

АПОЛОГИЯ ЧУВСТВЕННОСТИ У КАНТА И ФЛОРЕНСКОГО*

Шапошников В.А.

Взор убегает вдаль весной:
Лазоревые там высоты...
Но «Критики» передо мной –
Их кожаные переплеты...
Вдали – иного бытия
Звездочистые убранства...
И, вздрогнув, вспоминаю я
Об иллюзорности пространства.

Андрей Белый (1908)

Об отношении Павла Флоренского к Канту писали неоднократно. Удивительное единство русских религиозных философов в странном убеждении, что «Кант – черт!» замечательно описал А.В.Ахутин [1]; о несправедливости уже специально Флоренского по отношению к Канту, которого он подвергает «неслыханному поношению», читаем у Р.А.Гальцевой [2, с.154]; повышенный интерес о. Павла к Канту, одновременную зависимость от него и постоянную борьбу с ним, мифологизацию Канта Флоренским, отмечает А.Т.Казарян [3, с.733]; в статье Т.Б.Длугач подчеркнуто, что «кантова философия выступает как бы в виде отрицательной регулятивной идеи для Флоренского», а главный мотив критики Флоренским Канта увиден как «обвинение в протестантизме, разрушившем цельный религиозный опыт», причем несправедливость обвинений в адрес Канта отчасти связывается автором статьи с тем, что Флоренский фактически прошел мимо второй и третьей «Критик», сосредоточив свое внимание лишь на содержании первой [4, с.186-190]. И все же, тексты Флоренского настолько богаты вариациями на кантовские темы, что многие пласты их до сих пор не привлекли к себе внимания, да и адекватная интегральная оценка роли философии Канта для творчества отца Павла все еще остается делом будущего. Так что обращаться к теме Флоренский и Кант предстоит еще неоднократно.

В настоящей работе мне хотелось бы остановиться на особенностях восприятия Флоренским кантовского учения о *чувственности* и его собственной точке зрения по данному вопросу, которая строится с постоянной оглядкой на Канта. Хотя мы тем самым сосредотачиваем наше внимание исключительно на идеях «Критики чистого разума», у нас будет здесь и удобный случай почтить юбилей «Антропологии», поскольку именно в этой работе мы встречаем имеющий особую важность для нашей темы раздел «Апология чувственности», который служит весьма ценным комментарием к «Трансцендентальной эстетике». К сожалению, сведениями о прямой полемике о. Павла с «Антропологией» Канта мы не располагаем.

Словосочетание «апология чувственности» замечательно тем, что им может быть достаточно точно выражена одна из основных интенций философствования Флоренского. «Апологию чувственности» предлагает нам и Кант. Однако «апология чувственности» для Канта состоит лишь в том, чтобы признать, что чувственность в отношении процесса познания, конечно, *чернь*, но без этой черни не обойтись – хотя она и не мыслит, но дает *материал* для рассудка – господина и законодателя. Как говорит Кант, в отношении чувственности ему требуется не панегирист, а только адвокат, который отстоит чувственность против ложных обвинений в обмане, в запутывании представлений, в стремлении господствовать над рассудком. Для Канта чувственность – это тот слуга, который не люб господину, но которого приходится терпеть, поскольку он честно справляет свою черную работу. Итак, чувственность – необходимое зло, а задача апологии вовсе не в том, чтобы показать, что она *не есть* зло, а лишь в том, чтобы подтвердить *необходимость* этого зла. Чувственность – это та плоть, которой обременено наше познание, и едва ли оно не тяготеет этим бременем [5, с.160-161]. Текст «Антропологии» особенно ценен для нас здесь, поскольку, в отличие от текста «Критики чистого разума», в нем явно представлен оценочный аспект.

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (код проекта: 97-03-04276)

Переживание чувственности как бремени связано с тем, что посредством нее вещи *даются* нам, и, значит, мы *не в полной мере* держим ее в своей власти – наши представления определяются не только нашими универсальными познавательными формами (априорными формами чувственности), но и *тем, что аффицирует нашу чувственность*. В явлении наряду с формой есть еще и *материя*, и здесь принцип «предметы должны сообразоваться с нашим познанием, а не наше познание с предметами» («Критика чистого разума»), равно как и принцип *прагматической антропологии* («Антропология»), оказываются не проводимыми до конца.

По-другому чувствует ситуацию Флоренский. Он любовно вглядывается в плоть, в вещество, в материю, и жаждет не отвержения их, но просветления и оправдания. Так, вслед за В.В.Розановым, он отстаивает *священность* тела [12, с.703-704]. Та же особенность мирочувствия Флоренского находит отражение и в особой привязанности к «веществу проработанному человеческим духом», убежденности в особой устойчивости его в потоке времени (если не бессмертия!).

«Духовная сила, - писал о. Павел В.И.Вернадскому, - всегда остается в частицах тела, его оформленного, где бы и как бы они ни были рассеяны и смешаны с другим веществом». (Обратим внимание на явный привкус в этих рассуждениях Флоренского идей Н.Ф.Федорова. Впрочем, сам о. Павел предпочитает возводить их к Немезию Эмесскому, Григорию Нисскому и даже Ксенократу). Флоренский высказывает далее мысль «о существовании в биосфере, или, может быть, на биосфере того, что можно было бы назвать пневмосферой, т.е. о существовании особой части вещества, вовлеченной в круговорот культуры или, точнее, круговорот духа». «Несводимость этого круговорота к общему круговороту жизни, - продолжает о. Павел, - едва ли может подлежать сомнению. Но есть много данных, правда, еще недостаточно оформленных, намекающих на особую стойкость вещественных образований, проработанных человеческим духом, например, предметов искусства. Это заставляет подозревать существование и соответственной особой сферы вещества в космосе» [6, с.198].

Отношение о. Павла к «вещам, проработанным духом» поразило в свое время Н.Н.Лузина, посетившего дом в Сергиевом Посаде, в который Флоренский только что переехал по окончании Академии. Лузин писал об этом жене: «Столько у него всяких мелких, мелких вещей – короба! И всякая – «воспоминание, переживание». Ветки осины, верещалки, дубки, палки, колесики, сделанные, нарисованные, лоскутики одежд, пузырьки воды, масла – все это он с любовью оглядывал и развешивал по стенам» [9, с.151].

Если образ жизни Канта представлялся Флоренскому верхом противоестественности, стремлением во всем до мельчайших деталей провести абсолютный диктат рассудка-законодателя, загнать жизнь в прокрустово ложе универсальных схем, установленных автономным человеческим рассудком, то сам он стремился к «приятному, благодарному признанию и утверждению всяческой реальности как блага» [8, с.59].

Не приемля Канта и гневно протестуя против его образа мыслей (Кант – «Столп Злобы Богопротивная!»), Флоренский видит коренную ошибку немецкого мыслителя не в том, что тот пошел в *ложном* направлении, а в том, что он не пошел в избранном им направлении *до конца*. Путь собственной мысли Флоренского ведет его не *мимо* Канта, но *через* него. Пафос Флоренского в том, что не нужно «застрывать» на Канте, нужно «пойти дальше». Если Кант пошел дальше эмпириков, спросив «как возможен опыт?», то о. Павел считает нужным пойти далее Канта, спросив «как возможен разум?» [10, с.820-821]. В связи с этим, Флоренский особенно ценит те моменты кантовской философии, где намечаются выходы за ее пределы.

Кант является для Флоренского олицетворением «возрожденской» культуры, которой он противопоставляет культуру «средневековую», причем важно заметить, что в этом фундаментальном для Флоренского противопоставлении речь идет не столько о двух принципиально разнородных культурах, сколько об одной полноценной культуре и ее вырождении [8, с.58-61]. Специфичность возрожденской культуры не в том, что она утверждает, а в том, что она отрицает. «Поскреби» Канта и откроешь Платона [11, с.201], однако суть возрожденства и состоит в том, чтобы оставаться на поверхности, воспрещая идти вглубь. Но, оставаясь на поверхности, мы не сможем постичь подлинный смысл чувственности и получить подлинного ее оправдания.

Попробуем более детально проследить каким образом Флоренский, отталкиваясь от Канта и стремясь пойти далее него, строит собственную *реалистическую* теорию познания вообще и чувственности в частности. Тот разум, о котором говорит Кант, «разум трансценден-

тальный», понимаемый как *универсальный* и *статичный*, заменяется у Флоренского разумом *динамическим*. Разум нельзя понять как «систему *механических*, всегда себе равных осуществлений, применимых одинаково к любому материалу и при любых условиях». Разум должно понимать как «*орган* живого существа, *modus* взаимоотношения познающего и познаваемого, т.е. вид *связи бытия*». Такой разум имеет «свойства гибкие и пластические», он функционирует не всегда одинаково, но «его *«как»* определяется его предметом, его *«что»*». В результате такого подхода универсальный разум, который всегда пребывает одним и тем же, независимо от предмета рассмотрения, подобно свету солнца, который не перенимает различия от разнообразия вещей им освещаемых (Декарт), сменяется целой *шкалой динамики человеческого разума*. Недостижимыми полюсами этой шкалы (как бы «плюс» и «минус бесконечностью» соответственно) выступают «разум трансцендентный» (Божественное всеведение) и кантовский «трансцендентальный разум», который в абсолютной статичности и универсальности своей также не реализуем для человека [10, с.821].

Столь же «динамичным» становится у о. Павла и понятие *опыта*. Опыт, о котором говорит Кант, – это все еще «позитивистский», «поверхностный» опыт. Это лишь внешний слой, «кожа вещей», под которой, при соответствующей установке сознания, открываются еще и еще слои. Наряду с чувственным опытом стоит опыт мистический. Более того: мистический опыт только и делает осмысленным и оправданным чувственно воспринимаемое, поскольку в свете этого опыта чувственное, материальное раскрывает себя как *символ* иной, более глубокой, реальности [11, с.175-178]. Подлинная «апология чувственности» возможна лишь на основе учения о чувственном бытии как символе сверхчувственного:

Милый друг, иль ты не видишь,
Что все видимое нами –
Только отблеск, только тени
От незримого очами? (Вл.Соловьев).

При этом символ, как подлинная связь бытия, не является ни чисто субъективным (как в трактовке Канта [5, с.214-216]), ни чисто объективным, – природа символа двойственна.

Подобные представления были хорошо известны Канту и получили его весьма нелицеприятную оценку. «Считать вслед за Сведенборгом действительные, воспринимаемые нашими чувствами явления мира лишь *символами* скрытого умопостигаемого мира, не более чем мистика» [5, с.216]. Для Канта, как человека Просвещения, «мистика» – слово ругательное.

Бросается в глаза, что построение собственной теории познания Флоренский осуществляет через проблематизацию и размывание тех границ, которые с таким трудом проводил Кант. Это касается, например, различения трансцендентального и трансцендентного [12, с.713-714], которое размывается в учении о динамической природе человеческого разума [10, с.821]. В еще большей степени это можно сказать о различии *феномена* и *ноумена*.

«Кантовская разобщенность ноуменов и феноменов, – говорит Флоренский, – отвергалась всегда всем моим существом». Одно из «определений» символа у о. Павла, как раз – *единство* духовного и вещественного, ноумена и феномена. Для Флоренского, «плоть не есть только плоть, только косное вещество, только внешнее». Более того: он утверждает некую *нецеломудренность* стремления видеть душу вещей «бестелесной, обнаженной от своего символического покрова». Для него все есть символ, т.е. все имеет как феноменальную, так и ноуменальную сторону. Нет феномена без скрытого «за ним» ноумена, но и обратно – нет ноумена не явленного, не облеченного ни в какую плоть [7, с.153-159]. По самохарактеристике Флоренского эта особенность может быть названа «плотскостью» мысли [7, с.157].

Эта *плотскость* мысли проявляет себя в существенном расширении понятия опыта, а, следовательно, и сферы чувственности, в частности формы ее – пространства. Граница феноменального и ноуменального стирается, ноумены, например, приобретают пространственные характеристики, область божественного может непосредственно открываться в опыте, или, во всяком случае, представляться наглядно. Антиномии более не свидетельствуют о выходе разума за пределы всякого возможного опыта, а становятся неотъемлемой чертой подлинного опыта. И т.д., и т.п.

Посмотрим, как «углубление» кантовского учения о чувственности «в направлении Платона» сказывается на учении о *пространстве* и *времени*. Термин «пространство» употребляется о. Павлом необычайно широко. «Обычно, – говорит он, – мало задумываются над гораздо

более широким (не сводимом к механическим движениям твердого тела в зрительном восприятии – В.Ш.) применением пространства, хотя слуховые и осязательные ощущения явно требуют себе пространства. Но и далее: обоняние, вкус, затем различные мистические переживания, мысли и даже чувства имеют пространственные характеристики и взаимную координацию, что заставляет утверждать размещение их тоже в пространстве». Пространство есть для Флоренского *условие возможности многообразия* (множественности) [13, с.51-52]. Такое определение пространства напоминает кантовское определение *формы явления*, как того, «благодаря чему многообразное в явлении может быть упорядочено определенным образом» [14, В34], а также – определение Шопенгауэром пространства и времени как «принципов индивидуации». При столь широком истолковании время, очевидно, также оказывается у Флоренского разновидностью пространства. Более того, ноуменальная область, будучи причастна множественности, также как и область феноменов должна обладать своей «пространственностью». (Правильнее было бы сказать, что традиционно ноуменальная область имеет и свою феноменальную сторону, а значит и пространственные характеристики). Классическим примером являются рассуждения Флоренского на эту тему в «Мнимостях в геометрии» [15, с.50-51]. Здесь Флоренский считает возможным говорить о пространственно-временных характеристиках платоновских идей и аристотелевских чистых форм (т.е. ноуменов!), как предельном значении, которое дают преобразования Лоренца при стремлении скорости системы к скорости света. При скоростях же больших скорости света, значение соответствующего радикала в формулах Лоренца становится мнимым, и мы получаем, с учетом предложенной о. Павлом геометрической интерпретации комплексных чисел, качественно иные пространственные условия, соответствующие «царству целей».

Пространство есть пример символа. Поэтому, с точки зрения Флоренского, Кант прав, когда утверждает, что пространство не имеет объективного (т.е. независимого от нашего познавательного процесса) характера, как прав он и когда полагает, что оно отражает устройство нашего мышления. Но, видя в пространстве *универсальную* форму чувственности, которая не зависит от вкладываемого в нее содержания, Кант ошибается. Здесь дает себя знать поверхностность «возрожденской» установки мышления. Представление пространства рождается в акте живой связи бытия, а такая живая связь не терпит никакой *предзаданной* универсальности. Поэтому сама попытка выделить универсальную форму в рамках чувственности порочна и обречена на провал [13, с.3-9].

Действительно, как постулирование *универсальной* формы, так и попытка *явного* ее предъявления, – являются теми местами трансцендентальной эстетики, которые могут вызвать серьезные сомнения. Да, для явления вполне законно можно говорить о форме, как условии его упорядоченности. Однако что мы хотим сказать, когда утверждаем *универсальность* этой формы? Хотим указать на присутствие ее во *всяком* представлении? Но можно ли корректно поставить вопрос о ее *тождественности* или *не тождественности* в двух представлениях? Может быть, мы хотим указать на ее *неизменность*? Но относительно чего можно рассматривать ее изменение или его отсутствие, если сама эта форма и есть условие рассмотрения всякого изменения? Далее: что мы хотим сказать, когда утверждаем, что априорная форма чувственности есть *пространство и время*? Как Кант приходит к этому выводу, и как он предлагает нам убедиться в его правильности? Он предлагает нам вслед за ним отвлечь от эмпирического созерцания все, что относится к ощущению (непроницаемость, твердость, цвет и т.п.) и тогда, говорит он, останутся только «протяжение и образ», а значит – пространство. Но где мы должны остановиться в этом процессе постепенного отбрасывания компонент эмпирического созерцания? Где мы сможем сказать: «все, ничего кроме пространства уже не осталось»? Кант говорит: «никогда нельзя себе представить отсутствие пространства, хотя нетрудно представить себе отсутствие предметов в нем». Следовательно, наш мысленный эксперимент по отбрасыванию компонент эмпирического созерцания должен продолжаться пока мы не отбросим *все, что может быть отброшено*. Тогда у нас останется тот компонент эмпирического созерцания, который отброшен быть не может, а, следовательно, *необходимо* присутствует во *всяком* эмпирическом созерцании и составляет его форму, которую мы и назовем «пространством» [14, В34-В40]. Если мы имеем здесь скрытое определение пространства, то ничего, кроме того, что «пространство» есть другое название для «формы внешнего чувства» мы не получаем, если же здесь происходит отсылка к *уже имеющемуся* у нас представлению о пространстве и пространственных

отношениях, и утверждается что это, известное нам, пространство и есть то, что ранее было названо формой, то подобное указание слишком неопределенно. Если наличие границы того, что может быть отброшено просто постулируется, мы не получаем ничего нового, если же она обнаруживается в мысленном эксперименте, то оказывается чем-то весьма зыбким, делая расплывчатым и наше представление пространства.

Более того: развивая тему об универсальности априорных форм чувственности, мы естественно оказываемся перед вопросом, - *чьи* это формы? Хочется ответить: эти формы принадлежат мне, как человеку. Но как только мы отважимся на такой ответ, сразу возникнет другой вопрос: а у *других* людей те же формы (то же представление пространства) или нет, а у ангелов и демонов те же формы или нет? На подобные вопросы никакого корректного ответа в рамках идей «Критики чистого разума» дать невозможно, поскольку сами вопросы поставлены некорректно, а некорректность их была спровоцирована некорректностью ответа на вопрос «чьи это формы?». Осторожность требовала ответить на него: эти формы принадлежат мне, но не как человеку, а как *трансцендентальному субъекту*. Однако и на этом пути мы не избежим сложностей, которые со всей очевидностью выступили уже в «Размышлениях о первой философии» Декарта, когда он попытался, опираясь только на «Я» как субъект сомнения, восстановить разрушенный процедурой радикального сомнения мир. Попытка Декарта вывести *другого* (пусть для начала только Бога), оставаясь в рамках *трансцендентальной установки*, показала всю сложность этого предприятия. Здесь не удастся обойтись без некоторого «надувательства», ни Декарту, ни Канту, ни Шопенгауэру. Поэтому мы вынуждены либо оставаться в рамках «эгоистического дискурса» [16], либо сознательно покинуть трансцендентальную установку, изменив при этом исходный смысл кантовского понятия «априорная форма».

Казалось бы, в приведенных рассуждениях мы уклонились от нашей основной темы, однако это оправдано тем, что теперь нам меньше будет хотеться обвинить Флоренского в поверхностном понимании Канта, в непонимании им сущности трансцендентальной установки Канта и т.п. Да, о. Павел изначально рассматривает построения Канта под определенным углом зрения, не принимая трансцендентальную установку, по тем же причинам, по которым он критикует прямую перспективу как метод художественного творчества [8, с.43-101]. Однако это пристрастное и подчас несправедливое отношение к идеям кенигсбергского философа помогает лучше видеть те реальные трудности, которые имманентны его построениям. Флоренский стремится показать нам невозможность удержаться на трансцендентальной установке, вынужденность попытки выйти за ее пределы: на позиции Канта, полагает он, оставаться невозможно, неизбежно идти вглубь, к Платону.

Литература

1. Ахутин А.В. София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Ахутин А.В. Тяжба о бытии. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. С.244-271.
2. Гальцева Р.А. Мысль как воля и представление (Утопия и идеология в философском сознании П.А.Флоренского) // Гальцева Р.А. Очерки русской утопической мысли XX века. – М.: Наука, 1992. С.120-184.
3. Казарян А.Т. Примечания к работе: Флоренский П.А. Космологические антиномии Иммануила Канта // Флоренский П.А. Соч. в 4-х томах. – М.: Мысль, 1996. Т.2. С.733-735.
4. Длугач Т.Б. Проблема времени в философии И.Канта и П.Флоренского // Кант и философия в России / Под ред. З.А.Каменского и В.А.Жучкова. – М.: Наука, 1994. С.186-211.
5. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Собр. соч. в 8-ми томах. – М.: Чоро, 1994. Т.7. С.137-376.
6. Переписка В.И.Вернадского и П.А.Флоренского / Публ., вст. ст. и прим. П.В.Флоренского. – Новый мир. 1989. № 2. С.194-203.
7. Флоренский П.А. Детям моим <1916-25> // Флоренский П.А. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. – М.: Московский рабочий, 1992. С.23-266.
8. Флоренский П.А. У водоразделов мысли (Черты конкретной метафизики). Часть 1 // Флоренский П.А. Соч. в 2-х томах. – М.: Правда, 1990. Т.2.

9. Переписка Н.Н.Лузина с П.А.Флоренским / Публ. и прим. С.С.Демидова, А.Н.Паршина, С.М.Половинкина и П.В.Флоренского // Историко-математические исследования. Вып. XXXI. – М.: Наука, 1989. С.125-191.
10. *Флоренский П.А.* Вступительное слово пред защитой на степень магистра книги: «О Духовной Истине», Москва, 1912 г., сказанное 19-го мая 1914 года // *Флоренский П.А.* Соч. в 2-х томах. Т.1 (2-ой полутом). – М.: Правда, 1990. С.817-826.
11. *Флоренский П.А.* Эмпирея и эмпирия <1904,1916> // *Флоренский П.А.* Соч. в 4-х томах. Т.1. – М.: Мысль, 1994. С.146-195.
12. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины (1914) // *Флоренский П.А.* Соч. в 2-х томах. Т.1 (два полутома). – М.: Правда, 1990.
13. *Флоренский П.А.* Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях <1924-25>. – М.: Изд. гр. «Прогресс», 1993.
14. *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Собр. соч. в 8-ми томах. – М.: Чоро, 1994. Т.3.
15. *Флоренский П.А.* Мнимости в геометрии. Расширение области двумерных образов геометрии. (Опыт нового истолкования мнимостей) (1922) – М.: Лазурь, 1991.
16. *Гутнер Г.Б.* Аналитика эгоистического дискурса. (В печати).