

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

## ТРАДЫЦЫІ І НАВАЦЫІ Ў РАЗВІЦЦІ ФІЛАСОФІІ

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-текучих, 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-

новка сознания, определяющая целостное осмысление бытия вне научного дискурса, оказалась за пределами магистральной линии развития философии.

Принципиально по-иному расставляются акценты в постклассической, в том числе русской, философии рубежа веков. В отечественной философской традиции всегда были сильны интуиции «гностической парадигмы» — «нераздельности» — «неслиянности» божественного и человеческого, идеально-смыслового и чувственно-телесного, иррационального и рационального. Такое мироощущение прот. В. В. Зеньковский назвал мистическим реализмом, «который признает всю действительность эмпирической реальности, но видит за ней иную реальность... Все во внешнем мире символично, все таинственно связано с «духовным сокровищем»<sup>1</sup>. Признание онтологической равноценности рационального и иррационального пластов бытия, вместе с утверждением таинственной, аналитически непостижимой связи между ними, и отличает русскую традицию. Дискурсивное знание актуально лишь в отведенных ему границах — в постижении феноменального мира. Рамки этого мира суть рамки науки, понятийного мышления. «Действительность есть лишь отрезок рационального (и рационализованного нами) в составе реальности, то есть рационально постижимого; за его пределами простирается темный океан иррационального, непостижимого»<sup>2</sup>. В этом безбрежном, «мсональном», хаотичном и темном океане иррационального мы обречены на незавершающийся процесс рационализации, конструирования предметных «островков» света (знания). Но по-прежнему бесконечной остается стихия непознанного, и в этом смысле иррациональное в принципе непостижимо для нас, ибо неисчерпаемо. Это — сфера интуитивного вчувствования, переживания, иррационального опыта. «Мы должны, следовательно, различать в составе «опыта» в широком смысле слова... между «данным» («открыто» или «явно» предстоящим) и «имеющимся» или «присутствующим», содержание которого нам не открыто»<sup>3</sup>. То, что не дано нам через доказательство, однозначное и очевидное для всех, может быть дано *во мнении*, значимом для *меня*, возникающем из *моего личного* экзистенциального опыта. Античная докса, таким образом, качественно по-иному осмысливается в русской философии. Во-первых, сферой мнения становится с м ы с л о в о й срез бытия, мир с у щ н о с т е й, а не существования. Стихия опыта, и только она, поддается осо-знанию, рационализации, логическому прояснению. Запредельное же опыту подвластно исключительно пониманию, индивидуально проникновению, интуитивному прояснению. Во-вторых, мнению придается совсем иной статус: это уже не поверхностное и несовершенно представление о мире, а единственно возможное постижение его как Целого. Не от мнения к знанию надлежит стремиться, а от знания отдельных распадающихся фрагментов бытия к постижению его единства, которое возможно лишь через проникновение в смысловой пласт посредством мнения. Думается, здесь было бы уместным провести параллель с западной постклассической философией, которая также утверждает приоритет мнения. Например, «жизненный мир» Эдмунда Гуссерля есть некое «нетематизированное» целое, дорефлексивная предпосылка всякого знания, «не что иное, как мир простой, традиционно столь презираемой *doxa*»<sup>4</sup>. Анри Бергсон призывал считать «здравый смысл изначальной установкой, а навыки мысли и законы воли — напротив, эманациями, двумя расходящимися путями развития этой исходной способности ориентации»<sup>5</sup>. Русская философия «серебряного века» инициирует ответную реакцию на манифестацию Разума классической парадигмой, манифестируя, в свою очередь, внелогическое «трансрациональное» понимание Сущего. «Всякий окончательный, сполна овладевающий реальностью и ей адекватный синтез никогда не может быть рациональным, а, напротив, всегда трансрационален»<sup>6</sup>.

Духовные искания России, однако, не ограничивались метафизическими реконструкциями иерархии бытия, а были также направлены на выработку рецептов осуществления его целостного единства. Можно обозначить две наиболее яркие модели-проекты устроения целостного мира. Прежде всего, это модель, предполагающая преобразование мира и человеческого существования через реализацию теократической идеи. Мирская (эмпирическая) жизнь должна соприкоснуться с миром божественным (трансцендентным), что возможно лишь при условии освящения Церковью государственной власти, всей гражданской жизни. Эта модель, будучи по существу утопичной, осталась нерасреализованной и превратилась в вечный идеал грядущего преобразования.

Второй, весьма оригинальный проект воссоздания целостного бытия представлен русским космизмом. Мыслители-космисты вырабатывают определенную реалистическую онтологию, которой «чужды потусторонние сущности и невыявленные субстанции бытия». Такая позиция, впрочем, не исключает космизм из общего русла русско-философской традиции, ибо в полном согласии с нею он не противопоставляет запредельного бытийственного уровня действительному миру, хотя последний понимается достаточно своеобразно. В мире, согласно космистам, всегда есть нечто непонятное, невыясненное, невысказанное, все то же «непостижимое», которое проецируется в человеческой душе в виде вопроса: «Для чего все Это?» (К. Э. Циолковский). Эту внутреннюю невыразимость самости (невыразимость бытия) необходимо выразить, излить, актуализировать, т. е. ответить на вопрос о смысле Мироздания. Как? Ч е р е з д е й с т в и е. Для чего? Чтобы тем самым выявить в наличном мире потенции бытия. Именно эти потенции смутно осмысливаются нами, интуитивно улавливаются и становятся основой нашей веры (нашего мнения) в этот мир как некое единство. Через человеческое же действие вызывается к наличной жизни ранее находящаяся за ее пределами, тем самым воссоединяются обе бытийственные сферы и р е а л ь н о о с у щ е с т в л я е т с я Целостный мир, данный нам первоначально во мнении. Поскольку же запредельное бесконечно в своих потенциях и его перманентное осуществление возможно лишь в бесконечном Космосе, постольку наше действие, актуализирующее бесконечно потенциальное, есть действие космическое. Н. Федоров называл сферу невыявленных еще смыслов-потенций «небесным пространством». Оно, в принципе, несоразмерно с человеком, ибо бесконечное не может быть скоррелировано с конечным. И в этом смысле «небесное пространство» всегда будет заключать в себе иррациональный момент, таить бесконечную вереницу непроясненных смыслов. Однако человечество через практическое освоение, обживание Космоса, «вселенис» в него непрерывно будет овладевать «небесным пространством», выявляя ранее сокрытое. Тем самым должно постоянно происходить образование как целостного знания о мире, так и целостности всех слоев Бытия.

Итак, сформулированная античной философией антитеза «докса — эпистема» обретает принципиально различное осмысление в классической и постклассической, в частности русской, философии. Манифестация Ratio в новоевропейской традиции имплицитно заключала в себе отказ от возможности адекватно постигать мир путем не строго логических, находящихся вне научного дискурса установок сознания. Мнение рассматривалось здесь как прерогатива обыденного сознания и не допускалось в философскую рефлексию. Совершенно иной подход складывался в рамках «гностической парадигмы», характерной для отечественной философской мысли. Познать целокупное бытие, которое «может быть только сущей потенциальностью, рождающей из себя действительное», нельзя исключительно понятийно-логическим путем, для этого необходимо подключение некоего трансрационального «ведения», сочетающего в себе элементы веры и знания. Иными словами, на помощь

знанию должно прийти глубоко интимное, лично прочувствованное, базирующееся на факте веры наше мнение о целом мироздании. Очевидно, что в таком случае дихотомия «мнение — знание» «переворачивается с ног на голову». Но русская философия в лице космизма идет еще дальше. Оказывается, осознать единство мира как неразрывность рациональной и иррациональной его ипостасей — всего лишь пол-дела. Необходимо осуществить реально (например, в «общем деле») это единство, п р а к т и ч е с к и перевоплощая иррациональное, неизвестное и неявленное в актуально-значимое и космически-значительное.

<sup>1</sup> Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1990. Т. 1. С. 8.

<sup>2</sup> Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С. 261.

<sup>3</sup> Там же. С. 207.

<sup>4</sup> Гайденко П. П. // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 134.

<sup>5</sup> Бергсон А. // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 165.

<sup>6</sup> Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С. 313.

Е. В. ХОМИЧ

## РУССКАЯ КУЛЬТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ В АСПЕКТЕ СОВРЕМЕННОЙ ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ

Философско-методологический анализ национальных культурных традиций имеет особое значение для создания оптимальных экосоразмерных моделей социальной динамики. Несмотря на глобальный характер экологических изменений и на относительную общность технологических процессов, которыми они были вызваны, механизм взаимодействия общества и природы в разных точках планеты трудно назвать единым. Даже в пределах одного социально-экономического устройства конкретные общественные и политические структуры, формы организации производства, ценностные ориентации культуры в различных странах поражают своим многообразием. Следовательно, нельзя безапелляционно утверждать, что причины, приведшие к экологически неблагоприятным ситуациям в этих районах, были идентичны. Конечно, есть определенный инвариант в комплексе факторов, обусловивших обострение противоречий между обществом и природой в общепланетарном масштабе. Сюда можно отнести интенсивный рост материального производства, усугубленный возможностями научно-технического прогресса, энергоемкий характер современных технологий, неразумное природопользование, процессы урбанизации и социальной дифференциации и т. д. Однако все эти факторы в разных странах имеют свои, отличные от других, формы и механизмы проявления, во многом определяемые качественным своеобразием культурно-исторического опыта народа, функциональными особенностями его жизнедеятельности.

Исходным моментом при построении экологических моделей является проблема взаимодействия общества и природы, но сам образ природы и вырастающее из него отношение к природе значительно варьируются в разных культурах. Очевидно, что и просекты экологических преобразований всякий раз должны основываться на традиционных представлениях о природной среде, выработанных национально-исторической практикой.

Говоря о национальных образах природы и моделях социального взаимодействия с нею, представляется неправомерным рассуждать о них в категориях «лучше» или «хуже». Сегодня много пишут о несостоятельности европейского («прометеевского») типа отношения к окружающей действительности с его активной, креативистской направленностью. Если остановиться на фиксации в системе западной культуры только творчески-преобразующей, «экспансионистской» установки, то ни в коей мере нельзя понять ни широкой базы алармистских движений, ни