

НИКОЛАЙ ОНУФРИЕВИЧ ЛОССКИЙ И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ В ИСТОРИИ РУССКОЙ И МИРОВОЙ ФИЛОСОФИИ (1870—1965)

Приято считать, что «фаустовский человек» давно отошел в историю и стал достоянием прошлого. О «конце фаустовского человеска» говорил и такой проницательный и чуткий к влияниям эпох в истории культуры человеск, как Н. А. Бердяев.

Однако философский облик покойного Н. О. Лосского и вся та линия философской культуры — мировой и русской, — к которой он принадлежит, начисто отвергает эту новейшую псевдо-легенду о конце «фаустовского человека». Такая псевдо-легенда могла появиться только в условиях современного антропологического кризиса и плачевых «сумерек культуры», связанных с тоталитарно-коллективистическим «раком» (если применить эту радикальную и резкую, но, увы, верную метафору), которым заболело человечество, давно уже страдающее этим недугом в виде навязчивых упростительных утопических идей. Ими в ранней молодости тяжко болел и Н. О. Лосский, — и победил. Этим упростительством и связанными с ним психозами и комплексами, совершенно исключающими фаустовскую дерзновенную идею и превращающими душу зараженного в какую-то «радикальную Коробочку» (из «Мертвых душ» Гоголя), белые люди в своем «культуртре-герстве» заразили весь мир. На русской почве этот «антифаустовский рак» в силу целого ряда причин произвел наиболее ужасные опустошения.

Но было бы верным, умозаключая от этого патологического факта, утверждать, что «фаустовская идея» вообще не свойственна русской душе, русскому человеку и русской культуре? Или что «фаустовская идея» будто бы обанкротилась на Западе и в России?

Конечно, нет.

Три важнейшие для характеристики философского творчества Н. О. Лосского книги — «Обоснование интуитивиз-

ма», «Основы учения психологии с точки зрения волюнтаризма» и «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» горят фаустовским духом. Правда, этот дух, собственно нашей эпохе и русской идеи, выступает в соответственно варьированном и христиански преображенном облике. Но это только его усиливает и укрепляет, как усиливают его и укрепляют лейбнице-моналогические и шеллинговские влияния и веяния, тоже соответственно преобразованные и переплавленные.

Конечно, такое трудно представимое сочетание, как комбинация фаустовского дерзновения с христианским духом, или, что еще вернее сказать, «крещение Фауста» новой эпохи доступно только мыслителю очень мощному и в ученом смысле тяжелооруженному. Разве только ханжеский и смиреннолукавый дух молчалинства и фамусовщины (пусть черной, серой, розовой или красной — это все равно) станет отрицать за христианством дух творческого дерзания — тогда как призывами к дерзанию новозаветная письменность прямо переполнена.

Пищий к числу этих смиренных Молчалиных и Фамусовых от философии, потихоньку и «без скандала» стремящихся сживать со света Чацких, благо их по пальцам перечесть, — не принадлежит. Не принадлежал к их числу и Н. О. Лосский, сочетавший в себе подлинный дух Христа с духом творческого дерзания, с духом великого синтеза, и никогда не угашавший духа, ни своего, ни чужого, никогда не закапывавший дара своего и чужого, но всюду приветствовавший горение духа, где бы он в присущей ему свободе ни вспыхивал, — и всю жизнь сам горевший ярким пламнем творчества.

Имя Н. О. Лосского означает не только целую полосу в истории русской философии и науки, но много значит в тех же сферах также и для Запада, вообще, для всего мира. Его «Обоснование интуитивизма» стало уже давно творением «классическим» и читалось решительно всюду, главным образом в странах англосаксонских и германских (в последних, конечно, ввиду их традиционной наклонности к гносеологической метафизике и к метафизике вообще).

Кроме того, Н. О. Лосский — типичный представитель эпохи русского Ренессанса и имя его стоит рядом с такими именами как Владимир Соловьев, о. Павел Флоренский, Л. М. Лопатин, о. Сергий Булгаков, Н. А. Бердяев,

С. Л. Франк, Л. И. Шестов, Л. П. Карсавин, В. А. Тернавцев, В. Ф. Эрн и др. Во Франции имя Н. О. Лосского смело может быть поставлено рядом с именами Бергсона и Блонделя, в Германии — с именами Эдмуида Гуссерля и Макса Шелера. С Бергсоном и Максом Шелером его роднит не только величина философского гения, но еще и блеск литературного изложения и прозрачная легкость стиля, что в научно-философской мысли встречается довольно редко.

Литературно-лекторский дар Н. О. Лосского — явление совершенно исключительное и с ним могут идти вровень, пожалуй, только Владимир Соловьев и кн. С. Н. Трубецкой, да еще Л. И. Шестов.

Родился наш знаменитый философ в Белоруссии, в селе Крестовке Витебской губернии, от русского отца и матери-польки. Не избежал он в ранней молодости революционных соблазнов, и это обстоятельство сделало его гимназические годы бурными и беспокойными. Отведал он всего — вплоть до бегства за границу и унижений «Иностранного легиона», откуда он спасся, симулировав сумасшествие, наподобие Царя Давида. Поступает он на физико-математический факультет сравнительно поздно (1891—1894) и кончает его блестяще, навсегда унеся из него любовь и вкус к точно-научному мышлению. В университет, кстати сказать, он поступил, иммунизированный от революционных приражений, в «светлых личностях» он побывал только в отрочестве, а впоследствии сам от них очень пострадал. Сейчас же по окончании физико-математического факультета он поступает на историко-филологический и работает по философии, преимущественно у знаменитого неокантианца проф. А. И. Введенского. Тогда же произошла его встреча с Вл. Соловьевым (в 1900 г., то есть в год смерти великого философа). Эта встреча чрезвычайно подействовала на Н. О. Лосского и, можно сказать, окончательно определила его судьбу как философа.

В 1900 г. Н. О. Лосский сдает магистерские экзамены по философии и начинает читать лекции по своей специальности в СПб. университете и на Высших Женских курсах (так называемых «Бестужевских») в качестве приват-доцента, — сразу же завоевывая себе любовь слушателей и широкую популярность.

В 1901 г. молодой и уже известный ученый получает командировку за границу для занятий по своему предмету: в Страсбурге у Вильгельма Виндельбанда и в Лейпциге у Виль-

гельма Вундта. В 1903 г. он совершает вторую ученую поездку по командировке для работы главным образом в Геттингене. В том же году молодой ученый защищает с блеском свою магистерскую диссертацию у своего учителя и будущего противника проф. А. И. Введенского. Это — знаменитый труд «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма». Книга эта делает эпоху в психологии и особенно в таком ее важном отдале, как проблема психической причинности.

Творческое пламя Н. О. Лосского поднимается все выше — и в 1905 г. знаменитый уже философ защищает докторскую диссертацию у проф. Л. М. Лопатина. К тому времени он разошелся с А. И. Введенским, вернее, А. И. Введенский разошелся со своим бывшим учеником. Причина расхождения — антикантианская позиция Н. О. Лосского в основной гносеологической проблеме, именно избрание в качестве основной опоры всего философствования интуитивной гносеологии. Всемирно известная книга Н. О. Лосского «Обоснование интуитивизма» и была его докторской диссертацией. Ее защита, блестящая и уверенная, хотя и спокойная, составила эпоху не только в анналах СПб. университета, но и в истории русской философии и философии мировой. Нападения на нее А. И. Введенского и его сторонника и ученика проф. С. И. Поварнина потерпели фиаско. Обозленный С. И. Поварнин выпустил против триумфатора памфлет — иначе назвать эту брошюру нельзя, — памфлет, обратившийся против самого же автора: Юпитер, ты сердишься, стало быть, ты неправ... Однако интриги сильных противников Н. О. Лосского все-таки имели подспудное действие, логический позитивизм был очень силен в СПб. университете, «интуитивизм» многими не был понят и отвергнут даже без чтения (бесстыдство довольно частое в академическом мире наряду с выдвижением абсолютных нулей без всяких научных заслуг) — и Н. О. Лосский получил ординатуру только в 1916 г., то есть через девять лет после защиты докторской диссертации. Стыд и позор!..

Но далее последовало нечто несравненно худшее: февральско-октябрьский кровавый бедлам... Он уничтожил Российскую Империю со всей ее культурой, истребил десятки миллионов русских людей, да и всю Россию превратил в застенок и концлагерь... Поэтому высылку в 1922 г. целой большой группы ученых и писателей, среди которых находился и

Н. О. Лосский, надо считать еще сравнительно хорошим исходом для автора «Обоснования интуитивизма»: его не расстреляли, как сотни других ученых и писателей, не уморили голодом, не нарядили в шутовской идиотский колпак «драмата», но невольно дали ему возможность читать нормальные лекции на мировых просторах, вне постыдного красного Пошехонья, писать и издавать превосходные и блестящие книги — одна другой лучше, острее, изобретательнее.

Последовательными этапами этого горестно-изгнанического и, вместе с тем, славного научно-творческого пути были для Н. О. Л.: Берлин, Прага, Брно (1922—1933). В 1942 г. Н. О. Л. избирается профессором Университета в Братиславе (Словакия). Был некоторое время профессором в Богословском институте преп. Сергия в Париже. После перемирия Н. О. Л. переезжает в США в качестве профессора философии, где и выступает с блеском в разных городах. В 1961 г. подвергается серьезной сложной операции, после которой возвращается во Францию, поселяется в Русском доме в Сент-Женевьев-дэ-Буа, где отходит 25 января 1965 г.

В общем, Николай Онуфриевич провел долгую и научно удачную, счастливую (в высшем смысле слова) жизнь. Он не умер преждевременно, не свершив и половины своего творческого пути, как это случалось слишком часто с русскими талантами, в том числе и с философскими, — например, с Велланским, Вл. Соловьевым, кн. С. Н. Трубецким, Вл. Эрном, Блонским... и мало ли еще с кем, — немилосердны исторические судьбы ко всему русскому, к Русской Земле, к Русскому Народу, к русскому дару... Н. А. Бердяев прав: русская история — самая мучительная из всех нам известных. И добро бы еще беда шла извне — нет, главные враги всего русского были сами русские люди... «Дернул меня черт родиться в России с умом и талантом», — с горечью и вполне обоснованным гневом бросил Пушкин... Глинка поступил гораздо резче и страшнее... Насколько богат и велик русский гений, настолько скудоумна и духовно ничтожна русская критика и оценочный инстинкт русских — особенно, если вопрос касается чего-нибудь своего, русского.

«Скажите мне, мой бедный мессье, — обратился ко мне допрашивавший меня по гнусному доносу судебный следователь, — почему среди ваших компатриотов так много негодяев, которые только и ищут предлога погубить друг друга и притом без всяких оснований?..»

Н. О. Лосского миновал этот печальный жребий. За исключением нападений профессоров А. И. Введенского и С. И. Поварнина и интриг против ординатуры, которую великий философ все же получил, — ничего горького в обычном русском роде Николай Онуфриевич не вкусили. Его все любили, он всех любил, его слушатели внимали ему с упоением, книги его печатались, не залеживаясь рукописями в портфеле, и он имел достаточно времени за свою долгую и славную жизнь извлечь из своего громадного дара все, что только можно было извлечь... На редкость счастливая жизнь! Эту жизнь, пожалуй, можно сравнить с жизнью Гете, которого (особенно в «Фаусте») покойный Н. О. Л. очень любил...

А его необычайная доброта и незлобивость — мы твердо верим — уготовали ему дивное место упокоения... Христа и веру Христову покойный Николай Онуфриевич любил, как редко кто, и имел счастье вырастить талантливейшего сына-богослова, всем известного Владимира Николаевича Лосского, к сожалению, рано отошедшего ко Господу и пережитого гениальным отцом.

Нет никакого сомнения в том, что при иных исторических условиях Н. О. Лосский прогремел бы на всю Россию и не Дынники, Митини, Быховские и прочие из клинического «диамата», а именно он со своими изгнанными из России коллегами были бы блюстителями философских питомников на Руси... Историческое Пророчество судило иначе...

Все же имя его стало известно всем философам и мыслителям в эпоху русского Ренессанса между двумя революциями, когда увидели свет и запоем читались обе его диссертации — магистерская и докторская. Автор этих строк, тогда гимназист старших классов, а потом студент Киевского университета, начавший философское чтение в самом раннем отрочестве, свидетельствует, что обе здесь названные диссертации Н. О. Лосского и его превосходный перевод «Критики чистого разума» Канта (стоявший несравненно выше очень в то время распространенного перевода проф. Владиславлева) были настольными книгами как профессоров, так и студентов... И не только эти книги в полном их объеме, но и отдельные главы делались объектами комментирования и рефератов, как в кружках, так и в семинарах. И это несмотря на то, что в то время было очень в моде неокантианство, притом в его самой заостренной, неумолимой и строго стилизованной форме Марбургской

школы. Это увлечение неокантианством все же показывает, на какой высокой ступени философской культуры стояли тогда студенты философских подотделов историко-филологических факультетов в России. За последние два года перед революцией стали увлекаться, правда, далеко не все, взошедшей на небосклон и светившей ярким светом звездой Эдмунда Гуссерля (1859—1938) и его феноменологией. Склонные к позитивизму были, конечно, все же настолько культурны в философском отношении, что Огюсты Конты, Лессевичи, Михайловские вызывали в лучшем случае улыбку снисхождения: свою философскую жажду позитивисты удовлетворяли творениями Эрнста Маха, Авенариуса, Карсташесна, Пестцольда. Когда же вышла клинически слабоумная книга «Материализм и эмпириокритицизм» «Владимира Ильина» (то есть Ленина), на нее почти никто не обратил внимания; на книжонку смехотворного Шулятикова «Оправдание капитализма в западной философии» указывали, разводя в недоумении руками, задавая себе вопрос — не пародия ли это? Или, может быть, пасквиль? Никому в голову не приходило, что «это» может быть принято всерьез. И еще менее приходило в голову, что любители неокантианства будут сидеть по канцлагерям, а книжонки Ленина и Шулятикова будут единственно дозволенными образцами... Перед «концом» для многих взошла звезда Анри Бергсона и ему родственного Н. О. Лосского. Чувствовали, что здесь как бы синтез Бергсона и Гуссерля на русской почве...

Нам уже неоднократно приходилось говорить с кафедры и в печати о том, что русская наука, как и русская философия, принадлежат к великой восточной ветви европейского научно-философского мира, которая еще может быть названа миром «евразийским». И это — в силу оригинальности этого мира как «третьего данного» (*tertium datur*), как «междумирия» — самостоятельного в отношении Запада и Востока.

К феноменологии культуры (и философии, конечно) русско-евразийского мира было бы несправедливо и фактически неверно подходить как к чему-то «экзотическому» в дурном и унизительном смысле этого слова.

Русская философия, так же как русская точная наука, не только не была «отсталой», не только не «плелась в хвосте» у кого-нибудь, не только не «подражала беспомощно» кому бы то ни было, но с первого момента своего возникновения

занимала передовые и творческие посты. Она и не могла быть иной по самому своему свойству и начальному замыслу и по свойству русского национального гения, которому она обязана своим существованием, по самому свойству русского духа. Русская наука и русская философия, так же как русская литература, поэзия и музыка, могут быть только передовыми и творческими, или их не будет вовсе. Быть на передовых постах и творить можно или творчески продолжая уже ранее существовавшие пути и делая открытия на этих путях, или прокладывая совершенно новые пути. Русская наука может быть охарактеризована в обоих смыслах. Достаточно назвать Ломоносова, Лобачевского, Менделсева, Чебышева, Циолковского с необозримой когортой других имен, чтобы люди, знакомые с сутью дела и мало-мальски добросовестные, согласились немедленно.

Н. О. Лосский начинает творческие пути в гносеологии (в теории познания) — и творчески так смело и оригинально продолжает онтологию (учение о бытии), что это равносильно новому открытию путей в этой философской дисциплине. А так как онтология есть смежная с богословием философская наука, то тем самым выясняется и очень большое значение Н. О. Лосского в богословском учении об абсолюте-Боге.

Но так как онтология служит основой и космологии, то есть научно-философско-метафизической дисциплины о мире, о его составе, о его жизни и ценности, о его оправдании перед лицом вечной правды (так называемая космодицея, тесно связанная с *теодицеей*, то есть с оправданием Бога), то значение новых путей в онтологии и космологии для богословия выясняется само собой, особенно если речь идет о такой важной дисциплине, как *апологетика*. Огромные знания Н. О. Лосского в области естественных наук, в которых он был настоящим специалистом, делают его первоклассным мастером в области космологической апологетики.

Все это мы найдем в его глубоком и грандиозном замысле *интуитивной философии*, где центральное солнце *интуитивной гносеологии* иллюминирует все отделы философии и сообщает им удивительную цельность замысла, *системность* в самом хорошем, самом глубоком смысле — не только органической слаженности частей, но и общего одухотворения в высшем, *софийном смысле* (то есть в том

смысле, какой сму приписывают такие гиганты богословской метафизики, как о. Павел Флоренский и о. Сергий Булгаков).

В области интуитивистической гносеологии и логики в их своеобразном сочетании с феноменологией Гуссерля Н. О. Лосский и составил себе воистину бессмертное имя. Его «Обоснование интуитивизма» сделалось «вечным спутником» не только понимающих толк в «царице наук», но и вообще всех, кто занят разысканием истины» (*recherche de la vérité*, говоря в терминах Мальбранша). В этой сфере Н. О. Лосский ставит и показывает пути решения в одной проблеме, тесно связанной с основными проблемами интуитивной гносеологии. Вопрос этот касается главным образом *состава и признаков истины*, ее, так сказать, *структуры или морфологии*, говоря в терминах пишущего эти строки. Н. О. Лосский поставил эту тему о «свойствах истины» еще утонченнее и сильнее в глубокой по содержанию и превосходно написанной книге, вышедшей в 1956 г. под скромным заглавием «Общедоступное введение в философию». Она «общедоступна» по своему прекрасному литературному языку, свидетельствующему о большом писательском таланте автора. Но относительно ее глубины следует сказать, что каждый в ней получит в меру глубины собственно-го духа.

Во всяком случае, гносеологии, как учения о свойствах истины, еще никто не трактовал. Это — *новые пути в феноменологии истины*. И здесь, под углом зрения интуитивно-феноменологической гносеологии, берется вся проблема *системы философии как учения об истине в широком смысле слова*.

Н. О. Лосский широко распахивает двери для всех будущих работников на этой плодотворной ниве, где процветают и точные науки, и их метафизическое, философское истолкование, ибо философии без метафизики нет и быть не может. Вопрос только в том, может ли быть собственно метафизика точной наукой? Относительно некоторых отделов философии Гуссерль показал это в утвердительном смысле. Русская религиозно-философская мысль, где Н. О. Лосский занимает одно из царственных мест, показала это в отношении всех важнейших отделов философии с ее богословскими приложениями.

Теперь обратимся собственно к знаменитому интуитивизму Н. О. Лосского.

Теорию познания (гносеологию) надо вообще считать вратами всякой философии, претендующей на научность в широком смысле этого слова. Скажи мне, какова твоя теория познания, и я тебе скажу не только, какова твоя философия, но каков ты весь в духовно-культурном смысле, если ты только всерьез интересуешься философией и познавательной проблематикой, если ты по-настоящему возложил на себя этот тяжкий крест, если ищешь стесная, как этого требовал гений Паскаля, святого и праведного крестоносного мыслителя.

И то, что у материалистов нет и быть не может никакой теории познания, что невозможность построения теории познания есть ахиллесова пятая не только материализма, но и всех тех учений, которые так или иначе приближаются к материализму, например, разные формы позитивизма, — это свидетельство о философской бедности этих учений, или же их полной и окончательной нищете (не евангельской), их банкротстве, очень часто злостном *банкротстве*, связанном с трусостью мысли и ее недобросовестностью. Если я желаю, несмотря ни на что, быть материалистом и позитивистом, то я лишаюсь возможности построить теорию познания со всеми вытекающими отсюда последствиями. Если же я желаю построить заслуживающую это имя гносеологию (теорию познания), то прежде всего я должен перестать быть материалистом — отчего я не теряю ничего, кроме бутерброда, правда, иногда очень жирного, а зато приобретаю все — опять-таки кроме бутерброда. Такова уж эпоха, в которую нас забросила наша экзистенция...

Анри Пуанкаре однажды сказал: я не знаю, что значит быть материалистом. Это именно и означает, что у материализма (и у позитивизма) нет и быть не может теории познания; поэтому материалист, если он для «форса» и объявил себя «диаматчиком», не знает и знать не может, что такое материя, а потому и знать не может, что такое быть материалистом. Далее мы покажем, опираясь на учение Н. О. Лосского, а также на феноменологию (играющую в учении Лосского очень важную роль) и на морфологию, то есть на учение о науке, принадлежащее автору этих строк, которое очень тесно связано с интуитивизмом и феноменологией, что *подлинная и внутренне непротиворечивая, не самоуничтожающаяся теория познания может быть построена только на основах интуитивного подхода к бытию и к миру*.

Теория познания, говоря вообще, есть учение о формах координации (или взаимоотношений) познающего субъекта и познаваемого объекта, — как определяет автор этих строк основную философскую дистинкцию, благодаря которой *сама философия оказывается основополагающей наукой*. Такое значение за философией укрепил очень крупный и проницательный мыслитель Иоганнес Ремке (Rehmke, 1848—1930). Он же считает, что основное свойство философии — ее «беспредпосыленность». Но такой должна быть, согласно Н. О. Лосскому, очень почитавшему Ремке, гносеология в качестве фундаментальной философской дисциплины. Путем тончайших анализов так называемого «наивного реализма» и кантиана «критицизма», а также догматических предпосылок рационализма и эмпиризма, характерную творческую комбинацию которых представляет критицизм Канта, Н. О. Лосский пришел к тому заключению, что лишь научно обработанный «наивный реализм», который и был им назван «интуитивизмом», дает гарантии беспредпосыленности и первоосновности как для теории познания, так и для построенной на ней философии.

Характерный признак всякой гносеологии, а тем более интуитивистической, тот, что она *обязательно дуалистична*, и, тем самым, составляет гарантию свободы: ибо монистическая онтология вообще исключает как дуализм, так и, вместе с ним, теорию познания и какую бы то ни было возможность свободы (индeterminизма) с ее метафизикой. Все это ясно из того, что только дуализм гарантирует соотносительность и координацию объекта и субъекта — без чего невозможны ни познание, ни свобода с ее метафизикой. Конечно, невозможна тогда и сама личность, вернее — понятие личности, а значит и основной критерий ценности, ибо самое ценное есть личность. Это, несомненно, и приводило к тому, что Н. А. Бердяев с его философским персонализмом и метафизикой свободы и творчества так дорожил дуализмом и так крепко держался за него. Этот изначальный дуализм всякой подлинной теории познания и лишает материализм возможности иметь какую бы то ни было теорию познания, какое бы то ни было учение о свободе, о личности и о творчестве. Да и вообще, какая бы то ни было классификация «внутри» монизма — в качестве ли материалистического, или спиритуалистического, — не имеет смысла. Монизм есть монизм как таковой. Это очень

хорошо показано в учении элеатов. Все остальные типы монизма, возникавшие в истории философии до монизма Геккеля включительно, не выдерживают своего единства и своей бескачественной неподвижности, какую мы видим в монизме элеатов. Монизм исключает также и возможность построения какой бы то ни было теории ценности — *аксиологии* с двумя такими основополагающими философскими науками, как *этика* и *эстетика*.

От философии, таким образом, остается пустое место, где прежде всего отсутствует материя, ибо она есть, по неосторожному, «самоубийственному» замечанию Ленина, «философская категория». Пустым местом оказывается и сам критерий истинности и ложности. Единственное понятие, приемлемое материалистами, особенно ленинского типа, как основа всякой реальности, растворяется в философской категории реальности, истинность которой не может быть установлена за отсутствием критерия истинности и ложности, что, кстати сказать, есть уже дуализм, а не монизм. Об этом господа монисты (материалисты, что одно и то же) также забыли подумать. Да и думать они не могут, а могут только умствению мошенничать да убивать тех, кто их мошенничества не признает. У Н. О. Лосского есть блестящее изложение «диамата» и его критика. Но это в предположении, что «диаматчики» честно мыслят. А у них нет ни чести, ни мысли. Да и вряд ли Митины и Дынники что-нибудь поймут в брошюре Н. О. Лосского.

Однако и простой дуализм субъекта и объекта или духа и материи тоже, как известно, не приводит к возможности построения теории познания и ценности, так как в нем отсутствует координирующая и объединяющая инстанция, соответствующая «связке» в суждении. Слияние координируемых инстанций приводит к монизму с его трудностями, разделение — к невозможности установить координирующую инстанцию. Значит, и простой дуализм тоже приводит в тупик, как приводят в тупик рационализм и эмпиризм с их догматическими, неочевидными и недоказуемыми предпосылками. Н. О. Лосский это очень хорошо показал в «Обосновании интуитивизма» (стр. 41—58; «Догматические предпосылки теории знания Канта»).

Теория знания Канта есть самый совершенный тип так называемого «критического идсализма». Согласно этой гносеологии, вышедшей из лона физико-математического есте-

ствознания XVII—XVIII веков, мы подлинников предмета знания, так называемых «вещей в себе», не знаем и знать в силу нашей познавательной организации не можем. Мы знаем, или, лучше сказать, познаем свои собственные ощущения, упорядоченные во времени и в пространстве («трансцендентальная эстетика») и по законам категориального мышления (двенадцать категорий так называемой трансцендентальной логики). Мало того: мы не знаем и знать не можем не только внешнего мира «вещей в себе», но также и внутреннего мира, своего «я» своей личности. Этот мир, как и мир «вещей в себе», закрыт от нас «сознанием вообще» (согласно Гайриху Риккерту, неокантианцу) и «трансцендентальным единством апперцепции», то есть всей совокупностью законов нашего мышления, из которого прорваться к подлинникам мы никак не можем. Неокантианство в некоторых своих разрезах подвергает сомнению даже само существование этих подлинников. Как островерно говорит Н. А. Бердяев, трансцендентальное единство апперцепции как бы говорит тем, кто желает видеть «господ» (то есть подлинники, «вещи в себе»): «господ видеть нельзя, да и вряд ли они вообще существуют». Таким образом, все-таки, критический идеализм в конечном счете есть тончайшая форма скептицизма, то есть «гносеологического ада», истребляющего как знание, так и бытие. Об этом очень хорошо говорит о. Павел Флоренский во втором письме своего основного труда «Столп и утверждение истины». Такой дорогой, несоразмерно дорогой ценой покупается совершенно неоправданное желание избавиться от «наивного реализма» — в котором философское (и не только философское) спасение.

Не только невозможность теории познания или ее ущемленность или недостаточность приводят к невозможности или ущербности в построении предмета философского знания. Ущерблена и ущемлена гносеология во всех так называемых психологических системах, как это показано Эдмундом Гуссерлем в его «Психологических исследованиях». Это такие системы, где не природа выступает во всем ее грандиозном и всеедином подлиннике, но происходит, по выражению того же Гуссерля, «натурализация всех имманентных данностей сознания и с ними всех объективных идеалов и норм» (см. его «Философия как строгая наука»). Психологизм означает злоупотребление психологией, и притом, в ее самом сниженном физиологическом аспекте. Натурализм

означает злоупотребление естествознанием для целей, ничего общего с естествознанием не имеющих. Но такая «психологическая психология» и такое натуралистическое понимание природы означают снижение и искажение как психологии, так и природы — последней в ее космологическом аспекте с его онтологической подосновой. Конечно, и материализм приводит сплошь и рядом (если только не всегда) к искажению и в лучшем случае к стилизации (например, в «диамате») образа и сущности подлинной материи. Искаженная или вовсе отсутствующая гносеология приводит к полному искажению так называемой внешней и еще более внутренней действительности с ее фактическим выключением из поля сознания и заменой разного рода деформациями, которые автор этих строк предлагает именовать «гносеологическими анаморфозами». О подлинниках и их видении и изучении здесь не может быть и речи.

Критическая гносеология Канта не дает анаморфоз по той причине, что в ней познание, так сказать, познает самое себя, и есть трансцендентально-конкретное осознание чистых закономерностей, обуславливающих познание. Хотя, кроме «Критики чистого разума», появившейся в 1781 г., в 1788 г. опубликована была «Критика практического разума», посвященная морали, а в 1790 г. увидела свет «Критика способности суждения», трактующая проблему красоты, — по-настоящему повлияла главным образом «Критика чистого разума». Кант и кантианство — это именно она. Труд этот был прокомментирован и стилизован в духе чистого трансцендентального гносеологизма, то есть той идеи, что не объективная реальность познается, но, наоборот, трансцендентальная гносеология создает «предмет знания», и весь мир возникает в самом процессе познания, который, собственно, и есть объективация познаваемого. В стилизации Канта, предпринятой Марбургской школой (гл. образом Германн Коген, Пауль Наторп и Эрнст Кассирер), замысел Канта был доведен, так сказать, до конца и сама надобность в «вещи в себе», последнем бледном ответе реальности, независимой от познающего, отпала сама собой. Заметим, кстати, что все усилия так называемого послекантова идеализма таких философов, как Фихте, Шеллинг, Гегель, Шопенгауэр и др. могут быть сведены к тому, чтобы спасти эту «вещь в себе», без которой критическая философия превращалась в закономерную грезу познающе-

го чистого разума, результат его трансцендентальной апперцепции. Каждый из этих представителей самого блестящего и глубокого периода философии германского идеализма вводил «вещь в себе» согласно требованиям своего творческого гения — и возникли грандиозные схемы — системы, которые можно назвать *послекантовыми системами идеал-реализма*. На этой терминологии особенно настаивал Н. О. Лосский — он же ее и ввел. Очень острумно выразился один из главных критиков Канта с точки зрения «философии веры», Фридрих Гайнрих Якоби (1743—1819), что без понятия «вещи в себе» (то есть независимой от субъекта познания действительности) нельзя войти в философию Канта, приняв же «вещь в себе», нельзя в кантовой философии остаться. Можно без особого труда показать, что все эти опыты спасения «вещи в себе» через создание идеал-реалистических систем так или иначе сопровождались *восстановлением прав интуитивной гносеологии*. Полностью права интуитивизма были восстановлены уже в наше время благодаря трудам таких философов, как Ремке, Гуссерль, особенно же Анри Бергсон, Морис Блондель, а во всей полноте, с широким и глубоким историко-философским осознанием дела и с грандиозными историко-философскими перспективами — Н. О. Лосским. Ему, главным образом, пришлось вступить в борьбу с таким грандиозным и до зубов вооруженным противником, как Кант и неокантианцы — и победить. И это при полном уважении и даже благоговении к своему противнику — что особенно важно в наше время, когда благодаря бесчестным навыкам, привитым русским марксизмом, полемика и диалектика имеют своим исходным и конечным пунктом неуважение к противнику и его духовный расстрел, или же расстрел в буквальном смысле.

В борьбе с антиинтуитивистическими течениями (главным образом кантианского типа) Н. О. Лосский победил не только потому, что во всех смыслах был для этого дела с избытком вооружен, не только благодаря своему джентльменству, которое побуждало его уважать противника и признавать его сильные стороны, если они имелись, но и благодаря тому, что для интуитивизма *настало время* и что за ним — будущее, — если только земля и человечество уцелеют.

Во всяком случае, Н. О. Лосский и его гноссологический интуитивизм, с на нем основанной философией и сис-

темой философских ценностей, не встретили серьезных возражений ни со стороны догматических предшественников Канта (рационализма и эмпиризма), ни со стороны самого кантианства и неокантианства. Дав миру свое превосходное «обоснование интуитивизма», гениальное по замыслу и блестящее по литературному выполнению, Н. О. Лосский сделал то, что в свое время сделал Кант, но в противоположном направлении и на иной высоте, так сказать, в асимптотическом порядке.

Изложение и критика догматических предшественников Канта, изложение самой критической гносеологии Канта и его эпигонов — Фихте, Шеллинга, Гегеля и др. учений, так или иначе связанных с кантианством, все это так хорошо выполнено, что, помимо своего новаторского значения, «Обоснование интуитивизма» Н. О. Лосского имеет очень большой вес в такой специальной науке, как *история философии*, особенно новой; труд Н. О. Лосского и в этом отношении положительно драгоценен и незаменим.

Столь же простая, сколь и фундаментальная идея *беспредпосылочности*, введенная в философию трудами, главным образом, Ремке, совершенно преображена и усовершенствована Н. О. Лосским и сосредоточна им главным образом в теории познания.

Н. О. Лосский определенно и категорически утверждает (и это его действительно основная категория), что теория познания должна быть свободна от «предпосылок», которые всегда, так или иначе, но будут «догматическими», то есть и не очевидными, и не доказанными. Единственной беспредпосылочной теорией знания (если только ее можно назвать теорией) может быть так называемый «наивный реализм», то есть утверждение (и переживание) того, что предмет знания таков, каким мы его воспринимаем в подлиннике. В противоположность скептицизму с его ответвлением, так называемом «солипсизмом» (существую только я и мои представления), и «релятивизму» (относительность и условность познания), которые можно назвать проявлениями гносеологического пессимизма и даже «ада» (что очень хорошо показано о. Павлом Флоренским), интуитивизм можно назвать гносеологическим оптимизмом, более того — «гиносеологическим раем» (это выражение принадлежит автору этих строк). Недаром Н. О. Лосский назвал свою интуитивистическую теорию знания «мистической» в самом светлом и самом возвышенном

смысле «райской мистики». Это так, ибо в наивно-реалистической и интуитивистической мистике приближаются райские, софийные образы первозданной красоты Божьего мира и происходит избавление от вековых кошмаров скептицизма, солипсизма и релятивизма. В этом смысле Н. О. Лосский, пожалуй, самое светлое, самое солнечное явление новейшей философии, се так сказать «бог Ярило», появляющееся после долгой зимы жаркое майское и июньское солнце, как в «Снегурочке» Римского-Корсакова.

Н. О. Лосский — не один. Есть в нем много общего, родственного с Лейбницием, с Шеллингом (книгу Куно Фишера, о котором он блестяще перевел), есть общее и родственное с Анри Бергсоном, о котором Н. О. написал небольшую, но блестящую книжечку; ее, к сожалению, не переиздали. О его предшественнике по «идее беспредпосылочности», Ремке, мы уже говорили; философ этот более значителен, чем обычно думают.

Беспредпосылочность «наивного реализма», из которого исходит Н. О. Лосский, означает отсутствие всяких средоточий — идеологических или эмпирических, между предметом знания и его познающим субъектом-лицом, между объектом и субъектом знания, образующими в интуитивной гносеологии некое *живое двуединство без смешения, без разделения, без взаимного искажения*. Это можно выразить так: «*есть то, что есть*». Здесь чувственный или интеллектуальный объект, подлинник, вне субъекта находящийся, совпадает по морфологическим очертаниям с гносеологическим предметом знания, и оба вместе образуют двуединство с субъектом знания, с познающим лицом, входя в сферу его, так сказать, притяжения, или его «поля». (Понятие «онтологически-гносеологического поля» впервые введено в философию знания мною, исходя из принципов интуитивной гносеологии и моего морфологического метода.)

Есть то, что есть, и познается то, что есть, в порядке категориальном — вот одновременно и аксиома, и постулат, истина самоочевидная, словом все то, из чего приходится исходить, чтобы начать философствовать. Это — «философское начало» и начало философского знания, начало гносеологии, как вводной в философию дисциплины. Это *начало не может не быть интуитивным*, иначе оно не было бы началом, и, вообще, ничего не было бы, ничего не могло бы быть познано, а познание не могло бы быть передано другому лицу,

само существование которого в таком случае подвергается сомнению. Об этом и говорит абсолютный скепсис софиста Горгия в древности, а потом и скепсис Пиррона и Секста Эмпирика. Это — «гносеологический ад», от которого можно спастись, уйдя в *интуитивно принятый наивный реализм*.

Как известно, всего труднее дается святая простота, которую с легкой руки бредней Ж. Ж. Руссо принято считать характерной особенностью людей так называемых «простых» и «некультурных» — а некоторые любители «простого как мычание» прибавят (если не вслух, то про себя): и бездарных — в одобрительном смысле. Еще бы! Ведь мы живем в эпоху настоящего культа бездарности. Нет — здесь все наоборот сравнительно с тем, что обычно принято думать. И весь дивный мыслительский облик Н. О. Лосского лучше всего это подтверждает.

Подлинная простота и самоочевидность, связанные принципом беспредпосыльности, — нечто весьма трудное, завоевывается большим умственным и нравственным усилием и дается лишь чистым и детски наивным душам. Но этого-то как раз не было у с ног до головы вымазанного грязью извращенца Руссо, совсем не наивного, но слишком даже себе на уме, хотя и неумного. Поэтому он такой плохой мыслитель и никакой философ. Его влияние — до сих пор неразрешенная, но очень зловещая загадка, в частности в вопросе возникновения и продления кровавого террора французской революции, где «простота» и «беспредпосыльность» выражались лишь в том, что «сквозь одуревший облик палача и людосда проступил идиот» (то есть сам Ж. Ж. Руссо). Н. О. Лосский, хотя и родившийся в разгар нарождения бесовщины на Руси (1870), преодолел то, что можно назвать «простотой Руссо», в самом раннем возрасте, так что к студенческим годам от «умного гимназиста» и «светлой личности» не осталось ни следа: их место заняла подлинно философская простота интуитивистической беспредпосыльности и «наивного реализма». Такая установка — особый дар натур гениальных, духовно чистых и умственно честных, непосредственных. Но тогда подобного рода люди делаются предметом почитания — особению на кафедре, — основывают школу честной и чистой мысли, к тому же проницательной, зоркой и творческой.

Хорошо сказал Артур Шопенгауэр: «Наивность подобает гению, как нагота красоте». Но не надо думать, что наивность исключает ученье и уточченную культурность. Нисколько.

Скорее — наоборот. Мы это никогда не устанем повторять. Поэтому-то наша эпоха вытесняет гениальность — она всегда с подлым расчетом и с хитростью, всегда «себе на уме», хотя и без ума. Чтение творений Н. О. Лосского — настоящая панацея от этих уродства и мерзости.

А какая эрудиция! «Обоснование интуитивизма» снабжено богатейшим аппаратом, который выглядит как со вкусом сделанные драгоценности на красавице. «Аппарат» Н. О. Лосского всегда уместен, всегда кстати, всегда отвечает какой-то насущной потребности и никогда не выглядит простой «выставкой эрудиции» — как это сплошь и рядом бывает у господ, «блещущих» эрудицией из вторых и третьих рук. Н. О. всегда цитирует из первых рук...

Кажется, никогда еще конструктивная «критика критики» Канта не приводила к таким плодотворным результатам. Это не только по той причине, что сам Н. О. Лосский был знатоком и великколепным переводчиком Канта, от которого выгодно отличался своим блестящим литературным талантом. Н. О. Лосский «прошел сквозь Канта» как великколепный диалектик — и с любовью, ибо всегда вообще очень хорошо относился к тому, что критиковал, и, прежде всего, жаждал у критикуемого объекта найти и захватить таящиеся там крупицы истины, — установка, в особности противоположная и ненавистная «светлым личностям» и марксистам. Но вместе с тем, как правило, «критика» Н. О. заключалась в том, что, будучи прекрасным диалектиком, он всегда шел дальше критикуемого явления, часто даже на том же самом пути, ибо он был храбрецом мысли.

По закону диалектики, всякое понятие, додуманное до конца, входит в противоречие с самим собой и требует поднятия на высшую ступень — с ассимптотическим возвращением к той позиции, от которой оттолкнулся критикуемый автор, в данном случае Кант, оттолкнувшись как от наивного реализма, так и от догматических предпосылок рационализма (картизианства) и эмпиризма (английской философии).

Отсюда и синтетический идеал — реалистический характер интуитивизма и его необычайное богатство, необычайная разносторонность.

Согласно учению Платона, так называемые «парадигмы» (прообразы вещей, «идеи») реальнее текущих во времени и исчезающих предметов: отсюда следует, что реалистическое и мистическое созерцание подлинников приводит к возвра-

щению от Канта «изумительного» к Платону «божественному», как метко характеризует обоих величайших гениев философии Артур Шопенгауэр. Этого возвращения к истокам предельной реальности требует как диалектика, так и весь дух интуитивизма.

«...Теория интуитивизма возвращается к учению о *созерцании идей*, начало которому положено Платоном. Если уловиться назвать временное *реальным бытием*, а бессовременное — *идеальным бытием*, то, по теории интуитивизма, предметом знания может быть как реальное, так и идеальное бытие» («Обоснование интуитивизма», изд. 1924 г., стр. 78).

Это положение естественно вытекает из той обоснованной как в классическом, так и в средневековом платонизме истины, что идеальное онтологически реальнее самих материальных вещей и с ним связанных частных имен-терминов: универсальное реальноенее частного.

Термин «интуитивистический идеал-реализм» взят отчасти Н. О. Лосским у послекантова идеализма, и, главным образом, у Шеллинга (1775—1854). Этот термин обладает чрезвычайной широтой захвата и ничего не исключает из своей орбиты. Но эта широта захвата, потребность обнять и включить в себя весь мир, весь космос, как нельзя лучше характеризует интуитивизм. Интуитивизм в своем идеал-реализме не пытается «сузить» слишком «широкого» человека, но горит благородной жаждой расширить его до безграничности, до актуально бесконечного.

Лечу вперед изогнутой орбитой
В безмерностях пространства потонуть.

Это пламенное двустишие Валерия Брюсова, к которому мы в свое время вернемся, как нельзя лучше характеризует интуитивистический идеал-реализм. Отсюда бодрящее, возывающее и омолаживающее действие этого учения на человеческую душу. Его смело можно назвать философией вечной молодости.

И действительно, человеку, человеческому духу, свойственна эта жажда, это стремление к все расширяющемуся захвату своей орбиты, страстное стремление узреть в подлиннике возлюбленный софийный лик, божозданный подлинник «милых предметов», которые как-будто нам только снились, или только снятыся.

Великос усилис подвига веры заключается прежде всего в том, что мы стремимся прорваться к подлинникам «предмета веры», достичь этих подлинников. Автор этих строк работает в настоящее время над никогда еще не ставившейся темой «предмета веры» (над «предметом знания» поработали Гайнрих Риккерт и С. Л. Франк). Мы пришли к заключению, что здесь, в области предмета веры, особенно уместны наивный реализм и интуитивизм.

Сущность веры состоит в признании полноты бытия (онтологической полноты) за ее объектом, и не только признании полноты, но и утверждении ее. Во всякой подлинной вере есть очень важный, даже первоосновный элемент волюнтаристического утверждения предмета веры: «*Аминь! Да будет!*»... Так же, как в подлинном неверии заключается отрицание «*Нет! Да не будет!*». Вот почему вера соединена с любовью и надеждой, а неверие — с ненавистью и отчаянием.

А это значит, что у веры есть огромное средство с интуицией, и именно по *волюнтаристическому утверждению предмета как веры, так и знания* — чем и образуется характерное единосущное дву-триединство. Интуитивистическая гносеология не простое пассивное созерцание, хотя бы положительное и с признанием существования предмета как веры, так и знания, но еще верующее и любящее воление как предмета веры, так и предмета знания. Этим и объясняется огромное значение как мистики, так и веры в интуитивизме.

В качестве основы в нем содержится утверждение *обладания познающим субъектом познаваемого объекта, который может быть только подлинником*, ибо если познаваемый объект и составляет с познающим субъектом некое двуединство, то все же *объект этот остается совершенно от субъекта независимым*, он не смешивается с субъектом, но он также и не разделяется с ним — совершенно как *Божеское и человеческое естество (природа) в едином по ипостаси Богочеловеке*. Из этого также видно, какое огромное значение имеет интуитивистическая онтологическая гносеология для основного доктринального догматика христианства, именно для *догмата Халкидонского* (451 г.).

«Мистический» характер интуитивизма состоит в том, что он означает преодоление пространства и времени, а потому и всякого «материализма» или позитивизма, который мог бы

пробраться под тем или иным предлогом в теорию познания.

«Связь или объединение познающего субъекта и познаваемого объекта *не есть пространственная рядоположность*: иметь в сознании можно любые предметы независимо от того, находятся ли они рядом со мной или чрезвычайно далеко от меня... (они) одинаково близки моему „я”, вступая самолично в кругозор моего сознания. Пропасть, отделяющая мое тело от этих тел (дерева, солнца, Сириуса. — В. И.) и затрудняющая или делающая невозможным физическое прикосновение к ним, не имеет значения для того духовного касания к ним, которое, несомненно, наличествует в каждом акте сознания о них. Эта непосредственная сочетанность субъекта с любым объектом мира, где бы он ни находился в пространстве, возможна лишь в том случае, если элементы, из которых состоит мир, не исчерпываются своими телесными свойствами, изучаемыми физикою и механикой, но содержат еще в себе сверхпространственную сторону, или, по крайней мере, зависят от сверхпространственных духовных начал. И не удивительно, что в составе такого типично духовного факта, как сознание и знание, должны найтись отношения и виды бытия, отличные от того, что изучает физик и, вообще, натуралист» (там же, стр. 79—80).

Сверхпространственность здесь связана также и со сверхвременностью, что очень хорошо показано Н. О. Лосским в разных местах его творений.

Опираясь на интуитивизм Лосского и феноменологию Гуссерля, можно выдвинуть понятие духовного поля познания и действия по аналогии с понятием поля физического, в котором не только далеко не все «физично» или «материально», но которое и существует в качестве физико-материального поля только по той причине, что опирается на всеединую, духовно-софийную субстанцию. Ее можно назвать, пользуясь терминологией св. ап. Павла, «всетварностью». Эта всетварность, как очень хорошо показано о. Сергием Булгаковым и о. Павлом Флоренским, находится в извечном онтологическом общении или во всяком случае в общении надвременном с Софией Божественной. Это и создает живое мировое всеединство, о котором мы имели откровения во всех метафизиках мира и о котором с таким блеском и с такой глубиной говорили Плотин и наш Владимир Соловьев. У Н. О. Лосского об этом написана превосходная книга «Мир как органическое целое».

Эти великие истины открылись и дались великому русскому философи не без долгой и напряженной борьбы и порой мучительных исканий.

Вот что сообщил об этих исканиях сам Н. О. Лосский проф. И. И. Лапшину:

«В возрасте между 18 и 25 годами я ломал голову над проблемами мирового бытия, исходя первоначально из доверия к самому наивному материализму в духе демокритовского атомизма. Освободился я от него только тогда, когда мне стало ясно, что он не может быть оправдан гносеологически. С этих пор я десятки раз приступал к попыткам построения своего мировоззрения с намерением воздвигнуть все здание из абсолютно достоверных, гносеологически оправданных материалов, только из того, что, несомненно, наличествует в моем сознании, имманентно сознанию. Однако, в силу скрытого все того же материализма, весь имманентный состав сознания представлялся мне не более, как совокупностью моих ощущений и чувств; таким образом, я неизменно приходил к солипсизму и скептицизму, который мучил меня своею скучностью и самопротиворечивостью. Однажды (приблизительно в 1898 г.), в туманный день, когда все предметы сливаются друг с другом в петербургской осенней мгле, я ехал с С. А. Алексеевым по Гороховой улице на извозчике и был погружен в свои обычные размышления: „Я знаю только то, что имманентно моему сознанию, но моему сознанию имманентны только мои душевые состояния, следовательно, я знаю только свою душевную жизнь“. Я посмотрел перед собою на мглистую улицу и вдруг у меня блеснула мысль: „все имманентно всему“. Я сразу почувствовал, что загадка решена, что разработка этой идеи даст ответ на все вопросы, волнующие меня, повернулся к своему другу и произнес это положение вслух; помню, с каким выражением недоумения посмотрел он на меня. С этих пор идея всепроникающего мирового единства стала руководящей моей мыслью. Разработка ее привела меня в гносеологию к интуитивизму, в метафизику — к органическому мировоззрению» (Проф. И. И. Лапшин. «Философия изобретения и изобретение в философии», т. II, стр. 107).

Мир «не я», объективный мир, мир чужого «я», глубины моего собственного «я», моей души, моего духа, все это, в непосредственном познании чего Кант и неокантианцы отказывают человеческому духу, Н. О. Лосский именует очень удачно «Транссубъективным миром». И с его точки зрения

основным методом в познании транссубъективного мира должен быть и таковым оказался метод интуитивистический. Однако здесь есть опасность того, что можно назвать «головокружением от успехов».

«Гениальные преемники Канта, опьяненные сознанием непосредственной связи человека со всем миром и даже с Богом, торопятся снять покров со всех тайн мировой жизни. Не зная того, что новый принцип только указывает на отсутствие *непреодолимых* препятствий к познанию мира, но вовсе еще не дает оснований считать человеческую мысль божественно-всемогущей, они презирают не только старые теории знания, но и обычные методы медлительного и кропотливого мышления, опирающегося на частные отрывочные интуиции. Они хотят без помощи точного подбора фактов создать сразу все знания путем спекуляции, путем умозрения, т. е. с помощью того метода, в котором способность интуиции обнаруживается в наиболее чистой форме. Они в самом деле ставят и даже действительно решают вопросы, о которых не смели и думать их предшественники, они созидают величественные системы, богатые гениальными откровениями. Однако односторонность метода и чрезмерная дерзость вырвавшейся на свободу мысли отразилась вредно на их системах» («Обоснование интуитивизма», 1924, стр. 139).

Эта основательная критика, соединенная с восхищением и преклонением, очень типична для Н. О. Лосского. В нем все время говорят опыт и навыки лабораторного естественнонаучного изыскания, «отрывочных интуиций», без которых построение научных теорий невозможно. И далее признание, словно вырвавшееся в качестве философско-гносеологической равнодействующей многовекового исследовательского опыта точного знания:

«Наука в целом, собственно, всегда придерживается наивного реализма и потому в особенности надо ожидать, что некоторые ученыe, успешно трудящиеся в области частных наук, переходя к философскому исследованию проблемы знания, могут, хотя бы и не вполне решительно, стать на сторону учения о непосредственном восприятии внешнего мира» (Лосский, цит. соч., стр. 141).

Н. О. Лосский обращает внимание на то, что философские взгляды известного физика и философа Эрнста Маха (1838—1916) в таких книгах, как, например, «Познание и заблуждение

ние» («Erkenntnis und Irrtum») и др., стоят на путях признания непосредственного восприятия внешнего мира. Сюда же он относит и известного американского философа и психолога Вильяма Джемса (1842—1910), очень в свое время известного и любимого в России. Н. О. Лосский особенно останавливает наше внимание на исследовании Джемса: «Существует ли сознание?» (W. James «Does consciousness exist?» Journ. of Phil. and sc. meth. № 18, sept. 1904). Сюда же он относит такого крупнейшего поэта и мыслителя, как Гете, с его замечательным комментатором и последователем, основателем *антропософии* Рудольфом Штейнером (1861—1925). По поводу Гете надо сказать, что это целый космос — и лучшая часть человечества в одном лице. И оправдание интуитивизма в мироизрещании Гете составляет уже решающий аргумент в пользу всего интуитивистического мироизрещания.

Особенно важно такое бесмерно великое творение, как «Фауст», главное вдохновительное солнце Н. О. Лосского. Это *антропологическая трагедия познания* и притом *познания творческого, всесе, творящего* — *schopferische Erkenntnis*, по выражению Германа Кайзерлинга.

«Фауст» сопровождает творческий путь Гете от ранних юношеских лет до самой смерти, когда

...старец великий смежил
Орлиные очи в покое.

Шестьдесят три года писалась эта великкая поэма о человеке, который побеждает темную силу тем, что возвышается над нею и невольно заставляет ее служить себе, — ее, желающую гибели Фаусту, человечеству и всему миру. Богословско-философское значение «Фауста» колossalно, неучитываемо. И это особенно важно отметить здесь, ибо Фауст спасается универсальностью захвата своих познавательно-творческих порывов. Конечно, его страдания в начале первой половины первой части чрезвычайно велики. Это страдание о всей жизни, загубленной на ложное, неэффективное и ни к чему не приводящее знание педанта, сидящего в дымной и душной келье, — которая ничуть не лучше кельи монашеской, наоборот, гораздо хуже, ибо по природе Фауст совсем не аскет и лишь вынужден сломать и испортить свою жизнь ради химеры бесполезного, потому что неподлинного, знания. Страдания эти, с широко раскрывшимися на эту ложность глазами, увы, после того, как

жизнь прошла безвозвратно и надвинулась малопочтенная старость с глупой, шутовской «длинной бородой», можно смело сравнить со страданиями Иова. Гете и строит свою поэму в духе и по плану Иова. Получается, что после знаменитых «проклятий», которые сами собой напрашиваются на сравнение с проклятиями книги Иова (и пророка Иеремии), как будто бы начинается совершенно новая жизнь. Как будто бы при появлении Мефистофеля прежний Фауст уже умер, и теперь в сопровождении Гретхен с одной стороны и Мефистофеля с другой начинается новая, так сказать, «посмертная» жизнь — ибо омоложение Фауста происходит после того, как он всерьез решает с собой покончить. — А такое решение, как, например, твердое решение Авраама принести своего сына Исаака в жертву, *совершенно равносильно самому принесению и самой смерти*. Этого комментаторы Фауста как будто не заметили. Не заметили и того, что оба напитка, обе чаши Фауста — с самоубийственным, мертвым питьем и чаша омоложения, чаша живого питья — одинаково смертоносны и ничего общего ни с «оперой», ни с простой аллегорией не имеют. Похоже на то, как будто Фауст, приняв обе чаши, умер и перевоплотился в молодого человека — даже если предположить, что это тот же самый Фауст. Да, как будто бы тот... но в то же время и не тот. И этот непередаваемый оттенок — один из гениальнейших «обертонов» трагедии-поэмы.

Все монологи и проклятия до омоложения — это настоящие ужасы агонии — и смерти... или чего-то такого, что равносильно смерти. Особию принял во внимание, что смерть «изнутри» умирающего и смерть «извне» для «наблюдающих» — явления совершенно различные...

Собственно, «Фауст» — это все человечество в его лучшей, то есть характернейшей части. В самой же поэме есть *три Фауста*: Фауст старый, до самоубийства, до омоложения и до перевоплощения; Фауст второй и новый, начинавший новый жизненный путь, блестящий, совсем не похожий на сидение «первого Фауста» с «длинной бородой» «в проклятой дыре»; все же, после невероятных приключений, придворной жизни и войны со стихиями ради пользы людской, этот второй Фауст старится и умирает, входя притом в жестокую борьбу за спасение своей «бессмертной части». *Третьему*, во второй раз перевоплощающемуся Фаусту помогает в его загробном пути и в борьбе с темными силами во главе с Мефистофелем «та, которая на земле называлась

Маргаритой», теперь же, согласно Иоаннову Откровению, получила новое имя, как, несомненно, получил его и «*третий Фауст*», совершенно преображенная часть Фауста второго, не напоминающая Фауста первого ничем, кроме как своим «вечно человеческим» с его жаждой бесконечной широты и вечности жизни.

Гениальная поэма начинается с жажды антропологической трансмутационной алхимии и кончается удовлетворением этой жажды и одновременно прекращением «мук знания», на которые жалуется первый Фауст, чувствующий одновременно, как в его недрах зачинается новое, вечное и подлинное бытие, одаренное знанием подлинным, творческим. «Обоснование интуитивизма» и есть путь к освобождению от «мук познания» через его удовлетворение путем нового бытия или палингеннесии.

Древний Иов и новый Фауст показывают нам, что Богу можно служить не только «смирением и послушанием», но и творческим дерзновением, протестом, восстанием, реализацией романтической мечты, духом Гамлета, Дон-Жуана, Дон-Кихота, Фауста, и что, пожалуй, дух иовлевых протестов и иовлева ропота угоднее Вдохнувшему Свой Дух в Свой образ, чем пассивное и смиреннолукавое шипение против держащих. Пусть смиреннолукавые и шипением своим столь напоминающие того духа, с которым они будто бы борются, вспомнят о том, что история Иова — не только история его невинных и загадочных страданий, но и история иовлевых протестов, иовлева ропота и история осуждения смиреннолукавого лепета, а пожалуй, и шипения его друзей, «жалких утешителей». Эти «жалкие утешители» ровно ничего не поняли в зрелице раскрывшейся перед ними трагедии и стали заниматься инквизиторскими розысками грехов в душе страждущего от страшных усилий понять тот миропорядок, где царствует зло, и совместить его с идеей благого Творца и Промыслителя. Ибо тяжелее всех телесных мук духовные страдания Иова от напрасных усилий честно преодолеть смиреннолукавую и увертливую, как виляние лисьего хвоста, умственно бесчестную псевдо-теодицею схоластических и бесчувственных школьных учебников, с их белыми нитками шитыми софизмами, где бездарность, слепота, глухота и нечувствие к подлинным страданиям так удивительно напоминают «диамат» и словно сделаны для того, чтобы поднять против себя великую триаду Дон-Кихота, Гамлета и Фауста.

Надо быть умственно честным и взять на себя ответственность за свободное дерзание жаждущей подлинного познания мысли. И тогда выяснится с полной отчетливостью, что Дон-Кихот, Гамлет и Фауст — это не что инос, как три аспекта страждущего Иова, которому фальшивое христианство фальшивых и смиреннолукавых шипящих «друзей» отказалось в утешении: «Жалкие вы утешители!..»

А утешить Иова можно только утолив сго жажду бесско-
нечной полноты и широты жизни, основанной на *подлин-
ном знании*, то есть на знании подлинников. Это же сопря-
жено с дерзновенным путешествием в страну, где обитают
подлинники, в таинственную обитель «матерей», всчно жен-
ственной и ввысь влекущей *софийности*, составляющей суть
и душу подлинного христианства, которое как будто еще и
не начиналось... Ибо, едва начавшись, оно было непрестанно
удушаемо и заглушаемо всеми видами карикатур, подделок
и пародий на него в сопровождении смертельной вражды к
тем, кто стремился дерзновенно и творчески пробиться к
единому подлинному и к сго вариациям — подлинникам.

ПРИМЕЧАНИЕ: Проблема «Фауста», как и проблемы «Дон-Ки-
хата» и «Гамлста», совсем не временные, относящиеся к той или иной
эпохе и составляющие ее, так сказать, «стилевой признак». Это про-
блемы вневременные, проходящие через всю историю человечества,
во всяком случае, европейского человечества — западного или вос-
точного. Конечно, германо-европейский образ Фауста — особый, имеет
свои духовные особенности, и трагедия познания, а значит и связь с
интуитивным творческим познанием выявляется в нем по-своему. Но
для тех, кто с рождения чувствовал себя погруженным в этого типа
духовные интересы и для кого трагедия познания есть своя личная
трагедия, для того, конечно, отпадает специфически германское в
«Фаусте», да и в самом его гениальном авторе, и остается свое, как бы
вне расы и вне историко-культурного месторазвития. Одно из луч-
ших исследований истории Фауста как литературного типа и сюже-
та — это книга проф. В. М. Жирмунского «Немецкий романтизм и
современная мистика», прославившая имя автора еще задолго до
«октября». «Легенда о докторе Фаусте», вышедшая в 1958 г. в изда-
тельстве Академии наук СССР (Москва—Ленинград), несмотря на
загаженность специфическими и совершенно ненужными ленинско-
марксистскими цитатами и присущими всему, что издается в СССР,
вывихами, все же представляет очень ценный и, в своем роде, единст-
венный труд. Автор этой статьи может ее только рекомендовать как
иллюстрацию историко-литературного типа ко всему тому, что он
говорил здесь о «Фаусте». Из до сих пор бывших переводов «Фауста»
лучшие — Холодковского и Пастернака. Конечно, лучше всего читать
это изумительное творение в подлиннике.