

## Экологический кризис как философская проблема на рубеже XX – XXI веков

Першин Ю.Ю.

Философия: история и современность. 2004-2005: Сб. науч. тр. Ин-т философии и права Объединенного института истории, филологии и философии СО РАН / Новосибир. гос. ун-т / Омский гос. ун-т. – Новосибирск – Омск, 2005. – 345 с. С. 285- 301.

285

### Постановка проблемы

В настоящее время ни для кого не является секретом, что экологический кризис все более остро ставит перед человечеством задачу выживания, которая должна быть решена как теоретически, так и практически. Но, учитывая, что человек начинает действовать только тогда, когда хорошо осознаёт опасность, решение задачи выживания челове-

286

ства, еще до ее практического решения, должно быть достаточно хорошо теоретизировано, а значит — подвергнуться философской рефлексии.

О существовании такой задачи западные теоретики начали говорить еще в 60-70 годах прошлого века, когда Т. Манн вслед за М. Шелером отметил, что «никогда проблема бытия самого человека (а ведь все остальное — это лишь ответвления и оттенки этой проблемы) не стояла так грозно перед всеми мыслящими людьми, требуя безотлагательного разрешения»<sup>1</sup>. Эта проблема, по их мнению, состоит в том, что доминирующая в западной культуре концепция человека привела к шокирующим результатам, одним из которых стал кризис человека и, вслед за ним, экологический кризис. Развитие постиндустриального общества послужило причиной того, что многие моральные, этические и эстетические ценности, присущие обществу, были утрачены, и в будущем человека техногенной цивилизации ждала мрачная перспектива самому «превратиться в немыслящую и бесчувственную машину»<sup>2</sup>. Для того, чтобы избежать такой перспективы, человеку, с точки зрения западных теоретиков, следовало взглянуть на себя по-новому, и в этом ему должны помочь современные философы, формируя новый, гуманистический образ человека<sup>3</sup>. Но для выполнения своей «спасительной» функции гуманизации общества и, соответственно, решения глобальных проблем, этот образ должен быть «лучше, чем существующий»<sup>4</sup>. Сама же задача формирования подобного «лучшего» образа, к которому человек мог бы стремиться, уже тогда осознавалась не просто насущным теоретическим вопросом, это был вопрос сохранения «человека как человека»<sup>5</sup>.

В то время противостояние идеологий Востока и Запада являлось источником критики подобных взглядов со стороны советских теоретиков, что, в свою очередь, также ни в коей мере не способствовало решению этой задачи. И только после краха советской системы и постепенного «протискивания» России в мировое сообщество эта проблема, поставленная западными исследователями, получила отражение в россий-

287

ской философской мысли, да и то, отчасти из-за появившейся на нее моды, отчасти из-за старания некоторых российских философов быть ближе к западной философской мысли, что означало — производить впечатление современного суперинтеллектуала. В ходе привлечения внимания к проблеме экологического кризиса постсоветскому человеку исподволь, но иногда и насильно, внушалась идея о том, что он из Homo Sovieticus становится Homo Mundanus. Тем не менее, человеку посткоммунистической эпохи еще далеко до реального осознания масштабности угрозы экологической катастрофы, несмотря на обилие интеллектуальных разговоров и разнообразие учебной и научной литературы на тему экологического кризиса. Этому не способствует даже введение такого предмета, как «Экология» в учебные планы образовательных учреждений.

И все же современная философия — отечественная и зарубежная — не оставляет попыток по-новому осмыслить человека и его роль в существующих кризисах, в том числе и экологическом. Она в очередной раз заявила, что решение экологических проблем конца XX и начала XXI века, порожденных субъективистским унижением природы, являются задачей первостепенной важности. Поэтому, чтобы избежать катастрофы, человеку нужно научиться метафизическому уважению к природе<sup>6</sup>.

Очевидно, что, провозглашая такие высокие цели, философия прежде всего и преимущественно обращается к этической стороне проблемы. Отсюда неизбежно вытекает формирование новой специальной этики — экологической. Но ни экологическая этика, ни эстетика (в частности эстетика природы), ни философия природы, не говоря уже о социальной философии, не занимаются экологическими проблемами основательно, и это несмотря на то, что они могли бы быть серьезными и полноправными союзниками в их решении. А как относится к экологическому кризису философская антропология, занимающаяся решением проблемы человека и провозглашающая себя наукой всех наук, так как все проблемы, с которыми сталкивается человек, сводятся к проблеме самого человека? Для ответа на этот вопрос, по моему мнению, следует рассмотреть место и роль современной философской антропологии, а также наиболее перспективные направления развития философско-антропологической мысли на ближайшую и отдаленную перспективу.

### Место и роль философской антропологии в решении проблемы экологического кризиса

Философская антропология, возникшая благодаря идеям М.Шелера и Г.Плеснера, «умирая» в семидесятых, а затем вновь «возрождаясь» в восьмидесятых, теряя свою харизму и вновь обретая ее в современной России, обращает внимание преимущественно на «внутренние» проблемы человека — его идентификацию, бытие и существование. Точнее — его идентификацию себя, своего бытия и своего существования, уделяя мало внимания тому, в какой среде, в каких условиях он осуществляет это бытие. От него требуют научиться метафизическому уважению к себе же самому<sup>7</sup>. Но тогда это должно быть качественно новое уважение, так как результат «уважения» человеком себя, основанного на убеждении, что он «царь природы» уже сейчас ясно показывает, что в этой роли человек потерпел полное фиаско. За короткое время своего существования человек вообще никого и ничего не научился уважать.

Короче говоря, если философская антропология действительно и серьезно собирается исследовать человека в его сложных и противоречивых отношениях с окружающим миром, то ей придется заниматься и побочным продуктом его деятельности, т.е. экологическим кризисом. И в этой критической ситуации разрушения человеком среды своего обитания, по совершенно верному замечанию Э.Майнберга<sup>8</sup>, следует точнее определить роль философской антропологии для того, чтобы она более активно, и даже более агрессивно участвовала в формировании проэкологического общественного мнения как результата общественных дискуссий.

Для этого ей, прежде всего, следует перестать довольствоваться своей нынешней ролью стороннего наблюдателя, занимаясь своего рода самолюбованием, и начать активно развивать новую область знания — экологическую антропологию. Подобные идеи уже некоторое время являются ведущими в западной философско-антропологической мысли<sup>9</sup>, и я считаю, что при соблюдении определенных условий, о которых будет сказано далее, они могли бы иметь большие перспективы. Следует согласиться с Майнбергом и в том, что для осуществления такого

значительного рывка вперед философской антропологии, во-первых, следует защитить себя от обвинений в пособничестве антропоцентризму, так как именно он негласно считается одной из философско-мировоззренческих причин нынешних экологических проблем, и, во-вторых — четко и ясно продемонстрировать присущую ей способность к серьезной философской рефлексии над экологическими проблемами в контексте исследования природы человека.

Конечно, опровержение беспочвенного обвинения философской антропологии в «антропоцентризме» требует более глубокого рассмотрения проблемы, чем позволяют рамки настоящей работы. Тем не менее, уже сейчас на это обвинение можно возразить, принимая во внимание позицию М.Шелера и Г.Плеснера. Дело в том, что критики философской антропологии заявляя, что она грешит «антропоцентризмом», ссылаются на то, что с самого рождения антропология пытается сравнить человека с другими живыми существами, и даже с растениями для того, чтобы выделить человека из всей природы, способствуя его восхвалению и чуть ли не обожествлению. Это привело к варварскому и потребительскому отношению человека к природе и, вследствие этого, к экологическому кризису.

Однако ни Шелер, ни Плеснер, рассуждая об особом положении человека, ни в коем случае не считали, что оно ставит человека над моралью, поощряя его на пренебрежительное отношение к природе и на ее разрушение. Наоборот, говоря о «сублимации» духа человека, который можно понимать как всю душевную деятельность человека, единство разума, морально-этических и эстетических чувств, эмоций, воли, отцы философской антропологии подразумевали «возвышение» человека до уровня, когда он уже осознанно признает равноценность природы и духа, так как, фактически, последние не могут существовать друг без друга. Такой антропоцентризм можно назвать *дескриптивным*, считает Э.Майнберг, так как он не ведет к разрушению природы, и, следовательно, можно утверждать, что философской антропологии присуща своя этика.

Другой аргумент против обвинений антропологии в антропоцентризме основывается на утверждении, что неантропологической (и, следовательно, неаксиологической) позиции вообще не существует. Человек, пытаясь выяснить свое место в окружающем его мире и свое отношение к нему, попросту не может иметь «нечеловеческой» точки зрения, любое его суждение будет «человеческим, слишком человеческим». Такое положение вещей автоматически приводит к тому, что любая концепция или теория человека может оцениваться как проявление

ние крайне агрессивного или «деспотического» антропоцентризма. Понимая это, философская антропология, по мнению Майнберга, должна придерживаться *ненормативного* антропоцентризма, или антропоцентризма, свободного от всяческих оценочных суждений. Иными словами, философский антропоцентризм, по Майнбергу, это морально и этически рационализированная категория, совершенно отличная от так называемого «всеобщего антропоцентризма», который, якобы, присущ человечеству и очень напоминает врожденный эгоизм. И, наконец, философская антропология должна убедительно доказать, что экологический кризис — это проблема культуры, т.е. «второй природы» человека, его «вторичной искусственной среды, нового качества жизни»<sup>10</sup>. Однако, я считаю, стоит задуматься: не является ли обратной стороной искомого Майнбергом ненормативного антропоцентризма то, что, перефразируя В.Хёсле, можно назвать субъективистским унижением человека? Как можно при отсутствии метафизического уважения к человеку требовать уважения к его «второй природе», «вторичной искусственной среде», т.е. требовать решения проблемы культуры человека?

### Концепция «Человек Экологический»

Активность философской антропологии, как мне кажется, должна проявляться не только в защите себя от всяческих безосновательных обвинений, но и в конструктивном наступлении. Для этого ей следует четко определить свои цели. Именно такой позиции придерживается и Майнберг. Он считает, что, принимая во внимание определение Плеснером человека как «Homo Mundanus», и в частности, как «Homo Absconditus», легко можно реконструировать наиболее перспективные цели антропологической «экологии отдельного человека и человечества в целом», которые тесно соотносятся с политической антропологией Плеснера.

В каком же направлении ей следует наступать? Философская антропология, считает Майнберг, имеет дело с концепциями человека, человечества и мира. По его мнению, не случайно О.Маркард подчеркивает<sup>11</sup>, что философская антропология получила широкое развитие при развертывании определенной концепции человечества, так называемого «Homo Compensator». Х.Ленк, в свою очередь, убедительно доказывает, что концепция «Homo Performator» во многом превосходит концепцию

291

«Homo Compensator»<sup>12</sup>. Насколько важными являются подобные концепции человека, помимо прочих авторов, показывает Х.Йонас, заявляя, что «самой насущной проблемой для нас является отсутствие такой концепции человека, которая ужаснула бы нас, и, стараясь избавиться от такого страха, мы выработали бы наиболее всеобъемлющую и верную концепцию человека»<sup>13</sup>. Таким образом, по Майнбергу, неоспоримым фактом остается то, что философская антропология является монополистом в разработке и исследовании концепций человека, человечества и мира. Данное его утверждение по меньшей мере странно, так как мировая философская мысль с самого своего рождения, еще до условной экспликации философской антропологии М.Шелером, постоянно выдвигала различные концепции человека.

Однако каким бы образом ни была выработана, и какова ни была бы по содержанию искомая Х.Йонасом «наиболее всеобъемлющая и верная концепция человека», факт остается фактом: для решения проблемы противостояния разрушению окружающей среды необходимо выработать именно *основательную* и *конструктивную* концепцию. Учитывая эту необходимость, Э.Майнберг предлагает рассматривать человека как «Homo Oecologicus», который представляет собой вариант «Homo Mundanus», причем этот подход разработан им с учетом всего негативного опыта экологического кризиса. Каковы же, по Майнбергу, основные черты «Homo Oecologicus»?

Фундаментальной характеристикой «Homo Oecologicus» является биофилия. Его жизненное кредо совершенно точно можно выразить известным принципом Швейцера: «я — жизнь, желающая жить среди жизни, которая также хочет жить». Это любящий человек. Его побуждение противостоять любому действию, наносящему ущерб окружающей среде, исходит из позитивного отношения к жизни, из желания самому сохранять и преумножать жизнь. Поэтому уважение к жизни является первым принципом его бытия. Этот принцип, имеющий глубокие корни в его природе, естественно относится не только к людям, но и ко всем существам, окружающим человека. Исходя из этого, мы можем сказать, что «Homo Oecologicus» придерживается особой морали и этики.

292

Совокупность моральных устоев «Homo Oecologicus» может быть обозначена как «этика сосуществования» на том простом основании, что для существования каждого отдельного человека всегда необходимо наличие других людей. Это биологический и антропологический факт, который мы можем назвать антропологической аксиомой. Но еще важнее понимать и то, что жизнь является одновременно даром и трудной задачей, ей присущи определенные нормы, максимы, обязанности, ценности, императивы. Хотим мы того или нет, сосуществование всегда является неотъемлемым принципом нашей жизни, и для реализации этого принципа нам так или иначе придется прикладывать усилия. Именно в этом контексте сосуществование является этической категорией, требующей от нас определенных моральных усилий в нашей повседневной жизни.

Однако, было бы неверно отождествлять «Homo Oecologicus» только с его моральным опытом и этическими суждениями. Наоборот, по Майнбергу, это чувственное существо, которому не чужды все человеческие эмоции и переживания. Биофилия и чувственная природа — две основные характеристики «Homo Oecologicus». Сконструированный Майнбергом как биофилийное существо, он живет не только в соответствии с моральными установками, которые требуют от него определенного рода аскетизма, но также получает удовольствие от всего прекрасного, что существует в его жизни, то есть, он живет, реализуя эстетический опыт. Таким образом, искусство жить подобной жизнью включает в себя реализацию морального и неморального опыта.

Классическая философия различает и противопоставляет красоту природы и красоту искусства, причем Кант ставит красоту природы выше красоты искусства<sup>14</sup>, а Гегель, в противоположность Канту, ценит красоту искусства выше красоты природы, «ибо красота искусства является красотой, рожденной и возрожденной на почве духа, и настолько же дух и произведения его выше природы и ее явлений, насколько же прекрасное в искусстве выше естественной красоты»<sup>15</sup>. Кантовское различие между красотой природы и красотой искусства, по мнению Майнберга, способствовало тому, что реализация эстетического опыта возможна не только по отношению к изящным искусствам. Поэтому «Homo Oecologicus» живет, воспринимая и интерпретируя красоту природы. Красота искусства оценивается по степени передачи красоты природы при ее копировании, к примеру, в виде картин, на которых

293

изображены пейзажи, что отчасти способствует тому, что у человека, воспринимающего эти картины возникает чувство самосозерцания и саморефлексии.

«Homo Oecologicus», как считает Майнберг, существо эстетическое, но его эстетика — эстетика природы. Именно этот тип восприятия представляется единственно возможным для человека, являющегося как составной частью, так и хранителем и со-творителем красоты природы. Он также активно старается выявить суть и смысл красоты окружающего мира для углубления своей биофилии. Таким образом, прекращение реализации эстетического опыта, или, иными словами, вынужденный поворот от восприятия прекрасного к восприятию безобразного (причем безобразное — это не «отрицательно-прекрасное» Розенкранца, а разрушение прекрасного) ведет не только к осознанию человеком утраты целостности его жизни, не только наносит удар по его чувствам, но воспринимается человеком как покушение на одно из его фундаментальных прав — право на жизнь. Отсюда следует прописная истина, которая уже в настоящее время может восприниматься как аксиома: экологический кризис — это особого рода эстетический кризис.

И в самом деле, разрушение окружающей нас природы является не просто экологическим кризисом, это разрушение самой жизни, кризис всего живого на планете, т.е. кризис живого существа. Вряд ли любой другой кризис способен приобрести такой размах. Но это уничтожение жизни в планетарном масштабе стало возможным, по мнению Майнберга, потому, что все философские концепции, за редким исключением, пренебрегали тем «объектом», благодаря существованию и деятельности которого они появились, развивались и вообще имеют бытие и смысл. Поэтому в противовес всем тем концепциям, которые, будучи концепциями человека, (парадокс!) пренебрегают человеком как живым существом, «Ното Осологичесус» ставит приоритетным объектом философствования выживание и существование человека как живого существа среди других живых существ.

Говоря о новых отношениях «Ното Осологичесус» с окружающим миром, следует упомянуть о такой интимной сфере, как сексуальная жизнь человека. Майнберг не случайно упоминает сексуальность. Она, по его мнению, определенным образом влияла и влияет на развитие экологического кризиса. Но дело в том, что и экологический кризис, в свою очередь, стал влиять на человеческую сексуальность. Одной из причин перенаселенности планеты является ошеломляющий рост населения, который, по сути, есть результат сексуальной активности, традиции которой разнятся от культуры к культуре. Именно поэтому, считает

294

Майнберг, репродуктивная активность человека перестала быть безопасной в условиях экологического кризиса. Более того, теперь она стала контрпродуктивной, т.е. отрицательно влияющей на существование всего человечества.

Парадоксально, что сексуальная активность способствует сохранению разумной жизни и в то же время наносит ей очевидный вред. Каким же образом «Ното Осологичесус» противостоит господству сексуальности? Ответ напрашивается сам собой: даже в этом случае он старается следовать принципу сосуществования, который в этом отношении противоречив. С одной стороны, оба партнера отличаются полами, и, следовательно, специфическими моделями поведения, чувствами и сексуальными фантазиями, но даже при этом, полностью сохраняя свою индивидуальность, они соединяются в некое подобие единого целого для сосуществования. С другой стороны, проблема репродуктивности человечества в контексте разрушения окружающей среды беспрецедентна в истории сексуальности человечества, так как для ее более или менее приемлемого решения требуется такая идея сосуществования, которая опровергает запрет на вторжение в сферу интимных отношений между двумя людьми. Таким образом, для нынешнего человечества становится жизненно важным более серьезное осознание ответственности перед будущими поколениями. Следовательно, необходимо воспитывать у людей такую сексуальность, считает Майнберг, репродуктивная функция которой была бы значительно снижена в пользу других ее функций.

### **Политические корни философской проблемы**

Подводя своеобразный итог презентации этой, вероятно, перспективной концепции человека, позволю себе высказать некоторые замечания, которые, возможно, будут расценены как справедливые. Прежде всего, хотелось бы отметить, что Майнберг, по большому счету ограничивается внешней стороной — красотой и оригинальностью самой концепции «Ното Осологичесус», и оставляет на наше усмотрение решение проблемы (а это — действительно проблема) додумывания: каким образом эта концепция найдет свое воплощение в жизни? Иными словами, как человеку следует внушить метафизическое уважение к самому себе и сформировать проэкологическое общественное мнение?

Следует признать, что ни одна концепция человека не выполнила своей задачи, которую я вижу в изменении мышления человека. Именно эта задача всегда была и есть наиболее насущна, иначе для чего еще человечество тысячелетиями создает новые концепции человека? При

295

нимаемая во внимание количество подобных концепций, можно сказать, что мы преуспеваем в объяснении самих себя, не прилагая ни единого усилия для своего качественного изменения. Поэтому можно предположить, что концепция «Ното Осологичесус», предлагаемая Майнбергом, является очередным типичным философским конструктом, который подвергнется теоретизированию, но ничего не изменит. Почему?

Ответ на эти вопросы очевиден и достаточно прост. Дело в том, что экологический кризис — результат системного кризиса человека и человечества, основы которого были заложены еще в переходный период от феодализма к капитализму, с развитием и становлением картезианского субъективизма. Причем системный кризис человечества выражается не только и не столько в экологических проблемах, сколько в существующем в настоящее время мировом порядке. Именно он, на мой взгляд, делает невозможным реализацию любой концепции человека, препятствуя изменению психологии и мировоззрения людей разных стран. Поэтому любая благая мысль философов, их призыв к человечеству, к примеру, взглянуть на себя по-новому, с одной стороны, при современном уровне развития коммуникаций, вроде бы не имеет препятствий для воплощения, но с другой стороны, на проверку, она оказывается такой же старой, вернее, мертворожденной, как и все остальные. Это происходит потому, что никто из философов не в силах изменить некоторые сложившиеся к настоящему времени основные парадигмы, в рамках которых и порождаются красивые мировоззренческие, идеологические и философские фикции. Существование этих парадигм, как это ни может показаться странным, делает невозможным преодоление экологического кризиса.

Одной из многих непреодолимых на данный момент парадигм западного общества (американского и европейского), как верно считает А.Г.Дугин, является невозможность и нежелание отказаться от веры в целиком положительную миссию прогресса, развития техногенной цивилизации<sup>16</sup>. Подобная вера, как я считаю, помимо религиозных, экономических, политических и других причин, имеет скрытые корни в неизменном стремлении человечества к комфорту и удовольствию, которое он в себе несет (процесс получения экономической выгоды и ее реализации способствует получению определенного рода удовольствия). Именно для этого основной части человечества необходим прогресс науки и техники.

296

Другой парадигмой является мировоззренческий и экономический либерализм, от которого Запад также не может отказаться, и который стараниями западного общества практически стал воинствующим. Он характеризуется требованием снять *любые* нормы и ограничения, препятствующие выражению личности, свободе человека. Цель, вроде бы, привлекательная, но западные демократии требуют этого и от других стран, стараясь «освободить» людей и там, но на деле, требования навязываются, а «освобождение» представляет собой простое насилие (отличный пример — современный Ирак). На самом деле такое стремление облагодетельствовать плодами либеральной демократии весь мир, отождествляя последний с собой, является одной из форм тоталитаризма, распространяемого Западом в глобальном масштабе (если раньше, как мы считали, нас загоняли в коммунизм, то теперь нас загоняют в либеральную демократию). Отсюда — тотальное навязывание западными демократиями своих взглядов во всех сферах жизни, а затем и проявление агрессивности в их распространении. Это третья парадигма — ориентация западной либеральной демократии, в частности США, на мировое господство.

Четвертая парадигма — либерал-демократическое политическое устройство, которое предполагает индивидуума основой общества. Защитники такого политического устройства, по образному выражению М.Бунге, вместо леса видят деревья. Вспомните знаменитое выражение М.Тетчер «Такой вещи, как общество не существует. Есть только индивидуумы». Вспомните индивидуалистский девиз компании Майкрософт: «Корпорация — всего лишь совокупность индивидуумов».

Взаимоотношения ведущих мировых держав с остальным миром строятся в рамках этих четырех парадигм, не подлежащих хотя бы малейшему изменению. Именно поэтому любая новая концепция, даже, якобы, такая далекая от политики концепция как «Человек Экологический», рожденная в рамках этих парадигм, является пустышкой, идеей, не наполненной содержанием. Именно поэтому, как мне кажется, Майнберг дает только общие черты новой концепции, не говоря о том, каким образом эта концепция может быть реализована. Но она и не может быть реализована, так как, с одной стороны, *Homo Mundanus*, т.е. человек всемирный — человек, принадлежащий только к западному варианту «всемирности», с другой стороны, это — совершенно абстрактный человек, антропоконструкт, или антропохимера, потому что ни одно из условий его возникновения и существования не может быть выполнено.

297

Конечно, можно представить совершенно фантастическую ситуацию, когда Запад меняет парадигмы *существования* (термин, который так нравится Майнбергу), на деле признавая, что прогресс, в том варианте, котором он идет сейчас, и той ценой, какой он достигается, имеет больше отрицательных сторон, чем положительных. Нынешний прогресс экстенсивен, это растрата природных ресурсов, сжигание невозполнимых природных энергоносителей. Признавая это, экономика развитых стран постепенно отказывается от использования традиционных источников энергии в пользу альтернативных. Инвестируются средства в новейшие технологии переработки отходов, после чего подобный бизнес становится экономически сверхприбыльным. Такие перемены позволят развитым странам сократить импорт традиционных энергоносителей, снижая свою зависимость от нефтедобывающих стран. Одновременно, меняя вторую и третью парадигмы, западное общество признает, что его система ценностей не идеальна, оно отказывается от роли глобального благодетеля, а также от экономической и культурной экспансии.

Только при подобной, пусть умозрительной и схематической, смене парадигм политического диалога между развитыми и развивающимися странами становится возможным воспитание *Homo Mundanus* и *Homo Oecologicus*. Более того, именно сменой парадигм *существования* можно радикально решить проблему международного терроризма, который при таком положении вещей потеряет свои идеологические и экономические основания.

### Глобалистские основания экологического оптимизма

Однако довольно конструировать мрачную виртуальную реальность, тем более, что не все так пессимистично. Ведь устремленная в будущее концепция Майнберга находится в единой цепи с другими распространенными на Западе идеями, к примеру, с концепцией *экологического оптимизма*<sup>17</sup>. Она исследует позитивные стороны сложных и трудных взаимоотношений человека и природы, утверждая, что они могут существовать в гармонии. Концепция экологического оптимизма предполагает, что из любой, даже самой безнадежной ситуации есть выход и предполагает две разновидности оптимизма — утопическую и реалистическую.

298

*Утопический (нереалистический) экологический оптимизм* основывается на положении о том, что мрачные прогнозы развития экологического кризиса являются неверной и неполной оценкой современной экологической ситуации, а значит, они ошибочны. Один из примеров утопического оптимизма можно найти в книге Г.Истербрука «A Moment on the Earth: The Coming Age of Environmental Optimism» (1995). Подход к экологическим проблемам, изложенный в этой книге, получил название *экорализм*. Эта книга вызвала бурные дебаты, так как её автор дискутировал положение в современной энвайроменталистской философии, выражая совершенно необоснованный оптимизм по поводу позитивного решения любой экологической проблемы. В результате, он пришел к следующему парадоксальному выводу: экологическая ситуация *не ухудшается, а улучшается*. Истербрук также считает, что со временем природа, будучи мощнейшим саморегулирующимся организмом, сама собой сможет решить все существующие экологические проблемы. Даже исчезновение по вине человека отдельных видов живых существ, что, конечно же, является трагедией, по Истербруку, должно быть расценено как часть эволюции природы, элиминирующей свои ненужные подсистемы.

Эта позиция является утопической (нереалистической), потому что не рассматривает и не объясняет причины экологического кризиса, предсказывая его спонтанное, «автоматическое» разрешение. Отношения между человеком и природой не могут гармонизироваться сами по себе или в результате случайного стечения обстоятельств, так как нынешний экологический кризис обусловлен отнюдь не естественными причинами. Природа не в состоянии нейтрализовать «плоды» человеческой деятельности, так как креативная мощь человечества проявилась с помощью искусственных средств. Поэтому человечество должно применить всю силу своего интеллекта для гармонизации своих отношений с природой.

Другая позиция, которую можно определить как *реалистический экологический оптимизм*, является практическим воплощением гармонии человека и природы на глобальном уровне. Это, к примеру, идеи буддизма об изначальной гармонии человека и природы, так как в соответствии с ними, все в природе взаимосвязано и существует неотрывно одно от другого. Конечно, современные концепции взаимодействия человека и природы более утилитарны и прагматичны, но, тем не менее, само стремление к такому взаимодействию имманентно содержится в природе человека.

Читателю при первом знакомстве с концепцией *экологического оптимизма* может показаться, что для него есть все основания. Человеку

299

чество, с точки зрения авторов этой концепции, обладает всеми необходимыми средствами для проведения позитивных изменений в экологической ситуации, каковыми, по их мнению, являются не только глобализация мировой экономики, но и глобализация средств коммуникации, демократии, науки и даже философии. Ведь наука как адаптивный механизм, созданный человеком, обладает способностью предвидеть будущее и показывать возможные пути исправления последствий активности человека. Её особой задачей должно быть определение законов взаимоотношений природы и человека, которыми будет руководствоваться все человечество. Философия должна выступать средством поиска и понимания отношений между Универсумом и человеком. Эстетика может расцениваться как самое первое проявление экологической культуры человечества в рамках философии из-за ее уникальной способности воспринимать гармонию мира. Этика дает критическую оценку таким понятиям как «природа», «прогресс», «ценности», «гуманность» с точки зрения морального долга человека перед природой и формирует новые моральные максимы.

Однако, анализируя концепции *утопического экологического оптимизма* и *реалистического экологического оптимизма*, можно сделать вывод, что содержащиеся в них идеи в значительной мере декларативны. Экологический оптимист оторван от жизни уже тем, что он живет в США и его оптимизм основывается на позиции «keep smiling» — продолжай улыбаться даже тогда, когда все совсем уж скверно. Ко всему прочему, его оптимизм трудно поколебать. Он не желает видеть, что глобализм, который он проповедует, кроме очевидных (для самого экологического оптимиста) положительных сторон, имеет и отрицательные. Глобализация экономики позволит экологическому оптимисту перевести экологически вредные производства из развитых стран в развивающиеся, и таким образом решить экологический кризис для себя, ведь он, как мы помним, индивидуалист, следовательно, экологический эгоист. Глобализация демократии «западного образца» позволит сделать такой перенос «грязного» производства в третьи страны бесконфликтным, поскольку воинствующая либеральная демократия, инфицируя собой эти богатые энергоресурсами и дешевой рабочей силой страны, будет способствовать их «приручению». Глобализация науки и философии приведет к более прочному теоретическому и мировоззренческому закреплению «нового мирового порядка», существование которого констатируется западными философами уже в наши дни, а вместе с ним и однополярности мира. Все это опять подтверждает, что *экологическая философия пропитана высокой политикой и идеологически ангажирована*.

300

Более того, здесь мы приходим к выводу о существовании пятой парадигмы, без изменения которой невозможно решение экологического кризиса. Она состоит в том, что экологический оптимист как порождение западного постиндустриального общества и как индивидуалист опять оказывается потребителем. Потребитель же по своей природе не может отдавать, он может только потреблять. Вместе со всем остальным он потребляет окружающую его природу, ничего не давая взамен. Смена парадигмы должна привести к превращению Человека берущего в Человека дарующего. Реально ли это? Ответ вряд ли будет оптимистичен.

Однако, что же возможно сделать уже сейчас для того, чтобы экологический кризис был успешно решен, то есть, чтобы выжило человечество, а не его «золотой миллиард»? Для реального решения на проблемы, уходящей корнями в глобальный кризис человечества, по моему мнению, требуется кропотливая работа, постепенное, но активное социальное строительство, созидание гражданского общества, которое немислимо без формирования общественного сознания, характеризующегося, с одной стороны, осознанием человеком своего единства со всем остальным миром, осознанием того, что отдельная страна не в состоянии в одиночку справиться с глобальным экологическим кризисом. С другой стороны подобный подход должен гармонично сочетаться с формированием национально-ориентированного мировоззрения, характеризующегося следующими основными чертами.

Прежде всего, это — уважение к истории Российского государства, его традициям, гордость за Россию как за великую мировую державу, убежденность в том, что мир не может быть однополярным, критика двойных стандартов западного общества и навязываемых им ценностей, таких, как крайний индивидуализм и сексуальная вседозволенность, воспитание ответственности за свои поступки. Следует признать, что такое формирование национально-ориентированного мировоззрения будет иметь определенную идеологическую направленность, но это единственная возможность противостоять мощному идеологическому давлению Запада, имеющего целью глобализацию мира, осуществляющуюся на фоне спекуляции глобальными проблемами.

**В заключение**, хотелось бы сказать, что любая философская концепция, в том числе и концепция «Ното Осологичесус», какой бы интересной и своевременной она ни была, становится по-настоящему философской, когда дискутируется в диалоге, а не излагается в монологе. Диалог различных мировоззрений, точек зрения, идей не дает философии перестать существовать, не дает возобладать «единственно верной»

301

точке зрения. Отсюда очевидно, что насущной задачей философии постсоветского периода является создание условий для такого *диалога равноправных партнеров — Востока и Запада*, в процессе которого будет возможно решение как

экологических, так и всех других проблем, с которыми сталкивается человечество. Именно такой подход диктует критическое отношение к изложенным в настоящей статье концепциям.

<sup>1</sup> Манн Т. Собр. соч. в 10 томах. М., 1960. Т. 9. С. 611.

<sup>2</sup> Fromm E. The Revolution of Hope. Toward a Humanized Technology. N.Y., 1968. P. 29.

<sup>3</sup> См.: Jantsch E. Two Kinds of World Futures. Futures, 1975. Vol. 7. No. 3. P. 253.

<sup>4</sup> См.: Agassi J. Toward a Rational Philosophical Anthropology. The Hague, 1977. P. 6.

<sup>5</sup> См.: Bertalanffy L. von. Robots, Men and Minds. Psychology in the Modern World. N.Y., 1967. P. 17.

<sup>6</sup> См.: Хёсле В. Гении философии нового времени. М.: Наука, 1992.

<sup>7</sup> См.: Омельченко Н.В. Первые принципы философской антропологии. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 1997.

<sup>8</sup> См. Интернет: Meinberg E. Environmental Destruction: A Philosophical-Anthropological Perspective.

<http://www.bu.edu/wcp/Papers/Anth/AnthMein.htm>.

<sup>9</sup> См.: Meinberg E. Homo Oecologicus. Das neue Menschenbild im Zeichen der ökologischen Krise. Darmstadt, 1995.

<sup>10</sup> Малиновский Б. Научная теория культуры. М., 2000. С. 44.

<sup>11</sup> См.: Marquard O. Homo Compensator. Zur anthropologischen Karriere eines metaphysischen Begriffs. In: Frey C. / Zelger J.: Der Mensch und die Wissenschaft vom Menschen. Bd. 1. Innsbruck, 1983. S. 63.

<sup>12</sup> См.: Lenk H. Wie philosophisch ist die Philosophische Anthropologie? Methodologische Bewertung zu den anthropologischen Grundlagen der Sozialwissenschaften. In: Frey C. / Zelger J.: Der Mensch und die Wissenschaft vom Menschen. Bd. 1. Innsbruck, 1983. S. 145.

<sup>13</sup> Jonas H. Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt a.M., 1979. S.63.

<sup>14</sup> См.: Кант И. Критика способности суждения. Соч. в 6 т. Т.5. М., 1966.

<sup>15</sup> Гегель Г.В.Ф. Эстетика. Т.1. М., 1968. С. 8.

<sup>16</sup> См. Интернет: Дугин А.Г. Философия полититики. <http://evrazia.org/modules.php?name=News&file=article&sid=1576>

<sup>17</sup> См. Интернет: Shirkova-Tuuli I. On the Concept of Ecological Optimism. <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Envi/EnviShir.htm>