

зрелым для вечности через обновление «внутреннего человека» при помощи благодати Бога, — и составляет, как видим, в понимании святителя Иннокентия, смысл человеческой жизни.

### ANTHROPOLOGICAL PROBLEMS IN THE WORKS OF ST. INNOCENT (BORISOV), ARCHBISHOP OF CHERSON

V. I. KOTZUBA

In the article studies the exposition of the main themes of Christian anthropology in the works of a well-known 19th century Russian Orthodox hierarch and preacher archbishop Cherson Innocent (Borisov) is examined. Among the considered themes are the teachings on man's destination, on the damage done to the human natural capacities by the Fall, on the manifestations and consequences of sin in human life, and on the ways and signs of man's restoration.

*Вестник ПСТГУ*  
*I: Богословие. Философия*  
*2007. Вып. 4 (20). С. 87–102*

### ПРОБЛЕМА ВЕРЫ И РАЗУМА В ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ Л. М. ЛОПАТИНА

К. М. Антонов  
(ПСТГУ)

В статье анализируется решение проблемы веры и разума, предложенное Л. М. Лопатиным в его главном труде «Положительные задачи философии» с позиции, которую сам философ именовал «умеренный рационализм». Особое внимание уделяется критике в адрес эмпиризма, материализма, философии веры, «исключительного рационализма» Спинозы и Гегеля, теософии, вопросам о соотношении философии и веры, разума логического и разума творческого, о месте философии в системе знания. Проводится сопоставление концепции Лопатина с идеями Вл. Соловьева, славянофилов, классическими решениями данной проблемы в философии Средних веков и Нового времени

Л. М. Лопатину принадлежит особое место в истории русской мысли. С одной стороны, он, будучи с детства близким другом и «сомысленником» Вл. Соловьева, принадлежал сформировавшемуся вокруг последнего в 80-е г. XIX в. кругу религиозно-ориентированных мыслителей-идеалистов, в котором сам играл весьма важную «системообразующую» роль<sup>1</sup>. С другой — выступил одним из зачинателей и крупнейших теоретиков складывавшейся в то же время традиции русского спиритуализма<sup>2</sup>.

И хотя творческие позиции обеих групп имели между собой немало общего, между ними можно обнаружить и довольно серьезные

<sup>1</sup> См. описание «Лопатинского кружка»: *Трубецкой Е. Н.* Воспоминания. София, 1921.

<sup>2</sup> Соловьевская и неолейбницеанская программы в русской мысли не дифференцированы абсолютным образом — между ними существовали устойчивые пересечения. У самого Соловьева, особенно на первом этапе его философской деятельности, отчетливо просматриваются «монадологические» моменты. Тем не менее у него они выступают лишь как один из многих мотивов, в то время, как у Козлова, Аскольдова и, разумеется, Лопатина, несмотря на всю его оригинальность, они, без сомнения, доминируют.

различия. Общие моменты сам Лопатин отразил в своей работе, посвященной памяти князя С. Н. Трубецкого. По его словам, их объединяла общая работа над созданием «очищенного, философски оправданного» «религиозного мировоззрения, органически сочетавшего в себе полную свободу мысли и научного исследования с глубокою сердечною верою в личность Христа и христианские догматы»<sup>3</sup> и стремление реализовать это мировоззрение как в своей философской и научной деятельности, так и в русском образованном обществе своего времени. Это мировоззрение подразумевало, в самом общем виде, «признание единой, внутренне живой духовной основы мира, которая представляет собой корень и нашей индивидуальной жизни и всечеловеческого коллективного сознания, и в совершенно реальном взаимодействии с которой заключается условие достоверности нашего знания»<sup>4</sup>. Институционализация этих ценностей, начатая еще славянофилами, закреплённая защитами диссертаций Соловьева и Лопатина, созданием журнала «Вопросы философии и психологии», победой «метафизиков» в «Московском психологическом обществе» и завершившаяся созданием религиозно-философских обществ, издательства «Путь» и др., обеспечила расцвет русской мысли нач. XX в. Однако в этих рамках могли оформляться и конкурировать между собой весьма различные творческие позиции и программы.

Различия между «идеалистами» (Вл. Соловьев, С. Н. и Е. Н. Трубецкие) и «спиритуалистами» (Л. М. Лопатин, А. А. Козлов, Е. А. Бобров и др.) только внешне проявлялись в ориентации на разные историко-философские авторитеты: платонизм и немецкий идеализм в первом случае, картезианство, лейбницеанство и его продолжения в философии XIX в. — во втором<sup>5</sup>. За этими различиями стояли более существенные различия в ценностных предпочтениях, определявших и философское творчество, и общий характер деятельности мыслителей. И те, и другие признавали и стремились религиозно обосновать неинструментальный характер таких «вторичных»

<sup>3</sup> Лопатин Л. М. Князь С. Н. Трубецкой и его общее философское мирозерцание. М., 1906. С. 8, 12.

<sup>4</sup> Там же. С. 8.

<sup>5</sup> О том, как эти различия проявились в спорах Лопатина и Соловьева о метафизике и теософии, а также по проблемам субстанции и свободы воли см.: Половинкин С. М. Вл. Соловьев и Л. М. Лопатин: еще один пример дружбы-вражды // Вл. Соловьев и культура Серебряного века. М.: Наука, 2005. С. 371–377, здесь: 373. Он же говорит об обращении русских философов к Лейбницу в их борьбе за персонализм, с целью преодоления имперсоналистических мотивов немецкой классики (см.: Половинкин С. М. Иерархический персонализм Н. О. Лосского // ВПСТГУ. М., 2006. Сер. I. Вып. 15. С. 99–129).

ценностей, как государство, право, научная рациональность, культурное творчество и т. д. Однако для «идеалистов» эти ценности связывались с ценностями абсолютными гораздо более непосредственно и потому отчасти утрачивали свой самостоятельный характер. В силу этого религиозно-мистический момент гораздо ярче представлен и в их собственно философском творчестве. Да и саму философию они понимали не только как чистую теоретическую деятельность, но и как общественно-значимую силу<sup>6</sup>. В силу этого же, они — порой сравнительно легко и даже с энтузиазмом (как Соловьев), порой же не без внутренней борьбы (как кн. С. Н. Трубецкой) — могли оставлять теоретическую, собственно научную или философскую деятельность, ради практического служения более высоким религиозно-нравственным задачам — апологетического, публицистического или прямо политического характера. «Спиритуалисты», напротив, не теряя из виду религиозный «идеал» и не отказываясь от участия в культурной и политической жизни, акцентировали наличное различие между действительностью и этим идеалом; и рациональность, позволяющая реалистично осмыслить это различие, приобретала в их глазах тем большую ценность. Соответственно и философия была для них прежде всего теорией, «умозрением» и в качестве таковой обладала собственной непреходящей ценностью. Ниже мы увидим, как эти различия проявились при анализе проблемы отношений веры и разума.

Отсюда проистекало и важное с точки зрения нашей темы различие в отношении обеих групп к истории вообще, истории религии в частности и к религиозной конкретике. Общее представление о тесной связи религии и философии, о зависимости философского процесса от религиозного и в то же время об их относительной самостоятельности в конкретном приложении приводило к весьма дифференцированным последствиям. Для «идеалистов» характерно пристальное внимание к конкретной, эмпирической стороне исторического и религиозного процесса, выражавшееся в осуществлении ими реальных исследований в области истории религий вообще, христианства в особенности. Для спиритуалистов это не характерно и до конкретных исследований в этой области они почти никогда не «опускаются».

Тем не менее наличие общей основы позволяло этим двум позициям, различаясь, не дифференцироваться абсолютно, и мысль

<sup>6</sup> О философии как политике у Вл. Соловьева см.: Э. ван дер Зверде. Зло и политика: об антиполитической политической философии Вл. Соловьева // Вл. Соловьев и культура... С. 47–59.

Лопатина, все время выстраивавшаяся в сложном внутреннем диалоге с соловьевской мыслью, наглядно демонстрирует эту ситуацию.

Указанные особенности творческих позиций мыслителей и той и другой группы явно провоцируют и тех, и других на особо пристальный интерес к темам философии религии. Однако, если у Соловьева и братьев Трубецких этот интерес выражен совершенно явно, то, что касается Лопатина, его основной философский труд — «Положительные задачи философии», на первый взгляд, представляет собой трактат по проблемам онтологии и теории знания, в котором обосновывается и развивается в основных чертах его «система конкретного спиритуализма». То же самое можно сказать и о последующих его статьях, будь то статьи по теоретической философии, этике или философской психологии. Только в поздней работе «Неотложные задачи философской мысли» (1917), религиозным проблемам уделяется внимание более пристальное.

В действительности, однако, темам философии религии принадлежит в его творчестве место гораздо более значительное, чем кажется. Прежде всего это касается постановки и решения философом проблемы веры и разума.

Исходной точкой размышлений Лопатина служит констатация «крайней» противоположности между новым мирозерцанием и тем, «во что люди верили прежде и чем они жили»<sup>7</sup>. В наиболее важных метафизических вопросах — о духовном бытии, о Боге, о человеке — этот новый взгляд противоречит не только христианству, но и «непосредственному сознанию человечества всех времен, насколько оно выразилось во всех религиях, без различия частных форм» и просто самому здравому смыслу. Там, где прежде видели «средоточие всего мировоззрения», там теперь предполагается лишь «неизбежная иллюзия разума», «отдаленный продукт очень сложного материального процесса»<sup>8</sup>.

Итак, христианство естественно. Религия естественна. Религиозные идеи есть часть общего мировоззренческого фонда естественных верований человеческого разума, которые Лопатин позже назвал «аксиомами философии». В этом споре Лопатин решительно становится

<sup>7</sup> Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. М., 1893. Т. 2. С. 6. Еще более острую характеристику этой противоположности см. в поздних работах, таких как «Современное значение философских идей князя С. Н. Трубецкого» и «Неотложные задачи философской мысли».

<sup>8</sup> Там же. С. 6–7.

на защиту традиционных идей и объявляет войну современности. Однако было бы большой ошибкой видеть в нем просто апологета традиции или религии (христианства). Он философ и, может быть наиболее «чистый» философ среди наиболее выдающихся русских мыслителей. Это проявляется прежде всего в том, что европейское духовное развитие, приведшее к таким плачевным, с его точки зрения, результатам, он отказывается считать *a priori* бессмысленным, а традиционное воззрение *a priori* истинным и не нуждающимся в рефлексивном критическом осмыслении. «Развитие натурализма в европейской философии не было явлением случайным, еще менее в нем можно видеть одно порождение злой и извращенной воли»<sup>9</sup>. Оно порождается недостатками самого предшествующего традиционного мировоззрения, средневекового спиритуализма, присущим ему насильственным способом утверждения, подавлением рациональности<sup>10</sup>. Для него очевидна невозможность внешнего подавления или простого отрицания натурализма (которое в самой философии проявляется как философия веры). Он может быть преодолен только имманентной логикой самого движения философской мысли. Однако, отвергая «философию веры», он не может вполне принять и соловьевское решение, идею «свободной теософии», и это делает для него необходимым самостоятельное продумывание традиционной темы веры и разума. Вся первая часть «Положительных задач...» представляет собой не что иное, как апологию именно чистой рациональной философии, «умозрения».

Пытаясь прояснить место философии в системе знания, Лопатин указывает две основные характерные черты: философия несамодостаточна и в то же время «внутри себя» автономна. И то, и другое требует пояснения.

В «Лекциях по древней философии» Лопатин указывает два корня метафизики — теоретический и нравственный: с одной стороны: «прямо данное нашему чувству и наблюдению не мыслимо без отношения к тому, что прямому наблюдению не подлежит и что имеет сверхчувственную природу», с другой — «нет человека, который не искал бы блага и не получал бы вместо него сплошь и рядом только

<sup>9</sup> Лопатин. Положительные задачи... С. 22.

<sup>10</sup> Здесь, конечно, Лопатин следует той концепции Средневековья, которую Соловьев наметил в реферате «Об упадке средневекового мирозерцания», статье «О законе исторического развития» и в «Критике отвлеченных начал». Ее впоследствии подробно обосновал на значительном историческом материале князь Е. Н. Трубецкой в работах о «религиозно-общественном идеале западного христианства».

зло и страдания»<sup>11</sup>. И то, и другое заставляет мысль выходить за пределы чувственно-данного и непосредственно известного человеку мира. Мир и необходимость его трансцендирования, а также совокупность определенных, «естественных» способов его восприятия и объяснения, «традиционное мирозерцание» оказываются как бы предзаданы человеку. Они, однако, несвободны от темнот, неясностей и противоречий. На их разрешение и объяснение и направлена философская рефлексия, которая, тем самым, оказывается зависимой от того, что ей предзадано и в своем предмете, и в стиле. «Философия не есть порождение отвлеченного произвола, ни с чем не связанного и ничем не вызванного; она такой же реальный продукт реального духовного процесса, как и всякое другое явление умственной жизни. Особенный характер философии каждого народа коренится в его традиционном мирозерцании. Говоря иначе, исходная точка философии есть религия»<sup>12</sup>. Это понятие «традиционного мирозерцания» остается у Лопатина не до конца проясненным. В нем явно выделяются два аспекта: с одной стороны, религиозная, точнее, культурная детерминация философии, что позволяет говорить о философии языческой и христианской, восточной и западной и т. д. С другой стороны, сюда же, по существу, относятся и фундаментальные «естественные верования разума», «аксиомы философии», «самою природою порождаемый запас идей, который невольно развивается в каждом индивидуальном сознании и составляет его жизненную основу»<sup>13</sup>, роль которых в структуре философского знания определяется именно невозможностью всерьез сомневаться в них. Повторяю, эта область естественно-данного, сопоставимая с миром естественной установки, «жизненным миром», как они понимаются в феноменологии, не очерчена Лопатиным достаточно четко, не прояснена и ее структура, и тем не менее учение о ней играет в концепции Лопатина важнейшую роль.

<sup>11</sup> Лопатин Л. М. Лекции по истории древней философии. М., 1901. С. 10. Для сравнения укажем, что Соловьев отдает явное предпочтение второму мотиву (см. например: Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 140).

<sup>12</sup> Лопатин. Лекции... С. 21. О соотношении религии и философии в античности, по Лопатину, см.: Торнчев А. С. Л. М. Лопатин об антропологическом основании нравственной философии в Древней Греции // Платонополис: философское антиковедение как междисциплинарный синтез историко-философских, исторических и филологических исследований. СПб., 2003. С. 291–298.

<sup>13</sup> Лопатин Л. М. Научное мировоззрение и философия // Лопатин Л. М. Аксиомы философии. М., 1996. С. 239–314, здесь: с. 281. Ср.: Лопатин Л. М. Аксиомы философии // Лопатин Л. М. Аксиомы... С. 316.

Прежде всего, роль аксиом в философии, с его точки зрения, существенно иная, чем в дедуктивных науках, например геометрии. Они выступают здесь не предпосылками, а основным предметом исследования. Именно здесь пункт главных разногласий варианта рационализма, защищаемого Лопатиным, с другими философскими концепциями. В первом томе «Положительных задач...» он, устанавливая свою позицию, последовательно анализирует и подвергает критике чистый эмпиризм, материализм, философию веры, крайний рационализм Спинозы и Гегеля.

Основная ложь чистого эмпиризма заключается в попытке игнорировать метафизическую потребность, ограничить человека исключительно сферой наблюдаемых явлений и индуктивных обобщений. Однако «наблюдаемые явления суть состояния души, а индуктивные обобщения выражают только правила их последовательности и сосуществования». Следовательно, эмпиризм должен не только отвергнуть знание действительных вещей и их безусловных законов, но и объявить самое существование этих вещей и законов недостойною доверия фикцией ума»<sup>14</sup>.

В критике материализма Лопатин развивает линию Хомякова, Юркевича, Самарина и Соловьева. Основная проблема здесь формулируется следующим образом: «1) исходя из мира нашего опыта или нашего сознания, мы не имеем достаточных оснований принять вещество, материалистически понимаемое, как его внешний субстрат; 2) признав такое вещество, мы не можем из него объяснить и вывести сознание... А это значит, что материализм никак не может быть философией, законно опирающейся на опыт»<sup>15</sup>. Он должен признать, что является лишь верованием, причем «менее рациональным, чем многие другие»<sup>16</sup>. Тем самым Лопатин поддерживает тезис Соловьева о том, что борьба материализма и других натуралистических учений «против существующих религий не есть борьба разума против веры, а только борьба одной веры против другой»<sup>17</sup>.

В целом современное мировоззрение представляет собой, по Лопатину, любопытную смесь эмпиризма (или феноменизма) и материализма, в которой оба элемента, будучи онтологически несовместимыми, тем не менее, нуждаются друг в друге для сокрытия своих логических и нравственных противоречий: «Попытаемся в современной

<sup>14</sup> Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. М., 1886. Т. 1. С. 78.

<sup>15</sup> Там же. С. 137.

<sup>16</sup> Там же. С. 163.

<sup>17</sup> Соловьев В. Критика отвлеченных начал // Соловьев В. Собрание сочинений. СПб., б.г. Т. 2. С. 11.

реалистической философии откинуть все выводы феноменизма — и мы останемся при грубой метафизике материализма со всеми его логическими и нравственными противоречиями и с его кричащей неспособностью перебросить какой-нибудь мост от бессознательного вещества к сознанию. Захотим ли мы, наоборот, уничтожить всякое представление о независимом от нас веществе и о всемогуществе совершающихся в нем эволюций? Тогда не останется ничего от реализма: весь реальный мир обратится в простую галлюцинацию познающего духа»<sup>18</sup>.

В своем основном принципе: принятии на веру некоторых онтологических постулатов — материализм тождественен с мистицизмом, оба учения различаются лишь содержанием этих постулатов. Все три концепции — эмпиризм, материализм, мистицизм — сходятся в отрицании умозрения. Возможно, что наибольшую опасность для религиозной метафизики представляет именно последний. В отличие от двух других концепций, он так же провозглашает возврат к старому мирозерцанию, но осуществляет его путем тотального отказа от рациональности и всех связанных с нею достижений новой культуры. В своем отношении к разуму он, таким образом, сходится со скептицизмом<sup>19</sup>.

С этой точки зрения, разум, подобно чувственному восприятию, всецело субъективен и имеет отношение только к явлениям. Пытаясь применить свои категории к безусловным реальностям (Бог, мир, душа), он неизбежно запутывается в противоречиях и только так или иначе понимаемая вера, некая интуиция действительности, откровение и т. п. оказывается в этих условиях спасительной. Существования у человека этой высшей познавательной способности Лопатин не отрицает. Он расходится с представителями философии веры лишь в понимании отношений между этой способностью (он называет ее «творческим разумом») и рациональным умозрением, рассудком. Основная ложь философии веры в том, что ее отрицание рациональности оказывается по существу мнимым. Это сказывается, прежде всего, в плоско рационалистическом характере ее антирационалистической аргументации, основанной, в сущности, на смешении в оперировании термином «безусловный» логического порядка и порядка действительности. Однако это проявляется и в ее положительных построениях.

<sup>18</sup> Лопатин Л. М. Вопрос о реальном единстве сознания // Лопатин Л. М. Аксиомы... С. 208.

<sup>19</sup> Эту тему развивал несколько позже (1919 г.) Г. Г. Шпет. См.: его рассуждение о «благодатном» скептицизме в: Шпет Г. Г. Скептик и его душа // Шпет Г. Г. Философские этюды. М., 1994. С. 204–208.

Непосредственная вера дает лишь неопределенные догадки, стимулирующие мысль, но философия веры «хочет быть только простым изложением, точную копию представлений непосредственного сознания. И все же она (будучи философией — К. А.) раскрывает ясно установленную систему понятий. Но тем самым она вступает в противоречие с собственной задачей и вместо действительных откровений внутреннего чувства, доставляет собственные измышления, обыкновенно навеянные рационализмом»<sup>20</sup>.

Причины такого отношения Лопатин вскрывает, анализируя наиболее существенный, с его точки зрения, и в то же время наиболее важный для философии религии антирационалистический аргумент философии веры, выдвинутый в свое время Якоби в полемике с представителями немецкого идеализма: «Разум не может признать идею живого Бога. Рационализм, последовательно проведенный, превращается в пантеизм; пантеизм есть единственно-рациональная форма философии». Пантеизм сливается при этом у Якоби с атеизмом и фатализмом<sup>21</sup>.

Лопатин предпринимает, прежде всего, логический анализ самого понятия «пантеизм», с тем чтобы дать его максимально строгое и точное определение, а затем предлагает обстоятельный анализ философских систем двух его наиболее чистых представителей в истории философии Нового времени Спинозы и Гегеля.

Термин «пантеизм», по Лопатину, есть термин «очень мало объясняющий и произвольный»<sup>22</sup>. Подразумеваемое в нем непосредственное отождествление Бога и мира немислимо и ведет либо к атеизму, либо к акосмизму, но ни то, ни другое не есть собственно пантеизм. Условно этим понятием можно обозначать учения, в которых так или иначе стирается грань между безусловным и конечным, однако таким образом объем этого понятия расширяется почти безгранично, ибо «весьма трудно отыскать такое идеальное равновесие мысли между понятиями бесконечного и конечного, чтоб нельзя было доказывать, что какому-нибудь из этих понятий дано предпочтение»<sup>23</sup>. Провести четкую грань между теизмом и пантеизмом оказывается весьма затруднительным, как с точки зрения

<sup>20</sup> Лопатин. Положительные задачи... Т. 1. С. 172.

<sup>21</sup> Там же. С. 184.

<sup>22</sup> Ср. во многом аналогичную критику расхожих представлений о пантеизме у Гегеля и Шеллинга: Гегель Г. В. Ф. Философия религии. М., 1976. Т. 1. С. 277–281; Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с нею предметах // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 90–96.

<sup>23</sup> Лопатин. Положительные задачи... С. 186.

учения о личном или безличном характере Божественной первоосновы мира, так и с точки зрения учений о творении и эманации или о единосущности Бога и мира: этому препятствует неопределенность и многозначность таких понятий, как «личность», «эманация», «сущность» и пр. Во всех этих случаях «обвинение в пантеизме поставляется в зависимость от словесного выражения идей, которые, будучи высказаны немного иначе, вызвали бы горячее одобрение обвинителей»<sup>24</sup>. Лопатин указывает только один случай действительно строгого употребления этого понятия: речь идет об учениях, «которые утверждают только логическое различие между Богом и миром и отрицают различие действительное, для которых Божество и вселенная есть в самом деле совсем одна и та же вещь, только под двумя углами зрения познающей мысли»<sup>25</sup>. Совершенное выражение этого типа мысли он видит в учениях Спинозы и Гегеля.

Их анализ позволяет выявить и охарактеризовать еще один тип философских построений, который Лопатин называет «исключительным рационализмом». Отличительным признаком пантеистических систем оказывается именно «превознесение рационального элемента существующего, доходящее до полного отрицания элемента, ему противоположного»<sup>26</sup>. Выражается это, прежде всего, в сведении обоими указанными мыслителями реальных отношений между вещами к логическим отношениям между понятиями<sup>27</sup>. Тем самым и здесь в основе определенной онтологии — пантеизма — лежит определенное решение вопроса о соотношении веры и разума. В своей критике Лопатин, как он и сам указывает, следует за Шеллингом, Хомяковым и Соловьевым<sup>28</sup>. Однако в отличие от них Лопатин критикует исключительный рационализм не во имя теософии или философии веры, а для того, чтобы спасти рационализм умеренный.

Именно исключительный рационализм порождает скептицизм и философию веры. Они суть не что иное, как «слабая» (т. е. не имеющая силы преодолеть его исходные предпосылки и потому ограничивающаяся простым отрицанием (термин мой, не Лопатина — К. А.)) реакция на него. В противоположность этому, в концепции Лопатина, так же как и в «свободной теософии» Соловьева, «действительно нормальный строй знания предполагает рациональную философию,

<sup>24</sup> Лопатин. Положительные задачи... С. 190–191.

<sup>25</sup> Там же. С. 193.

<sup>26</sup> Там же. С. 267.

<sup>27</sup> См. там же. С. 201, 206, 228, 231, 268 и др.

<sup>28</sup> Там же. С. 207.

как свою неизбежную составную часть»<sup>29</sup>. Однако отношение этой части с другими Лопатин мыслит себе иначе, чем Соловьев.

Развернуто критика концепций Вл. Соловьева и князя С. Н. Трубецкого представлена Лопатиным в предисловии ко второму изданию первого тома «Положительных задач...» (1911). Его видение расхождений обеих позиций сведено к их кратким формулам в следующем отрывке: «Для них (Соловьева и Трубецкого — К. А.) путь к истине диалектически строится по формуле: *чувственный опыт, — отвлеченное умозрение, — конкретная вера*; или другими словами: *эмпиризм, — рационализм, — цельное знание* гармонически настроенного ума. Моя формула звучит несколько иначе: *чистый опыт, — непосредственная безотчетная вера, — умозрительное знание*, дающее логическое оправдание и обоснование показаниям опыта и веры»<sup>30</sup>. Адекватность этих формул действительному содержанию как концепций Соловьева и Трубецкого (которые вообще-то не идентичны), так и концепции самого Лопатина, требует отдельного рассмотрения. Представляется, что Лопатин облегчает себе задачу тем, что чрезмерно сближает позицию Соловьева и Трубецкого с критиковавшейся им в основном тексте «Положительных задач...» «философией веры», что, разумеется, нельзя было сделать без значительных натяжек. Однако, за вычетом всех недоразумений действительно спорным остается вопрос о сравнительной гносеологической ценности веры и разума, при том, что сама по себе ценность обеих способностей признается в обеих концепциях. Лопатин главным образом не может согласиться с тем, идущим еще от позднего Шеллинга, постулатом, что «разум способен судить только о *возможности* и *невозможности* вещей, но ничего не может сказать об их *действительности*». Последовательное проведение этого взгляда ведет к необходимости «отрицать логическую достоверность реальности чего бы то ни было: и Бога, и материального мира, и души, и свободы, и всего нашего прошлого и даже нас самих»<sup>31</sup>.

В этом Лопатин видит угрозу автономии философии как особой сферы знания, и, тем самым, усматривает противоречие между намерениями своих друзей (они защищают эту автономию от посягательств как позитивизма, так и отвлеченной теологии) и их реализацией (выделяя веру в особую и высшую — и одновременно наиболее фундаментальную — познавательную способность, они приходят, как ему кажется,

<sup>29</sup> Лопатин. Положительные задачи... С. 267.

<sup>30</sup> Лопатин. Положительные задачи... М., 1911<sup>2</sup>. Т. 1. С. XVI.

<sup>31</sup> Там же. С. XVIII.

к примату религиозной веры над автономным разумом). Но, полагает Лопатин, подчинив себе таким образом разум, вера (и Церковь как ее воплощение), тем самым, лишается его поддержки: «Как ей ждать помощи от того, что само существует только помощью ее верований, ее постановлений, ее организации?»<sup>32</sup>

Не предвещая требующего дальнейшего исследования вопроса о том, насколько адекватно выразил здесь Лопатин идеи своих друзей и со-мысленников, выскажу предположение, что та интерпретация, которую он дает здесь этим идеям, в значительной мере мотивирована его полемическим восприятием творчества «современных продолжателей славянофильской традиции» — Флоренского, Булгакова, Эрна, — которые действительно порой давали повод для такой интерпретации своих концепций.

Как бы то ни было, как исключительному мистицизму, так и исключительному рационализму Лопатин противопоставляет умеренный рационализм, более сознательный, сознающий свои границы, признающий присутствие в мире наряду с рациональными моментами иррациональности, которая проявляется в нем двояко: как «бесконечная многосторонность» и как динамизм<sup>33</sup>.

Этому умеренному рационализму гораздо больше соответствует, в качестве онтологической концепции, не пантеизм, а теизм, для которого «абсолютное начало вещей есть в себе неделимый и для себя действительный творческий Разум: единственно в этом заключается ясное умозрительное понятие о личности Божества. Бог есть монада монад, внутренне единая, духовная и живая сила всякой твари»<sup>34</sup>.

Отсюда достигается искомая гармония разума и веры: «уничтожается могущественное основание, заставлявшее в мистицизме видеть единственное убежище от безотрадных и разрушительных выводов разума. Между отвлеченным разумом и верою нет естественного и неустранимого противоборства в содержании идей»<sup>35</sup>.

Дальнейшее исследование выявляет, однако, еще одну существенную трудность: недостаточно обосновать автономность рациональности, ее внешнюю принципиальную согласимость с данными веры. Необходимо также показать место веры внутри самой рациональности, самого философского знания. Философия веры ставила

<sup>32</sup> Лопатин. Положительные задачи... М., 1911<sup>2</sup>. Т. 1. С. XX.

<sup>33</sup> Аналог будущей концепции «непостижимого» С. Л. Франка. Хотя Лопатин не делает эту иррациональность предметом специального исследования.

<sup>34</sup> Лопатин. Положительные задачи... С. 274.

<sup>35</sup> Там же.

этот вопрос, но отвечала на него некорректно, фактически лишая философию права на существование.

Решая указанные проблемы, Лопатин различает рассудок, или разум, логический, рефлексивный, «сознательный, методический, ищущий, все облакающий в ясные формулы» и разум творческий, который он характеризует как «способность замыслов по преимуществу»<sup>36</sup>, примерно соответствующий понятию веры у Соловьева и Трубецкого. Этот творческий разум, с одной стороны, представляет собой особую познавательную способность, характерную, скорее, для религиозного отношения к жизни, но в то же время, он необходимо входит и в состав философского знания, образуя как бы его дорациональный фундамент. В этом отношении Лопатин отличается от «философов веры» главным образом даже не своей оценкой этой творческой способности (он ставит ее весьма высоко), но скорее пониманием ее отношения к рефлексивному разуму, который он рассматривает не просто как нечто неизбежное, но придает ему высокую положительную ценность как собственной основе философского знания как такового. Невыразимые в своей полноте и жизненности идеи творческого разума нуждаются, по Лопатину, в рефлексии, в сознательной логической обработке и систематизации. Только взаимодействие двух способностей обеспечивает подлинную жизненность и значительность философской мысли. «Высшая форма философии получается тогда, когда идеи творческого разума, в нас действующего, выливаются в ясных, отчетливых, с внутренней очевидностью связанных между собой, понятиях рассудка»<sup>37</sup>.

Сила творческого элемента при слабости рационального дает феномен мистицизма (сам по себе ценный, когда он не подменяет собой философское знание), обратное соотношение ведет к иссушению философии, превращении ее в «схоластику» в дурном смысле этого слова. Таким образом, отрицательно относясь к философии веры, рациональная философия вполне положительно относится к вере как таковой. Это принципиальное решение вопроса создает основу для его рассмотрения в исторической перспективе.

Согласие веры и разума является, по Лопатину, нормой их отношений. То, что в настоящее время эта норма нарушена, свидетельствует о серьезной духовной болезни современности: «В мысли разверзлась бездна между ее данным содержанием и подлинным источником этого содержания». Данные веры объявляются «ложными и неразумными»

<sup>36</sup> Лопатин. Положительные задачи... С. 279.

<sup>37</sup> Там же. С. 281. Здесь можно видеть предвосхищение концепции «философского замысла» в теоретической философии позднего Соловьева.

и тем самым вытесняются «в область темной бессознательности». В то же время новые идеи, «удовлетворяющие только односторонне направленный рассудок, беспомощные в своей исключительности», не имеют шансов занять их место»<sup>38</sup>. Здесь Лопатин явно использует различие положительных и отвлеченных начал, предложенное Соловьевым.

Из сказанного выше ясно, что исцеление достижимо не на пути отказа от рациональности, а на пути преодоления репрессивных форм как рациональности, так и религиозности, в обращении к более строгим, в частности сознающим свою ограниченность, их формам. В этом случае станет достижимым идеальное состояние, при котором «разум сознательный, возвысившись над ложью односторонних воззрений, ясно воспримет истину в жизненной полноте ее содержания и отчетливо выскажет то, чего смутно чаует вечно деятельная в нас темная творческая сила»<sup>39</sup>.

В настоящее время, однако, этот идеал не может быть осуществлен непосредственно, форсированно. В отличие от Соловьева и славянофилов Лопатин принципиально отказывается от проектирования каких бы то ни было конкретных форм примирения: ни «православная философия» Киреевского, ни «свободная теософия» Соловьева его не удовлетворяют. И то и другое представлялось ему рецидивом утопического мышления в сфере гносеологии. Его не устраивает, далее, ни «пожертвование разумом непосредственной вере» (Якоби), ни «превращение истин веры в аллегорическую философию абстракций» (Гегель), не признает он и «теософические попытки все содержание откровенной веры во всех его подробностях обратить в выводы спекулятивного мышления» (здесь явно подразумеваются Шеллинг и Соловьев). Теософия, как и прочие рассмотренные концепции, грешит рационализмом: «несмотря на свою противоположность чисто-логическим системам философии, она, подобно им, обыкновенно игнорирует различие логической и творческой необходимости вещей». Ее основная проблема не столько в отдельных отклонениях от тех или иных конкретных догматических положений, «сколько в общем несоответствии ее мирозерцания истинному духу христианства», смешении порядков веры и знания<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Лопатин. Положительные задачи... С. 282.

<sup>39</sup> Там же.

<sup>40</sup> Там же. С. 287. Poleмику с теософией, тесно связанную с указанным выше расхождением с Соловьевым по вопросу о вере и разуме, Лопатин вынес и на магистерский диспут. Ко второму изданию первого тома «Положительных задач...» (1911) он приложил текст своей речи, произнесенной на этом диспуте. Здесь указанная

Попытаемся подвести окончательный итог всего изложения.

Философия автономна, полагает Лопатин, «в своих границах она должна сама себе предписывать законы»<sup>41</sup>. Вместе с тем философ решительно утверждает, что истина разума и веры в конечном счете — едина. Однако и наличная раздвоенность сознания не может быть преодолена произвольно: «Разум и вера должны развиваться рядом в полной независимости друг от друга, потому что их двигатели различны»<sup>42</sup>. Больше того, хотя стремление к осуществлению указанного единства есть дело благое, философия «жестокое прегрешит против своей истинной сущности, если она поставит это примирение своею задачею ранее, чем оно сделалось неизбежным следствием свободно усвоенных ею идей»<sup>43</sup>. Таким образом, искомые гармония и единство оказываются, скорее задающим перспективу абстрактным идеалом, «регулятивной идеей», чем делом ближайшего будущего.

В заключение уместно сопоставить концепцию Лопатина не только с русскими и вообще современными ему, но и с классическими средневековыми схемами отношений разума и веры. Уделом настоящего для русского философа остается раздвоенность (и в этом отношении он реалистичнее Фомы Аквинского и приближается скорее к идее «двойственной истины» Сигера Брабантского, впервые осознавшего эту проблему во всей ее остроте). В этом смысле рационализм Лопатина вряд ли может рассматриваться как вариант «естественной теологии» в духе Фомы, скорее он близок (по статусу, не по содержанию) «рациональной теологии» в духе Вольфа: философия

полемика представлена в гораздо более резкой и принципиальной форме, чем в основном тексте работы. Можно предположить, что в процессе подготовки к печати текст подвергся авторской правке и именно в сторону большей полемичности. Согласно Лопатину, главная ошибка Соловьева заключается в том, что он не проводит достаточно строгого различия умозрительной метафизики и теософии, между тем они принципиально различны между собой по своим предметам, задачам и методам: «Метафизика имеет своим содержанием необходимые истины разума и только их», в то время как теософия, которая «стремится раскрыть всю полноту идеального замысла Божественной и мировой жизни во всех ее конкретных перипетиях», вряд ли когда-нибудь сможет возвыситься над только приблизительностью и вероятностью своих выводов». Если для Соловьева философия, наряду с наукой и богословием, представляет собой часть теософии как системы цельного знания, то для Лопатина сама теософия, насколько она вообще имеет право на существование, предстает как раздел философской системы, своего рода «умозрительное богословие» (С. XXV–XXVI). См. также: *Половинкин*. Вл. Соловьев и Л. М. Лопатин... С. 373. Излишне указывать, что теософия в понимании Соловьева и Лопатина никакого отношения не имеет к теософии Е. П. Блаватской.

<sup>41</sup> Лопатин. Положительные задачи... Т. 1. С. 287.

<sup>42</sup> Там же. С. 282.

<sup>43</sup> Там же. С. 287.



здесь сама ставит себе свои собственные задачи, полностью следует своей собственной имманентной, независимой от теологии логике. Однако умеренный рационализм Лопатина лучше видит свои собственные границы: перед лицом иррационального он сознает себя не воплощением *philosophia perennis*, но лишь определенным моментом в ее становлении. Соответственно, не претендует он и на особое, сравнительно с другими философскими концепциями, отношение к теологии откровения (и этим выгодно отличается не только от Аквината, но и от Вольфа). И благодаря этому, а также благодаря более сложному пониманию самой рациональности, в частности введению инстанции «творческого разума», сама система Лопатина, в противоположность концепции Сигера, оказывается ничем иным как шагом к преодолению указанной двойственности.

#### THE PROBLEM OF FAITH AND REASON IN THE PHILOSOPHY OF RELIGION OF L. M. LOPATIN.

К. М. ANTONOV

In the article a solution of the problem of faith and reason suggested by Russian philosopher L. M. Lopatin in his main work «The Positive Tasks of Philosophy» is analysed. Philosopher himself characterized his position as «moderate rationalism». The main attention is devoted to the criticism of empiricism, materialism, the philosophy of faith, «exceptional rationalism» of Spinoza and Hegel, theosophy, to questions of correlation of philosophy and faith, logical and creative reason, the place of philosophy in the knowledge system. Lopatin's conception is compared with ideas of V. Solovjov, slavophiles, and classical approaches in the philosophy of Middle Ages and Modernity.

---

# Публикации

---