



УДК 124.5

А.А. Коковкина, А.А. Цыцарев

**ЭТИЧЕСКОЕ ОТНОШЕНИЕ К ПРИРОДЕ:
ОПТИМИЗМ ТЕОРИИ И РЕАЛЬНОСТЬ ПРАКТИКИ**

КОКОВКИНА Анастасия Александровна – *заведующий кафедрой философии и социологии Приамурского государственного университета им. Шолом-Алейхема; кандидат философских наук.*

Россия, 679015, ЕАО, г. Биробиджан, ул. Широкая, 70-а
e-mail: polina.asya@mail.ru

ЦЫЦАРЕВ Андрей Александрович – *старший преподаватель Приамурского государственного университета им. Шолом-Алейхема; кандидат философских наук.*

Россия, 679015, ЕАО, г. Биробиджан, ул. Широкая, 70-а
e-mail: tcytcarev@yandex.ru

В статье предпринимается попытка анализа аксиологических детерминант глобального экологического кризиса. Авторами представлен краткий обзор основных концепций, которые могут выступать теоретическим и методологическим основанием для формирования этического отношения к биосфере. В то же время отмечена проблема разрыва между теоретическими построениями и реальной практикой хозяйственной деятельности, которая принципиально не фундирована этически.

ОТВЕТСТВЕННОСТЬ; ЭТИКА; ЭКОЛОГИЧЕСКИЙ КРИЗИС; СИСТЕМА; ПРИРОДА; ЧЕЛОВЕК.

Одна из наиболее проблемных тем современной этики актуализирована ситуацией системного кризиса биосферы, имеющего антропогенные техногенные причины. В связи с экологическим кризисом возникает задача выработки адекватных механизмов, регулирующих – ограничивающих – человеческое воздействие на природу, механизмов, которые должны иметь прочное (и разумное) этическое основание, чтобы быть действенными. Глубинная причина экологического кризиса – в определенном типе отношения к природе, сформировавшемся в европейской культуре. В связи с процессами глобализации он распространяется и утверждается во всем мире. Никаких технических мероприятий по преодолению кризиса не будет достаточно, если исходные условия – мировоззренческие – не будут изменены.

Уже с возникновением греческой философии как немифологического стиля мышления и в дальнейшем, с развитием христианства, человек осмысливает себя вне природы, он поднимается над ней в качестве не только твари,

существующей наряду с прочими, но образа и подобия творца, как *хозяин* природы. Христианский взгляд, правда, еще не предполагает отождествление хозяина и господина. Хозяин – не столько тот, кто властвует, сколько тот, кто заботится и оберегает. Природа – творение Божье, поэтому у человека есть обязательства по отношению к ней, она требует от него заботливого и ответственного присмотра. Об этом пишут и представители современных христианских деноминаций. В частности, в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» сказано так: «Человек является носителем образа небесного Домовладыки и как таковой должен, по мысли святителя Григория Нисского, показать свое царское достоинство не в господстве и насилии над окружающим миром, но в „возделывании” и „хранении” (Быт. 2, 15) величественного царства природы, за которое он ответственен перед Богом. <...> ...Жизнь в многообразных ее проявлениях носит священный характер, являясь Божиим даром, поправление которого есть вызов, брошен-

ный не только божественному творению, но и Самому Господу» [1]. Папа Иоанн Павел II «в своей энциклике 1990 года „Gaudium and Spes” („Радость и Надежда”)... утверждает, что моральным долгом для христиан было содержать землю в порядке...» [2, с. 11]. В другом месте он пишет о том, что происходит в результате забвения этого требования: «Созданные по Божьему подобию, Адам и Ева должны были проявить свою власть над Землей с мудростью и любовью. Вместо этого они уничтожили существующую гармонию своими сознательными действиями против плана Божьего, т. е. совершив грех. Результатом этого было не только последовавшее братоубийство, но и „восстание земли” против человека» [3], то, что мы сейчас называем «экологическим кризисом». «Протестантские церкви озвучивали схожую позицию на Всемирном Совете Церквей» [2, с. 11].

Возрожденческий антропоцентризм усиливает отрыв человека от природы, которая начинает пониматься как объект приложения сил. Человек призван преобразовать природу — *пре-творить* сотворенный мир теперь уже *по своему* образу и подобию. Это преобразование во время Ренессанса полагается как эстетический проект — необходимо завершить начатое Богом дело, сделав природу прекрасной, насколько прекрасен сам человек — высшее из творений. Природа же, как мыслится, радостно и благодарно, не сопротивляясь, воспринимает творческие усилия человека.

В Новое время преобразовательный пафос Ренессанса трансформируется: во-первых, он приобретает практическую направленность, а во-вторых, сопровождается идеей противостояния. Хозяин превращается в господина, но в господина, имеющего дело с весьма непокорным и опасным рабом. Природа сопротивляется человеческому вмешательству и должна быть покорена, преобразована уже *насильно*. Новоевропейское отношение к природе — в первую очередь прагматическое, когда она оценивается, исходя из ее утилитарной значимости — пользы — *для человека*, либо же эстетическое — природа прекрасна, созерцание ее *доставляет удовольствие* и постольку она ценна. И в том, и в другом случае природа лишается *собственного достоинства*, рассматривается лишь в качестве сферы, обслуживающей человеческие потребности, и ее объекты имеют право на существо-

вание только в той степени, в какой являются полезными или доставляют удовольствие. «Антропоцентризм, который может быть более или менее просвещенным, предполагает заботу об окружающей среде, имея в виду лишь прямые или косвенные интересы человечества. Под этим подразумеваются не только практические потребности, связанные с выживанием и благополучием, но и удовольствие, и эстетическое удовлетворение...» [Там же. С. 12]. Дж. Даррел, известный защитник природы, создатель Джерсийского зоопарка, где собраны исчезающие виды животных, в свое время заметил: «Когда я показываю посетителям моих питомцев, один из первых вопросов (если животное не обладает располагающей внешностью (*т. е. не обладает эстетической ценностью* — А. К., А. Ц.)), который они задают, неизменно гласит: „А какая от него польза?”...» [4, с. 580]. Традиция новоевропейской научной рациональности объявляет природу вторичной относительно человека, бессмысленной и неразумной, получающей разумный смысл и цель от человека. И, в качестве оправдания безграничного и безответственного вмешательства в природный мир, служение человеческому благополучию объявляется *собственной* целью природы. В языке это выражается конструкциями, вроде «лес *дает* нам грибы, ягоды...», «корова *дает* молоко, мясо...» и т. п. Такой — лукавый — язык рисует искаженный портрет природы, которая сама исчерпывает, растрчивает и уничтожает себя ради своей высшей цели — отдаться своему «царю» — человеку. Последний же просто принимает ее дары, не приобретая при этом никаких моральных или материальных обязательств, с необходимостью возникающих там, где кто-то берет нечто по собственному желанию и вопреки желанию оппонента.

Европейская культура Новейшего времени — культура постмодерна, утратив трансцендентные основания, переходит к эстетическому модусу существования. В экзистенциальном плане это выражается в эгоистической и гедонистической ориентации личности — агента этой культуры. Актуальной становится барочная максима: живи одним днем, «после меня хоть потоп». Понятие ответственности утрачивает свое традиционное значение, заменяясь принципом наслаждения. Наслаждение предстает в своем исходном — и простейшем — виде,



как удовольствие от потребления максимального количества благ. В социально-экономическом плане это сопровождается тотальной коньюмеризацией и становлением общества потребления, благополучие которого выражается количественно — в абсолютных цифрах роста продаж и покупок, где равным статусом обладают товары совершенно разного смысла. Если в связи с экологически неблагоприятной ситуацией увеличиваются продажи кислородных аппаратов, противогозов, бутилированной воды и пр., в экономической логике общества потребления это означает рост потребления, а значит — повышение благополучия. «Автомобильное нагромождение имеет тяжелейшие последствия в технической, психологической, гуманитарной областях; но какое это имеет значение, если необходимое инфраструктурное оборудование, дополнительные издержки на бензин, издержки на уход за пострадавшими и т. д. — все это будет, вопреки всему, подсчитано как потребление, т. е. станет под прикрытием валового национального продукта и различных статистик показателем роста и богатства! Свидетельствует ли о реальном приросте «изобилия» процветающее производство минеральных вод, раз оно только в большой мере сглаживает несовершенство городской воды?» [5]. Общество потребления способно уничтожить окружающий природный мир и не заметить этого, если будет иметь возможность заменить его искусственными артефактами, обладающими реальной стоимостью и могущими быть потребленными. Искусственные пальмы на пляжах, искусственные цветы и деревья, эстетически оформляющие городскую среду и устойчивые к загрязнению почвы, воды и воздуха, собаки и кошки-роботы — все это симулякры, имитирующие собой естественные природные объекты и заменяющие их по мере уничтожения оригиналов.

Такова логика отношения человека и природы, которая приводит к критической ситуации, чреватой разрушением как природного, так и человеческого (поскольку он часть природы) мира. Иной способ взаимоотношений требует иных мировоззренческих — этических оснований — создания внятной экологически ориентированной этической теории. Актуальность ее продиктована изменениями в понимании степени влияния человека на мир и на

самого себя. В основании классической этики лежит принцип неизменности вещей, внешнего мира и человека; человек вмешивается в дела природы только поверхностно и вреда ей принести не может. Но системный экологический кризис, разразившийся сегодня, свидетельствует о том, что такое вмешательство совсем не поверхностно. Глобальный характер современных человеческих предприятий оказывает влияние на биосферу уже на принципиально новом уровне. Этот характер обеспечивается повсеместным внедрением техники во все сферы человеческой деятельности. Формирование технократической цивилизации — это результат определенного представления природы. М. Хайдеггер в своей знаменитой работе «Вопрос о технике» [6] определяет его как *Gestell* (постав). По смыслу самого слова (конструкция, схема, скелет), природа понимается как нечто состоящее-в-наличии, как ресурс («резервуар чистой энергии»), она редуцируется до скелета, остова, схемы — того, что понятно и предсказуемо. Отношения с такой природой носят чисто операциональный характер и никак не обоснованы этически. Они и не могут быть этически обоснованными, поскольку этика имеет дело с отношениями равноправных субъектов, природа же понимается как чистый объект. Здесь корни технократической цивилизации, которая интенсивно развивается за счет игры со средствами и целями. В цепочке «средство — цель» о средствах, как правило, стараются умалчивать. Хайдеггер детально разрабатывает проблему отношения человека к техническому способу освоения действительности. Использование техники в раскрытии действительности, в выводе ее из «потаенности», если говорить языком Хайдеггера, содержит определенный риск. Технический способ раскрытия потаенного — это лишь *один из возможных способов* такого раскрытия. Опасность заключается в том, что, находясь во власти только этого способа, человек уже не сможет вернуться к исходному раскрытию потаенного и услышать голос более ранней истины [Там же]. Человеку начинает казаться, что техническое и технологическое освоение действительности — единственно возможное. В этом Хайдеггер видит риск отказа от своей свободной сущности [Там же]. Это во многом может объяснить сегодняшнее отношение к целям и средствам. Неважно, какими средст-

вами, главное — достигнуть цели. Крайний случай, когда цели и средства меняют местами. Техника из средства обеспечения человеческой деятельности становится целью самой по себе, человек же, напротив, из цели превращается в средство. Природа, породившая человека, воспринимается исключительно как ресурс, сам же человек, создавший технику, превращается в ее придаток, становясь инструментом технического прогресса, обслуживая процесс технологической инноватики, обретший собственную логику.

В XX веке, когда ситуация уже явно определилась, этическая мысль начинает на нее реагировать. Создается сразу несколько вариантов экологической этики, в которых природа определяется как равноправный субъект взаимодействия и с разных сторон обосновывается необходимость ответственного отношения человека не только к себе подобным, но и к природе в целом. Самые значительные из них — это «этика ответственности» Г. Йонаса, этика «благоговения перед жизнью» А. Швейцера, «этика Земли» А. Леопольда, концепция «глубинной экологии» А. Несса.

Концепции названных авторов при всех их различиях (рассматривать которые мы здесь не будем, это требует отдельного разговора) объединены общей проблематикой и обосновывают необходимость формирования экологически фундированных аксиологических требований к современной человеческой деятельности. «Принцип ответственности» Г. Йонаса и этика «благоговения перед жизнью» А. Швейцера носят более теоретический — философский — характер и могут выступить теоретико-методологическим обоснованием таких требований. Концепции же А. Леопольда и А. Несса исходят из практической деятельности и основываются на конкретных эмпирических данных, приходя при этом к тем же выводам. Рассмотрим кратко их основные положения.

Ганс Йонас в работе «Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации» выявляет не только онтологические и аксиологические основания ответственного отношения к природе, но и дает четкие указания на то, как определять угрозы для человека, связанные с его собственной деятельностью. В новой этике, предлагаемой немецким философом, происходит расширение объекта

ответственности как в пространстве, так и во времени. Увеличившееся дальное действие человеческих действий заставляет пересмотреть и масштаб ответственности за эти действия. Совершая поступок, мы должны учитывать не только (и не столько) ближайшие и очевидные, но и отдаленные его последствия. Объектом ответственности становится вся биосфера и будущие поколения людей, наряду с уже существующими. Это осложняется тем, что наши предсказательные способности значительно отстают от наших технологических возможностей. Отсюда одной из важнейших составляющих этики ответственности Йонаса является «эвристика страха». Йонас предлагает перевести фокус этики с того, что *должно быть*, на то, чего *необходимо избежать*. О том, как должно быть, можно спорить, но необходимо четко и однозначно решить, чего быть *не должно* ни при каких обстоятельствах. Когда человечество рискует своим существованием, страх оказывается необходимым элементом ответственности. Существует ряд факторов, способных повлиять на фундаментальные характеристики человека, в том числе и изменения в его естественной среде. Поэтому, чтобы сохранить *человека*, нужно исходить не из того, что мы понимаем под его сущностью, а из того, что этой (какой бы то ни было) сущности угрожает. «Мы знаем, что стоит на кону, — пишет Г. Йонас, — лишь тогда, когда знаем, что оно *стоит* на кону» [7, с. 53]. Иными словами, если мы знаем, что экологическая катастрофа, грозящая человечеству, нанесет ущерб *человеку*, «деформирует» его сущность или уничтожит вовсе, мы должны предпринимать все необходимое, чтобы этого не допустить. Модифицировав кантовский категорический императив, Йонас предлагает новый принцип. Этот новый императив по сути своей онтологический. «Этический принцип, — говорит Йонас, — базируется на первичном долге бытия — против ничто» [Там же. С. 97]. «Самоубийство человечества обсуждению не подлежит» [Там же. С. 55]. Онтологическая широта данного принципа предписывает сохранение уже существующего — человека, природы или любого живого существа.

Расширяется и субъект ответственности. Им становится человечество в целом. Г. Йонас говорит не о поведении отдельно взятого человека перед лицом другого здесь и сейчас,



но о человечестве как о субъекте морально-го поступка в глобальном масштабе. Согласно этой концепции, любое масштабное действие человека должно быть оценено с точки зрения его опасности для сохранения человеческого и природного статус-кво. То есть, как минимум, не нести опасности для уже существующего положения вещей. Зная, чего следует избегать, мы должны регулировать нашу деятельность, чтобы не рисковать утратой человеческого и природного мира, поскольку на кону стоит не более и не менее как возможность существования жизни вообще.

Альберт Швейцер решает проблему этического статуса жизни в рамках общей этической теории. Обосновывая необходимость ответственного отношения к природе, человеку и всему живому, он указывает на то, что главной причиной глубокого кризиса современной культуры является отсутствие убедительной индивидуальной этики. Спасение человека и спасение мира лежит на плечах каждого отдельно взятого индивида. Осознание личной ответственности — основа ценностного ядра культуры, а в современной ситуации оно является принципиальным для выживания человека и сохранения биологического многообразия.

Анализируя этические основания современной культуры, А. Швейцер приходит к выводу, что этика несовершенна и не имеет силы, поскольку она ограничена, «занимается нашим отношением к людям вместо того, чтобы иметь предметом наши отношения ко всему сущему» [Цит. по: 8, с. 117–118]. На самом деле, эта ограниченность является ущербной, сфера этического отношения гораздо шире — «этична только абсолютная и всеобщая целесообразность сохранения и развития жизни» [9, с. 322]. Швейцер дополняет свою этику принципом, описывающим отношения «человек — природа». Этот принцип расширяет сферу этической ответственности человечества до всей природы в целом. Любые человеческие действия являются объектом этической оценки. Бессмысленное уничтожение жизни — это зло. Этичное поведение характеризуется содействием жизни. Благоговение перед жизнью совпадает с ответственностью за жизнь.

Человек обретает гармонию с внешним миром, и в первую очередь с природой, через саморазвитие и самосовершенствование. Ос-

нованием для гармонизации отношений между искусственной человеческой средой (культурой) и природой является принцип: «я есть жизнь, которая хочет жить, я есть жизнь среди жизни, которая хочет жить» [Там же. С. 306]. Воля к жизни проявляется в человеке так же, как во всех живых организмах. Жизнь — это нечто единое, а отдельные живые организмы — ее эманации, частные проявления. Проблема морального выбора возникает из-за «раздвоенности жизни». Но если я действую на благо другой жизни, «то моя бесконечная воля к жизни переживает единение с бесконечным, в котором всякая жизнь едина» [Там же. С. 310]. Это и есть решение проблемы этического отношения не только к человеку, но и ко всему живому. Швейцер не признает «полуэтики»: «В конфликте между сохранением моей жизни и уничтожением других жизней или нанесением им вреда я никогда не могу соединить этическое и необходимое в относительно этическом» [Там же]. Иными словами, действующий субъект должен противостоять любой необходимости, свободно выбирая защиту и сохранение жизни.

Один из основателей экологической этики — Альдо Леопольд свою этическую концепцию называет «этикой Земли». Расширяя границы традиционной ответственности, Леопольд включает в эту сферу воду, почву и всех представителей биологического мира. Соответственно меняется и роль человека в структуре этических отношений: «...Этика Земли изменяет роль Homo sapiens от покорителя земного сообщества до простого члена и гражданина его. Она подразумевает уважение к его остальным членам сообщества и уважение к сообществу в целом» [10]. А. Леопольд понимает, что никакая этика не в состоянии предотвратить переделку и использование биосферных «ресурсов», но этика Земли «утверждает их права на продолжение существования и, по крайней мере, продолжение их существования в исходном состоянии» [Там же]. Определяя человека как рядового члена планетарного сообщества, Леопольд утверждает необходимость расширения «социальной совести от человека до Земли», на чем, по его мнению, и будет строиться механизм ответственного землепользования. Сегодня существуют разнообразные экологические программы, определяющие требования к хозяйственной деятельности человека.

Однако исходная интенция этих требований и программ такова, что в сферу ответственности попадают только те объекты, которые представляют экономическую ценность или имеют иной — но все же очевидно практический — смысл *для человека*. А. Леопольд справедливо замечает, что «большинство членов земного сообщества не имеют экономической ценности», однако при этом они являются частью биологической системы планеты и ущерб, который им наносится, это ущерб для всей биосферы.

Характеризуя систему биологического разнообразия как «биотическую пирамиду», Леопольд отмечает ее поразительную сложность и стабильность, что говорит о высокой организованности этой структуры. Биосфера, очевидно, является сложной системой. В науках о сложности установлено, что важнейшее свойство таких систем — это разнообразие ее составляющих, и «поддержание разнообразия элементов является основой динамической устойчивости системы в целом» [11, с. 76]. Таким образом, право всех живых существ на существование в естественной среде основано на их необходимости для нормального функционирования биотической системы в целом. Все отдельные звенья или узлы этой сложной структуры необходимы для поддержания биосферного разнообразия, и, как следствие, их сохранение является условием продолжения жизни на Земле.

Вариант экологической этики и ответственности перед жизнью как уникальным явлением предложен норвежским философом Арне Нессом. Его концепция «глубинной экологии» созвучна «этике Земли» А. Леопольда. «Глубинная экология», по выражению А. Несса, «это форма моральной серьезности, основывающаяся на анализе и науке». И в то же самое время это «обязывающая позиция» [12]. Принимая эту «позицию», человек изменяет не только свое отношение к природе, но и свое поведение и формы своей деятельности. Содержание концепции «глубинной экологии» можно свести к следующим основным положениям:

- биосфера — это единое поле или сеть взаимодействий;
- отдельные живые организмы представляют собой «узлы единой биосферной сети или поля сложных внутренних связей» [13, с. 95]. Особенности их базовой конституции опреде-

ляются именно вхождением в эту сеть и наличием связей с другими узлами;

- существование членов глобального биотического сообщества определено тем фактом, что они являются именно *частью* этого сообщества;

- разнообразие и симбиотические взаимодействия являются необходимым условием существования биосферы, «разнообразие увеличивает потенциал выживания, шансы на новые модусы жизни, богатство форм. „Борьбу за существование” и „выживание сильнейших” следует интерпретировать в смысле способности к сосуществованию и кооперации в сложных взаимосвязях, вместо того чтобы понимать это как способность к убийству, эксплуатации и подавлению» [Там же. С. 96];

- человек является одной из множества составляющих частей в поле биосферных взаимодействий и должен осознать свою фундаментальную зависимость от природы: «попытка игнорировать нашу зависимость (от нечеловеческих форм жизни) и утверждать позицию господина — раба влечет за собой отчуждение человека от самого себя» [Там же].

Как и А. Леопольд, А. Несс отмечает высокую сложность биосферных систем, в понимании которой современный человек оказывается крайне невежественным, но, несмотря на это, активно действует и оказывает повсеместное влияние на сложные системные связи. Современные глобальные действия человека основаны на недостаточном знании о связях и структуре биосферы. Одним из принципов «глубинной экологии» является аксиологическое требование к человеческой деятельности, носящее аксиоматический характер. «Глубинная экология» — это экософия — своего рода экологическая мудрость. И ее положения носят не столько научный — фиксирующий и описывающий, сколько предписывающий характер. Осознание жизни как планетарного феномена, понимание всей сложности биосферных взаимосвязей должно задать новые рамки для человеческой деятельности, т. е. стать ограничением, но ограничением необходимым, являющимся условием существования человека на достойном уровне и позволяющим сохранить биологическое разнообразие.

В рассмотренных концепциях необходимость этического отношения к природе обо-



сновывается как в рамках теоретической философии, так и с использованием конкретных эмпирических данных. Их общая интенция заключается в том, что сфера этического должна быть расширена до глобальных масштабов и включить в себя биосферу в целом. Системность и взаимозависимость элементов биосферы, на которую указывают авторы, с необходимостью приводит к тому, что человек рассматривается не как высшее существо, автономное от природы, а как часть природного сообщества, равноправная со всеми остальными. Понятие морального поступка теперь приобретает смысл не только для межчеловеческих взаимоотношений, но и в действиях по отношению к другим членам планетарного сообщества, вплоть до Земли в целом. Здесь не только убедительно доказывается необходимость включения природы в сферу человеческой ответственности, но и на конкретных примерах продемонстрировано, насколько эта необходимость безотлагательна.

На уровне теоретических размышлений все выглядит убедительно, правильно и хорошо. Но задача состоит в том, чтобы от абстрактного философствования перейти к практическим действиям. Этическое требование ответственности должно стать непосредственным основанием деятельности. Тут-то и возникает проблема, которая кажется почти безнадежной, — разрыв между теорией и практикой. При такой постановке вопроса современная ситуация представляется парадоксальной. С одной стороны, необходимость присутствия этических принципов в организационной структуре глобального хозяйствования осознается многими его субъектами, с другой стороны, шаги, которые делаются в этом направлении, слишком незначительны. Вопросы экологии все больше становятся предметом дискуссий и даже поднимаются на высшем политическом уровне, но в то же самое время техногенная и антропогенная нагрузка на биосферу продолжает увеличиваться. Интенсивность человеческой деятельности, которая все еще основывается на тех же принципах, которые и привели к экологическому кризису, не снижается. Постановка вопроса об этическом отношении к природе не имеет ничего общего с реальным использованием природой. Наверняка, в своей частной жизни большинство политиков и бизнесменов согласятся с тем, что опасность экологической катастро-

фы — это, действительно, важная и серьезная проблема, которую необходимо решать безотлагательно. И, конечно, никто из них не хочет, чтобы их дети жили в мире, непригодном для нормальной жизни, — без питьевой воды, без ресурсов, без пригодного для дыхания воздуха и пр. Тогда почему, приступая к работе, они ведут себя так, как будто этих проблем не существует? На наш взгляд, это обусловлено тем, что этика, фундированная экологическими категориями, не находит места в структуре экономической, политической деятельности, которая является основанием современной хозяйственной практики. Система, ориентированная на экономическую целесообразность, — максимальный результат при минимальных затратах — принципиально слепа к тому, что не может быть описано в терминах практической пользы и рациональности. Поэтому природа может являться (и является) объектом управления, хозяйствования, но не может стать субъектом моральных отношений, поскольку экономикоцентрированная культура инициирует становление общества потребления, исключая при этом этическое измерение из хозяйственной деятельности.

Изменение отношения к природе предполагает смену культурного фокуса, а это, в свою очередь, подразумевает кардинальное изменение всех существующих принципов человеческой деятельности и выстроенных согласно этим принципам систем и сфер человеческой деятельности. Невозможно изменить ситуацию, не изменяя существующих принципов нашего глобального хозяйствования. Механизмы этого изменения должны быть основаны на мышлении в категориях глобальной ответственности, но нужно понимать, что одних теоретических размышлений здесь недостаточно, необходимо принятие политических решений на международном уровне. «Борьба за экологию» в рамках одного государства не может быть эффективной по нескольким причинам: с одной стороны, сама проблема носит не локальный, а глобальный характер, с другой, пренебрежение экономическими интересами ради экологических обязательств делает государство неконкурентоспособным в сравнении с другими, которые этими вещами не озабочены. «В разделенном мире политика слишком завязана на национальных интересах, геополити-

ческих схемах, военной безопасности и слишком мало занимается преодолением массовой бедности, глобального неравенства и другими глобальными проблемами. Национальный и групповой эгоизм мешает сосредоточиться на главном вызове цивилизации — экологиче-

ском» [14, с. 120–121]. Это еще одна проблема, которая требует своего решения. Не зря многие авторы, пишущие на темы экологической этики, в конечном итоге приходят к выводам о необходимости политической воли в решении экологических проблем.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. **Основы** социальной концепции Русской Православной Церкви // Гуманитарный экологический журнал. 2001. Вып. 2, т. 3. Режим доступа: <http://www.ecoethics.ru/old/m07/> (дата обращения: 19.01.2013).
2. **Bourdeau Ph.** The man_nature relationship and environmental ethics // J. Environ. Radioactivity. 2004. No. 72. P. 9–15.
3. **Папа Иоанн Павел II.** Экологический кризис: общая ответственность // Гуманитарный экологический журнал. 2001. Вып. 2, т. 3. Режим доступа: <http://www.ecoethics.ru/old/m07/> (дата обращения: 19.01.2013).
4. **Даррелл Дж.** Перегруженный ковчег. Гончие Бафута. Три билета до Эдвенчер. Путь кенгуренка. М.: Мысль, 1986. 590 с.
5. **Бодрийяр Ж.** Общество потребления. М.: Республика : Культурная революция, 2006. Сер. Мыслители XX века. Режим доступа: http://www.e-reading-lib.org/chapter.php/102633/20/Bodriiyyar_-_Obshchestvo_potrebleniya.html (дата обращения: 21.01.2013).
6. **Хайдеггер М.** Вопрос о технике // Время и бытие. М., 1993. С. 221–238.
7. **Йонас Г.** Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. М.: Айрис-пресс, 2004. 480 с.
8. **Геттинг Г.** Встречи с Альбертом Швейцером. М., 1967.
9. **Швейцер А.** Культура и этика. М.: Прогресс, 1973. 343 с.
10. **Leopold A.** The Land Ethic. Режим доступа: <http://home.btconnect.com/tipiglen/landethic.html> (дата обращения: 27.11.2013).
11. **Князева Е.Н.** Система и среда: сопряжение сложности, эмерджентности и управленческой активности // Междисциплинарные проблемы среднего подхода к инновационному развитию / под ред. В.Е. Лепского. М.: Когито-Центр, 2011. С. 74–83.
12. **Несс А., Мейляндер П.** Менталитет будущего. Режим доступа: http://www.greenworld.org.ru/?q=deep_ness22110 (дата обращения: 20.11.2013).
13. **Ness A.** The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary // Inquiry. No. 16. Pp. 95–100.
14. **Вебер А.Б.** Человечество перед глобальным экологическим вызовом // Век глобализации. 2011. № 1 (7). С. 110–121.

A.A. Kokovkina, A.A. Tsytsarev

ETHICAL RELATION TO THE NATURE: OPTIMISM OF THE THEORY AND REALITY OF PRACTICE

KOKOVKINA Anastasiya A. — *Amur State University named after Sholom Aleichem.*
Shirokaya ul., 70-a, Birobidzhan, JAR, 679015, Russia
e-mail: polina.asya@mail.ru

TSYTSAREV Andrey A. — *Amur State University named after Sholom Aleichem.*
Shirokaya ul., 70-a, Birobidzhan, JAR, 679015, Russia
e-mail: tcytsarev@yandex.ru

The paper analyzes the axiological determinants of global ecological crisis. Authors present a brief overview of the main concepts that can act as the theoretical and methodological basis of ethical relation to the biosphere. At the same time the gap between theoretical constructions and the actual practice of economic activity which in principle is not ethically funded is noted.

RESPONSIBILITY; ETHICS; ECOLOGICAL CRISIS; THE SYSTEM; NATURE; HUMAN.



REFERENCES

1. [Bases of the Social Concept of the Russian Orthodox Church]. *Humanities J. of Ecology*, 2001, no. 2, vol. 3. Available at: <http://www.ecoethics.ru/old/m07/> (accessed 19.01.2013).
2. Bourdeau Ph. The man nature relationship and environmental ethics. *J. Environ. Radioactivity*, 2004, no. 72, pp. 9–15.
3. Papa Ioann Pavel II [Environmental Crisis: A Shared Responsibility]. *Humanities J. of Ecology*, 2001, no. 2, vol. 3. Available at: <http://www.ecoethics.ru/old/m07/> (accessed 19.01.2013).
4. Darrell Dzh. *Peregruzhennyy kovcheg. Gonchiye Bafuta. Tri bileta do Edvencher. Put' kengurenka* [Overloaded Ark. Hounds Bafuta. Three tickets to Adventure. Path kangaroo]. Moscow, Mysl' Publ., 1986. 590 p. (In Russ.)
5. Bodriyar Zh. *Obshchestvo potrebleniya* [Consumer Society]. Moscow, Respublika Publ., 2006. *Kulturnaya revolyutsiya* Publ. Ser. Mysliteli XX veka. Available at: http://www.e-reading-lib.org/chapter.php/102633/20/Bodriiyar_-_Obshchestvo_potrebleniya.html (accessed 21.01.2013).
6. Khaydegger M. [The Question Concerning Technology]. *Vremya i butiye* [Time and Being]. Moscow, 1993. Pp. 221–238. (In Russ.)
7. Yonas G. *Printsip otvetstvennosti* [The principle of responsibility]. Moscow, Ayris-press Publ., 2004. 480 p. (In Russ.)
8. Getting G. *Vstrechi s Albertom Shveytserom* [Meeting with Albert Schweitzer]. Moscow, 1967. (In Russ.)
9. Shveytser A. *Kul'tura i etika* [Culture and Ethics]. Moscow, Progress Publ., 1973. 343 p. (In Russ.)
10. Leopold A. The Land Ethic. Available at: <http://home.btconnect.com/tipiglen/landethic.html> (accessed 27.11.2013).
11. Knyazeva Ye.N. [System and Environment: interfacing complexity and the emergence of managerial activity]. *Mezhdistsiplinarnyye problemy sredovogo podkhoda k innovatsionnomu razvitiyu* [Interdisciplinary problems of environmental approach to innovation development]. Moscow, Kogito-Tsentr Publ., 2011. Pp. 74–83. (In Russ.)
12. Ness A., Meylyander P. *Mentalitet budushchego* [Mentality of the future]. Available at: http://www.greenworld.org.ru/?q=deep_ness22110 (accessed 20.11.2013).
13. Ness A. The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary. *Inquiry*, no. 16, pp. 95–100.
14. Veber A.B. [Mankind before the global environmental challenge]. *Vek globalizatsii*, 2011, no. 1 (7), pp. 110–121. (In Russ.)