

А. Я. Кожурин

Розанов



А. Я. Кожурин

Розанов

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=44828386

ISBN 9785448541476

Аннотация

Монография посвящена творчеству Василия Васильевича Розанова (1856—1919) – крупнейшего русского мыслителя и писателя «Серебряного века». Его теоретическое наследие исследуется в контексте европейской философской традиции. Особое внимание уделяется основным категориям розановской философии. Работа предназначена для всех интересующихся историей русской философии и культуры.

Содержание

ВВЕДЕНИЕ	6
ГЛАВА 1. ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ В «ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ МИФОЛОГИИ»	28
ГЛАВА 2. ПЕРЦЕПТИВНАЯ СТРАТЕГИЯ	58
Конец ознакомительного фрагмента.	64

Розанов

А. Я. Кожурин

© А. Я. Кожурин, 2019

ISBN 978-5-4485-4147-6

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero
Светлой памяти отца, Якова Яковлевича Кожурина,
посвящается

Мне кажется, что Вы не философ, ибо философия есть система и форма прежде всего. Однако для меня нет сомнения, что новые данные, открытые Вами в тайниках быта и духа, найдут своего формовщика; не знаю через 50, через 100 лет, но это случится рано или поздно, подобно тому, как Беме истолкован Шеллингом, Баадером и отчасти Гегелем в системе.

*Из письма П. А. Флоренского к В. В. Розанову
(от 9 сентября 1903 года)*

Я задыхаюсь в мысли. И как мне приятно жить в таком задыхании. Вот отчего жизнь моя сквозь тернии и слезы есть все-таки наслаждение.

В. В. Розанов. Уединенное

ВВЕДЕНИЕ

Необходимо отметить, что творческое наследие Василия Васильевича Розанова (1856—1919) колоссально как по объему, так и по затрагиваемой проблематике. В него входит литературная критика («Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского» и «Литературные очерки», а также множество статей, посвященных писателям и писательству), сочинения по психологии и типологии религий (сборники статей «Религия и культура», «Апокалипсическая секта», «Возрождающийся Египет»). Значительное место в работах Розанова уделено проблематике семьи («Семейный вопрос в России», т.1—2) и пола («В мире неясного и нерешенного», «В темных религиозных лучах»). В этой связи он даже получил прозвище – «русский Фрейд», хотя к проблематике пола наш соотечественник обратился параллельно отцу психоанализа и разрабатывал ее в совершенно ином ключе. Наконец, в качестве автора трилогии («Уединенное» и два тома «Опавших листьев») Розанов был признан величайшим мастером письма, первым стилистом своего времени, которое не случайно получило название «Серебряного века».

Это многообразие сыграло с восприятием творчества Розанова современниками и последующими поколениями исследователей своеобразную злую шутку. На неподготовленного читателя оно подчас производит впечатление ха-

оса, чего-то незавершенного и несовершенного. Первыми на путь выявления принципиальной связанности, внутренней оформленности розановского наследия, стали литературоведы. В начале 20-х годов В. Б. Шкловский объявил В. В. Розанова создателем «новой литературы, новой формы» [30, Кн. II, С.321—342]. Основательную и глубокую характеристику розановского творчества дал в знаменитой «Истории русской литературы с древнейших времен по 1925 год» князь Д. П. Святополк-Мирский [168, С.636—646]. Интересный анализ стилистики интересующего нас автора содержится также в работе В. Н. Ильина «Стилизация и стиль. 2. Ремизов и Розанов», которая была опубликована в 1964 году. Позднее автор включил ее в свой фундаментальный труд «Арфа Давида (Религиозно-философские мотивы русской литературы)» [61]. Наконец, в этом же ряду необходимо назвать книгу А. Д. Синявского ««Опавшие листья» В. В. Розанова» [171]. Обращались к выявлению специфики розановских работ и западные слависты [223]. В нашей работе, наряду с содержательной, будет обращено внимание и на формальную сторону наследия великого мыслителя.

В этой связи необходимо отметить влияние Розанова на развитие русской литературы XX века. Показательно, что его творчество не приняли писатели, тесно связанные с традицией предыдущего столетия, особенно развивавшиеся в русле линии Тургенев-Толстой. В то же время, оно оказалось весьма востребованным деятелями современной ему

литературы и искусства – представителями различных версий «модернизма». У символистов, акмеистов и футуристов был свой, непохожий друг на друга, поворот интереса к творчеству Розанова. Продолжилось это влияние и в советский период, причем у писателей, которые опять-таки принадлежали к самым разным направлениям. Вообще проблема розановского влияния на развитие отечественной литературы XX века заслуживает особого исследования, хотя оно и выходит за рамки данной работы.

Язык Розанова – это в подлинном смысле организм, который растет. У каждой последующей эпохи складывался свой образ писателя. Для литературоведов данная ситуация очевидна. То же самое необходимо сказать и о его мысли, но с философским анализом розановского наследия ситуация складывается значительно хуже. Известно, какие смысловые потери возникают при попытках передать своими словами мысли Ф. Ницше. Как и в случае Ницше, прочтение текстов Розанова, игнорирующее литературный аспект, обедняет и искажает их. Но не меньшей ошибкой будет игнорирование философского содержания розановских произведений. В творчестве Розанова произошло полное слияние художественного и философского способов мышления. Между тем, для нас совершенно неочевидным оказывается то, что в его лице перед нами предстает крупнейший русский философ. Можно сказать, что именно философия была его подлинным призванием Розанова. Действительно, его твор-

ческая жизнь началась с публикации наиболее, наверное, серьезного философского произведения, написанного на русском языке – «О понимании» (Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания) (1886).

Вот как сам мыслитель характеризовал этот труд, работу над которым он начал в 1881 году, в одной из анкет: «Сплошное рассуждение на 40 печатных листов – летящее, легкое, воздушное, счастливое для меня, сам сознаю – умное: это, я думаю, вообще нечасто в России. Встреть книга какой-нибудь привет, – я бы на всю жизнь остался „философом“. Но книга ничего не вызвала (она, однако, написана легко). Тогда я перешел к критике, публицистике: но все это было „не то“. Это не настоящее мое: когда я в философии никогда не позволил бы себе „дурачиться“, „шалить“, в других областях это делаю, при постоянной, непрерывной серьезности, во мне есть много резвости и до известной степени во мне застыл мальчик и никогда не переходил в зрелый возраст» [138, С.710].

Реконструкция философии Розанова должна осуществляться в духе понимания ее как уникального, долго и сложно выстраиваемого здания. Следует также помнить, что к этой философии ведет множество смысловых линий, но и из нее вытекает значительное количество линий воздействия. Нельзя, наконец, забывать и о множестве ложных, а то и просто-напросто некорректных интерпретаций, которым

за истекшее столетие подверглось творческое наследие интересующего нас мыслителя. В данной работе мы рассмотрим основные категории розановской философии. Воссоздавая учение Розанова о категориях надо, в первую очередь, иметь в виду его ранние произведения. Исследователи не всегда отдают должное идеям, выраженным в них. Помимо первой книги Розанова, к этим работам относятся статьи, изданные в сборниках «Природа и история» (1-е издание 1899, 2-е – 1901) и «Религия и культура» (1-е издание 1899, 2-е также вышло в 1901). Важнейшее значение для адекватного понимания философии Розанова имеет перевод аристотелевской «Метафизики» – особенно комментарии к тексту. Наконец, неоценимым источником для воссоздания розановского категориального аппарата является переписка нашего героя с Н. Н. Страховым, а также его позднейшие комментарии к письмам последнего («Литературные изгнанники», 1913). Это, разумеется, не исключает активного использования вершинных произведений Розанова – трилогии и «Апокалипсиса нашего времени».

Несмотря на всю оригинальность, Розанов множеством нитей связан с традицией европейской метафизики, особенно с ее древнегреческими истоками. Отсюда – двоякая задача, которую мы ставим в этой работе: выявит оригинальные теоретические построения мыслителя и в то же время показать их глубокую укорененность в традиции европейской философии. Современникам, даже сознававшим зна-

чение Розанова для русской культуры, подобное понимание было недоступно. В то же время показательны, что ни один из отечественных профессиональных философов первой половины прошлого века, снисходительно похлопывавших Василия Васильевича по плечу, не написал ничего подобного его книге «О понимании». Речь, разумеется, идет не только об объеме произведения, но и о том, что в нем предвосхищаются тенденции развития философии в XX столетии.

Говоря о недоброжелателях, отметим, что наиболее прямолинейно негативное отношение к Розанову-философу выразил П. Б. Струве. Позволим себе привести эту характеристику: «В. В. Розанов был, несомненно, гениальным писателем, хотя того, чем был силен Леонтьев, острого и глубокого ума, у Розанова совсем не было. Категория „ума“ вообще неприложима к Розанову. Розанов был замечательный до гениальности писатель, не будучи ни умным, ни, еще меньше, честным человеком в общепринятом смысле слова» [65, С.186]. Струве и Розанова связывали весьма непростые отношения. Струве был одним из первых представителей «левого» направления, отметивших незаурядный литературный талант героя нашей работы. Позднее, однако, между ними возникла ожесточенная перепалка, вызванная тем, что Розанов одновременно писал в газетах прямо противоположной политической ориентации (это были «Новое время» и «Русское слово»). В феврале 1918 года, однако, Розанов послал своему оппоненту примирительное письмо [138,

Вернемся, однако, к приведенным выше словам Струве. Единственная, имеющая отношение к Розанову характеристика, – «гениальный писатель». Можно, в принципе, согласиться и с оценкой типов мышления Розанова и Леонтьева как разнокачественных, хотя вывод, который из этого делает Струве, не выдерживает никакой критики. Как нам представляется, определенный отпечаток на восприятие Струве наследия Розанова наложила полемика, которая вспыхнула между ними перед Первой мировой войной, хотя дело не только в этом. Следует иметь в виду, что не только Струве с ходу отвергал сущностно философский характер творчества Розанова. Можно также вспомнить мысль Г. П. Федотова о том, что «вершины своего гения Розанов достигает в максимальной разорванности, распаде „умного“ сознания» [30, Кн. II, С.396].

В этой связи на ум приходит одно сравнение – восприятие творчества Ф. Ницше до того, как усилиями М. Хайдеггера был осуществлен его основательный философский анализ. Следует заметить, что в XIX столетии, помимо смены познавательных и ценностных установок, происходит радикальное изменение самой формы подачи материала. Подвергнув основательной критике рационалистические установки, создатели нового типа философствования (Шеллинг, Шопенгауэр, Э. фон Гартман) на первых порах все же сохранили традиционную форму системы. Лишь в последней четверти XIX

столетия, если не брать особого случая Кьеркегора, философия нового типа приходит к необходимости сменить ее. Решающую роль в выходе из этого своеобразного лабиринта сыграл Ницше. Следует признать, что он нашел форму, адекватную той трансформации содержания философского знания, которую произвели его предшественники – от романтиков до Э. фон Гартмана. Вполне закономерно, что Ницше становится наиболее популярным и влиятельным философом XX века. Не случайно, что именно с ним сопоставляются крупнейшие русские мыслители рубежа XIX – XX веков.

Изменение формы подачи философского материала не мешало Ницше опираться на категориальный аппарат философии. Хайдеггер выделил в его творчестве пять основных категорий – «нигилизм», «переоценка всех прежних ценностей», «воля к власти», «вечное возвращение того же самого», «сверхчеловек». Затем он показал их место в философии Ницше, а также связал эту философию с традицией европейской метафизики. По мнению Хайдеггера, своей глубокой включенностью в метафизическую традицию концепция Ницше принципиально отличается от концепции Кьеркегора. В результате проведенного анализа выяснилось, что «мышление Ницше, пусть исторически оно и таково, что по букве должно было бы выдавать совсем иной нрав, не менее дельно и не менее строго, чем мышление Аристотеля, который в 4-й книге „Метафизики“ мыслит суждение о про-

тиворечии как первую истину относительно бытия сущего» [201, С.202].

Как нам представляется, нечто подобное необходимо предпринять и в отношении наследия Розанова. Лишь немногие исследователи отмечали систематический характер его творчества (в какой-то мере П. А. Флоренский, Ю. П. Иваск), в то время как большинство продолжало писать о противоречиях и несистематичности розановской философии. Но подобный подход долгое время практиковался и в отношении философии Ницше. Внутренняя логика идейного наследия последнего метафизика Запада стала очевидной только после фундаментальных изысканий Хайдеггера. В отношении Розанова подобная работа так и не была проведена. Нельзя забывать, что параллели между творчеством Розанова и Ницше современники стали проводить намного раньше, чем в случае с Фрейдом. Достаточно, например, вспомнить соответствующие места в произведениях Д. С. Мережковского, Д. В. Filosofova или Н. А. Бердяева. В этих работах Розанов оценивался как не менее великое явление антихристианства, чем Ницше. Нечто подобное необходимо констатировать и в отношении собственно философских идей русского мыслителя. Данное обстоятельство предполагает пристальное изучение категориального аппарата философии Розанова, что и станет главным объектом нашей работы.

При этом необходимо помнить, что, несмотря на близость

в целом ряде аспектов к такому направлению, как «философия жизни», Розанов сохраняет несомненную преемственность с философской классикой – в первую очередь с античной традицией. Впрочем, если не идентифицировать философию жизни с определенным направлением европейской мысли конца XIX – начала XX века (В. Дильтей, Ф. Ницше, А. Бергсон, О. Шпенглер), то розановская концепция может быть интерпретирована как своеобразная философия жизни. Кроме того, в отличие от таких апостолов иррационализма как А. Бергсон и Л. Шестов (с последним Розанова сопоставляли и продолжают сопоставлять особенно часто), его концепцию отличает большее доверие к философскому логосу, а то и просто к логике. Библейская ориентация у Розанова предполагала не отказ от базовых установок греческой философии, чем характеризовалась концепция Л. Шестова, но доверие к началу разума. Хотя в литературе приходится встречаться и со следующими утверждениями: «В отличие от Шестова с его напряженной мыслью, хотя и обращенной против интеллекта, Розанов абсолютизирует биологическое, точнее – чисто физиологическое в человеке. Он откровенно противопоставляет интеллектуальной сфере интересы „желудка“ и „пола“» [121, С.173]. На наш взгляд, Розанов стремился опираться не только на религиозно-мистическую, но и на философскую составляющую европейской культуры.

Для начала вспомним происхождение и значение слова «категория» в античной философии. Греческое сло-

во «κατηγορία», послужившее для него основой, означало «осуждение», «решение», «показание», «объяснение», «высказывание». Его первоначальным смыслом было – на агоре, в открытом судебном разбирательстве кому-то не на жизнь, а на смерть сказать, что он есть «тот, который...» Можно констатировать, что античные философы, заимствуя данное слово из политико-правового лексикона, имели здесь в виду не просто высказывание о предмете, но и такое решение о нем, которое носило бы судьбоносный характер – привлечение его к ответственности, высказывание о нем чего-то весьма важного, внутреннего и существенного.

Проблематика категорий была поставлена еще в платоновском «Софисте», где речь шла о таких категориях как бытие, движение, покой, тождество и различие. Первое систематическое учение о категориях было разработано Аристотелем в одноименном трактате и других сочинениях, составивших знаменитый «Органон». Учение великого грека о категориях носило двойственный, логико-онтологический характер. Категории здесь – характеристики общих свойств бытия, с помощью которых оно расчленяется в языке на рубрики, не сводимые друг к другу. На протяжении более двух тысячелетий аристотелевское учение о категориях доминировало в европейской философской традиции. Следующий этап развития учения о категориях связан с именем Канта, который указал на активную роль человеческого рассудка в процессе познания. Категории в этой системе коорди-

нат – формы рассудка, необходимые для анализа чувственного опыта. Уже в XIX веке свою трактовку категорий предложил Гегель, при ее разработке исходивший из принципа развития. Гегель стремился установить связи между ними при помощи методов восхождения от абстрактного к конкретному, единства логического и исторического. Вся философия Гегеля оказывается диалектикой категорий – в мышлении, природе, истории.

Мы остановились на этих аспектах потому, что при разработке собственной системы категорий Розанову пришлось столкнуться с глубоким непониманием – причем не только со стороны адептов позитивизма и вульгарного материализма. В этом нет ничего удивительного, так как эти течения всегда были объектами критики с его стороны. Дело обстояло значительно хуже – непонимание было тотальным. Что говорить, если даже Н. Н. Страхов – выдающийся русский мыслитель и «крестный отец» Розанова, не до конца понял установку своего «крестника». В одном из писем он резко противопоставил учения Аристотеля и Гегеля, утверждая, что «древние философы едва ли годятся для того, чтобы в них искать разъяснения вопросов и сомнений» [148, С.9]. Сам Страхов, как известно, испытал сильное влияние немецкой классической философии – особенно гегелевской системы. Еще один мыслитель, оказавший колоссальное воздействие на учителя Розанова – это, разумеется, Декарт. Некоторые исследователи даже говорят об определяющем воздействии

концепции основоположника новоевропейской философии и науки на Н. Н. Страхова [53, С.326].

Розанов занимал прямо противоположную позицию, которая отчетливо звучит в позднейшем комментарии к только что приведенному отрывку: «И до сих пор думаю, что Аристотель – никем незаменим. Его определение *вещей, понятий*, всякого рода именно *категорий*, физических и духовных, без коих невозможно никакое философствование, превосходны и (скажу, как институтка) – восхитительны» [148, С.9]. Подобное отношение говорит о глубинной включенности философии Розанова в одно из основных направлений европейской мысли. Можно вспомнить слова С. С. Аверинцева из статьи «Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России»: «Возьмем на себя смелость сказать, что с Платоном русская культура встретилась, и не раз. <...> Но встреча с Аристотелем так и не произошла» [3, С.328]. Конечно, в русской философской мысли доминировала линия Платона, но наличие хотя бы одного мыслителя уровня Розанова в числе адептов аристотелизма делает данное утверждение не таким бесспорным. Как мы увидим дальше, герой нашей работы был далеко не единственным последователем Аристотеля на русской почве.

Теперь самое время обратиться к основным категориям розановской философии. В одном из писем К. Н. Леонтьеву автор, не рассчитывая, что его корреспондент прочтет книгу

«О понимании» целиком, рекомендовал: «Прочтите „Заключение“ – там весь план и замысел изложен и главу 2-ю „О схемах разума и сторонах существующего“ и обратите внимание на понятие потенциальности, этого странного полусуществования, которое есть в мире, и Вы будете на пути к полному усвоению моего взгляда на человека, его природу, его душу, его цель». И далее – «Пожалуй, прочтите главу о целесообразности: там этот процесс определяется как выделение своеобразного из первоначально простого; процесс истории есть целесообразный (Провидение); и здесь моя отвлеченная теория этого процесса буквально совпадает с Вашими политическими теориями; еще о целесообразности и ее проявлениях говорится в главе „О сущности“, с того места, где начинается рассуждение о том, что такое *организм и жизнь*» [29, С.245].

Таким образом, названы важнейшие для творчества Розанова, в том числе и позднейшего, философские темы. Особую ценность этому придает то обстоятельство, что автор делает это признание в письме к К. Н. Леонтьеву – мыслителю, оказавшему на него колоссальное идейное и эстетическое воздействие. Одной из этих тем, к тому же хронологически первой, оказывается тема «понимания». Она находилась в центре внимания мыслителя на протяжении всего творчества Розанова. Категория «понимание» должна быть признана первой категорией интересующей нас философии. Наряду с ней, как это видно из только что приведенного пись-

ма, важнейшими в философии Розанова оказываются категории «потенциальность» и «целесообразность». При этом последняя категория применялась мыслителем для истолкования не только человеческой, но и природной реальности. Мыслитель также связывал все эти категории – например, «понимание» мыслилось философом как «естественная цель» человеческой природы. Наконец, последней из основных категорий философии Розанова выступает «тело». Хотя напрямую она не названа, но значение этой категории для интеллектуальных построений автора «Метафизики христианства» и «Апокалипсиса нашего времени» особенно доказывать не надо.

Говоря о специфике розановского подхода к историко-культурному наследию, необходимо помнить, что он стремился показать не только значимость творчества того или иного автора, его историческую обусловленность, хотя данные аспекты, несомненно, находились в центре внимания интересующего нас мыслителя. Сам Розанов был продолжателем славянофильской линии русской философии. Его связь со старшими славянофилами (А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, братья Аксаковы) не так бросается в глаза. В то же время несомненно влияние на В. В. Розанова представителей позднего славянофильства (или «почвенничества») – Ф. М. Достоевского, Н. Я. Данилевского и особенно Н. Н. Страхова. Нельзя забывать и об идейных перекличках с К. Н. Леонтьевым. С. А. Левицкий так характеризовал

идейный генезис Розанова: «Руссейший из русских, на писаниях которого лежит печать чуть ли не допетровской эпохи, он вышел из славянофильского лагеря» [82, С.278]. Розанова интересовали также потенциальные, нереализованные возможности, скрытые в трудах того или иного философа, а также в художественных произведениях. В этом аспекте следует признать его близость к теоретическим построениям представителей философской герменевтики XX столетия (М. Хайдеггеру, Г.-Г. Гадамеру и др.). Тема «Розанов и герменевтика» будет еще звучать на страницах этой книги.

Нельзя, впрочем, забывать, что в случае Розанова мы имеем дело не только с выдающимся философом, но и с крупнейшим религиозным мыслителем. Достаточно вспомнить, какую роль играли споры вокруг его идей в ходе деятельности Религиозно-философских собраний (1901—1903) и Религиозно-философского общества (1907—1917). Из последнего, впрочем, Розанов был вынужден в 1914 году уйти под влиянием интриг «триумвирата» (Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус, Д. В. Filosoфoв). Если брать религиозный аспект, то его творчество может быть структурно сопоставлено с текстом Библии. Речь идет о триаде Ветхий Завет – Новый Завет – Откровение апостола Иоанна Богослова. Так, этап «Темного лика» и «Людей лунного света» с его резко антихристианским пафосом совпадает с наибольшим увлечением Розанова Ветхим Заветом. Время создания трилогии – период максимального сближения с церковью и Христом,

имеющий своей оборотной стороной критическое отношение к иудаизму (сборник статей «Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови» и примыкающие к нему брошюры – «В соседстве Содома», «„Ангел Иеговы“ у евреев», «Европа и евреи»). Работы последних лет жизни, в которых полемика с христианством достигает пика, имеют ярко выраженный апокалиптический характер [171, С.70—71].

Но, разумеется, религиозные интересы Розанова не ограничивались только актуально существующими конфессиями, они вели его вглубь истории. Мыслитель развивал своеобразную «археологию религии», обращаясь к античным, сиро-финикийским культам и особенно к египетской религиозной традиции. Впрочем, важное значение для Розанова имела и полемика с представителями чуждых ему религиозных установок. Так, в предисловии ко второму тому «Около церковных стен» (1906) он указывал: «Во 2-ой том я ввел, довольно обширно, несколько размышлений на те самые темы, каким посвящена книга, – *со стороны*, людей иного склада религиозной мысли, иного богоотношения, богоощущения, чем каким живет автор. Таким образом, богословский монолог местами разветвляется у меня в *диалог* и даже *поли-олог* (речи *многих*), как бы ведущийся возле церковных стен и об этих стенах» [141, С.233]. Кроме того, в одном из сравнительно ранних набросков мыслитель обозначил свою позицию как «поли-идеизм», в противоположность моноидеизму [138, С.33].

Одним из элементов подобного подхода была розановская критика христианства. Для корректного воспроизведения этого «поли-олога» необходимо применения герменевтических процедур. В этой связи можно вспомнить установку Хайдеггера, который писал: *«Герменевтика осуществляет свою задачу только на пути деструкции. <...> Деструкция есть... подлинный путь, на котором настоящее должно встретиться с собой в своих собственных глубинных движениях, а именно так встретиться, чтобы при этом ему навстречу из истории устремился неизменный вопрос, насколько оно (настоящее) само обеспокоено освоением радикальных возможностей основного опыта и их толкований»* [202, С.94—95]. Деструкция в данном случае поможет адекватной реконструкции розановской философии. Кроме того, полемика Розанова с христианством не есть только достояние истории и современность еще может многое почерпнуть из тех аргументов, которые использовал в ней главный герой нашей работы.

Здесь необходимо сделать замечание, имеющее отношение к теме «Розанов и западная философия». Серьезные отечественные специалисты по этой традиции выступили сравнительно недавно с работами по русской философии [39; 113]. Показательно, что, хотя отсылка к идеям Розанова в них время от времени встречаются, сама его концепция в этих работах не разбирается. Это особенно интересно в случае Н. В. Мотрошиловой, которая стремится выстро-

ить современный вариант философии жизни, отличающийся от одноименного направления конца XIX – начала XX века большим упором на обыденных ценностях [113, С.444]. Как представляется, именно творческое наследие Розанова могло бы послужить прекрасным ориентиром в реализации подобного проекта.

Наконец, Розанов не только философ и не только религиозный мыслитель – имеется в виду и соединение этих аспектов (вспомним, к примеру, таких мыслителей XIX столетия, как Серен Кьеркегор или Владимир Соловьев). Нет, он также и настоящий мифотворец. В этом смысле единственная фигура, которую можно поставить в один ряд с ним – Платон. На протяжении двух с половиной тысячелетий наследие Платона неизменно становилось источником вдохновения для философов. Не стала исключением из этого правила и эпоха историзма. Любопытно отметить принципиальную разницу в подходе к платоновскому мифотворчеству Гегеля и Хайдеггера. Необходимо помнить, что здесь мы имеем дело не только с двумя великими мыслителями, но и с наиболее выдающимися историками философии. Они по-разному оценили интересующие нас аспекты наследия Платона: для Гегеля миф – продукт неразвитости мышления, помеха для философии, сковывающая ее развитие; напротив, Хайдеггер видел в мифе подлинное выражение духа платоновской философии, хотя последняя и оказывалась объектом его деструкции. Сам Хайдеггер, разумеется, был не толь-

ко философом, но и мифотворцем. Однако, для того, чтобы позволить себе мифотворчество немецкому мыслителю пришлось пожертвовать статусом теолога.

Возвращаясь к Розанову, отметим, что подобное совпадение обнаруживается, несмотря на то, что в целом ряде моментов родоначальник идеализма оказывается антиподом русского мыслителя. Полемика с платонизмом во всех его разновидностях, включая сюда и христианские версии платонизма, составляет важнейший элемент теоретического наследия Розанова. К этой теме мы будем еще неоднократно возвращаться. Э. Юнгер, один из крупнейших свидетелей и диагностов эпохи, не случайно назвал прошлое столетие «веком мифов». Мифотворчество Розанова, открывающее XX век, своеобразно предвосхищает некоторые тенденции его развития, хотя в целом ряде аспектов тенденции этого века оказались мыслителю глубоко чужды.

В ходе работы над книгой ее отдельные главы по мере их завершения публиковались в следующих изданиях: глава 1 (Актуальные вопросы гуманитарных и социально-экономических процессов (выпуск третий). Сборник научных трудов / Под ред. А. Н. Горявина. СПб.-Пушкин: СПб-ГАУ, 2013); глава 3 (Картина человека: философия, культурология, коммуникация. Коллективная монография / Под

ред. В. П. Солонина, В. А. Рабоша, В. И. Стрельченко. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2016); глава 4 (Национальные и цивилизационные основы русского мира. Материалы VII международной научно-практической конференции, посвященной Году культуры и 110-летию Санкт-Петербургского государственного аграрного университета / Под ред. В. Л. Обухова, И. В. Солонько. СПб.: СПбГАУ, 2014); глава 7 (Ритмы бытия: праздник и повседневность в социокультурном измерении. Сборник научных трудов. / Гл. ред. К. В. Султанов. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2017); глава 10 (Философия человека и культурно-институциональные процессы в России. Ч.2. СПб.: Изд-во ИПП, 2013); глава 12 (Культура и образование в XXI веке: Материалы межвузовской научно-практической конференции 24—26 января 2013 г. / Под ред. М. А. Арефьева. СПб.: СПбГАУ, 2013); глава 13 (Человек в современном мире: Материалы всероссийской конференции «Философия человека. Современная культура. Общественные коммуникации». СПб.: Изд-во РХГА, 2004); глава 14 (Метаморфозы телесности: Сборник статей / Под ред. И. В. Кузина. СПб.: Изд-во РХГА, 2015); глава 15 (Тинэйджеры в пространстве гуманитарных технологий / Гл. ред. К. В. Султанов. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2015). Статьи, вошедшие в приложение, опубликованы: Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Т.7. 2006. Вып.2. СПб.: Изд-во РХГА, 2006; Праздник и повседневность: эвристический потенциал

детства. Сборник научных трудов / Гл. ред. К. В. Султанов.
СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2017.

ГЛАВА 1. ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ В «ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ МИФОЛОГИИ» В. В. РОЗАНОВА

Как указывал в свое время О. Шпенглер, каждая великая культура создает оригинальное представление о пространстве и времени. Данные представления не являются чем-то статичным, подвергаясь на разных этапах жизни этих культур серьезным трансформациям. В этой работе мы рассмотрим представления о времени и пространстве В. В. Розанова. При этом основным материалом для данного рассмотрения будут выступать его трилогия («Уединенное» и два короба «Опавших листьев») и «Апокалипсис нашего времени» – наиболее известные произведения мыслителя. Необходимо, впрочем, будет остановиться и на других работах мыслителя. Когда мы говорим о Розанове, то важно не только выявить внутреннюю логику его текстов, представляющих, на первый взгляд, совокупность мало взаимосвязанных фрагментов, но и показать саму возможность в произведениях подобного рода подойти к фундаментальным проблемам философии.

Разумеется, мы не будем здесь первыми. Применительно к художественным произведениям такие попытки предпринимались неоднократно. Достаточно вспомнить «Божественную комедию», которая представляет собой несравненный пример соединения художественного и философско-теологического осмысления мира, причем данный синтез носит не внешний, но внутренний характер. Необходимо в этой связи вспомнить характеристику, которую соответствующим аспектам великой поэмы дал С. П. Шевырев: «Система мира у Данте есть система Птолемея, но освященная идеею Христианскою» [51, С.154]. Нельзя забывать также работу П. А. Флоренского «Мнимости в геометрии» (1922), в которой дана своеобразная интерпретация космологических представлений великого итальянского поэта. Русский мыслитель использовал положения общей теории относительности А. Эйнштейна для доказательства истинности тех представлений о мире, которые отстаивали Аристотель, Птолемей и Данте¹.

Если брать теоретический аспект проблемы, то в истории философии и науки можно выделить две основные модели пространства и времени – субстанциальную и реляционную. Первая из них была предложена еще античными атомистами

¹ Если обращаться к исследованиям по русской литературе и философии, то следует отметить ранние опыты подобных реконструкций – эссеистический «Космос Достоевского» Г. Д. Гачева [43, С.226—244], написанный еще в 70-е годы, и статью Л. И. Рудакова «Проблема времени в философии истории Чаадаева» (1980) [166].

ми, а свое классическое выражение получила в концепции Ньютона. В рамках последней время и пространство признаются субстанциями, существующими независимо от материальных объектов. Абсолютное пространство остается всегда одинаковым и неподвижным. В «Математических началах натуральной философии» (1687) Ньютон так определял абсолютное пространство: «Абсолютное пространство по самой своей сущности, безотносительно к чему бы то ни было внешнему, остается всегда одинаковым и неподвижным». Аналогично английский ученый вводил понятие абсолютно (математического) времени, которое протекает равномерно, независимо от чего-либо внешнего. Вот как звучит это место у самого Ньютона: «*Абсолютное, истинное, математическое время* само по себе и по самой своей сущности, без всякого отношения к чему-либо внешнему, протекает равномерно и иначе называется длительностью» [122, С.30]. Следует заметить, что ньютоновская картина мира мало согласуется с обыденным опытом. В свое время данное обстоятельство было тонко подмечено Н. Н. Страховым [180, С.388]. Впрочем, наряду с приведенными выше определениями, великий английский ученый ввел также понятия относительных («кажущихся» или «обыденных») времени и пространства.

Реляционная модель, базирующаяся на концепциях Аристотеля и Лейбница, рассматривает пространство и время как особые отношения между объектами и процессами. По-

рядок размещения тел определяет пространство, а их последующие изменения – время. Сами великие мыслители прекрасно понимали данные различия. Ньютон не случайно вводил понятие «место», которое, несомненно, оказывается полемичным по отношению к соответствующему понятию Аристотеля: «*Место* есть часть пространства, занимаемая телом и, по отношению к пространству бывает или абсолютным или относительным. Я говорю часть пространства, а не положение тела и не объемлющая его поверхность» [122, С.31].

Вернемся, однако, к моделям пространства, предложенным античными авторами. Выше мы уже говорили о попытке П. А. Флоренского реабилитировать геоцентрическую модель. Для публики, воспитанной на догматическом приятии установки гелиоцентризма (большинство интеллигенции XIX – начала XX века), между концепциями Аристотеля и Птолемея не было принципиальной разницы. На самом деле эти концепции содержат серьезные разночтения. Очень важно, что эти разночтения относятся к пониманию пространства. Как отмечал В. П. Зубов, «для Аристотеля „место“ определялось соотношением двух физических тел; для Птолемея – положением в абсолютно однородном и неподвижном пространстве» [57, С.257]. Но, разумеется, различия подобного рода оказываются несущественными при сопоставлении античных концепций с установками новоевропейской науки.

Если мы обратимся к тенденциям развития философии и науки последнего столетия, то увидим, что новое восприятие пространства и времени, проявившееся в начале XX века, в известном смысле возвращает нас к концепциям далекого прошлого. По крайней мере, в некоторых принципиальных аспектах. В этой связи любопытны точки соприкосновения между космологией Аристотеля и теорией относительности А. Эйнштейна, о которых в свое время писал А. Койре. Одной из важных точек соприкосновения между двумя научными концепциями оказывается восприятие пространства и времени. Комментируя данный аспект, известный историк науки указывал, что «для Эйнштейна, как и для Аристотеля, время и пространство находятся во Вселенной, а не Вселенная „находится во“ времени и пространстве» [77, С.25].

Другая важнейшая точка соприкосновения между научными концепциями Аристотеля и Эйнштейна – признание конечности мира. Как указывал В. П. Зубов, «в науке для Аристотеля не могли никогда появиться „химеры“ безграничного пространства или безграничного космоса» [56, С.84]. Бесконечная Вселенная, по мнению Аристотеля, была бы лишена определенности, соразмерности, а следовательно, и красоты. Эйнштейн также отказался от понятия бесконечной Вселенной, чем вызвал гнев сторонников классической («ньютоновской») парадигмы. Таким образом, в каком-то смысле есть основания говорить о близости в ряде аспектов космологических представлений антич-

ности, получивших классическое выражение в работах Аристотеля, и теории относительности.

Впрочем, не только теория Эйнштейна обнаруживает черты сходства с представлениями древних о мироустройстве. Еще одна популярная в науке XX века концепция – учение о «Большом взрыве» и расширяющейся Вселенной, также может быть помещена в подобный контекст. Среди физиков, выдвинувших эти идеи, следует назвать Э. Хаббла, А. А. Фридмана, Г. А. Гамова. Временные рамки данного процесса оцениваются в 13,7 миллиардов лет. Здесь не место подробно разбирать концепции этих ученых, которые, по мнению ряда исследователей, парадоксальным образом перекликаются с мифологическими воззрениями. Существует, впрочем, точка зрения, что «рождение Вселенной из „Большого взрыва“ и вакуума остается одним из мало обоснованных, чисто спекулятивных предположений, вытекающих из общей теории относительности» [181, С.234].

Рассмотрение этих перекличек – материал для специальной работы, но отсюда можно непосредственно перейти к реконструкции воззрений Розанова на пространство и время, к попытке воссоздать Космос великого русского мыслителя. Для ранних построений мыслителя было характерно принятие установок новоевропейской науки об однородности пространства и времени. В дальнейшем, однако, Розанов перешел на принципиально другую позицию по этому вопросу. После «перелома» 1898 года автор трилогии и «Апокалип-

сиса нашего времени» стал защищать установки архаического мировосприятия. В данной работе мы постараемся максимально близко придергиваться текстов Розанова – отсюда обилие цитат.

В «Апокалипсисе нашего времени», создававшемся в 1917—1918 годах, мыслитель писал: «МИР ЕСТЬ вечно рождающееся существо,

МИР – САМО-ТВОРИТСЯ,

и вместе

МИР-ТО И ЕСТЬ БОГ,

а

БОГ И ЕСТЬ МИР» [147, С.182].

А вот еще один фрагмент розановского «Апокалипсиса», который очень ярко иллюстрирует принцип расширяющейся Вселенной. «Еще я хочу сказать, что мир как-то растет кубически внутрь себя. Мир вообще растет и чрезвычайно. Мир не „стоит“, а увеличивается. Мир „искрометен“ и потому горит. Горение – его сущность. Горение, а не сгорание. Мир никогда не сгорит и особенно не погаснет» [147, С.245].

Правда, когда мы говорим о современной науке, то сразу возникает вопрос: относительно чего расширяется Вселенная? Проблемы подобного характера вставали и перед Ницше, который пытался решить вопрос о конечности или бесконечности мира. Немецкий философ, в конце концов, пришел к выводу, что «мир как силу» нельзя мыслить безграничным, ибо в противном случае непонятен вопрос о том, откуда си-

ла черпает силы для роста, чем она «питается» (см. хайдеггеровский двухтомник «Ницше», 1961)

Для Розанова вопросы подобного характера не представляются непреодолимыми, ибо он признает божественную основу мира. Тема роста, возрастания была важнейшей темой его философии. Куда же мир растет? Он, в первую очередь, растет внутрь, в глубину. Рост – реализация потенциальности, которая является важнейшей категорией розановской философии. Тема роста развивается Розановым и в отношении Солнца, которое стало важнейшим предметом его почитания во время создания «Апокалипсиса нашего времени». В последующих главах данной работы мы еще не раз приведем фрагменты, запечатлевшие полемику автора «Апокалипсиса» с трактовкой отношений Земли и Солнца в рамках новоевропейской науки. Не будем повторяться, хотя эти фрагменты весьма красноречивы.

Теперь самое место привлечь для интерпретации новый фрагмент «Апокалипсиса»: «Главная, *самая главная* тайна Солнца, что оно – еще *растет!* Кто мог это думать, не только разгадывать, но даже и загадывать. Между тем и в этом *только* живут все его необъяснимые, поистине *сверхъестественные* тайны: что оно столько *работая* – не истощается, не истощимо!! <...> Оно – *вырастает* и вот *энергия-то* роста, „больше“ и „больше“ самого солнца, массы его, света его, тепла его, и делает его, что оно не худеет, не бледнеет. Это „завтра“ солнца и идет на *работу*, оно вечно „с брюхом“,

„брюхато“ и потому не тухнет и не может потухнуть» [147, С.336].

Исследуя тело космоса, Розанов вступает в весьма непростые отношения с традицией европейской метафизики. Одним из главных объектов его критики оказывается пифагорейско-платоническая установка, базировавшаяся на геометрическом истолковании космического устройства. Вот какую мысль мы находим в одной из статей, вошедших в сборник «Среди художников» (1914): «Мир – ассиметричен, *правильно* расставленных колонн, *равных* промежутков между точками и линиями, *повторяющихся* движений или *параллельных* – нет в нем; все – *расходится*, или – *сходится*; ничто ни на что *не похоже*, все – *вечно новое*. Мир есть *личность*, не сохраняющая верности себе ни в одной точке и ни в одну минуту» [141, С.192].

Нетрудно заметить, что статическому пониманию космоса здесь противопоставлено динамическое и чувственное. Для Розанова мир, понятый вне без чувственного восприятия, оказывается сведенным лишь к чисто количественным характеристикам. В подобном восприятии математического естествознания у него были предшественники. Можно вспомнить не только представителей науки от античности до Ренессанса, принципиально различавших физику и математику, но также Шеллинга и ориентированных на его философию естествоиспытателей, Гегеля и Фейербаха. Из русских авторов следует назвать натурфилософов начала XIX

века и А. И. Герцена как автора «Писем об изучении природы».

Нечто подобное наблюдается и в отношении Розанова к базовым положениям новоевропейской науки. В «Апокалипсисе нашего времени» мы сталкиваемся как с критическим подходом к этой традиции, так и с переосмыслением некоторых из них в духе «фундаментальной мифологии». Например, признавая эллиптический характер движения небесных тел, Розанов писал: «И вот я понял, почему же именно *эллипсисы*, а не круги: что, казалось бы, так ясно: «кружись» – и не далее, «вертись» – и не «прочее»: *растянутый* круг, как в куполах наших храмов и как в «омфалосах» Сирии, как в фетише, кажется, Селевкии, где подписано над ним удивительное имя: «Zeus kassios»... «По образу и подобию твоему», вовсе не человек один создан, но и небеса. И вот эти эллипсы, и параболы, и, кажется, все конические сечения. <...> И вся природа летит?.. Ведь она летит?

Ах, так вот как планеты были «брошены в пространство»... И *кто* и *почему* был их «первым двигателем».

Мир хотел быть вдохновенным...

Прекрасный и главное – *прекрасно* вдохновенный мир...» [147, С.270].

Соответственно, сразу возникает принципиальная разница между миром в языческом и христианском понимании. В своей последней великой книге Розанов так характеризует принципиальное различие этих установок: «Небо языческое

было крепкое, твердое...

В противоположность небу христианскому, дряблему, рыхлому. Изнеможенному» [147, С.289].

Для более полного выявления специфики восприятия пространства в поздних произведениях Розанова необходимо обратиться к его ранним работам. Последние в наши дни не часто становятся объектом изучения, по своей занимательности они заметно уступают зрелым произведениям мыслителя. Но это вовсе не свидетельствует о том, что в них не содержится мыслей, которые важны и для понимания позднейшего творчества Розанова. Сразу следует сказать, что молодой Розанов был заинтересован новейшими научными открытиями, вступающими в видимое противоречие с классическими концепциями. Данный интерес был скорее интуитивным, чем научно обоснованным, но он был.

В своей первой работе, «О понимании», Розанов рассматривает «Пангеометрию» Н. И. Лобачевского как начало четвертого и последнего фазиса развития этой науки [160, С.366—367]. Саму же геометрию он интерпретировал как учение о пространстве и его формах. Если вспомнить, что неевклидовские геометрии сыграли важную роль в новом истолковании проблемы пространства, то прозорливости Розанова остается только удивляться. Здесь, впрочем, надо иметь в виду и его гениального предшественника, Ф. М. Достоевского, который также использовал некоторые положения неевклидовой геометрии в своих романах. Наставником

Достоевского в деле освоения неевклидовой геометрии был, как известно, Страхов – «крестный отец» Розанова.

Розанова интересовала специфика не только физического, но и социального пространства. Последнее занимало его даже больше, в чем можно легко убедиться, обратившись к сборнику «Религия и культура». В статьях, вошедших в этот сборник, автор еще воспринимает христианство «религией Вифлеема», пусть и извращенной в истории. Но здесь же мы окунаемся в стихию ближневосточной религии (в монотеистическом варианте иудаизма), осмысление которой и превратило скромного гимназического преподавателя в гениального мыслителя и «тайновидца». «Вот в миниатюре весь Израиль: несущий как светильник перед собой свое чадородие; „дуб мамврийский“, вечно сочленяющийся, весь состоящий из „стеблей“, „ветвей“, „миндальных цветов“, и „яблоков“ (в древности – это возбудитель плодородия у женщин); но, в противоположность нам, с „лампадою“ в точке каждого сочленения» [155, С.188].

Мир распадается (как в пространстве, так и во времени) на две части: сакральную и профанную. В сакральном мире «чудесное» (магическое, волшебное) и «эмпирическое» переплелись совершенно невообразимо для современного сознания. Произрастающие там «мамврийские дубы» являются «реальными», эмпирическими деревьями, но, вместе с тем, и символами культа – «светильниками из золота чистого». «Дубы» эти увешаны яблоками, причем не только яб-

локами «в себе» и «для себя», но и для «избранного народа». При этом яблоки эти несут сакральную функцию, предназначены для исполнения Божьего наказа: «плодитесь и размножайтесь» («возбудитель плодородия»).

Профанное (или «цивилизованное») пространство теряет связь с Богом, утрачивает все выходы в «миры иные». И именно потому, что с брезгливостью отвернулось от пола, не хочет видеть его «святости». Договор с Богом (вспомним Авраама), таким образом, разрывается и утрачивает свою силу. Расплата за это – эпидемия венерических болезней, зависть и злословие, пустота жизни, наконец. Это самое пространство «цивилизованного мира» древние, и не без оснований, признали бы без-божным, а-теистическим. Но Розанов не был бы самим собой, если бы не увидел пусть небольших, но отрадных исключений. И тогда мы обнаруживаем «тихий свет всего Востока» в романах Достоевского, с их «ужасным напряжением страстей» [155, С.221].

Естественно, что интересующее Розанова пространство должно было приобретать конкретно-географические и конкретно-исторические черты – речь идет о социально-культурном пространстве России. В рамках этой концепции русское пространство принципиально отличается от пространств других цивилизаций. Обратимся в этой связи к отрывку из первого короба «Опавших листьев» (1913). «Много есть прекрасного в России: 17-е октября, конституция, как спит Иван Павлович. Но лучше всего в чистый понедельник

забирать соленья у Зайцева (угол Садовой и Невск [ского]). Рыжики, грузди, какие-то вроде яблочков, брусника – разложена на тарелках (для пробы). И испанские громадные луковицы. И образцы капусты. И нити белых грибов на косяке двери.

И над дверью большой образ Спаса, с горящею лампадою. Полное православие» [158, С.85].

Первое, что бросается в глаза – это какое-то особое чувство пространства. С одной стороны, мы находимся в Санкт-Петербурге. Более того, Розанов указывает место, где данная лавка находится – угол Садовой и Невского. Но, вместе с тем, нас не оставляет ощущение какой-то «заколдованности», магичности этого места. Да ведь так и должно быть, ибо находимся мы не в абстрактном пространстве науки Галилея и Ньютона, а на «Святой Руси», где каждое место связано с «мирами иными». Мифологема «Святой Руси» крайне характерна для русского религиозного сознания. Ни у одного из других христианских народов ничего похожего мы не обнаруживаем.

Здесь мы сталкиваемся со своеобразным «наивным реализмом», характерным для православного мироощущения. В приведенном фрагменте он проявляется с особенной силой. Интересующее Розанова пространство – это отнюдь не пространство евклидовой геометрии или что-либо эквивалентное ему. Само пространство Руси-России получает, наряду с физическим, метафизическое измерение, как бы

вырывается из того мироздания, которое обосновывает новоевропейская наука (противостояние галилеевско-ньютоновскому представлению о пространстве). Возможен упрек, что Розанов де приземляет «Святую Русь», низводит ее до какой-то лавки. А почему храмы или капища могут быть связаны с божественным, а лавка не может? Или находится она вне пространства Святой Руси? Нет, если Русь Святая, то и лавка приобщена к сакральному – таково мироощущение Розанова. Совершенно очевидно, что розановское пространство – не только языческое: «И над дверью большой образ Спаса, с горящею лампадою. Полное православие».

Можно заметить, что Розанов активно вовлекает в горизонт философского рассмотрения не только городские, но и «естественные» ландшафты России. При этом розановский подход предельно насыщен конкретикой. Достаточно вспомнить его работу «Русский Нил» (1907), где особый «мир Волги» уподобляется священной реке древних египтян. Розанов пишет: «Волга наша издревле получила прозвание „кормилицы“. „Кормилица-Волга“... Кроме этого названия она носит и еще более священное – матери: „матушка-Волга“... Так почувствовал ее народ в отношении к своему собирательному, множественному, умирающему и рождающемуся существу. <...> Много священного и чего-то хозяйственного. <...> И вот наш народ, все условия работы которого так тяжки по физической природе страны и климату и который так беден, назвал с неизмеримою благодарностью

великую реку священными именами за ту помощь в работе, какую она дает ему, и за те неисчислимые источники пропитания, какие она открыла ему в разнообразных промыслах с нею связанных» [150, С.145].

Не случайно также, что столь любимому им Древнему Египту Василий Васильевич уподобил именно русскую провинцию, а не столицы или крупнейшие промышленные центры. Вот как выглядит ландшафтно-антропологическая характеристика их принципиальных различий в интересующем нас тексте: «Все на Волге мягко, широко, широко. Века тянулись как мгла, и вот оживала одна деревенька, шевельнулось село; там один промысел, здесь – другой. Всех помянула Волга обещанием прибывтка, обещанием лучшего быта, лучшего хозяйства, нарядного домика, хорошо разработанного огородика. И за этот-то мягкий, благородный колорит воздействия народ ей и придал эпитеты чего-то родного, а не властительного, не господского. И фабрика дает „источники“ пропитания, „приложение“ к труду. Дают его копи, каменные пласты. Но как?! „Черный город“, „кромешный ад“, „дьявольский город“ – эти эпитеты уже скользят около Баку, еще не укрепившись прочно за ним. Но ни его, ни Юзовку не назовут дорогими, ласкающими именами питаемые ими люди. Значит, есть хлеб и хлеб. Там он ой-ой как горек. С полынью, с отравой. Волжский „хлеб“ – в смысле источников труда – питателен, здоров, свеж и есть воистину Божий дар...» [150, С.145—146]. Здесь, утверждал мысли-

тель, чьи гимназические годы прошли на Волге, даже воздух совсем другой – Розанов остается верен своей перцептивной стратегии, ориентированной на обоняние.

Акценты в интерпретации русских ландшафтов начинают несколько смещаться в знаменитой трилогии. В «Уединенном» (1912), рассматривая толстовскую теорию о «непротивлении злу насилием», Розанов указывал, что в данном случае перед нами «ни христианство, ни буддизм: но это действительно есть *русская стихия*, – „беспорывная природа“ Восточно-Европейской равнины». Льва Толстого можно, без всяких сомнений, признать величайшим нигилистом, превосходящим самого Ницше. Действительно, если немецкий мыслитель ограничивался «переоценкой всех прежних ценностей», то наш гений их просто-напросто ниспровергал. В данном случае показательно, что архетип национального поведения вписывается Розановым в определенный природный ландшафт и через него объясняется.

Это, впрочем, вовсе не уникальный ход – им, например, очень часто пользовался Н. А. Бердяев, истолковывая специфику русской культуры и национального характера. Розанов же продолжает: «Единственные русские бунтовщики – „нигилисты“: и вот тут чрезвычайно любопытно, чем же это кончится; т.е. чем кончится единственный русский *бунт*. Но это в высшей степени объясняет силу и значительность, и устойчивость, и упорство нигилизма. „Надо же где-нибудь“, – хоть где-нибудь надо, – „побунтовать“: и для 80-мил-

лионного народа, конечно, – „это надо“. Косточки устали все только терпеть» [158, С.36].

Его современники, вроде Мережковского или Бердяева (последнему принадлежит показательная статья «О вечно бабьем в русской душе», посвященная критике основных интуиций творчества Розанова), ограничивались констатацией антиномизма русского характера и дальше, как правило, лишь суммировали эмпирические факты, подтверждавшие их точку зрения. Не то у автора трилогии. Лишь на первый взгляд речь у Розанова идет о пресловутом антиномизме. Более вдумчивое прочтение вводит нас в святая святых розановской философии, – имеется в виду понимание жизни как движения «неровного, неправильного и многообразного». И даже движение нигилистов, ему лично глубоко чуждое, оказывается свидетельством жизнеспособности русского народа.

При этом он стремится выйти за границу чисто политического истолкования этого движения, указав на его социально-историческую обусловленность и даже на климатические ограничения. Занимаясь постижением конкретики русского культурно-исторического пространства, Розанов в том же коробе «Опавших листьев» писал: «По обстоятельствам климата и истории у нас есть один «гражданский мотив»: – Служи». Естественно, что людям, проживающим в таком климате, «не до цветочков». Развивая данное положение, автор «Опавших листьев» продолжает: «Голод. Хо-

лод. Стужа. Куда же тут республики устраивать? Родится картофель да морковка. Нет, я за самодержавие. Из теплого дворца управлять «окраинами» можно. А на морозе и со своей избой не управишься.

И республики затевают только люди «в своем тепле» (декабристы, Герцен, Огарев)» [158, С.169].

Имея в виду этот фрагмент, можно сделать выводы далеко идущего характера. Розанов прекрасно понимал, что результат деятельности «освободительного движения» в России окажется радикально отличающимся от того, о чем мечтали его идейные вдохновители. Это в итоге и произошло – нечто вроде новой вариации на тему гегелевской «хитрости разума». Не случайно, что большинство представителей революционных партий, боровшихся с царизмом, оказались в лагере «белых». Белогвардейцы, воевавшие за «единую и неделимую Россию», объективно ее разрушали. В то время как большевики по сути дела отстаивали эту самую целостность. Не случайно, что многие монархисты (мы имеем в виду, разумеется, практиков, а не идеологов), пусть и с множеством оговорок, новую власть приняли, а тем самым помогли на три четверти века сохранить пространство Империи от уготованного ей отечественными либералами и их западными покровителями передела. Также полно глубокого смысла, что Розанов, в отличие от большинства религиозных мыслителей, остался жить и умер в России. Его, как справедливо указывал А. М. Ремизов, в принципе невозможно

представить эмигрантом.

Теперь еще раз обратимся к историческому контексту, который позволит лучше обозначить специфику розановского подхода к проблематике пространства. Можно вспомнить характерные черты концепции его выдающегося современника и друга – П. А. Флоренского. В статье «Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки» (1988) С. С. Хоружий пишет, что «космос Флоренского замкнут в себе, конечен и наделен сферической формой. При этом сферичность космоса понимается в смысле внутренней, а не внешней формы: космос не ограничен извне некоей сферой, но он сферичен в себе. Все тот же принцип конкретности влечет, что пустое, бескачественное пространство, независимое от вещества, есть для Флоренского – как, кстати, и для новейшей физики – только одна из абстракций, лишенных истинного существования. Поэтому неотрывность пространства от вещества – необходимое положение его философии, и в этом смысле он без всякой зависимости от Эйнштейна приходит к позициям общей теории относительности, по крайней мере, на натурфилософском уровне» [206, С.110].

Принцип конкретности характерен для интеллектуально-художественных построений Розанов даже в большей степени, чем для теоретических построений Флоренского. Поэтому данная характеристика, пусть и с некоторыми уточнениями, может быть применена и к розановским представ-

лениям о пространстве. Речь идет о совершенной конкретности понимания пространства, которое оказывается наполненным даже не слишком абстрактным, а потому для Розанова проблематичным, «веществом», но конкретными вещами. Вещи в мире интересующего нас автора обладают пластичностью, осязаемостью и обоняемостью, которые, впрочем, схватываются посредством языка. В соответствующем месте мы еще столкнемся с интерпретацией «вещи» в философии Розанова. При этом, как мы уже могли убедиться, розановский космос расширяется, «растет». Таким образом, пространство в интерпретации Розанова обнаруживает множество точек пересечения, как с мифологическими и философскими представлениями древних, так и с современными ему философскими и научными концепциями.

Теперь самое место перейти к представлениям о времени в «фундаментальной мифологии» Розанова. Проблематика времени занимает важнейшее место в культуре XX века. Это относится к науке – достаточно вспомнить теорию относительности, в рамках которой время получило статус четвертого измерения, или концепцию В. И. Вернадского. Нельзя забывать также художественный опыт рассматриваемого столетия – будь то литература (М. Пруст, Д. Джойс), музыка (С. С. Прокофьев, Г. В. Свиридов) или кинематограф (Л. Бунюэль, А. А. Тарковский). Наконец, не могли не поставить проблематику времени в центр своего внимания и философы – назовем хотя бы работы А. Бергсона, Э. Гуссер-

ля и М. Хайдеггера. Из авторов, принадлежавших к традиции русской философии, особого внимания в этом отношении заслуживает концепция Л. П. Карсавина. В данном ряду В. В. Розанов занимает свое место, совмещая философский и литературный аспекты интерпретации проблематики времени. Имеет его концепция и выходы на научную проблематику (интерпретация времени в аристотелевской физике, континуум пространства-времени теории относительности).

Наиболее богатый для анализа данной проблемы материал дает розановская трилогия. На первый взгляд, речь идет о вещах очевидных. Хотя, как оказывается, подобная очевидность убедительна далеко не для всех. Так В. Г. Сукач, один из наиболее тонко чувствующих творчество автора «Опавших листьев» исследователей даже умудрился написать следующие строки: «Розанов ликвидировал на своей „физической территории“ одного из самых могущественных идолов – Время. Это подтверждается и в особых пометах, оставленных в его творческом наследии. Кстати заметим, что в этом он нашел „родственность“ с древними, для которых „время еще не настало быть“» [138, С.17]. На деле все обстояло иначе. Василию Васильевичу не удалось «ликвидировать» время – даже на своей «физической территории», то есть в произведениях. И «особые пометы» свидетельствуют как раз об этом. И это, разумеется, не свидетельство индивидуальной слабости Розанова. Человек христианской эпохи вообще не может отбросить, преодолеть, «ликви-

дировать» ощущение времени и временности. Временность всех вещей – единственное, что не устраивает Розанова в мире, но это такая загвоздка, которая стоит множества менее фундаментальных.

Через всю трилогию проходит тема «мгновения». Смысл, указывал автор «Опавших листьев», заключен в «мгновениях», именно они-то и оказываются вечными. Говоря о теме «мгновения» в розановской философии, следует провести определенные параллели с последующим развитием отечественной философской мысли. Например, Л. П. Карсавин в своих произведениях важнейшее значение придавал «мигу». Как пишет С. С. Хоружий, «если Булгаков, Флоренский или Евгений Трубецкой акцентируют оправдание материи, космоса, природного бытия с каждой былинкой его, то у Карсавина оправдание мира значит оправдание мига: утверждение ценности любого момента жизни души, любого мимолетного переживания, случая, события...» [206, С.146].

Ну чем, в принципе, не розановская установка, если только соединить вторую часть цитаты с первой. Оправдание природного бытия, которое характеризует творчество автора «В мире неясного и нерешенного» и «Апокалипсиса нашего времени», неразрывно связывается с оправданием мига. Например, во втором коробе «Опавших листьев» мы обнаруживаем следующий фрагмент: «Благовари каждый миг бытия и каждый миг бытия увековечивай» [158, С.363]. Сама

трилогия и является буквальной реализацией этого требования. Не случайно, что приведенный отрывок являлся ответом автора на вопрос – почему он написал «Уединенное».

Можно провести параллели между идеями Розанова и концепциями других русских мыслителей. Бердяев, характеризуя в статье «Человек и машина» (1933) свою эпоху, указывал: «Внутри каждого мгновения как будто нет ничего, кроме устремленности к последующему мгновению, оно в себе самом пусто» [16, С.516]. Здесь сразу становятся ясны акценты, которые у Розанова и Бердяева заметно разнятся. Мы уже могли видеть эти различия на примере интерпретации русского национального характера, но это же относится и к интерпретации проблематики времени. Бердяев, критикуя базовые установки своей эпохи, следует им в большей степени, нежели Розанов. Напротив, Розанов даже в тех случаях, когда речь идет о тривиальных положениях, умудряется всегда по-своему расставить акценты.

То же, если не в большей мере, относится к параллелям между интуицией времени Розанова и немецкой мыслью 20—30-х годов, столь богатой оригинальными трактовками интересующей нас проблематики. Речь идет об ожидании «великого мига», которое пронизывает построения многих философов (М. Хайдеггер, К. Ясперс), теологов (К. Барт, П. Тиллих) и политических мыслителей Германии (К. Шмитт, Э. Юнгер) в промежутке между двумя мировыми войнами. Этот «миг» дает человеку шанс на контакт с чем-

то иным, иное переживание времени и переживание иного времени. Он обещает нам новое рождение и спасение, по- нуждает к принятию «решения» («Entscheidung»).

Если переводит проблему в конкретный исторический контекст, то сама политическая ситуация Веймарской рес- публики прямо-таки нудила к этому «решению». В «По- литической теологии» (1922) К. Шмитт писал: «Исклю- чение интереснее нормального случая. Нормальное не дока- зывает ничего, исключение доказывает все; оно не толь- ко подтверждает правило, само правило существует только благодаря исключению. В исключении сила действительной жизни взламывает кору застывшей в повторении механи- ки» [213, С.17]. В дальнейшем выдающийся мыслитель по- тратил немало усилий на теоретическое обоснование и раз- работку данного положения. История своеобразно «обыг- рала» эти усилия К. Шмитта. Любопытно, что в диссер- тации, посвященной немецкому мыслителю, проводились определенные параллели между его концепцией и мыслями В. В. Розанова [165, С.21].

В собственно философском аспекте проблематика вре- мени, «мига», нашла фундаментальное выражение в ран- нем творчестве Хайдеггера. Опираясь на опыт С. Кьеркего- ра («прыжок в веру») и Ф. Ницше («великий разрыв»), ав- тор «Бытия и времени» (1927) интерпретировал «миг» как момент вторжения чего-то в жизнь, выламывание чего-то из нее. В более поздней работе, посвященной философии

Ницше, Хайдеггер писал: «Как „мгновение“ мы определяем время, в котором будущее и прошедшее „сталкиваются лбами“, в котором сам человек, принимая решение, одолевает их и совершает их – тем, что находится на месте этого столкновения, более того, сам *есть* это место» [198, Т.1, С.308]. Двухтомник «Ницше» увидел свет в 1961 году, но в его основу легли лекции, которые автор читал в 30—40-е годы. Это тексты после «поворота» (Kehre), хотя связь с проблематикой «Бытия и времени» в них, несомненно, сохраняется. Нельзя упустить из внимания еще один аспект хайдеггеровского понимания – «миг» как возвращение «присутствия» (Dasein) к себе самому.

Фрагменты розановских работ вполне могли бы быть использованы Хайдеггером. Во время работы над «Бытием и временем» он интересовался русской литературой (обращение к толстовской «Смерти Ивана Ильича» или, как вспоминал Гадамер, их совместное прочтение «Обломова»). И все же достаточно четко вырисовываются существенные точки отличия между позицией Розанова и его немецких коллег. Вот что пишет по поводу немецких мыслителей 20—30-х годов современный исследователь: «Любители „великих мгновений“ в Веймарской республике почти все были проповедниками Ничто, апостолами, которые не могли принести людям никакой благой вести; они подменяли содержание позой» [167, С.246].

Далеко не все в этом утверждении следует принимать

за чистую монету, но сейчас это не важно. Нас, в первую очередь, будут интересовать те различия в понимании «мгновения», которые обнаруживаются между концепциями Розанова и немецких мыслителей. Одно из таких различий – отношение к сфере политики. Меньше всего Розанова можно назвать политиком, хотя политической проблематике он посвятил большое количество работ. Данная сфера, однако, не поглощала его, она была для нашего мыслителя лишь неизбежным злом в условиях крайней политизации всех сторон жизни в России начала XX века. Еще меньше Розанова можно назвать мастером позы – последняя вообще комична в рамках русской традиции, не прошедшей, в отличие от западноевропейских культур, основательной школы античной риторики. Достоевский даже писал в этой связи, что у русского человека нет «жеста». Данное наблюдение целиком относится к Розанову.

Но дело, разумеется, не только в позе или жесте. Нельзя упускать из вида и экзистенциальных аспектов – в жизни Розанова действительно был «миг», который радикально изменил его жизнь. Розанову судьба послала испытание, когда он переживал болезнь «друга» и ужас приближающейся смерти – даже не своей, но близкого человека. Вот как он запечатлен в «Уединенном»:

«26 августа 1910 г. я сразу состарился.

20 лет стоял «в полдне». И сразу 9 часов вечера.

Теперь ничего не нужно, ничего не хочется. Только моги-

ла на уме.

(14 декабря 1911 г.)» [158, С.66].

Речь идет о болезни жены («друга»), которая резко разделила жизнь Розанова и всей его семьи. Розанов, будучи гениальным мыслителем, не останавливается на констатации факта, пусть и сколь угодно важного, собственной жизни, но делает отсюда вывод трансцендентального характера. Вывод, имеющий ярко очерченную философско-антропологическую перспективу. Вот как он звучит: «Как вешний цвет проходит жизнь. Как ужасно это «проходит». Ужасна именно категория *времени*; ужасна эта связь со временем.

Человек – *временен*. Кто может перенести эту мысль...» [158, С.147].

Для Розанова характерен интерес ко всему «непосредственному», «данному», включая сюда и человеческую индивидуальность. Этим его понимание отличается от построений, базирующихся на принципе всеобщности (Гегель, социоцентрические концепции). И все же Розанов стремится сделать выводы общетеоретического характера. Жизнь человека неотвратимо биографична – признавал он. При этом, как бы ни были уникальны биографии отдельных личностей, все же можно вычленить их всеобщую, смысло-временную структуру. Человек рождается, живет и умирает. Ну и, разумеется, большинство людей оставляет после себя потомство. На протяжении творчества Розанов делал акцент на том или ином событии человеческой жизни. В трилогии серьезный

акцент делается на конечность человеческого существования. Соответственно, важнейшую роль получает Сатурн, который в римской мифологии выступал в двух ипостасях – бога времени и бога «золотого века». Для Розанова важны оба эти аспекта, но в данном случае речь идет о первой из ипостасей античного бога.

Для философии Розанова характерна установка на конкретность. Учитывая данный контекст, нетрудно убедиться, что применительно к конкретным людям решается Розановым и тема соотношения времени и вечности. Та фундаментальная тема, которая стояла перед европейской философией еще со времени Платона. Вот как этот мотив, в связи с болезнью жены («друга») звучит в «Уединенном». «Томительно, но не грубо свистит вентилятор в коридорчике: я заплакал (почти): „Да вот чтобы слушать его – я хочу еще жить, а главное, *друг* должен жить“. Потом мысль: „Неужели он (*друг*) на том свете не услышит вентилятора“; и жажда бессмертия так схватила меня за волосы, что я чуть не присел на пол» [158, С.64]. Здесь, и это вполне в духе Розанова, вечность приобретает своеобразный, «вещный», характер. На примере конкретного фрагмента трилогии видно, как плотно завязаны в творчестве Розанова теологические, онтологические, экзистенциальные мотивы – их практически невозможно оторвать их друг от друга. Это в полной мере относится и к решению русским мыслителем проблемы времени.

Следует признать, что в работах Розанова мы имеем дело с весьма продуманной концепцией пространства и времени, хотя ни в одной из них эта концепция не представлена в «готовой» форме. Ее необходимо вычитывать из работ мыслителя, осуществляя соответствующие интерпретационные процедуры. При подобном прочтении выясняется, что розановская концепция имеет ряд точек пересечения с наиболее значительными философскими и научными концепциями XX века. В то же время она возвращает нас к древнейшим представлениям о мироустройстве, что позволяет обозначить концепцию самого Розанова как «фундаментальную мифологию». Показательно, что это соединение придаст концепции русского философа такую конкретность, которую мы не найдем даже у Хайдеггера, чье «Бытие и время» слишком погружено в традицию трансцендентализма, чтобы на подобную конкретность претендовать.

ГЛАВА 2. ПЕРЦЕПТИВНАЯ СТРАТЕГИЯ В. В. РОЗАНОВА В КОНТЕКСТЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Теплый аромат живого тела – вот моя стихия,
мой «нос» и, в сущности, вся моя философия
В. В. Розанов. «Последние листья», 1916

Перцептивная стратегия В. В. Розанова так или иначе затрагивалась в литературе, посвященной его творчеству. Некоторые аспекты этой стратегии исследовались Н. А. Бердяевым, В. Н. Ильиным, Ю. М. Романенко, А. Д. Синявским, В. А. Фатеевым, В. Б. Шкловским и другими авторами². Тем не менее, необходимо прилагать усилия, чтобы розановская работа в интересующей нас области предстала во всей ее полноте. Ведь данная стратегия имеет два важнейших аспекта – взаимодействие человека и мира, а также коммуникацию между людьми. Кроме того, в этой работе мы попы-

² Большинство этих текстов вошло в подготовленный В. А. Фатеевым двухтомник «В. В. Розанов: pro et contra» [30]. См. также работы Ю. М. Романенко [164, С.119—121] и А. И. Костяева [80].

таемся определить место перцептивной стратегии Розанова в контексте европейской философской традиции, выявить ее специфику на фоне грандиозных построений корифеев последней. Для этого необходимо реконструировать основные этапы развития интересующей нас традиции.

Для начала обратимся к одному положению К. Маркса, позволяющему рассматривать проблематику чувственного ориентирования в историческом ключе. В «Экономическо-философских рукописях 1844 года» будущий классик писал, что человеческий глаз воспринимает предмет иначе, чем грубый нечеловеческий глаз, человеческое ухо – иначе, чем неразвитое ухо. Продолжая развивать эту мысль, Маркс признавал, что глазом предмет воспринимается иначе, чем ухом, а его предмет иной, чем предмет уха. Человек, указывая на это, утверждает себя в предметном мире не только в мышлении, но и всеми чувствами. Отсюда закономерен вывод, который делает автор «Экономическо-философских рукописей 1844 года»: «*Образование* пяти внешних чувств – это работа всей предшествующей всемирной истории» [101, С.594]. Любопытный образчик использования перцептивной стратегии представляет также фрагмент «Святого семейства» (1845) – первой крупной работы, написанной К. Марксом и Ф. Энгельсом в соавторстве. Речь идет об анализе наказания (ослепления), которому один из персонажей известного романа Э. Сю «Парижские тайны» подвергает своего противника [100, Т.1, С.190]. Базируясь на данном по-

ложении антропологии молодых Маркса и Энгельса, попытаемся проследить развитие основных органов чувств в истории, делая особый упор на той роли, которую в этом сыграла философия.

Разумеется, начинать необходимо с античной философии, где произошло второе, со времен антропогенеза, переориентирование человеческой чувственной сферы. Теоретическая установка античности традиционно обозначается как космоцентризм, ее предельным объектом выступает чувственно-материальный космос. Космос, а также все наполняющее его выступает предметами зрения, слуха, осязания и других чувственных ощущений. Наиболее характерен подобный подход для ранней стадии античной философии. При этом, хотя преобладание визуального подхода намечается, для данного этапа все же характерна большая сбалансированность способов чувственной ориентации, чем это наблюдается в последующем развитии философии. Достаточно вспомнить Гераклита, который в целом ряде фрагментов делает упор на обонянии, как важнейшем способе чувственной ориентации в мире.

Тем не менее, важнейший шаг в сторону визуализации восприятия мира был сделан еще в классическую эпоху. Место человека, по представлениям античных авторов, – своеобразное место видимости. Данная видимость имеет две стороны: человек показывает себя и одновременно ему может показать себя все остальное существо. Именно в силу этой осо-

бенности человек с наибольшей чистотой реализует космический принцип, побуждающий все в мире показывать себя. Суммируя сказанное, заметим, что человек, по мнению древнегреческих мыслителей, оказывается точкой наивысшей видимости.

Характеризуя специфику древнегреческой культуры, М. Бубер в работе «Проблема человека» (1947) писал: «Выношенная греками идея замкнутого в себе космоса, где отведено место и человеку, нашла завершение в геоцентрической системе сфер Аристотеля, а преобладание зрительного восприятия над всеми другими чувствами, которое у греческого народа явилось впервые и как принципиально новый момент в истории человеческого духа, – преобладание, которое сделало этот народ способным к *пластически оформленной (bildnerische)* жизни и созданию культуры на основе образа, – определило и облик эллинской культуры. Возникает видимый образ мира, составленный из зрительных впечатлений и объективированный настолько, насколько способно к объективации человеческое зрение; опыт же остальных чувств привнесен в эту картину как бы задним числом» [25, С.165]. В этой связи выдающийся мыслитель называет имя не только Аристотеля, но и Платона.

Вообще следует заметить, что господство визуальных способов ориентирования в мире обнаруживается практически на всех уровнях античной культуры – от тончайших умозрительных построений греческих философов до требований

римского плебса, наряду с «хлебом», также предоставит ему «зрелища». Впрочем, в рамках этой культуры можно выделить и другую тенденцию, являющуюся оборотной стороной торжества визуальности. Вот как обозначает ее С. С. Аверинцев: «Как раз потому – такова диалектика истории – что эллинская культура так тяготела к видимости, к „эйдосу“, она рано начала отождествлять мудрость, т.е. проникновение в тайну бытия, с физической слепотой. Слепы вещей Тиресий и вдохновленный Музами Гомер. Эдип, прозревав за утешительной очевидностью страшную тайну, выкалывает глаза, которые его предали. Если верить философской легенде, этот жест повторил Демокрит, „полагая, что зрение очей мешает прозорливости ума“» [2, С.55].

Очевидно, что особого внимания в интересующем нас аспекте заслуживает концепция Платона, оказавшаяся судьбоносной для европейской мысли. Характеризуя роль платонизма, М. Хайдеггер писал: «Платоновое истолкование бытия как идеи знаменует *начало мета-физики*. Оно налагает свой отпечаток на последующую западноевропейскую философию, *история которой от Платона до Ницше есть история метафизики*. <...> По существу метафизика, идеализм, платонизм означают одно и то же. Они по-прежнему полагают меру и утверждают критерий там, где о себе заявляют противоборствующие им движения и их переименования. В истории Запада Платон становится прообразом философа» [198, Т. II, С.192—193]. Платон истолковывает под-

линное бытие как «идею» – нечто стойко-постоянное. Существо же идеи заключается в том, чтобы делать сущее годным, то есть обеспечивать возможность сущего как такового. Благодаря приобщению к миру идей сущее становится «годным», оно получает возможность быть самим собой.

Естественно, что это присутствующее и постоянное является идеальным объектом глаза и тесно связанного с ним разума. Необходимо помнить, что слово «идея» греки использовали для обозначения внешнего вида вещи и даже наружности человека. Действительно, если пристально вглядываться в вещь, то рано или поздно ее сущность станет видимой – глазу и, разумеется, уму (ср. русское «воз-зрение», «умо-зрение», где данная связь сохраняется во всей своей наглядности). Вот эта видимая умом («умная») сущность вещи, ее внутренне-внешний лик и есть ее идея. Кроме того, идея вещи осуществлена в себе и даже воплощена в своем идеальном теле – без этого она не была бы для древних греков бытием.

Обратимся к работе П. П. Гайденко, в которой значение зрения в познавательной установке платонизма характеризуется следующим образом: *«Зрение в качестве ощущения»*

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.