

А. И. Тимофеев, А. И. Пешков

Н. Г. ДЕБОЛЬСКИЙ О БЫТИИ И ПОЗНАНИИ БОГА

В статье обосновывается тезис, что Н. Г. Дебольский в своем истолковании бытия и познания Бога пытался непротиворечивым образом соединить догматы веры и результаты достижений современного ему естествознания. Содержательный анализ рассматриваемых вопросов опирается на анализ основных работ Дебольского. В статье показано, каким образом общефилософское понимание категории бытия сопрягается у Н. Г. Дебольского с его пониманием бытия Бога, а общее истолкование им сознания и самосознания определяет его понимание личности Бога. Авторы приходят к выводу, что трактовка Дебольским Бога как Первоума имеет в себе отчетливые деистические и теистические элементы, которые обуславливаются механистическим характером современного ему естествознания.

Ключевые слова: Дебольский, бытие, Бог, Первоум, сверхопытное познание, сознание, самосознание.

XIX век в России был во многом веком качественной трансформации личностного самосознания, прежде всего у образованной части общества. Этот слом заключался в отказе от традиционных способов как в осмыслении социальной и природной реальности, так и в формировании личностного смыслополагания, т. е. поиска смыслов жизни, вне традиционного их понимания. Естественно, что эти процессы коснулись и религиозного мирозерцания. Наряду с верой личный разум ставил своей задачей осмысление первооснов сущего. В России, видимо, нельзя говорить о какой-то развитой схоластике — другая духовная традиция, но сделать догматы вероучения предметом собственных размышлений, а не просто принятия, становилось скорее нормой, чем исключением. В таких размышлениях Дебольский был, с одной стороны, как бы в общем потоке, а с другой, эта тема, думается, имела для него и некоторое личное измерение. Он родился в семье священника — его отец Г. С. Дебольский был настоятелем Казанского собора в Санкт-Петербурге, и вместе с тем сам Николай Дебольский получил основательное естественнонаучное образование и имел степень кандидата естественных наук. При этом он в течение ряда лет вел курс метафизики в Санкт-Петербургской духовной академии.

Дебольский известен прежде всего как переводчик на русский язык гегелевской «Науки логики». Этот перевод впервые был издан в трех томах в 1916 году. Качество перевода оценивается очень высоко. Видимо, прежде всего в связи с этим переводом истории философии отмечают Дебольского как представителя русского гегельянства (Н. О. Лосский пишет, например, что «Дебольский был превосходным знатоком философии Гегеля» [Лосский, 1991, 188]). Вместе с тем все они заявляют, что считать его «чистым гегельянцем» также нельзя, поскольку он впитал в себя и переосмыслил и идеи Канта, Фихте, Шопенгауэра и ряда других. Так, В. Ф. Асмус отмечает: «Труды Дебольского, посвященные вопросам диалектического метода, оценка логики Гегеля и самый перевод „Науки логики“ Гегеля создали Дебольскому репутацию одного

Александр Иванович Тимофеев — доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского национального исследовательского университета информационных технологий, механики и оптики (timalex52@gmail.com).

Андрей Иванович Пешков — кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского национального исследовательского университета информационных технологий, механики и оптики; доцент Санкт-Петербургского государственного университета телекоммуникаций им. проф. М. А. Бонч-Бруевича (ap2000@yandex.ru).

из русских гегельянцев. Однако его философские взгляды только с натяжкой могут быть подведены под это понятие» [Асмус, 1974, 185]. Так или иначе, Дебольский соотносил свое понимание бытия Бога и богопознания с тем, как этот предмет трактовал Гегель.

Категория «бытие» и бытие Бога

Вопросы о бытии и познании Бога входили в общую канву философствования Дебольского. Тема бытия Бога является базовой частью его онтологических построений, и, соответственно, с общим исследованием проблем познания связаны и аспекты познаваемости Бога. Бытие для него не является свойством вещи, «и так знание *бытия* есть особое, самостоятельное знание, отличное от знания *свойств* вещи. И этим знанием я обладаю относительно основной причины явлений» [Дебольский, 1882, 29]. В концепте «бытие» выделяются в основном два аспекта: логический и фундирующий. Первый связан с бытием как явлением, второй — с бытием как основанием. Дебольский пишет: «Когда мы утверждаем *только бытие* вещи, отвлекая от нее всякое собственное ее свойство, то мы уничтожаем в ней лишь *чувственное, наглядное* содержание, сверхчувственное же, умопостигаемое ее содержание остается и мыслится нами, как *умопостигаемая возможность происхождения чувственного содержания*. Этою возможностью, как мы знаем, служит *умопостигаемая сила ума*» [Дебольский, 1895, 75]. Таким образом, «бытие мы должны мыслить содержательно, но с содержанием не опытным, а сверхопытным. Мы должны мыслить это бытие как субстанцию, как сущность имеющую нечто реальное» [Дебольский, 1886, 154]. Таким же статусом, по мысли нашего философа, обладают и категории причинности и изменения.

Существенным моментом здесь является фундаментальная неоднородность эмпирического и сверхопытного. Вместе с тем Дебольский категорически настаивает, что единственным средством человеческого познания является опыт. Он выступает против интуитивного познания и полагает, что «без опыта не может быть познания; следовательно, и сверхопытные познания, буде такие существуют, могут быть получены не иначе, как при помощи опыта. Итак, наша задача получает теперь такой вид: *показать возможность таких сверхопытных понятий, которые открывались бы нам не иначе, как при помощи опыта*» [Дебольский, 1882, 32].

Онтология разума в своем определенном ракурсе выступает и как гносеология, поскольку в разуме необходимым образом присутствует интенция полагания многообразия как единства. С точки зрения Дебольского, это сведение есть опыт, который представляет собой соединение чувственных данных и общих отношений. Опыт — это единство ощущения и отношения. «Если ощущение и вполне феноменально, то эта феноменальность отнюдь еще не доказана для его формы или отношения. Следовательно, мы видим, что в источниках нашего познания могут быть даны такие элементы и факторы, которые имеют сверхопытное значение» [Дебольский, 1882, 70].

Самыми общими отношениями Дебольский считает положение, отличие и соединение. Это базисные отношения явлений, и явления, так сказать, определяют их облик. Это формы, которые имеются в опыте. В сверхопытном виде они становятся бытием, изменением и причинностью. Переход от одного вида отношений к другому осуществляется посредством времени. «Так сверхопытные формы мы определяем путем противоположения общему феноменальному признаку, т. е. времени. <...> За опытную „вещью для нас“ мы можем мыслить сверхопытную „вещь в себе“. За опытным „временем“ мы мыслим сверхопытное „бытие, изменение, причинность“» [Дебольский, 1882, 76]. Здесь, таким образом, одни и те же отношения даются или в форме представления, или в форме мысли. Эта трансформация и связывает опытное и сверхопытное.

Категория «бытие» является глубинным основанием связи предметов и отношений в виде законов. В реальном опыте речь идет о мышлении изменений, то есть о сведении различий в некоторое единство. Дебольский предлагает метод такого

мышления, который он называет диалектическим, или умозрительным. Н. Н. Ланге, характеризуя этот метод, пишет следующее: «В этом пункте (методе. — А. Т., А. П.) философия феноменального формализма явно сближается с учением Лейбница, тоже в понятии метафизической силы искавшем субъекта для множественной группы феноменов и через это понятие разрешавшим вопрос о соединении многого в единое, ибо сила и характеризуется именно как то, что остается тождественным при множественности ее продуктов. Это сходство становится еще больше, когда Н. Г. Дебольский проводит параллель между своим умозрительным методом и математическим исчислением бесконечно малых. Как известно, Лейбниц в связи с открытым им высшим анализом утверждал, как основной космологический закон, *принцип непрерывности*: все различия в мире образуют ряд бесконечно-малых переходов (*natura non facit saltus*), и таким образом все качественные изменения могут быть рассмотрены как количественные различия, именно как бесконечно-большие суммы (интегралы) бесконечно-малых переходов...» [Ланге, 1900, 228]. Этот метод следует характеризовать не столько как умозрительный, сколько как диалектический, поскольку в нем речь, по сути, идет о переходе количественных изменений в качественные изменения.

Диалектический метод реализуется в опыте, в котором, с одной стороны, «существующее или чувственное содержание мира есть область являющегося бытия...» [Дебольский, 1895, 175], а с другой — «сверхопытная производительная сила ума такова потому, что в ней опытное содержание идеализируется, т. е. разрешается в момент ума» [Дебольский, 1895, 72]. Отсюда следует, что и «законы природы представляют собою разумное истолкование явлений» [Дебольский, 1882, 94]. Поскольку законы природы познает естествознание, постольку оно дает необходимую основу для разумного истолкования сущего, исходя из идеи единства как Первоума. Без работы естествоиспытателя момент содержания не может быть постигнут.

Не будучи эмпирическими, три указанные пары категорий оформляют любой опыт. Во всяком опыте есть две стороны: феноменальная и метафизическая. Последняя — это такие характеристики вещи, без которых она не может мыслиться в принципе. Так, бытие не может стать небытием. То же самое касается изменения и причинности. При этом «неуничтожаемость причинности» есть одинаково аксиома и для метафизики, и для опытной науки. Эта аксиома может быть выражена двумя следующими формулами: 1) одинаковые причины всегда производят одинаковое действие; 2) действие причины никогда не теряется, но сохраняет во всех своих возможных превращениях постоянно одинаковый размер. Первую аксиому можно назвать аксиомой *единообразия природы*, вторую — аксиомой *постоянства силы*» [Дебольский, 1882, 49–50]. Под единообразием природы, надо думать, понимается ее модель, подчиненная законам механики, действующим необходимым образом. Забегая несколько вперед, можно сказать, что здесь имеются некоторые элементы деистической модели универсума. Такая модель вполне соответствовала основным естественнонаучным постулатам того времени.

Наряду с этим Дебольский, по сути, отрицает и свободу человека, подчиняя его законам причинности. Вывод здесь недвусмыслен: «Итак, наблюдая обычный образ действия большинства людей, мы должны решительно отвергнуть тот взгляд, будто большинство людей управляется убеждением в „свободе“ воли, в смысле отсутствия постоянства и единообразия ее зависимости от тех или других причин» [Дебольский, 1882, 57].

Следующий шаг в анализе бытия и его спецификации как бытия Бога состоял в том, что человек способен познавать определенные особенности Божественного бытия. Реальность бытия, по мысли Дебольского, состоит в том, что «бытие тождественно уму, как таковому, как сверхчувственному источнику всякой чувственности» [Дебольский, 1895, 75]. Тем самым исходным пунктом своей онтологии Дебольский взял тезис И. Канта о существовании вещи-в-себе и явлений и того, что всякое явление есть явление вещи-в-себе. Однако, в отличие от последнего, Дебольский полагал, что хотя вещь-в-себе находится вне сферы возможного опыта, она может

мыслиться умозрительным образом. В связи с этим он подчеркивал: «мы доказали непознаваемость свойств вещей-в-себе, теперь мы будем доказывать познаваемость их бытия. Бытие не есть свойство вещи» [Дебольский, 1895, 16]. Отсюда делается вывод, что «онтология возможна именно как учение об общей форме или законе вещей-в-себе» [Дебольский, 1895, 28].

В рассуждении проводится мысль о наличии некоторого подобия между человеческим разумом и Верховным Разумом. «Мир вещей-в-себе и мир вещей-для-нас, различаясь один от другого своим содержанием, подчинены, однако, одинаковым формам, или отношениям. Так как содержание познания называется обыкновенно чувственностью, а формы познания — разумом, то мы можем сказать, что вещь-в-себе несходна с нашею чувственностью, но сходна с нашим разумом» [Дебольский, 1882, 78]. Вместе с тем в мире вещей-для-нас имеется различие формы и содержания познания, а в мире вещей-в-себе дано полное конкретное тождество, полная неразличимость формы и содержания.

Понятия сверхчувственного, сверхопытного неизбежно, с его точки зрения, ведут к идее Первоума как источника разумности Универсума. Дебольский, на первый взгляд, идет назад от Канта, когда пишет следующее: «В понятии Бога как Первоума должен, следовательно, содержаться атрибут (так в тексте. — А. Т., А. П.) Его бытия. Мысля Бога, мы мыслим Его необходимо сущим. В раскрытии этой истины о Боге и в развитии из нее ближайших к ней положений и состоит первая задача онтологии» [Дебольский, 1882, 145]. Кантовский подход здесь состоит в том, что Дебольский считает необходимым в размышлениях о Боге выйти за пределы опыта, но это познание Бога не только как формы, но и как Существа с Его содержанием, безусловной свободой и способностью к творчеству. Бог является непредставимым: «Мир вещей-в-себе есть Верховное Разумное Существо, стоящее выше определенных числа, времени, пространства и сознания» [Дебольский, 1882, 90]. Следует обратить внимание на различия в терминологии «Философии будущего» и «Философии феноменального формализма». В первой Бог по большей части называется «Верховное Разумное Существо», а во второй Дебольский характеризует Бога как Первоум. Существенных содержательных различий в понимании бытия Бога между двумя этими работами нет, различия наличествуют в деталях и акцентах. При этом особо обращается внимание на то, что это Существо обладает реальностью: «Итак, Верховный Разум не есть только идея, форма или закон, как полагают идеалисты; ему свойственна вполне конкретная реальность, т. е. он по всей справедливости, может быть назван Верховным Разумным существом. „Сверхопытное“ есть конкретное тождество вещи и закона, самозаконная вещь или существо» [Дебольский, 1882, 86]. Здесь мы видим как бы моменты деизма и теизма. Как пишет В. В. Зеньковский, «эти мотивы теизма более намечены, чем развиты у Дебольского, но он сам сознает всю проблематику, связанную с учением о трансцендентном мире как „Верховном Разуме“» [Зеньковский, 1991, 169].

Следует обратить внимание на то, что Верховный Разум позиционируется не только в модусе закона, но и в модусе существа, и это специально подчеркивается. Такое позиционирование является обоснованным, поскольку различается бытие вещи и свойство вещи. Бытие — более фундаментальная характеристика, и она принадлежит вещам-в-себе, а значит, и Верховному Разуму, или Первоуму, или Богу.

Бытие Бога как сознание и самосознание

Поскольку Бог мыслится как Верховное Разумное Существо, постольку становится очевидным вопрос о том, как надо понимать сознание и самосознание Бога. Сам Дебольский отчетливо понимает такую необходимость: «Если Верховный Разум полагает, отличает и соединяет, то, конечно, и сознает. Поэтому, не должен ли он признаваться нами за некоторое общее или мировое сознание?» [Дебольский, 1882, 88]. Дебольский однозначно отвечает: «Нет». Верховный Разум не должен признаваться мировым сознанием. Этот ответ основан на том, как он понимает сознание и самосознание

как таковые. Специфику своего понимания он выражает достаточно ясно: «Сознание не есть мыслящий субъект, но есть только представление мыслящего субъекта. Сознание есть деятельность ограниченного разума, посредством которого он представляет сам себя настоящим субъектом среди смены своих состояний» [Дебольский, 89]. Таким образом, предметом сознания у человека являются представления, а они чувственны и, значит, конечны. Бог же бесконечен, следовательно, он не может обладать сознанием в антропологическом значении этого понятия. Поэтому делается вывод, что Бог обладает неким «сверхсознанием», то есть более совершенным, чем у человека, способом положения, отличия и соединения, хотя сказать что-то более определенное по этому поводу не получилось.

Соответственно, самосознание Бога также требовалось осмыслить. Дело в том, что для простейшего акта самосознания уже требуется некий визави, поэтому конечный разум, его творение следует понимать как неизбежный момент самополагания Бога. Дебольский пишет: «Ограниченный, конечный разум есть необходимое состояние противоположения, самоотличения Верховного, бесконечного Разума» [Дебольский, 1882, 84]. Необходимость самоотличения здесь состоит в том, что разуму по определению присуща способность положения, отличия и соединения. Бог как Верховный Разум воплощает эту способность в творческой силе, «она производит бесконечное множество отличных от себя, ограниченно-разумных неделимых. Индивидуация Верховного Разума находит себе, следовательно, объяснение в его основных функциях» [Дебольский, 1882, 85]. Вместе с тем в дальнейшем он делает акцент на мысли, что «мир не есть необходимое произведение природы Бога, т. е. Бог создал мир по Своему самопроизвольному решению, не побуждаясь к тому никакой необходимостью Своей природы» [Дебольский, 1895, 168]. Вопрос о том, есть ли здесь какая-то существенная эволюция точки зрения, требует скорее богословского анализа, и, оценивая в целом позицию Дебольского, исследователи отмечают, что «онтология Дебольского действительно является чем-то вроде философского изложения христианского учения о Боге как Творце мира» [Краев, 2012, 27].

Самосознание конечных существ мыслится Дебольским также как конечное. Оно всегда является опосредованным: «Самосознание оказывается рефлексивным, опосредованным сознанием на всех своих ступенях. Его первая ступень есть различение себя от не себя, как данного телесно-психического неделимого от предметов окружающего его мира, его вторая ступень есть различение не себя, как души с ее опытными свойствами, от вещества; его третья ступень есть отличие себя как единства духовной жизни от всякого прочего содержания мышления, сначала как духовной субстанции, и напоследок, как самого по себе совершенно бессодержательного центра всякого содержания мышления (как трансцендентального субъекта). История человеческой мысли показывает, что уже вторая ступень самосознания является результатом продолжительной мыслительной работы, а третья возникает еще позднее, особенно в последнем своем виде. Следовательно, говорить о непосредственности самосознания можно лишь в применении к первой его ступени, когда человек собственную душу еще не отличает, как следует, от тела. Но если даже считать эту ступень самосознания непосредственным усмотрением, то какая ее ценность для познания внутреннего мира? А считать ее непосредственным усмотрением мы не имеем ни малейшего основания, так как и ей должна предшествовать, хотя бы грубая, рефлексия над данными опыта, известное их обозрение, сравнение и классификация, — все акты не интуитивные, а мыслительные» [Дебольский, 1907, 330]. Таким образом, самосознание не имеет внутри себя бесконечности. При этом совершенно непонятно, как бесконечное Верховное Разумное Существо может «осознавать» свою бесконечность, соотносясь с конечными разумными существами.

Вместе с тем есть два момента, которые как бы вводят бесконечность в конечные разумные существа. Во-первых, они являются хоть и ограниченно разумными, но неделимыми. Неделимость предполагает наличие некоего бесконечного отношения внутри неделимого. Во-вторых, Верховный Разум производит бесконечное

множество таких существ, и в этом может подразумеваться возможность самосознания бесконечности.

Вопрос об отношении конечного и бесконечного является для Дебольского главным пунктом его разногласий с Гегелем: «Абсолютный формализм Гегеля, который ясно понял, что ум, как первое начало, есть *только* ум и ничего, кроме свойств ума, в себе не содержит. Но, став, таким образом, на совершенно правильную точку зрения панлогизма, Гегель впал в ту ошибку, что не различил Первоума от ума человека. Вследствие того, с одной стороны, Первоум у Гегеля лишился творческой силы, и происхождение из него мира стало непонятным; с другой стороны, метод философского умозрения отождествился с действием Первоума, т. е. умозрению было предложено построить то, чего оно построить не может — само данное ему содержание» [Дебольский, 1895, 172]. Как мы видим, главный недостаток Гегеля, по Дебольскому, состоит в том, что он включил в свою систему человека, имеющего бесконечность в своем самосознании. Раскрывая суть этой позиции Дебольского, Д. И. Чижевский делает следующий вывод: «Если угодно, можно видеть в системе Дебольского какой-то шаг назад, от Гегеля к Канту. Ряд различений, которые вводит Дебольский, направлен к установлению границ между человеком и Абсолютным, между нашим познанием и Абсолютным бытием. Дебольский не хочет — в отличие от Гегеля — отождествлять наш ум как частный с целым или всеобщим Умом» [Чижевский, 2007, 341].

Такое включение вводит негативность в само существо философского построения, поскольку у Гегеля негативность является фундаментальной характеристикой субъективности как бесконечного самосознания. Так, например, он пишет: «Субстанция как субъект есть чистая простая негативность, и именно поэтому она есть раздвоение простого» [Гегель, 1959, 9]. Эти мысли о сущности самосознания излагались Гегелем в его «Феноменологии духа». Дебольский же обращал основное внимание на логическую составляющую гегелевской философии. При этом он недооценивал «Феноменологию духа». С его точки зрения, «для современного читателя феноменологии очень многое в ней является историческим (хотя прикрытым диалектическими построениями) балластом, который во время Гегеля мог иметь временную ценность, но теперь уже потонул в пучине истории» [Дебольский, 1912, 17].

Вместе с тем Гегель, во-первых, в «Науке логики» показал общий принцип и общую структуру актуальной бесконечности. Ее он называл истинной бесконечностью и понимал как некоторое самосоотнесение, а значит, как базисную структуру субъективности вообще, пока еще вне связи с действительностью индивида. В этой базисной структуре можно выделить два взаимосвязанных момента: во-первых, «оба, конечное и бесконечное, суть движение, состоящее в возвращении к себе через свое отрицание; они имеют бытие (sind) лишь как опосредствование внутри себя» [Гегель, 1937, 149], и, во-вторых, «истинная же бесконечность, обратно в себя загибающаяся, имеет своим образом круг, достигшую себя линию, которая замкнута и всецело налична, не имеет ни начального, ни конечного пункта» [Гегель, 1937, 151–152]. Из такого понимания следует, что действительность должна быть такой, чтобы смысловой круг деятельности мог замкнуться. Дебольский же, в отличие, например, от Достоевского и Толстого, видимо, не видел все большего смыслового размыкания круга самосознания, происходившего в России в то время, или же хотел сохранить простоту субстанции и поэтому не допускал негативность как нечто сущностное.

Во всяком случае его понимание бесконечности существенным образом отличается от гегелевского понимания. По сути, это «дурная бесконечность» как постоянное выходжение за мыслимый предел, как простое долженствование. Так, он писал: «В состоянии своего ограничения разум постоянно стремится к бесконечному, к снятию данного ограничения. Он постоянно должен быть *тождествен* с Верховным Разумом, но, по своей ограниченности, никогда не может достигнуть такого тождества, а может лишь приближаться к нему путем развития. Так как средства такого развития даны в *содержании* (чувственности) ограниченного разума, то он постоянно стремится расширить это содержание путем *познания* и *действия*. Удел ограниченного,

разумно-чувственного неделимого есть постоянная двойственность не только мышления и чувственности, но также стремления и данного уровня его удовлетворения» [Дебольский, 1882, 85].

Очевидно, что если самосознание человека понимается таким образом, то самосознание и личность Бога должны быть чем-то существенно более совершенным. Характеризуя взгляды Дебольского на специфику самосознания Бога, Н. Н. Ланге отмечает: «Он (Бог. — А. Т., А. П.) выше самосознания, как его идеальная возможность. Соответствие сказанного мы не можем приписать Богу и личности, а лишь должны почитать его сверхличным, как и сверхсознательным» [Ланге, 1900, 237]. Вместе с тем ясно, что такие характеристики являются мало определенными и каждый может вкладывать в них свое собственное содержание.

Пантеистические тенденции у Гегеля связаны с тем, что он рассматривает бытие Бога с точки зрения самосознания человека как деятельности, как «чистой смены», которая в своем развитии необходимо обретает бесконечность. Дебольский, напротив, истолковывает самосознание как один из предметных видов сознания. Полагание самосознания как предметности и ведет его на позиции деизма и теизма. При этом сама предметность сознания трактуется сквозь призму современного ему естествознания, т. е., по преимуществу, механистически.

Источники и литература

1. Асмус (1974) — Асмус В. Ф. Консервативное гегельянство второй половины XIX в. // Гегель и философия в России. М., 1974.
2. Гегель (1937) — Гегель Г. Наука логики // Гегель Г. Сочинения: в 14 т. М., 1937. Т. 5.
3. Гегель (1959) — Гегель Г. Феноменология духа // Гегель Г. Сочинения: в 14 т. М., 1959. Т. 4. Ч. 1.
4. Дебольский (1886) — Дебольский Н. Г. Лекции по метафизике. СПб., 1886.
5. Дебольский (1907) — Дебольский Н. Г. О непосредственном знании // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1907. № 2.
6. Дебольский (1882) — Дебольский Н. Г. Философия будущего. СПб., 1882.
7. Дебольский (1895) — Дебольский Н. Г. Философия феноменального формализма. СПб., 1895. Вып. 2.
8. Зеньковский (1991) — Зеньковский В. В., *прот.* История русской философии. Л., 1991. Т. 2. Ч. 1.
9. Краев (2012) — Краев К., *свящ.* Н. Г. Дебольский как мыслитель / Автореф. дис. ... канд. богосл. Сергиев Посад, 2012.
10. Ланге (1900) — Ланге Н. Н. Философия феноменального формализма Н. Г. Дебольского // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1900. № 4.
11. Чижевский (2007) — Чижевский Д. И. Гегель в России. СПб., 2007.

Alexander Timofeev, Andrey Peshkov. N. G. Debolsky about Being and Knowledge of God.

Abstract: The article substantiates the thesis that N. G. Debolsky in his interpretation of being and the knowledge of God tried to combine in a consistent way the dogmas of faith and the results of the achievements of contemporary natural science. A meaningful analysis of the issues under consideration is based on the analysis of the main works of Debolsky. The article shows how the Debolsky's general philosophical understanding of the notion of being is conjugated with his understanding of the existence of God, and his general interpretation of consciousness and self-consciousness determines his understanding

of the personality of God. The article concludes that Debolsky's interpretation of God as the Supreme intelligent being (First Mind) has distinct deistic and theistic elements, which are caused by mechanistic character modern to him natural sciences.

Keywords: Debolsky, life, God, Supreme intelligent being (First Mind), beyond experienced knowledge, consciousness, self-consciousness.

Alexander Ivanovich Timofeev – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Saint Petersburg National Research University of Information Technologies, Mechanics and Optics (timalex52@gmail.com).

Andrey Ivanovich Peshkov – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Saint Petersburg National Research University of Information Technologies, Mechanics and Optics; Associate Professor, Bonch-Bruевич Saint-Petersburg State University of Telecommunications (ap2000@yandex.ru).

Sources and References

1. Asmus (1974) – Asmus V.F. Konservativnoe gegel'yanstvo vtoroy poloviny XIX v. [Conservative hegelianism of the second half of the 19th century]. *Gegel' i filosofiya v Rossii [Hegel and philosophy in Russia]*. Moscow, 1974. (In Russian).
2. Chizhevskiy (2007) – Chizhevskiy D.I. *Gegel' v Rossii [Hegel in Russia]*. Saint Petersburg, 2007. (In Russian).
3. Debol'skiy (1886) – Debol'skiy N. G. *Lektsii po metafizike [Lectures on metaphysics]*. Saint Petersburg, 1886. (In Russian).
4. Debol'skiy (1907) – Debol'skiy N. G. O neposredstvennom znanii [About direct knowledge]. *Zhurnal Ministerstva Narodnogo Prosveshcheniya*. 1907. no 2. (In Russian).
5. Debol'skiy (1882) – Debol'skiy N. G. *Filosofiya budushchego [Philosophy of the future]*. Saint Petersburg, 1882. (In Russian).
6. Debol'skiy (1895) – Debol'skiy N. G. *Filosofiya fenomenal'nogo formalizma [Philosophy of a phenomenal formalism]*. Saint Petersburg, 1882, is. 2. (In Russian).
7. Hegel' (1937) – Hegel G. Nauka logiki [Science of logic]. *Sochineniya: v 14 t. [Works: in 14 vols.]*. Moscow, 1937, vol. 5. (Russian translation).
8. Hegel' (1959) – Hegel G. Fenomenologiya dukha [Phenomenology of spirit]. *Sochineniya: v 14 t. [Works: in 14 vols.]*. Moscow, 1959, vol. 4, part 1. (Russian translation).
9. Kraev (2012) – Kraev K., priest. N. G. *Debol'skiy kak myslitel' [Debolsky as a thinker]*. Abstract for the degree of cand. theol. sci. Sergiyev Posad, 2012. (In Russian).
10. Lange (1900) – Lange N. N. *Filosofiya fenomenal'nogo formalizma N. G. Debol'skogo [Philosophy of a phenomenal formalism of N. G. Debolsky]*. *Zhurnal Ministerstva Narodnogo Prosveshcheniya*. 1900, no. 4. (In Russian).
11. Zen'kovskiy (1991) – Zen'kovskiy V.V., archpriest. *Istoriya russkoy filosofii [History of the Russian philosophy]*. Leningrad, 1991, vol. 2, part 1. (In Russian).