

## **Л.М.Лопатин против В.С.Соловьева (к истории одного спора)**

Л.М.Лопатин (1855-1920) являлся одним из немногих представителей спиритуализма в России, т.е. он принадлежал к философской традиции, имевшей слабое влияние на его соотечественников. С одной стороны, русский спиритуалист преодолел в собственной философской системе немецкий идеализм, столь распространенный в его отечестве еще со времен славянофилов, с другой стороны — остался чужд платонизму, также игравшему большую роль в русской философской культуре. Следовательно, полемика вокруг философии Лопатина носила не частный характер, а имела более значительные причины.

Понимал ли сам Лопатин свою исключительность? Об этом можно судить по его речи, произнесенной 11 декабря 1911 года на заседании Псковского Психологического Общества<sup>1</sup>. Лопатина чествовали по поводу 30-летия его научной и педагогической деятельности. В ответ на славословия виновник торжества кратко охарактеризовал свое философское мировоззрение. В частности, он признался в испытанном им сильным влиянии немецких идеалистов и славянофилов. Поиск истины заставил Лопатина последовательно отказаться от позитивизма, кантианства, гегельянства и славянофильства. Ни отвлеченные абстракции, ни догматы церкви не удовлетворили его в качестве основ философского исследования. Выход из умственного тупика мыслитель увидел в принципиальном сомнении и очевидности разума: этим ему оказался близок Декарт. Переосмысленные картезианские принципы стали ведущими идеями, управляющими логикой в размышлениях Лопатина. «Скептический путь к объективной истине», провозглашенный русским спиритуалистом, прошел в основном среди непонимания и равнодушия.

Философское направление, в оппозиции к которому Лопатин оказался в первую очередь, — философия всеединства. Дружба с детских лет между Лопатиным и Соловьевым заставляла обоих избегать острых конфликтов на философской почве. Однако две дискуссии все же произошли в их интеллектуальной биографии. Первый случай относится к прениям вокруг реферата «Вопрос о свободе воли» в 1889 году. Соловьев тогда выступил с позиций немецкого идеализма. Он утверждал, что кантовское понятие о времени как субъективном представлении отрицает время как реальность и не оставляет места для возможности новых актов во внутреннем мире человека. Лопатин в ответ признал значимость кантовской системы, но вместе с тем указал, что, кроме умозрительных абстрактных построений, существуют данные непосредственного сознания, анализ которых может также привести к основательным выводам. Иначе говоря, Лопатин противопоставил Канту Декарта. Позже Соловьев написал статью «Свобода воли и причинность» (опубликованную посмертно)<sup>2</sup>, в которой критиковал свободу воли в понимании Лопатина с точки зрения провиденциального детерминизма, т.е. по сути апеллируя уже не к Канту, а к Спинозе. Лопатин опубликовал свои ответы оппоненту в приложении к реферату, и их краткость не дает представления об остроте дискуссии, но некоторые подробности прений описаны в воспоминаниях его сестры: «Много было споров в кабинете, и наверху у брата, в его низенькой студенческой комнате, и на заседаниях Психологического общества, где общий смех вызвал спор брата с Соловьевым: сначала все шло хорошо, называли друг друга «почтенный референт», «мой уважаемый оппонент» и вдруг не выдержали и стали кричать при всей публике: «Я тебе говорю, а ты мне возражаешь не на то!», «Что ты врешь!» и т.д.»<sup>3</sup>.

Вторую дискуссию вызвала работа Соловьева «Первое начало теоретической Философии», увидевшая свет в 1897 году<sup>4</sup>. Лопатин ответил на нее большой статьей «Вопрос о реальном единстве сознания»<sup>5</sup>. В чем причина его такой реакции? Ведь имя Лопатина Соловьев упоминает всего два раза. Объясняется все тем, что Соловьев основательно критикует Декарта, доказывая несостоятельность его Философского мировоззрения. Лопатин не мог оставить без внимания такую точку зрения.

Соловьев считает спорным тезис Декарта о несомненности субъективного существования. Для этого он встает в позицию отстраненного наблюдателя и прибегает к диалектическому иссле

дованию проблемы. В результате положение «мыслью, следовательно, существую» теряет достоверность, необходимую для исходной точки мышления. Соловьев особенно обращает внимание на содержание слова «существую». Так как для него критерий истины — абсолютное бытие, а не существование субъекта по отношению к внешней действительности, то картезианство в контексте других метафизических координат теряет всякий смысл.

По мнению Соловьева, субъект мышления и его бытие остаются неопределенными в философии Декарта, а картезианская субстанция является невыясненным понятием. Русский философ полагает, что субстанциальное бытие не вытекает логически из мировоззрения Декарта, а заимствовано им из схоластики. Эта и другие мысли Соловьева — полная противоположность тому, что писал годом раньше Лопатин в статье «Декарт как основатель нового философского и научного мирозерцания»<sup>6</sup>. Раз понятие субстанции не обосновано, то, считает Соловьев, нет причин ставить равенство между субъектом мышления и метафизической сущностью. И далее философ декларирует, что субъект мышления — феноменологический факт, а субстанциальное бытие трансцендентно.

А.Ф.Лосев приходил к выводу, что «спор Вл.Соловьева и Л.М.Лопатина в значительной мере является недоразумением и основан на терминологических преувеличениях»<sup>7</sup>. «Преувеличения» в действительности вытекают из принципиальной разницы метафизических мировоззрений. Субстанции и явления в философии Лопатина никак несовместимы с «пустым и бесцветным каналом, через который проходит поток психического бытия» у Соловьева. Последний понимает психический субъект как эмпирическую индивидуальность, исходя из принципов трансцендентальной философии. Другое было бы невозможно, так как для религиозной метафизики, близкой к пантеизму, картезианский субстанциализм неприемлем.

Лопатин писал в ответ, что Соловьев не прав, когда обвиняет его в отождествлении сознающего субъекта с субстанцией. Он указывает на свои статьи, где субстанциальность обосновывается логическим путем. Если Соловьев полагает критерием действительности абсолютную бесспорность фактов, то его оппонент с точки зрения логики признает этот постулат несостоятельным. Лопатин прибегает к психологическим доказательствам и наглядно демонстрирует, что его логика — это логика спиритуализма., совершенно чуждая Соловьеву.

Декарт учил совсем не тому, что ему приписывает Владимир Соловьев. Он использовал суждение «мыслю, следовательно, существую» для выведения из него других положений, в том числе понятия субстанции. Почему же Соловьев превратно истолковывает картезианскую философию? Ответ можно найти в его магистерской диссертации «Кризис западной философии». В ней утверждается, что «логически развивая принципы Декарта, мы получим полную форму спинозизма»<sup>8</sup>. Таким образом, у Соловьева Декарт не «отец новой философии», а лишь предшественник Спинозы. Позднее, уже в конце жизни, в статье «Понятие о Боге» Соловьев вновь возвращается к Спинозе, защищая его от обвинений в атеизме<sup>9</sup>. Называя пантеизм «излюбленной религией метафизиков и поэтов», он проводит прямую параллель между истинной всеединой субстанцией в религиозном понимании и философской системой Спинозы. Испытав сильное влияние Спинозы в начале философского пути, Соловьев не вникает в сущность картезианства и считает доктрину Декарта преодоленной и устаревшей.

Со своей стороны Лопатин также воспринимает аргументацию Соловьева отвлеченно от философии всеединства. Соловьев считает, что «имеется два рода достоверного знания: непосредственное сознание испытываемых психических фактов, как таких, и непосредственное разумение логического значения некоторых из этих фактов: сознается текущая психическая наличность и понимается формальная всеобщность предполагаемой истины»<sup>10</sup>. Лопатин рассматривает эту точку зрения как замену «когито» на достоверность наличного сознания, что приводит к феноменистическому взгляду на душевную жизнь. Он не понимает, что метафизика Соловьева принципиально имперсоналистична и категории индивидуальной душевной жизни в ней не имеют никакого смысла. Для Соловьева существует единая абсолютная субстанция, и множественность субстанций могла бы только разрушать его целостную метафизическую картину. Получается, что Лопатин опровергает концепцию Соловьева применительно к собственной философии. При всем этом он воспринимает некоторые идеи из статьи Соловьева «Достоверность разума» как «защиту наиболее существенных пунктов спиритуалистической теории». Вероятно, Лопатину хотелось найти точки соприкосновения с мировоззрением оппонента, что в реальности обернулось непониманием принципов, которые раскрываются в метафизике Соловьева. В целом же Лопатин по

нимает причины утверждений, сделанных в «Первом начале теоретической философии». Он видит их в трансцендентализме Соловьева, что, по его мнению, является предвзятой точкой зрения. Таким образом, если и было в этом споре недоразумение, то оно имело основанием принципиальное несовпадение философских убеждений. Косвенным подтверждением этому является равнодушие Соловьева к полемическому демаршу своего друга.

Суть разногласий между двумя русскими философами попытался раскрыть Е.Н.Трубецкой в труде «Миросозерцание В.С.Соловьева» (1913). Ссылаясь на статью «Понятие о Боге», Трубецкой показывает, что у Соловьева учение о Боге и есть главный источник спора. Исследователь заявляет, что «для Соловьева в последний период его творчества Бог является единственной субстанцией в подлинном значении этого слова»<sup>11</sup>. Логика Владимира Соловьева основана на религиозно-метафизической диалектике. Лопатин выбирает между субстанцией и явлением, и другой альтернативы для него не существует. Соловьев же стремится понять человека по отношению к абсолютному бытию и трактует личность как ипостась. Божественная субстанция обладает вечностью, а человек может лишь к ней приобщиться, выбрав высшие ценности за эталон своей жизни. В земной жизни человек не является субстанцией, так как сотворен из ничто. Божественный мир субстанциален, внебожественный же есть ничто — дилемма Вл.Соловьева, из которой выводятся все остальные понятия. Душу Соловьев отождествляет с вечной идеей из философии Платона, связывая ее субстанциальность с посмертным существованием человека. Люди как греховные и смертные существа не могут быть субстанциями в актуальном смысле — убеждение Соловьева, накладывающее отпечаток на все его философские выводы относительно человеческой природы.

Если разногласия между Владимиром Соловьевым и Львом Лопатиным были предельно завуалированы, то по поводу книги Е.Н.Трубецкого произошла довольно жаркая полемика, когда вышла статья Лопатина «Вл.С.Соловьев и князь Е.Н.Трубецкой»<sup>12</sup>. Первое противоречие между Л.М.Лопатиным и Е.Н.Трубецким возникает по проблеме соотношения веры и знания. Лопатин придерживается точки зрения, что Вл.Соловьев далеко ушел от славянофилов и его философская позиция предполагает разумное обоснование религиозных истин. Он считает оп

ределение Соловьева как религиозного мыслителя неточным и неопределенным. Приходится констатировать, что Лопатин выдает желаемое за действительное.

Владимир Соловьев был именно религиозным мыслителем в прямом смысле этого слова. Для Лопатина, разграничивающего теологию и философию, Соловьев понятен только с одной стороны — как создатель философской системы. Свое одностороннее понимание Лопатин и выдает за объективный образ Соловьева. Наиболее явно это обнаруживается в рассмотрении догматических религиозных вопросов. Конечно, Е.Н.Трубецкой тоже дает личную интерпретацию, но Лопатин, выступая против него, часто вступает в заочный спор с Соловьевым, причем не осознавая этого. Так Е.Н.Трубецкой выдвигает идею универсального сознания, соответствующую как философии всеединства, так и вообще платонистической традиции. Бог содержит идеи, созерцает объективный смысл вещей. Лопатин это утверждение опять рассматривает применительно к своему мирозозерцанию и признает его чисто метафизическим. По его мнению, из метафизики не выводится гносеология, которая не может быть основана на трансцендентных началах. Становится ясно, что диалог между Лопатиным и Трубецким идет на разных языках.

Особенно заметно непонимание оппонентов в споре о пантеизме. Е.Н.Трубецкой считает, что таковой имел место в философской системе Соловьева. Лопатин же отрицает эту точку зрения. Он предлагает вообще не использовать понятие «пантеизм» в философской литературе в силу его неопределенности. По его мнению, Соловьев испытал сильное влияние немецкого идеализма, и через это в мировоззрении русского философа появились пантеистические мотивы. Однако Соловьев в целом отрицательно относился к пантеизму, отдав ему дань лишь в учении о втором Абсолютном. Мировую душу Соловьев противопоставлял вечному Богу-Творцу, что делает обвинение его в пантеизме условным. Уже упомянутая статья «Понятие о Боге» показывает обратное утверждениям Лопатина, так как сам Соловьев в ней дал высокую и положительную оценку пантеизму, который понимался им в определенном и конкретном смысле.

Позиция Лопатина достаточно ясна. Она могла бы свестись к спору о разновидностях и типологии пантеизма. Спиритуалист Лопатин избирает другое развитие дискуссии. Он обращает внимание на Фразу, где Трубецкой усматривает в системе Соловьева «отношение Божественного к здешнему как отношение

сущности к явлению». Далее следует анализ Лопатиным понятий «субстанция» и «явление», хотя как раз их употребление в платонизме предполагает другое смысловое содержание. Безусловно, Е.Н.Трубецкой много спорит с Соловьевым, но Лопатин приписывает разногласия им даже тогда, когда для этого нет оснований. Пантеистические тенденции характерны для философии всеединства в целом, и Е.Н.Трубецкой прав, указывая на подобные тенденции в системе Соловьева.

Все упреки Трубецкому являются для Лопатина только вступлением к проблеме субстанциального бытия. Лопатин обрушивает на интерпретацию Трубецкого резкую критику, начиная с обвинения в отрицании бессмертия души. Это кажется странным, так как Лопатин, еще недавно призывающий к точной и обоснованной терминологии, с легкостью ставит знак равенства между субстанцией и бессмертной душой. С другой стороны, размышления Лопатина в данном случае представляют большой интерес, ибо он отказывается от привычного разграничения философии и богословия, демонстрируя религиозный контекст своих философских понятий. По Лопатину, отрицать субстанциальность человеческой души — значит отменить ее вечную сущность и бессмертие. Становление твари из небытия в бытие, существование мира идей вместо мира субстанций и многое другое из философии платонизма — для Лопатина «изысканная диалектика», т.е. малопонятные и неубедительные рассуждения, философски несостоятельные. Логика платонизма Лопатиным не принимается.

Почему же Лопатин, исповедуя другие философские убеждения, вступил в такую резкую полемику? К Соловьеву он испытывал любовь и уважение, но при разнице мировоззрений никогда не претендовал на роль его наследника. Можно придумать множество личных мотивов, но не следует забывать об одной теоретической предпосылке спора. Лопатин искал пути к синтезу платонизма и картезианства, и точка зрения Е.Н.Трубецкого на философию Соловьева наглядно показывала, что этот синтез невозможен. Лопатин сближает идеи Соловьева со своими, придает его понятиям спиритуалистическое содержание. Poleмика с Трубецким обнаружила глубину их разногласий на примере логических и терминологических различий.

Лопатин избрал в отношении Е.Н.Трубецкого оригинальную позицию: он стал отрицать существование своего спора с Вл.Соловьевым. По его мнению, они не могли спорить о суб

станциях, так как Соловьев признавал субстанциальное существование души. Лопатин совершенно обходит вопрос о различии понятий «субстанция» и «ипостась», о понимании субстанциального бытия в философии всеединства. Он предпочитает критиковать мнение Е.Н.Трубецкого, что взгляды Соловьева в конце жизни сильно изменились.

Поскольку Соловьев лишь косвенно выразил отношение к субстанциализму друга в стихотворении «Неврон финляндский...», то Лопатин по-своему интерпретирует содержание поэтических строк. Стихотворение, считает Лопатин, носит частный характер и имеет отношение к прениям вокруг реферата «Понятие о душе по данным внутреннего опыта» в Московском Психологическом Обществе. Таким образом, значение, придаваемое стихотворению Трубецким, отрицается, ибо реакция Соловьева относится к интерпретации Лопатиным философии Гераклита, т.е. к частному пункту в прениях. Лопатин видел в изменяющемся мире выражение субстанциальных сил, Соловьев же — феномены. Следовательно, по Лопатину, был обмен мыслями о феноменальных и сверхфеноменальных элементах в содержании опыта, но не спор: суть разногласий в противоречии между имманентным и трансцендентным пониманием бытия, а не в отрицании субстанций. Отчасти Лопатин прав, но он сводит проблему к отдельным логическим противоречиям. Е.Н.Трубецкой же идет дальше в своих размышлениях, показывая более масштабно метафизическую проблему, скрытую за спорами по разным вопросам.

Проблема, заявленная в философских размышлениях В.С.Соловьева и Л.М.Лопатина, заключалась в вопросе о возможностях метафизического знания, его объективной ценности. «Метафизический индивидуализм» Лопатина и «метафизический пантеизм» Соловьева очерчивают проблему с разных сторон. И тот, и другой связали умственные искания с разными философскими традициями (платонизмом и картезианством), критикуя друг друга. Если Лопатин весь 1-й том знаменитого труда «Положительные задачи философии» посвятил развенчанию пантеизма и немецкого идеализма, то Соловьев построение теоретической философии, естественно, начинает с критики Декарта. Теперь, спустя столетие после их спора, можно попытаться оценить значение оппозиции Лопатина и Соловьева с точки зрения дальнейшего философского развития. Спиритуализм в России не получил никакого распространения, что объяснимо его логическим и рациональным характером, чуждым мистическим и этическим осо



бенностям русской философии. Философия всеединства нашла продолжение в ряде выдающихся последователей, но быстро исчерпала свой идейный потенциал. Попытки сблизить разные направления, соединить общий и индивидуальные аспекты бытия сделаны в работах «Душа человека» С.Л.Франка и «Мир как органическое целое» Н.О.Лосского, успех которых является очень относительным. Придется признать, что оба философских мировоззрения имели свои недостатки и ограничения.

Чтобы обосновать сделанное утверждение и показать философский спор со стороны, обратимся к третьему мыслителю, основательно продумавшему развитие философских идей в России. Имеется в виду Г.В.Флоровский, автор «Путей русского богословия». В 1910 году в парижском журнале «Путь» он опубликовал статью «Спор о немецком идеализме»<sup>13</sup>. По мнению Флоровского, идеализм есть религиозная система, которая не может быть раскрыта только философскими способами. Идеализм — это философский тупик без выхода. Он является определенным этапом в развитии европейской культуры, приведшим к кризису. Философский идеализм был обусловлен возрождением эллинистического мировоззрения, учением об универсальной морфологии бытия. Пафос формы и привел философский идеализм к противоречиям с реальностью, религией и историей. Космологическая направленность сделала идеализм потенциальным или актуальным пантеизмом, т.е. идеалистическое мировоззрение породило множество типов пантеизма. Античная религиозность вступила в противоречие с христианским сознанием.

Античный космос статичен, закончен и самодостаточен. Он по сути основан на отрицании истории как развития. В немецком идеализме сделана попытка осмыслить проблему истории, что приводит к созданию к идеального исторического эталона, к отрицанию динамики. Эстетический символ истории заменяет историческую действительность.

Идеализму противостоит христианство, религия исторического бытия. Христианство — это цепь событий, связующих эмпирическое с вечностью. Неповторимость истории отрицает идеальные структуры, отвлеченные от действительности. Только христианство постигает сущность свободы и истории. Флоровский цитирует Кьеркегора: «В этом парадокс веры: историческое становится вечным, и вечное историческим. Этого не вмещает философия, об этом невозможно знание... Эта тайна открывается только верою...»<sup>14</sup>. Он считает, что выход из тупика

заключается в выборе: идеализм или христианство. На смену спекулятивной псевдотеологии должна прийти христианская метафизика.

Владимир Соловьев в своей философии унаследовал все основные недостатки немецкого идеализма. В частности, это относится к учению о Богочеловечестве. Как считал Флоровский, данное учение и есть отрицание исторического и эмпирического («немецкий идеализм был учением о Богочеловечестве без Богочеловека...»). Несмотря на все попытки Соловьева смягчить пантеистические мотивы, ему не удалось по-настоящему преодолеть «отвлеченные начала» идеализма. Предлагая идею развития вместо «статического пантеизма» Спинозы и стремясь к синтезу философии, религии и науки, Соловьев не понимает, что дело не в корректировке отдельных философских элементов, а в тотальном переосмыслении идеализма. Если даже наделять мир божественным содержанием (София, душа мира и т.п.), то при всех благих намерениях мир по сути остается миром без Бога.

Главный личный недостаток Соловьева в области философских размышлений заключается в абстрактных и произвольных построениях, основанных на почти поэтическом воображении. Объективный же недостаток, если не брать весь спектр философских и мистических влияний, усматривается в учении о «мировой душе», что приводит систему Соловьева к явной антропологической ущербности. Идея «мировой души», приемлемая для античного языческого мировоззрения, почти полностью игнорирует понятие личности и диаду «Бог — человеческая душа», определяющие христианское сознание.

Лев Лопатин создал философскую концепцию («конкретный спиритуализм»), в отличие от Соловьева впад в другие философские крайности. Он не принял идеи Соловьева и отдал предпочтение логически обоснованному и строго философскому знанию. Опора на данные духовного опыта и защита спиритуалистического индивидуализма были во многом философски оправданы, но Лопатин серьезно не осознал христианские основы спиритуализма. Русский философ не понял, что выход не в пути «назад к Декарту», а в выборе между идеализмом, немислимым вне платонизма, и христианством, основанном на откровении и его возможном философском описании. Взгляд на того же Декарта и понимание его как интерпретатора религиозных истин во многом бы прояснили ситуацию.

Метафизика Нового времени по преимуществу имеет источник в христианском мировоззрении. «Исповедь» Августина — один из ярких примеров того, как формировалась христианская метафизика. Напряженная рефлексия и борьба с античным мировоззрением рождает новое измерение бытия, в котором преобладает диалог человеческой души с Богом, устремленность к иной запредельной реальности. Бог для Августина есть обозначение метафизического мира, который придает человеку высокую ценность. Самопознание приводит Августина к интуициям, возникающим и интерпретируемым в дальнейшей истории философии.

Августин, исследуя сущность своей души, прежде всего сталкивается с удивительной силой памяти. Все образы существующего хранятся в памяти, являющейся непременным условием в восприятии действительности. Августин приходит к психологическим проблемам, осознавая сложность и многомерность души. Он открывает связь ассоциаций, взаимодействие восприятия с воспоминанием. Память становится прообразом той духовной бесконечности, играющей большую роль в христианском сознании и европейской философии.

У Августина мы видим историю христианской мысли в самом начале. Бог как сверхприродная и непостижимая сущность есть источник метафизической бесконечности. В основе философских исканий Августина лежало сомнение в ценностях античности и борьба с языческим мировоззрением эллинизма, где определяющее место занимала форма вместо сущности. Бог и человеческая душа Августином заявлены как вечные ценности, как две субстанции мира, определяющие его бытие.

В Новое время Декарт, в сущности, возвратился к изначальным интуициям христианского спиритуализма, отказываясь от абстрактных построений схоластики. Именно поэтому понятие Бога играет большую роль в его «Метафизических размышлениях». Часто Декарта изображают как математика и создателя научного мышления, а религиозные мотивы в его творчестве представляют в виде остатков средневекового сознания. На самом деле августиновская диада «Бог-человеческая душа» осмысливается Декартом на новом этапе исторического развития.

Декарт учил, что идея Бога — врожденная идея в человеке. Эта глубокая мысль неоднократно опровергалась с разных философских позиций и с помощью логики. Все дело в том, что, когда в Новое время пути философии и религии резко разошлись, аксиомы христианского спиритуализма стали недоступны

для понимания в рамках чисто философского мышления. Идея Бога не есть мыслимая абстракция, а является реальностью. Человек имеет в себе проявление Высшего Существа, и это проявление безмерно расширяет границы его собственного существования.

Бог проявляется в человеке в виде образа идеального бытия. И личность есть идеальная структура. Таким образом, человеческая природа состоит из несовершенства и устремленности к идеальному совершенству. Данное онтологическое противоречие предшествует антропологической противоположности между духом и телом, давая ключ к пониманию психофизической проблемы.

Человеческая природа обладает динамизмом. У Декарта это свойство понимается через движения души, которые основаны на взаимодействии телесных и духовных сущностей. Тело есть данность, дух в человеке — это заданность. С метафизической точки зрения каждое «движение души» есть путь от замкнутой индивидуальной действительности к вечной и бесконечной реальности.

Рациональный метод Декарта произвел переход от личной интуиции к дискурсивному знанию. В дальнейшей истории философии дискурсивное знание стало самодовлеющим. Но первоначальное сочетание интуитивных и рациональных мотивов в размышлениях Декарта указывает на важную проблему. Христианский философский спиритуализм должен базироваться на гармонии религиозной интуиции и рационального познания, где одно дополняет другое.

При рассмотрении традиции, очерченной именами Августина и Декарта, более понятна роль Лопатина, которую можно определить как апологетическую. В конце XIX века, когда кантианство, позитивизм, материализм завладели большинством умов, аксиомы спиритуализма перестали в философии воспринимать всерьез. При игнорировании религиозной основы спиритуализм становится логически недостаточен. Лопатин заново осмысливает спиритуалистические аксиомы чисто рациональными средствами. Субстанциальность и причинность создают метафизический мир, утверждает Лопатин, и этот мир есть неотъемлемая часть эмпирически наблюдаемой действительности. Лопатин и его логически-рациональный подход понятны и оправданы для конца XIX века, но в целом методы русского спиритуалиста оказались ограниченными и мало пригодными для выработки цельного религиозно-философского мировоззрения.

Не лишним будет вспомнить, что в русской философии, помимо В.С.Соловьева и Л.М.Лопатина, сделаны усилия к созданию христианской метафизики. Гносеологические и онтологические принципы проработаны в труде «Основы христианской философии» В.В.Зеньковского, антропологический аспект христианства получил раскрытие в «Науке о человеке» В.И.Несмелова. Философский же опыт Соловьева и Лопатина оказался не напрасным, но практически показал как тупиковые пути, так и идейные возможности мировой философской мысли. Русская философия была способна к радикальному продумыванию западных философских идей, к прояснению их содержания и ценности. Если западная философия в XX веке постепенно эволюционировала от рационализма и системного мышления к релятивизму и ряду прикладных дисциплин, то философия в России была и остается восприимчивой к метафизическим идеям и предрасположенной к формированию цельного органичного мировоззрения.

### Примечания

- <sup>1</sup> Лопатин Л.М. Ответная речь // Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. 111.
- <sup>2</sup> Соловьев В.С. Свобода воли и причинность // Мысль и слово. Филос. ежегодник. Вып. 2. М., 1918-1921.
- <sup>3</sup> Ельцова К. Сны нездешние // Современные Записки. 1926. Кн. 28. С. 264.
- <sup>4</sup> Соловьев В.С. Первое начало теоретической философии // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 40.
- <sup>5</sup> Лопатин Л.М. Вопрос о реальном единстве сознания // Вопросы философии и психологии. 1899. Кн. 49, 50.
- <sup>6</sup> Лопатин Л.М. Декарт как основатель нового философского и научного мирозерцания // Вопросы философии и психологии. 1896, кн. 34.
- <sup>7</sup> Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 551.
- <sup>8</sup> Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 13.
- <sup>9</sup> Соловьев В.С. Понятие о Боге (в защиту философии Спинозы) // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 38.
- <sup>10</sup> Соловьев В.С. Соч. В 2-х томах. Т. 1. М., 1990. С. 804.
- <sup>11</sup> Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В.С.Соловьева. Т. 2. М., 1995. С. 237.
- <sup>12</sup> Лопатин Л.М. Вл.С.Соловьев и князь Е.Н.Трубецкой // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 119, 120. 1914. Кн. 123.
- <sup>13</sup> Флоровский Г.В. Спор о немецком идеализме // Путь. 1930. № 25.
- <sup>14</sup> Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 427.