

ных и духовных ценностей этноса. Предполагается, что забвение этнонациональных традиций, с их потенциалом духовности и бережного отношения к экологическим ценностям, сильно дисгармонизирует взаимоотношения человека и природы. Можно предположить, что в социо-экологическом плане осуществление такого рода программы потребует восстановления издавна присущих народу экофильных ценностей (аксиологический приоритет «своей земли», феномен «малой родины», трактовка последней как места духовной встречи поколений и т. п.). Представляется, однако, что этот «почвеннический» вариант развития, выдвигая в качестве символов социальной консолидации надындивидуальные ценности (примат национально-государственного, этнокультурного начала над частным, приватным интересом), наиболее подвержен опасности «фундаментализации». Социальное функционирование сверхиндивидуальной национальной идеи неотвратимо приводит к выделению в обществе особой группы, претендующей на ее монопольную интерпретацию, к разрушению плюралистических начал, а в перспективе — к усилению тоталитарных тенденций сначала в культурно-идеологической, а затем и в политической сферах. Рост социальной напряженности, нарастание опасности национальных конфликтов практически не оставят шансов на реализацию позитивных социальных программ, в том числе и программ социоэкологического порядка.

Коммуно-патриотическая модель ориентирована на реанимацию ценностей коммунистического коллективизма, восстановление «великого братства народов» бывшего СССР. Используя ностальгию многих людей по объединению, их стремление к восстановлению единой социально-культурной общности, эта идеология подменяет поиски реальных механизмов экономической, социальной и культурной интеграции стран СНГ политическим мифотворчеством. Практическая реализация такой модели закрывала бы все возможности осуществления социально-экономических реформ, накопления средств на экологическое оздоровление среды.

Либерально-демократическая модель предполагает создание и развитие института частной собственности, численное наращивание среднего класса, обеспечивающего стабильность в обществе, совершенствование государственно-правовых механизмов, гарантирующих устойчивость политического развития и баланс интересов социальных групп. Будучи консолидированной идеей прав человека, общество свободной демократии выступает в качестве социальной системы, ориентированной на экологические ценности, рассматривая потребность человека в здоровой среде обитания как осуществление его неотъемлемого права на жизнь. По мере накопления материальных, финансовых и других ресурсов демократическое общество оказывается в состоянии осуществить широко-масштабные мероприятия по экологизации производства, быта, окружающей среды.

Можно с уверенностью сказать, что экологическая идея в качестве особого фактора социальной динамики даст новые импульсы универсальному развитию основных сфер жизни общества, продвинет страну к современным стандартам качества жизни.

Л. Ф. КУЗНЕЦОВА

ЧЕЛОВЕК И ПРИРОДА В НАУЧНОЙ КАРТИНЕ МИРА

Современный этап функционирования и развития техногенной цивилизации, характеризующийся обострением глобальных проблем, свидетельствует о ее ярко выраженном кризисном состоянии. В настоящее время она оказалась в определенной «точке бифуркации» и ее дальней-

шее существование во многом зависит от того, какое направление она выберет после прохождения через данную точку.

В этих условиях возникает необходимость переосмысления ценностей и приоритетов, на которых сформировался и утвердился соответствующий тип цивилизационного развития¹.

В системе ценностных ориентаций важное место занимает представление о природе, понимание человека и его отношения к природным процессам.

Становление техногенной цивилизации было сопряжено с утверждением в культуре механической картины мира, которая, выступая основой господствующего мировоззрения XVII ст., сформировала особое понимание природы и человека.

Это был период увлечения всем искусственным, причем именно искусственные, механические устройства, артефакты, как правило, ассоциировались с разумным устройством жизни, а образ механизма зачастую приобретал сакральный характер².

Не случайно известный английский химик и физик той эпохи Р. Бойль считал природу «космическим механизмом, т. е. совокупностью механических вещей, фигуры, массы, движения и т. д., свойственных материи великой Системы мира...»³.

Представление о природе как часовом механизме, доминирующее в культуре этого периода, выступало своеобразной гарантией возможности познания содержательных характеристик природных процессов. И в то же время такое видение природы создавало предпосылки ее преобразования, установления господства над ней с помощью знаний. Так, Ф. Бэкон был убежден, что природу следует «преследовать в ее блужданиях», «выпытывать у нее ее секреты». «Ведь подобно тому, как характер какого-нибудь человека познается лучше всего лишь тогда, когда он приходит в раздражение, так и природа, если ее раздражить, потревожить с помощью искусства, раскрывается яснее, чем когда ее предоставляют самой себе»⁴.

Такое отношение к природе исходило из того, что человек — существо деятельное, активное, творческое. Именно такое понимание человека сложилось в культуре к Новому времени. Уже в эпоху Возрождения пробуждается ощущение человеческого «Я», когда человек осознает свою самость, а его «Я» становится критерием ценности жизни⁵.

В этой своей активности человек противостоял природе, направляя деятельность вовне и выступал по отношению к ней в качестве господина и преобразователя. А. Ф. Лосев, оценивая философию Ф. Бэкона, и в частности его учение о могуществе человека, отмечал, что он мечтал не просто о человеческом прогрессе и не только о могуществе человека, но о таком состоянии человека, когда он с помощью научно-технических средств сможет создавать и преобразовывать природу наподобие Бога⁶.

Эта установка на демаркацию между миром человека и миром природы, предстающим чуждым человеку, во многом была обусловлена экстравертивным характером западноевропейского мышления (К. Юнг), жестко разграничившим субъекта и объекта, что и было зафиксировано в механической картине мира. Как писал В. И. Вернадский, «Коперник, Кеплер, Галилей, Ньютон в течение немногих десятков лет разорвали веками установившуюся связь между человеком и Вселенной. Научная картина Вселенной, охваченная законами Ньютона, не оставила в ней места ни одному из проявлений жизни. Не только человек, не только все живое, но и вся наша планета потерялась в бесконечности Космоса»⁷.

В отличие от техногенной цивилизации, где природа и человек мыслились противоположными началами, в традиционных культурах, для которых характерной была недуральная модель мира и интравертивный (К. Юнг) способ мышления, сложилось иное видение и природы, и человека. Природа здесь воспринималась как живой организм, все части

которого коррелятивно связаны между собой и находятся в своеобразном резонансном отношении друг к другу. Согласно древнекитайскому памятнику «Хуайнань-цзы», мир произошел из единой основы, в которой все было «одно» и не существовало никаких возможностей разъединить свет и тьму, небо и землю⁸. Подобное разъединение было характерно как раз для дуальной модели мира, свойственной западноевропейскому мышлению. Рассмотрение же мира в его единстве и неразделенности сформировало и особое отношение к этому миру, выраженному через принцип «у-эй» — недеяния, нснарушения мирового ритма, неперedefеливания мира. Этот принцип «был великим лозунгом и неписанным правилом даосизма всех столетий и выражен в знаменательной фразе, услышанной Б. Расселом во время поездки в Китай: «производство без владения, действие без самоутверждения, развитие без господства»⁹.

Преобразование объектов, основанное на использовании силы, с целью подчинения их собственной власти изначально чуждо восточным культурам. Удачно выразил специфику отношения к природе, свойственную традиционным культурам, Г. Гессе, отмечая, что люди, сформированные в традициях этих культур, «не отделяли себя от природы и не пытались насильственно вторгаться в ее тайны, они никогда не противопоставляли себя природе и не были ей враждебны, а всегда любили ее благоговейной любовью... Одно было для них совершенно невозможно: подходить к природе без трепета, не чувствовать себя ее слугами, а тем более ставить себя выше ее»¹⁰.

В восточных культурах, в отличие от западноевропейской, сила всегда рассматривалась малоперспективным способом действий. Уважением скорее пользовалось убеждение. Дж. Нидам в известной работе «Общество и наука на Востоке и на Западе» писал, что китайского крестьянина трудно было силой заставить подняться на защиту границ государства, но когда удавалось его убедить, что воевать за империю необходимо, тогда крестьянин шел в поход.

По-видимому, не случайно, что деятельность человека здесь в большей степени была направлена не вовне, на изменение предметного мира, а вовнутрь человека, на его самосовершенствование, с целью приобщения к ритму мирового процесса и следованию естественности.

Такой способ мышления, основанный на ненасильственном отношении к природному миру, рассмотрении объектов в событийной динамике, видение мира как совокупности процессов, а не отдельных сущностей, свойственный восточным культурам, был противоположен европейскому, рационально-аналитическому типу мышления, для которого характерна была склонность к разделению, разложению сущего на составляющие, с целью выделения и изучения отдельных частей.

Если посмотреть на динамику общественной жизни, то можно обнаружить, что ценности техногенной цивилизации явно продемонстрировали свою силу, и технико-технологическое преобразование природных процессов оказалось доминирующим. Идеи же гармонии человека и природы, отчетливо воплощенные в традиционных культурах, были как бы вытеснены на периферию общественной жизни.

Но в настоящее время, когда техногенная цивилизация оказалась в преддверии экологического коллапса, мало кто будет настаивать на том, что выбранный ею путь является единственно возможным и правильным. Поэтому вовсе не случайно, что в различных сферах культуры ведется пересмотр существующих ценностей и идет поиск новых мировоззренческих ориентаций, и в частности новых представлений о взаимоотношении человека и природы, которые могли бы стать одним из аксиологических оснований будущего цивилизационного развития.

Эти новые установки вызревают прежде всего в самой техногенной цивилизации. В настоящее время все отчетливее обозначается нецелесообразность жесткого противопоставления человека и природы, человека

и биосферы, и в этой связи актуальность приобретают результаты, которые уже наработаны в культуре, в частности в философии. Особую ценность имеют идеи так называемой «космической философии» (русского космизма), представители которого пытались восстановить гармонию Космоса и вернуть человека к целостному видению мира.

В русском космизме четко обозначились два взаимосвязанных аспекта, с одной стороны, человек представляется здесь частью Космоса. Поэтому вся жизнедеятельность человека детерминирована единым Космосом если не полностью, то, по крайней мере, зависит от происходящих в нем процессов. С другой стороны, развивая научно-технические средства и воздействуя на природные процессы, человек сам постепенно становится особой геологической силой и может стать определяющим фактором эволюции.

Русский космизм содержал в себе достаточно мощный эвристический потенциал и мог бы выступить в качестве философских оснований науки XX столетия. Однако в тот период он не был в полной мере воспринят научным сообществом. Во-первых, это было связано с тем, что космизм выдвигал свои идеи в то время, когда функционировала физикалистская парадигма, когда общезначимым был классический тип научной рациональности, исключавший из своего рассмотрения человека с его ценностями и мировоззренческими установками. Космизм же основной акцент делал как раз на определении места человека в эволюционирующем мире, единении его со всем Космосом.

Одной из причин, не позволившей космизму укорениться в соответствующем культурном пространстве, явилось то, что многие космисты разрабатывали свои идеи в рамках религиозной философии, нередко отличавшейся умозрительностью, абстрактными, фантастическими рассуждениями.

Можно отметить и то, что космизм гениально предвидел негативные последствия научно-технического прогресса. Но поскольку в начале века острого экологического кризиса еще не существовало, а вера в науку была чрезмерно высокой, его оригинальные идеи не были восприняты в полной мере научным сообществом в качестве философской основы формирования новой стратегии взаимоотношений человека с природой.

В настоящее время причины, которые не позволяли космизму стать доминирующей философской основой нового типа мировоззрения, сняты. Космизм как особое течение философской мысли созвучен современными исканиям новых смыслов жизнедеятельности человека в его отношении к природным процессам, все чаще приобретающим коэволюционный характер.

Идеи космизма оказываются соразмерными современным научным результатам, полученным в таких новых дисциплинах, как, например, синергетика, уделяющая особое внимание когерентному, согласованному состоянию процессов и рассматривающая системы как самоорганизующиеся. Эти системы должны удовлетворять целому ряду требований: система должна быть открытой; динамические уравнения в ней имеют нелинейный характер; отклонение от равновесия превышает критические значения, а все процессы происходят кооперативно (В. Эбелинг).

Если с этих позиций подойти к рассмотрению природы и человека, то их также можно отнести к самоорганизующимся системам, системам, обладающим синергетическими свойствами. Значит, мир может быть рассмотрен в его целостности, единстве составляющих компонентов, как единый организм, при этом еще не ставший, но становящийся, возникающий.

Общность механизмов развития самоорганизующихся систем дает основание для преодоления разрыва между природным миром и миром человека, а идея гармонии человека и природы в настоящее время получила убедительное рациональное обоснование. Природа все чаще начи-

нает рассматриваться как целостный живой организм и малейшие изменения в ее структурной организации сказываются и на ее частях, и на всем бытии человека.

Такое понимание мира предполагает и иное отношение к нему, нежели то, которое существовало в техногенной цивилизации до сих пор. Рассмотрение человека как господина и преобразователя природных процессов приводило к иллюзии, что за счет непрерывного воздействия на природный мир человек может изменить его в соответствии с собственными целями и потребностями. Однако синергетика и здесь продемонстрировала свою эвристическую значимость.

Оказалось, что при оперировании со сложными системами особую ценность приобретает не сила, а правильная топологическая конфигурация, архитектура воздействия на такого рода системы. При этом правильно организованные — резонансные — воздействия на сложные системы являются более эффективными, нежели силовое давление на них¹¹.

Синергетика позволила зафиксировать также, что после прохождения системы через «точку бифуркации» возникает веер возможностей ее дальнейшего развития. Если апплицировать этот результат на динамику природных процессов, взаимоотношение природы и человека, можно обнаружить, что от самого человека, от выбора им мировоззренческих ориентаций во многом зависит характер последующего развития системы. В современных условиях кризисного состояния цивилизации человек не может не задумываться о своем будущем, а это значит, что развитие природы оказывается детерминированным не только прошлыми состояниями, но и будущим. Причем эта детерминация будущим может сыграть определяющую роль.

Как видим, и философские идеи космизма, и достижения синергетики дают право вести речь о реальных рациональных основаниях новых стратегий взаимодействия человека и природы. В русле этих тенденций в рамках техногенной цивилизации нарабатываются подобные идеи и в других сферах науки, в частности в экологии, обосновывающей неразрывную связь всего существующего и прежде всего связь человека с собственной экосферой.

Осознание в обществе необходимости этического отношения к природным процессам и активная разработка этих проблем способствовали возникновению особого направления — экологической этики.

В контексте идей экологической этики развивает свои воззрения О. Леопольд, для которого она является наукой, определяющей взаимоотношения человека с Землей, животными и растениями. Этика Земли, с его точки зрения, отражает существование экологической совести и тем самым формирует убеждение в индивидуальной ответственности за здоровье Земли¹².

Один из последователей О. Леопольда Б. Колликот полагает, что в современных условиях «полная этика отношений с природной средой должна начинаться с тщательно выбранной теории межличностной и социальной этики людей и объединить благо животных и этику отношений со средой под одним теоретическим зонтиком¹³».

Б. Колликот, как и некоторые другие исследователи, обосновывает необходимость экологической этики, оставаясь в рамках научной рациональности, свойственной западноевропейскому сознанию. Вместе с тем в контексте экологической этики развивается подход, представленный «глубинной экологией», которая в определенной степени ориентирована на синтез европейского и восточного сознания. Глубинно-экологический взгляд на мир предполагает установление гармонии природы и человека и ориентирует последнего на развитие самосознания. Это развитие самосознания и углубление внутри себя необходимы, чтобы человек мог про-

чувствовать свое единство с природным миром, испытать «слияние со всей природой»¹⁴.

Для глубинной экологии существенным является фиксация взаимосвязи между отдельными элементами системы. Причем определяющее значение приобретает тот факт, что каждая часть, хотя и существует самостоятельно, обладая индивидуальностью, но зависит от целого (отношения между частью и целым приобретают холистский характер). В этом смысле, как отмечает Ф. Метьюз, «мое «Я» — это холистский элемент моей родной экосистемы. То, что я нахожусь в определенных связях с соответствующими элементами моей среды, является частью моей сущности, и, значит, полностью самореализоваться вне этих условий я не смог бы. Поэтому в моих интересах сделать все, чтобы такие элементы существовали»¹⁵.

Особенностью глубинной экологии является и то, что она не выделяет человека из естественной среды, но трактует мир как целостную совокупность взаимосвязанных и взаимозависимых явлений. Она ориентирована на рассмотрение ценности всех живых существ, а человека рассматривает закономерной и неотъемлемой частью во всем многообразии жизни¹⁶.

Нетрудно заметить, что в русском космизме, синергетике и глубинной экологии имеется много общих подходов, связанных со стремлением рассмотреть человека в его непосредственной связи с остальным миром, полагая его как органическую целостность; с формированием новых принципов, отвергающих господство над природой и включающих идею экологической ответственности человека и др. Все эти идеи в настоящее время органично включаются в научную картину мира, которая приобретает отчетливо выраженную этическую нагруженность, становясь рациональным основанием поиска новых стратегий взаимоотношения человека и природы.

Отработанные в рамках техногенной цивилизации данные идеи начинают в полной мере коррелировать со смысложизненными ориентациями культур Востока. При этом важно иметь в виду, что использование воззрений, развитых в восточных культурах (взгляд на мир как целостный организм, идеал недеяния как способ отношения к миру, единство знаний и нравственности и т. д.), не является возвратом к ценностям традиционного общества. Речь может идти лишь об их своеобразной трансплантации в ткань культуры техногенной цивилизации. Такое переплетение научных идей и философских воззрений, наработанных в традиционных культурах, не означает отказа от научной рациональности, но свидетельствует о ее изменении. Она приобретает открытый характер, характеризуясь рефлексивной экспликацией ценностно-смысловых структур, включаемых в механизмы и результаты объективно истинного постижения мира.

Таким образом, поиск новых стратегий взаимодействия человека и природы осуществляется как в рамках техногенной цивилизации, так и в процессе «переключки» идей между западным и восточным типами мировосприятия. Подобная ситуация может привести как Запад, так и Восток к движению в одном направлении: отказу от использования силы по отношению к природе, к человеку и обществу в целом; сосредоточению внимания на поиске резонансных взаимодействий между человеком и остальным миром; формированию толерантности и взаимопонимания и т. д. Все это, в свою очередь, может выступить в качестве новых ценностных ориентаций цивилизационного развития и определить путь техногенной цивилизации до следующей «точки бифуркации».

¹ См.: Степин В. С. // *Вопр. филос.* 1994. № 6. С. 16—20.

² См.: Косарева Л. М. // *Проблемы методологии научного исследования в философии Нового времени.* М., 1989. С. 80—81.

- ³ Цит. по: Ахутин А. В. Понятие «природа» в античности и в Новое время. М., 1988. С. 22.
- ⁴ Бэкон Ф. Соч. М., 1971. Т. 1. С. 163.
- ⁵ См.: Гвардини Р. // Вопр. филос. 1990. № 4. С. 139.
- ⁶ См.: Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 491—492.
- ⁷ Вернадский В. И. Биогеохимические очерки. М., Л., 1940. С. 176.
- ⁸ См.: Григорьева Т. П. Японская художественная традиция. М., 1979. С. 69.
- ⁹ Нидам Дж. // Наука о науке. М., 1966. С. 168—169.
- ¹⁰ Гессе Г. Игра в бисер. М., 1969. С. 445.
- ¹¹ См.: Князева Е. Н., Курдюмов С. П. // Вопр. филос. 1992. № 12. С. 5.
- ¹² См.: Леопольд О. Календарь песчаного графства. М., 1983. С. 200.
- ¹³ Callicott B. // Environmental ethics. 1990. Vol. 12. № 2. P. 103—104.
- ¹⁴ Devall B., Sessions J. Deep ecology: Living as if nature mattered. Salt Lake City. 1985. P. 235.
- ¹⁵ Matthews F. // Environmental ethics. 1988. Vol. 10. № 4. P. 350.
- ¹⁶ Капра Ф. // Один мир для всех. М., 1990. С. 33.

ТРАДЫЦЫЇ І НАВАЦЫЇ Ї РАЗВІЦЦІ ФІЛАСОФІЇ

И. Б. МИХЕЕВА

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПЕРИПЕТИИ ДИХОТОМИИ «МНЕНИЕ — ЗНАНИЕ»

Античная дилемма «докса — эпистема» таит в себе глубокий смысл. В ней греческими мудрецами зафиксирован факт гетерогенности мира (человеческого мира?), его расщепленности (для нас?) на предметную область эмпирически-текущих, преходящих вещей-явлений и идеальную сферу чистых идей-сущностей. Другими словами, за гносеологической дихотомией «мнение — знание» просматривается онтологическая дуальность бытия. В истории философии наблюдаются принципиально различные корреляции этих двух — гносеологической и онтологической — антитез.

Классическая новоевропейская философия, духовная преемница античности, утверждает своего рода «зеркальное отражение» гносеологической конструкции в онтологической: несовершенное мнение иррационально-хаотического являющегося мира (докса) противопоставляется аподиктическому знанию запредельного феноменам идеально-смыслового бытия (эпистеме). Последнее — сугубо рационально и является единственно достойным объектом наук (в том числе и философии). Истинное, т. е. познаваемое, бытие лишается своей иррациональной ипостаси. Средневековые трансцендентные сущности, в конечном итоге непостижимые и неподвластные разуму смертного человека, в классической традиции субъективируются, превращаясь в трансцендентальные, а по сему, рационально проясняющиеся. Хаос эмпирии преодолевается деятельностью трансцендентального субъекта в запредельной опытной сфере — сфере разума. Трансцендентальный субъект через понятийно-логическую призму упорядочивает, рационализирует область доксы, тем самым преодолевая ее и утверждаясь в своем гордо-одиноким величии. В результате мир становится (или кажется?) все более и более прозрачным, ясным, доступным познающему человеку во всех основаниях. «Догматизм» (или эмпиризм, или натурализм) и «критицизм» (или априоризм) как основные направления классического философствования оказались равно вовлеченными в русло самодовлеющей рационализации. Можно говорить о том, что интуиции Логоса предельно актуализировались в рамках западноевропейской философской парадигмы, лишив мнение (доксу) права на существование в контексте истинного понимания мира. Докса как естественно-практическая, индивидуальная уста-