

УДК 17.03 (045)

ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ ЭТИКА КАК ФИЛОСОФСКИЙ ФЕНОМЕН**Ригина Е.Ю.***Самарский государственный технический университет, Самара,
e-mail: ekrigina@yandex.ru*

Историко-философский анализ показывает, что экологическая этика логично вытекает из объективной реальности бытия общества. На начальном этапе развития человечества, когда человек воспринимал себя как неотъемлемую часть окружающей природы, экоэтические взгляды в примитивном виде присутствовали в синкретном мифологическом сознании. На современном этапе, чтобы вновь гармонизировать отношения человека и природы, нужно ввести в социальную систему ценностей ещё одну – ценность существования природы. Экологическая этика, выступая в качестве морального регулятора деятельности людей, направленной на изменение природы, предстаёт основополагающим элементом новой системы мировоззрения. Экоэтический идеал является моделью непротиворечивой системы «общество – природа», которая может способствовать разрешению глобального экологического кризиса. Особенностью экологической этики как социально-философского феномена является то, что она выходит за пределы социума, включая в свою сферу природные объекты и явления. Дается обзор основных работ по изучению экологической этики.

Ключевые слова: экологическая этика, отношения общества и природы, ценность природы**ECOLOGICAL ETHICS AS A PHILOSOPHICAL PHENOMENON****Rigina E.Y.***Samara State Technical University, Samara, e-mail: ekrigina@yandex.ru*

Ecoethical ideal is a model of system «society – nature» for a decision of global ecological crisis problem. Ecological ethics is a social-philosophical phenomenon, which comes from society to natural objects and phenomena.

Keywords: ecological ethics, relations between society and nature, value of nature

Теоретическим исследованием феномена экологической этики автор, биолог, эколог и специалист по охране природы, профессионально занимается на протяжении последнего десятилетия (Виноградов, Ригина, 2004 – 2013; Ригина, 2006 – 2015; Борисова, Ригина, 2009; Зимин, Виноградов, Ригина и др., 2011; Ригина, Виноградов, 2013, 2014). Основная информация изложена в монографии «Экологическая этика в свете философии. Анализ феномена экологической этики с точки зрения философии» (Ригина, 2011); подробная библиография содержится в указанных работах автора.

Экологическая этика как самостоятельная наука оформилась в 70–е годы XX века и пока ещё находится на стадии формирования. В настоящее время она разрабатывается в основном на Западе рядом специалистов, называемых экофилософами. Это Ю. Харгроув, Б. Кэлликотт, Х. Ролстон III, П. Тэйлор, Т. Риган, Р. Нэш (США), Р. Атфилд (Великобритания), А. Нэйс (Норвегия), П. Сингер (Австралия) и др. Основные положения экологической этики сформулированы ими в последние десятилетия XX века. На современном этапе большинство специалистов склоняется к мысли, что не следует стремиться к созданию одной универсальной экологической этики, должна сложиться целая группа этик окружающей среды, включающих общие элементы, но

приуроченных к контексту местной природы и культуры, учитывающих национальную и культурную дифференциацию между Востоком и Западом. С 1998 года существует Международный Союз Экоэтики, объединяющий общественные организации и активистов из 23 стран мира, ставящий задачей пропаганду идей экологической этики. Президент Союза – профессор О. Кинне (Германия), вице-президент – профессор Г.Г. Поликарпов (Украина, Севастополь). Союзом издаётся журнал «Ethics in Science and Environmental Politics».

Запад, прежде Советского Союза и Востока затронутый экологическим кризисом, раньше начал глубоко исследовать проблематику отношения «общество – природа», первым пришёл к необходимости формирования нового, эгоцентристского мировоззрения, к идее экологической этики. Отечественные экологи в силу социально-политических причин смогли всерьёз заняться этими проблемами лишь на рубеже XXI века. Главной их задачей было обобщить и пропагандировать наработки Запада, довести их до российских специалистов и общественности и адаптировать к отечественной социальной реальности. На постсоветском пространстве вопроса экологической этики занимается в первую очередь Киевский эколого-культурный центр под руководством В.Е. Борейко, ав-

тора нескольких наиболее глубоких книг на эту тему на русском языке. Центр был создан в 1989 году. Он ведёт работу по многим направлениям, оказывает консультативную и методическую помощь экологическим общественным организациям, участвует в законодательной деятельности, издаёт литературу по гуманитарной экологии и экологической этике. С 2008 года Центр является членом Международного общества защиты животных. С 1999 года им совместно с Всемирной комиссией по охраняемым территориям Международного союза охраны природы издаётся «Гуманитарный экологический журнал», основная тематика которого – современная идеология охраны природы и гуманитарные аспекты экологии. Журнал знакомит читателей России и Украины с последними разработками западных экологов и достижениями отечественных авторов.

В 2006 году в России на базе Восточно-Сибирского государственного технологического университета (г. Улан-Удэ, Бурятия) была организована Международная кафедра ЮНЕСКО по экологической этике (заведующий – доктор экономических наук, профессор В.Е. Сактоев). Такой выбор не случаен. В Бурятии смыкаются культурные традиции Запада и Востока, религиозные традиции христианства и буддизма. Этот регион представляется перспективным для выработки новых этических взглядов, нового отношения к природе на базе эколого-этических традиций местного населения. Кафедра работает в тесном контакте с Институтом устойчивого развития Восточно-Сибирского государственного технологического университета (директор – академик РАН, доктор философских наук, профессор В.В. Мантатов), ставит задачу развивать экологическую чувствительность и экологическую ответственность людей, способствовать утверждению духовных ценностей в жизни социума.

Проблемы экологической этики обсуждались на прошедшем в августе 2008 года в Сеуле XXII Всемирном философском конгрессе. Говорилось о необходимости применения принципов этики к природе. Современный подход можно обозначить так: «Мы сохраняем природу не потому, что боимся «удара» с её стороны, а потому, что она живая, она тоже чувствует. И, значит, к ней применимы принципы этики, какие мы привыкли использовать в отношениях между людьми» (К итогам XXII Всемирного философского конгресса, 2009).

Обсуждение было продолжено в Улан-Удэ на Международном Байкальском фило-

софском форуме на тему «Этика будущего: аксиология устойчивого развития», в котором приняли участие более 200 зарубежных и российских учёных. Открывая форум, профессор В.В. Мантатов среди главных философских проблем назвал этику будущего. Многие выступающие подчёркивали, что если прежде в центре внимания были эколого-экономические проблемы развития общества, то теперь на первый план выходят этические и аксиологические аспекты экологии и устойчивого развития. Участники Форума указывали, что одной из основных проблем современной экологической этики является переход от антропоцентризма к новому – экологическому, космическому сознанию. Кроме того, экологическую этику необходимо переводить в практическое русло через внедрение экологически безопасных технологий.

В резолюции Форума первыми пунктами отмечено: «Новая (духовная) цивилизация должна основываться на ценностях устойчивого развития и экологической этики, на этнокультурных традициях и научно-технических достижениях современности. Главным условием устойчивого развития мира является создание нравственной системы управления всей человеческой деятельностью, опирающейся на Стратегию Мудрости» (Мантатов и др., 2008).

Свидетельством внимания к указанной тематике является создание в апреле 2009 года сайта «Экологическая этика» в интернете. Большинство зарегистрировавшихся на нём – кандидаты и доктора философских наук. Это подтверждает, что в последние годы отечественные философы поворачиваются лицом к проблемам экологической этики.

Современная экологическая этика имеет глубокие исторические корни. В ходе осмысления человеком природы и своего места в ней формировались взгляды, послужившие основой экоэтических идей. Анализ исторического изменения взглядов на отношения общества и природы даёт возможность понять причины возникновения и тенденции развития экологической этики. При этом основное внимание нужно уделить следующим моментам:

- 1) взгляд на соотношение общества и природы, роль человека в биосфере;
- 2) признание ценности природы и жизни (не только человеческой);
- 3) отношение к другим живым существам, в частности, к животным;
- 4) признание прав живых существ и природы;
- 5) пределы применения этики, граница распространения норм морали.

Исходным в человеческом обществе было мифологическое сознание, сформировавшееся в то время, когда человек полностью зависел от окружающей среды. Этому типу сознания была свойственна синкретность, человек осознавал себя как часть единого природного организма, считал себя одним из многих живых компонентов мира. Единство его с природой было естественным. Одушевление природы, уважение и почитание её компонентов придавало ей собственную ценность. Человек видел в себе лишь продолжение жизни природы, он интуитивно ощущал ценность окружающего природного мира.

Связь общества с природой находила выражение в мировоззрении. Среди начальных религиозных воззрений широкое распространение получили тотемизм, анимизм, шаманизм. Их характеристику, с позиции отношения к природе и другим живым существам, даёт И.Б. Вахрушев (2007).

Тотемизму свойственно деление племён на группы, верящие в своё родство с тем или иным классом материальных предметов – тотемом. Тотемизм считается одной из самых древних форм мировоззрения, и в чистом виде в наши дни почти не сохранился. Элементы его отмечают у индейцев, австралийских аборигенов.

Тотемизм предполагает особенное отношение к животному-тотему: с одной стороны, его не трогают, не охотятся на него, с другой стороны, во время ритуалов оно может приноситься в жертву, что поддерживает единение племени с тотемом. Стараются не обижать и других животных, так как их дух может побудить к мести то племени, чьим тотемом они являются. Принципиальной разницы в отношении к человеку и к животным нет. При этом проводится граница между своим племенем (родом), включая тотемных животных, и «чужими».

Невозможность объяснить природные явления на данном этапе развития человечества вызывает опасения, что если нанести природе вред, она отплатит тем же. В принципе это мало чем отличается от упрощённого варианта современного экоцентристского мышления.

Следующие ступени развития религиозных взглядов – анимизм, вера в то, что во всех предметах и явлениях заключена душа, управляющая ими, и шаманизм, предполагающий посредника для общения между людьми и духами – отражают постепенное обособление человека от природы. Но бережное и уважительное отношение к природе сохраняется. Уподобление животных себе сменяется их обожествлением.

Широко известны зооморфные божества Древнего Египта. Они изображались в виде животных или людей с головами животных. Бог Гор, ассоциировался с соколом, Ану-бис – с шакалом и так далее. В ряде храмов Египта содержались священные животные, представлявшие живым воплощением богов. Зооморфные божества были и в Месопотамии, и у индейцев Центральной Америки – ацтеков, майя. Жители океанических островов до сих пор почитают и обожествляют акул.

Такое исходное экоцентристское мировоззрение во многом сохранили современные индейцы Северной Америки. Для них бесспорно единство и родство всей природы Земли, всех существ, живущих на ней. Человек – лишь один из них. В представлении многих племён Земля – это живое сознательное существо, с которым надо обращаться с уважением и любовной заботой. Человек является разумом Земли, а Земля – разумом людей. Весь природный мир и его компоненты, как живые, так и неживые, имеют собственную ценность и собственное место в жизненной равновесии. При этом не исключается пользование природой, в том числе и охота, ведь человек – тоже член сообщества Земли. Но всё это должно осуществляться по правилам, освящённым традициями, предполагающим умеренность и «гуманность». Нередко требуется заключить своего рода соглашение с духом убиваемого животного. В результате вся деятельность человека проходит в пределах морального кодекса, объединяющего всё живое. Подробный анализ воззрений индейцев дают в своих работах современные эко-философы, в основном, американские (Бус, Джейкобс, 2006; Венц, 2006). Многие в экологической этике взято из этого источника: положение о правах на существование всех биологических видов и об их собственной ценности, о включённости человека в природную систему и необходимости для него действовать в рамках экологических закономерностей, представление о том, что моральный кодекс должен распространяться на всё живое на Земле.

Следует отметить, что предки индейцев пришли в Новый Свет из Северной Евразии, прежде всего, из Сибири. Об этом, в частности, свидетельствуют исследования, проведённые в 1970-х годах советскими и американскими археологами (Мочанов, 1972). Фольклор коренных жителей Северной Америки и народов Российского Севера во многом совпадает. Совпадают и взгляды на место и роль человека в природе. Так, соблюдение нравственных норм по отношению к природе, обрядовое регулирова-

ние охоты свойственно коренным народам Байкальского региона – бурятам, эвенкам. В традициях ненцев, обских угров, народов Приамурья – признание равных прав людей, животных, растений. В их ритуалах и обрядах присутствуют механизмы, обеспечивающие соблюдение этих прав и справедливые отношения между всеми «субъектами» (Тюгашев, 2009). В культурных традициях марийцев, берущих начало с языческих времён, – бережное отношение к природе, охрана «священных» рощ и источников и соответствующая регламентация поведения человека (Кряжева Е., Кряжева Л., 2009). Однако, на территории Евразии древние воззрения в значительной степени были вытеснены христианством, а затем советской идеологией, и лишь их элементы остались в культуре, обычаях, фольклоре, топонимах. Индейцам же удалось сохранить своё мировоззрение целостным до наших дней.

Анализ показывает, что основные элементы первичного, мифологического мировоззрения сходны у народов различных континентов. Объяснить это можно либо общим происхождением человечества из одного центра, либо параллельным развитием человеческого общества на ранних этапах.

В ходе дальнейшего развития общества, осознания человеком собственной ценности и собственного отличия от окружающего природного мира возникло несколько вариантов эволюции взглядов на отношения общества и природы.

Обычно выделяют два основных пути развития человеческой культуры и философии, две традиции – западную и восточную. Деление это крайне условно. Культуры «Запада» и «Востока», развиваясь и контактируя, в определённой степени проникают друг в друга. Понятия «Запад» и «Восток» в большей степени являются метафорами, чем строгими научными терминами.

Тем не менее, для структурирования анализируемого материала мы придерживались деления на западную и восточную культурно-философские традиции. Кроме того, целесообразно отдельно рассмотреть традицию русскую, в рамках которой присутствуют элементы обоих вышеупомянутых направлений.

Начало западноевропейской традиции относится к эпохе античности, представляющей земледельческий период развития человеческого общества. Многие исследователи переход к земледелию считают ключевым в развитии отношения общества к природе. Так называемая неолитическая революция, связанная с появлением каменного орудия труда – мотыги, знаменует начало производительной деятельности. Именно с этого

момента человеческое общество стало обособляться от природы, становясь всё более независимым от неё. В это время формируется самосознание человека, он начинает противопоставлять себя природе, и отношение к природе становится утилитарным. Складывается представление о превосходстве человека над природой как имеющего качественно иную душу. Природа воспринимается не только как среда обитания, но и как среда производственной деятельности. Однако, сохраняется почтительное отношение к некоторым животным, и, хотя главные боги предстают антропоморфными, многим из них сопутствуют животные. Говорить о жестоком отношении древних римлян к животным, ссылаясь на известные кровавые бои гладиаторов с хищным зверьями, не вполне оправдано. Отношение к рабам-гладиаторам было не мягче, здесь имела место общая жестокость нравов. Граница применения морали проводилась не между человеком и животными, а между свободными людьми и прочими – рабами, скотом, дикими зверьями.

В эпоху античности духовная деятельность выделилась из сферы материального производства. Впервые появилось понятие этики, возникли первые этические учения. Этика распространялась только на отношения людей между собой.

Аристотель считал этику одной из основных практических наук, полагая её задачей изучение условий, делающих возможными человеческие отношения. По Аристотелю, этика изучает поведение человека и определение норм этого поведения. Функция этики – объединение различных целей человеческого поведения, определение добра (блага) и условий его реализации. Обзор этических воззрений философов VI – III веков до новой эры даёт В.А. Васильев (2001). Древнегреческие философы разработали шкалу потребностей человека, обеспечивающих его полноценную и счастливую жизнь. Они понимали, что потребности людей могут расти бесконечно, а возможности их удовлетворения всегда ограничены, и считали мудрым ограничение потребностей. Так, Эпикур разделил желания на естественные необходимые, естественные не необходимые и неестественные. Именно к этому корню восходит положение экологической этики о делении потребностей и интересов человека на базовые и небазовые, жизненно-важные и жизненно-неважные, а последних – на существенные и «пустые».

В эпоху античности существовала развитая юридическая система, однако права предполагались лишь для людей. Аристотель в своём труде «Политика» писал: «Рас-

тения существуют ради живых существ, а животные – ради человека; домашние животные служат человеку как для потребностей домашнего обихода, так и для пищи, а из диких животных если не все, то большая часть – для пищи и для других надобностей, чтобы получать от них одежду и другие необходимые предметы. Если верно то, что природа ничего не создаёт в незаконченном виде и напрасно, то следует признать, что она создаёт всё вышеупомянутое ради людей». Он считал, что по отношению к неодушевленным предметам, животным, рабам не может быть ни дружбы, ни права. Действительно, можно ли говорить о правах животных в рабовладельческом обществе. Права здесь существуют лишь для свободных людей. Рабы, пленники, «иноверцы», скот, дикие животные оказываются за границей права.

В античной философии присутствовали идеи, которые можно признать экоэтически направленными. В их числе – представления Милетской школы о «живом космосе» и признание Пифагором родства человека с животными. Философы Милетской школы рассматривали мир как живое целое, не делая различия между живым и неживым, предполагая одушевлённость (жизнь) во всём, с той лишь разницей, что в неживых предметах она проявляется в меньшей степени, чем в живых организмах. Пифагорейцев же считают одними из предшественников экологической философии. Есть предположение, что представление о переселении душ и некоторые этические взгляды они заимствовали из Индии через Персию. Пифагорейцы признавали равенство всех душ перед вечностью, были вегетарианцами, соблюдали запрет уничтожать живые существа, если они не причиняют человеку вреда, и множество ограничений, чтобы не совершать насилия и сохранить помыслы человека чистыми. Однако и они считали, что животное нуждается в превосходстве человека над собой. Эти идеи были в наше время переосмыслены создателями экологической этики, но в античности они не получили приоритетного развития.

Таким образом, в период земледельческой цивилизации (с IX–VIII тысячелетия до новой эры) психологическая включённость человека в мир природы, свойственная мифологическому сознанию, сменяется психологической противопоставленностью. Отношение к природе становится утилитарным, однако человечество не достигло ещё такого уровня развития, когда его деятельность оказывает глобальное влияние на природу.

Перелом в отношении человека к природе в западноевропейской традиции завершился с утверждением христианства. В этой религии мир представлен иерархией: Бог – человек – природа. В мировоззрении закрепляется полное противопоставление человека и природы.

Следует отметить, что христианство имеет своим источником более древнюю религию – иудаизм. Согласно этому вероучению, человек занимает привилегированное место в природе. Он – распорядитель, но не собственник. Бог создал прекрасный и совершенный мир для человека и велел заботиться о нём и не разрушать (Кн. Брейшит, 1:26, 1:28). Человек имеет право использовать животных, но должен и заботиться о них. Так, отдых на седьмой день полагается не только для человека, но и для его животных (Кн. Шмот, 23:12). Однако, бережное отношение к животным предполагается прежде всего постольку, поскольку они являются собственностью человека, и ущерб, нанесённый животным, оборачивается ущербом их владельцу. Право и этика в иудаизме развиваются в рамках человеческого общества.

Есть и экоэтические моменты. Например, запрещено заставлять животных страдать. Предосудительным занятием считается охота. Она не имеет практического смысла, поскольку нельзя есть животных, которые не были забиты ритуально. В традициях иудаизма и уважительное отношение к «пустыне», ведь именно в пустыне имело место божественное откровение. А отсюда при желании можно сделать вывод о ценности нетронутых участков природы и необходимости их сохранения.

Христианство повторяет основные позиции иудаизма по анализируемым нами вопросам. Собственно, Ветхий завет, определяющий основные моменты отношения человека с природой, является общим для обеих религий. В нём постулируется, что человек, как носитель божественной бессмертной души, «владеет» над природой по праву, данному Богом. «...И да владеют они (люди) над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всеми тварями на земле... и над всею землею», «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю и обладайте ею, и владейте... над всею землею» (Кн. Бытия, 1:26, 1:28). Человек – распорядитель на Земле. Природа предстаёт как объект, она и её элементы имеют ценность лишь постольку, поскольку полезны для человека (внешнюю ценность, по терминологии экоэтики). Отношения человека к природе не попадают в сферу правильного и неправильного, добра и зла,

если они не влияют на благополучие других людей.

Однако из Библии всё же можно сделать вывод о ценности всего живого («всего сущего на Земле»). Во время Всемирного потопа Бог повелел Ною сохранить биологическое разнообразие всей планеты, независимо от привлекательности, полезности живых существ («чистых» и «нечистых») (Кн. Бытия, 6:19–20, 7:1–3). Но при этом ценность распространяется на виды, а не на индивидуальные особи. Поскольку человек, используя живые существа других видов, не угрожает существованию самих видов, природопользование не противоречит замыслу Бога.

Отношение к живым существам в христианстве также претерпевает изменение. Невозможно сопереживать, сочувствовать тому, что воспринимается как объект. В подлинно христианском Новом Завете животным уделено мало места. Возможно, причиной этого является борьба раннего христианства с «языческими» верованиями, которые очень большое внимание уделяли животным. По принципу «от противного» христианские идеологи умаляли роль животных, возвеличивая человека. Христианская любовь, как правило, не распространялась на животных. И если и предостерегали от излишней жестокости по отношению к животным, то исключительно с «воспитательной» целью, так как это могло спровоцировать жестокость по отношению к людям.

Следует отметить, что среди христианских богословов существовали разные, порой противоположные точки зрения по этим вопросам. Фома Аквинский, живший в XIII веке, занимал твёрдую антропоцентристскую позицию. Жестокое отношение к животным он не считал грехом. По его мнению, растения и животные существуют не для себя, а ради человека. Раз они неразумны, сострадание на них распространяться не должно. Зато Франциск Ассизский, основатель ордена францисканцев (XII век), напротив, видел всю природу как отражение создателя, называл животных своими братьями и сёстрами, полагал, что человек должен считать себя не властелином, а братом всех тварей. Но и он соглашался, что менее разумные существа должны служить более разумным. В наше время Франциск Ассизский считается покровителем экологии. На его убеждения ссылаются активисты обществ защиты животных, особенно в тех случаях, когда хотят согласовать свою деятельность с христианским мировоззрением.

В Средние века наука и философия в Европе развивались исключительно в рамках

христианства. Нормы права, как и этические нормы, в западноевропейских государствах действовали лишь в пределах человеческого общества. Сформировавшееся в эпоху Возрождения учение гуманизма укрепило противопоставление человека и природы и убеждение в том, что человек должен властвовать над природой. Высшей ценностью провозглашалась человеческая личность.

Дальнейшее развитие науки и философии в Европе развивало и укрепляло тезисы христианства, подвело под них научную базу.

Анализ отношения к природе в период Нового времени дан в работах Л.И. Василенко (1983, 1986), посвящённых вопросу зарождения экологической этики. Все отечественные исследователи этой темы ссылаются на указанные работы, в которых этика Нового времени характеризуется следующим образом. Этика в обществе широко развита, но она распространяется только на людей. Подчинение, покорение природы понимается свободным от всякой этики. То есть, действия по отношению к природе не могут классифицироваться как моральные или аморальные. Природа прав не имеет, она – лишь объект изучения и использования человеком.

Среди философов этого периода нужно выделить Б. Спинозу. Он полагал, что природа едина и самодостаточна, что человек не имеет привилегированного места во Вселенной. Одним из первых он заговорил о «естественных правах» для животных и для других объектов природы. В своём труде «Этика» Спиноза отмечал: «Каждый существует по высшему праву природы, и вследствие того каждый по высшему праву природы делает то, что вытекает из необходимости его природы». Следующую же его фразу можно интерпретировать как признание внутренней ценности объектов природы, которую современные экофилософы видят в стремлении к жизни: «Каждая вещь, насколько от неё зависит, стремится сохранить своё существование... Это стремление есть действительная сущность вещи».

Оригинальные взгляды высказывал в конце XVII века А. Шефтсбери. В основе его философии лежит представление о природе как о гармоничном целом, включающем и человеческую природу. Важно отметить, что понятие добра он применяет не только к системе социальных отношений, но и к природе в целом. Критерий добра – служение всеобщему, «благодеянию» мироздания, гармония с Целым. Человека же от прочих существ отличает нравственность, способность выбирать между хорошим и плохим.

Немецкая классическая философия, признавая единство происхождения природного мира, также практиковала антропоцентристский подход. Человек признавался вершиной развития природы. Традиционно моральный статус и внутреннюю ценность присваивали только человеческим существам.

В частности, в «Основах метафизики нравственности» И.Кант утверждал, что человеческие существа являются внутренней ценной целью, поскольку они рациональны, в то время как животные (и другие формы жизни) – только инструментально ценные средства, поскольку рациональными не являются. Внутренней ценностью, по его мнению, обладает «объект, который сам себя рождает (или появляется методом рождения), сам организует свою жизнь и сам заканчивает цель своего существования... То, что составляет условие, при котором только и возможно, чтобы нечто было целью самой по себе, имеет не только относительную ценность, то есть цену, но и внутреннюю ценность, то есть достоинство». Неразумные предметы, существование которых зависит от природы, а не от воли человека, Кант наделял лишь относительной ценностью (как средство). Однако, из того, что все существа и предметы созданы природой и зависимы от неё, можно сделать вывод, что именно природа, а не человек, определяет цели предметов и назначает им цену. А значит, природные объекты обладают всё же своей собственной, внутренней ценностью, определяемой не человеком. Такой вывод делает, анализируя труды Канта, Е.В.Поминова (2001).

В рамках рассматриваемого нами вопроса особенный интерес представляет взгляд И.Канта на обязанности человека по отношению к животным, изложенный в «Лекциях по этике». Он утверждает, что животный мир является аналогом человеческому, и «мы выполняем обязанности по отношению к человечеству, осуществляя их по отношению к его аналогу». В том случае, когда действия животных являются аналогом человеческих действий, человек, выполняя обязанности по отношению к ним, выполняет обязанности по отношению к человечеству. Человек, поступающий жестоко с животным, «нарушает этим самым принцип человечности в самом себе... Человек должен проявлять человечность уже по отношению к животным, потому что человек, жестоко относящийся к животным, окажется таковым и по отношению к людям». Далее Кант делает замечание, которое вполне могут включить в свою программу активности движения защитников животных: «Ис-

пользование животных в качестве средства для человека ещё кое-как сносно, но в качестве игры никуда не годится».

По мнению Г. Гегеля («Энциклопедия философских наук»), природа есть отчуждённый от себя дух, способ проявления идеи. Жизнь есть высшая ступень бытия природы. Человек же есть мыслящий дух, и этим существенно отличается от природы. Он должен рассматривать себя свободным от отношений, царящих в природе. Господство человека над животными представляется естественным. В то же время, Гегель считает животных самоценными, достигшими индивидуальности. Животные способны ощущать, испытывать удовлетворение, а высшие – даже к элементам абстракции. Ценность жизни он рассматривает прежде всего как ценность существования вида, назначение же конкретного организма видит в продолжении рода.

Оригинальна и во многом противоположна классической европейской традиции философия А. Шопенгауэра. На его взгляды оказало влияние индийское мировоззрение, в частности, идея всеединой жизни. Он сделал одну из первых попыток слияния западной и восточной культур. В основе мироздания Шопенгауэр видит «мировую волю» и предполагает наличие её элементов у животных и даже у растений. Для данного исследования важно учение Шопенгауэра о сострадании, наиболее полно изложенное в работе «Мир как воля и представление». В частности, положение о том, что сострадание не должно ограничиваться человеческими существами. Возможность отзываться на чужое страдание, ощущая его как своё собственное, Шопенгауэр видит следствием некоего отождествления «я» и «не-я». Безграничное сострадание ко всем живущим существам он считает гарантией нравственности и милосердия и осуждает христианскую мораль за то, что она не распространяется на животных, а признаёт ценным исключительно свой вид (человека). В бесправии животных он видит «просто возмутительную грубость и варварство Запада». Шопенгауэр говорит о естественных правах живого мира и приветствует возникавшие в то время в Европе общества по предотвращению жестокого обращения с животными. Взгляды А. Шопенгауэра сыграли впоследствии важную роль при разработке идей экологической этики, в первую очередь – положения о защите прав животных.

В заключение упомянем ещё одну мировую религию, оказавшую существенное, хотя и меньшее, чем христианство и иудаизм, влияние на формирование западноевропейской культуры. Это ислам. Как это ни

парадоксально звучит, он также может считаться религией западного типа. Ислам моложе, чем иудаизм и христианство. В основе его лежат положения двух этих религий, а также элементы зороастризма и верования арабских племён. В отличие от подлинно восточных религий, в которых отсутствует фигура единого всемогущего бога – творца и хозяина природы, ислам является религией монотеистической и в этом созвучен традиционно «западным» христианству и иудаизму. Такого мнения придерживаются как отечественные культурологи, так и западные экофилософы. Положения Корана, характеризующие отношение «человек – природа», в целом, повторяют позиции Библии и Торы. Человек стоит над природой. Он – распорядитель на Земле, «собственником» же является Бог: «Аллаху принадлежит власть над небесами и над землёй и тем, что в них» (Коран, 5:120). Всю природу Аллах создал для человека – чтоб он жил, кормился, поливал свои посевы и т.п. (Коран, 16:5–14). Природа имеет для человека прежде всего внешнюю ценность. Речи о правах природы, животных не идёт. Этика ограничивается рамками общества.

Но можно найти в этой религии и моменты, созвучные экоэтическим идеям. Ислам признаёт наличие у животных души, правда, она иного, более низкого порядка, чем человеческая. Животные также могут познать своего создателя и поклоняются ему, и Бог общается с ними. «Аллаха славят, кто в небесах и на земле, и птицы, летящие рядом. Всякий знает свою молитву и восхваление» (Коран, 24:41). Мир не был создан исключительно для человека, он – для всех живущих: «и землю Он положил для тварей» (Коран, 55:9(10)). Животные представляют для Бога ценность как его создания, и человек не должен проявлять к ним неоправданной жестокости. Он несёт перед Богом ответственность за неразумные живые существа.

Картина мира, сформировавшаяся к концу XIX века в западноевропейской философии, является в полной мере антропоцентричной. Господствует парадигма человеческой исключительности: человек отличается от других живых существ и доминирует над ними. В аксиологическом плане основополагающей ценностью является жизнь – жизнь человека.

Вместе с тем расширилась сфера гуманизма, который исходит из интересов человека. Мысль о сострадании к животным высказывается рядом философов, прежде всего, в свете ответственности человека за тех, кто живет рядом с ним, под его опекой. Предлагаются нравственные нормы, отри-

цающие жестокость не только к человеку, но и к другим чувствующим существам. Широко известен тезис о том, что жестокость по отношению к животным порождает жестокость по отношению к людям.

Экоэтические идеи высказываются рядом философов и мыслителей, однако, не они задают тон в «западном» мировоззрении. Общество, наука и техника развиваются в русле антропоцентризма. Противопоставление человека и природы, вплоть до враждебности по отношению к ней, неограниченная эксплуатация природных ресурсов привели к нарушению экологического равновесия, к кризису западного общества, который начал ощущаться в конце XIX века.

Иначе складывалось отношение к природе в восточной традиции. Здесь в большей мере, чем на Западе, признаётся внутренняя ценность природы и её элементов. Восточные культуры – понятие сборное, они очень разнообразны. В их традиции – более сильное (в сравнении с христианской культурой) сохранение антииндивидуалистических пластов. Восточным мировоззрениям изначально не свойственно было противопоставление природы и человека, проведение границы между ними. Полагалась слитность человеческой жизни и общего цикла природных явлений. Стратегическая установка восточной модели цивилизации исходит из приоритета освоения «иного» – природы, других культур, – а не его подавления и самоутверждения за счёт этого.

Одной из самых древних религий следует считать зороастризм, возникший около 3,5 тысяч лет назад. Наиболее полный анализ зороастрийских верований и обычаев приводится в монографии М. Бойс (1987). Существование мира представляется зороастризмом как борьба двух изначальных сил – добра и зла. Человек принимает активное участие в этом процессе, он ведёт борьбу с силами зла, чтобы сделать мир лучше. Как глава семи творений бога и единственное разумное из них, человек обязан не только содержать себя в чистоте, но и заботиться о чистоте остальных шести творений. Отсюда вытекают требования сохранять землю плодородной и незагрязнённой, ухаживать за растениями и животными. Данные положения можно считать в определённой степени экоцентричными.

В Индии одним из наиболее древних мировоззрений является брахманизм, окончательно сформировавшийся в I тысячелетии до н.э. Позже из него вышли джайнизм и буддизм. По мнению А. Швейцера (работа «Мировоззрение индийских мыслителей»), подробнейшим образом проанализировавшего этические аспекты индийских

философских и религиозных воззрений, брахманизм использовал элементы зороастризма. Другие же исследователи, например, М. Бойс, считают, что зороастризм и брахманизм существовали одновременно и имеют лишь некоторые общие элементы, очевидно ещё более древние.

Брахманизм – это учение о едином бытии душ всех живых существ и вещей с Душой Вселенной. Чтобы достичь соединения с Брахманом, Мировой душой, нужно отрешиться от любых поступков – и хороших, и дурных. Следствием этого является заповедь «Не убивай живых существ и не причиняй им вреда» (заповедь ахимсы).

Этика брахманизма полагает, что человек имеет долги, или обязанности, перед богами, людьми и животными (животное – это «низшая тварь»). Человек должен жить в согласии с окружающим миром. Данные положения вполне соответствуют требованиям современной экологической этики.

В этом плане интересны извлечения из древней книги «Законы Ману», руководства для брахманов, созданной на рубеже эр (200 до н.э. – 200 н.э.). В ней, в частности, говорится, что за уничтожение тысячи маленьких позвоночных животных брахман должен искупить свою вину точно таким же образом, как и за убийство представителя низшей касты. Если же он срубил фруктовое дерево или кустарник, рвал растения или цветы, он должен сто раз повторить определённый текст из Вед.

Джайнизм, сформировавшийся на основе брахманизма и следующий тем же принципам, выработал более строгую этическую систему, наиболее глубоко развил идею ахимсы. Он признаёт наличие нематериальной, бессмертной души в каждом живом существе и, соответственно, внутреннюю ценность любой формы жизни. Одна из основных идей джайнизма состоит в сохранении духовной чистоты, не-запятнанности миром, чистого пребывания в нём. Это возможно лишь при условии непричинения вреда любым живым существам. Поэтому последователям этой религии предписано не есть в темноте – чтобы случайно не проглотить мелких животных, закрывать тканью нижнюю часть лица – чтобы не вдохнуть насекомых. В ряде случаев запрещено возделывать землю – ведь при обработке почвы наносится ущерб живущим в ней мелким существам. Джайнизм имеет последователей в наши дни и считается наиболее экологичной религией.

Индуизм предстаёт в большей мере религией, чем философским учением. Согласно индуизму, все существа являются проявлением одного главного Существа,

называемого Брахман, что позволяет считать индуизм современным развитием брахманизма. Он признает красоту и величие природы как в космосе, так и на земле, но не приписывает ей абсолютной ценности. С позиции индуизма природа должна рассматриваться и уважаться как знак, ведущий по направлению к тому, что могло бы быть названо Богом или Абсолютом. Современные последователи выросшего из него кришнаизма являются строгими вегетарианцами, исповедуют принцип ахимсы.

Буддизм, переработавший идеи брахманизма, широко распространился в Юго-Восточной Азии и, хотя утратил ныне позиции на родине – в Индии, – является одной из современных мировых религий.

Вслед за брахманизмом он полагает единое бытие всех душ во Вселенной; телесное же их существование на Земле временно. Грани между человеком и иными живыми существами нет. Человек предстаёт лишь одним из элементов мира. Но, как сознательное существо, несёт ответственность перед всем сущим и, прежде всего, перед самим собой. Идея реинкарнации, повторных рождений в виде разных существ, приводит к уважению всех форм жизни на Земле. Любой член «континуума живых существ» может оказаться на любом месте. Отсюда – стремление не вредить ничему живому. Отсюда – принцип ахимсы (непричинения вреда), распространяющийся на все без исключения живые существа.

Буддизм – первое в истории философской мысли мировоззрение, в котором главной является идея сострадания. Правда, сострадание это пассивно, оно не требует оказания активной помощи, чтобы избавить существо от страдания. Этика (понятие добра и зла) распространяется в буддизме на все живые существа. Именно индийская мысль пришла к выводу, что мы ответственны за своё поведение не только по отношению к людям, но и ко всем живым существам, отмечает в своем анализе восточных мировоззрений А. Швейцер. Мало того, «Великое сострадание» распространяется не только на все живущие на Земле существа, но и на существа во всей Вселенной. Говоря современным языком, этика охватывает не только биосферу Земли, но и Космос.

В современной индийской философии (С. Вивекананда, Г. Ауробиндо, Р. Тагор, М. Ганди) сохраняются основные положения предшествующих религий и учений. Центральной проблемой является проблема человека, его совершенствования, а не использования природы (последнее свойственно западному обществу). Человеку сле-

дует господствовать не над природой, а над самим собой, гармонизируя свой внутренний мир и свои отношения с окружающим миром. Так, например, в учении М.Ганди в первую общечеловеческую ценность возводится уважение к священному дару жизни. Восприятие мира в индийской философии является эмоционально-эстетическим, в его русле признаётся величие и красота живой и одухотворённой природы. По Р. Тагору, природа представляется чем-то вроде прекрасной симфонии, в которой нужны все ноты и человеческая «нота» не вытесняет, а дополняет все другие, доводя композицию до совершенства (Костюченко, 1983). На Западе аналогичная позиция нашла выражение в концепции «устойчивого развития».

Дальневосточным религиозным и философским воззрениям (Китай, Япония) также свойственно признание гармоничного единства мира. Для космоса, не подчинённого богу, характерны взаимозависимость, цельность, динамизм; нет радикального различия между живыми и неодушевлёнными предметами природы, между человеком и другими живыми существами.

Даосизму свойственна холистическая модель мира, он провозглашает идею мировой гармонии (дао). Человек не является исключительной фигурой в общей картине мироздания. «Небо и земля не обладают человекомолобием и предоставляют всем существам возможность жить собственной жизнью». Деятельность человека только тогда может быть успешной, когда не противоречит дао. Человеку следует приспособляться к природе (идти в русле дао). «Кто служит дао, тот тождествен дао». Свойственную даосизму идею не-деяния можно рассматривать как непротивление природе. В даосизме признаётся ценность всего сущего, проповедуется любовь ко всем живым существам и деятельное сострадание (в отличие от пассивного в буддизме).

В конфуцианстве отношение человека к вселенной выражается в понятиях сыновнего почитания и ответственности. Если все существа – это семья, то люди – старшие братья и сёстры, им присуща определённого рода ответственность за течение космических процессов. Подготовленный человек может стать опекуном природы. Конфуцианская этика несовместима с обособлением человека, его противопоставлением природе. Благополучие человека и благополучие природы – нерасторжимые части единого целого.

В Японии доминирует синтоизм, местная религия, по существу, языческая. Можно говорить об уникальном для нашего времени случае: языческая религия стала

государственной. В синтоизме провозглашаются важность и ценность жизни, гармония человека и космоса, уважительное отношение к природе, почитаются местные святыни, нередко это рощи, леса. Приверженцы синтоизма считают его не только религиозным, но и культурным учением, противопоставляют его политеизму монотеизму «западных» религий и полагают, что положения синтоизма наиболее экологичны и перспективны в условиях современного экологического кризиса.

В целом, в традиции восточной философии – «экологичное», а точнее эоцентричное, отношение к окружающему миру. Не случайно анализу «восточных» воззрений уделяют большое внимание современные эофилософы Запада.

К сожалению, в последние десятилетия наблюдается проникновение в «восточную» культуру «западного», потребительского, враждебного отношения к природе, что вызывает экологические проблемы и в этой части земного шара. Об этом, в частности, свидетельствуют эофилософы (Келлерт, 2007). Несомненно, такое положение связано с процессами глобализации экономики, распространением психологии и ценностей индустриального общества по всему миру.

Рассмотрим теперь отношение к природе в русской философии. Русская философская мысль, традиционно развивавшаяся на стыке идей Востока и Запада, включавшая их элементы, представляла свои, во многом оригинальные, взгляды в отношении рассматриваемого вопроса.

Праславянские и славянские племена, населявшие Восточно-Европейскую равнину и районы Прибалтики, были языческими, они осознавали своё единство с природой, почитали животных-предков (тотемизм) и животных, представлявших хозяевами природных сообществ – лесов, лугов, вод. Впоследствии эти животные были обожествлены. Наиболее полно верования и обряды древних славян проанализированы в работах академика Б.А. Рыбакова (1981, 1988).

Первобытные охотники почитали небесных Владычиц в виде двух женщин-лосих, матери и дочери. Существовал древний культ Волоса (Велеса) – «скотьего бога», часто его представляли в виде медведя. В качестве лешего (Хозяина леса), водяного, русалок почитали, по-видимому, живших в древние времена человеко-обезьяноподобных существ неандерталоидного или питекантропного типа, с которыми люди встречались достаточно часто. Древние славяне почитали медведя, тура (первобытного быка), ящера (реальный прототип которого

до сих пор не установлен), лебедя, журавля («жар-птицу»), ряд других животных, а также растения, в первую очередь дерева: дуб (дерево Перуна), берёзу (дерево Берягини), бузину, ясень (дерево Овсеня или Авсеня), лекарственные («зелье», то есть, зелёные) и декоративные травы, цветы для обрядов и прочие. Аналогичные верования были и у других народов, населявших территорию России и Сибири. Есть свидетельства того, что древние греки именно от этих северных народов, именуемых ими гиперборейцами, в том числе от праславян, славян и прибалтов, переняли аналогичные культы.

Христианство, пришедшее на Русь в виде православия, взаимодействовало с местным язычеством и официально вытеснило его. На деле же, в XII – XIII веках сложилось своеобразное двоеверие. Языческие элементы остались в культуре, традициях, народных обычаях. Часть их православие поглотило и переработало. В результате православный вариант христианства оказался «мягче» католического. При сохранении постулатов о том, что человек обладает божественной бессмертной душой, имеет право владычествовать над природой, наблюдалось снисходительное, порою покровительственное отношение к животным, называемым «божьими тварями», в знак того, что они сотворены Богом. В русской традиции ценилась красота земли, воды, солнца, луны, многообразие жизни.

Дикая природа, «пустыня», считалась благоприятной средой для отшельничества, духовного совершенствования и божественного откровения. Отношение крестьян к кормилице-земле всегда было уважительным и бережным. Многие христианские святые водили дружбу с животными. Сергий Радонежский приручал диких животных, приходивших к монастырю из лесов. Серафим Саровский традиционно изображается с медведем, которому он даёт кусок хлеба. Представители православной церкви, духовные общества выступали за «кроткое и жалостливое» отношение к животным.

Русская философия продолжила эти традиции. В XIX веке представители русского космизма провозглашали единство человека не только с Землёй, но и со всей Вселенной, признавая при этом необходимость преобразования природы человеком. Русский космизм сформировался в русле европейской культуры и является частью мирового космизма, но обладает и специфическими чертами, соединяющими самобытные ценности отечественной культуры с научными концепциями мира. Охарактеризуем взгляды некоторых отечественных «космистов»

в плане их соотношения с идеями экологической этики.

Н.Ф. Фёдоров считается родоначальником русского космизма. Он чётко отличал человека от животных как поднявшегося над ними, почувствовавшего единство мира. «Природа в нас начинает не только сознавать себя, но и управлять собою. В нас она достигает совершенства». Когда человечество научится управлять процессами, происходящими на Земле и во всей Вселенной, природа «перестанет быть врагом временным, превратится в друга вечного» (Фёдоров, «Сочинения», 1982). Иначе говоря, Н.Ф. Фёдоров признавал единство человека со всей природой и необходимость регуляции природы человеком. При этом он считал, что человек должен соблюдать нравственный долг не только перед обществом, но и перед природой. Последнее положение в сочетании с прогнозом будущей «дружбы» с природой и признанием ответственности человека за судьбу Земли можно считать идущим в русле экологической этики. Постановка же человека «над» природой противоречит принципу экоцентризма, лежащему в её основе.

К.Э. Циолковский, известный как создатель теории космоплавания, представлял утопическую, на взгляд современной науки, схему эволюции, в результате которой останутся лишь высшие разумные существа, которые будут питаться солнечной энергией и преодолеть зависимость от определённой планеты. Регуляторами отношений между подобными высшими существами он полагал императивы космической этики. Основным этическим принципом космоса он считал уменьшение суммы вселенских страданий, зла и несправедливости, снижающее риск появления несовершенных форм. «Зрелые существа на всех планетах, благодаря своему техническому могуществу, водворяют всюду истину, знание, радость и силу» (Циолковский, «Космическая философия»). Для достижения этой цели Циолковский предполагал широкие полномочия для высшего разума – от принудительного ограничения размножения несовершенных существ до их безболезненного уничтожения и заселения освобождённого пространства высокоорганизованными формами. Циолковский прогнозировал победу человека над природой, видя перспективу в усилении технической деятельности человека, в космической экспансии. Такой вывод делает, анализируя космическую философию Циолковского, В.В. Казютинский (2009). Иными словами, предполагается право высших обитателей вселенной регулировать существование прочих, «низших». Такой тезис

в корне расходится с основанием современной экологической этики. Но, в то же время, перспективной является идея «космической этики», к которой приходят и современные экофилософы.

Во взглядах А.Л. Чижевского, выдвигавшего на первый план значение «великой электромагнитной жизни Вселенной», нам представляется особенно интересным его эстетический взгляд на природу. Будучи учёным-естествоиспытателем, он одновременно писал стихи и пейзажи, в которых природа запечатлена в движении и в связи с Космосом. Пейзаж, по его мнению, является творческой иллюстрацией модели природы: «в нём, как и в природе, гармонически уравниваются и находят своё образное выражение стихийные силы космоса и состояние человеческой души, проходит зыбкая грань между живой и неживой материей, осуществляются чуткие небесно-земные силы» (Чижевский, 2000). Такое органичное соединение естественнонаучного и эмоционально-эстетического подходов должно послужить примером для современных исследователей природы. Именно на этом пути видится разрешение экоэтических проблем естествознания и природопользования.

В.И. Вернадский известен прежде всего как основатель учения о биосфере и ноосфере. Последняя понималась им как исторически неизбежная стадия развития биосферы. Становление ноосферы представлялось как контролируемый человеком процесс разумного преобразования биосферы, достижения гармонии человека (общества) и природы. Такое гармоническое единство, в общем, не противоречит экоэтическому идеалу, так же как и положение об ответственности человека за судьбу планеты. Впоследствии концепция ноосферы Вернадского подвергалась критике за необоснованный оптимизм. Так, современный философ В.А. Кутырёв (2000) отмечает, что это учение с самого начала несло элемент утопии, ценностные характеристики ноогенеза представлялись в нём однозначно положительными, что противоречит диалектике жизни.

Обоснованную «космистами» мысль об ответственности человека за Космос, за культуру и ноосферу как особые, новые ступени в самоорганизации универсума, продолжают развивать и современные учёные.

В целом, можно сказать, что идеи «космистов» имели экоэтическую направленность в том, что утверждали единство и гармонию мира, ценность всех его элементов, ответственность человека как разумного существа за будущее всего мира. Выходя в своих воззрениях за пределы планеты

Земля, они даже опередили экологическую этику, в которой идеи космической этики стали получать широкое признание лишь в последние десятилетия. В то же время, «космисты» не отошли от антропоцентристского мировоззрения. Не уделяли они должного внимания и ценности индивидуальной жизни населяющих Землю существ.

В свете последнего высказывания, следует обратиться к философии В.С. Соловьёва. Он считается основателем русской философии всеединства. Его позиция выражена в книге «Оправдание добра»: «Всё существующее вообще, а в особенности все живые существа связаны между собою совместностью бытия и единством происхождения, все суть части и порождения единой общей матери-природы». В духе антропоцентризма он признаёт оптимальным вариантом отношения человека к природной среде тот, при котором человек пользуется своим превосходством над природой, чтобы помочь ей достичь идеального состояния. При этом предполагается ухаживание за землёй «для неё и для себя».

Для данного исследования представляют интерес следующие положения философии В.С. Соловьёва. «Материальная природа» имеет право на нашу помощь для её преобразования и возвышения. Вещи не имеют прав, но природа и земля не есть только вещь, она есть овеществлённая сущность, которой мы можем, а потому и должны способствовать в её одухотворении. «Цель труда по отношению к материальной природе не есть пользование ею для добывания вещей и денег, а совершенствование её самой, оживление в ней мёртвого, одухотворение вещественного». Рассматривая вопросы этики, Соловьёв говорит о чувстве жалости, которое связывает человека со всем миром живущих, связывает в двояком смысле: «во-первых, потому, что оно принадлежит человеку вместе со всеми другими живыми существами, а во-вторых, потому, что все живые существа могут и должны стать предметами этого чувства для человека».

Вопрос об отношении человека к иным живым существам подробно рассматривается Соловьёвым в разделе «Жалость и альтруизм» книги «Оправдание добра». Чувство жалости не имеет внешних границ своего применения. Внутреннее участие одного существа в страдании других, сострадание, или жалость – есть выражение естественной и очевидной солидарности всего существующего. От материнской любви, присутствующей уже у высших животных, оно может у человека, всё более и более расширяясь, от семьи переходить на род, на гражданскую общину, на всё человечество, охватыва-

вая, в конечном итоге, всё живущее во Вселенной. Тому, что мы можем в отдельных случаях деятельно жалеть не только всякого человека, но и всякое животное, В.С. Соловьёв, в отличие от А. Шопенгауэра, работы которого он анализирует, не удивляется. Он считает это «делом обыкновенным». Он отмечает, что, кроме этого, «встречается такая широта сострадательного сердца, которая без всякого видимого повода зараз обнимает напряжённым чувством жалости всё множество живых существ целого мира».

По мнению В.С. Соловьёва, вселенская жалость как действительное состояние соответствует христианской традиции. Истинная сущность жалости, или сострадания, – признание за другим собственного (ему принадлежащего) значения – права на существование и возможное благополучие. «Когда я жалею другого человека или животное... я вижу в нем сродное или однородное со мною, подобное мне существо, одушевленное, как и я, желающее, как и я, жить и наслаждаться благами жизни. Признавая за самим собою право на исполнение такого желания, я признаю его и за другим». То есть, предполагается уравнивание между собой и другими живыми существами. Все живые существа должны стать предметом сострадания, жалости для человека. Жалея другого, человек признаёт его право на существование и благополучие, следовательно, речь идёт о праве всех живых организмов на существование.

Здесь В.С. Соловьёв близко подходит к этичному пониманию отношений человека с иными живыми существами на планете, практически предвзяв положения экологической этики о праве их всех на существование и на сострадание со стороны человека.

В философии П.А. Флоренского следует отметить взгляд на иные виды живых существ, которых он относит к «твари» (от понятия «творение Божье»). В главе «Тварь» своего труда «Столп и утверждение истины», Флоренский отмечает, опираясь на цитаты из Библии: «замечательно совершенное тождество Божьего завета с человеческой и прочей тварью. Это не два различных завета, это один завет со всем миром, рассматриваемым как единое существо, возглавляемое человеком... Только в христианстве тварь получила своё религиозное значение, только с христианством явилось место для «чувства природы», для любви к человеку и вытекающей отсюда науки о твари». Любовь, являющаяся важнейшей онтологической категорией у Флоренского, не только определяет отношение каждой «тварной личности» к Богу, но и связывает их между собой, образуя особое «единство в любви».

И хотя речь здесь идёт, конечно же, о людях, философ не проводит непреодолимой грани между человеком и «прочей тварью», которая также получает определённую долю любви. Из этих положений можно сделать вывод о ценности всех живых существ, об их праве на любовь и сострадание со стороны человека.

Ещё один известный русский философ Н.А. Бердяев, придерживаясь антропоцентристского подхода, характеризует человека как космическое существо, призванное управлять «всей поверхностью земного шара». Он говорит о необходимости космического углубления сознания, которое «должно прийти к идее космической общности... вступающей в единение с мировым целым, с мировыми энергиями». Человечество несёт ответственность за судьбу своей планеты перед лицом Абсолюта.

В своём труде «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики», опубликованном в 1931 году, Бердяев конкретно ставит проблему создания новой космической этики, которая должна раскрыть «любовь ко всякой твари вообще, любовь к животным, к растениям, к минералам, к земле, к звездам». Будучи философом религиозным, он отмечает, что в христианском сознании «до сих пор не было выработано этичного отношения к животным, да и вообще к природе». В этом он почти дословно повторяет А. Шопенгауэра, высказывавшего эти мысли в конце XIX века.

Н.О. Лосский проводит аналогию между Землёй и живым организмом. Во многом этот взгляд перекликается с высказанной на Западе в 1970-х годах гипотезой Геи Земли Дж.Лавлока и Л.Маргулис. В работе «Мир как осуществление красоты» Лосский пишет: «Все человеческие социальные единства, весь растительный и животный мир, вся суша и океаны вместе суть единое живое существо, Земля. Во главе этого существа стоит планетарная личность, дух Земли, органами которого служат народы, растения, животные, реки, моря, океаны, атмосфера». Он развивает аналогию дальше: «Наша Солнечная система есть живое существо ещё более высокого порядка, чем Земля, Юпитер, Венера и другие планеты... Высшую ступень иерархии мирового бытия занимает вселенная в целом как всеохватывающий живой организм. Во главе её стоит личность, объединяющая в одно целое Царство Божие и наше психо-материальное царство». Интересны взгляды Н.О. Лосского на психическую жизнь растений. Он высказывает предположение, что царства животных и растений равнозначны по степени совершенства, и расте-

ния имеют внутренние «психоидные и психические переживания».

Среди направлений русской философской мысли следует отдельно упомянуть Агни-йогу, или живую этику, разработанную Е.И. и Н.К. Рерихами в сотрудничестве с группой индийских философов. Они синтезировали воззрения русской, западной и восточной философии, опираясь прежде всего на положения буддизма. Человек, по их мнению, включен в единую одухотворенную систему Космоса, между структурами которой происходит постоянный энергообмен. В учении Рерихов есть положения, непосредственно касающиеся экологической этики. «Расширенное человеческое сознание не может мириться с лишением жизни одного существа ради поддержания жизни другого, ибо всякая жизнь, будучи частью Единой Жизни, есть ценность, независимо от того, кому она принадлежит» (Человек в беспредельности, 1990). В мире животных естественно, что одно существо продлевает свою жизнь, отнимая её у другого. Человек же способен удовлетворить свои потребности «плодами земли» и не имеет необходимости уничтожать беззащитных животных. Отсюда следует призыв к вегетарианству. В терминологии экологической этики это признание права на существование и ценности любой жизни, а также необходимости для человека отказаться от «жизненно-неважных» потребностей.

Учение Живой этики, воспринимаемое как воплощение нового, космического мировоззрения, мышления XXI века, привлекает в наши дни философов, учёных, культурных деятелей. Координатором дальнейшей разработки этого учения является Международный Центр Рерихов в Москве.

Можно сделать вывод, что русские философы, при различии своих философских систем, были близки во взглядах на отношения человека с природой. В различных терминах они признавали всеединство природы, космоса, многие полагали это единство воплощением божественной воли. Человеку отводилась ведущая роль в развитии мира: регулирование окружающего мира, творческий труд над природой. Но несмотря на такой антропоцентризм, имело место признание ценности природы. Велика и этическая составляющая русской философии: признание того, что любовь и сострадание должны быть распространены на всех живых существ и констатация факта, что существующая этика данную проблему не решает.

Экологическая этика в современном понимании сформировалась в середине XX века в той культурно-исторической

традиции, которую мы охарактеризовали как «западную». Это не случайно. Кризис современного общества прежде всего начал проявляться в Западной Европе и Америке, что породило новые идеи в философии и науке.

Всё более ощутимые отрицательные экологические последствия современного индустриального хозяйствования вызвали движение протеста против потребительского отношения к природе. Ещё в XIX веке появились призывы к формированию нового «чувства природы», трансформации традиционных этических ценностей в новые, «настроенные на экологическую волну».

Наибольшее влияние на формирование экологической этики оказал трансцендентализм (от понятия «трансцендентальный идеализм») – американское литературно-философское движение середины XIX века. Основоположник его – эссеист, поэт и философ Р. Эмерсон. Понятие «трансцендентальный идеализм» восходит к И. Канту. Предполагая субъективную природу чувственности, он различает «явления» и «вещи в себе». В «Критике чистого разума» Кант отмечает: «Все предметы возможного для нас опыта суть не что иное, как явления, т.е. только представления, которые в том виде, как они представляются нами... не имеют существования сами по себе, вне нашей мысли. Это учение я называю трансцендентальным идеализмом».

Американские же трансценденталисты получили название от организованного ими «Трансцендентального клуба». Они не были прямыми последователями философии Канта, занимались в основном вопросами духовности и культуры. Однако, этот термин показался им подходящим для выражения идеи о том, что истина приходит к человеку трансцендентально, то есть не опытным путём, а через интуицию и откровение. Американский трансцендентализм возник как духовная альтернатива американского материализма и явился отражением гуманистической направленности в развитии философской мысли XIX века. Сторонники трансцендентализма выступали с критикой современной цивилизации, индустриализации, урбанизации, проповедовали социальное равенство людей, духовное самоусовершенствование и близость к не испорченной цивилизацией природе, нравственно очищающую человека, воспевали красоту дикой природы. Именно эти последние положения и представляют интерес для данного исследования. В этом плане наиболее известен Генри Торо – писатель, натуралист, общественный деятель. По его мнению, дикая природа – это цивилизация, но другая, чем

человеческая; природу нужно наделить такими же моральными правами, как и человека. Он считал, что мир природы красив и духовно совершенен, что приближение к дикой природе – это приближение к духовному началу. Основная работа Г. Торо в этом направлении – книга «Уолден, или жизнь в лесу» – отражает итоги двух лет жизни, которые он, следуя идее трансцендентализма, провёл изолированно в лесу, в доме, построенном своими руками. Он не был понят современниками, зато сейчас очень популярен среди западных экофилософов, считается идеологическим основателем экологической этики. Помимо этого, Г. Торо показал себя прогрессивным общественным деятелем, выступал против войны с Мексикой, за отмену рабства негров. Его памфлет «Гражданское неповиновение», развивающий идею индивидуального ненасильственного сопротивления, оказал влияние на взгляды М. Ганди и Л.Н. Толстого. Это может служить примером того, как этическое отношение к природе сопрягается с этическим же отношением к людям.

В XX веке сформировался новый мировоззренческий подход, кардинально перевернувший представление об отношениях человечества и природы. В его рамках природа рассматривается как наиболее совершенное существо. Мир – это единое целое, и человек – элемент его. Фактически это возврат к исходному синкретичному мировоззрению, но на высоком философском и научном уровне. Такой подход был назван биоцентристским. Термин подчёркивал роль живой природы, которой до сих пор не уделялось достаточного внимания. Впоследствии, с развитием теории и практики, были введены и отработаны понятия биоцентризма и экоцентризма, и приоритет был отдан экоцентризму. О различии этих понятий мы говорили во введении.

В связи с возникновением нового подхода, появилась необходимость формирования универсальной этики, распространяющейся не только на человеческое общество, но и на весь мир, на отношения со всеми живыми существами и элементами природы. В первой половине XX века варианты такой этики были разработаны американским экологом, деятелем охраны природы Олдо Леопольдом и немецким врачом, теологом и философом Альбертом Швейцером.

О. Леопольд первым обосновал необходимость создания этики, регулирующей взаимоотношения человека с землёй, с животными и растениями, обитающими на земле. Он назвал её этикой земли. Основные идеи изложены в его работах «Календарь песчаного графства» (опубликована

в 1949 году; в другом переводе «Альманах округа Сэнд») и «Круговая река» (опубликована в 1953 году). Подходя с позиции эколога, О. Леопольд провозгласил собственную ценность биотических сообществ, ландшафтов, эстетическую ценность естественных природных экосистем, дикой природы как таковой, право их на существование. К живым существам и экосистемам нужно относиться не как к вещам, а как к себе подобным. Поскольку человеческие существа являются не только членами различных человеческих сообществ, но и членами «биотического», экологического сообщества, то и этические нормы, по мнению О. Леопольда, должны быть расширены до границ всего этого сообщества, всей Земли. Этика земли изменяет роль человека разумного с покорителя сообщества земли на её простого члена и гражданина. «Человек – всего лишь один из участников в одиссее эволюции наравне с другими живыми существами, – пишет он. – Нам следовало бы понять, что хотя человек сейчас и командует кораблём, плывущим в неведомое, само плавание было предпринято отнюдь не ради него одного» (Леопольд, 1980). Следует отметить, что основное внимание он уделял не конкретным организмам, а живым системам. То есть, можно сказать, что Леопольд вывел экологическую этику из экологии.

Вторым «отцом» экологической этики считают А. Швейцера. Он исходил из этики. В 1923 году была издана его «Культура и этика», в 1963 году – «Учение о благоговении перед жизнью». На убеждения Швейцера во многом повлиял проведенный им анализ индийских философских и религиозных учений, а также взгляды А. Шопенгауэра.

Учение А. Швейцера – этика благоговения перед жизнью. В основе, по его мнению, должны лежать глубинное нравственное чувство, основанное на ответственности за всё живое, на уважении к жизни в любой форме. Швейцер признаёт ценность любой жизни, священной представляется жизнь как таковая. «Я – жизнь, которая хочет жить, я – жизнь среди жизни, которая хочет жить», – пишет он. Добром является то, что служит сохранению и развитию жизни, злом – то, что уничтожает жизнь или препятствует ей. Поистине нравственен человек только тогда, когда он повинуется внутреннему побуждению помогать любой жизни, которой он может помочь, и удерживается от того, чтобы причинить живому какой-либо вред. Человек должен ощущать себя не властелином, а братом всех существ. Этичной представляется только абсолютная и всеобщая целесообразность сохранения

и развития жизни, на что и направлена этика благоговения перед жизнью.

Швейцер особо оговаривает недопустимость проведения какой-либо границы между высшей и низшей жизнью, между жизнью более ценной и менее ценной. Потому что, устанавливая такие различия в ценности, мы судим по расстоянию, отделяющему эти виды жизни от нас, человеческих существ. А это – чисто субъективный критерий. Человек не знает, насколько важен любой другой вид жизни и сам по себе, и как составляющая часть вселенной. Иначе мы придём к выводу, что существует и жизнь, ничего не стоящая, которую можно разрушать, и произвольно начнём определять её границу. А здесь недалеко и до расизма. Следовательно, в этой концепции собственная ценность живых существ превалирует над её внешней ценностью.

Такой подход перекликается с буддистским принципом ахимсы, но выходит за рамки пассивного сострадания, предполагает оказание активной помощи. Призыв Швейцера к непричинению вреда, в отличие от восточных философий, не идеалистичен. Осознавая реальное участие человека в экологических отношениях, он признаёт неизбежность нанесения ущерба другой жизни в ряде случаев. Но, несмотря на такую необходимость, зло остаётся злом, и совершающий его должен это осознавать. В мире одна жизнь утверждает себя за счёт другой, отмечает Швейцер, и это естественно. Человек в конкретной ситуации – при конфликте между сохранением своей жизни и нанесением вреда другой – должен сделать осознанный выбор. Он берёт на себя вину за нанесённый другой жизни вред, зная, что творит зло, если сочтёт это зло «необходимой необходимостью». Он делает выбор, зная, что несёт ответственность за жизнь, которая принесена в жертву.

Этика благоговения перед жизнью должна определять не только отношения с окружающим природным миром, но и общественные отношения. Заслуга Швейцера состоит в том, что он распространил свою этику на всё живое (не рассматривая, однако, объекты комплексной природы – популяции, экологические системы). Этика человеческих отношений в рамках его системы выступает лишь частным случаем. Он указывал, что все предшествующие этические системы не решали проблему отношения «человек – животное», поскольку не могли включить сострадание к животным в этику – эти отношения находились за пределами её полномочий.

Основа для экоэтических идей была и в России. В 1899 году в Санкт-Петербурге вы-

шла книга русского правоведа С. Фишера «Человек и животное. Этико-юридический очерк», где говорилось о необходимости государственной охраны интересов животных. Государство должно охранять интересы животных; эта охрана должна выразиться в правовых нормах; лучшим средством для этого является признание правовой личности животных, то есть, наделение животных известной долей правоспособности. Эта работа и по сегодняшний день является выдающимся памятником русской этической мысли по отношению к природе.

В начале XX века биологи А.П. Семёнов-Тян-Шанский, И.П. Бородин, Д.Н. Кайгородов разрабатывали этико-эстетический подход в отношениях с природой. В 1908 году профессор Московского университета Г.А. Кожевников (впоследствии член совета Всероссийского общества охраны природы), выступая на Всероссийском акклиматизационном съезде, впервые в стране поставил вопрос о праве «первобытной природы» на существование.

Развитие теоретических обоснований шло параллельно с практической деятельностью по охране природы, защите животных. Этико-эстетический подход завоевывал популярность в обществе. Считалось, что культивирование любви к природе будет способствовать воспитанию нравственности и патриотизма, изучение природы будет прививать уважение ко всему живому и любовь к красоте, что природная гармония должна служить эталоном для человечества. В 1910 году ботаник, академик И.П. Бородин писал, что памятники природы так же уникальны, как картины всемирно известных художников.

Инициативы общественных и научных организаций в области охраны природы зачастую не встречали должной поддержки со стороны царского правительства. На этом уровне главенствовал утилитарный подход к природе, деление живых существ на «полезных» и «вредных».

Существовал и третий подход – научный, его последователи видели в дикой природе образец гармонии, целесообразности, продуктивности. Они ставили вопрос о необходимости изучения нетронутых природных сообществ и, соответственно, создания заповедников – эталонов таких сообществ.

В первые годы Советской власти в отношении к природе присутствовали этико-эстетический и научный подходы. Последний нашёл выражение в создании сети заповедников. Однако в 1930-е годы преимущество получил подход научно-преобразовательный, с ведущей ролью идеологии. Нравственный прогресс виделся в расши-

рени сферы применения морали в общественной жизни.

Тем не менее, в советском обществе экоэтические идеи бытовали, хотя не находили открытого и официального выражения. Вопросы, входящие в сферу экологической этики, волновали общественное мнение, что легко проследить путём анализа периодической печати. Подробно об этом говорится в нашей статье «Экологическая этика в советской прессе» (Ригина, 2010).

Можно выделить ряд идей, находивших более или менее полное отражение на страницах ежедневных общесоюзных и местных газет в 1970 – 1980 годы, в тот период, когда на западе формировалась экологическая этика: охрана природы и бережное к ней отношение; охрана биоразнообразия, в частности, редких видов. Реже встречались публикации, более близкие к экологической тематике. Затрагивалась тема зоопарков и содержания животных в неволе, проблема бездомных животных, вопросы о жестокости по отношению к животным. Были и статьи, знакомившие советских читателей со взглядами «Запада», с деятельностью известных международных активистов охраны природы (Б. Гржимека, Дж. Даррелла, Дж. Адамсон, Б. Бардо и других).

В конце 1980-х – 1990-е годов в связи с изменениями в политической и социальной жизни страны идеи охраны живой природы, защиты прав животных стали находить всё более широкое отражение на страницах прессы и отклик в обществе. Создавались различные общества природоохранного, экоэтического направления.

Философское обоснование экологической этики можно, по нашему мнению, вести двумя путями: исходя из онтологии, через признание необходимости экологического равновесия, и исходя из этики, через расширение круга субъектов, включённых в её сферу охвата. Такой подход отражает пограничное, трансдисциплинарное положение феномена экологической этики.

Главным онтологическим основанием экологической этики является представление о единстве, целостности и гармоничности мира, при котором нанесение ущерба одному из компонентов неизбежно пагубно сказывается на состоянии как всей системы в целом, так и отдельных её компонентов. А значит, уничтожая или угнетая какой-либо биологический вид или неживой компонент природной среды, человек прямо или косвенно причиняет вред себе самому. Последний довод является существенным ввиду преобладания антропоцентризма в человеческом сознании.

В интуитивном, неотрефлексированном виде представление о единстве мира и взаимозависимости всех его компонентов присутствует в мифологическом мировоззрении и языческих верованиях. В основе его – целостное представление о мире как о живом организме, о единстве человека и природной среды его обитания. Человеку ещё не отводится ведущей роли.

Таким образом, корни экоэтических взглядов лежат в исходном синкретном мифологическом сознании, не выделявшем человека из окружающей его природы. На его базе сформировались так называемые языческие религиозные воззрения.

В связи с этим нередко высказывается мнение о том, что язычество является источником экологической этики. В то же время, существуют и возражения: на этом этапе развития человеческого общества (стадия мифологического сознания) не существовало ещё отрефлексированных этических представлений и, соответственно, не было этики – ни традиционной («человеческой»), ни экологической.

Чтобы прояснить данный вопрос, следует прежде всего уточнить определение язычества. В философии язычество определяется как система нетеистических верований различных народов. Его отличает включение богов в систему космического равновесия как ответственных за обеспечение миропорядка. И люди, и боги, и все элементы мироздания должны действовать в рамках отведённых им ролей. Теизм же, в отличие от язычества, рассматривает Бога как трансцендентное начало – творца мира, находящегося за его границей, не подчиняющегося законам этого мира.

Укажем, что существует и другая трактовка язычества, высказываемая представителями христианства, а также иудаизма. Они под язычеством в узком смысле понимают все религии и верования, не признающие Библию (или Ветхий Завет) в качестве источника Божественного откровения. А в более широком смысле – все нехристианские мировоззрения, включая и атеизм, и материализм. Здесь налицо предвзятый взгляд с точки зрения одной конфессии. Для философского анализа такой подход не представляется объективным.

А.В. Виноградов (2015) считает, что язычество («народная культура») возникло как сложная культура общения человека разумного с окружающей природной средой, изначально оно имело чёткий экологический и социально-экологический характер. Природа не страшила человека разумного, она была ему домом. Основа язычества первоначально была биологиче-

ской, оно, прежде всего, связано с сезонами размножения и солнцестоянием – летним и зимним. На более позднем историческом этапе язычество приобретает более подробный календарный характер, поскольку, человек разумный начал заниматься земледелием, сельскохозяйственными работами. Взаимоотношения требовали равновесного экологического регулирования. Период становления и развития языческой (народной) культуры был очень длительным. Первоначальные этапы были вполне материалистическими (при развитии элементов материальной и духовной культуры). У каждого этноса развивалась своя языческая (народная) культура. При этом имели место взаимодействие видов, рас, этносов и их культур. Из многих объектов окружающей флоры и фауны выделился в качестве главного антропоморфный объект. Этому способствовали этологические (врождённые поведенческие) особенности человека разумного, а также морфологические, биологические и специфические особенности антропоморфных существ иных форм (видов, подвидов и других). Возникновение первичных верований (религий) происходило в поздние этапы эволюции языческих культур.

В связи с вышеизложенным, очевидно, следует говорить не о языческой этике, а о языческих взглядах, послуживших основой для экоэтических идей, о языческих корнях экологической этики. Языческие, то есть, «первобытные», дотеистические представления или их более или менее целостные фрагменты у некоторых народов Земли сохранились до нашего времени. Именно в них современные экофилософы находят основу для формирования экологической этики.

С развитием философского осмысления мира первичное представление о целостности мироздания разрабатывается, уточняется, приобретает научную форму и присутствует в большинстве философских учений.

Обе основные ветви философии, нередко именуемые классическими, – идеализм и материализм – приходят к выводу о единстве мира и необходимости признания ответственности человека за всё живущее на планете. А из этого следует необходимость принятия экологической этики.

Рассмотрим также этические основания исследуемого феномена.

Среди ключевых этических понятий важное место занимают милосердие, любовь, сострадание. Милосердие трактуется как сострадательное, заботливое, любовное отношение к другому человеку. Оно может быть выведено из уподобления «я»

и «не-я» и признания необходимости делать добро другим, в соответствии с «золотым правилом»: поступай с другими так, как хочешь, чтобы поступали с тобой. В христианской этике, лежащей в основе европейской культуры, милосердная любовь доминирует над всеми принципами и формулируется в виде заповеди любви. Подобное положение прослеживается и в других религиях и культурах.

Возникает вопрос: «В отношении кого следует милосердствовать?» Традиционный ответ: «В отношении каждого». Подразумевается, что речь идёт о людях. При этом различают близких и ближних, то есть чужих, приравненных к близким. Милосердная любовь должна быть бескорыстной, она распространяется и на врагов. Заповедь любви к врагам, которая может быть выражена в двух требованиях: «Люби даже того, кого ты считаешь врагом» и «Никого не считай врагом», предстаёт как нравственный путь преодоления разобщённости между людьми. Этот путь получает развитие в философии и этике ненасилия.

Итак, этические нормы требуют проявлять доброжелательство, милосердие, заботу ко всем людям, вне зависимости от того, являются ли они близкими, чужими или даже врагами.

Нормы же экологической этики предполагают расширить «зону действия» милосердного отношения и распространить его не только на людей, но и на окружающие человека живые существа и природные объекты. Все они должны стать объектами сострадания и милосердия, вне зависимости от того, полезны ли они человеку, безразличны или даже способны причинить вред. В этом идеологи экологической этики видят нравственный путь преодоления разобщённости между обществом и окружающей природной средой, что крайне актуально в наше время. Здесь экологическая этика определённым образом перекликается с этикой ненасилия.

Такой путь в экологическую этику можно ещё назвать эмоциональным, он основывается на убеждении: «Все они живые, все чувствуют, страдают, стремятся к счастью, как и мы. Будем же относиться к ним, как к себе подобным». Речь в данном случае идёт прежде всего о животных, как наиболее чувствующих и эмоционально наиболее близких человеку существах. Из этого исходит, в частности, движение защитников животных. Приверженцев данной точки зрения часто обвиняют в излишней сентиментальности, утопизме, отрыве от реальности. В определённой степени это верно. Однако на наш взгляд, чрезмерная сенти-

ментальность некоторой части общества в наше время не является недостатком, поскольку не только уравнивается, но даже подавляется жестоким прагматизмом большинства. Рост этой «сентиментальной» составляющей общественного сознания может способствовать скорейшему утверждению в обществе норм экологической этики, экоэтического мировоззрения в целом.

Мысль о том, что сострадание и этические нормы должны распространяться не только на членов человеческого общества, отнюдь не нова. Подобные взгляды выдвигались многими философами в разных культурных традициях. Предлагались модели построения универсальной, всеобщей, космической этики.

Этика брахманизма полагает, что человек имеет обязанности не только перед богами и людьми, но и перед животными и растениями; провозглашается принцип «ахимсы» – непричинения вреда по отношению к любому живому существу. В этике буддизма состраданию уделяется большое место; при этом «Великое сострадание» распространяется не только на все живущие на Земле существа, но и на существа во всей Вселенной. В даосизме, строящем холистическую модель мира, признающем Дао как единый путь жизни, провозглашается ценность всего сущего, проповедуется любовь ко всем живым существам и деятельное сострадание. В современной индийской философии, в частности, в учении М. Ганди, первой ценностью считается уважение к священному дару жизни, не только человеческой; соответственно, предполагается бережное отношение ко всем живым существам. Иначе говоря, распространение этических норм за рамки человеческого общества является традиционным для мировоззрения Востока.

В русской философии, всегда уделявшей большое внимание этическим аспектам, подобные идеи также высказывались неоднократно. Так, К.Э. Циолковский, поддерживавший идеи «космизма», предполагал в будущем существование норм космической этики, призванной регулировать отношения между существами, шагнувшими за пределы планет. Большое внимание вопросам жалости и сострадания уделял В.В. Соловьёв, утверждая «естественную, органическую связь всех существ как частей одного целого». Н.А. Бердяев ставит проблему создания новой космической этики, которая должна раскрыть «любовь ко всякой твари вообще, любовь к животным, к растениям, к минералам, к земле, к звездам». В учении Н.К. и Е.И. Рерихов, которое можно считать результатом синтеза восточ-

ной и русской традиции, есть положения, непосредственно касающиеся экологической этики. «Расширенное человеческое сознание не может мириться с лишением жизни одного существа ради поддержания жизни другого».

В западной традиции идеи сострадания, любви, этического отношения к другим живым существам широкого распространения не получили, но некоторые философы придерживались этого мнения. Одним из первых после средневекового господства антропоцентризма был А. Шефтсбери, применивший понятие добра не только к отношениям в обществе, но и к природе в целом. Важнейшим шагом на пути формирования экоэтических взглядов явилось учение А. Шопенгауэра о сострадании, которое он называл «великим таинством этики». Он был убеждён, что сострадание не должно ограничиваться человеческими существами, оно «берёт под защиту так же и животных, о которых непростительно плохо позаботились другие европейские системы морали». Окончательное завершение эти идеи получили в начале XX века в философии А. Швейцера. Свою этику он распространил на всё живое и назвал её этикой благоговения перед жизнью.

Современные экофилософы представляют экологическую этику как этику, расширяющую сферу своего охвата с человека и общества на все живые организмы и даже объекты неживой природы, вплоть до природы космоса и тех существ неземного происхождения, которых мы можем встретить. Следуя этой логике, добром представляется поддержание жизни или существования всех этих объектов, милосердие и сострадание должны распространяться на них на всех.

Подводя итог, отметим следующее. Исторический анализ показывает, что экологическая этика логично вытекает из объективной реальности бытия общества. На начальном этапе развития человечества, когда человек воспринимал себя как неотъемлемую часть природы Земли и шире – Космоса, экоэтические взгляды в примитивном неотрефлексированном виде присутствовали в синкретном мифологическом сознании. В дальнейшем экоэтические идеи были представлены в общественном сознании фрагментарно, оттесняемые антропоцентристской психологической установкой на господство над природой.

Эволюция взаимодействия общества и окружающей природной среды, приводящая на современном этапе к глобальному экологическому кризису, отражаясь в общественном сознании, ведёт к призна-

нию внутренней ценности природы и ответственности человека за экологическое равновесие в мире, необходимости формирования нового, экоцентристского мировоззрения. Экоэтические идеи становятся востребованными. Экологическая этика, выступая в качестве морального регулятора деятельности людей, направленной на изменение природы, предстаёт основополагающим элементом новой системы мировоззрения. Ориентируя общественное сознание на идеал гармоничного, непротиворечивого развития общества и природы, она является необходимым условием преодоления современного кризиса.

То, что человек трансцендировал природу, ушёл от неё в свой собственный социальный мир, мир смыслов и ценностей, не выводит его из-под действия физических и биологических законов. В этом зависимость человека от природы сохраняется. Чтобы вновь гармонизировать отношения человека и природы, нужно ввести в социальную систему ценностей ещё одну – ценность существования природы. Именно на её базе и строится экологическая этика – как учение о должном в отношениях с природой и как система моральных норм, регулирующих экологическую деятельность человека.

На сегодняшний день главным основанием экологической этики являются представления о единстве и гармоничности мира, о существовании в нём экологического равновесия и необходимости для человека выступить сознательным гарантом сохранения этого равновесия. Положения о единстве мира, о важной роли человечества в современном мире и об ответственности человека за его будущее присутствуют в различных философских системах, что является подтверждением объективности указанных позиций.

Экологическая этика сегодня активно развивается, многие её вопросы являются дискуссионными и далеки от окончательного решения. Особенностью экологической этики как социально-философского феномена является то, что она выходит за пределы социума, включая в свою сферу в качестве равноправных субъектов не только людей, но природные объекты и явления. Следовательно, изучение её требует гармоничного сочетания методов социально-философских и естественнонаучных.

Итогом развития экологической этики должно явиться утверждение как в общественном, так и в индивидуальном сознании экоэтического идеала в качестве модели непротиворечивой системы «общество – природа», к которой следует стремиться. Такая

модель может быть представлена в качестве цели для выхода человечества из современного глобального экологического кризиса.

Список литературы

1. Борисова Т.В., Виноградова Е.Ю. (Ригина). Философские основания экологической этики и её категориальное определение // Теоретическая и прикладная экология. – М., 2009. – № 2. – С. 75 – 78.
2. Борисова Т.В., Виноградова Е.Ю. (Ригина). Философские основания экологической этики и её категориальное определение // Проблемы региональной экологии. – М., 2009. – № 5. – С. 70 – 74.
3. Виноградов А.В. Антропогенез и культура человечества. Мифоантропология. – Deutschland, Saarbrücken, Palmarium Academic Publishing, 2015. – 398 с.
4. Виноградов А.В., Ригина Е.Ю. Природоведческое краеведение Самарской области и его роль в естественнонаучном и экологическом образовании, воспитании и просвещении // Проблемы и persp. начальной образ. в современ. России: Междунар. научно-практ. конф. – Самара: гос. пед. унив., 2004, ч.1. – С. 71 – 76.
5. Виноградов А.В., Ригина Е.Ю. Гуманитарная экология // Наука в высшей школе: пробл. интегр. и инноваций: Матер. 6-й Междунар. (9-й Всеросс.) научн. конф. – М.: Унив. рос. акад. образ., 2006. – С. 172 – 181.
6. Виноградов А.В., Ригина Е.Ю. Экологическая этика как охранный грамота // Истоки и развитие экологической культуры, этики и эстетики: Коллективная монография. – Самара: изд. «Ас Гард», 2011. – С. 490 – 496.
7. Виноградов А.В., Ригина Е.Ю. Потенциал экологической этики и эстетики // Труды Самарского регионального отделения Российской Экологической Академии, т.3, ч.1: Коллективная монография, посвящённая 15-летию юбилею Самарского регионального отделения Российской экологической академии. Saarbrücken – Самара – М. – Deutschland, Saarbrücken, Lambert Academic Publishing (LAP), 2012. – 700 с.
8. Виноградов А.В., Ригина Е.Ю. Потенциал экологической этики и эстетики // Труды Самарского регионального отделения Российской Экологической Академии, т.3, ч.2: Коллективная монография, посвящённая 15-летию юбилею Самарского регионального отделения Российской экологической академии. Saarbrücken – Самара – М. – Deutschland, Saarbrücken, Lambert Academic Publishing (LAP), 2012. – 700 с.
9. Виноградов А.В., Ригина Е.Ю. Соколы горы. Уникальный природный рефугиум на Средней Волге. – Deutschland, Saarbrücken, Palmarium Academic Publishing, 2013. – 180 с., 149 илл.
10. Зимин В.А., Виноградов А.В., Виноградова Е.Ю. (Ригина) и др. Истоки и развитие экологической культуры, этики и эстетики: Коллективная монография / Под ред. В.А. Зимина и А.В. Виноградова. – Самара: изд. «Ас Гард»; Сам. рег. отд. Росс. экол. акад.; Сам. обл. отд. Росс. Акад. социальн. наук; Сам. обществ. гуманит.-эстет. акад., 2011. – 547 с.
11. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Проблемы экологической этики Самарского региона // Наука в высшей школе: пробл. интегр. и инноваций: Матер. 6-й Междунар. (9-й Всеросс.) научн. конф. – М.: Унив. рос. акад. образ., 2006. – С. 103–110.
12. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Проблемы защиты животных в Самарской области // Современ. сервис. технол. научн. иссл. аспирантов и молодых учёных // Всеросс. научно-техн. конф. – Самара: Московск. Гос. унив. сервиса, Сам. филиал, 2007. – С. 136 – 139.
13. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Экологическая этика как категорический императив 21-го века // Творчество, культура, наука: Сб. научн. тр. Самара, Гос. техн. унив., 2008. – С. 99 – 105.

14. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Этические аспекты сохранения биологического разнообразия // *Творчество, культура, наука: Сб. научн. тр. – Самара: Гос. техн. унив., 2008 – С. 156–159.*
15. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Экологическая этика в естествознании // *Феномены природы и экология человека: Сб. научн. тр. и матер. 5-го Междунар. симпозиума (26–28 мая 2008 г.), т.2. – Казань: Хэтэр, 2008 – С. 77–80.*
16. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Экологические акции // *Тр. Сам. регион. отд. Росс. Экол. Акад., т.1. Экол. культура Сам. региона. М. – Самара: Сам. гос. арх.-строит. унив., 2008 – С. 308 – 319; рисунки автора (8 графических рисунков: «Новогодние композиции»).*
17. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Экологическая этика в сфере туризма // *Состояние и перспективы развития сервиса: образ., управл., и технол.: Матер. 3-й Всеросс. научно-техн. конф. – Самара, 2008 – С. 203–205.*
18. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Аксиологический аспект экологической философии // *Аспирантский вестник Поволжья. – Самара, 2008. – № 5 – 6 – С. 16–20.*
19. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Биоэтика и экологическая этика: точки соприкосновения и линии раздела // *Учебн., воспит. и научн. процессы в ВУЗе: 6-я Всеросс. научно-метод. конф. Сам. инст. акад. экон., гуманитар. наук, управл. и права ВЭГУ. – Самара, 2008 – С. 508–512.*
20. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Экологическая этика в дополнительном образовании // *Перспективы развития эколого-биол. образ.: Всеросс. конф. (19 декабря 2008 г.), посвящ. 80-летию юннатского движения в Самарской области. – Самара: Обл. станция юных натуралистов, 2009 – С. 51–57.*
21. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Соблюдение норм экологической этики в биологических исследованиях на особо охраняемых природных территориях // *Самарская Лука: Бюллетень. – Тольятти, 2009, т.18; Проблемы регион. и глоб. экол. – № 2. – С. 215 – 220.*
22. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Разработка спецкурса по экологической этике для биологов и философов // *Учебн., воспит. и научн. процессы в ВУЗе: 7-я Всеросс. научно-метод. конф. Сам. инст. акад. экон., гуманитар. наук, управл. и права ВЭГУ (22 апреля). – Самара, 2009. – С. 528–533.*
23. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Концептуальные различия экологической этики и биоэтики // *Вестник Института печати СГАУ, серия «Гуманит. науки», в.1. – Самара: изд. Сам. гос. Аэрокосм. Унив., 2009. – С.117–121.*
24. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Понимание вопросов экологии и экологической этики студентами различных специальностей // *Творчество. Культура. Наука: Матер. научно-практ. конф., в.2. – Самара: Гос. техн. унив., 2010. – С.75–82.*
25. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Экологическая этика и эстетика: общее и различия // *Учебн., воспит. и научн. процессы в ВУЗе: Сб. статей 8-й Росс. научно-метод. конф. (7 апреля 2010 г.), ч.1. Сам. инст. Акад. экон., гуманитар. наук, управл. и права ВЭГУ. – Самара, 2010. – С. 21–26.*
26. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Основные направления преподавания экологической этики // *16-я Междунар. конф. «Экол. образ. в интересах устойчив. развития». – (М.), СПб., 2010. – С. 131–135.*
27. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Идеалы экологической этики с точки зрения социальной философии // *Аспирантский вестник Поволжья. – Самара, 2010. – № 5 – 6. – С. 15–17.*
28. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Эволюция эстетических взглядов на ценность природы // *Учебн., воспит. и научн. процессы в ВУЗе. 8-я Всеросс. научно-метод. конф. (7 апреля 2010 г.). Сам. инст. Акад. экон., гуманитар. наук, управл. и права ВЭГУ. – Самара, 2010, ч.2. – С. 342–350.*
29. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Экологическая этика в советской прессе // *Учебн., воспит. и научн. процессы в ВУЗе: 8-я Всеросс. научно-метод. конф. (7 апреля 2010 г.). Сам. инст. Акад. экон., гуманитар. наук, управл. и права ВЭГУ. – Самара, 2010, ч.2. – С. 367–377.*
30. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Экологическая этика в свете философии. Анализ феномена экологической этики с точки зрения философии. – Deutschland, Saarbrücken, Lambert Academic Publishing (LAP), 2011. – С. 137 с.
31. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Экологическая этика и духовность. Послесловие // *Виноградов А.В. Затерянные миры и их обитатели [т. 1 – 3: 1892 с.]. – Deutschland, Saarbrücken, Lambert Academic Publishing (LAP), 2011, т.3. На пути к открытиям в зоологии, ботанике, антропологии. – С. 463–473.*
32. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Истоки и развитие идей экологической этики // *Истоки и развитие экологической культуры, этики и эстетики: Коллективная монография. – Самара: изд. «Ас Гард», 2011. – С. 8 – 31.*
33. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Философские основания экологической культуры, экологической этики и природоохранной эстетики // *Истоки и развитие экологической культуры, этики и эстетики: Коллективная монография. – Самара: изд. «Ас Гард», 2011. – С. 32–95 (таблица; приложение; рисунки автора).*
34. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Основные направления формирования эколого-этических взглядов // *Истоки и развитие экологической культуры, этики и эстетики: Коллективная монография. – Самара: изд. «Ас Гард», 2011. – С. 463 – 472 (рисунки автора).*
35. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Историческое развитие идей экологической этики // *Труды Самарского регионального отделения Российской Экологической Академии, т.2, ч.1. Социальные аспекты гуманитарной и прикладной экологии: Коллективная монография. Саарбрюккен – Самара – М. Deutschland, Saarbrücken, Lambert Academic Publishing (LAP), 2012. – С. 72–101.*
36. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Отношение к животным в различных религиях мира // *Труды Самарского регионального отделения Российской Экологической Академии, т.2, ч.1. Социальные аспекты гуманитарной и прикладной экологии: Коллективная монография. – Саарбрюккен – Самара – М. Deutschland, Saarbrücken, Lambert Academic Publishing (LAP), 2012. – С. 101 – 117.*
37. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Волжский фасад города Самары // *Труды Самарского регионального отделения Российской Экологической Академии, т.2, ч.1. Социальные аспекты гуманитарной и прикладной экологии: Коллективная монография. Саарбрюккен – Самара – Москва. Deutschland, Saarbrücken, Lambert Academic Publishing (LAP), 2012. – С. 550.*
38. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Основные положения языческой теории происхождения экологической этики // *Труды Самарского регионального отделения Российской Экологической Академии, т.2, ч.2, в.2. Социальные аспекты гуманитарной и прикладной экологии: Коллективная монография. Саарбрюккен – Самара – Москва. Deutschland, Saarbrücken, Lambert Academic Publishing (LAP), 2012. – С. 57–61.*
39. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Рецензия на сборник «Слушания на тему: «Экологическая культура (14-я Международная конференция «Образование в интересах устойчивого развития») (2008) // *Труды Самарского регионального отделения Российской Экологической Академии, т.2, ч.2, в.2. Социальные аспекты гуманитарной и прикладной экологии: Коллективная монография. Саарбрюккен – Самара – М. Deutschland, Saarbrücken, Lambert Academic Publishing (LAP), 2012. – С. 182–183.*
40. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Рецензия на сборник «Экология Москвы и молодёжная экологическая политика» (2009) // *Труды Самарского регионального отделения Российской Экологической Академии, т.2, ч.2, в.2. Социальные аспекты гуманитарной и прикладной экологии: Коллективная монография. Саарбрюккен – Самара – Москва. Deutschland, Saarbrücken, Lambert Academic Publishing (LAP), 2012. – С. 200–202.*
41. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Рецензия на сборник «15-я Международная конференция «Образование в инте-

- ресех устойчивого развития» (2009) // Труды Самарского регионального отделения Российской Экологической Академии, т.2, ч.2, в.2. Социальные аспекты гуманитарной и прикладной экологии: Коллективная монография. Saarbrücken – Самара – Москва. Deutschland, Saarbrücken, Lambert Academic Publishing (LAP), 2012. – С. 202 – 204.
42. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Аксиологический базис социально-экологического мировоззрения // Труды Самарского регионального отделения Российской Экологической Академии, т.3, ч.1. Потенциал экологической этики и эстетики: Коллективная монография, посвящённая 15-летию юбилею Самарского регионального отделения Российской Экологической Академии. Saarbrücken – Самара – Москва. – Deutschland, Saarbrücken, Lambert Academic Publishing (LAP), 2012. – С. 47 – 53.
43. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Эволюция взглядов на эстетическую ценность природы // Труды Самарского регионального отделения Российской Экологической Академии, т.3, ч.1. Потенциал экологической этики и эстетики: Коллективная монография, посвящённая 15-летию юбилею Самарского регионального отделения Российской Экологической Академии. Saarbrücken – Самара – Москва. – Deutschland, Saarbrücken, Lambert Academic Publishing (LAP), 2012. – С. 54 – 69.
44. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Историческое развитие экзотических взглядов (философские основания экологической культуры, этики и природоохранной эстетики). Таблица // Труды Самарского регионального отделения Российской Экологической Академии, т.3, ч.1. Потенциал экологической этики и эстетики: Коллективная монография, посвящённая 15-летию юбилею Самарского регионального отделения Российской Экологической Академии. – Saarbrücken – Самара – Москва. – Deutschland, Saarbrücken, Lambert Academic Publishing (LAP), 2012. – С. 667 – 674.
45. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Основные направления преподавания экологической этики в высшей школе // Труды Самарского регионального отделения Российской Экологической Академии, т.3, ч.2. Потенциал экологической этики и эстетики: Коллективная монография, посвящённая 15-летию юбилею Самарского регионального отделения Российской Экологической Академии. Saarbrücken – Самара – Москва. – Deutschland, Saarbrücken, Lambert Academic Publishing (LAP), 2012. – С. 535 – 542.
46. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Использование информационно-коммуникационных технологий в формировании эколого-этических взглядов школьников // Учебн., воспит. и научн. процессы в ВУЗе: 10-я Всеросс. научно-метод. конф. Сам. инст. Акад. экон., гуманитар. наук, управл. и права ВЭГУ (25 мая). – Самара, 2012. – С. 426 – 430.
47. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Языческие истоки экологической культуры и экологической этики. Послесловие // Виноградов А.В. Языческие культовые места и топонимика Среднего Поволжья. Древнейшие природно-культурные заповедники. – Deutschland, Saarbrücken, Palmarium Academic Publishing, 2013. – С. 105 – 108.
48. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Этические аспекты сохранения палеонтологического разнообразия. Послесловие // Виноградов А.В. Палеонтология Среднего Поволжья. Вводный курс. – Deutschland, Saarbrücken, Palmarium Academic Publishing, 2013. – С. 389 – 392.
49. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Послесловие. От синкретизма к современному научному миропониманию // Виноградов А.В. Мифобиология. Руководство для мифологов и биологов, филологов и культурологов. – Deutschland, Saarbrücken, Palmarium Academic Publishing, 2013. – С. 291 – 294.
50. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Совершенствование методов зоологических исследований с учётом норм экологической этики // Учебный, воспит. и научный процессы в ВУЗе: 11-я Росс. научно-метод. конф., 18 апреля 2013 г. Самара, Сам. Инст. Акад. ВЭГУ, 2013. – С. 273 – 282.
51. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Экологическая этика в экологическом образовании и воспитании школьников // Экологическое образование и воспитание школьников, регион. конф. (22 мая 2013 года), Самара, санаторная школа-интернат № 9, 2013.
52. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Эволюция экологической этики от первобытного синкретизма к естественнонаучному мировоззрению // Наука, образование и воспитание в ВУЗе: Сб. статей Междунар. научной конф., 2014, 25 апреля, т.1. – С. 272 – 276.
53. Ригина Е.Ю. (Виноградова). Концепции современного естествознания в таблицах и схемах: Учебно-методическое пособие. – Самара: Самарский гос. техн. унив., 2015. – 120 с.
54. Ригина Е.Ю., Виноградов А.В. Этический подход к сохранению биологического разнообразия города Самары // Учебный, воспит. и научный процессы в ВУЗе: 11-я Росс. научно-метод. конф., 18 апреля 2013 г. – Самара: Сам. инст. акад. ВЭГУ, 2013. – С. 288 – 302.
55. Ригина Е.Ю., Виноградов А.В. Эколого-этические аспекты сохранения палеонтологического разнообразия Самарского региона // Наука, образование и воспитание в ВУЗе: Сб. статей Междунар. научной конф., 2014, 25 апреля, т.1. – С. 215 – 227.