

Всеволод Кузнецов, Любовь Нерушева (Винница)

**ПРОБЛЕМА ЕСТЕСТВЕННОГО РАЗУМА
В ФИЛОСОФИИ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА
(НА ФОНЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ)**

Проблема естественного разума – одна из любимых тем европейской философии (особенно философии Нового времени). Она изблюблена и залюблена настолько, что кажется, будто и проблемы-то здесь никакой нет. Так мнится, пока не присмотришься к пресловутому естественному разуму елико возможно пристальнее. И тогда, в один прекрасный момент, начинаешь вдруг понимать, что само выражение «естественный разум» есть оксюморон, ибо разум, известный и понятный европейской

философии, естественным быть не может в принципе. Примеры? Пожалуйста. Возьмем великого природолюбца Спинозу.

Впрочем, природолюбие его нуждается в оговорках. Философ несомненно был природолюбом – субъективно. А объективно? Вот аттестация Спинозы, данная Эрном: «<...> Я совершенно определенно устанавливаю значение слова *меонический*. Кардинальный, конституирующий его признак (по содержанию) *отрицание природы как Сущего*. <...> Спиноза в своей философии *меоничен*, ибо отрицает природу как *Сущее своим смешением природы с Богом*. Deus sive natura. Бог *или* природа! Творческое и Сущее в природе для Спинозы, есть Бог, пантеистически понимаемый, а не *Она Сама*. Для Спинозы природа *не самостоятельна* по отношению к Богу и потому *не есть* Сущее наряду с Богом, т. е. природы как самостоятельного Сущего *нет*. Природа для Спинозы геометрична, механична, мертва и *потому* призрачна» [5, с. 115].

С Богом дело обстоит не лучше... «Спиноза, говорит Л. М. Лопатин в лекциях по новой философии, уничтожает вселенную в Боге, а потом Бога превращает в *отвлеченный порядок вещей*» [5, с. 115]. Иначе говоря, Бог у него тоже весьма призрачен. Поэтому очень многим современникам Спиноза показался атеистом. Как писал глава арминиян Филипп Лиморх, «а Бога он описывает так, что, по-видимому, вовсе его отвергает» [2, с. 514]. Поверили в атеизм Спинозы и советские историки философии. К примеру, И.С. Нарский утверждал: «<...> Он отверг все представления теистов о боге как личности и вовсе не примкнул к представлениям пантеистов о боге как о духовном начале телесного мира» [1, с. 203]. И сделал вывод: «Спиноза стремился подчеркнуть, что подлинным, совершенно законным владельцем божественного могущества является *Природа*. Она вовсе не узурпировала божьего трона, он ей принадлежит по праву. Но занимая его, она отказывается от таких атрибутов бога, которые мнимы, полностью, однако, принимая такие, которые действительно присущи ей самой» [1, с. 205–206].

Итак, Бог уничтожает природу, а природа уничтожает Бога. Они взаимно ничтожат друг друга. И на свет Божий вылезает Ничто-меон. В таких условиях «естественный» разум просто обязан быть меоническим разумом...

И все же Спиноза вполне искренно был природолюбом. И вполне искренно хотел постичь разум именно как разум естественный и поэтому приписал своему Богу-субстанции-природе атрибут мышления. Приписать-то приписал, а вот дальше... Дальше начинаются метаморфозы и приключения...

Уже в ранних произведениях «Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье» и «Трактат об усовершенствовании разума» Спиноза делает весьма любопытные заявления. С одной стороны, декларируется тес-

нейшая связь разума и Бога-субстанции-природы, причем разум провозглашается главнейшим орудием богопознания [3, с. 118–119]. С другой, вводится некое иррациональное «ясное познание» (вводится вслед Декарту), проистекающее «из чувства и наслаждения самими вещами», объявляется, будто «это познание далеко превосходит другие» [3, с. 72]. Философ выстраивает гносеологическую иерархию: познание, основанное на мнении и авторитете – познание, основанное на опыте – познание, основанное на голосе чистого разума – интуитивное познание [3, с. 71–72]. Из интуитивного «ясного познания» рождается «истинная и чистая любовь со всеми своими последствиями» [3, с. 72]. Понятное дело, любовь к Богу проистекает из того же источника. Выходит, что истинное богопознание и подлинная любовь к Богу связаны вовсе не с разумом. Да и познание вещей преходящих интуиции удастся лучше. Стоит ли после этого так уж гордиться разумом?

Но дело даже не в гордости. Введение полумистического «ясного познания» вбивает клин между разумом и Богом-природой-субстанцией. Получается занятная картинка: философ то пытается как можно теснее соединить разум и субстанцию, то разум от субстанции оттирает. А ежели дело обстоит именно таким образом, то следует по-иному взглянуть на рассуждения Спинозы о необходимости жесткой дрессуры разума по принципу «шаг влево, шаг вправо – побег», о необходимости зажать разум в железные тиски норм и правил [3, с. 296–297, 299]. Подобные рассуждения могут свидетельствовать о понимании необходимости постоянно оттачивать могучее орудие познания, а могут – об элементарном недоверии к разуму, о стремлении давать ему поменьше свободы. Нам почему-то кажется, что на уровне сознания Спинозе было присуще первое из названных устремлений, на уровне же бессознательного – второе. Основным источником тайного недоверия к разуму может быть неполное служебное соответствие последнего в деле богопознания – главном деле человеческой жизни.

Еще выразительней в плане восприятия разума знаменитый «Богословско-политический трактат». Здесь естественно-божественный порядок рассматривается в терминах власти и могущества [2, с. 90–91]. Естественное право выводится не из разума, а из мощи и желания: «Итак, естественное право каждого человека определяется не здравым рассудком, но желанием и мощью. Ведь не все от природы определены к деятельности по правилам и законам разума, но, наоборот, все рождаются ничего не знающими, и большая часть жизни проходит прежде, чем они могут узнать истинный образ жизни и приобрести навык в добродетели, хотя бы они и были хорошо воспитаны; а тем не менее в то же время они обязаны жить и сохранять себя, насколько в них есть силы, именно руководясь только импульсом желания, так как природа им ничего другого

не дала и отказала в действительной возможности жить сообразно со здравым рассудком; и потому они обязаны жить по законам здравого рассудка не более, чем кошка – по законам львиной природы» [2, с. 312].

Напротив, общественное состояние есть жизнь по законам разума и предполагает обуздание желаний. Люди, заключившие общественный договор, «должны были весьма твердо постановить и договориться направлять все только по указанию разума <...> и обуздывать желание <...>» [2, с. 314]. Высшее благо для человечества и наилучшее изобретение разума – установление государства [2, с. 316]. Спиноза заявляет: «<...> Если мы не желаем быть врагами государства и поступать против разума, советуя защищать государство всеми силами, мы безусловно обязаны исполнять все приказания верховной власти, хотя бы она повелевала исполнить величайшую нелепость <...>» [2, с. 318]. Таким образом, выражения «враг государства» и «враг разума» практически синонимичны. Причем, прислуживая государству, человек служит разуму даже при полнейшем неразумии этого самого государства.

Теперь видно, что мы достаточно обоснованно заподозрили Спинозу в инстинктивном недоверии к разуму. Философ просто-напросто руководствуется старой доброй христианской логикой. Разум эффективен в низших земных делах, а в высшие (в вышние) сферы его пускать не стоит. Поэтому разум должен быть хорошо выдрессирован, чтобы знал свое место.

Правда, рационалист Спиноза не может *так* рассуждать вслух. И он постоянно сбивается и путается. Например, когда речь идет об избрании евреев, он заявляет, будто избрание имело место «не в отношении разума и спокойствия духа, но в отношении общества и счастья» [2, с. 93]. Но мы-то видели уже, насколько тесно разум связан с обществом и государством, а следовательно – и с земным счастьем. Поэтому когда философ заявляет, что евреи «о Боге и природе имели весьма заурядные мысли» [2], мы имеем полное право подумать: так произошло именно вследствие выбора ориентации на разум.

Однако повторим вновь: Спиноза *все же* рационалист. Ему необходимо полностью реабилитировать разум. Охваченный этим благородным порывом, Спиноза посягает на святое: замахивается на тождество Бога и природы. Означенное тождество предполагает и полное тождество божественного и естественного порядка. Но вдруг выясняется, что в мире почему-то действуют целых три закона: естественный, общественный и божественный (т.е. предполагается расхождение не только общественного и естественного, но и естественного и божественного порядка). Естественный закон, как мы помним, определяется мощью и желанием. Общественный есть «образ жизни, который служит только для охранения жизни и государства» [2, с. 111]. А божественный «имеет целью только высшее

благо, т. е. истинное познание Бога и любовь к нему» [2]. И вот, спасая разум, Спиноза провозглашает необходимость переориентации его на следование божественному закону [2, с. 111–112].

Далее философ возвращается к изначальной идее Бога-субстанции-природы, рассуждает о познании Бога через познание «естественных вещей» и называет божественный закон «естественным божественным законом» [2, с. 112, 114–115].

Кажется, все почти уладилось, но нас поджидает еще один сюрприз. Спиноза берется рассуждать о тождестве воли и разума Бога. Он утверждает, что знание-воление Бога есть истина-необходимость. Бог может открывать людям истину-необходимость как таковую. Тогда она непреодолима. Но истина-необходимость может открываться и не в собственном виде, а как закон, который может быть нарушен, как закон, который есть аналог общественного закона. Этот второй способ обусловлен свойствами человеческого восприятия (свойствами разума). При первом способе раскрытия истины-необходимости свойства человеческого разума не берутся в расчет, как бы устраняются. При втором – именно они определяют результат. И результат удивителен: человеческий разум создает социоморфную модель мира, в котором божественная истина-необходимость становится каким-то не слишком обязательным общественным установлением, а сам Создатель – «правителем, законодателем, царем, милосердным, справедливым и пр.» [2, с. 116–118]. Эта виртуальная модель мира пресуществляется в реальность, в которой и живут люди. Пресуществление производится опять-таки силою человеческого разума. Получается, что разум и продуцируемое им общественное пространство искажающе воздействуют на божественные законы, превращая их в нечто весьма отличное от оригинала.

Но как же возможно такое рассогласование божественных и человеческих законов, когда у Бога тоже есть разум? В том-то и дело, что у Бога разума нет. Это достаточно ясно показано в «Приложении, содержащем метафизические мысли». Разум, который не совершает никаких мыслительных операций, мыслит только самого себя, имеет всего лишь одну простую идею и т. д. [3, с. 258–261], это не разум вовсе, а нечто совершенно иное. Просто о нем говорится в неподходящих терминах (а подходящих, собственно, нет и быть не может – этому как раз и учит апофатическое богословие). Между таким не-разумом и разумом в собственном смысле слова – дистанция огромного размера.

Развитие и углубление темы зазора между разумом и не-разумом мы находим в «Этике». Теорема 31 первой части трактата четко определяет принадлежность собственно разума к *natura naturata* [3, с. 35–53]. Королларий теоремы 11 второй части, а также теоремы 30 и 31 той же части вводят ограничение, определяющие Бога частными разумами [3, с. 381, 400].

Теорема 35 четвертой части [3, с. 519–521], по существу, утверждает, что человеческая природа как нечто общее всем людям создается разумом. Аффекты же, напротив, разделяют людей. Но желания (аффекты) – основа естественного закона, а разум – общественного. Следовательно, природа создает различия людей, общество же делает их подобными. Вот и выходит, что человек – существо не-природное, ибо общность его родовых черт – продукт воздействия общественных законов.

Как явствует из теорем 24 и 26 четвертой части, человеческая природа представляет собой тождество разума, познания, добродетели и стремления к собственной пользе. Теоремы 18 и 59 утверждают: «<...> Добродетель <...> состоит не в чем ином, как в действовании по законам собственной природы <...>»; «Действовать по разуму <...> есть не что иное, как делать то, что вытекает из необходимости нашей природы, рассматриваемой в себе самой» [3, с. 509, 541]. Теоремы 40 и 73 в очередной раз указывают на связь разума с общественным состоянием и государством [3, с. 528, 552]. Теорема 18 показывает, что именно люди, пребывающие в согласии с разумом в общественном состоянии, добродетельны [3, с. 510]. Здесь же идет речь о полезности общественного состояния. Правда, стремление к собственной пользе присуще людям и в естественном состоянии: «<...> Каждый, находящийся в естественном состоянии, заботится единственно о своей собственной пользе и по собственному усмотрению определяет, что добро и что зло, руководствуясь только своей пользой <...>» [3, с. 525]. Последнее, однако, не отменяет факта доминирования в человеческой природе общественного начала.

Кстати, о естественном и общественном состоянии. Следование разуму обеспечивает стабильность общественного состояния, следование же аффектам делает естественное состояние предельно нестабильным. В конце концов победа страха как сильнейшего из аффектов ведет естественное состояние к самоликвидации, подготавливает торжество разума и переход в состояние общественное [3, с. 524–525]. Таким образом, само естественное состояние человека оказывается каким-то призрачным, изначально несущим в себе семена распада и самоуничтожения.

Горестный эксцесс развода разума с природой в очередной раз довершает вмешательство интуиции. В «Этике» Спиноза говорит о познании трех родов: 1) мнению или воображении, 2) рассудке и 3) интуитивном знании. По теореме 33 пятой части именно из интуитивного познания рождается *amor Dei intellectualis* [3, с. 407, 583]. Интуиция вновь теснит разум, отделяет его от Бога-субстанции-природы. Следует, однако, отметить, что философы-рационалисты (не один только Спиноза) упорно пытаются привязать интуицию к разуму (мираж «интеллектуальной» интуиции). Но интуиция все равно остается сверхразумной.

Именно она репрезентирует в человеке-модусе Вышний Не-разум. И зазор между разумом и не-разумом остается неустранимым.

Почему же идея естественного разума выглядит у Спинозы столь естественно? Виной тому отсутствие посредствующего звена между Вышним Не-разумом и разумом. Как мы уже убедились, между Божественным Не-разумом и человеческими разумами лежит пропасть. При этом постоянно оказывается, что подлинно естественным можно считать только и именно Вышний Не-разум, что только он прочно связан с естественным порядком. Разум же отдан на откуп общественному началу. Преодолеть разверзшийся тут провал сумел бы лишь специальный посредник, сочетающий в себе свойства разума и не-разума, с преобладанием разумных черт. Таким посредствующим звеном мог бы стать мировой разум, космический разум, который и стал бы истинно естественным разумом. Но и с идеей мирового разума у Спинозы тоже что-то не складывается. Заготовка у него есть – абсолютно бесконечный интеллект. Однако эту заготовку нельзя признать очень удачной. Бесконечный интеллект есть бесконечный модус атрибута мышления. Атрибут и сам по себе пустотен, лишен самостоятельного бытия. А что такое модус атрибута? Тень тени.

Громаде Бога-субстанции-природы с ее всепоглощающим не-разумом непосредственно противостоят разумные модусы-люди. Противостоят по законам естественной робинзоны. Их частичные разумы взыскуют объединения, которое стало бы суррогатом мирового разума. Но связать их можно лишь противоестественно – общественно. А противоестественное объединение, именно в силу своей противоестественности, будет противостоят природе...

Русская философия о естественном разуме рассуждает, куда меньше европейской, но идея естественного разума все же живет в ней – часто бессознательно.

Обратимся опять к Эрну, с которого мы начали. Философ не говорит вслух о естественном разуме и жестко критикует европейское понимание рациональности, противопоставляя ему восточнохристианское учение о Логосе. Но при этом в его конструкциях естественный разум вполне возможен (внутренне возможен).

Эрн понимает Логос как «метафизическое целое», которое «разбивается в человеческом сознании на три аспекта»: общественный, космический, дискурсивно-логический [5, с. 121]. Логос – «не субъективно-человеческий принцип, а объективно-божественный» [5, с. 79].

Божественный Логос есть Вышний Не-разум, Сверхразум. Он открывает себя через природу: «Вселенная, космос, есть раскрытие и откровение изначально сущего Слова. Будучи этим раскрытием и откровением, мир в самых тайных недрах своих «логичен», т.е. сообразен и со-

размерен Логосу, и каждая деталь и событие *этого* мира есть скрытая *мысль*, тайное движение всепроникающего божественного Слова» [5]. Космический Логос и есть укорененный в космосе естественный разум, разум, объемлющий рефлексивное и дорефлексивное *cogito*.

Осуществляя познание, человек приобщается к божественному Логосу через космический. Познание становится не субъект-объектным разведением человека и мира, а осуществлением всеединства. Это возможно, ибо Логос укоренен в человеке в первую очередь как Логос божественный-и-космический, а уж потом преобразуется в человеческий. «Логос как начало *человеческого* познания не есть Логос другой, отличный от Логоса существенно-божественного. Это *тот же самый* Логос, только в разных степенях *осознания*. Человек, поднимающийся к «логическому» сознанию, т. е. приходящий к сознанию в себе Логоса, уничтожает разрыв между мыслью и сущим (разрыв – фатальный для *ratio*), ибо *себя* сознает как божественно-Сущее» [5].

Возможность вхождения во всеединство через познавательный акт определяет особую роль философии. Именно в последней и через последнюю открывает себя дискурсивно-логический Логос [5, с. 121]. Одновременно философия связана с Логосом космическим и Логосом божественным, «ибо задача философии – привести к *мысленному единству*, т. е. к единству теоретической мысли, безусловно *все* данные человеческого *опыта*» [5, с. 122]. Далее та же мысль сформулирована чуть иначе: «<...> жизнь философии – в непрерывных творческих попытках охватить целое мира в *единстве теоретической мысли*» [5]. Таким образом, дискурсивно-логический Логос есть естественный разум, укорененный в человеке. Он тесно связан с космическим и божественным разумом и опирается на дорефлексивное *cogito*.

Дискурсивно-логический Логос занимает промежуточное, посредствующее положение в космосе и в человеческой личности. Точнее, Эрн вводит здесь идею двойного посредничества. С одной стороны, космический Логос выступает в роли посредника между Логосом божественным и дискурсивно-логическим, выступает в той мере, в какой рефлектирует божественное Слово, делая его доступным для человеческой рефлексии. Т.е. посредничает в силу своей природной рефлексивности. С другой стороны, дискурсивно-логический Логос служит посредником между космическим и божественным Логосами. Выполняя посредническую миссию, дискурсивно-логический Логос как Логос сознательный связывает в единую цепь досознательный и сверхсознательный Логосы и в самом человеке и вне его. Причем по отношению к космическому Логосу дискурсивно-логический способен выполнять посредническую функцию в той мере, в какой космический Логос дорефлексивен. И именно тесная связь с досознательным придает дискурсивно-логическо-

му Логосу характер естественного разума, разума, непрерывно питаемого вне-разумным космосом. Погружаясь в глубины космоса, дискурсивно-логический Логос достигает уровня, где досознательное отождествляется со Сверхсознательным. Вселенский Круг замыкается. «Для «логиста» нижний, подземный этаж личности, ее иррациональные основания, уходящие в недра Космоса, полны скрытым *Словом* <...> Логос надземный, т. е. уже воплощенный в слове, питается непрерывно логосом *подземным*, т. е. еще невоплощенным; и личность, в своих вершинах достигая логоса надземного, в своих мистических основаниях погружена в те темные глубины Сущего, которые потенциально насквозь «логичны», насквозь проникнуты потенцией Логоса <...>» [5, с. 90].

Из приписывания дискурсивно-логическому началу посреднической роли логически вытекает суть основного обвинения, предъявляемого Эрном европейскому *ratio*. В европейской культуре связующее звено насильственно отделено от того, что должно связывать. Поэтому *ratio* – лишь обломок некоего целого. Погибшего, погубленного целого. «Дерево для своей жизни нуждается как в корнях, уходящих в землю, так и в листве и цветах, купающихся в небесной лазури; и гибнет, если ствол его *отделить* от корней и ветвей» [5, с. 122]. И далее: «Итак, *ratio* для меня – не дискурсивно-логическое в мысли *как таковое*, а принципиальный *отрыв* этого дискурсивно-логического – из целого разума, и, так как отрыв этот открывает бездну, – *заполнение бездны рядом мeonических мифов*, из которых центральные: миф о Природе и миф о человеческом «Я» [5, с. 123].

Естественный разум, как и положено, связан не только с индивидуально-человеческим, но и с коллективно-человеческим. Последнее также приобщено к космическому целому. Западная философия тоже пытается делать нечто подобное. Но там приобщение коллективно-человеческого к космическому осуществляется через социум и государство (и даже в первую очередь через государство). Однако попытки доказать и показать, будто общественное состояние, государственное состояние человека может базироваться или базироваться на естественных законах, неизменно оказываются неубедительными. Все подобные построения только доказывают неизбежную противоположность естественного и общественного состояний, а то, что торжественно именуется «естественным законом», на поверку постоянно оказывается столь же противоестественным, как и пресловутый «естественный разум».

Эрн избирает иной путь. Приобщение коллективно-человеческого к космическому осуществляется у него не через социум и государство, а через церковь. Воцерковленное же состояние человека одновременно является и не является общественным. Церковь общественно-космична или даже космично-общественна.

Рассуждая о свободе индивидуальной мысли и следовании традициям в философии, Эрн заявляет: «Для того чтобы, воспринимая переданное, т. е. подчиняясь культурной традиции, философ оставался *индивидуально свободным* (а вне индивидуальной свободы свобода немислима), для этого необходимо, чтобы была свобода *социальная*, т. е. чтобы был – *метафизически был* – свободный носитель культурной или философской традиции – социальный индивидуум, органическим членом которого являлась бы отдельная личность, в данном случае личность философа» [5, с. 96].

Соединение индивидуальной свободы со следованием традиции обретается опять-таки через вхождение во всеединство, конкретным воплощением которого является в данном случае симфоническая личность, социальный индивидуум. Таким социальным индивидуумом как раз и оказывается церковь. «Этот социальный индивидуум, живущий в тайниках истории (а история истекает из таинственных глубей *природной* жизни), есть *природа как Сущее*, т. е. *ta natura creata creans*, которая является творческим центром космической жизни. Но этот же социальный и космический индивидуум в своем последнем внутреннем определении есть *Церковь*, которая свыше рождается в недрах космической жизни и, воинствуя, становится *вторым* организующим и творящим *новое*, центром Вселенной» [5, с. 97]. Такое понимание достаточно близко к соловьевской цепочке тождеств: София = Душа Мира = совокупная душа человечества = церковь.

Итак, в эрновских схемах для естественного разума есть место. Безусловно, есть оно и в построениях Е. Н. Трубецкого.

Учение Трубецкого – это учение о всеедином сознании. Всеединое сознание, как и божественный разум Спинозы, отличается от человеческого своей нерелексивностью: «<...> *Всеединая мысль есть интуитивная, а не рефлектирующая*. Наша смертная мысль всегда находится в *процессе* искания смысла, а потому всегда либо восходит к искомому смыслу от какой-либо еще неосмысленной ею данности, о которой она размышляет, *рефлектирует*, либо, наоборот, исходя из сознанного смысла, возвращается от него к данности, выводя по отношению к ней логические последствия. Всеединому уму этот психологический процесс рефлексии безусловно чужд: ибо этот ум не переходит от данности к смыслу или обратно – от смысла к данности. Он *непосредственно обладает* смыслом всего действительного и мысленного и *непосредственно видит* этот смысл во всем, что дано; для того, чтобы *видеть смысл* чего-либо, ему не нужно искать его, ни отвлекаться от данности, ни размышлять о ней, потому что безусловная мысль сама есть безусловный смысл всего ею мыслимого. Деятельность всеединого ума есть непосредственное *всеведение* и *всевидение* <...>» [4, с. 21]. Иначе говоря, перед нами вновь не-разум.

Этот не-разум, это абсолютное сознание активно проявляет себя в сознании индивидуальном: «Абсолютное сознание *активно в человеческом*: оно в нем разворачивается, раскрывается: оно воздействует на нашу смертную мысль, влечет ее к себе и соединяется с нею» [4, с. 163]. Без этой связи человеческое познание невозможно: «<...> весь процесс нашего познавания совершается не иначе как *через откровение абсолютного сознания в нашем человеческом сознании*» [4].

Однако отдельные разумы здесь не служат ограничивающими пределами Вышнего Не-разума, поскольку человеческое познание есть вхождение во всеединство. При этом содержание индивидуального сознания соотносится с содержанием абсолютного сознания: «<...> Материалом нашего сознания служат разнообразные психологические переживания – ощущения, впечатления, чувствования. <...> *Самый акт сознания* выражается в отнесении всего этого психологического материала к чему-то общезначимому и постольку – сверхпсихологическому – *к смыслу*» [4, с. 7]. Смысл здесь есть с-мысл – всеобщая мысль. Обладание с-мыслом связывает воедино отдельные человеческие сознания, делает их со-знаниями. Обладание смыслом есть пребывание в истине: «<...> «Сознать» – значит найти общезначимое мысленное содержание, общезначимую мысль, которая выражает с-мысл сознаваемого, или, что то же, его истину. Так называемое «ложное сознание» не есть сознание в собственном смысле, а либо неудавшаяся попытка сознать что-либо, либо пустая видимость, а то и симуляция сознания. Покуда я делаю только предположения о смысле чего-либо мною переживаемого, я сознаю не искомый мною смысл, а только мои предположения. – Сознать в собственном смысле – значит не гадать об истине или смысле воспринимаемого, а *обладать им*» [4, с. 11].

Возгорание индивидуальных сознаний и вхождение их во всеединство есть результат процесса вселенского просвещения, просветления (возникает глобальная антитеза августиновско-декартовским иллюминистским концепциям). По Трубецкому, весь материальный космос оживотворен энергией света – откровением Божьего дня. «*Божий день есть радуга*, таково откровение этого дня в материи неорганической. Божий день есть *живая радуга цветов*, таково это же откровение в переводе на немой язык растений. И, наконец, *Божий день есть всеобщее со-гласие, симфония жизни*, сочувствующей свету, таково откровение той же радости в животном мире» [4, с. 132].

Материальный мир откликается божьему свету сперва со-цветием – гармонией цвета в неживом и живом, затем – со-гласием или со-звучием, т. е. гармонией звука, музыкой жизни, и, наконец, со-знанием. «Вместить это вселенское откровение может только такое существо, которое не только отражает и преломляет свет, не только к нему влечется, не

только ему со-чувствует, но и *со-знает*. Человеческое сознание – вот та яркая вспышка солнечного света, которая отмечает на земле ясное откровение Божьего дня, отделяя его от неполных световых лучей утренних и вечерних» [4, с. 133–134]. Таким образом, человеческое сознание и есть космическая вспышка света естественного разума. Укорененность означенного разума в природе гарантируется тут непрерывностью свето-жизненного континуума.

Впрочем, разум здесь нечто большее, чем просто *ratio*. Естественный разум воплощает единство разума и не-разума, представляющее собой в первую очередь единство рационального и чувственного [4, с. 124], а затем – пребывание нерасчлененной тотальности человеческого в самой себе. Поэтому естественный разум воплощает единство всей человеческой природы: воплощает в единстве знания и нравственности, воплощает в порыве людского естества к выходу за собственные пределы, к сверх-природному. «Один человек обладает способностью подняться над непосредственным психическим переживанием в область абсолютного сверхпсихического *с-мысла*. Он – единственное существо, способное *дать себе отчет* в своих переживаниях, единственное, ставящее и так или иначе разрешающее вопрос об их безусловном значении. Над непосредственным психическим переживанием и влечением он ищет *безусловной правды* о сущем и о должном. В этом искании выражается вся деятельность со-знания. Движущее начало всякого сознания заключается в этой присущей человеку *со-вести* о безусловном: именно в силу этой со-вести ему нужно знать *суд истины* обо всем переживаемом и о должном в его собственных действиях. Со-знание и со-весть в обычном значении этих слов на русском языке выражают теоретический и практический аспект одного и того же – *безусловного суда мысли* <...> В силу этой своей способности человек – единственное на земле существо, могущее принять откровение мысли безусловной. Это – не только способность человеческого ума: ибо в со-вести объединяется ум и сердце. – В ней выражается духовный подъем всего человеческого естества» [4, с. 134].

Однако здесь могут возникнуть сомнения. Креативная роль божественного света, тесная связь с не-разумом, повышенное значение фактора совести – все это упорно наводит на мысль, что в данном случае речь скорее идет о разуме, привнесенном свыше, чем о действительно естественном. Роль божественного света и абсолютного сознания тут и в самом деле очень велика, но все же Трубецкой говорит об эволюции природного начала, поднимаемого в процессе космического просвещения до сверх-природного уровня. «День божий есть явление высшей энергии как самого творящего света, так и той тварной среды, в которой он является. Свет не только сам творит, он вызывает из тьмы таящиеся в ней положительные возможности; он пробуждает (активирует) в твари дремлющие твор-

ческие силы. <...> Эта энергия светоносной тварной среды повышается из ступени в ступень, восходя от неорганической материи к человеку. И вот, наконец, в человеке эта жизненная энергия твари достигает высшей, *предельной* своей точки. Он – *носитель мысли вселенской, всеединой по форме*, ибо всякий акт его сознания есть отнесение создаваемого к всеединой истине, объемлющей все. Это сознание представляет собою *всеединство в возможности*; поскольку же оно познает и вмещает в себе истину, оно становится *всеединством в действительности*» [4, с. 135].

Человек и его сознание однозначно соотносятся с землей как с метафизическим природным началом: «В человеке и через человека обнаруживается творческая энергия земли в ее предельном, высшем выражении. В нем вся тварь приходит к творческому самоопределению. От него мир ждет того окончательного освобождающего *слова*, которое явит тайну всей твари, выразит *смысл* всемирной симфонии света и звука» [4]. По Трубецкому, человек до грехопадения – соединительная скрепа всего космоса, «центр космического согласия». Власть человека над всей тварью есть природный образ божественного всеединства [4, с. 135–136]. После апокатастасиса человек вернет себе эту роль. Возрожденный мир явит торжество естественного разума. Торжество Божьего дня «*есть полное пробуждение* сознания в твари, приобщение ее к полноте всеединого, безусловного сознания, ибо проповедь Евангелия обращается ко всей твари <...> в вечном покое седьмого дня все живущее на земле и на небе призвано принять абсолютное откровение, увидеть Бога не зеркалом в гадании, а лицом к лицу» [4, с. 140].

Итак, не названное собственным именем, но вполне явное присутствие естественного разума зафиксировано и в концепции Трубецкого. Такая констатация дает нам возможность перейти к выводам и обобщениям.

Идея естественного разума – не как пустая декларация, а как реально значимая составляющая философских построений – требует для своего утверждения если не доминирования, то, по крайней мере, весомого присутствия в выдвигающих названную идею философских учениях космоцентрической установки. Мы, однако, считаем возможным (с некоторыми оговорками) согласиться с Эрном, утверждавшим, «что вся новая философия (европейская – *авт.*) в противоположность античной и средневековой на всем своем протяжении и во всех своих представителях не признает *природы* как *Сущего*» [5, с. 35]. Такое непризнание означает кризис и крах космоцентрической установки в европейской философии Нового времени. Еще точнее: европейская нововременная философия с первых своих шагов последовательно изживает в себе космоцентризм, завещанный и переданный этой философии Возрождением. Жизни в нововременном космоцентризме еще хватает настолько, чтобы декларировать всемогущество природы и жонглировать понятиями «естественный закон», «естественный разум»

и т. д. Временами космоцентризм даже оказывается способен на нечто большее, нежели производство иллюзий. Но не надолго. На смену космоцентризму приходят антропо- и социоцентризм.

В этом плане очень показателен пример Спинозы. Последний сознательно не выдвигает на первый план социо- или антропоцентризм. Напротив, он пытается исходить из другой установки. Но... Его «*Deus sive natura*» означает весьма забавную вещь. Спиноза не в состоянии выбрать между привлекающими его тео- и космоцентрической установками, ибо они обе неорганичны для его ментальности. В результате происходит сшибка тео- и космоцентризма. Эти установки аннигилируют друг друга. В образовавшуюся пустоту тишком и молчком пробираются непрощенные смыслы. Поэтому присматриваясь внимательно к построениям Спинозы, мы постоянно спотыкаемся и ушибаемся то об антропо-, то о социоцентризм, которых философ вроде бы и не хотел, однако...

Оговорка же состоит в следующем: процесс изживания космоцентризма отнюдь не был однолинейным. Речь идет о ведущей тенденции, одержавшей победу только в XX в. Но были и иные тенденции, противостоящие тенденции изживания. Скажем, романтизм вел упорную борьбу за возрождение космоцентризма и добился некоторых (правда, временных) успехов. Поэтому в эрновской формуле неверным является чрезмерно категоричное утверждение: «на всем своем протяжении и во всех своих представителях». В действительности в нововременной философии можно отыскать учения и временные отрезки, в которых (учениях) и на которых (отрезках) дело обстояло иначе. Однако противоположные тенденции не в силах изменить общей картины. Поэтому когда мы говорим о последовательном изживании космоцентризма, только что сделанной оговорке это не противоречит.

Совершенно иную картину мы наблюдаем в русской философии. Ей органически присущ космизм как мировоззренческая установка, как способ миропонимания. Это означает, что космоцентрическая установка здесь весома и значительна. Настолько весома и значительна, что может уравнивать другую ведущую установку – социоцентрическую. Космоцентризм удачно делит сферы влияния с теоцентризмом и делает это таким образом, что обе установки умудряются не только не вступать в конфликт, но даже поддерживать друг друга. Антропоцентрическая же установка в русской философии развита слабо. В таких условиях даже социоцентрическая установка довольно часто играет на руку космоцентризму (как, например, в софиологических утопиях). Поэтому в русской философии европейские природолюбческие идеи, типа идеи естественного разума, получают возможность реализовать себя. В этом плане вполне репрезентативны философские построения Эрна и Трубецкого – типичных, хотя и не главных представителей русского космизма.

ЛИТЕРАТУРА

1. **Нарский И. С.** Западноевропейская философия XVII в / И. С. Нарский. – М. : Высш. школа, 1974. – 379 с. – ISBN 5-06-000002-8.
2. **Спиноза Б.** Богословско-политический трактат / Б. Спиноза– Минск : Литература, 1998. – 528 с. – ISBN 985-437-482-3.
3. **Спиноза Б.** Избранные произведения / Б. Спиноза– Ростов-на-Дону : Феникс, 1998. – 608 с. – ISBN 5-222-00033-8.
4. **Трубецкой Е. Н.** Смысл жизни / Е. Н. Трубецкой. – М. : Республика, 1994. – 432 с. – ISBN - 5-250-02428-9.
5. **Эрн В. Ф.** Сочинения / В. Ф. Эрн. – М. : Правда, 1991. – 576 с. – ISBN 5-87604-126-2.