

Длугач Т.Б.

доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии Российской академии наук, Россия, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. E-mail: dlugatsch@yandex.ru.

Флоренский и Кант: человек в пространстве и времени

Аннотация: В статье рассматривается восприятие П. Флоренским главных философских принципов Канта. При анализе им кантовской философии выявлен определённый логический круг. Он заключается в том, что познать предмет невозможно, не построив его, но построить нельзя, не познав. Это остается для Канта проблемой. Автор объясняет, как с позиций православно-го символизма Флоренский критикует кантовский принцип человеческой автономии. Внимание в статье уделяется трудностям понимания Флоренским символа как единства феномена и ноумена. Неоднозначное понимание ноумена Кантом снимается Флоренским в сведении ноуменов к умозрительным сущностям. Для них время течёт в обратную сторону от следствий к причине, а пространство «выворачивается» через себя и становится мнимым. Эти идеи отца Павла могут в дальнейшем быть поняты сквозь призму достижений науки: так, замедление обмена веществ в летаргических процессах свидетельствует о существенных изменениях в них времени. Затрагивается вопрос об обратном течении времени в математике. Внимание уделяется идее Флоренского об обратном течении времени в творческих процессах. В статье высоко оценивается стремление Флоренского понять пространственное видение в культурно-историческом плане; плодотворны его исследования перспективы. Автор статьи убеждает в необходимости сравнения западных и отечественных философских идей.

Ключевые слова: Флоренский, Кант, пространство, время, ноумен, феномен, символ, продуктивное воображение, обратное течение времени.

Павел Флоренский, как и некоторые другие религиозные мыслители XIX в., не очень высоко ценил Канта. Он не принимал его философии прежде всего за ярко выраженное в ней требование автономии человека, считая его установкой протестантизма. В работе «Культ и философия» он писал: «Кант, до мозга костей протестант, не знал культа в собственном смысле. Единственная реальность для него – поставление себя в центр мироздания, что и делало его враждебным культу. Канту нужна субъективность ради своей автономии... Кант хочет объяснить, как возможно познание, как возможна наука, но на самом деле ему не требуется объяснение: втайне он говорит лишь об одном – о невозможности культа»¹. Флоренский кроме того признаётся в том, что его более влечёт средневековый, нежели новоевропейский стиль мышления. Это также является причиной неприятия и критики.

Но Флоренский недостаточно учитывал новаторскую роль великого философа, тех его открытий, которые были обусловлены достижениями новой науки, хотя сам в значительной мере ориентировался на неё. Здесь надо учесть одно важное обстоятельство: кантовская философия, как и вся философия XVII–XX вв., по определению российского философа В.С. Библера, была наукоучением², т. е. ориентировалась на науку, воспринимая в своей логике некоторые её важные черты. Кант считал научное мышление единственно верным, так же считал и Гегель, подытоживший трёхсотлетнее развитие философии. Об этом говорят его слова: «Есть лишь один разум, поэтому философия лишь одна и лишь одной быть может. И так как не может быть разных разумов, не может быть оснований возводить между разумом и его самосознанием стену, благодаря которой самосознание могло бы получать существенное развитие в явлении; ибо разум, рассматриваемый абсолютно, и, поскольку он становится объектом самого себя в самосознании, становится философией, становится опять же един, потому непременно тождествен»³.

Гегель был не прав: абсолютизируя философскую и научную ситуацию своего времени, он думал, что философский и научный разум,

¹ Флоренский П. Культ и философия // Богословские труды. Вып. 17. М., 1977. С. 123.

² См.: Библиер В.С. От наукоучения к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век. М., 1991.

³ Гегель Г.В.Ф. О сущности философской критики вообще и ее отношении к современному состоянию философии в частности // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2 т. М., 1970. Т. 1. С. 270.

достигнув своей вершины, больше не изменятся. Но изменения их коснулись: новый философский разум с изменением типа культуры перестал быть монологичным; он стал диалогическим и начал включать в себя прошлые культурные достижения не как снятые, а как самостоятельные, сохраняющие своеобразное значение. Как показал В.С. Библер, сами принципы снятия и восхождения были заимствованы философией Нового времени из науки. Наука на самом деле в своём непрерывном движении относилась к предшествующим стадиям только как к подготовительным этапам, передающим все свои важные особенности в сокращённой форме следующим достижениям и утрачивающим поэтому своё неповторимое содержание.

В работах М.М. Бахтина впервые было показано, что нельзя брать из предшествовавшей культуры только то, что похоже на настоящее, а остальное отбрасывать. Напротив, как раз то, что не похоже, представляет наибольший интерес, выделяя прошлое в его самостоятельном звучании. То же сделал В.С. Библер относительно истории философии: в философии не снимаются прежние концепции, они сохраняют свой смысл, вступая в спор с решениями сегодняшнего дня. В связи с этим В. Библер говорит о новом типе наследования, заключающемся не в «снятии» прошлого, а в диалоге прошлого с настоящим. Но подобное взаимоотношение, как было сказано, созрело к середине XX в., до этого же философия была наукоучением, её разум отождествлялся с научным, искусство признавалось отдыхом и развлечением, а нравственность отождествлялась либо с религией, либо с пользой. С конца XVI по XX вв. путь развития науки, её методы и логика считались единственно адекватными.

Не забудем и о решающем и сохраняющемся отличии философии от науки: несмотря на преемственность некоторых логических принципов, несмотря на ориентацию на науку, философия всегда выходила за границы науки, ставя вопрос о реальности. Если для естествоиспытателя теоретическая модель исследуемого объекта по большей части совпадает с самим реальным объектом, то для философа главная проблема – их несоответствие и обоснование независимой от познания действительности. Из признания несовпадения реального предмета с его мысленной моделью следовало, что как бы глубоко мы ни знали предмет, как бы всесторонне его ни исследовали, в той же мере мы убеждаемся и в незнании его. Этот, казалось бы, скептический вывод составляет, как нам кажется, теоретическое завоевание философии Канта, потому что даёт возможность существованию самого предмета независимо от человеческих потребностей в нём.

В раздумьях Канта важным результатом стало признание искажения свойств предмета в ходе познания: причиной этого была признана активность мышления. Именно по той причине, что мышление как бы пропускает свойства предмета сквозь свои познавательные методы, человек искажает их, представляет нам в «человеческом», субъективном виде. Кант признал инструментами «искажения» реальности пространство и время, – по той причине, что они носят всеобщий, присущий всем предметам характер. Но эта всеобщность – свойство мышления, пространство и время, с точки зрения Канта, только субъективны. «Явление всегда имеет две стороны – одну, когда оно указывает на неизвестный, т. е. не воспринимаемый чувственно объект, и другую, когда принимается во внимание присущая нашему восприятию данному форму, которую следует искать не в предмете, а в субъекте, которому предмет является»⁴. И нельзя не признать, что у человека, действительно, есть собственные способы воспринимать предметы, которые как будто «искривляют» их свойства.

Напомним кантовскую схему процесса познания: сначала человек получает чувственные ощущения; для того, чтобы они выступили как свойства одного предмета, надо их объединить. Это их синтез. Но он сводится к деятельности продуктивной способности воображения. Как же такое знание получить? Надо предмет мысленно **построить**. Только тогда будет ясно, как объединены в нём те черты, которые даны нам в ощущениях, только тогда перед нами предстанет предмет.

Пространственно-временные рамки существования предмета внутри знания – необходимые условия познания, предмет помещается **в них**. Но главным действием является всё же **продуктивная сила воображения** (Einbildungskraft). Однако остаётся вопрос: как мы воображаем, строим предмет, если он нам пока неизвестен? Здесь у Канта получается логический круг: мы не можем построить предмет, если мы его не познаем – и мы предмет не узнаем, если не построим. Этот круг Кантом не разрешен.

Уверенность великого философа в том, что мы знаем не вещи сами по себе, а только то, как они нам являются⁵, основывается на том, что отношение человека к предметам, событиям касается, прежде

⁴ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. М., 2006. С. 115.

⁵ Кант И. Критика чистого разума: «... каковы предметы сами по себе – этого мы никогда не узнали бы и при помощи самого ясного познания явлений этих предметов, которое единственно дано нам» (С. 121), ср.: С. 119.

всего, чисто человеческих желаний и потребностей – и предметы нами так и понимаются, и строятся. В этом кроется разгадка деления предметов познания на феномены и вещи, а познания – на эмпирическое и чистое. За *a priori* скрывается активность знания (понимания), созидającego предметность.

Высший принцип всякого употребления рассудка, возможность всякой связи, а также возможность применения рассудка к чувственности обусловлены, по Канту, трансцендентальным единством апперцепции, т. е. фактически целостностью субъекта и пониманием того, что познаёт и мыслит именно субъект. К нему же относится то, что субъект осуществляет активную познавательную деятельность. В неё входит продуктивная сила воображения, т. е. способность создавать чувственные образы (путём построения), а также рассудочный синтез – объединение всех категорий в один костяк, на котором держится чувственность. Как уже выяснилось, синтез осуществляет сила воображения.

Опыт, знание Кант характеризует как остров истины. Надо иметь при этом в виду, что трансцендентальное употребление понятий относится к вещам вообще, к вещам самим по себе, эмпирическое же – только к явлениям, т. е. к предметам возможного опыта. Возможно для знания только последнее. «Называя предмет в каком-то отношении только феноменом, рассудок создаёт себе в то же время помимо этого отношения ещё представление о предмете самом по себе и потому воображает, будто он может образовать такие понятия о подобном предмете..., но тем самым рассудок ошибочно принимает совершенно неопределённое понятие рассудочной сущности в качестве некоторого нечто как такового, находящегося вне нашей чувственности, за определённое понятие некоей сущности, которую мы могли бы каким-либо образом познать с помощью рассудка»⁶.

Итак, признание предметов, которые человек хочет понять, вещами самими по себе, обусловлено желанием человека найти истину, а также особой ситуацией в науке, повлиявшей на Канта. Здесь проявилась двойственность научного исследования: с одной стороны, предмет изучения втягивается в научное знание и отождествляется со своей моделью, превращаясь в явление; с другой же стороны, он вытаскивается из науки в сферу реальной действительности, оставаясь вещью в себе. Как уже говорилось, внешний предмет не интересует естествоиспытателя, соотношение модели (явления) и предмета (ве-

⁶ Кант И. Критика чистого разума. С. 405.

щи самой по себе) – сфера философского интереса. Ещё эта трактовка обусловлена тем, что Кант хочет оценить процесс познания как целостный. Нельзя ведь представить его как половинный, незаконченный, тогда об истинности знания можно не говорить. Но в каком случае можно считать процесс познания завершённым, целостным? Да когда он будет абсолютным, т. е. безусловным. Но он не безусловен, потому что обусловлен, прежде всего, человеческой чувственностью. Так по Канту.

В этом случае, т. е. когда философ ставит вопрос об опыте в целом, он выходит за границы опытного знания; ведь опыт не может сам стать предметом опыта. Выходить за пределы опыта – значит быть трансцендентным для него, что как будто необходимо в свете требований целостности знания, но и одновременно невозможно.

Однако можно ли вообще говорить о целостности знания, если оно трансцендентно опыту? Ведь тогда речь идёт не о знании, а о чём-то другом? Да, можно, но только если признать, что такая целостность будет опять двойственной: с одной стороны, трансцендентное нечто будет обуславливать опытное знание, а с другой, выходить за его границы как безусловное. Такое безусловное не будет предметом, точнее, оно будет трансцендентальным, т. е. нечувственным предметом. Оно будет понятием, или идеей.

Разум всегда имеет отношение только к рассудку посредством требования его абсолютной целостности, неприменимой в опыте, так как никакой опыт не осуществляется вне чувственности, приводящей к идее. «Под идеей я разумею такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет. Следовательно, чистые понятия разума, которые мы теперь рассматриваем, суть трансцендентальные идеи»⁷. Итак, вещь есть и реальный предмет, аффицирующий знание, и идея.

Кант уточняет, что хотя посредством подобной идеи знание не конституируется и не расширяется, она всё время направляет ум дальше в направлении безусловности. Но как бы далеко мы ни продвинулись в своём познании, мы никогда его не исчерпаем, потому что не можем «выпрыгнуть» за границы чувственности.

Тем самым, Кант неявно ставит вопрос и об ограниченности научного, т. е. ньютоновско-механистического знания, предполагая какое-то более высокое знание. Человек всегда ограничен, ограничен условиями чувственности, и Кант очень многозначительно замечает,

⁷ Кант И. Критика чистого разума. С. 493.

что безусловное находится в вещах не поскольку мы их знаем, а поскольку мы их не знаем. И это вовсе не агностицизм. Бог присутствует в познании только в идее безусловного, как трансцендентальная идея абсолютного, безусловного для всякой предметности, как маяк, освещающий его путь познания. В остальном человек автономен. И именно эта автономия служит причиной нападков на Канта всех религиозных философов России и Запада в XIX–XX вв.

Но и в нравственном плане человек автономен, будучи наделён нравственным законом, тогда как Бог служит лишь главой нравственного царства; он как будто не создаёт нравственность. Для Канта самое важное в человеке – его познавательная деятельность; недаром, несмотря на признание приоритета практического разума, главная его работа – «Критика чистого разума».

Религиозные философы не считали познавательную деятельность главной в человеке; главное – постичь истинное бытие, иной, горний мир, а для этого требуется интуиция, вдохновение, прозрение. Автономии здесь никакой не требуется. Человек – создание Божье, и постигает он Бога на основе христианских таинств, христианских заповедей, христианского смирения. Разумеется, находясь в миру, человек должен усвоить новые достижения науки, научиться пользоваться ими, но не подчинять себя им.

Надо сказать, что вполне закономерно переход крупного русского мыслителя П. Флоренского к антропологии. Здесь он солидарен с Кантом; известно, что в последние годы своей жизни Кант обратился к антропологии. «Что я могу знать? Чему я должен верить? На что я могу надеяться?» – эти вопросы находят свои ответы в понимании сущности человека. Так рассуждал и отец Павел Флоренский, один из критиков Канта. Он во многом смог изменить кантовские доводы и наметить новые подходы.

Как религиозный философ, Флоренский разбивает главные опоры кантовской философии. Человек всё время готовится к жизни будущей, он несёт её требования в себе, и ему необходимо понять эти требования. Как он может их понять? – Конечно, не благодаря усилиям рассудка. Рассудок, который основывается на законе тождества и который доказывает, лишь двигаясь от одного доказательства к другому, уходит в дурную бесконечность, не находя себе опоры. Опора же – в отказе от рассудочной деятельности, точнее, в сведении её к чему-то высшему. Это – интуиция и откровение, необходимость познания духовного, а не рассудочного. Они даёт уму то, чего не может

ему дать «жестокое иго и тяжкое, неудобноносимое бремя науки».

По Флоренскому, истина даётся верой, а не умственными усилиями, и тут же он приводит слова Тертуллиана «Верю, ибо нелепо». Ведь рассудком не доказать того, что кажется нелепым. Препятствие может преодолеть только вера. Основанием же веры служит вера в триединую ипостась Бога, Сына и Святого Духа. Кроме того, Флоренский убеждён, что Истина сама входит в человека. «Познание есть реальное выхождение познающего из себя, или что то же, – реальное вхождение познаваемого в познающего – реальное единение познаваемого и познающего»⁸.

«Не интуиция и не дискурсия дают ведение Истины. Оно возникает в душе от свободного откровения самой триипостатной Истины, от благодатного посещения души Духом Святым. Начатком такого посещения бывает волевой акт веры, абсолютно невозможный для самости человеческой и совершающийся через привлечение Отцом Сущим на небесах»⁹.

Для рассудка догмат троичности есть лишь противоречие, и только для верующего откровение снимает противоречие и устанавливает истину. Откровение помогает человеку проникнуть в истинный смысл бытия через символы.

Символизм – важная характеристика философских убеждений Флоренского. Он развивался, очевидно, под влиянием других символистов, в том числе Андрея Белого, с которым отец Павел был дружен. Логично, что он считал эмпирические события отражением истинных духовных сущностей, т. е. их символами. Вся жизнь свою он считал стремлением постичь отношение феноменов и ноуменов. В работе «Иконостас» он писал: «В художественном творчестве душа восторгается дольным миром и восходит в мир горный. Там без образов она питается созерцанием горного мира, осязает вечные ноумены и, напитавшись, обременённая ведением, нисходит вновь в мир дольный. И тут, при этом пути вниз на границе вхождения в дольнее её содержание облекается в символические образы – те самые, которые, будучи закреплены, дают художественное произведение. Ибо искусство есть оплотнёвшее сновидение»¹⁰.

⁸ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины // Флоренский П.А. Т. 1. М., 1990. С. 73.

⁹ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. С. 95.

¹⁰ Флоренский П.А. Иконостас // Флоренский П.А. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб., 1993. С. 18.

Всякая живопись выводит зрителя чувственно воспринимаемых красок в некоторую реальность, которую они символизируют. Но в иконе это осуществляется в наивысшей степени; икона – символ тайного и бесконечного. И одновременно она – сама истина, ясное и бесспорное выражение этой истины¹¹.

С этих позиций оцениваются Храм и Алтарь, а также культовые действия: «Алтарь в Храме – это символ невидимого Божества, а самый Храм – видимость человеческого. Алтарь – душа, а Храм – тело человека»¹². Алтарь был бы недоступен взору чувственному, если бы он не был отмечен вехами, которые, будучи доступны взору чувственному, сами усматривали мир невидимый. Алтарь от Храма отделён видимыми свидетелями мира невидимого – живыми символами соединения того и другого.

Имеются в виду образы святых: они символы невидимого, истинного мира. Но в то же время – что очень важно – они не только символы, но и образы этого последнего. Как символ, икона Богородицы соединяет два мира; как истина, она воплощает собой сущность невидимого мира. То же культовые действия. Крест – это символ всего духовного, невидимого, но он и истина его. Человек, простёрший руки – символ Креста; его символизируют, согласно Флоренскому, мачты кораблей, растения, животные.

Земное в области культа перестаёт быть земным, приобретает тайный духовный смысл, как кровь (вино) и тело (хлеб) Христа. Символы соединяют, хотя и разделяют два мира.

Понимание символа Флоренский даёт также в работе «Имяславие как философская предпосылка», где он определяет символ как то, что больше себя самого, и это большее является через символ; «символ есть такая сущность, энергия которой, сращённая с ним, точнее, растворённая с некоторой другой, более ценной в данном отношении сущностью, несёт, таким образом, в себе эту последнюю»¹³. Здесь же он отмечает, что хотя символ именуется собственным именем, но с полным правом может, а иногда и должен именоваться именем той высшей, более ценной сущности. И это вполне согласуется с понима-

¹¹ Ср.: «В иконе мы соотносим образ с первообразом, это не изображение Пречистой, но сама Пречистая, это подлинное изображение потустороннего, окно в иной мир» (Иконостас. С. 18).

¹² Там же.

¹³ *Флоренский П.А.* Имяславие как философская предпосылка // *Флоренский П.А.* Т. 2. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 287

нием иконы не только как указания на высший нездешний мир, но и как сам этот мир.

Всё в мире имеет две стороны, убеждён мыслитель, духовное выражает эмпирическое, и наоборот. Ноумены выражаются через феномены; феномены выражают ноуменальное начало. На этом подробно останавливается С.С. Хоружий, один из лучших знатоков философии П. Флоренского.

В своей статье, посвященной философскому символизму Флоренского, С. Хоружий пишет о том, что у Флоренского феномен и ноумен образуют символ как «неразделимое двуединство»: «реальность всецело и насквозь символична, и мир – собрание двуединых, ноуменально-феноменальных явлений-символов... Реальность едина, она повсюду, в любом своём элементе и чувственна, и духовна»¹⁴; «главное состоит в том, чтобы обеспечить такую связь двух миров, при которой ноумен и феномен были бы, как того требует символизм, совершенным выражением друг друга. Этого ключевого соответствия Флоренский достигает путём гипотезы о двойном, двухслойном строении реальности»¹⁵.

Допуская принцип двухслойного строения мира, нельзя, тем не менее, удержаться от некоторых сомнений в верности построений Флоренского. Во-первых, можно ли считать соединение ноумена и феномена символом, за которым скрывается высшая реальность? – Что такое феномен, известно, и, можно сказать, что он символизирует ноумен. Но что представляет собой ноумен? Что он символизирует? Согласно Канту, у него есть два значения. Одно из них, отрицательное, когда мы полагаем его как предмет особой, неэмпирической (интуитивной) чувственности. Можно считать его особым, трансцендентальным предметом; можно в известном смысле отождествлять его с вещью самой по себе – при учёте сделанных пояснений. Но можно ли объединять такой трансцендентальный предмет с обычным чувственным предметом, феноменом в один символ? Ведь одно – это предмет, а другое – неизвестно что.

Во-вторых, когда мы говорим о ноумене в положительном смысле, по Канту, остаётся только значение демаркационного понятия, отделяющего чувственное от внечувственного. Но понятие не может быть объединено с предметом.

¹⁴ Хоружий С.С. Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки // Историко-философский ежегодник. М., 1988. С. 183.

¹⁵ Хоружий С.С. Философский символизм Флоренского... С. 189

Однако примем, что для Флоренского ноумен имеет одно значение: это умозрительная сущность, это духовный предмет, который можно объединить с предметом чувственным. Вопрос всей жизни Флоренского: как?

Интерес к тому, как оценивает отец Павел философию великого немецкого мыслителя обусловлен желанием найти связь между русскими и европейскими умами XIX–XX веков и тем, что Флоренский интересовался именно Кантом. Его живо интересовали философские проблемы, и он пытался прояснить их и даже отыскать некоторые решения, опираясь на свою веру и знание религиозных и философских источников. Несмотря на суровую критику Канта, Флоренский высоко ценил его диалектику и учение об антиномиях. Хотя в целом философская система Канта, по Флоренскому, ущербна как раз вследствие убеждения в автономии человеческого разума. «Нет системы более уклончивой, более лицемерной и более «лукавой», нежели философия Канта», – пишет Флоренский. – «Его феномены – явления, в которых ничего не является, его умопостигаемые ноумены, которые именно умом-то и не постигаются и вообще никак не постижимы; его вещи-в-себе, которые оказываются именно отнюдь не в себе и не вещами, а лишь в разуме и понятиями, т. е. особыми способами рассмотрения чувственности». И вот суть: «... мы, вероятно, так и не узнали бы об истинном смысле его системы, если бы не был вынужден он высказаться в единственном месте недвусмысленно – в термине автономии»¹⁶. Он пишет об эгоцентричности философии Канта, о том, что субъективность его философии вызвана желанием обосновать автономию человеческого разума, и видит в этом причину его враждебности культуре¹⁷.

Для Флоренского же культ – главное действо в жизни православного человека. На этом же основывается его понимание календаря и праздников. «Мы считаем дни: столько-то от Воскресения – столько-то до следующего. Мы говорим: от Рождества до Пасхи – столько-то недель, столько-то месяцев и так далее. Столько-то недель от Нового года. Столько-то лет от Рождества Христова как эры летоисчисления. Но что это как не время культовое?.. Всегда культовое...» (С. 133). «Уничтожьте всё культовое время – и не станет календаря» (С. 134). Через культ определяются все важные бытийные характеристики, в том числе пространство и время. Как мы знаем, для Канта они субъ-

¹⁶ Флоренский П. Культ и философия. С. 123.

¹⁷ Флоренский П. Культ и философия. С. 123. Ср. выше. примеч. 1.

ективны, они есть лишь способы (формы) нашего созерцания вещей, свойственные нашей душе¹⁸. Но для Флоренского это не так, хотя эта объективность и пропускается через субъективное восприятие.

По Канту, время трёхмерно, имеет прошлое, настоящее и будущее, однородно и одинаково во всех предметах. Оно пусто, т.е. никак не изменяется в зависимости от помещённых в него предметов. Это соответствует ньютоновским представлениям о времени. То же – с пространством. Оно тоже трёхмерно, однородно, пусто. Совсем иные представления у отца Павла.

Лобачевский 100 лет назад высказал решительно антикантовскую мысль, а именно что разные явления физического мира протекают в разных пространствах и подчиняясь соответственно законам этих пространств.

Время также зависит от физических свойств измеряемых предметов и их скорости, что свойственно уже эйнштейновской теории относительности. Видно, что Флоренский следит за развитием науки, понимает, что современные ему научные теории меняют прежние представления. Для него, правда, новые концепции соответствуют средневековым, а не новоевропейским достижениям; некоторая склонность к мистическим трактовкам также влияет на его решения. Но исключительно интересны его суждения о перспективе. Он подвергает сомнению представления о перспективе как об единственно верном видении пространства и убеждает в том, что перспектива часто и закономерно нарушается для усиления художественной выразительности. Показать историческую изменчивость пространственных взглядов и их культурно-цивилизационную обусловленность – его цель, которую, надо сказать, он убедительно обосновывает.

Сначала отец Павел останавливает внимание на фактах – на рисунках, изображающих египтян, а также русских святых. Эти изображения очень старые. Закон перспективы в них обычно нарушен: если лица изображены в профиль, то тело анфас. В результате создаётся впечатление детских рисунков. По словам Флоренского, внима-

¹⁸ Ср.: *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Соч. на немецком и русском яз. Т. 2. Ч. 1: «Что же такое пространство и время? Суть ли они действительные сущности? Являются ли они именно и только определениями и отношениями вещей..., такие ли, которые были бы сами по себе присущи вещам, если бы даже те не созерцались, или такие, которые присущи одной только форме созерцания и, значит, субъективному свойству нашей души, без которого эти свойства не могли бы быть приписаны ни одной вещи?» (С. 93–95). Как мы знаем, Кант склонялся ко второму решению.

ние лиц, рассматривающих русские иконы XIV–XV вв., также поражается фактом нарушения правил линейной перспективы и, как правило, эти рисунки оцениваются как безграмотные. Так в изображении зданий вместе показываются обе боковые стены, а лица – с теменем, висками и ушами- с повернутыми к зрителю плоскостями носа и других частей лица, которые не должны были бы быть показаны.

Те линии, которые должны были бы расходиться, напротив, показаны сходящимися. На такую безграмотность, считает автор, укажет самый посредственный ученик живописи. – «Но странное дело», эти безграмотности не вызывают никакого досадного чувства, а, напротив, нравятся. Парадокс: чем больше нарушения перспективы, тем больше картины нравятся, так что иконы, более удовлетворяющие учебнику перспективы, бездушны и скучны, а отклоняющиеся кажутся более творческими.

Так часты подобные нарушения, что невольно рождается у наблюдателя мысль, и Флоренский её озвучивает: они не случайны, а намеренны, сделаны сознательно. Он отмечает, что указанные приёмы носят название обратной, или обращённой, перспективы и говорит, например, об иконе Спаса Вседержителя в Лаврской ризнице, у которой голова повернута вправо, нос с правой же стороны имеет дополнительную плоскость. Это неправильно, но вопреки такой неправильности икона производит впечатление полной выразительности. Неправильная икона ценится выше правильной.

В связи с этим перед автором встаёт вопрос: действительно ли перспективное изображение является единственным и наиболее естественным способом восприятия и изображения мира? «Вавилонские и египетские плоские рельефы не обнаруживают признаков перспективы, как не обнаруживают они, впрочем, и того, что в собственном смысле следует назвать обратную перспективу..., всем памятна профильность лица и ног при повороте плечей и груди египетских рельефов и росписей. Но во всяком случае в них нет прямой перспективы»¹⁹. А между тем они кажутся очень правдивыми. При этом нельзя не учитывать, что египтяне знали геометрию, умели применять увеличенный или уменьшенный масштаб. Флоренский делает предположение, что такое нарушение закона перспективы делалось ради религиозной объективности, ради религиозных целей.

¹⁹ Флоренский П.А. Обратная перспектива // Флоренский П.А. Т. 2. М., 1990. С. 49

По мысли античного автора Витрувия, специалиста по перспективе, продолжает Флоренский, надо приписать античному философу Анаксагору знание перспективы. Он знал, что такое перспектива и использовал её в создании декораций к пьесам, в частности, Эсхила. Т.е. перспектива была известна со времён античности, но использовалась не в религиозном культе, а в других целях. Но так ли это?

Флоренский хочет доказать, что это так; нерелигиозные изображения, говорит он, не ставят целью копировать действительность, как декорации, а стремятся дать символическое её изображение; «чистая живопись есть открытое настежь окно в реальность»²⁰.

Перспективу Флоренский характеризует как принадлежность «кантовско-эвклидовского пространства», т.е. как такую характеристику видения, которой описывается пространство, довольно поздно возникшая и типичная для науки кантовских времён. Кант принял её, как принимал все научные определения Ньютона, – как единственно возможное изображение пространства. Пространство одно, и другого быть не может (эвклидова геометрия, с точки зрения отца Павла, вписывается в науку Ньютона). Флоренский в этом сильно сомневается; он полагает, что каждому историческому периоду присуща своя культурная изобразительность, в том числе, изобразительность пространства. Да, у него остаются три измерения, но кривизна, однородность в нём линий меняются. Тем самым Флоренский ставит под сомнение пространственные убеждения великого философа: «... нет схемы эвклидо-кантовского пространства, сводящейся, в пределах живописи, к линейной перспективе и пропорциональности, а точнее говоря, – к одной перспективе, ибо пропорциональность – лишь её частность» (С. 57).

Автор хочет восстановить достоинство обруганного безграмотным Средневековья: «В Средневековье течёт полноводная и содержательная река истинной культуры со своею наукою, со своим искусством, со своею государственностью, вообще, со всем, что принадлежит культуре, но именно со своим, и притом примыкающим к истинной античности» (С. 58). Так что те предпосылки, которые считаются истинными не только для новоевропейского человека, но и для всех времён, есть по существу, по словам отца Павла, только устремления воли, т.е. устремления соотнести свои художественные взгляды с научно-культурными требованиями и объявить их вечными, тогда как они подходят только для Нового времени.

²⁰ Флоренский П.А. Обратная перспектива. С. 51

Исторически-культурный пафос П. Флоренского бесспорен; он идёт в ногу с М. Бахтиным, считая предшествующую эпоху не подготовительной стадией настоящего времени, а самостоятельным историческим периодом, определённым своими собственными чертами, не совпадающими с появившимися позже. С этих позиций, перспективные изображения, хотя и были известны в античности и Средневековье, не стали там главными, как в Новое время.

Симпатии Флоренского вообще в прошлом; новоевропейского человека он оценивает как надменного и высокомерного, стремящегося навязать свою точку зрения всем эпохам. Отчасти это верно, если учесть, что вся философия Нового времени с конца XVI в. ориентировалась на науку, была наукоучением и хотела представить не только разум, но и чувственность человека неисторически, вечно однокорными.

Если же рассуждать исторически, то, как думает отец Павел, видение, в том числе перспективное видение – продукт развития научно-культурного мышления и представляет собой некоторое насилие над «естественным» способом восприятия. Что это значит?

Естественными он считает – достаточно правомерно – детские рисунки с нарушением перспективы: «... рисунки детей в отношении перспективности, а именно обратной перспективы, живо напоминают рисунки средневековые, несмотря на старания педагогов внушить детям правила линейной перспективы; и только с утерей непосредственного отношения к миру дети утрачивают непосредственную перспективу и подчиняются напётой им схеме...» (С. 61)

Так как, по словам Флоренского, детское мышление это не слабое, т. е. не самостоятельное мышление, а особый тип мышления, то следует признать, что обратная перспектива не есть просто неудавшаяся и недопонятая линейная (прямая) перспектива, а своеобразное видение мира, с которым следует считаться.

В истории живописи, далее, именно А. Дюрера изображают как изобретателя перспективного зрения, что относится к XV в. Сам Дюрер в книге «Наставления в способах измерения» (1525г.) пишет о том, что Эвклид уже изложил те основания геометрии, с которыми мы сегодня согласны. Таким образом, утверждается, что перспектива была знакома и многим художникам до XV в.²¹

²¹ Например, Джотто «как бы играет с перспективой и придерживаясь, и нарушая её, т. е. он её знал, но отказывался от её «навязчивости» (Там же. С. 67).

В театральных декорациях Джотто, скорее, придерживается её, а в пейзажах – нет. И он не мог не знать приёмов прямой перспективы, коль скоро, как говорит А. Дюрер, они следовали уже из «элементов геометрии» Эвклида. Скорее всего, уже в XIV веке прямую перспективу разрабатывали Ф. Брунолески (1377–1449), Франчески (1420–1492) и некоторые другие художники. И тем не менее многие нарушали её. Почему?

Флоренский делает смелый вывод: как бы мы ни оценивали перспективу, «мы не имеем никакого права разуметь в ней некую простую, естественную, непосредственно свойственную человеческому глазу как таковому способность видеть мир»²². Напротив, Флоренский убеждён в том, что перспективное видение обусловлено «насильственным перевоспитанием этой психофизиологии в смысле отвлечённых требований нового миропонимания»²³.

Флоренский, далее, обращает внимание на различие в воспроизведении пространства в геометрии и искусстве как раз в связи с изобразительностью последнего. Геометр просто выделяет пространство в трех проекциях; художник же наделяет его выразительностью и сужает или расширяет его в зависимости от своих целей. «Художник насыщает некоторым содержанием известную область, – пишет он, – сильно нагнетает туда содержание, заставляя пространство поддаться и уместить больше, чем оно обычно вмещает без этих усилий»²⁴. Это указывает на нерасторжимость вещей и пространства; обе эти стороны присутствуют в изобразительном искусстве. И это соответствует данным новой науки.

Но не только там: в других, неизобразительных искусствах пространство также связано с содержанием: «В организации пространства музыка и поэзия обладают чрезвычайной свободой. Они могут делать и делают пространства решительно какие угодно... Поэт даёт формулу некоторого пространства и предлагает слушателю или читателю представить конкретные образы, которыми данное пространство должно быть проявлено»²⁵.

²² Там же. С. 68.

²³ Там же.

²⁴ Флоренский П.А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях // Флоренский П.А. Статьи и исследования по истории философии, искусству и археологии. М., 2000. С. 115.

²⁵ Там же. С. 116

Автор имеет в виду то, что человек Нового времени ориентирован на ньютоновскую науку, а в ней происходит неслыханное усиление нового пространственного видения мира, хотя оно и было известно со времён Эвклида. Но художественность изображения требовала нарушения перспективы, и сами ее теоретики нарушали «законы кантовского пространства и ньютоновской механики»²⁶. Если бы этого нарушения не было, не было бы «Тайной вечери» Леонардо. И Флоренский указывает на нарушения в промерах этой картины: высоты, ширины, количества людей и т. д. Именно эти нарушения дают драматическую насыщенность и заполненность картины, применяя разные единицы измерения к изображённым лицам и обстановке. Художник применил не одну, а две точки рассмотрения на двух горизонтах.

Не вникая глубоко в то, что означают последние слова, задумаемся над тем, что перспективное изображение, по словам автора, часто нарушает дело живописи; что перспективный образ мира – вовсе не естественный, а воспитанный в течение пятисот лет способ его изображения. Не указывают ли ошибки в изображении перспективы не на слабость, а на силу художника? – «Перспективные изображения мира есть один из бесчисленных возможных способов установки означенного соответствия, и притом способ крайне узкий, крайне ущемлённый..., которым определяется возможность и границы его применимости»²⁷. Это – то пространство реального мира, которое есть пространство эвклидовское, точнее, эвклидовско-ньютоновское (а также кантовское), которое не совпадает с римановским. Это пространство, свойственное кантовскому видению, но оно не продукт физиологии зрения, а продукт культуры, подытоживает отец Павел.

Здесь мы должны высоко оценить его исторически-культурный подход к пониманию зрительного восприятия пространства и его верную критику взглядов на пространство и время у Канта. Флоренский высказывает затем совершенно необычные взгляды по поводу пространства в общем. Они решительно отличаются не только от кантовских: он говорит о ноуменальном пространстве.

Как уже выяснилось ранее, ноумен для отца Павла это в одном значении вещь сама по себе; о ней, как известно, мы ничего не знаем, кроме того, что она существует и аффицирует нашу чувственность.

²⁶ Флоренский П.А. Обратная перспектива // Флоренский П.А. Т. 2. У водоразделов мысли. С. 69.

²⁷ Там же. С. 89.

Если феноменальное пространство (присущее явлениям) однородно, трёхмерно, реально и зависит от исторически-культурной среды, то для ноуменального пространства эти характеристики должны быть взяты со знаком минус. Это не реальное, а «мнимое» пространство; математически это число $=\sqrt{-1}$. Но отец Павел имеет в виду не математику, а метафизику. Метафизически мнимое пространство соответствует реальному, но во всём противостоит ему.

Главный недостаток кантовского понимания пространства Флоренский усматривает в том, что оно лишено именно человеческих черт, хотя оно и субъективно. Оно пусто и абстрактно. «Представления о пространстве по Эвклиду и Канту верные, но отвлечённые и стремящиеся обособиться от конкретного и наглядного мировосприятия; их задача – быть начисто бесчеловечными, свободными от малейшего признака антропоцентричности... Между тем, задача искусства, всякого искусства во всех его отраслях, именно человечность, подлинное и беспримесное выражение живого человеческого опыта... Итак, отвлечённое геометрическое построение канто-эвклидовского пространства в геометрии и наглядное построение живого пространства в искусстве расходятся в самых своих задачах... Геометр и художник имеют дело с пространством совершенно в разных смыслах»²⁸. Это мы уже видели на примерах из работы Флоренского о перспективе. Вновь в рассуждения закономерно включается культурно-исторический подход. И его надо высоко оценить.

Как раз художественное, точнее, литературно-художественное произведение служит Флоренскому образцом существования мнимого пространства, т. е. пространства, прямо пропорционального обычному, но противоположного ему по свойствам. Это, так сказать, пространство «с внутренней стороны». Если мир повседневный это мир с его внешней стороны, то мир «истинный», «духовный» – с внутренней. Так оценивает Флоренский, например, картины «Божественной комедии» Данте. По его мнению, поэт и Вергилий начинают путешествие, обращаясь ногами к месту восхода, а головой к тому месту, куда попал изгнанный из Эдема Люцифер. Это место оценивается как последняя воронка, по которой он скатывался вниз.

Интересно, что, по мнению Флоренского, достигнув того пункта, где находится как бы середина туловища Люцифера – бёдра, – оба

²⁸ Флоренский П.А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях // Флоренский П.А. Статьи и исследования по истории философии, искусству и археологии. М., 2000. С. 274–276.

поэта переворачиваются, и теперь подошвы их направлены к центру Земли, а головы к востоку. Но это не субъективное мнение, такое указание, как считает Флоренский, даёт сам Данте. Почему? – по Флоренскому, потому что поэт как раз исходит из иного понимания пространства, чем Кант:

Когда же мы достигли точки той,
 Где толща чресл вращает бёдр громаду,
 Вождь опрокинулся туда главой,
 Где он стоял ногами, и ко гаду
 За шерсть цепляясь, стал всходить в жерло.
 ...
 Я поднял взор и думал, что найду,
 Как прежде, Диса; но увидел ноги,
 Стопами вверх поднятыми во льду.²⁹

Флоренский определяет эту грань как центр мира, за которым простирается уже не мир, а нечто противоположное. Он убеждает, что на этой половине мира происходит «выворачивание» через себя предмета и преобразование пространства. Так как это уже не Земля, а граница Неба и Земли, то и тело, и его скорость здесь преображаются. Тело, т. к. оно не на Земле, утрачивает массу, она становится равной 0, а пространство ломается. Скорость тела здесь $> c$, т. е. бесконечна, а пространство становится мнимым. «Тело, достигнув 0, – пишет автор, – выворачивается через себя и приобретает мнимые характеристики. Пространство ломается при $v > c$ »³⁰.

Кажется, что Флоренский просто следует за Данте, видя в его картинах подтверждение своих гипотез. Он считает: раз Данте включает в поэму «переворачивание», то склоняется к признанию мнимого пространства и тем самым противостоит прежней, ньютоновско-евклидовой науке. «Дантовская метафизика несоизмерима с философией Канта»³¹ и созвучна римановским представлениям.

Мнимая область, выглядит как место вечных платоновских идей. Для Флоренского она также и место пребывания сверхчувственных сущностей, это внутренняя сторона пространства; тем самым утверждается существование в пространстве внутренней стороны, изнанки наряду с внешними.

²⁹ См. Флоренский П. Мнимости в геометрии. М., 1991. С. 45

³⁰ Там же. С. 51

³¹ Там же.

«Такой мир наделён иными атрибутами протяжённости и длительности»³², – пишет редактор «Мнимостей в геометрии» Л.Г. Антипенко. «За границей предельных скоростей, – продолжает он, – простирается царство целей. При этом длина и масса тел делаются мнимыми. Когда для мнимостей нет конкретного толкования, такой результат кажется странным. Но ... мы наглядно представляем себе, как тело проваливается сквозь поверхность... и выворачивается через самого себя, почему приобретает мнимые характеристики.., можно сказать, что пространство ломается при скоростях, больших скорости света, подобно тому, как воздух ломается при движении тел со скоростями, большими скорости звука; и тогда наступают качественно новые условия существования пространства, характеризующиеся мнимыми параметрами»³³.

Время также начинает протекать в другом направлении – от следствия к причине; его Флоренский называет телеологическим временем. Он убеждён, что мнимые пространство и телеологическое время характеризуют область существования Божества, ангелов, пророков. Их неземное бытие заключено в неземные же сферы бытия. Можно, разумеется, предположить, что превышение скорости света (если это окажется реальным) вызовет фундаментальные изменения в свойствах пространства; тогда мысли Флоренского (за исключением утверждения в нём ноуменальных сущностей) могут оказаться верными. Некоторые авторы уже обращали внимание на соединение религии с наукой, отмечали, что научные устремления Флоренского носили немеханический характер.

Пытаясь раскрыть ноуменальный характер времени, Флоренский определяет его роль в жизни человека как Рок, как *Fatum*. Это тот путь, который предначертан человеку Богом. Автор подчёркивает, что жизнь нельзя оторвать от смерти, как нельзя в магните оторвать северный полюс от южного. Каждый жизненный шаг есть вместе с тем шаг к смерти, и Рок это время, отведённое человеку на Земле. Нельзя ли тогда оценить каждый шаг человека как двойственный?

Но есть другой смысл у феноменологического времени. Это такой феномен, где время течёт в обратном направлении. Сон, как убеждён отец Павел, соединяет видимый и невидимый миры. «Сон – вот первая и простейшая, т. е. в смысле нашей полной привычки к нему, сту-

³² Антипенко Л.Г. Послесловие // Флоренский П.А. Мнимости в геометрии / Предисл., послесловие, комм. и общая ред. Л.Г. Антипенко. М., 1991. С. 50.

³³ Антипенко Л.Г. Послесловие. С. 51.

пень жизни в невидимое. Пусть эта ступень есть низшая.., но и сон даже в диком своём состоянии, невоспитанный сон восторгает душу в невидимое и даёт даже самым нечутким из нас пред-ощущение, что есть и иное, кроме того, что мы склонны считать единственной жизнью»³⁴. Сновидения относятся как к этому миру, так и к тому, сновидение насквозь теологично, или символично, оно наполняет символами иного мира, оно – переход из дольного мира в горный и обратно.

Сон – как бы промежуточная ступень между этой жизнью и той, между видимым и невидимым мирами. Он мгновенный переход от одного к другому. Время течёт здесь по-иному: во-первых, мгновенно. Недаром говорят: мало спалось, да много виделось, во сне могут пройти месяцы и даже годы.

Во-вторых, время во сне течёт телеологически: не от прошлого к будущему, не от причины к следствию, а от следствия к причине. И Флоренский приводит пример, включённый в некоторые учебники психологии: спящему снилось, что он участник французской революции, что его присудили к казни и казнят, и в тот момент, когда его шею касается нож гильотины, он просыпается оттого, что его шею коснулась железная спинка кровати.

Сон нельзя, как думает отец Павел, рассматривать по отрывкам, а если речь идёт о целом, то весь он направлен к заключительному моменту, но это означает, что он идёт к этой цели как причине, все же предыдущие события были следствиями. Т.е. всё движение сна направлено от следствий к причине, и время течёт не физически, а телеологически.

Об обратном течении времени писал еще Платон. Правда, это упоминалось не в связи со сновидениями, а в космологическом плане: «...Бог то направляет движение Вселенной сам, сообщая ей круговращение, то предоставляет ей свободу – когда кругообороты Вселенной достигают подобающей соразмерности во времени; потом это движение самопроизвольно обращается вспять, так как Вселенная – это живое существо, обладающее разумом, данным ей тем, кто изначально ее построил, и эта способность к обратному движению прирождена ей в силу необходимости по следующей причине... космос движется единообразно в одном и том же месте, и обратное вращение он получил как самое малое отклонение от присущего ему самостоятельного движения... космос движется благодаря иной, божественной

³⁴ Флоренский П.А. Иконостас // Флоренский П.А. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб., 1993. С. 4.

причине, причем заново воспроизводится и расширяется жизнь, и он воспринимает уготованное ему творцом бессмертие; когда ему дается свобода, космос движется сам собой, предоставленный себе самому на такой срок, чтобы проделать в обратном направлении много тысяч круговоротов – благодаря тому, что он, самый большой и уравновешенный, движется на крошечной ступне»³⁵. Вряд ли Флоренский читал эти страницы у Платона, во всяком случае, он нигде об этом не упоминает, но совпадение это очень интересно.

Опять автор настаивает на том, что время здесь как бы «выворачивается» через себя, ломается и приобретает не физический, а мнимый телеологический характер. Он пишет о том, что «сознание приобретает здесь трансцендентальную меру времени»³⁶.

Но вряд ли можно говорить в данном случае о сознании, это подсознание или что-то близкое к нему. К тому же нельзя по одному или даже нескольким примерам убедиться в том, что время во сне течёт в обратную сторону; в бесконечных случаях трудно понять, в какую сторону оно течёт.

В целом о концепции пространства и времени, разработанной отцом Павлом, можно сказать, что она очень интересна, но в значительной мере определена его религиозными установками. Кажется, что её не следует принимать во внимание представителям научных кругов. Но это не так. Мысли о разломе и «выворачивании» времени и пространства, об обратном течении времени оригинальны и, возможно, могут в будущем найти подтверждение в естественных науках, хотя и не на религиозной основе. Замедленность биологических процессов во время сна и спячки животных, во время летаргии наводят на мысль об особом течении времени в некоторых случаях. Мгновенное переосмысление во времени после прекращения летаргического сна заставляет вспомнить о мгновенном «выворачивании» времени у Флоренского. Надо сказать, что некоторые математики убеждены в обратном течении времени, исходя из анализа принципов энтропии и различных фаз движения позитрона и электрона на орбитах³⁷. Но эти

³⁵ Платон. Политик // Платон. Соч.: В 3 т. Т. 3. М., 1972. С. 27–28.

³⁶ Флоренский П.А. Иконостас. С. 4.

³⁷ Антипенко Л.Г. Квантовая физика открывает перспективы решения проблемы человеческого сознания // Метафизика. 2016. № 2. С. 16: «Энтропийная и антиэнтропийная мера вселенского универсума позволяет высказать космологическую гипотезу, согласно которой космологическое время сводится к чередованию двух фаз., в связи с этим стоит вспомнить тезис Флоренского о борьбе Логоса с Хаосом», и об обратном течении времени, добавим мы. «... В кванто-

выводы еще предстоит серьезно изучать и обдумывать. Есть, однако, одна сфера, в которой движение мысли направлено в обратную сторону бесспорно, и эта сфера – человеческое творчество. В качестве примера обратимся к истории такой науки, как физика.

После открытий Ньютона около 300 лет назад механика развивалась, исходя из тех оснований, которые заложил великий физик. Им были обоснованы закон всемирного тяготения, три закона механики, установлена предельная скорость движения тел, меньшая скорости света, сформулирован принцип инерции и т.д.

Из этих оснований на протяжении трех столетий делались все возможные выводы и создавалось величественное здание классической науки. Но вот появился Эйнштейн; он предположил, что сами основания могут быть иными. Мысль его переходила от следствий к прежним основаниям. Заново обдумывая их, Эйнштейн (и не только он) предложил другие основания, начиная с принципов тяготения, инерции, скорости. Он вступил в спор с Ньютоном, предлагая свои ориентиры. Для этого он и проделал обратное движение от настоящего к прошлому, от следствий к причине. Ньютоновская физика не была отброшена, она сохранилась, но для мира небольших скоростей, и диалог прошлого и настоящего показал свою плодотворность, как это и предсказал М.М. Бахтин.

Вообще творческие усилия всегда сопровождаются возвратным движением мысли для того, чтобы потом вновь началось прямое движение от новых оснований к новым следствиям. Чтобы создать новые каноны в поэзии или в изобразительном искусстве, новатор обращается к тем образцам, которые были созданы раньше, осмысливает и изменяет их. И это – притязания самостоятельности.

Отталкиваясь от прошлого, человеческая мысль снова уходит в будущее. Но является ли движение мысли от следствий к основаниям характеристикой обратного течения времени или нет? Над этим еще надо думать.

вой механике время обособляется от пространственного многообразия по причине его параметризации по двум параметрам – естественному и мнимому. Здесь самым временем устанавливается присущий ему распорядок в смысле прямого и обратного течения».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Антипенко Л.Г.* Квантовая физика открывает перспективы решения проблемы человеческого сознания // *Метафизика*. 2016. № 2(20). С. 111–123.
- Библер В.С.* От наукоучения – к логике культуры: два философских введения в XXI век. М.: Политиздат, 1991. 413 с.
- Гегель Г.В.Ф.* О сущности философской критики вообще и ее отношении к современному состоянию философии в частности // *Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет*. Т. 1. М., 1970. С. 268–285.
- Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И. Сочинения: на немецком и русском языках / Под ред. Н. Мотрошиловой и Б. Тушлинга*. Т. 2. 1. М.: Наука, 2006.
- Платон*. Политик // *Платон. Сочинения: В 3 т. Т. 3*. М.: Мысль, 1972.
- Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины // *Флоренский П. А. Т. 1*. М., 1990.
- Флоренский П.А.* Мнимости в геометрии / Предисловие, послесловие, комментарии и общая редакция Л.Г. Антипенко. М.: Лазурь, 1991.
- Флоренский П.А.* Иконостас // *Флоренский П. А. Иконостас. Избранные труды по искусству*. СПб.: Мифрил, 1993.
- Флоренский П.А.* Имяславие как философская предпосылка // *Флоренский П.А. У водоразделов мысли*. Т. 2. М., 1990.
- Флоренский П.А.* Культ и философия // *Богословские труды*. М., 1977. Вып. 17. С. 123–133.
- Флоренский П.А.* Обратная перспектива // *Флоренский П.А. У водоразделов мысли*. Т. 2. М., 1990.
- Хоружий С.С.* Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки // *Историко-философский ежегодник-1988*. М., 1989. С. 180–201.
- Rockmore T.* Kant and Idealism. New Haven, CT: Yale University Press, 2007.

Tamara Borisovna Dlugatch

DSc in Philosophy, Chief Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation. E-mail: dlugatsch@yandex.ru.

Florensky and Kant: A Man in Space and Time

Summary: The article deals with the perception of Pavel Florensky of the main philosophical principles of Kant. During analyzing Kant's philosophy a certain logical circle was first revealed. It consists in the fact that it is impossible to know an object without constructing it, but it is impossible to construct it without knowing it. This remains a problem for Kant. The author explains how, from the standpoint of Orthodox symbolism, Florensky criticizes the Kantian principle of human autonomy. The attention is drawn to the difficulties of Florensky to understand the symbol as the unity of the phenomenon and noumena. The ambiguous understanding of the Kantian noumen is removed by Florensky in the reduction of the noumenon to speculative entities. Time flows in the opposite direction from the effects to the cause for them, and the space "turns out" through itself and becomes imaginary. These ideas of Father

Pavel can be further understood through the prism of science: thus, a slowing of metabolism in lethargic processes and hibernation of animals indicates a significant change in their time. The question of the reverse course of time in mathematics is touched upon. Attention is paid to the idea of Florensky about the reverse flow of time in creative processes. The article highly appreciates Florensky's desire to understand spatial vision in cultural and historical terms. His research prospects are fruitful. The author proves that it is necessary to compare Western and Russian philosophical ideas.

Keywords: Florensky, Kant, space, time, noumenon, phenomenon, symbol, productive imagination, reverse flow of time.

References

Antipenko, L.G. “Kvantovaya fizika otkryvaet perspektivy resheniya problemy chelovecheskogo soznaniya” [Quantum Physics Opens Up the Prospect of Solving the Problem of Human Consciousness], *Metafizika*. 2016. № 2(20), pp. 111–123. (In Russian)

Bibler, V.S. *Ot naukoucheniya – k logike kultury: dva filosofskikh vvedeniya v 21 vek* [From science to the logic of culture Moscow: two philosophical introductions to the 21st century]. Moscow: Politizdat Publ., 1991. 413 p. (In Russian)

Hegel, G.W.F. “O sushchnosti filosofskoi kritiki voobshche i ee otnoshenii k sovremennomu sostoyaniyu filosofii v chastnosti” [About essence of philosophical criticism in general], in: G.W.F. Hegel, *Raboty raznykh let* [Works of different years]. Vol. 1. Moscow, 1970, pp. 268–285 (In Russian)

Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason], in: I. Kant, *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Works: in German and Russian], ed. by N. Motroshilova & B. Tuschling. Vol. 2. 1. Moscow: Nauka Press, 2006. (In Russian)

Plato. *Politik* [Politics], in: Plato, *Sochineniya* [Works], 3 vols. Vol. 3. Moscow: Mysl, 1972. (In Russian)

Florensky, P.A. *Stolp i utverzhdanie istiny* [The Pillar and Truth Statement], in: P.A. Florensky, *Woks*. Vol. 1. Moscow, 1990. (In Russian)

Florensky, P.A. “Ikonostas” [Ikonostasis], in: P.A. Florensky, *Ikonostas. Izbrannye trudy po iskusstvu* [Ikonostasis. Selected Works on Art]. Saint-Petersburg: Mifril Publ., 1993. (In Russian)

Florensky, P.A. “Imyaslavie kak filosofskaya predposylka” [Imyaslavie as a philosophical premise], in: P.A. Florensky, *U vodorazdelov mysli* [At the watershed of thought]. Vol. 2. Moscow, 1990. (In Russian)

Florensky, P.A. *Mnimosti v geometrii* [Ostensibilities in Geometry], ed. with introduction by L.G. Antipenko. Moscow: Lazur, 1991. (In Russian)

Florensky, P.A. “Kult i filosofiya” [Cult and philosophy], in: *Bogoslovskie trudy* [Theological Works]. Moscow, 1977, Issue 17, pp. 123–133. (In Russian)

Florensky, P.A. “Obratnaya perspektiva” [The reverse perspective], in: P.A. Florensky. *U vodorazdelov mysli* [At the watershed of thought]. Vol. 2. Moscow, 1990. (In Russian)

Khoruzhiy, S.S. “Filosofskii simvolizm Florenskogo i ego zhiznennyye istoki” [Florensky's philosophical symbolism and its life sources], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*-1988. Moscow, 1989, pp. 180–201. (In Russian)

Rockmore, T. *Kant and Idealism*. New Haven, CT: Yale University Press, 2007.