

**СПОР ОБ ИДЕЙНОМ СОДЕРЖАНИИ РАБОТ
РУССКИХ ФИЛОСОФОВ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА
В СВЕТЕ ПОСТРОЕНИЯ СИСТЕМ
НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ:
П. А. ФЛОРЕНСКИЙ И Н. А. ВАСИЛЬЕВ**

Н. А. Васильев и П. А. Флоренский. Наверное, для начала XX в. трудно найти двух до такой степени непохожих друг на друга философов. С одной стороны, кончивший безумием реформатор логики -- мыслитель, видевший грядущий рационально-мистический синтез по образцу гностического. С другой стороны, православный священник, поставивший науку на службу ортодоксии. С одной стороны, Москва с ее полуязыческой -- полухристианской культурой Серебряного века, с другой -- размеренная жизнь Казани, среда университетских светил, кадетов и позитивистов по преимуществу. Судьба и обстановка, в которой Васильеву и Флоренскому приходилось работать и жить, а главное, направление мысли этих ученых были совершенно разными. Это несходство, казалось бы, исключает даже попытку провести между ними параллель. Однако почва, на которой сопоставление выбранных нами фигур возможно и даже желательно, все же существует. Эта почва -- логика.

Оба мыслителя являются реформаторами данной почтенной и со времен Аристотеля до начала XX в. избегавшей кардинального пересмотра своих положений науки. Оселком, на котором Васильев и Флоренский оттачивали реформаторские идеи, был закон противоречия: оба исследователя давали ему неклассические интерпретации. Да и в области гносеологии нельзя не увидеть точки соприкосновения учений Флоренского и Васильева. Если во взглядах первого существует некоторая определенность (опыт христианского познания как преодоления субъектом своей «самости», отдельности изложен в фундаментальном труде мыслителя «Столы и утверждение истины»), то второй именно с этой стороны его философского творчества менее известен. Идеи Васильева по понятным причинам не получили полной теоретической разработки: из-за болезни научная деятельность казанского мыслителя прекратилась очень рано. Однако уже по разрозненным свидетельствам -- по статьям и

рецензиям — можно сделать вывод, что в познавательной практике логик из Казани большое значение придавал вере. Здесь он не только обращался к гносеологии А. С. Хомякова и В. С. Соловьева, но и вспоминал «Последние мысли» А. Пуанкаре, в которых французский математик указывал на недостаточность для человека одних только рационально-логических схем познания действительности. Васильев соглашался с корифеем западной науки в том, что жизнь состоит из поступков, а поступок есть акт нашей воли и веры¹.

Нам представляется, что фидеистический компонент в воззрениях Васильева позволяет говорить о сходстве его логического учения с религиозно-философскими идеями Серебряного века. В статье «Логика и металогика», рассуждая по поводу закона противоречия, ученый апеллирует к мыслящему Субъекту, сверхчеловеческому по своей природе, а потому «не умеющему» ошибаться. Сознание такого Существа не мыслит, как пишет Васильев, закон противоречия, поскольку Ему — этому Существому — нечего опровергать². Объясняя мышление, в основе которого лежат схемы неклассической логики, через мышление сверхчеловеческой Сущности, ученый из Казани вводил в свой психологизм элементы теизма и говорил о *металогике* — логике без отрицания, логике Божества³. Конечно, это всего лишь штрих в философско-логическом учении Васильева, по штрих немаловажный.

Металогику ученый называл сухим минимумом, дополнить который могут формальная (эмпирическая) и воображаемая (парапротиворечивая) логики, более пригодные для нужд исследования окружающего мира. При этом, как и Флоренский, Васильев лишал закон противоречия онтологического статуса и говорил о самонепротиворечивости — требовании, предъявляемом к мышлению субъекта.

Анализируя закон непротиворечия, Васильев использовал критику этого закона, изложенную в книге Фредерика Полана «Логика противоречий». Н. А. Васильева, в то время еще магистра (1913), привлекла мысль западного ученого об обусловленности, относительности данного фундаментального закона логики, заложенных в самой его формуле. Излагая выводы Ф. Полана, Васильев конста-

¹ Пуанкаре А. Мораль и наука // Пуанкаре А. Последние мысли. Пг., 1923. С. 117.

² Васильев Н. А. Логика и металогика // Васильев Н. А. Воображаемая логика. М., 1989. С. 119.

³ Там же.

тирует: «Утверждение и отрицание не могут быть верны “в одном и том же отношении”». Но определить в каждом конкретном случае, имеется ли тут одно и то же отношение, бывает очень трудно. Представим себе купца, который утверждал бы, что одна арифметика действительна для исчисления его долгов, а другая действительна для исчисления его имущества. Он мог бы указать, что тут утверждение и отрицание имеют место не в одном отношении, а в разных»⁴. Считая выводы французского психолога заслуживающими внимания, Н. А. Васильев предостерегает от смешения реальных противоположностей с логическими противоречиями. Движение мысли в ходе исследования объекта, отказ от одних суждений науки и принятие в качестве истинных других, антагонизмы социального мира, ненависть и одновременно любовь к одному и тому же лицу — все это, по Васильеву, не должно трактоваться как случаи логических противоречий. Последний же пример есть свидетельство о наличии внутренне противоречивых объектов. Когда мы сталкиваемся с объектами последнего рода, то мы можем, согласно Васильеву, говорить о противоположности, но не можем говорить об отрицании одного другим — одной противоположности другой противоположностью.

Между тем отрицания в логике (классической формальной) все же есть. Как же смотреть на них с точки зрения «бедной» — а на деле самой возвышенной — логики? По Васильеву, отрицательные суждения — и психологически, и логически — предполагают возможность *ошибки, заблуждения*: они выражают несовершенство человеческого мышления, выступая его случайной *акциденцией*. Тут у Васильева, судя по всему, речь идет о *погрешности, грехе, зле* — о том, что отцы церкви понимали как недостаток, отсутствие чего-то необходимого в твариом мире. Таким образом, рассуждение Васильева об утверждающем истину Духе не только отвечало установкам философов русского Серебряного века, но и шло в русле учений православных авторитетов прошлого, которые понимали ложь как отсутствие бытия, как то, что отвергнуто и осуждено от века.

Васильев полагал, что металогика прикосновенна к миру умных сущностей — миру, в котором исключена всякая погрешность, всякое несовершенство, неизбежное в мире дольном. Мысль Василье-

⁴ *Васильев Н. А.* Рецензия на книгу Ф. Полана «Логика противоречий» // Логос: Международный ежегодник по философии культуры. М., 1913. С. 364.

ва о такой совершенной и одновременно минимальной логике может быть рассмотрена как логическая экспликация рассуждений отечественных философов Серебряного века о *всеединстве*. Наиболее рельефно данная доктрина отражена в работах последователей В. С. Соловьева, к числу которых наряду с П. А. Флоренским принадлежали Е. Н. Трубецкой, Л. П. Карсавин, С. Л. Франк. Исходя из онтологической общности всех предметов, сущих в мире, и понимая эти предметы как индивидуации Всеединого начала, философы данного направления утверждали, что злое в мире есть только недостаток, неполнота добра, возникающая в силу неокончательного усвоения Божественной сущности. Зла, таким образом, нет: есть различные уровни приобщения к добру. Логически это и предполагает отсутствие необходимости что-либо отрицать в мире, созданном Богом: ведь это значило бы, по мысли всеединцев, отрицать и Творца мира. Данный вывод, быть может в большей степени отвечающий Божественному замыслу о человеке и мире, а не реальному положению вещей, будет справедлив для мира нематериальных идей, мира Божества. Но именно для мышления Бога предназначалась металогика Васильева. Между тем представление о всеединстве не является изобретением русского логика и религиозных философов Серебряного века. Оно коренится в основе отечественной умозрительной традиции и определяет специфику восточно-христианского философского и культурно-религиозного дискурса. Это представление находит отражение в Евангелии.

В настоящей работе автор имеет цель проследить, каким образом умозрение мыслителей Серебряного века повлияло на развитие логических теорий. При этом философско-религиозные идеи П. А. Флоренского рассматриваются как ключевые, как наиболее существенные для понимания специфических черт русской логической школы. Кроме того, автор полагает, что немаловажным фактором, побудившим ученых приступить к поиску формализованных систем, допускающих противоречие, стали философские идеи антиномичности, предложенные о. Павлом.

* * *

В ходе нашего прочтения логико-философских идей Серебряного века мы обращаемся к важным вехам истории мысли. Уже на этапе возникновения логики как самостоятельной отрасли философского знания исследователи обращали внимание на прогиво-

речие как одну из существенных философско-логических проблем. Так, еще античными философами (софистами, стоиками, элеатами, скептиками) был сформулирован парадокс «Лжец» и были открыты апории (трудности, ведущие к противоречиям), связанные с мысленным отображением движения, пространства и времени. Было указано на антиномичность отношения множественности и единственности, на трудность индивидуации предметов мысли. Средневековые схоласты в своих логических компендиумах вводили особый раздел — «О неразрешимых предложениях». Наконец, широкую известность приобрели кантовские антиномии чистого разума. Однако все эти рассуждения не привели к созданию сколько-нибудь разработанных логических теорий противоречивости. Теория Васильева по праву считается одной из первых таких теорий.

Проблема противоречия в контексте историко-философских и религиозных рассмотрений русской логики конца XIX — начала XX в. В чем же можно усмотреть *объективные* потребности в создании теорий, трактующих противоречие как одно из свойств высказываний формального языка логики? По нашему мнению, здесь следует видеть два фактора, приведшие к допущению формул вида A и $\neg A$. Первый фактор — это социальная конфликтность, т. е. ситуация, когда S и $\neg S$ представляют собой противоположные тенденции (силы, партии, социальные группы), явленные развитием общества. Принятие во внимание данных аспектов общественного бытия является важным условием адекватного понимания культурных изменений конца XIX — начала XX в.

Отметим тот факт, что социальная противоречивость до сих пор притягивает внимание социологов и культурологов. Например, исследователи современного политического и цивилизационного процесса обращают внимание на противоречивый характер продолжающей быть актуальной «триединой» политической формулы, получившей хождение во времена Французской революции и освободительных движений XIX–XX вв.: «свобода, равенство и братство». Каждый элемент этой формулы противоречит двум остальным: семейные узы и семейная иерархия (братство) исключают свободу; свобода несовместима с равенством, поскольку приводит к неравенству социальных статусов индивидов, и т. д.

Отметим, что данная проблема интересовала современников Васильева — русских неокантианцев, разрабатывавших *логику отношений*. Эти исследователи пытались выяснить, мыслима ли кон-традикторность в поуменальном мире, т. е. в мире объектов «са-

мих по себе». Один из представителей данного направления — И. Н. Лапшин давал на вопрос о допустимости противоречий положительный ответ, и это не только знал Васильев: казанский логик прямо ссылался на работы русского мыслителя. Применительно к концепции неокантианцев, *ноуменальный* мир стоит за всеми явлениями природы и общества, т. е. в том числе за явлениями социальными, охватываемыми, как полагал Васильев, на самой высокой ступени абстракции — философией истории, и более низком (и тем не менее абстрактном) уровне — васильевской сравнительной историкой, заключающейся в фиксации сходных явлений, происходящих на совпадающих этапах развития различных культур (см. диссертацию Н. А. Васильева по античной истории⁵). Между тем абстрактные объекты, которые вводит в рассмотрение наука, не относятся к ноуменальному, трансцендентному миру, они принадлежат миру явлений. Не стоят ли за противоречиями социальными ноумены *A* и не-*A*? Мы не можем дать ответа на этот вопрос, но обязаны допустить правомерность его постановки.

Флоренский как предтеча логической неклассичности. Логическое содержание религиозных воззрений о. Павла. Второй фактор, побудивший русскую мысль к поиску логики, которая ныне называется паранепротиворечивой, можно обнаружить в некоторых отечественных религиозно-философских умозрениях. Именно П. А. Флоренского, построившего учение об антиномичности религиозного мышления, здесь следует назвать в первую очередь. Излагая специфические черты данного мышления, о. Павел обращается к понятиям логики.

В фундаментальном труде «Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи» — главном философском произведении религиозного мыслителя, увидевшем свет в Москве в роковой для России 1914 г., о. Павел развивает мысль об истинах как самопротиворечивых суждениях. «Истина, — утверждает Флоренский, — потому и есть истина, что сама говорит против себя более, чем может сказать какое угодно отрицание; но это самоотрицание свое истина сочетает с утверждением. Для рассудка *истина есть противоречие...* Другими словами истина есть *антиномия*»⁶.

⁵ Васильев Н. А. Вопрос о падении Западной Римской империи и античной культуры в историографической литературе и истории философии // Изв. об-ва археологии, истории и этнографии при Казан. ун-те. Казань, 1921. Т. III. Вып. 2-3. С. 118-248.

⁶ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1990. С. 147.

В отличие от Н. А. Васильева, Флоренский исходит не из рассмотрения закона противоречия, а из анализа закона тождества. *А есть А* ($A=A$) утверждается, как считает он, через положение *А* как не-*А*. Ибо, когда возникает вопрос «Что есть *А*?», дается ответ «*А* есть не-*В*», а это означает, что *А* выводится из самотождества « $A=A$ » и противопоставляется *В* — тому, что не тождественно с *А*. Рассуждение, в принципах своих сходное с постулатами логики оппозиций, выводящей противоречия из несовместимости. И в другом месте: «На вопрос “Почему *А* есть *А*?” отвечаем: “Потому *А* есть *А*, что, вечно бывая не-*А*, в этом не-*А* оно находит свое утверждение как *А*”. Точнее: *А* потому есть *А*, что оно есть не-*А*»⁷. Что истина есть противоречие, делается явным, лишь только истина получает словесную формулировку: тогда «тезис и антитезис образуют выражение истины»⁸. Рассуждая далее, о. Павел проводит различие между ясностью и отчетливостью мысли, с одной стороны, и ее объяснением — с другой. Мыслить ясно и отчетливо означает: «стоять на *А* и не сбиваться с него на не-*А*». «Объяснять», т. е. «определять» и «доказывать», — это значит идти от *А* к *В*, — тому, что есть не-*А*. Но, чтобы идти от *А* к *В*, надо сперва установить *А* как *А*, т. е., чтобы «объяснять» и «доказывать» *А*, надо сперва «мыслить его ясно и отчетливо». А для этого *А* надо понимать, т. е. объяснять его, т. е. определять и доказывать, и т. д. Чтобы избежать в этом процессе движение *ad finitum*, надо закон тождества дополнить законом достаточного основания, позволяющим «остановку мысли»⁹. Эти законы составляют, по Флоренскому, «наличную норму рассудка»¹⁰.

Итак, основной тезис рассуждений религиозного мыслителя состоит в том, что любое *А* может быть познано в сопоставлении с не-*А*, т. е. через свое другое (через не-*А*). Таким образом, не-*А* является условием существования *А*, условием его различения. Без не-*А* мы бы *А* не заметили, и отсутствовала бы возможность выделения *А* из предметов универсума.

Антиномия, согласно учению Флоренского, есть «такое предложение, которое, будучи истинным, содержит в себе совместно тезис и антитезис, так что недоступно никакому возражению»¹¹. А по-

⁷См.: Там же. С. 484, 47.

⁸Там же. С. 147.

⁹Там же. С. 485, 486.

¹⁰Там же. С. 59.

¹¹Там же. С. 152.

скольку истина есть антиномия, заключает о. Павел, «необходима формальная логическая теория антиномии»¹².

Преломление опыта русской философии в паранепротиворечивой логике Н. А. Васильева. Сходства и различия методологических принципов Флоренского-богослова и Васильева-философа. Когда Флоренский ставил эту задачу, он не знал, что за ее решение уже взялся его современник — Н. А. Васильев. При сходстве причин, побудивших ученых исследовать проблемы противоречия, между взглядами Васильева и Флоренского имелись существенные различия. Прежде всего один из них — о. Павел — связывал антиномичность с истиной, трактуемой в богословском духе. Ничего этого у Васильева мы не находим. Религиозность, о которой Васильев рассуждал в своих историософских работах, для него имела преимущественно светский, во всяком случае неправославный, характер. Только некоторые детали позволяют нам говорить о принадлежности учений Васильева и Флоренского к единой умозрительной традиции. Именно эти детали, о которых мы ведем речь в статье, для нас существенны.

В центр своих рассуждений Васильев поставил закон противоречия, а религиозный мыслитель опирался на закон тождества, считая законы противоречия и исключенного третьего его «неизбежными слугами»¹³. Богословские импликации Флоренского существенны потому, что именно в их свете, т. е. в свете омоусианских установок, прогивопоставляемых внехристиански-рационалистическим омоусианским установкам, приобретают корректность его логические выкладки.

Однако антиномичность — и это следует подчеркнуть особо — Флоренский не замыкает в пределах богословия. Он указывает на древность идеи *сочетания противоположностей*, называя имена философов античности — Гераклита, элейцев, Платона и мыслителей Нового времени — Николая Кузанского, Гегеля и даже Ницше. Идея антиномичности, пишет он, ныне «высказывается даже в специальных дисциплинах», и при этом перечисляет лингвистику, математику, физику и механику, этику, эстетику и логику (имея в виду в последнем случае, по-видимому, И. Канта)¹⁴.

Обратившись к более широкому кругу текстов, написанных корифеями русского религиозного Ренессанса, мы увидим, что и в

¹² Там же. С. 148.

¹³ Там же. С. 186.

¹⁴ Там же. С. 686–687.

них присутствуют схемы, более сложные, чем бинарные, истинностно-ложные. Такая усложненность предполагает наличие внутренне противоречивых объектов — в первую очередь среди социальных феноменов. Именно о внутреннем противоречии явлений социального мира идет речь у Н. А. Бердяева, С. А. Аскольдова, у других авторов «веховского» направления, в статьях, например, посвященных особенностям национального характера. Русский этнос в работах этих мыслителей трактуется как носитель противоположных свойств. Он, если можно так выразиться, *A* и не-*A* зараз. Глубина противоречий общественного развития определила, согласно представлениям веховцев, трагизм русской истории.

Значительную часть опубликованных работ Васильева составляют рецензии на книги и статьи современных ему западных и отечественных мыслителей, занимавшихся проблемами логики, гносеологии и истории познания. Оценки, которые содержатся в этих работах, позволяют реконструировать положительную часть философского мировоззрения казанского философа. Мы полагаем, что интерес к неокантианской логике (а Васильев много внимания уделял идеям Риккерта и Виндельбанда, следил за публикациями представителей именно этого направления современной ему философии и теории познания) не мог не оказать влияния на творчество ученого. Идеи неокантианцев нашли отражение в основных формулировках первой логической работы Васильева о законе исключенного четвертого¹⁵. Даже положение, в соответствии с которым суждение о единичном предмете является результатом обобщения частных моментов существования данного предмета и наряду с изложением факта несет в себе общее содержание, соответствует важному фрагменту учения Виндельбанда и Риккерта об образовании понятий в гуманитарных науках, о месте в этих науках исторических (т. е. единичных) фактов. Далеко не все принимая в гносеологической логике неокантианцев, Васильев подчеркивал, что теоретическую силу этого философского направления составляют «частности» и «изящные детали»¹⁶. Именно они кажутся русскому мыслителю бесспорными и заслуживающими высокой оценки.

¹⁵ *Васильев Н. А.* О частных суждениях, треугольнике противоположностей, о законе исключенного четвертого // Учен. зап. Казанского ун-та. 1910. Кн. 10, октябрь. С. 1–47.

¹⁶ *Васильев Н. А.* Рецензия на книгу В. Виндельбанда и А. Руге «Энциклопедия философских наук» // Васильев Н. А. Воображаемая логика. М., 1989. С. 134.

Однако Васильев не разделял негативного отношения к математической логике, которое было характерно для представителей баденской школы неокантианства. В недоверии к математике Васильев видел «Геркулесово распутье»¹⁷ современной ему философской логики, ее противоречие и «старомодность». Ниже мы покажем некоторые иные точки пересечения васьильевской доктрины с неокантианской. А пока отметим, что, создавая воображаемую логику, Васильев, вероятно, принимал во внимание современную ему теорию чисел, основные положения которой были изложены в работах его отца — Александра Васильевича Васильева, профессора математики Казанского университета¹⁸.

Позитивное отношение к неокантианству является, как нам кажется, причиной сходства идей Н. А. Васильева с идеями П. А. Флоренского. Ведь последний тоже солидаризируется с неокантианцами, подобно им считая суждение «основным актом познания». При сопоставлении классической логики с новыми подходами в этой науке, предложенными последователями Канта, Флоренский отдает предпочтение гносеологическим схемам баденских философов. Он пишет: «Формальная логика, основанная Аристотелем, начинается с понятий, и из них построены далее суждения. Напротив, гносеологическая логика, особенно в трудах Г. Риккерта, начинается с суждений и при помощи них устанавливает понятия. . . В первом случае понятия — первичные элементы, а суждения — вторичные, во втором — наоборот, но и та, и другая логика сходится между собой в монистическом понимании логических элементов»¹⁹. И далее, уточняя свои подходы в логике: «На логико-алгебраический алгоритм мы посмотрели под углом зрения именно гносеологической логики, т. е. сочли основным актом познания — суждение»²⁰.

При определении, какая форма мысли является первичной, Васильев, как это видно из его статей, шел дальше Флоренского и неокантианцев. Напомним, что русский логик выводил отрицательные суждения из умозаключений, т. е. умозаключение считал первоначальной формой мысли. В одних случаях Васильев сближал отрицание с предложением о несовместимости двух признаков, в других рассматривал его как заключение силлогизма модуса *celarent*. Большая посылка этого силлогизма является положением о несов-

¹⁷ Там же. С. 135.

¹⁸ *Васильев А. В.* Целое число. Пг., 1919.

¹⁹ *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. С. 622.

²⁰ Там же

местимости, а меньшая посылка отождествляет предмет с субъектом большей посылки:

N исключает P , несовместимо с P (положение несовместимости)
 S есть N (малая посылка)
 S не есть P (выводное отрицательное суждение)

«Мы обычно не замечаем, — писал Н. А. Васильев, — что при отрицательных суждениях мы имеем дело с выводом. Причина этого заключается в том, что вывод этот является чем-то в высокой степени для нас привычным и поэтому совершается настолько быстро и механично, что не доходит до сознания»²¹. Иными словами, умозаключение есть форма мысли, возникающая на этапе, предшествующем осознанной умственной деятельности. Опережая суждение, оно — умозаключение — определяет его характер. Операция отрицания в последнем случае начинается с подведения менее общего понятия под более общее. При большей посылке, представляющей собой положение о несовместимости, если меньшая посылка утвердительная — вывод отрицательный, если меньшая посылка отрицательная — вывод утвердительный.

Рассматривая отрицательное суждение как результат силлогистического умозаключения, ученый настаивал на вторичности, несамостоятельности этих суждений. О вторичности суждений можно заключить на основе выводимости отрицательных суждений из умозаключений. Доказательство, данное Васильевым в статье «Логика и металогика» (основных моментов которого мы коснулись), опирается на «полусихологистские» установки ученого. Утверждая онтологический характер *только некоторых* логических формул, исследователь подчеркивал психологическую субъективную обусловленность отрицаний. Отрицание для логика — лишь негативная оценка субъектом суждения об объекте, а потому оно увязывается Васильевым только с человеческим мышлением. Здесь очевидно сходство васильевских рассуждений с выводами Флоренского: ведь понятие как основа логики о. Павлом отвергается, видимо, в силу его отвлеченного, неконкретного характера. Религиозная философия говорит в таких случаях о неспособности человеческого мышления, не способного избежать ошибок — следствий неверного анализа и обобщения фактов. Результатом ошибок являются неверные

²¹ Васильев Н. А. Воображаемая (неаристотелева) логика // Васильев Н. А. Воображаемая логика. С. 61.

понятия (фантастические логосы). Без отрицания этих логосов — побочных продуктов человеческого мышления — постигающий мир субъект обойтись не может.

«Аналитика» Аристотеля как отправная точка логической паранепротиворечивости. Критика Флоренским и Васильевым теоретического наследия Стагирита. Если мы обратим внимание на то, как оценивали Васильев и Флоренский предыдущие этапы становления логики, то обнаружим больше различий, чем сходства. Флоренский, судя по его выводам, изложенным в трактате «Столп и утверждение истины», придерживался распространенного в философской историографии мнения, что логическое учение Аристотеля состоит из трех частей: о понятии, о суждении, об умозаключении. Согласно этому представлению, учение о понятии раскрывается в более раннем произведении Стагирита — «Категориях», а учение о суждении и умозаключении — в более поздних его работах: в трактате «Об истолковании» и в «Аналитиках»²². На самом деле ничего подобного у создателя логики нет. Данная схема эллинскому мыслителю была приписана комментаторами Нового времени. Последние подогнали корпус сочинений Аристотеля под классификацию, сформировавшуюся в более поздний период развития науки, навязали древнему автору традиционную ныне школьную схему. Флоренский использует эту классификационную схему как объект критики, не принимая во внимание то обстоятельство, что понимание задач и структуры логики у Аристотеля в эту схему не вписывается.

Анализ идей Аристотеля, проделанный Васильевым, в этом отношении глубже. Ученый из Казани приводит фрагмент из «Второй аналитики» и показывает, что его можно толковать в смысле, отличающемся от того, который приписывают ему традиционные комментаторы. Русский мыслитель обращается к истории вопроса, но начинает с Шопенгауэра и Гегеля, ограничивая тем самым круг «бунтарей» против формальной логики. Несмотря на это, глубокий анализ, произведенный самим Васильевым, позволяет и Аристотеля причислить к не вполне твердым сторонникам классической формальной логики (т. е. логики, которую потом назвали *аристотелевской!*). Ведь античный философ высказывал мысль

²²Подробную критику такой оценки наследия Аристотеля см. в статье: *Савельев А. Л.* К вопросу о структуре античной диалектики // Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке. Материалы V Общерос. науч. конф. 18–20 июня 1998 г. СПб., 1998. С. 298.

о неуниверсальности закона исключенного третьего и говорил о наличии «средних» (по-современному «индифферентных») суждений. Существование противоречивых понятийных конструктов допускали стоики. Однако фрагменты эллинской диалектики, в которых трактуется данность третьего, не нашли применения в логических учениях последующих времен, именно поэтому классической стала считаться двузначная логика, именуемая ныне аристотелевской.

Рассмотренные идеи относятся к области логики, но логическое постижение мира для Флоренского и тем более Васильева не было единственным. Оба мыслителя опирались на гносеологическое учение, основы которого были заложены А. С. Хомяковым и И. В. Киреевским. Свои гносеологические предпочтения Васильев изложил в небольшой рецензии на работу Э. Л. Радлова по истории русской философии, в рецензии на книгу А. Пуанкаре и в послесловии к исторической диссертации: последнее было посвящено актуальным проблемам европейской культуры начала XX в. Коснемся только одного фрагмента философско-антропологических построений казанского логика, а именно посвященного роли религиозного сознания в жизни общества и значимости этого сознания при оценке окружающей действительности.

Васильев высоко ценил предлагающуюся еще Хомяковым идею, в соответствии с которой у человека существуют три познавательные способности: разум, воля и вера. Базируя на этом свое требование поиска самобытной философии православного Востока, классик славянофильства именно полноту религиозной жизни считал целью всякого познания. Подлинное познание, инструментами которого служат все три способности человека, неизбежно приводит к Богу. О значении религии, дающей личности устойчивые жизненные ориентиры, писал Н. А. Васильев, предупреждавший о гибельности для общества безрелигиозного пути. Утрату *единства смысла*, свойственную атеистической цивилизации Запада (частью которого была, конечно, и Россия), казанский ученый рассматривал как один из наиболее ярких симптомов вырождения. В критике основ европейской культуры мыслитель сходил славянофилами.

Размышление о ее судьбах у казанского логика завершается следующей констатацией: «Наша теперешняя умственная жизнь свободна, но она анархична, разнообразна, но бессильна. Личное творчество выявляется вполне, и потому наша культура интересна и на

пряжена, она быстро прогрессирует, увеличивается в объеме путем постоянных личных вкладов. Но в ней нет места для грандиозного и стального творчества прежних веков, возможного только на почве единого мировоззрения, единой идеологии, сплавившей людей в одно творческое целое. Нам не создать ни готических соборов, ни поэм Гомера, нам не создать даже греческих трагедий, где личное в обрисовке характеров и ситуаций соединяется с одним и тем же религиозно-философским мирозерцанием, делающим из них части одного грандиозного целого. Наша культура не грандиозна, она пошла, и башня Эйфеля является ее достойным символом»²³.

Зависимость идей П. А. Флоренского от религиозно-философской гносеологии славянофилов и мыслителей-всеединцев более ощутима. В отличие от Васильева, Флоренский писал не об апоинимной религиозности, но о церковности, которую нельзя понять, используя инструментарий формальной логики. Церковность во всей ее конкретности, согласно Флоренскому, недоступна рассудку. Для Васильева, опиравшегося не только на мысли Н. А. Бердяева, Д. С. Мережковского и А. Белого, но и на иррационализм И. В. Гете²⁴, противоречия в познании отражают паралогичность естественной жизни, т. е. жизни как биологического явления. У Васильева, интересовавшегося материальным миром, религия трактовалась как инструмент, как средство достижения состояния физического и душевного подъема. Флоренский же писал о другом — о сверхрассудочности, реализуемой в сфере духа. Для этой сверхрассудочности критерием является красота духовная, а она неуловима для логических формул. Такое видение, разумеется, сильно отличается от гностического идеала религиозности, предлагаемого Н. А. Васильевым. Если применять в отношении сказанного Флоренским категории современной теории культуры, то можно говорить о том, что феномены религиозной жизни у русского богослова являются носителями помимо семантической еще и глубокой эстетической информации²⁵. Излагаемый религиозным мыслителем взгляд соответствует свойственному славянскому этносу *эстетизму*: «Повесть временных лет» свидетельствует,

²³ Васильев Н. А. Вопрос о падении Западной Римской империи и античной культуры в историографической литературе и истории философии. С. 131.

²⁴ Там же. С. 130.

²⁵ Ср.: Витков В. В. Строгость терминологии и стиль мышления // Психология процессов художественного творчества. Л., 1980. С. 261–264.

что именно художественная обрядность византийского православия оказала сильное впечатление на послов князя Владимира и определила выбор веры²⁶.

Приближение к миру совершенных существ, по Флоренскому, возможно через опыт. В этом месте богослов подходит к выводам, аналогичным тем, к которым пришел Уильям Джемс в книге «Многообразие религиозного опыта»: «Рассудок может проложить только поверхностный и призрачный путь к Богу. . . Рассудок дает темное и обманчивое знание, тогда как чувство доставляет уверенность истине, — таково положение религиозного человека, искренне относящегося к себе самому и к фактам»²⁷. Только живая жизнь в вере, а не теоретизирование по поводу религии позволяет постигнуть суть, содержание последней. Надо ли говорить о том, насколько Васильев с его холодной верой естествознателя был далек от этой жизни?

Возвращаясь к сказанному в начале нашей работы, отметим, что сравнение Васильева и Флоренского следует считать оправданным лишь в том случае, если мы будем рассматривать их не только как философов, ставивших и решавших ряд гносеологических, а вместе и методологических проблем науки, но и как двух представителей доминирующего в начале XX в. умонастроения, в котором сочетались ориентации на интеллектуальные традиции прошлого и поиск новаторских решений насущных вопросов познания окружающего природного мира и общественного обустройства. Здесь мы вплотную подходим к оценке общественно-политических, мировоззренческих идей Васильева и Флоренского.

Можно только удивляться, каким образом эти два представителя старой дореволюционной интеллигенции пошли на сотрудничество с богоборческой и настроенной непримиримо к дореволюционным интеллектуалам властью. Однако, используя то, что нам известно о трактовках противоречия у русских логиков, мы можем сделать определенные предположения и выводы, учитывающие эти трактовки. Является очевидным, что для русской культуры Серебряного века в целом характерна расплывчатость оценок, понятий, характеров, часты взаимные переходы друг в друга нежестких явлений. Звучит парадоксально, но именно власть интернационалистов-большевиков по-своему завершила эру русского

²⁶ Летопись по Ипатьевскому списку // Русские летописи. Рязань; Александрия, 2001. Т. 11. С. 73-74.

²⁷ Джемс У. Многообразие религиозного опыта. СПб., 1993. С. 356.

западничества — петербургский период русской истории. Критически относившиеся к национальной культурной традиции Троцкий и Ленин, используя марксизм — порождение западной мысли, своеобразно продолжили дело славянофилов: противопоставили в культурном и политическом плахе Россию «латинскому» Западу, возвратили Москве функции столицы, протянули руку дружбы народам Востока. Так считали (и не всегда ошибочно) Н. А. Бердяев, Г. Г. Шпет, Г. В. Федоров. О патриотической работе большевиков писал Г. Уэллс. Надежду на большевиков как на реставраторов Московской Руси емко выразил Г. Г. Шпет: «Славянофильская» и даже вообще восточная порода «большевиков» видна теперь даже философски невооруженному эмпирическому глазу... Не случайно романтический Кремль славянофильства — реальный Кремль большевизма»²⁸. Да и сам Васильев в послесловии своей работы по истории говорил о грядущей миссии советской России и выражал надежду, что культурное спасение к деградирующей Европе придет с того географического места у притока Оки, на которое еще в XIV в. указал старец Елеазарова псковского монастыря Филофей.

Другая контрверза культурной жизни России начала XX в. — это наличие и скрытое противостояние двух сообществ — позитивистов, представленных преподавательским составом университетов императорской России, людьми науки, с одной стороны, и деятелей искусства, для которых характерна иррациональность мышления (последнее у них базируется на полурелигиозном мистико-символическом восприятии окружающего мира), — с другой.

Во Флоренском и Васильеве, как нам кажется, находит выражение мировоззрение сразу обоих этих культурных сообществ. Философское мышление двух ученых как раз противоречиво объединяет несходные культурные тенденции. Между тем многие стороны социально-философских и историософских учений Флоренского и Васильева еще ждут своего всестороннего рассмотрения. Здесь же, будучи ограничены форматом статьи, мы только обозначим две проблемы, решение которых поможет определить специфику русской культуры начала XX в.

Первая проблема — это проблема времени. Объекты воображаемой логики Васильева взяты им вне времени. И именно отвлечени от временных характеристик позволяет рассматривать данные объ-

²⁸ Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. Ч. I. Пг., 1922. С. 85.

екты в качестве носителей постоянных свойств. Некоторые из этих свойств являются противоречивыми — одновременно присущими и неприсущими объекту. То, что у Васильева является предметом изучения, у Флоренского является элементом теории, несотъемлемой составляющей метода. Всевременность и неотмирность суть необходимые признаки умопостигаемых сущностей, о которых писал религиозный мыслитель.

Требование некоторой остановки во времени и наличия у предмета свойств, хотя бы какое-то время остающихся неизменными, является абсолютным для науки. В методологических исследованиях отечественных ученых разных направлений формулировка этого требования (равно как и напоминание мыслить предмет в целостности его основных свойств) в XX в. появляется неоднократно.

Вторая проблема — это проблема, связанная с наличием объектов, несущих в себе противоречие и опровергающих своим существованием закон исключенного третьего. Особенно много таких объектов, как мы уже сказали, порождает социальная реальность. Парапротиворечивые социальные феномены, описываемые в работах русских философов конца XIX — начала XX в., можно считать эмпирическими референтами закона исключенного четвертого Н. А. Васильева. Очень часто в текстах отечественных ученых предлагается выбор не из двух, а из трех альтернатив, причем одна из этих альтернатив противоречиво сочетает свойства двух других. Даже политический контекст русских революций, как нам кажется, встраивается в подобную схему. Ведь среди основных сил, участвующих в ней, обычно называют не только революционеров («красных») и противостоящие им силы реакции (нередко отождествляемые с «черными» — черносотенцами, обскурантами (от лат. *obscurus* — темный)), но и либеральную интеллигенцию, принципиально отвергающую методы и крайние воззрения тех и других. Россия как культурный ареал мыслится отечественной историософией не как механическое смешение Запада и Востока, но как особый мир, в котором противоречивое объединение разнородных культурных элементов порождает самобытные культурные комплексы. Разве не о России и ее творческом гении как внутренне противоречивых объектах идет речь в следующем фрагменте Е. Н. Трубецкого:

«Не один только потусторонний мир Божественной славы нашел себе изображение в древнерусской иконописи. В ней мы нахо-

дим живое, действенное соприкосновение двух миров, двух планов существования. С одной стороны — потусторонний вечный покой, с другой стороны — страждущее, греховное, хаотическое, но стремящееся к успокоению в Боге существование — мир ищущий, но не нашедший Бога»²⁹. И встреча этих двух миров есть третья — самое Россия.

²⁹ Трубецкой Е. Н. Два мира в древнерусской иконе // Трубецкой Е. Н. Три очерка о русской иконе. Новосибирск, 1991. С. 41.