой связи, исследовательница субъекта самосознания в философии П.Е. Астафьева О.Н. Сальникова отмечает: «Мыслитель убежден в том, что бытие не дает человеку удовлетворения жизненных глубочайших потребностей, логических и нравственных. Никогда оно не дает ему и достаточной опоры, руководства в жизни. Главным же вопросом для мысли является вопрос о внутреннем смысле, значении действительности. Поэтому автор приходит к выводу, что в вере, человек черпает новые силы, новую уверенность и энергию. Такую надежду он не будет возлагать на действительность».¹

Русские персоналисты старались выявить из философского и метафизического анализа систем немецких исследователей те стороны их учения, которые могли быть переосмыслены в контексте религиозно-

¹ Сальникова О.Н. Субъект самосознания в метафизическом персонализме П.Е. Астафьева: дисс. ... канд. философ. наук. – Белгород, 2011. – С. 74.

философского дискурса телеологического, аксиологического и онтогносеологического «центра мироздания». Если для теистической мысли этим центром являлся Бог, который трансцендентен миру и непознаваем по своей Сущности, то в философии русского персонализма центром бытия становится личность и, в глубоком осмыслении русской персоналистической философии, ее связь с Богом.

В связи с этим, неизбежно возникает противоречие между знанием и уверенностью в результатах онто-гносеологического опыта и сознания высшей реальности, трансцендентного мира. Например, исследователь русской философии В.Ф. Пустарнаков совершенно верно рассуждал о том, что для одного их представителей русского персонализма, Л.М. Лопатина, «явления суть изменения нашего психического существа, состояния нашего сознания, а не внешние нам вещи».¹

За пределами явлений открывается область метафизики, в которой русский спиритуалист Л.М. Лопатин усматривает сущность вещей. Далее он же отмечает: «Лопатин различал два основных вида метафизического знания - онтологию разума и онтологию веры. Онтология разума является строго рациональным знанием, и утверждает внеопытные истины, онтология веры основана на вере в достоверность вещей, логически недоказанных».² В этом значении вопрос о вере, непосредственно связан с вопросом о свободе воли, потому, что свобода воли есть условие достоверного знания, условие самой возможности разума. Л.М. Лопатин видел в стремлении к обретению истинного знания целесообразность ума и его достоверность. Также обретение истинности возможно только во внутреннем опыте личности. В той творческой силе, «лежащей в основе всего духовного, в достоверности внутреннего опыта, признавая, что в деятельной природе сознания и в целесообразности психических актов присутствуют общие условия, которые дают ключ к решению важного

¹ Пустарнаков В.Ф. Университетская философия в России. СПб, 2003. С. 70.

² Там же. С. 70.

вопроса о свободе нравственных действий человека».¹ Аргументация данного утверждения нами сводится к тому, что человек предстает как самосознательная личность во внутреннем опыте, в котором ей даны внутренние деятельности в своей, прежде всего, логической целесообразности.

Личность удостоверяется в этом через переживание данных деятельностей, как именно имманентных ей. Однако и соответствующие человеческому сознанию психические акты объединяют иные сознательные деятельности, следовательно, их условием должен быть не субъект, который выступает главным центральным основанием всякой и внутренней и внешней деятельности, но направленная к конкретному онто-гносеологическому предмету свободная деятельность. Данная связь, не могла бы стать возможной, если в личности не было бы свободы воли. Акт свободы воли приводит «безотчетные и шаткие» влечения к своей упорядоченности, делает их сознаваемыми во внутреннем опыте, но это сознание конкретных влечений, желаний подвергается их оценке.

Поэтому Л.М. Лопатин полагает, что из областей бессознательных и до сознательных деятельностей ясными для сознающей личности эти акты делает не сознание, а именно воля. Воля, в этом своем значении, становится в отношении с нравственным чувством так как, руководствуясь им, человек осуществляет в себе нравственно-ориентированную оценку, ставших ясно сознаваемыми желаний и стремлений. Отсюда, проф. Л.М. Лопатин фактически утверждает положительную взаимосвязь нравственного чувства и воли, составляющих в своем единстве предмет нравственной воли. Таким образом, нравственная воля является тем пределом, в котором личность различает ясно сознанные ей желания и стремления, применительно к метафизическим категориям добра и зла. По мысли русского спиритуалиста, действие нравственной воли во внутреннем опыте примыкает к действию совести. Он говорил, что глубокое оправдание предписанного нашей совестью лежит в потенции для нас нравственных переворотов, существенным образом

¹ Сурodeйкина Л.А. Проблема взаимосвязи познания и свободы воли в философии Л.М. Лопатина; дисс. ... канд. философ. наук. С. 126.

переставляющих движущие силы нашей деятельности. В этом состоит нравственная, собственно человеческая свобода личности.¹ Другую точку зрения высказывает, в рецензии на Труды Московского Психологического общества за 1888 - 1890 гг., публицист и философ Э.Л. Радлов: «Г. Лопатин ясно сознает, что всего сказанного им о причинности и целесообразности недостаточно для объяснения нравственной свободы, и вот он возвращается к вопросу о выборе между добром и злом (ст. 160). Для решения этого вопроса г. Лопатин прибегает к указанию на двойственность нашего духа, на раздвоение, которое часто замечается в стремлениях человека. Противоположные влечения находятся в сознании каждого человека, и человек чувствует себя ответственным за то, какое в нем преобладает. В конце-концов в самосознании г. Лопатин видит основное доказательство человеческой свободы».²

П.Е. Астафьев, используя сравнительный метод, рассматривает вопрос о свободе воли в контексте соотношения веры и знания и опирается, в решении данного вопроса, на нравственно-религиозное чувство, присущее самосознанию личности. При этом мы выявили, что П.Е. Астафьев не считал доказательством во внутреннем опыте наличия свободы воли в самосознании.

Удостоверение в собственном самосознании и совестном акте, еще не делает внутренние деятельности личности свободными. «Мы думаем, что если бы в содержании самосознания и оказалось представление свободы воли, то один факт присутствия этого представления в самосознании еще несколько не гарантировал бы сам по себе действительного бытия свободы, хотя, конечно, найдя это представление в самосознании, исследователь должен был бы признать за ним значение одного из главных деятелей в механизме сознательных деятельностей вообще».³ Таким образом, между П.Е. Астафьевым и Л.М. Лопатиным, в проведенном нами сравнительном анализе, проходит линия преемственности определенных точек зрения на вопрос свободы воли и его

¹ См. Лопатин Л.М. Вопрос о свободе воли // Аксиомы философии. М., 1996. С. 43.

² Радлов Э.Л. Труды Московского Психологического общества. Выпуск I-IV. М.: 1888-1890 // Русское обозрение. 1891. 5 т. С. 413 - 425; С. 421.

³ Астафьев П.Е. К вопросу о свободе воли. М., 1889. С. 31.

решения в нравственно-религиозном контексте. Они полагали, что личность сама по себе еще не является свободной во внешнем мире, но данную свободу она обретает только во внутреннем опыте, в границах собственного самосознания, которое принимали не как доказательство свободы воли человека, а только непосредственный сознательный факт этой свободы.

Однако если личность оперирует данным фактом свободы внутренней сознательно-волевой деятельности, если в ней уже дается нравственное измерение совершаемых поступков и действий, то этот факт также включает в себя совестный акт, акт сопоставления, совершаемых поступков с метафизическими категориями добра и зла. Здесь мы возвращаемся к понятию П.Е. Астафьева «законодательства духа». Именно в нем философ усматривает нравственное и моральное измерение личных поступков и действий, однако он замечает, что это соответствие должно было быть соотносимо с иным понятием – «безусловного долга».

Русский персоналист П.Е. Астафьев, находя внутри человеческого сознания источник следования «безусловному долгу» определял его как субстанциальное начало во внутреннем опыте личности, как самосознающий, волевой и деятельный дух. «А деятельная воля – как мы видели, как такая, заключает в сознании о себе непосредственное указание на непокрываемые и неисчерпываемые никакими проявлениями ее, *трансцендентное* начало ее и конец. Как трансцендентное начало деятельной воли и трансцендентная конечная цель ее, они необходимо мыслимы не иначе, как в смысле *безусловной* (вне условий опыта), *трансцендентной творческой воли: и безусловной же* (не осуществляемой в мире опыта, им ни утверждаемой, ни опровергаемой) *конечной цели деятельной воли*».¹

Он утверждал необходимость соотнесения нравственных и моральных, а также других внутренних и внешних действий личности с координальным духовным бытием, бытием Бога или трансцендентным миром в котором

¹ Астафьев П.Е. Воля в знании и воля в вере // Вопросы философии и психологии. 1892. 14 кн. С. 75- 96; С. 88.

пребывает Бог. Этот «поиск» абсолютного начала жизни в соотнесении всей личной, внутренней и внешней жизни, с бытием Божиим характеризовал теистическую направленность его философии. Таким образом, П.Е. Астафьев переходил от раскрытия и глубокого анализа метафизических и антропологических проблем бытия человека к смысложизненной проблематике человеческого бытия вообще, к ее этическому и религиозному измерению. Во внутреннем опыте личность руководствуется началом религиозной связи с Богом, а человеческий ум стремится выйти за границы разума, освободиться от рационального постижения мира в непосредственном стремлении его духа к постижению инобытия, связи с трансцендентным миром и Богом. Эта связь видится П.Е. Астафьеву в единстве духовного внутреннего бытия с внешним бытием всего сущего, в котором личность занимает центральное, но не главное положение.

Не случайно в вопросе взаимосвязи веры и знания присутствует религиозный контекст. Там, где воля становится наравне с верой, невозможно обрести взаимосвязи с Богом. П.Е. Астафьев использует, в попытке установления религиозного опыта человека и Бога, понятие «охотного согласия». Этот термин принадлежит святителю Григорию Богослову, употребляемый философом для обозначения вступления в личную связь с Богом.

Вера предстает как субстанциальное знание о том, во что человек верит, также и субстанциальное знание предстает, согласно П.Е. Астафьеву, как уверенность в том, что человек знает. Вера, есть не особый род знания, в контексте установления религиозной связи личности с Богом, а субстанциальное знание присущее духовной природе человека, то есть это знание трансцендентное, указывающее на трансцендентальный Источник данного знания. В опыте веры мы имеем два важнейших условия его осуществления, – это бытие Божие и праведность Бога. По нашему мнению, бытие Божие не есть условие веры, это существенное религиозно-онтологическое убеждение человека, без которого внутреннее имманентное личности знание о Трансцендентной Воле предстает только субъективным.

Личность же представляет собой, по мысли философа, «субъект-объект», то есть монаду, которая знает сама о себе, имеет самосознание, и знает о своем субстанциально - деятельном начале – сознательно-волевым духе. Отсюда знание, которое мы имеем во внутреннем опыте, предстает как удостоверение с одной стороны, в нашей собственной личностной организации, которая включает в себя не только действительное существование, но и реальное бытие. За это, как мы выяснили, отвечает метафизический субъект в нас - наша душа, которой дано существенное свойство энтелехиальности.

С другой стороны, личности свойственно знание о бытии Божиим. Следовательно, не вера есть знание, а знание подразумевает под собой веру. «Оба эти определения трансцендентного Существа, – и метафизическое (как безусловной творческой воли) и этическое (как, безусловно, нравственного идеала этой воли), – представляют, как мы видим, *знание* необходимо данное мысли, вместе с непосредственным знанием его о деятельной воле, как существе самого мыслящего субъекта. И оба определения неизбежно указывают мысли в области вне и - сверхопытного, трансцендентного, хотя оба суть знание и естественное, и необходимое, и опытное».¹

Согласие двух волей во внутреннем опыте личности, Трансцендентной Воли Бога и действительной воли человека, по мысли П.Е. Астафьева, заключает в себе установление связи личности с Богом во внутреннем опыте. При этом, чтобы данный опыт стал религиозным, имея в себе субстанциальное знание об этой связи и указывая на нее, личность должна отрешиться от всех внешних и внутренних, свойственных душе и телу, определений, так как предмет, с которым она имеет дело, трансцендентен ей полностью.

Вместе с тем, данная связь включает в себя не только уверенность в предмете знания, но является неотъемлемым актом онто-гносеологического опыта личности. «Воля и чувство здесь имеют отношение лишь к согласию или несогласию мысли логически исследовать тот или другой предмет, знать о нем или не знать доказательно, – но не к согласию мысли с результатом исследования,

¹ Астафьев П.Е. Воля в знании и воля в вере. С. 89

когда этот результат ею уже построен [...]. Совершенно иное значение воли в той уверенности, которая свойственна мысли в ее знании *о самой же воле*, знании субстанциальном и единственно непосредственном. Здесь согласие мысли с мыслимым содержанием не может быть ни безвольным, ни бесстрастным, ни противным самой познаваемой воли, но всегда есть *охотное согласие*, ибо познающая воля, есть в тоже время и познанная воля». Это последнее согласие уже с логически построенной мыслью и безвольно и бесстрастно».¹ Следовательно, критерием различия субстанциального знания, то есть веры, от действительного предметного знания выступает нравственная, самосознательная воля и ее действие во внутреннем опыте личности.

В связи с этим на наш взгляд, верной является и другая точка зрения, которую высказывает С.А. Смирнов: «Вера является неотъемлемой частью познавательного процесса, как в его начале, так и в конце. Знание опирается на веру потому, что в любой науке формулируются ее основные постулаты, т.е. положения, которые предлагается принять на веру. В своей деятельности и в своем познании человек не все может подвергнуть личной проверке. Из этого следует, что вера может быть позиционирована как неизбежная форма и ступень познания».² Данная точка зрения во многом совпадает с представленной ранее позицией Л.А. Микешиной, которая также полагает, что вера как феномен уверенности в исследуемом предмете входит в еще не рационализированную (осмысленную) деятельность в процессе познания. Ученый исследователь верит в объект прежде его познания, что представляет попытку дать целостное его объяснение в результате анализа свойств, качеств. Вера, имеющая эпистемологический статус, необходимый для целостного понимания изучаемого объекта в процессе онто-гносеологического опыта, в значительной мере отличается от веры религиозной. П.Е. Астафьев выделяет религиозную веру в метафизическом контексте установления связи личности с Богом.

¹ Астафьев П.Е. Воля в знании и воля в вере С. 91 - 92.

² Смирнов С.А. Соотношение веры и знания: история и современность // Вестник Томского Государственного университета. 2008. Вып. № 313. С. 58 - 61; С. 60.

Из всего вышесказанного следует сделать вывод. Религиозная вера – это смысловой фактор жизни человека. В ней содержится определенный смысл его жизни и бытия, который раскрывается через ценностный характер внутреннего опыта личности. Важным является удостоверение человеческой личности в замкнутости внешнего мира. В том, что за его границами существует трансцендентный мир. Ради достижения единства и связи, с которым, посредством религии, человек и проживает земную жизнь. Он формирует и свое отношение к Богу, утверждая самостоятельность личных отношений индивидуального духа и его стремлений к Нему. В этом мы четко прослеживаем мысль П.Е. Астафьева как персоналиста, в религиозно-философском поиске нет безличного Абсолюта, а есть Личный Бог.

По мнению, проф. А.И. Введенского (Басаргина), определившего отличие предметной веры в науке и научного знания от веры религиозной: «Если знание, в своей наиболее совершенной форме, т.е. форме науки, согласно известному ходячему афоризму есть *идеальное (= теоретическое) обладание предметом*, то религиозная вера [...] может быть, в отличие от знания, определена, как *идеальное обладание нашим сознанием со стороны высочайшего Объекта*. Познанное как бы вмещается *в наше сознание*, становится его достоянием и частью. Напротив, высочайший Объект веры, утверждая себя *перед нашим сознанием*, сам обладает им с совершенной властью, обуславливая всю его жизнь и деятельность в направлении к отысканию истины».¹

При этом, исходя из личного опыта человека, устанавливающего связь с Богом, необходимо заметить, что вера как смысловой фактор жизни, помогает человеку осознать себя. Для человека необходимо сознавать себя во внутреннем опыте, преодолевая разделение стремлений души и тела, нравственно-религиозных идеалов с материальными потребностями, выражающими телесную расположенность его к вещам окружающей действительности. Вера помогает личности в этом соединении сил души и духа. Поэтому вера указывает на

¹ Введенский А.И. Религиозная вера, как биогенетический принцип в психологии // Богословский вестник. Сергиев-Посад. 1899. В 2 т. 1 т. № 1. С. 39 - 56; С. 55- 56.

конкретное состояние самосознания каждой личности. Религиозная вера порождает ответственность человека во внутреннем и внешнем опыте за себя и свою жизнь перед Богом. Творчество, живая деятельная часть души, есть важнейшая произрастающая из нее функция – «ведомость себе». Это то, что очевидно самосознающему духу. Самоочевидное и самосознательное есть задатки в личности, которые могут стать ее проявлениями. Отсюда она выражается в совершенствовании личности, ее духовно-нравственном измерении. Высвобождение данных задатков, их воплощение и актуальная применимость свидетельствует о начале преобразования собственной природы.

Человеческая личность нуждается в творчестве, тем самым она выражает свою собственную самость, заключающуюся в индивидуальном проявлении взглядов на мир. Результат веры заключается в появлении нового, творческого потенциала внутреннего опыта личности. «Вера же, в отличие от разума, утверждает и положительные новые начала, которые порождают новое содержание жизни и знания, потому, что утверждает существование нового, неизвестного, лежащего за пределами обыкновенного опыта. И если вера дает нашему сознанию новую положительную информацию, то задача разума здесь состоит в очищении сообщенных верой данных от элементов случайности, сообщения им качества необходимости и всеобщности».¹ Существует и другая точка зрения, предложенная исследователем А.А. Ермичевым.

Она заключается в рассмотрении веры как направленности самосознания человека на связь с трансцендентным миром, с высшей реальностью и бытием. Данная точка зрения согласуется и с нашей позицией, и наиболее полно выражает фундаментальную позицию П.Е. Астафьева. Выступая эпистемеологическим фактором, предметная вера в познании является рационализированной формой субъекта онто-гносеологического опыта. Ее функция – это прояснение полученного в результате опыта знания о предмете или объекте действительности.

¹ Смирнов С.А. Соотношение веры и знания: история и современность. С. 61.

Тогда как религиозная вера не только порождает новое содержание во внутреннем опыте, но и обновляет изнутри старое содержание всех актов человека: чувственного, интеллектуального, нравственного, морального. Личность стремится к чему-то не в силу внутренне обусловленной причинно-следственными связями необходимости, а в силу живого осознания этого стремления, не для достижения цели, а в силу свободно направленной самосознательной деятельности. Поэтому и вера личности обусловлена первичным «метафизическим знанием» о ней и всех ее стремлениях. Здесь можно констатировать, что в вопросе соотношения веры и знания существенным является такое свойство души человеческой, как ее энтелехиальность, которая выступает, согласно философу, внутренним измерением всех прошедших, настоящих и будущих деятельностей и событий. «Самое существо религии состоит в понятии о том или ином определенном отношении опытного земного мира и человека к сверхъестественному, трансцендентному миру, трансцендентной силе, трансцендентному существу».¹

Но существует ли такое определение в своем волеизъявлении полностью необходимым или свободным? В вопросе о свободе воли, в изучении истории религий становится ясным, что такого определения без нравственного опыта, без метафизического отношения к добру и злу не существует. Человек сам либо признает нравственно-оцененное содержание своего религиозного внутреннего акта наполненным злом, либо добром. Несмотря на неоднозначность данной формулировки, центральное место здесь занимает вопрос о свободе воли.

П.Е Астафьев, глубоко анализируя эту проблематику соотношения веры и знания, свободы воли и религиозной связи с Богом, приходит к выводу, что только согласие воли человеческой с Трансцендентной Волей Бога может привести к установлению между человеком и Богом религиозного опыта.

Проистекает этот опыт из внутреннего устройства души человека, свободного определения нравственной воли личного духа к добру или к злу.

¹ Астафьев П.Е. Религиозное «обновление» наших дней // П.Е. Астафьев. Философия нации и единство мировоззрения. С. 378.

Таким образом, дух есть субстанциальное начало в центре самосознающей личности, которое выступает началом самосущим и самосознающим себя, как особого рода знание и бытие. Он обладает коренным отличием от личной свободы человека – в нем дана свобода воли по отношению к метафизическим категориям добра и зла и это есть также метафизическое знание. Мыслитель утверждает, что самосознание себя как личности, по собственным внутренним содержаниям знаний о себе, характеризует психическую направленность и жизнь человека во внешний мир. То, чем человек живет, то он и реализует в пространственно-временной действительности.

На первый взгляд, можно заметить, что данная формулировка общеизвестна, но своими корнями она восходит к христианской антропологии, это именно то «охотное согласие», о котором говорил святитель Григорий Богослов. Здесь важна иная позиция: в религиозном акте, во внутренней деятельности личности и самосознательных ее актах происходит согласие, соединение с теми духовными содержаниями, которые преобладают в личности.

Эта позиция очень существенна, так как она фактически затрагивает проблематику соотношения души и тела, и ставит неразрешимый вопрос перед наукой, а именно трансформацию телесного и материального (целокупной личности) в духовное ее существование и бытие (жизнь). Так предмет личного знания, выражающийся в конкретных деятельности: совершенствовании, определенных поступках и происхождении событий в жизни личности, взаимосвязан с ее внутренним постижением, с ее внутренним опытом, как предшествующий мирозерцанию.

Вопрос о соотношении веры и знания в философии П.Е. Астафьева открывает нам дальнейшую перспективу формулирования жизненно важных проблем самосознания человека, его социальной роли и достижений.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В результате проведенного диссертационного исследования можно сформулировать следующие тезисы:

1. В русском персонализме проанализировано соотношение двух принципов философии его представителей в контексте онто-гносеологического опыта – индивидуалистического и спиритуалистического, что позволило обосновать внутренний опыт в философии П.Е. Астафьева как духовное бытие, переживаемое личностью в единстве сознательно-волевых, нравственных, чувственных, интеллектуальных актов.

Диссертант обосновал, в результате проведенного исследования, что понятия «силы» и «динамической субстанции» у Лейбница, были переосмыслены в проблеме внутреннего опыта личности в философии П.Е. Астафьева (критической монадологии) с позиции философско-психологической интерпретации «Я» как субстанциальной деятельности (активности), не в смысле модуса монады-воли, то есть ее проявления в мире, а как изначальный дух. Тем самым диссертант осуществил попытку анализа проблемы, которая раскрывается в духовно-волевом происхождении сознания.

Проблематика «внутреннего опыта» философа исследовалась в контексте русской философской персоналистической традиции, а также влияния монадологического учения Лейбница, нравственного учения И. Канта, в котором главной философской категорией выступает «безусловный долг». Рассматривалось непосредственное влияние немецкого метафизического персонализма на гносеологию П.Е. Астафьева, и разработку им понятия «субстанциальной деятельности», которое выступает онтологическим и метафизическим началом бытия.

Проблему «внутреннего опыта», в персоналистическом контексте акцентировали отечественные исследователи, заостряя внимание на изучении философских взглядов П.Е. Астафьева в целом, либо определенных конкретных специфик его философии.

2. Во внутреннем опыте личности обнаружена психическая координация центра сознания человека («Я») с бытием сущего, с окружающей материальной действительностью, что позволило показать важность для П.Е. Астафьева и русских персоналистов категорией сознания личности, выступает знающая и сознающая себя воля.

Главным тезисом, доказанным диссертантом, являлась попытка обоснования положения о «самосознающем «Я», как имеющем в себе понятие о бытии (внутреннего и внешнего мира). Исходя из этого обоснования, необходимо было ответить на вопрос: что же дает такое понятие сознанию личности до всякого опыта? С этой целью был проведен сравнительный анализ метафизических категорий истинно-сущего и действительно-сущего между П.Е. Астафьевым и В.А. Снегиревым.

Здесь важен тот факт, что П.Е. Астафьев, обращаясь к святоотеческой традиции, показал метафизическую силовую природу личности. Диссертант подчеркнул существенное отличие метафизического начала субстанциальной деятельности в философии П.Е. Астафьева от субстанции в философии Лейбница и его последователей.

Выступая против современных русским персоналистам течений мысли, таких как позитивизм, материализм, русские персоналисты старались вернуть веру «внутреннего человека» в свои собственные силы. Показать, что он может и должен ошибаться в вопросах жизни, своего существования, что без глубинного противоречия мысли самосознание неполно. Именно в противоречии, а не просто изменении различных состояний материи, состоит жизнь и бытие целого.

Эта вера полагалась одним из ярких мыслителей своего времени П.Е. Астафьевым во внутреннем опыте личности, в ее деятельных сознательно-волевых силах. П.Е. Астафьев, в контексте русской персоналистической метафизики, обратил внимание именно на внутренний опыт конкретной личности, обладающей волей. Он выступал интерпретатором лейбницеанства, и в рамках персонализма развил антропологическое учение о «внутреннем человеке», как духовной активной монаде, целостном и едином в своих

сознательно-волевых, чувственных, интеллектуальных актах естестве, направленных на самопознание и совершенствование внутреннего опыта личности. Вместе с тем, стоит отметить, что мыслитель стоял на позициях спиритуалистического направления русского персонализма.

3. В рамках анализа проблематики внутреннего опыта в философии русского персоналиста П.Е. Астафьева раскрывается понятие «духа» и дается его определение. Дух – это самосознательное, деятельно-волевое субстанциальное начало в центре личности, которое является самосуцим, особого рода знанием и бытием, которое выступает также принципом единства всего сущего с Богом, что выявлено как существенная и центральная позиция мыслителя о внутреннем опыте, духовном основании единства людей, раскрывающаяся в развитии вопроса национального самосознания, историософии как совершенствования самосознательного духа в индивидуальной жизни каждого человека и в консолидации общества, нации, государства.

Выявленное и проанализированное диссертантом субстанциальное начало деятельности во внутреннем опыте личности у П.Е. Астафьева в онтогносеологическом и метафизическом контексте интерпретируется как персонализированный дух, подтверждая позицию диссертанта о возможности рассмотрения проблемы внутреннего опыта в философии русского персоналиста П.Е. Астафьева, как духовной пневматологии. Вместе с тем, было отмечено его современниками, что философия мыслителя может быть охарактеризована как спиритуалистический персонализм.

Все эти линии религиозно-философских размышлений, построения метафизических учений в рамках спиритуалистической направленности, были между собой преемственными. Русский персонализм, в целом, стал всеобъемлющим явлением русской философии, представители которого главной целью преемственности философских взглядов западноевропейских мыслителей и, прежде всего представителей немецкого метафизического персонализма, английского эмпиризма, полагали внутреннее обновление личности, оживление всей внутренней деятельности человека. Таким образом, показывая истинное

предназначение каждой личности, они пытались на языке метафизики, философско-психологических исканий, сформулировать принцип подобия человека Богу.

Русские персоналисты не абсолютизировали личностное самосознательное «Я», даже называя его субстанциальным деятелем (А.А. Козлов), индивидуальной субстанцией (С.А. Аскольдов-Алексеев), деятельной волей (П.Е. Астафьев). Русские персоналисты осуществляли попытку проследить взаимосвязь с теистической духовно-академической мыслью русских философов и метафизического персонализма в целом, в решении вопроса религиозной внутренней связи личности и Бога. Абсолютной Личностью для них является только Бог. Связь во внутреннем опыте с Богом русские персоналисты находили в «сердечном переживании» (В.А. Снегирев, П.Д. Юркевич) в «субстанциальности души» (Л.М. Лопатин), «субстанциальном «Я» (А.А. Козлов), «деятельном самосознательном и самосущем духе» (П.Е. Астафьев), в «координальном бытии» (Е.А. Бобров).

Все эти категории, онто-гносеологического, космологического, метафизического порядка раскрывались ими в необходимости нахождения этого духовного начала в человеке. В утверждении субстанциального центра в самосознании личности, обнаруживалась связь бытия и самосознания с одной стороны, а с другой - взаимосвязь человечества, исходя из основания внутреннего опыта, в контексте метафизики, которая интерпретировалась в фокусе единства бесчисленного множества самосознаний с Абсолютом.

Диссертантом было показано, что постулируемое П.Е. Астафьевым «внутреннее единство» способствовало переосмыслению им монадологического учения Г.В. Лейбница в осуществлении задачи актуализации проблемы «внутреннего опыта» к социально-исторической реальности. Во внутреннем опыте философ находил духовные потенции сил человечества, которые основывались, и исходили из признания свободного выбора человека.

Диссертант доказал, что диалектически выведенное положение Г.Ф.В. Гегеля о развитии Абсолютного Духа в противоречиях (антиномиях), было

усвоено мыслителем, и применено не только к внутреннему миру личности, но и совершенствованию ей внешнего мира. К ответственности за этот мир, а наиболее полно выразилось в историософских идеях развития общества, наций и государств, как культурно-исторического формирования единого самосознания на пути «побед, проб и ошибок».

Это культурно-историческое самосознание общества в ту или иную эпоху, выступало и народным, а также национальным самосознанием, способствовавшим дальнейшей трансформации идеи «самобытности». Она стала для П.Е. Астафьева и его современников апологией культурно-исторического потенциала нации, сохранения ее индивидуальности в свойственных ей традиционных, религиозных, культурных формах бытия.

4. Обнаружение внутри личности субстанциального духовного, сознательно-волевого начала во взаимосвязи с Трансцендентной волей Бога, являющейся источником самосознания и самого внутреннего опыта, образует акт религиозной веры, а во внутреннем опыте личность имеет определенную организацию, которую П.Е. Астафьев называл «законодательством духа», что впервые раскрывается и проясняется в обосновании метафизической основы внешнего и «внутреннего опыта» в философии П.Е. Астафьева как взаимосвязи личностной воли с Трансцендентной Волей Бога.

Необходимо было установить и объяснить соотношение нравственного, чувственного, интеллектуального, а также совестного актов во внутреннем опыте личности с окружающей действительностью. Используя терминологию из истории философии права, П.Е. Астафьев назвал это внутреннее единство самосознательных и волевых актов, и силы человека, «законодательством духа». В этом понятии концентрировались все волевые усилия, внутренние, психически-обусловленные деятельности личности. В содержании понятия «законодательство духа» находились определенные внутренние «права и обязанности», налагающие ответственность личности перед собой и окружающим миром.

Глубина душевной внутренней жизни, проявления ясности и интенсивности самосознания личности показывает на то, в какой степени человек живет этими актами. Согласно мыслителю, «законодательство духа» формируют в нем зависимость внутренних актов, отражающих состояние личного самосознания от выраженности их во внешнем опыте. Однако внутренний опыт важен тем для П.Е. Астафьева, что в нем развивается особый душевный уклад, который он называет «душевым внутренним строем». Данный строй действительно во многом зависит от свободного нравственно-ориентированного выбора человека между добром и злом.

В этическом контексте было важно диссертанту показать соотношение морально-нравственных постулатов как внутренне имманентных «законодательств духа» с их воплощением в окружающей человека действительности. Вместе с тем, объединение указанных категорий философии П.Е. Астафьева постепенно сформировало в нем отношение к внешнему миру, как воплощениям конкретных психически-обусловленных, сознательно-волевых, интеллектуальных и интуитивных внутренних деятельностей личности.

Проблема «внутреннего опыта» стала осознаваться мыслителем как проблема онто-гносеологическая, ценностно-ориентированная, особенно в попытках утвердить единство самосознаний отдельных людей, как единства «внутренних опытов» их носителей. Именно эта попытка, обоснованная диссертантом с многих сторон мыслительной деятельности автора, привела к необходимости утверждения координального единства личности с Богом.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

ПЕРВОИСТОЧНИКИ

1. Астафьев П.Е. Вера и знание в единстве мировоззрения. Опыт начал критической монадологии / П.Е. Астафьев. Философия нации и единство мировоззрения. – М.: Москва, 2000. – С. 352 - 527.
2. Астафьев П.Е. Воля в знании и воля в вере / П.Е. Астафьев // Вопросы философии и психологии. –1892. –13 кн. – С. 58-86; 14 кн. – С. 75-96.
3. Астафьев П.Е. Воля в знании и воля в вере // П.Е. Астафьев. Философия нации и единство мировоззрения.– М.: Москва, 2000. – С. 399-437.
4. Астафьев П.Е. Генезис нравственного идеала декадента / П.Е. Астафьев // Вопросы философии и психологии. – 1893. – 16 кн. – С. 1-19.
5. Астафьев П.Е. Задача и естественное начало философии // П.Е. Астафьев. Философия нации и единство мировоззрения.– М.: Москва, 2000.– С. 437-527.
6. Астафьев П.Е. Из итогов века // П.Е. Астафьев. Философия нации и единство мировоззрения. – М.: Москва, 2000. – С. 133-177.
7. Астафьев П.Е. К вопросу о свободе воли (Из трудов Московского Психологического Общества) / П.Е. Астафьев. – М.: Типография А. Гатцука, 1889.– 93 с.
8. Астафьев П.Е. К вопросу о свободе воли // Труды Московского Психологического общества.– 1891.– Вып. III.
9. Астафьев П.Е. К спору с г-ном Вл. Соловьевым // П.Е. Астафьев. Философия нации и единство мировоззрения.– М.: Москва, 2000. – С. 65 -82.
10. Астафьев П.Е. Монизм или дуализм? / П.Е. Астафьев // Временник Демидовского юридического лицея в 2 т.– т 1.– Кн. 4.– Ярославль: Типография Губернского Правления, 1873– С. 254 - 390.
11. Астафьев П.Е. Народность в музыке. По поводу юбилея «Руслана и Людмилы» // П.Е. Астафьев. Философия нации и единство мировоззрения.– М.: Москва, 2000. – С. 83 - 88.

12. Астафьев П.Е. Наслаждение и страдание жизни. Вопросы пессимизма и оптимизма. – СПб, Вып. I.– 1885.
13. Астафьев П.Е. Национальность и общечеловеческие задачи // П.Е. Астафьев. Философия нации и единство мировоззрения. – М.: Москва, 2000. – С. 25-57.
14. Астафьев П.Е. Наше знание о себе / П.Е. Астафьев // Русское обозрение. М.: Университетская типография, 1892.– 6 т.– С. 647 - 694.
15. Астафьев П.Е. Общественное благо в роли верховного начала нравственной жизни // П.Е. Астафьев. Философия нации и единство мировоззрения. – М.: Москва, 2000. – С. 178 - 197.
16. Астафьев П.Е. Объяснение с г-ном Леонтьевым // П.Е. Астафьев. Философия нации и единство мировоззрения. – М.: Москва, 2000.– С. 58 - 64
17. Астафьев П.Е. Последние тени прошлого / П.Е. Астафьев // Вопросы философии и психологии.– 1893. – 19 кн. (4).– С. 20 - 35.
18. Астафьев П.Е. Религиозное «обновление» наших дней / П.Е. Астафьев // Русское самосознание. СПб: Из-во философ, общества им. Н.Н. Страбова, 1994. – Вып. 1.– С. 34 - 70.
19. Астафьев П.Е. Религиозное «обновление» наших дней // П.Е. Астафьев. Философия нации и единство мировоззрения.– М.: Москва, 2000.– С. 356-399.
20. Астафьев П.Е. Родовой грех философии / П.Е. Астафьев // Русское обозрение. М.: Университетская типография, 1892. – 6 т. – С. 134 - 165.
21. Астафьев П.Е. Свое Слово (философско-литературный сборник) проф. А.А. Козлова, Киев.–1890., № 3 (154 стр.) / П.Е. Астафьев // Вопросы философии и психологии. – 1890.– 5 кн.– С. 107 - 116.
22. Астафьев П.Е. Смысл истории и идеалы прогресса // П.Е. Астафьев. Философия нации и единство мировоззрения.– М.: Москва, 2000. –С. 89- 132.
23. Астафьев П.Е. Философия нации и единство мировоззрения / П.Е. Астафьев. – М.: Москва, 2000. – 544 с. (Пути русского имперского сознания)

24. Астафьев П. Е. Чувство, как нравственное начало / П.Е. Астафьев.– М.: Тип. Л.Ф. Снегирева, 1886.– 84 с. (Из книг чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения. Июль- август).
25. Астафьев П.Е. Этика: The ethical problem by P. Carus / П.Е. Астафьев // Вопросы философии и психологии / Критика и библиография. – 1891.– 6 кн. № 2. – С. 41 - 46.

ИСТОЧНИКИ

26. Александров А.И. Памяти К.Н. Леонтьева, II Письма К.Н. Леонтьева к Анатолию Александрову / А.И. Александров.– Сергиев Посад, 1915/ Письмо XLVI от 3 мая 1890.– С. 98.
27. Аскольдов (Алексеев) С.А. Аналогия как основной метод познания / С.А. Аскольдов // Мысль. – 1922.– № 1.– С. 33-54.
28. Аскольдов С.А. Религиозный смысл русской революции // Сборник статей о русской революции / С.А. Аскольдов, Н.А. Бердяев, С.А. Булгаков и др.– М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990.– 298 с.
29. Библиографический словарь профессоров и преподавателей Юрьевского, бывшего Дерптского университета за 100 лет его существования в 2 т. (1802-1902).–под. ред и предисл. Г.В. Левицкого.– Юрьев, 1902-1903. – 2 т. [VII-XVI].– 656 с. С. 412-414 (проф. Я.Ф. Озе); С. 415-417. (проф. Г.А. Тейхмюллер, Е.А. Бобров).
30. Бобров Е.А. Бытие индивидуальное и бытие координальное: монография/ Е.А. Бобров.– Юрьев: Печатано в типографии Германа, 1900.– 165 с.
31. Бобров Е.А. G. Teichmuller. Neu Grandlegung der Metaphysik. Psychologie und Logik / Е.А. Бобров // Вопросы философии и психологии. –1891.– 9 кн.№ 5.–С. 79-88.
32. Бобров Е.А. Жизнь и труды А.А. Козлова // Философия в России. Материалы, исследования и заметки. Казань –1899.– Вып. 1. – С. 1 - 24.
33. Бобров Е.А. Воспоминание о Г. Тейхмюллере // Философия в России. Материалы, исследования, заметки. Казань. – 1899.– Вып. 1.– С. 25 - 48.

34. Бобров Е.А. Учение о бытии Густава Тейхмюллера и А.А. Козлова: монография / Е.А. Бобров. – Казань, 1898. – 73 с.
35. Вариско Бернардино. Субъект и действительность / Бернардино Вариско // Логос. М.: Книгоиздательство «Мусагет». –1911-1912.– II-III кн.– С. 106-114.
36. Введенский А.И. Петр Евгеньевич Астафьев. Характеристика его философских и публицистических взглядов /А.И. Введенский // Богословский вестник. Сергиев-Посад. – 1893. – №6. – С. 554-571.
37. Введенский А.И. Вера в Бога, ее происхождение и основания / А.И. Введенский.– М.: МДА, 1891. (магист. диссерт).
38. Введенский А.И. Религиозная вера, как биогенетический принцип в психологии // Богословский вестник. Сергиев-Посад. – 1899.– № 1.– 1 т.– С. 39 - 56.
39. Введенский А.И. Религиозная вера, как биогенетический принцип в психологии // Богословский вестник. Сергиев-Посад.– 1899.– № 5.– 2 т. – С. 75- 98.
40. Введенский А.И. Религиозная вера, как биогенетический принцип в психологии // Богословский вестник. Сергиев-Посад.– 1899. – № 9.– 3 т.– С. 40- 68.
41. Введенский А.И. Литература вопроса и примечания к статье: «Религиозная вера, как биогенетический принцип в психологии» // Богословский вестник. – 1899. – № 9. – 3 т.– С. 69 - 83.
42. Введенский А.И. Условия допустимости веры в смысл жизни // Смысл жизни. Антология.– сост. общ. ред., предисл. и прим.Н.К. Гаврюшин.– М.: Издательская группа «Прогресс-Культура», 1994.– 592 с.
43. Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления: Новый психофизический закон в связи с вопросом о возможности метафизики / А.И. Введенский // Журнал Министерства Народного Просвещения.–1892. –№ 5.
44. Введенский А.И. Очерк современной французской философии / А.И. Введенский // Вера и разум. – 1894. – Т. II. Ч. I.–С. 1-24, Ч. II – 49-69.

45. Введенский А.И. О пределах одушевления. Новый психофизический закон / А.И. Введенский. – СПб: Тип. В.С. Балашева, 1892.– 120 с.
46. Венгеров С.А. Критико-библиографический словарь русских писателей и ученых (от начал русской образованности до наших дней)/ С.А. Венгеров. – Т.1.– Вып. 1-21: Вып. 18.– А.– СПб: Семеновская Типо-Литография (И. Ефрона), 1889.– 992 с.
47. Веттер Г.А. Русская религиозная философия и марксизм / Г.А. Веттер // Русская религиозно-философская мысль XX века: сборник статей.–под ред. Н.П. Полторацкого.– Питтсбург: Отдел славянских языков и литератур Питтсбургского университета, 1975.– 410 с. – С. 99-116.
48. Габрилович Л.Е. Новейшие русские метафизики // Вопросы философии и психологии. – 1904. – 5 кн. №75. – С. 645 - 683.
49. Грот Н.Я. П.Е. Астафьев (некролог) / Н.Я. Грот // Вопросы философии и психологии. – 1893.– № 18.
50. Именной список лиц, состоящих к 1- му января 1873 года на службе по Демидовскому юридическому Лицею, в Ярославле // Временник Демидовского юридического лицея: в 2 т. – 1873.– Кн.4. – 1 т. – С. 26 - 46.
51. Калужский П. Беседы с Петербургским Сократом /А. А. Козлов // Свое Слово. Киев: Типография Императорского Университета св. Владимира – 1888.– № 1.– С. 3 - 82; Киев: Типография В.И. Завадского. – № 2.– 1889.– С. 5 - 109; Киев: Типография В.И. Завадского. – № 3. – 1890.– С. 5- 115.
52. Каринский М.И. Критический обзор последнего периода германской философии (Позднейшие попытки разрешить ту же задачу, которую взяло на себя фихте-гегелевское направление) / М.И. Каринский [Электронный ресурс] // Христианское чтение.– 1873.– № 3.– С. 525-557. Электронный вариант создан: Санкт-Петербург: СПбПДА, 2010.
53. Каринский М.И. Критический обзор последнего периода германской философии (Философская система Лотце) / М.И. Каринский [Электронный ресурс] // Христианское чтение.– 1873.– №4.– С. 658-737. Электронный вариант создан: Санкт-Петербург: СПбПДА, 2010.

54. Каринский М.И. Критический обзор последнего периода германской философии (Полукантианизм) / М.И. Каринский [Электронный ресурс] // Христианское чтение.– 1873.–№ 5.–С. 71-114. Электронный вариант создан: Санкт-Петербург: СПбПДА, 2010.
55. Каринский М.И. Критический обзор последнего периода германской философии (Философская система Гартмана) / М.И. Каринский // Христианское чтение.– 1873.– № 6.– С. 210-258. Электронный вариант создан: Санкт-Петербург: СПбПДА, 2010.
56. Козлов А.А. П.Е. Астафьев как философ/А.А. Козлов//Вопросы философии и психологии.– 1893.– кн. 3 (18).– С. 122-126.
57. Козлов А.А. Густав Тейхмюллер / А.А. Козлов // Вопросы философии и психологии. – 1894. – 4 кн. (24).– С. 523-536; 5 кн. (25).– С. 661-681.
58. Козлов А.А. Нечто о «научной философии» и «научном философе»/ А.А. Козлов//Свое Слово.– Киев: Тип. Имп. Ун-та Св. Владимира,1888.– № 1– С. 89-124.
59. Козлов А.А. Сознание Бога и знание о Боге. Воспоминание об онтологическом доказательстве бытия Божия / А.А. Козлов // Вопросы философии и психологии. – 1895.– 4 кн. (29). – С. 445-460; 5 кн. (30).– С. 557-558.
60. Козлов А.А. Мысли о некоторых философских направлениях, преобладающих в современной русской литературе и об одном возможном в будущем / А.А. Козлов // Свое Слово.– СПб: Типо-литогр. М.П. Фроловой, 1898.– № 5. – С. 73-160.
61. Козлов А.А. Объяснение с П.Е. Астафьевым / А. А. Козлов // Свое Слово. Киев. –1889.– № 2.– С. 139- 154.
62. Козлов А.А. Два слова по поводу статьи П.Е. Астафьева / А.А. Козлов // Свое Слово. Киев. – 1890.– № 3. – С. 150-153.
63. Козлов А. А. Происхождение идеи времени Гюйо / А.А. Козлов // Вопросы философии и психологии.– 1891.– 9 кн. №5.– С. 88-93.
64. Козлов А.А. Методология Андреевского: Генезис науки /А.А. Козлов // Вопросы философии и психологии. –1891.– 7 кн. №3.– С. 57-63.

65. Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // Лейбниц Г.В. Собрание сочинений: в 4 т / Готфрид Вильгельм Лейбниц [коммент. и примеч. И.С. Нарский] – М.: Мысль, 1983.– 2 т.
66. Лейбниц Г.В. Размышления относительно учения о едином всеобщем духе / Г.В. Лейбниц // Собрание сочинений: в 4 т / Готфрид Вильгельм Лейбниц [коммент. и примеч. И.С. Нарский] – М.: Мысль, 1982.– 1 т.
67. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Сочинения: В 3 т. Т. 1 / Под ред. И. С. Нарского. М.: Мысль, 1985. – 623 с.
68. Лотце Герман. Микрокосм, Мысли о естественной и бытовой истории человечества. Опыт антропологии Германа Лотце // Леббок Джон. Радости жизни. Микрокосмос / Джон Леббок, Герман Лотце. – Мн.: БелЭн, 2006. – 432 с.
69. Лопатин Л.М. Новый психофизиологический закон г-на Введенского / Л.М. Лопатин // Вопросы философии и психологии.– 1893.– 19 кн. (4).– С. 60-81.
70. Лопатин Л.М. Явления и сущность в жизни сознания / Л.М. Лопатин // Вопросы философии и психологии. – 1895.– 30 кн. – С. 652.
71. Лопатин Л.М. Философское мировоззрение Н.В. Бугаева / Л.М. Лопатин // Вопросы философии и психологии.– 1904.– 72 кн. (II).– С. 172-195.
72. Лосский Н.О. А.А. Козлов и его панпсихизм / Н.О. Лосский // Вопросы философии и психологии. – 1901.– III кн. (58).–С. 183-207.
73. Матвеев С.И. Очерки русской философии. Философия усилия личности (учение П.Е. Астафьева) / С.И. Матвеев // Светоч и дневник писателя. В 3-х кн. – 1913.– Кн. 1.– С. 68-80; Кн. 2. – С. 74-89; Кн. 3.– С. 38-53.
74. Невежин В. Диагнозы и рецепты // Вестник Европы. СПб. –1885.– VI т. (116). – С. 820 - 844.
75. Никольский А.А. Русский Ориген XIX века Вл.С. Соловьев / А.А. Никольский // Вера и разум. – 1902.– 1 кн. № 23. – С. 407-441.
76. Радлов Э. Л. Очерк истории русской философии / Э.Л. Радлов. – 2-е изд., доп. – Ленинград: Наука и школа, 1920. – 98 с.

77. Радлов Э.Л. Труды Московского Психологического общества. Выпуск I-IV. М.: 1888-1890 // Русское обозрение. М.: Университетская типография– 1891.– 5 т.– С. 413- 425.
78. Радлов Э.Л. Астафьев Петр Евгеньевич // Критико-библиографический словарь русских писателей и ученых (от начал русской образованности до наших дней). – Т1. – Вып. 1: Вып. I-21 А. – СПб, 1889. – С. 982 - 986.
79. Райнов Т.И. Лейбниц в русской философии второй половины XIX века / Т.И. Райнов // Вестник Европы. Петроград: Типо-литография Акц. Общ. «Просвещение». – 1916.– 12 кн.– С. 284-298.
80. Розанов Сергей, свящ. Религиозно-философские принципы Астафьева П.Е. (К характеристике современного религиозного движения) / Сергей Розанов, свящ // Вера и разум. – 1894.– Т. II. Ч. I. –С. 25- 48, Ч. II – 70-102.
81. Снегирев В.А. О природе человеческого знания и отношении к бытию объективному / В.А. Снегирев // Вера и разум.– 1891.– Т. II. Ч. I.– С. 198-212.
82. Снегирев В.А. Самосознание и личность / В.А. Снегирев // Вера и разум.– 1893.–Т. II. Ч. I. – С. 335-359.
83. Соколов В.В. Религиозная вера и религиозная философия: критический обзор философии Лотце / В.В. Соколов // Христианское чтение.–1904.–№ 1.–С. 122-142.
84. Соколов В.В. Религиозная вера и религиозная философия: критический обзор философии Лотце / В.В. Соколов // Христианское чтение.–1904.– № 2. – С. 287-305.
85. Соловьев В.С. Русская идея / В.С. Соловьев // Владимир Соловьев. Россия и Вселенская Церковь.– Минск: Харвест, 1999. –1600 с.
86. Соловьев В.С. Самосознание или самодовольство? / Национальный вопрос в России.– Вып. II // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 2 т / Владимир Сергеевич Соловьев.– М.: Правда, 1989.– т 1.– 768 с.
87. Страхов Н.Н. Об основных понятиях психологии и физиологии / Н.Н. Страхов. – 3-е изд. – Киев: Типография И.И. Чоколова, 1904. – XV, 238 с.

88. Тихомиров Л.А. П.Е. Астафьев (некролог) / Л.А. Тихомиров // Русское обозрение. М.: Университетская типография. –1893. – № 5.
89. Тихомиров Л.А. П.Е. Астафьев (некролог) / Статьи 1892-1897 из журнала «Русское обозрение» // Л.А. Тихомиров. Критика демократии. – под ред. М.Б. Смолина.– М.: Электронное издание «Русской небо», 1999. – 166 с.
90. Тихомиров Л.А. П.Е. Астафьев // Тихомиров Л.А. Тени прошлого.– М.: Москва, 2000. – С. 652 - 657.
91. Тихомиров Л.А. Славянофилы и западники в современных отголосках / Л.А. Тихомиров // Русское обозрение. М.: Университетская типография. –1892.– 5 т.– С. 908- 923.
92. Тихомиров Л.А. Славянофилы и западники в современных отголосках / Л.А. Тихомиров // Русское обозрение. М.: Университетская типография.–1892.– 6 т.– С. 420- 436.
93. Тихомиров П.В. Гносеологические и метафизические предпосылки истины бытия Божия / П.В. Тихомиров // Вера и разум.–1898.– Т. II. Ч. I–С. 153- 174.
94. Чичерин Б.Н. Реальность и самосознание /Б.Н. Чичерин // Вопросы философии и психологии.–1898.– Кн. (44).–С. 495-563.
95. Эйслер Рудольф. Сознание и бытие / Р. Эйслер.– пер. Г.П. Федотова // Новые идеи в философии.– Сб.5. Ч. 2.– СПб: Образование, 1913. (Теория познания). – С. 133 - 148.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

96. Авдеев О.К. Проблема личности в русском консерватизме: Н.Н. Страхов, К.Н. Леонтьев, П.Е. Астафьев: автореф. дисс. ... канд. философ. наук: 09.00.03 / Авдеев Олег Константинович.– М., 2011. – 27 с.
97. Алексеев П.В. Философы России XIX-XX столетий. Биографии, идеи, труды. – М.: Академический Проект, 1999.– 944 с.

98. Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике XIX - нач. XX вв: автореф. дисс. ... док. философ. наук: 09.00.03 / Антонов Константин Михайлович. – М., 2008. – 30 с.
99. Баранец Н.Г. Метаморфозы этоса российского философского сообщества в XIX - начале XX века. В 2-х частях: Ч.1. Ульяновск: УлГУ, 2007. – 250 с.
100. Булычев Ю.Ю. Смысл и бытие. Очерк философско-телеологических проблем христианского мировоззрения: монография / Ю.Ю. Булычев. – СПб: Политехнический Университет, 2007. – 234 с.
101. Булычев Ю.Ю. Россия как предмет культурно-исторического познания: монография / Ю.Ю. Булычев. – СПб: Политехнический Университет, 2005. – 225 с.
102. Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки по истории русской философии: сборник трудов. – Свердловск: Изд-во Уральского Университета, 1991. – 592 с.
103. Гаврюшин Н.К. Забытый русский мыслитель. К 150-летию со дня рождения П.Е. Астафьева / Н.К. Гаврюшин // Вопросы философии. – 1996. – № 12. – С. 75-83.
104. Гидиринский В.И. Проблемы русской идеи в отечественной философии: история и современность / В.И. Гидиринский // Вестник Томского государственного педагогического университета. – 2004. – № 2. – С. 14-24.
105. Годин А.Е. Развитие идей Московской философско - математической школы: монография / А.Е. Годин. – 2-е изд., расшир. – М.: Красный свет, 2006. – 379 с.
106. Гребешев И.В. Об основных направлениях русского персонализма / И.В. Гребешев // Вестник МГТУ. – 2007. – 10 т. №3. – С. 503-504.
107. Гребешев И.В. Метафизика личности: персоналистические традиции в русской философии конца XIX - нач. XX вв: дисс. ... док. философ. наук: 09.00.03 / Гребешев Игорь Владимирович. – М., 2010. – 321 с.
108. Гребешев И.В. Метафизика личности: персоналистические традиции в русской философии конца XIX - нач. XX вв: автореф. дисс. ... док. философ. наук: 09.00.03 / Гребешев Игорь Владимирович. – М., 2010. – 46 с.

109. Евлампиев И.И. Лейбниц и персоналистская традиция русской философии // Философский век. Альманах.– отв. редакторы Т.В. Артемьева, М.И. Микешин. – СПб: СПб НЦ, 1996.– С. 103-123.
110. Евлампиев И.И. История русской философии: учебное пособие / И.И. Евлампиев.– М.: Высшая школа, 2000.– 577 с.
111. Ермичев А.А. Основные мотивы русской философии конца XIX- начала XX вв. // Русская философия: конца XIX- начала XX века: Антология.– под. ред. А.А. Ермичева, Б.В. Емельянова. – СПб: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 1993.– 592 с.
112. Ермишин О.Т. Философия религии. Религиозные концепции: учебное пособие / О.Т. Ермишин.– М.: Православный Свято-Тихоновский государственный университет, 2009. – 225 с.
113. Закутняя О.В. Журнал «Вопросы философии и психологии»: первые годы издания (1889-1895): автореф. дисс. ... канд. филол. наук: 10.01.10 / Закутняя Ольга Валерьевна. – М., 2008. – 24 с.
114. Зеньковский В.В. История русской философии / В.В. Зеньковский.– М.: Академический Проект– Раритет, 2001. – 880 с.
115. Ивлева М.И. О понятии бытия в философии Е.А. Боброва / М.И. Ивлева // История философии. – 1999.– № 4. – С. 199-207.
116. Ильин Н.П. «Душа всего дороже...» О жизни и творчестве П.Е. Астафьева / Н.П. Ильин // Русское самосознание. СПб: Изд-во философ. общества им. Н.Н. Стрехова. – 1994.– № 1. – С. 9-28.
117. Ильин Н.П. Трагедия русской философии: монография / Н.П. Ильин.– СПб:ИД Санкт-Петербургского ун-та, 2003. – 216 с.
118. Ильин (Мальчевский) Н.П. Счастливая вина. Лейбниц и «аутсайдеры» русской философии/Н.П. Ильин//Философский век. Альманах. «Г.В. Лейбниц и Россия». Материалы Международной конференции. Санкт-Петербург, 26 – 27 июня 1996 г. – отв. редакторы Т.В. Артемьева, М.И. Микешин. – СПб: СПб НЦ, 1996. – 223 с.

119. Ильина Е.Н. Петр Евгеньевич Астафьев о чувстве как нравственном начале/Е.Н. Ильина // Журнал Известия РГПУ им. А.И. Герцена. – 2012. – № 149. – С. 157-162.
120. Кайдаков С.В. Теологическая основа философии Лейбница / С.В. Кайдаков // История философии. – под ред., док. философ. наук В.А. Лекторского. – М.: Изд-во Института философии РАН, 1998.– № 3. – С. 3-17.
121. Колесов М.С. Очерки о русской философской культуре / М.С. Колесов.– Севастополь: СГТУ, 1999.– 150 с.
122. Коплстон Ф.Ч. История философии. От Фихте до Ницше / Ф.Ч. Коплстон. – пер. с англ., вступ. ст. и примеч. д. ф. н. В.В. Васильева.– М.: Республика, 2004. – 542 с.
123. Корольков А.А. Русская духовная философия: монография / А.А. Корольков.– СПб: ЗХГИ, 1998. – 573 с.
124. Левицкий С.А. Сочинения. Очерки по истории русской философии: в 2 т. /С.А. Левицкий.– М.: Канон, 1996.– т 2. (Двадцатый век). – 492 с.
125. Лишаев С.А. История русской философии: в 2 кн.: учебное пособие / С.А. Лишаев. – Самара: Самарская гуманитарная академия, 2006. – 226 с.
126. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время /А.Ф. Лосев.–М.: Прогресс, 1999. – 726 с.
127. Лосский Н.О. История русской философии/ Н.О. Лосский.– М.: Академический Проект, 2007.– 551 с.
128. Луценко В.Е. Духовно-академическая философия в России и европейский теизм второй половины XIX века: автореф. дисс. ...канд. философ. наук: 09.00.13 / Луценко Виктория Евгеньевна.– Благовещенск, 2008.– 23 с.
129. Малинов А.В. Русская философия XIX–XX веков историко-философские очерки: монография /А.В. Малинов.– Germany: Saarbrucken, LAP LAMBERT Academic Publishing GmbH & Co. KG, 2008. – 443 p.
130. Маслин М.А. История русской философии: коллект. монография / М.А. Маслин.– М.: Республика, 2001. – 639 с.

131. Матвеева А.И. Национальные особенности русского самосознания личности: социально-философский анализ / А.И. Матвеева // Теория и практика общественного развития личности. – 2011.– № 4. – С. 61-68.
132. Микешина Л.А. Философия познания. Полемические главы: монография / Л.А. Микешина. – М.: Прогресс-Традиция, 2002.– 624 с.
133. Мудрагей Н.С. Рациональное – иррациональное: взаимодействие и противостояние / Н.С. Мудрагей.– под ред., док. философ. наук В.А. Лекторского.– сборник «Исторические типы рациональности».– М.: Институт философии РАН, 1995. – 1 т. – 350 с.
134. Нарский И.С. Основное гносеологическое сочинение Лейбница и его полемика с Локком // Лейбниц Г.В. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1983. – 2 т. – С. 3- 46.
135. Никитина Е.А. Сознание и бессознательное в структуре познания: автореф. ... док. философ. наук: 09.00.01 / Никитина Елена Александровна.– М., 2011.– 46 с.
136. Омельченко Н.В. Опыт философской антропологии: монография / Н.В. Омельченко.– Волгоград: ВолГУ, 2005.– 216 с.
137. Павлов А.Т. Философия в Московском Университете: монография / А.Т. Павлов.– СПб: Русская христианская гуманитарная академия, 2010.– 288 с.
138. Петухова И.А. Проблемы философии истории в трудах А.А. Козлова: автореф. дисс.... канд. философ. наук: 09.00.03/ Петухова Ирина Александровна.– М., 2013.–30 с.
139. Петухова И.А. Эволюция идеи духовно-нравственного развития личности в историко-философской концепции А.А. Козлова (последняя четверть XIX века) / И.А. Петухова // Вестник МГОУ. – серия: «Философские науки».– 2010.– № 1. Вып. 18.– С. 102-107.
140. Печеранский И.П. Единство религиозной веры и положительного знания в «психологии живой личности» В. Снегирева / И.П. Печеранский // Религиоведение.– 2013.– № 4.– С. 93-100.

141. Посадский С.В. Философские основы культурно-исторических воззрений Л.А. Тихомирова: дис. ... канд. философ. наук: 24.00.01 / Посадский Сергей Владимирович.– СПб., 2006.– 209 с.
142. Половинкин С.М. Спор о субстанциях между В.С. Соловьевым и Л.М. Лопатиным / С.М. Половинкин // София.– 2005.– Вып.1: А.Ф. Лосев: ойкумена мысли. – Уфа: Изд-во: «Здравоохранение Башкортостана». – С. 192-217.
143. Прасолов М.А. Социально-философские воззрения Петра Евгеньевича Астафьева (1846-1893): дисс. ... канд. философ. наук: 09.00.11 / Прасолов Михаил Алексеевич.– СПб., 2001.– 173 с.
144. Прасолов М.А. Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме: дисс. ... док. философ. наук: 09.00.01 / Прасолов Михаил Алексеевич.– СПб., 2010.– 430 с.
145. Прасолов М.А. К последней достоверности: В.С. Соловьев и П.Е. Астафьев о субъекте как метафизическом принципе // Credo new.– СПб., 2004.– № 3. – С. 49 - 59.
146. Прасолов М.А. Присутствие очевидности в культуре (проблематика очевидности в русском метафизическом персонализме) / М.А. Прасолов // Известия РГПУ им. А.И. Герцена.– 2007.– 8 т. № 34.– 21-30.
147. Прасолов М.А. Бытие и мир: онтология метафизического персонализма А.А. Козлова / М.А. Прасолов // Научные ведомости Белгородского государственного университета.– 8 т. Вып. 8.– 2009.– С. 12-23.
148. Пустарнаков В.Ф. Университетская философия в России: монография / В.Ф. Пустарнаков.–СПб: РХГИ, 2003.– 916 с.
149. Ремнев А.В. Крестный путь Льва Тихомирова / А.В. Ремнев // Исторический ежегодник.– Омск: Омский Государственный Университет, 1997.– С.113-133.
150. Рыжкова Г.С. Школа русского персонализма [Электронный ресурс]/ Г.С.Рыжкова // София. Альманах. –2005.–Вып. №8.– Режим доступа: <http://www.virlib.eunnet.net>sofia/08-2005/text/0816.html>.

151. Сальникова О.Н. Субъект самосознания в метафизическом персонализме П.Е. Астафьева: дисс. ... канд. философ. наук. 09.00.13 / Сальникова Ольга Николаевна.– Белгород, Белгородский государственный национально-исследовательский институт, 2011.– 149 с.
152. Сальникова О.Н. Проблема русского самосознания в идейном наследии П.Е. Астафьева в контексте современного культурного пространства / О.Н. Сальникова // Вестник ВГУ.– 2009.– № 2.– С. 207-215.
153. Сальникова О.Н. Проблема русского национального самосознания в философских исканиях П.Е. Астафьева / О.Н. Сальникова // Вестник Южно-Уральского Государственного университета.– 2010.– № 8(184).– С. 136-139.
154. Серебряков Ф.Ф. Философское образование и философская мысль в Казанском университете / Ф.Ф. Серебряков.– Казань: КГУ, 2009.– 152 с.
155. Смирнов С.А. Соотношение веры и знания: история и современность / С.А. Смирнов// Вестник Томского Государственного университета.–2008.– Вып. № 313.–С. 58-61.
156. Смолин М.Б. «Метафизик и гусар». Забытый мыслитель времен царствования Александра III / М.Б. Смолин // П.Е. Астафьев. Философия нации и единство мировоззрения.– М.: Москва, 2000. – С. 5-24.
157. Смолин М.Б. Очерки Имперского Пути. Неизвестные русские консерваторы второй половины. XIX –первой пол. XX века. – М.: Москва, 2000.– 300 с.
158. Сохряков Ю.И. Русская цивилизация: философия и литература: монография / Ю.И. Сохряков.– отв. ред. О. Платонов.– М.: Институт русской цивилизации, 2010.– 720 с.
159. Стоянов Ю.А. Гносеологические воззрения В.А. Снегирева / Ю.А. Стоянов // Вече. – 2004.– № 16-17. – С. 279-286.
160. Стрелец Ю.Ш. Смысл жизни человека: от истории к вечности: монография / Ю.Ш. Стрелец.– Оренбург: ОГУ, 2009.– 540 с.
161. Сурodeйкина Л.А. Проблема взаимосвязи познания и свободы воли в философии Л.М. Лопатина: дисс. ... канд. философ. наук: 09.00.03 / Сурodeйкина Лидия Анатольевна.– Тверь: Тверской гос. ун-т, 2010.– 126 с.

162. Ткаченко П.И. «Мысли ясной благодать...». Трагедия и грех русской философии [Электронный ресурс] / П.И. Ткаченко // Молоко.– 2009.– № 4 (49). Режим доступа: <http://moloko.ruspole.info/node/2658>.
163. Фомин В.Е. Национальный дух как основание русской религиозной философии: дисс. ... канд. философ. наук: 09.00.03 / Фомин Вадим Евгеньевич.– Барнаул, 2001.– 178 с.
164. Фомин В.Е. В.С. Соловьев и П.Е. Астафьев: два подхода к пониманию национального в русской философии второй половины XIX века / В.Е. Фомин / Альманах Дискурс-Пи.– 2005. – Вып. 5.– С. 61- 65.
165. Фомин В.Е. Рационализация иррационального: объективация национального духа в русской философии / В.Е. Фомин // Известия РГПУ им А.И. Герцена.– 2007.– 8 т. № 41.– С. 7-13.
166. Хайнер Швенке. Теория познания как основа онтологии. Новый взгляд на философию Густава Тейхмюллера / Швенке Хайнер // Исследования истории русской мысли. Ежегодник за 2006-2007 год.–под ред. М.А. Колерова, Н.С. Плотникова.– 2009.–Вып. № 8.– С. 209-236.
167. Хотинская-Келлис Г.А. Российская душа и духовность в рефлексиях русской литературы и русской религиозной философии [Электронный ресурс] / Г.А. Хотинская-Келлис // Доклад на 1-ом съезде соотечественников в Германии (Кельн, 9-10 июня 2007 г.). Режим доступа: <http://www.jarki.ru/wpress/2009/11/12/796/>.
168. Шапошникова Ю.В. Философская антропология Г. Лотце в контексте новоевропейской метафизики: автореф. дисс. ... канд. философ. наук: 09.00.03 / Шапошникова Юлия Владимировна.– СПб., 2005.– 18 с.
169. Яковенко Б.В. История русской философии [Электронный ресурс] / Б.В. Яковенко. Режим доступа: <http://www.szags.nov.ru?р=1271>
170. Teichmouller G.A. Neu Grandlegung der Metaphysik. Psychologie Und Logik / G.A. Teichmouller. – Breslau, 1889.
171. Teichmouller G.A. Die Wirkliche Und Die Scheinbare Welt / G.A. Teichmouller. – Breslau 1882.

172. Ryzhkova G.S. Gustav Teichmouller, a German-born Founder of Russia personalizm / G.S. Ryzhkova // Journal of Siberian Federal University Humanities and social sciences.– 2013.– № 6(2).– p. 284-290.