

## «ДИАЛЕКТИКА АНТИНОМИЙ»: ЗАМЫСЛЫ И РЕЗУЛЬТАТЫ

*Л. П. Воронкова*  
(*Московский энергетический институт*)

С именем Иммануила Канта связано не только начало развития немецкой классической философии, но и появление в конце XIX столетия нового направления в буржуазной философии — неокантианства. Идеи этого течения получают распространение в ряде стран Европы, в том числе и в России, где они пользуются популярностью среди представителей русской интеллигенции. П. Б. Струве, Н. А. Бердяев, А. И. Введенский, И. И. Лапшин, Б. В. Яковенко — вот имена лишь части представителей различных философских, политических течений в дореволюционной России, взгляды которых в той или иной степени отмечены влиянием идей И. Канта или его немецких эпигонов. К числу последователей кантовского учения причисляли себя и религиозные мыслители, такие как уже упоминавшийся Н. А. Бердяев, а также священники С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский и др.

О влиянии кантианства на развитие русской философской мысли в настоящее время написано немало работ. Среди них работы З. А. Каменского, который вполне обоснованно полагает, что в исследовании этой проблемы есть еще пробелы. В частности, он пишет о том, что «неизученным остается вопрос и об отношении к Канту в русских духовных учебных заведениях, особенно в Московской духовной академии»<sup>1</sup>. Понятно, что не было и не могло быть однозначной оценки религиозными философами и православными богословами творчества такого сложного и во многом противоречивого философа, как Иммануил Кант.

Исследование отношения к Канту религиозной общественности в дореволюционной России помогло бы более глубоко понять многие процессы, заметное оживление которых произошло к началу XX столетия. В западной литературе это время чаще всего связывается с появлением такого идеологического феномена, как «русское религиозное возрождение»<sup>2</sup>. Однако следует выделить два процесса, происходивших в то время. С одной стороны, заметно усилился кризис официальной церковной идеологии. Связанная с идущим к своему краху царизмом, эта идеология выступала с крайне обскурантистских позиций. Наряду с этим в среде околочерковных и внецерковных религиозных философов продолжала набирать силу тенденция к созданию философской догматики православия.

Это было время, когда с 1900 г. сначала в Петербурге, а затем и в других городах под руководством чаще всего лиц

духовного звания начинают свою работу «Религиозно-философские собрания». Деятельность последних происходила на фоне разветвляющегося движения так называемого «нового религиозного сознания». Видные русские религиозные философы Н. А. Бердяев, Н. О. Лосский, Л. И. Шестов, Д. С. Мережковский и другие с различных по своим философским взглядам позиций, но объединенные общими заботами, единым стремлением, ставили вопрос о переориентации православия с узкоцерковных проблем на проблемы острого социального звучания, стремились повернуть православие к земным заботам и судьбам человека. Большое место в рамках создаваемой философской догматики православия отводилось решению проблем гносеологического порядка.

Пожалуй, нет более старой, традиционной и в то же время актуальной и насущной проблемы для религиозного философа или богослова, чем проблема соотношения веры и знания, религии и науки. По мере того, как развивающаяся наука оказывала возрастающее, революционизирующее влияние на различные стороны жизни русского общества, все более очевидной становилась неприемлемость решения проблемы соотношения религиозной веры и знания в том варианте, который существовал в официальной доктрине русской православной церкви. Все более остро воспринималась и противоречивость религиозного сознания. В этих условиях православная трактовка науки как сеятеля смуты и безверия не могла долго рассчитывать на положительный резонанс. Эта проблема требовала иных подходов, и отчасти интерес религиозных мыслителей к творчеству Канта был связан с установкой его философии на возможность устранения противоречия между верой и знанием.

Именно с влиянием идей И. Канта связан один из вариантов православной гносеологической концепции, которая была разработана священником П. А. Флоренским (1882—1943)<sup>3</sup>. Возможно, сейчас, по прошествии более семидесяти лет со дня выхода в свет, основной труд П. А. Флоренского «Столп и утверждение истины» вряд ли бы привлек к себе внимание, если бы не то признание, которым пользовались и продолжают пользоваться взгляды его автора у православных богословов. Так, русский неокантианец Б. В. Яковенко всячески расхваливал работу П. А. Флоренского, ставя ее в один ряд с такими творениями религиозной мысли, как «Исповедь» Августина. Вопреки своей идее о неоригинальности русской философской мысли Б. В. Яковенко подчеркивал, что П. А. Флоренский «в чисто философском отношении многократно открывает взорам новые решения, отличающиеся глубиной и оригинальностью затаен»<sup>4</sup>. Об «удивительной оригинальности и своеобразии труда» идет речь и в одной из первых рецензий на книгу П. А. Флоренского, опубликованной в мае 1914 г. в «Богословском вест-

нике», и в последних публикациях о нем на страницах западной печати, и в журналах, издаваемых Московской патриархией<sup>5</sup>. В церковных публикациях последних лет имя священника П. А. Флоренского часто употребляется потому, что идеологи современного православия находят немало, с их точки зрения, привлекательных идей, одна из которых — «диалектический» антиномизм. Главное, что привлекало и продолжает привлекать внимание православных богословов к П. А. Флоренскому, — это его стремление осуществить синтез церковности и светской культуры. «Воспринять все положительное учение Церкви и научно-философское мировоззрение вместе с искусством и т. д. — вот как мне, — писал П. А. Флоренский в одном из писем к матери в 1904 г., — представляется одна из ближайших целей практической деятельности»<sup>6</sup>. Учение этого религиозного мыслителя полно противоречий. При этом он сам не только не избегает их, а, скорее, сознательно стремится к ним. Это находит выражение в разработке им православного толкования кантовского антиномизма.

Для критики религии использовались логические и смысловые противоречия в текстах Библии, которые были выявлены научно-критическим анализом. Но христианство, разумеется, невозможно без Библии, оно, следовательно, должно было найти путь к признанию Библии как откровения, несмотря на все признаваемые правомерными сомнения в достоверности сообщаемых Библией событий. С целью использовать противоречия для защиты религии ее апологеты и обратились к принципу антиномичности.

Надо сказать, что мысль об использовании антиномий в богословских целях встречалась в русской религиозной философии. Об «антиномиях христианской жизни», об «антиномиях биографии бога» рассуждали Б. П. Вышеславцев, С. Н. Булгаков, Л. И. Шестов, В. Ф. Эрн и др. Но они употребляли это понятие чаще всего эпизодически, в то время как в работах П. А. Флоренского антиномии становятся предметом специального рассмотрения<sup>7</sup>.

Принцип антиномичности, по признанию П. А. Флоренского, был почерпнут им из работ И. Канта. В первоначальном смысле слово «антиномия» означает противоречие внутри закона. Именно в этом значении термин долго употреблялся в юридических науках. И лишь 1781 годом — годом опубликования «Критики чистого разума» И. Канта — православный богослов датирует появление этого понятия в философии. Идея возможности антиномий в разуме получает высокую оценку Флоренского. Со страниц его книги «Столп и утверждение истины» звучат признания о том, что «в истории плоского и скучного мышления «новой философии» Кант имел дерзновение выговорить великое слово «антиномия», нарушавшее приличие мнимого единства. За это одно заслуживал бы он вечной славы.

Нет нужды,— замечает Флоренский,— если его собственные антиномии неудачны: дело — в переживании антиномичности»<sup>8</sup>. Такую же высокую оценку можно найти и в лекции о «Космологических антиномиях И. Канта», прочитанной П. А. Флоренским в 1909 г. в Московской духовной академии.

Что же привлекает православного мыслителя к антиномиям выдающегося основоположника немецкой классической философии? Общеизвестно, что Кант выдвинул ряд идей, реализация которых завершилась разработкой теории идеалистической диалектики. У самого же Канта понимание диалектики носит еще специфический характер. Его выступление против античной диалектики было связано с тем, что он усмотрел в ней не что иное как «логику видимости». «Это, — читаем на страницах «Критики чистого разума», — было софистическое искусство придавать своему незнанию или даже преднамеренному обману вид истины» (3, 162). В то же время «трансцендентальная диалектика» сродни античной «негативной диалектике», традициями которой окрашены кантовская постановка и решение проблемы противоречий в познании.

Для Канта противоречия-антиномии хотя и являлись фундаментальными фактами познания, но не служили источником развития разумного познания. Напротив, антиномии чистого разума неизбежно приводили к ограничению познания. Это было, говоря языком Канта, то «благотворное заблуждение» (4<sup>1</sup> (1), 438), которое свидетельствовало о необходимости приостановить исследование, поскольку знание подошло к границе постижимого, т. е. к границе эмпирического применения категорий. Поэтому неслучайно Кант советовал разуму остерегаться диалектики. Посредством разъяснения антиномий разуму следовало освободиться от противоречий, в которые он впадал в результате догматизма, т. е., по словам Канта, веры в познаваемость вещей.

Завершало «негативную диалектику» И. Канта понятие «трансцендентального идеала», призванное раскрыть теоретическую несостоятельность всех доказательств бытия бога. Последние столь же мало обогащают человека знаниями, как мало, по образному выражению немецкого философа, обогатился бы купец, приписавший к сумме своего капитала несколько нулей. Однако эта критика теологического «рационализма», основанная на признании принципиальной невозможности для человека выйти за пределы чувственного опыта, влекла за собой отказ и в праве на существование научному атеизму. Последний момент особенно пришелся по душе православному адепту кантовской «диалектики антиномий».

Поставленная задача — ограничить знание, чтобы очистить место вере, — обусловила то, что, доказывая необходимость противоречий разума, Кант усматривал в них симптом видимости, кажимости заключений разума. Тем самым, как отме-

чал еще Гегель, он присоединился к древнему предрассудку, «будто диалектика имеет лишь отрицательный результат»<sup>9</sup>.

Антиномии Канта призваны были обосновывать правоту его трансцендентального идеализма. «Логика» этого доказательства и привлекла внимание православного идеолога. Критицизм Канта показался П. А. Флоренскому одним из самых обнадеживающих, с точки зрения религии, методов научного познания. Тем не менее, придавая такое значение антиномической структуре познавательного процесса, он решительно размежевался с учением Канта, выступая против данной немецким философом классификации антиномий. Но отнюдь не потому, что, подмечая порой действительные слабости кантовского понимания антиномий разума, православный богослов готов предложить более глубокий, диалектико-материалистический взгляд на роль противоречий в процессе познания. Основной вопрос, которым задается православный идеолог, выступает в формулировке — возможен ли разум, и если да, то как? «Наши рассуждения, — писал Флоренский, — начинаются с точки, на которой КОНЧАЕТ Кант»<sup>10</sup>.

Для Флоренского причина злключения немецкого философа состояла в том, что он придавал исключительно большое значение разуму. Хотя кантовское учение и служит ярким образцом агностицизма, однако идеи разума, в кантовском понимании, все равно остаются идеалами знания. Разумное продолжает быть целью, к которой должен стремиться человек. Стержневой принцип кантовской философии — априоризм — призван был среди прочего преодолевать и вполне реальные трудности, возникающие при переходе от ограниченного, неполного эмпирического знания о мире к научным выводам, которые носят всеобщий и необходимый характер. Сделать это, как считал П. А. Флоренский, нельзя силами самого разума. Из факта существования науки, полагал он, еще не следует факт наличия разума.

Половинчатость кантовской «диалектики антиномий» православный богослов усматривал также в том, что замысел Канта — освободить место вере — не был реализован им до конца. «Разум есть, а... Кант ВЕРИТ, — писал Флоренский, особо подчеркивая последнее слово, — в вавилонскую башню математического естествознания»<sup>11</sup>. Оставленный на своем пьедестале, разум-де вел к искаженному пониманию Кантом религиозной веры.

Из этого высказывания становится ясным, насколько далеки от истины те современные богословы, которые стремятся изобразить взгляды Флоренского в качестве образца религиозной картины мира, построенной на научной основе. Рассуждения о том, что «ключом к такому целостному мировоззрению стала для Флоренского математика»<sup>12</sup>, призваны обосновать возможность «синтеза» науки и религии, противостоять ате-

истическому воздействию, оказываемому современной наукой. Ее достижения в различных областях знаний сегодня дают убедительные свидетельства материального единства мира, показывают неисчерпаемые возможности человеческого познания. Отличительная черта научного стиля мышления заключается в том, что человек уверен в способности разума понять бесконечное разнообразие и качественную неисчерпаемость окружающего мира. Именно это и вызывает опасения богословов, которые, как и Флоренский, выступают против убежденности человека в могуществе своего разума.

Для религиозного человека, по мнению богословов, критерием истинности представлений о мире может служить только религиозная вера, которая научно недоказуема, не проверяется на практике. При этом они ссылаются на аргументы Флоренского, доказывающего, что ни богословский, ни тем более философский рационализм не могут раскрыть подлинного смысла религиозной веры. Флоренский вслед за Кантом не признавал «рациональных» доказательств существования бога. Он выступал против тех религиозных философов, которые хотели утвердить право на существование «разумной» веры. Такая вера рассматривалась им как один из худших видов безбожия. «Много,— писал Флоренский,— есть родов безбожия, но худший из них — так именуемая «разумная», или, точнее, рассудочная вера»<sup>13</sup>. Именно здесь, по его словам, человека и подстерегает искушение. Человеческий рассудок нарушает-де свой «статус» и стремится объявить познаваемым то, что по своему определению, по своей сущности лежит за пределами умопостигаемого.

Для обоснования этой позиции Флоренский обращается к символам и образам иррационалистической философии, прежде всего религиозного экзистенциализма. Очевидно, определенное влияние на него оказал появившийся в предреволюционной России интерес к «вновь открытому» творчеству С. Кьеркегора. Флоренский в чем-то даже превосходит пути, по которым пойдет развитие западной теологической мысли. Магистерская диссертация была защищена в 1914 г., т. е. на пять лет раньше, чем вышла в свет работа швейцарского теолога К. Барта «Комментарии к «Посланию апостола Павла к римлянам». Эта книга, положившая начало «теологии кризиса», во многом, особенно во втором издании 1922 г., пропагандировала идеи Кьеркегора и присущий им теологический иррационализм. В духе Кьеркегора звучит заявление одного из современных западных последователей «теологии кризиса» о том, что если бы «рациональные» доказательства бытия бога имели место, были бы возможны, то больше не было бы никакого различия между верой и неверием, риск веры больше не существовал бы.

Флоренский формулировал эту мысль следующим образом: если религиозные догматы были бы понятны и доступны чело-

веческому рассудку, если бы существовала возможность расширения знания о предметном мире на мир «иной», то эти догматы перестали бы быть тем, чем они являются, т. е. богопознанием, и, следовательно, ничем бы не отличались от научных положений. Таким образом, если в религиозном догмате для человеческого рассудка нет антиномии, то «верить тут нечему, очищать себя и творить подвиг — не для чего», — включает православный богослов<sup>14</sup>.

Несмотря на то, что книгу Флоренского «Столп и утверждение истины» критиковал экзистенциалист Бердяев, эта книга в той части, где автор описывал сущность кризиса религиозной веры, явилась образцом стилизации православия именно под религиозный экзистенциализм. Автор рассуждал о «подвиге веры», о человеке, стоящем на краю бездны, предлагая ему поистине кьеркегоровское «или-или». Использование языка, понятий экзистенциализма встречается и в других работах православного богослова, который, раскрывая сущность мятущегося, внутренне противоречивого религиозного сознания, приемлет пафос экзистенциализма, поэтому его взгляды можно охарактеризовать как православное «богословие кризиса», которое сделало объектом своего рассмотрения противоречия религиозного сознания.

Разумеется, у Флоренского речь идет о противоречиях между божественным содержанием Библии и несовершенной, отнюдь небожественной формой его выражения. Это противоречие и служит якобы доказательством «богодуховности» священного писания, которое не находит адекватного выражения в человеческом языке. Работы Флоренского, посвященные гносеологической проблематике, проникнуты пессимистической оценкой познавательных способностей человека.

Для православного мыслителя в разуме нет и не может быть ничего априорного. До опыта разум — ничто, «полное ничтожество». В рамках же чувственного опыта разум приобретает форму рассудка. «Для рассудка, — продолжал свою мысль Флоренский, — истина есть противоречие, и это противоречие делается явным, лишь только истина получает словесную формулировку»<sup>15</sup>. Итак, православный богослов вводит в действие свой принцип антиномичности, о котором можно сказать, что это не только постулат его варианта православной гносеологии, но и онтологии. «Есть два мира, — писал он в послесловии к своей диссертации, — и мир *этот* весь рассыпается в противоречиях, — если только не живет силами *того* мира. В настроении — противочувство, в волеии — противоположение, в думях — противомыслие. Антиномии раскалывают все наше существо, всю нашу тварную жизнь. Всюду и везде противоречия!»<sup>16</sup>.

Таким образом, заимствуя у Канта идею антиномий, православный богослов менее всего следовал по пути, избранному

немецким философом. Речь уже идет не только об антиномиях разума, антиномии получают более широкое толкование, став сопричастными всему человеческому бытию. Они неотъемлемая часть всего чувственного, телесного мира. Кроме того, антиномии выступают в представлении Флоренского не просто как особая форма теоретического мышления, а как единственно возможная форма существования человеческого рассудка, который обречен вечно блуждать в лабиринтах противоречий. Несмотря на стремления избавиться от них, все, к чему бы ни прикасался рассудок человека, как под рукой известного персонажа античной мифологии, превращалось в золото, так и озаренные светом рассудка явления и процессы окружающего мира застывают в неразрешимых противоречиях-антиномиях. Не составляет исключения и религия. «Антиномии,— подчеркивал Флоренский,— это конститутивные элементы религии, если мыслить о ней рассудочно»<sup>17</sup>.

Однако разум, по мысли православного апологета антиномичности, не должен ограничиваться сферой чувственного опыта. Верхним пределом этого динамичного и аморфного понятия выступают такие трансцендентные его характеристики, как полнота и непоколебимость. «Разлагаясь в антиномиях и мертвый в своем рассудочном бытии, разум,— читаем у Флоренского,— ищет начала жизни и крепости. Спасение в сфере теоретической мыслится прежде всего как устойчивость ума, т. е. именно как ответ на вопрос: как возможен разум?»<sup>18</sup>. Следовательно, полагается, что достичь полноты разум может, лишь прорвавшись сквозь иллюзию земного, наполнившись «живым религиозным опытом». Единственно способной осуществить эту «миссию спасения» православный богослов, естественно, считал религиозную веру. К постижению ее «подлинного» смысла человечество должно было прийти не сразу. Православный апологет антиномичности утверждал, что потребовались века, прежде чем человек ступень за ступенью приблизился к уяснению религиозной веры как «столпа истины».

Флоренский называет имена трех видных христианских богословов, таких как Тертуллиан, Августин и Ансельм Кентерберийский, учения которых, по его мнению, символизируют три ступени постижения «подлинного» смысла религиозной веры. «Верую, ибо абсурдно», «верую, чтобы понять» и, наконец, «понимаю, чтобы верить»,— по этим ступеням, в представлении православного богослова, осуществлялось «восхождение» человека к религиозной вере.

Рассмотрим это подробнее. Первая ступень начинается с «агонии человеческого духа». Рассудок человека самоуничтожается в погоне за истиной, и человек вольно или невольно обращается к скепсису. Рождается сомнение, достигающее у некоторых философов таких крайних границ, что грозитя пе-

пераста в «агонию духа». Чем больше человек хватается за свой рассудок, тем более тщетны его усилия, тем больше он погружается в «скептический ад». В этом состоянии человеческий рассудок стремится развенчать веру, разрушить ее догматы. Поэтому, считал Флоренский, прав был Тертуллиан, когда в своем сочинении «О плоти христовой» призывал к слепой вере в абсурд.

Общеизвестно, что богословский иррационализм выступает в качестве оппонента позиции, которая представлена схоластикой, исходящей из принципа «гармонии» веры и разума. Взгляды Августина и Ансельма Кентерберийского, несмотря на имеющиеся между ними различия, совпадали в главном. Оба богослова допускали возможность рационального обоснования христианской веры. Поэтому их учения и явились одним из источников схоластики — средневековой философии, представлявшей попытку теоретического объяснения и систематизации религиозного мировоззрения. Принцип богословского рационализма получил различные толкования. Одни богословы апеллировали к рассудку или здравому смыслу, другие — к интеллектуальной интуиции. Однако важно то, что при этом утверждалось, будто «истины» религиозной веры не противоразумны, а сверхразумны.

Таким образом, вопрос о соотношении разума и веры, с одной стороны, Тертуллианом, а с другой — Августином и Ансельмом Кентерберийским решается по-разному, точнее сказать, с принципиально различных богословских позиций. Естественно, возникает вопрос, почему Флоренский проявлял непоследовательность и пытался объединить эти учения в своей концепции трех ступеней религиозной веры?

Схоластический рационализм может представляться более современным учением, поскольку он признает авторитет науки, стремится согласовать веру и разум. Но есть и другая сторона дела, которая не учитывается принципом «гармонии» веры и разума. С точки зрения православного апологета антиномичности, при таком подходе религиозная вера может истолковываться как продолжение разума, т. е. как нечто, имеющее рациональный базис и поэтому — подверженное его коррозии. Кроме того, и это тоже понимал православный богослов, противоречие между наукой и религией, тщательно затушевываемое, не исчезает от этого в жизни общества, в сознании верующих. В этом смысле богословский иррационализм оказывается более приемлемой концепцией для кризисного религиозного сознания, так как констатирует это противоречие. Он, декларируя превосходство религиозной веры над разумом, решительно ограничивает мировоззренческие и познавательные функции науки. Когда исчезает наивная религиозная вера, приемлющая без колебания все фантастические библейские сказания, богословско-философские учения о «гармонии» веры и разума не

только не укрепляют позиций религии, а, напротив, способствуют осознанию непримиримости противоречия между религией и наукой, которая, в отличие от обыденного сознания, доказательна по характеру и убеждает в истинности своих положений даже в том случае, когда они не соответствуют обыденному здравому смыслу.

Этих затруднений избегают богословы, утверждающие, что религия безмерно выше науки, что разумное познание не способно якобы постичь сокровенный смысл мироздания. В работах Флоренского встречаются высказывания о том, что следует ограничить стремление к познанию, так же как следует ограничивать себя в еде. «Мы живем над пучиной огненной лавы, лишь прикрытой тоненькой корочкой «опознанного», какая беспечность,— восклицал он,— рассчитывать на спокойствие рационалистического мировоззрения!»<sup>19</sup>. Приведенное высказывание Флоренского, а также его ссылки на Тертуллиана могут создать впечатление, что православный богослов стоит на позициях богословского иррационализма. Однако апология слепой веры не является для него самоцелью.

«Подвиг веры», о котором так много говорил Флоренский, можно понять как мистифицированное выражение экзальтированно-иррационалистического отношения к ортодоксальному православию, порожденное осознанием его шаткости, кризиса его апологетики, неспособной представить убедительных обоснований религиозной веры. Флоренский искал иных способов апологетики, и поэтому саморазрушение рассудка характеризовалось им как преддверие утверждения религиозной веры. От признания абсурда в качестве источника религиозной веры он переходил к положениям, гласящим, что человек способен уразуметь свою веру.

В своей концепции трех ступеней религиозной веры Флоренский продолжал идею о динамизме человеческой личности, развитую в «Исповеди» Августина. Важно отметить, что для православного богослова выделенные им богословские учения прошлого являлись не только ступенями истории христианской религии. Человек якобы от неверия через абсурд приходит к вере, а вера раскрывается перед ним как «столп и утверждение истины». Именно так религиозная вера, считал он, зарождается в душе каждого человека. Поэтому он должен стремиться размышлять, чтобы верить, а верить, чтобы понимать, заключал богослов.

Предложенная Флоренским концепция трех ступеней религиозной веры — наглядный пример противоречивости попыток защитников религии доказать бессилие человеческого разума средствами того же разума. Ограничивая его возможности, обесценивая результаты науки на разных ступенях развития, Флоренский пытался обратить на пользу религии разум и логику. Таков порочный круг любой разновидности богословского

иррационализма. Не приходится говорить и об оригинальности приемов, с помощью которых апологет антиномичности старался выбраться из этого круга. В конечном счете он признал разум. Но разум для него возможен не сам по себе, а только через такой предмет своего мышления, в котором исчезают антиномии. Этим предметом объявляется религиозный догмат. «Подвигом веры преодолена, побеждена и ниспровергнута «нелепость» догмата. Сознано, что в нем — источник знания», — писал Флоренский<sup>20</sup>. Именно религиозный догмат характеризовался им как «идеальная предельная граница, где снимаются противоречия»<sup>21</sup>.

Разум, таким образом, теологизировался, а диалектика догматизировалась. Наряду с этим особенность православного истолкования антиномичности состоит в том, что речь идет не о выявлении причин объективных трудностей процесса познания, а о субъективном, психологическом их переживании. Со всей очевидностью это проявляется в понимании истины православным богословом. Если он и говорил о том, что на третьей ступени постижения религиозной веры человеку открывается истина, то это означало не знание истины, а то, что субъективная уверенность в ней сменяется ее субъективным переживанием. Аналогично и тайны религии — это не секреты, которые не следует разглашать, а, как подчеркивал Флоренский, «невыразимые, несказанные, неопишуемые ПЕРЕЖИВАНИЯ, которые не могут облекчаться в слово иначе, как в виде противоречия, которые зараз — и «да» и «нет»<sup>22</sup>.

Подобная постановка вопроса призвана лишней раз подчеркнуть ненужность апелляции к разуму в делах веры, чреватую такими пагубными последствиями для религии. Психологизация расценивалась как удобный прием, который позволял желаемое выдать за действительное, достаточно лишь заменить понятие объективной истины ее субъективным переживанием. Вся история научного поиска, философских размышлений в свете такой интерпретации сводится лишь к поиску осколков истины, не связанных друг с другом и не имеющих принципиального значения для человека.

Хотя православный мыслитель допускал возможность проведения конкретно-научных исследований окружающего мира, снабжал свои книги обширными научными комментариями, привлекал для «иллюстрации» библейских мифов сведения по математике, филологии, его замыслы не были, да и не могли быть реализованы. Это ясно даже для такого религиозного философа, как В. В. Зеньковский, который образно сравнивал попытку Флоренского «слить» границы научного и религиозного освоения мира с невозможностью смешать воду и масло.

Сам Флоренский оставил обширное богословское, религиозно-философское наследие, значительная часть которого была написана им до революции. В первые годы Советской власти

он занимался научными исследованиями. Принимал участие в научных изысканиях в связи с планом ГОЭЛРО. Современные последователи Флоренского обходят молчанием эволюцию его взглядов, стремятся изобразить его творческий путь как доказательство значения религии в научном познании, которому придается частный, партикулярный характер.

В связи с этим следует напомнить высказывание В. И. Ленина о значении общих мировоззренческих выводов для научного исследования. Он писал: «...Кто берется за частные вопросы без предварительного решения общих, тот неминуемо будет на каждом шагу бессознательно для себя «наткаться» на эти общие вопросы»<sup>23</sup>. Эта ленинская мысль позволяет понять позицию Флоренского. Когда его конкретно-научные исследования «наткаются» на общие вопросы, другими словами, требуют мировоззренческих обобщений, православный богослов постулирует их религиозное решение. Это отмечалось при оценке его работы «Мнимости в геометрии» в рецензии, опубликованной в журнале «Под знаменем марксизма»<sup>24</sup>.

Говоря об истолковании антиномий Флоренским, следует подчеркнуть, что оно во многом отличается от учения Канта, который вплотную подошел к пониманию необходимости диалектического рассмотрения действительности. Именно в этом направлении и развивалась в последующем классическая немецкая философия, послужившая теоретическим источником марксизма. В доктрине же Флоренского понятия антиномий и диалектики оказываются разорванными, диалектика описывается им как «живое и жизненное мышление» религиозно настроенного человека, цель которого состоит в том, чтобы достичь устойчивости, целостности, «блаженного спокойствия». Идеологи современного православия подчеркивают, что Флоренский «признал всеобщий характер антиномичности и прозрел средство ее преодоления — живой религиозный опыт, открывший в нагромождении «да» и «нет» существование высшего единства, которое может завершиться лишь в святом духе»<sup>25</sup>.

В этом отношении «диалектика» Флоренского прямо противоположна диалектике немецкой классической философии, которая утверждает, что противоположности, взаимосвязанные моменты сущности выступают исходным пунктом развития. Признать борьбу противоположностей движущей силой развития никакой богослов, конечно, не может и не желает. Религиозные идеологи обращаются к созданию различных вариантов богословской «диалектики», что свидетельствует о поиске ими новых аргументов обоснования религиозной веры, об их стремлении сделать подобную «диалектику» средством софистической дезориентации людей. Они готовы на словах признать диалектику и антиномию, лишь бы это помогло доказать существование всевышнего, «подтверждало» основные христианские догматы.

Истолкование антиномий и диалектики в работах Флоренского фактически не выходит за рамки традиционных представлений о противоречиях. Он не только игнорировал исторически определенный характер противоречий, но и сводит их в конечном счете к абсолютным противоположностям земного и небесного, смысл которых якобы был уяснен еще в священном писании. Говоря о противоречивости обыденного сознания человека, православный апологет антиномичности заранее был уверен, что душевная стабилизация человека возможна лишь в рамках религиозного объединения.

Знаменательным явился и тот факт, что Флоренский попытался выработать единую концепцию религиозной веры, объединив в качестве ее ступеней различные богословские концепции, идеи Канта и Кьеркегора. В своей методологической основе это не просто эклектицизм, но и свидетельство того, что религиозные идеологи охотно прибегают к нему, если это помогает им «доказать» свои идеи. Произвольно оперируя различными религиозно-философскими и богословскими учениями прошлого, используя софистические приемы аргументации, Флоренский пытался обосновать порочный тезис об апологетической функции антиномий.

В. И. Ленин неоднократно подчеркивал, что диалектика — это есть гибкость понятий, примененная объективно, в то время как софистика — гибкость понятий, примененная субъективно. В истории философской и религиозной мысли можно найти немало примеров того, как диалектика перерождалась в софистику. Учение Флоренского может служить еще одним примером того, как гибкость понятий применяется для затушевывания противоречий между верой и знанием, для сглаживания внутренних несообразностей самого вероучения. Марксистско-ленинский критический анализ подобных концепций призван помочь глубже понять кризис православного богословия и особенности его проявления в современных условиях.

<sup>1</sup> Каменский З. А. Кант в России//Философия Канта и современность. М.: Мысль, 1974. С. 290 (сноска). Эта книга содержит обширную библиографию; кроме того, указатель работ о влиянии философии Канта в России см.: Критические очерки по философии Канта. Киев: Наук. думка, 1975 и др.

<sup>2</sup> См.: Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1974; Зеньковский В. В. История русской философии. Париж, 1950. Т. 2 и т. д.

<sup>3</sup> Критика взглядов П. А. Флоренского дана в работах И. А. Кривелева, М. П. Новикова, Н. С. Семенкина и др.

<sup>4</sup> Яковенко Б. В. Очерки русской философии. Берлин, 1922. С. 111.

<sup>5</sup> Из работ, появившихся на Западе, можно назвать следующие: Уделов Ф. И. Об о. Павле Флоренском. Париж, 1972; Богословские труды. 1977. Вып. 17; 1980. Вып. 21; 1982. Вып. 23 (в этом выпуске, на с. 264—310, приведен указатель печатных трудов Флоренского); Журнал Московской патриархии (в дальнейшем — ЖМП). 1981. № 9—10; 1982. № 4—5; 1983. № 3, 5.

<sup>6</sup> Цит. по: ЖМП. 1981. № 10. С. 65.

<sup>7</sup> Немало высказываний об «антиномии церкви» можно найти в статьях

ЖМП. 1966. № 1. С. 66; 1967. № 7. С. 33; 1977. № 10. С. 64; 1962. № 8. С. 40.

<sup>8</sup> Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М., 1914. С. 159. Эта книга выходила в 1913 г. под названием «О духовной истине», где отсутствовали два письма (второе и восьмое), в остальном это было стереотипное издание.

<sup>9</sup> Гегель. Сочинения: В 14-ти т. М., 1939. Т. 6. С. 306.

<sup>10</sup> Флоренский П. А. Разум и диалектика//Богословский вестник. Сергиев Посад, 1914. Т. 3. С. 91.

<sup>11</sup> Флоренский П. А. Столп и утверждение истины... С. 91.

<sup>12</sup> ЖМП, 1983. № 5. С. 74.

<sup>13</sup> Флоренский П. А. Столп и утверждение истины... С. 65.

<sup>14</sup> Там же. С. 160.

<sup>15</sup> Там же. С. 147.

<sup>16</sup> Там же. С. 483.

<sup>17</sup> Там же. С. 163.

<sup>18</sup> Флоренский П. А. Разум и диалектика... С. 91.

<sup>19</sup> Флоренский П. А. Первые шаги философии. Сергиев Посад, 1917.

С. 11.

<sup>20</sup> Флоренский П. А. Столп и утверждение истины... С. 63.

<sup>21</sup> Там же. С. 160.

<sup>22</sup> Там же. С. 158.

<sup>23</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 15. С. 368.

<sup>24</sup> См.: Под знаменем марксизма. 1922. № 9—10. С. 229—230.

<sup>25</sup> ЖМП. 1982. № 4. С. 67.

## ПЕРЕПИСКА ФРИДРИХА ВИЛЬГЕЛЬМА БЕССЕЛЯ С КАРЛОМ ФРИДРИХОМ ГАУССОМ\*

*В. Н. Ихсанова*

*(Главная Астрономическая обсерватория  
АН СССР, Пулково)*

Два века минуло с того дня, как появился на свет величайший астроном, геодезист и математик XIX в., а слава его по-прежнему горит яркой, немеркнувшей звездой. Фридрих Вильгельм Бессель оставил огромное научное наследие: его перу принадлежит более 400 работ, в числе которых 21 том трудов Кенигсбергской обсерватории, монументальные научные сочинения, отдельные статьи.

Берлинская, Парижская, Шведская, Бостонская и другие академии избрали Бесселя своим членом. В 30-летнем возрасте он был единогласно избран почетным членом Санкт-Петербургской Академии наук.

---

\* В июне 1984 г. в Калининградском университете проходил юбилейный Бесселевский семинар, посвященный 200-летию великого ученого. Выдающиеся научные достижения Фр. В. Бесселя в области наблюдательной астрономии рассматривались на семинаре в неразрывной связи с теоретическими идеями Канта в области космогонии. Основной доклад — доцента К. К. Лавриновича «Бессель, Кант и закон тяготения» — был опубликован в «Кантовском сборнике» (Калининград, 1984. Вып. 9). Предлагаемая вниманию читателей статья написана на материалах одного из содокладов юбилейного семинара.— *Ред.*