

# КУЛЬТУРА ЭКОЛОГИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ: ПЕРСПЕКТИВЫ ПОИСКА ЭТИКО-ОНТОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ В ХРИСТИАНСТВЕ



**Андрей Владимирович ПОПОВКИН,**  
кандидат философских наук

**А**ктуальность экологической проблематики в наше время ни у кого не вызывает сомнений. Этим вопросом занимаются не только ученые, но и политики. Однако состоялась ли экология именно как *логия*, т.е. Логос, как особый способ мыслить? Мы имеем великое множество научных теорий экологического баланса, природосберегающих технологий и так далее, но экологический кризис все также близок. Более того, некоторые современные экологические решения даже приближают катастрофу. Так, британская благотворительная организация Oxfam пришла к выводу, что «политика развитых стран в области экологии способствует повышению цен на еду»<sup>1</sup>.

Пожалуй, не будет принципиально новым утверждение, что для снятия экологического кризиса недостаточно тех или иных частных решений. Требуется смена парадигмы научных исследований и всей хозяйственной деятельности человека. Следуя М. Хайдеггеру<sup>2</sup>, все имеющиеся на сегодняшний день экологические подходы, технологии и стратегии есть плоды *калькулирующего* мышления, которое само по себе не способно разобраться в *смысле* происходящего. Для его постижения нужно иное — *осмысляющее* мышление.

Итак, попробуем в общих чертах разобраться, каково должно быть осмысляющее экологическое мышление. Двигаясь испытанным методом *от противоположного*, рассмотрим сначала некоторые из существующих экологических подходов.

В первую очередь проанализируем лозунг «Назад к природе!». По существу, это призыв вернуться к некоей идеализированной форме родового мышления, осмыслявшего человека, род и природу как единое целое. Однако, глядя на коренные народы Дальнего Востока России, живущие в подобной *гармонии* с природой, легко усомниться в действенности этого тезиса. Так, А.Ф. Старцев в своём докладе<sup>3</sup> сообщил, что в Хабаровском крае происходит промышленная вырубка лесов на территории традиционного

природопользования одной из удэгейских общин, причём она санкционирована краевой ассоциацией коренных народов. Конечно, в данном случае не обошлось без коррупции. Но подобное происшествие вовсе не единственный случай. В целом же современные историки и антропологи отошли от концепции идиллического единения с природой древнего человека, жившего в родоплеменных общинах<sup>4</sup>. Все больше научных данных свидетельствуют, что *естественный человек, благородный дикарь* — суть дожившие до наших дней мифы эпохи Просвещения, не имеющие реальных оснований. Это позволяет утверждать, что носители родового мышления столь же мало ценят экологический баланс сам по себе, как и представители культур, породивших индустриальное хозяйство.

По всей видимости, 'гармония с природой' заканчивается у современных представителей коренных народов на границе их родовой территории, что прямым образом связано с их культурно-религиозными особенностями, в частности, с огромным значением культа духов предков и места. Еще более жесткий вывод сделал этнограф С. В. Березницкий, известный своими публикациями по духовной культуре коренных народов Дальнего Востока: «Представители этих народов, будучи вырваны из традиционной среды обитания, очень быстро утрачивают свою национальную культуру, гораздо быстрее, чем, к примеру, русские...» Очевидно, что в век экологических кризисов, вызванных глобализацией, такие культуры не могут дать требуемых образцов экологического мышления.

Другой пример экологической стратегии являет работа М. Резника «Думать как дерево»<sup>5</sup>. Автор, опираясь на кибернетические методы, предлагает способ экологического мышления, аналогичный стратегии развития корневой системы *шагающего* дерева. Суть её в трех положениях: 1) TR (test randomly) пробуй случайно; 2) E (evaluate) оценивай (определяй, какие из корней нашли лучшую почву); 3) E (elect) выбирай (направление, куда будем двигаться). Сам автор признаёт, что в целом ряде случаев стандартные аналитические методы решения будут более эффективны и настаивает лишь на расширении горизонта стратегий.

Практическая действенность кибернетического и возникшего на его основе синергетического подходов побуждает многих исследователей экстраполировать их методологические гипотезы в философию. Речь идёт о *его величестве Случае* и концепции самоорганизации. То, что в физико-математических и кибернетических *моделях* природных систем описывается как случайная генерация, многими учёными истолковывается как движущая сила самоорганизации.

Однако понимание эволюции как результата случайного процесса отнюдь не единственно возможное. Например, В. Соловьев и о. С. Булгаков видели эволюцию «...не как дело абсолютного случая или творчество из ничего, но лишь как выявление сил, заложенных в мироздании, поэтому и сама эволюция в основах и задачах своих есть процесс телеологический»<sup>6</sup>. Примечательно, что в науке, работающей на переднем крае эволюционных теорий, генетике «...выявлен парадокс: именно тогда, когда генетики стали читать генетические тексты — когда точные методы анализа физической и логической организации генетических систем достигли

расцвета и охватили все структурные уровни живого, а количество получаемых ими эмпирических данных об элементарных генных системах экспоненциально росло, — генетики в образных понятиях стали усиленно интерпретировать эти системы как живые сущности, самостоятельные и даже обладающие свободой воли»<sup>7</sup>. Все чаще генетики отходят от физикалистского увлечения случайностью, приходя к выводу, что «в основном судьбу больших групп животных на трудных путях и главных поворотах эволюции действительно решали автогенетические процессы — внутренняя логика развития геномов»<sup>8</sup>. Правда, вопросом о природе этой внутренней логики развития живого генетики не задаются, но это дело философов. К сожалению, формат статьи не позволяет углубиться в споры генетиков о роли случайности в эволюции, однако то, что такие споры ведутся до сих пор, говорит о многом.

Заслуживает упоминания и теория техногуманитарного баланса, сформулированная А.П. Назаретяном: «Чем выше мощь производственных и боевых технологий, тем более совершенные механизмы сдерживания агрессии необходимы для сохранения общества»<sup>9</sup>. Можно заметить, что данное утверждение является своеобразным развитием тезиса К. Маркса о необходимости баланса производительных сил и производственных отношений. Однако в работе А.П. Назаретяна есть ценное наблюдение, сделанное под влиянием синергетической теории: «Вопреки сентенциям современных экологов, обострившиеся напряжения между обществом и природой кардинально разрешались не приближением общества к природе, а, напротив, очередными витками *денатурализации* общества вместе с природной средой»<sup>10</sup>. В то же время базовым вектором мышления современной цивилизации может быть назван прагматизм, особенно если трактовать его расширительно как рационализированное стремление к удовлетворению потребностей общества и составляющих его индивидов. Россия в этом отношении не является исключением и столь же захвачена прагматизмом, как и Европа: характеристика *жесткий прагматик* считается лучшей похвалой современному российскому политику.

Совершенно ясно, что прагматизм отнюдь не движет общество в направлении денатурализации. Напротив, он скорее гипертрофирует естественные потребности, создавая *общество потребления*, сводя человека к так называемым *базовым потребностям* — потребностям животного, и в целом ведёт к существенному дисбалансу гуманитарного и технологического интеллектов в пользу последнего. Все это приближает нас к антропологической катастрофе. Однако о том, что такой прагматизм ведёт к духовному кризису, писал еще Э. Гуссерль<sup>11</sup>. В качестве выхода из кризиса он предлагал обратиться к теоретическому мышлению, зародившемуся в русле философии и фундаментальной науки. И хотя указанная работа грешит откровенным европоцентризмом, бесспорно, что выход из кризиса может быть найден только в Духе, но не в удовлетворении животных потребностей человека.

Применительно же к проблеме экологического мышления сказанное означает принятие платоновского тезиса об этической природе разума (стремление к Благу). Существование этической природы разума в первом при-

ближении можно понимать как различие сущего и должного. Однако ясно, что отнюдь не всякая этика может выступать основанием экологического мышления — в конце концов, нацизм тоже этическая система, хотя и негативная. Из работы А. П. Назаретяна ясно, что минимизация риска антропогенных катастроф происходит в направлении 'денатурализации', следовательно, искомая этическая система должна задавать именно этот вектор развития культуры, т.е. вести к отходу от 'естественного человека'.

Если мы обратимся к истории, то увидим, что европейская и русская культура основаны именно на такой системе — христианстве. Действительно, в этическом измерении интеллектуальная судьба европейской культуры и философии хорошо выражена Л. Шестовым как «спор Афин с Иерусалимом» — спор мудрости языческой (природной) и христианской (сверхприродной). Хотя в некоторых случаях этот спор переходил в распрю, например мистиков с рационалистами, но в классических философских образах это был «любящий спор существа дела». Таким образом, классическая и современная европейская философия, да и вся культура мышления в целом, носят в себе явные следы христианского мышления и в первую очередь, конечно, христианской этики.

Мы полагаем, что христианство можно рассматривать как предельный случай отхода от *природного* (прагматического) человека. Вся Евангельская история может быть рассмотрена как борьба Ветхого Завета (этот Закон был дан ветхому человеку как *внешняя* замена ослабевшего внутреннего нравственного начала, и потому он тоже может рассматриваться как *природный*) и Нового Завета (основанного на *вере* в Спасителя и действующего как бы изнутри человека), имеющего целью становление богочеловечества. Отложим в сторону труднодостижимую заповедь «подставь другую щеку» вместо старого и понятного *природному человеку* «око за око...» и поясним сказанное на примере такой распространённой культурной формы, как дар. М. Мосс, исследуя главным образом нехристианские культуры, показал, что как таковой акт дарения в них является лишь частью процедуры дарообмена. Последний имеет основной целью поддержание или повышение социального статуса и в своей предельно натурализованной форме вырождается в буйство потлача<sup>12</sup>. Сравним это с тем, что говорится в Евангелии от Луки гл. 14.12: «Сказал же и позвавшему Его: когда делаешь обед или ужин, не зови друзей твоих, ни братьев твоих, ни родственников твоих, ни соседей богатых, чтобы и они тебя когда не позвали, и не получил ты воздаяния». Радикальное отличие христианского понимания дара состоит в его теснейшей взаимосвязи с другими базовыми ценностями христианской и, что немаловажно, русской культуры — Личностью и общением<sup>13</sup>.

*Предельность* христианской этики породила в европейской культуре совершенно уникальные формы мышления, в том числе научное мышление. Так, А. Кожев показал, что именно христианская идея боговоплощения лежит в основе самой возможности научного, а значит, теоретического, идеального познания природы<sup>14</sup>. Действительно, дохристианская античная мысль, несмотря на все свои успехи, не смогла создать сколько-нибудь систематического естествознания.

А. Кожев прозорливо указал на связь атеистических умонастроений ученых и возрастающей роли случайности в научной картине мира, чётко увязав этот процесс со своеобразным ренессансом язычества. Возможно, имеется глубинная связь неоязычества современной массовой культуры и тем, что современная *наука о сложном* — синергетика — полагает игру случая в качестве движущей причины возникновения и развития сложных систем, понимая под последними и человека.

Обращаясь к христианской этике как основе экологического мышления, следует иметь в виду, что христианская культура в её нынешнем виде имеет к нему весьма косвенное отношение. И все же есть две модели этического становления человечества, непосредственно связанные с христианской культурой и прямо затрагивающие экологический аспект проблемы отношений человека с Природой. Эти модели отражены в работах «Философия хозяйства» С. Булгакова и «Феномен человека» П. Тейяра де Шардена. Авторы принадлежат к разным ветвям христианской традиции, но оба находятся в сложных отношениях с каноническими позициями: софиология и экуменизм о. С. Булгакова бурно дискутировались богословами Православной Церкви и были отвергнуты, но ещё более суровая судьба постигла эволюционизм П. Тейяра де Шардена — руководством Католической Церкви был наложен запрет на публикацию его идей. В целом следует, по-видимому, признать, что эти авторы в развитии своих идей существенно отошли, либо (как о. С. Булгаков) подвергли достаточно вольному толкованию соборную мудрость своих Церквей — учения Отцов Церкви, а эволюционизм П. Тейяра идёт ещё дальше, представляя попытку новаторского перетолковывания Св. Писания.

Как нам представляется, оба автора были ведомы сходной интуицией грядущего единения человечества в Духе, причём такого, которое окажет преобразующее влияние на всю Природу или даже на всё Бытие в целом. И невозможно утверждать, что эта идея чужда христианству. Вообще, интуиция того, что в человеке Бытие обретает некую форму единства, присутствия и нерелигиозной мысли. Ярчайшим примером может быть философия М. Хайдеггера, полагавшего человека как особую форму Бытия, вопрошающего о себе, что, конечно, подразумевает некую форму его единства.

В то же время интуиция единения человечества в Духе вовсе не обязательно ведет к становлению христианской этики. Так, М. Хайдеггер в итоге оказался гораздо ближе к даосско-буддийской мысли, чем к христианской. Тем не менее ни П. Тейяр де Шарден, ни о. С. Булгаков никогда сознательно не отказывались от христианской веры и потому их концепции мы можем рассматривать как опирающиеся в той или иной степени на христианскую этику.

Для нас П. Тейяр де Шарден интересен еще и тем, что его воззрения тесно взаимосвязаны с идеями известного представителя русского космизма — В.И. Вернадского. П. Тейяр вместе со своим товарищем Э. Леруа, пришел к концепции “ноосферы” именно под влиянием лекций русского профессора, а тот, в свою очередь, ввел этот термин в оборот в русской философии. Однако, признавая огромную роль идей В.И. Вернадского, равно как и развивавшего их на основе достижений современной науки

академика Н.Н. Моисеева, все же нельзя не указать, что, полагая в основу своих построений принцип эволюционизма и самоорганизации, эти мыслители подпадают под критику онтологизации этих концепций. Кроме того, они оба старались позиционировать себя скорее как ученые, а не как философы. Вот, что пишет сам В.И. Вернадский: «...я оставил в стороне, сколько был в состоянии, всякие философские искания и старался опираться только на точно установленные научные и эмпирические факты и обобщения»<sup>15</sup>. И поскольку нас интересуют именно этико-онтологические основания экологической концепции ноосферы, обратимся к работам П. Тейяра де Шардена.

Методологическую основу его размышлений составляет синтез идей эволюционизма и христианской телеологии. В некотором смысле его теория — своеобразный отклик на утверждение В. Соловьева и С. Булгакова, что эволюция есть результат «сил, заложенных в мироздании»<sup>16</sup>, а вовсе не случайных изменений, как это думают представители естественных наук. Решение, предлагаемое П. Тейяром, состоит в своеобразном панпсихизме: физическая и духовная энергии рассматриваются как две составляющие одной универсальной энергии, как тангенциальная и радиальная компоненты энергии элемента универсума соответственно<sup>17</sup>. С тангенциальной (физической) энергией все более-менее ясно — она подчиняется законам физики и, в первую очередь, закону роста энтропии, а вот полагание духовной энергии как радиальной решает сразу две задачи. Во-первых, она объясняет возникновение и существование вопреки термодинамике сложных систем (именно в силу того, что имеет центростремительную, собирающую природу). И, во-вторых, экстремумом этой энергии, точкой её конвергенции или, говоря языком физики поля, «источником и стоком» как раз и будет точка Омега, самое наличие и предсуществование которой выступает основанием целенаправленности действия эволюционных сил. Кстати говоря, последние П. Тейяр понимает совершенно классически — как игру случая, действующую по закону больших чисел...

Отметим, что, с точки зрения современной науки, первая функция радиальной энергии совершенно избыточна — синергетика обнаружила так называемые минимумы производства энтропии и другие законы открытых термодинамических систем, которые позволяют подойти к объяснению возникновения и существования в мире сложных систем без обращения к «духовным энергиям». Второй аспект — собственно центростремительная природа духовных энергий — представляет больший интерес. Нужно отметить, что П. Тейяр, несмотря на свое христианское (иезуитское) образование, не различает духовное и психическое (душевное). В результате он выделяет два качественных скачка в радиальном устремлении духовной энергии. Первый — возникновение сознания, что трактуется им как возникновение устойчивых индивидуальных центров и отождествляется с высшей ценностью жизни — человеческой личностью. Критикуя марксистское овеществление духовной энергии, он утверждает, что вовсе не идеи, открытия, творения искусства и т.п. являются нетленной и лучшей частью нашего существа. Он задается вопросом: «...какое из человеческих творений имеет самое большое значение для интересов жизни вообще, если

не создание каждым из нас в себе абсолютно оригинального центра, в котором универсум осознаёт себя уникальным, неподражаемым образом, а именно нашего «я», нашей личности?»<sup>18</sup>. И отвечает: «сам фокус нашего сознания — вот то существенное, что должен вернуть себе Омега, чтобы быть действительно Омегой»<sup>19</sup>. Слияние множества индивидуальных человеческих центров в точке Омега и есть второй (и, видимо, последний) качественный скачок эволюционного становления духовной энергии.

Нужно заметить, что П. Тейяр де Шарден неоднократно подчёркивает, что слияние с Омегой не есть поглощение индивидуальных центров, но «...по структуре Омега, если его рассматривать в своём конечном принципе, может быть лишь отчётливым центром, сияющим в центре системы центров»<sup>20</sup>. Явную сложность для П. Тейяра представляют попытки физикалистского объяснения такого слияния. И тут снова загадка или, возможно, проявление недостаточного внимания к Личности в католическом богопознании (хотя работу «Феномен человека» вряд ли можно назвать вполне католической по духу) — ни разу автор не обращается к собственно христианскому образцу решения проблемы единения человечества в Боге (только во Христе, а не в языческом по своей сути Омеге). А ведь такой образец мы имеем в догмате триипостасности Бога — абсолютное сущностное единство Лиц святой Троицы без слияния их Ипостасей, причем это единство подразумевает особое постоянное общение — *перихорезис*.

В целом попытку П. Тейяра де Шардена вывести христианство научным путем следует признать неудачной. Однако сформулированный им новый принцип организации человечества — духовное единство с сохранением индивидуально-личностного начала и утверждение, что его реализация коренным образом связана с отношением человека и мира, по крайней мере планеты Земля, заслуживают внимания как оригинальная этико-онтологическая интуиция, пусть и получившая несколько запутанное выражение. Правда, здесь нужно учитывать, что свои идеи автор стремился изложить в форме, приемлемой для позитивистски ориентированного естественнонаучного сообщества.

Анализируя выдвинутый П. Тейяром де Шарденом принцип организации человечества, Б. Славный отмечает, что «...сплоченное на такой основе человечество — это не цивилизация, берегущая свою природу как своё наследие. В то же время это и не один из видов, подчинивший другие виды и превративший планету в свою экологическую нишу. Такое человечество есть субстанция, обеспечивающая рефлексии биосферы и даже самой планеты»<sup>21</sup>.

На первый взгляд, не совсем ясно, что же не нравится автору в «берегущей свою природу цивилизации» и чем лучше «субстанция, обеспечивающая рефлексии биосферы». И все же эта мысль верна в своей основе и вот почему: если цивилизация *бережет* природу, причём как *наследие*, следовательно, она глубоко в основе своего мировоззрения различает и разделяет себя и окружающую природу, а это значит, что всегда сохраняется возможность взгляда на природу как на средство, ресурс.

Ситуация в точности такая же, как в отношениях человека с человеком. Возьмём, к примеру, кантовский моральный императив: «...человек нико-

гда не может быть средством, но всегда только цель». Однако в самой природе человека, точнее в его индивидуальности, атомарности, материальной отделимости от другого содержится возможность отнестись к нему просто как к вещи, сделать другого средством: сказать ему вместо личностного «Ты» обезличенно-предметное «Оно»<sup>22</sup>.

Чтобы понять, чем же лучше «субстанция, обеспечивающая рефлексию биосферы», т.е. человечество, конвергировавшее в точку Омега, следует, на наш взгляд, обратиться к русской философии Всеединства. В. Соловьев, а вслед за ним и другие русские софиологи гораздо раньше П. Тейяра, опираясь на традиции классической немецкой философии, а также более древние традиции христианства и отчасти христианского гностицизма, заговорили о грядущем объединении человечества (и не только человечества, но всего тварного мира), качественно отличным от любой известной сегодня формы организации. Становление всеединства мыслилось ими как возвращение к Богу падшей Души мира — Софии: «...этот акт упразднил бы ограниченность первого человека и преобразовал бы идеальное единство его сознания в реальное всеединство мира, вновь ставшего Софией в своём совершенном единстве с Богом»<sup>23</sup>.

В то же время, несмотря на богословскую риторику русских софиологов, их идейное сходство с эволюционизмом П. Тейяра де Шардена отчетливо проявляется при внимательном анализе. В сущности, можно сказать, что история тварного мира выглядит с точки зрения софиологии как инволюция и последующая *эволюция* Софии. Притом эволюция Софии, как отмечает В. Н. Лосский, свершается фактически *закономерно*: «...свобода творений приводит только к *вариациям* софийного процесса свершения мира, цель которого — Боговоплощение, воссоединяющее Софию тварную с Софией божественной»<sup>24</sup>. Таким образом, становление падшей Софии в принципе не отличается от тейяровской эволюции *духовной энергии* к точке Омега — обе разворачиваются фактически по *законам* Природы или Бытия.

Омега будучи духовным центром ноосферы (синергетики назвали бы его *аттрактором*), по сути, является Логосом Мира (но не божественным Логосом, как Христос, — этого не увидел П. Тейяр). София же как Душа Мира есть «единство воле падших идей»<sup>25</sup>, т.е. тоже своего рода Логос Мира. Если вспомнить, что сам П. Тейяр говорит не столько о Духе, сколько о духовной (*радиальной* в его терминологии) энергии, центром которой является Омега и к которому она направлена, то сходство Софии и Омеги как своеобразного Логоса Мира, «обеспечивающего рефлексию биосферы», становится очевидным.

Теперь рассмотрим работу С. Булгакова «Философия хозяйства», поскольку она ближе, чем большинство других работ русских софиологов, подходит к затронутой нами проблеме поиска этических оснований экологического мышления. В сущности, она посвящена поискам софийности хозяйства, что, как мы понимаем, требует решения ряда особых проблем: обосновать потенциальное духовное единство хозяйствующих субъектов, через категорию хозяйства обосновать единство мира и человечества и, далее, показать эволюционную неизбежность актуального становления указанного единства.

Решая проблему всеединства хозяйствующих субъектов, С. Булгаков опирается главным образом на учение о единстве мировой души Ф. Шеллинга, через которую тот обосновывал реальную связь субъекта и объекта, поскольку «философия хозяйства, как философия объективного действия, необходимо должна быть сознательным продолжением философского... дела Шеллинга»<sup>26</sup>. Учтя все достижения философской и экономической мысли своего времени, автор приходит к выводу, что подлинным субъектом хозяйства «...может быть только человечество как таковое, не коллектив или собирательное целое, но живое единство духовных сил и потенций, к которому причастны все люди...»<sup>27</sup> Указанное определение полностью соответствует тому, что увидел Б. Славный в тейяровской концепции точки Омега — качественно новый принцип объединения человечества, не реализованный до сих пор ни в какой организации.

Совершенно оригинальным образом о. С. Булгаков приходит к выводу, что «природа едина и это единство просвечивает в основной функции хозяйства — в потреблении»<sup>28</sup>. Так, поставив метафизически вопрос «что же такое еда?» или «каким образом чуждая моему организму материя становится моей плотью?», автор заключает: «Еда есть натуральное причащение — приобщение плоти мира»<sup>29</sup>.

Последняя выделенная нами проблема — показать становление Софии через категорию хозяйства — занимает основное место в рассматриваемой работе. С. Булгаков стремится показать, как, на первый взгляд, в явно противоречащем софиийному единству раздробленном человечестве содержится и прорастает будущее Всеединство. Решая эту проблему в неоплатоническом духе, он утверждает, что «индивиды суть копии или экземпляры, род — их идея, предвечно существующая в Божественной Софии»<sup>30</sup>. В целом же вектор решения данной проблемы выявляется в характерном для русской философии (особенно софиологии) стремлении видеть человеческую культуру как «универсум имен, продолжением которых являются орудия и человеческое хозяйство...»<sup>31</sup> Такой символизм обуславливает специфику осмысления единства бытия идеи и вещи, а следовательно, Софии и хозяйства, которое находит выражение в имени как символе.

С. Булгаков, утверждая софиийность хозяйства, намеревался доказать, что по своей подлинной сути «хозяйство есть творческая деятельность человека над природой...»<sup>32</sup> Однако именно его софиология и вытекающие из неё трудности приводят к тому, что Н. Бердяев весьма скептически оценил полученные результаты: «С. Н. Булгаков... хотел открыть софиийность хозяйства, но в действительности открыл нетворческую, трудовую, послушную ветхозаветную природу хозяйства... Сущность жизни для него в труде, а не в творчестве»<sup>33</sup>.

Несмотря на критическую оценку итогов построения софиологии хозяйства, трудно не согласиться с С. Булгаковым в том, что «понимание хозяйства как творчества, дающее место свободе, приводит также к проблемам этики хозяйства и его эсхатологии...»<sup>34</sup> Эта мысль еще раз подтверждает нашу идею о том, что экологическое мышление будучи, по сути, мышлением хозяйственным, должно решить проблему своих этических оснований.

Итак, мы кратко рассмотрели концепции С. Булгакова и П. Тейяра де Шардена, содержащие этико-онтологический базис, который вполне можно рассматривать как пример этики экологического мышления. Однако сходство в аспекте эволюционности и предзаданности конечной точки эволюции делает справедливыми для обеих рассмотренных концепций весьма серьезные критические замечания, сделанные в адрес софиологии. Прежде всего, это тот факт, что неуклонное *обожение Софии*, равно как и неуклонная *конвергенция духовной энергии человечества в точке Омега*, может быть охарактеризовано как некий детерминированный законами природы и потому обезличенный процесс. Эту мысль прекрасно выразил В.Н. Лосский: «Софианская система заменяет личную связь ('religio') Бога и человека природно-космическим отношением Софии Божественной и Софии тварной через человеческий дух»<sup>35</sup>. В этом отношении С. Булгаков и П. Тейяр явно противоречат христианскому видению отношений Бога и человечества, в котором «энергетическая связь Бога и мира диктует для мирового процесса решающую роль начал личности и свободы, нравственно-волевой стихии, в корнях которой — отношения человеческой воли и Божией благодати»<sup>36</sup>.

Примечательно, что непонимание качественной инаковости личности и человеческой природы мы находим не только у П. Тейяра, но и у С. Булгакова. Так, первый из них хотя и пытается развести понятия *личность* и *индивидуальность*, но в итоге все сводит, по существу, к социальной природе, что в целом соответствует католическому пониманию личности как юридического лица — персоны. Относительно же религиозно-философских построений второго В.Н. Лосский пишет: «Смещение личности и природы — основной мотив софианского богословия о С. Булгакова»<sup>37</sup>.

Таким образом, утрата или философская непроработанность личностного начала в рассмотренных системах во многом обуславливают невозможность воспользоваться рассмотренными этическими системами как готовой основой экологического мышления — плата за сохранение природы в виде утраты личностного начала, на наш взгляд, слишком велика. В то же время исходная интуиция грядущего единения человечества в Духе, которое окажет преобразующее влияние на всю Природу, а также целый ряд оригинальных идей и аргументов вовсе не противоречат христианству и могли бы войти в христианскую этическую систему экологической этики. В качестве примера таковых можно привести уже упомянутое выше остроумное обоснование П. Тейяром безусловной ценности *человеческого центра*, если понимать под последним именно личность (а именно это, по всей видимости, и имел в виду автор). Предложенное С. Булгаковым понимание еды как *причащения Миру* вполне могло бы стать основой руководящей максимы для жителей стран так называемого *золотого миллиарда*, которые впереди планеты всей не только по потреблению пищи, но и по количеству пищевых отходов, в которые порой попадают и нераспакованные продукты.

В то же время совершенно ясно, что перечисленных разрозненных идей недостаточно для построения подлинно экологического мышления.

Для этого необходим связный, а значит, философски осмысленный, этическое-онтологический базис. И, по всей видимости, выдумывать для этого новую этику или онтологию или, упаси Бог, нового бога (каким получился Омега у П. Тейяра) не только не продуктивно, но и явно вредит делу, превращая его в фантазирование. Искомый базис должен быть сформулирован на основе уже существующих и принятых человеческой культурой этических систем. И, как мы уже говорили, для европейской и русской культуры такую этическую основу составляет именно христианство.

Основной причиной отхода от христианской мысли П. Тейяра де Шардена и о. С. Булгакова стало весьма вольное толкование ими Св. Писания и Св. Предания (в отношении о. С. Булгакова это неоднократно отмечает В.Н. Лосский, что же касается П. Тейяра, то его Омега есть скорее неоплатонический Ум — Нус, чем Бог христианский). Отметим, что обращение к Отцам Церкви вовсе не обязательно превратит философскую систему экологического мышления в богословскую, но позволит разворачивать исходную интуицию в русле общехристианской мысли.

Итак, попробуем теперь очертить абрис христианского мышления в его экологическом аспекте. Конечно же, нелепо искать экологические идеи в Священном Писании или у Отцов Церкви — в эпоху становления христианства, скорее всего, даже возможность такой проблемы не предполагалась.

Однако Священное Предание содержит основы, на которых может развиваться христианское экологическое мышление. Так, согласно святителю Григорию Нисскому, роль человека в том, «чтобы земное превознеслось с Божественным»<sup>38</sup>. Также и о. В.Н. Лосский приходит к выводу, что христианская идея Боговоплощения приводит к тому, что «уже не человек спасается вселенной, а вселенная человеком, потому что человек есть ипостась всего космоса, который причастен его природе»<sup>39</sup>.

Многое можно найти и в таком труде, посвященном именно этической проблематике, как «Душеполезные поучения» преподобного аввы Дорофея. Так, в третьем поучении «О совести...» он пишет: «Хранение совести многоразлично: ибо человек должен сохранять её в отношении к Богу, к ближнему и к вещам»<sup>40</sup>. Непосредственно проблемы экологического мышления и его этических оснований, конечно же, касается мысль о совести в отношении к вещам. Отметим, что эта идея практически утрачена в современных обществах потребления. Самое близкое, что приходит на ум, — это концепция бережливости, и, конечно, ставшее уже притчей во языцех рациональное природопользование. Но в сравнении с идеей «совести в отношении к вещам» совершенно отчётливо проступает отсутствие бытийной укорененности и смысловой обоснованности современных концептов. В самом деле, зачем, к примеру, быть бережливым в условиях кризиса перепроизводства? Рационально пользоваться природой? Но рациональность всегда означает соответствие целям, и если цель — уровень потребления, то рациональное природопользование суть тотальное природопожирание.

Как же понимает преп. авва Дорофей совесть в отношении вещей? «А хранение совести в отношении к вещам состоит в том, чтобы не об-

ращаться небрежно с какою-либо вещью, не допускать ей портиться и не бросать её как-нибудь, а если увидим что-либо брошенное, то не должно пренебрегать сим, хотя бы оно было и ничтожно, но поднять и положить на своё место»<sup>41</sup>. В отношении же потребления преподобный настаивает на сохранении минимального оптимума.

В четвёртом поучении преподобного «О страхе Божиим...»<sup>42</sup> говорится о христианском отношении к труду, где подчеркивается, что важность результата какого-либо дела — 1/8, а важность сохранения «устроения души» — 7/8. Однако труд все же важен для человека, но важен не результат (его Бог мог бы получить и без нас), труд важен для устроения души самого человека, обретения им христианских добродетелей. Полагаем, что в наше время, когда результаты трудов человеческих часто способствуют уничтожению как природы, так и самого человека, как никогда важно вспомнить это христианское отношение к труду. Действительно, только в наше время человечество столкнулось с таким заболеванием, как трудоголизм, и эта проблема имеет тот же корень, что и разрушение природы — патологическое отношение к хозяйственному труду. Христианская этика предлагает нам критерий оценки производственных и иных проектов человечества — насколько итог их воплощения будет способствовать установлению мира и гармонии в человеческих душах... А какая может быть гармония в окружении гниющих рек и вырубленных лесов?.. Авва Дорофей говорит, что если дело или его результаты разрушают внутреннее устроение, так лучше его вовсе не делать, чтобы не жертвовать большим (душевным устроением) ради меньшего (результата).

Подводя итоги, можно в первом приближении сформулировать некоторые принципы христианского экологического мышления следующим образом. Поскольку основу христианской мысли составляет учение о спасении человека, мы полагаем уместным вслед за русской философией уподобить современную культуру и цивилизацию некоему соборному Человеку. Мы знаем, что Дух в человеке не может становиться отдельно от плоти, поскольку (согласно А.Ф. Лосеву) собственно человеческое в нас, по сути своей, имеет символическую природу — явление идеального в материальном<sup>43</sup>. И, следовательно, человек на пути спасения должен определенным образом преобразовывать своё тело (этой цели в церковной жизни служат в христианстве посты и Таинство Евхаристии). Точно также материальное тело (техническая цивилизация) соборной личности человеческого общества (культура) тоже нуждается в особом становлении. Но это развитие не должно подчиняться только прагматическим интересам — за ними, как правило, прячутся интересы желудка. А согласно христианской антропологии человек должен не только «причащаться миру», как существо телесное, но, как говорил преп. Серафим Саровский, заниматься «стяжанием Духа Божия»<sup>44</sup> как существо духовное. Ясно, что развитие цивилизации должно разворачиваться на основании духовных ценностей. Но, чтобы имело место именно развитие, эти ценности следует выверять Логосом. Христианская мудрость учит нас, что не следует основывать их исключительно на человеческом разумении. Преподобный авва Дорофей говорил, что не знает

«другого падения, кроме сего: когда человек последует самому себе»<sup>45</sup>. Результаты самостийного, без должной опоры на выверенную веками религиозную интуицию Церкви построения этико-онтологических систем можно видеть на примере П. Тейяра де Шардена и С. Булгакова.

Применительно к ведению хозяйства нам удалось выявить два христианских принципа: первый может быть назван «совестью в отношении вещей». Конечно, в поучении преподобного аввы Дорофея дан лишь намек на то, что это такое. Проблема совести неоднократно обсуждалась философами, но категория *совесть в отношении вещей* еще ждёт своего раскрытия. Второй может быть назван регулятивным принципом труда. Отчасти он совпадает с кантовским моральным императивом, но если у Канта человек как таковой уже является ценностью и потому только целью, но никогда средством, то в христианстве человек ценен в той мере, в которой он стремится к богочеловечеству. Все нюансы, проистекающие из этого различия, безусловно, требуют своего раскрытия и философского осмысления.

Хочется отметить, что Священное Писание и Предание дают нам практически неисчерпаемый источник для исследования, и потому мы ни в коей мере не настаиваем, что в христианской мысли можно найти всего два принципа экологического мышления. Цель исследования — показать, что даже беглый взгляд на христианство весьма плодотворен в поисках решения нашей проблемы.

<sup>1</sup> 30 миллионов «в нищете из-за биотоплива» // BBC Russian.com. Режим доступа: [http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/hi/russian/business/newsid\\_7472000/7472567.stm](http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/hi/russian/business/newsid_7472000/7472567.stm)

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Отрешенность // Heidegger Martin. Gelassenheit. Gunther Neske. Pfullingen, 1959. S. 11—281. 1991 г. Режим доступа: <http://lib.ru/HEIDEGGER/gelassen.txt>

<sup>3</sup> Старцев А.Ф. Социально-экономическое положение хорских удэгейцев // Доклад на ученом совете ИИАЭ ДВО РАН 02.10.2007. Режим доступа: <http://www.ihaefe.org>

<sup>4</sup> См.: Буровский А.М. Идиллический палеолит? // Общественные науки и современность. 1998. № 1. С. 163—174.

<sup>5</sup> Резник М. Думать как дерево // Вопросы Интернет-образования. 2004. № 25. Режим доступа: [http://vio.fio.ru/vio\\_25](http://vio.fio.ru/vio_25)

<sup>6</sup> Булгаков С. Природа в философии Вл. Соловьёва // Соч. в 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 36

<sup>7</sup> Седов А.Е. Иерархические концепции и междисциплинарные связи генетики, запечатлённые в её метафорах: количественный и структурный анализ терминов и высказываний // Наукоедение. 2001. № 1. Режим доступа: <http://vivovoco.rsl.ru/VV/PAPERS/ECCE/METAGENE.HTM>

<sup>8</sup> Седов А.Е. Иерархические концепции...

<sup>9</sup> Назаретян А.П. Универсальная история и синдром «предкризисного человека» // Цивилизации. Вып. 5: Проблемы глобалистики и глобальной истории. М., 2002. С. 124.

<sup>10</sup> Назаретян А.П. Универсальная история... С. 122.

<sup>11</sup> Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Культурология. XX век: Антология. М., 1995.

<sup>12</sup> Мосс М. Очерк о даре // Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996.

<sup>13</sup> Ячин С.Е. Личность, общение, дар и миссия русской православной культуры // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций: Духов-

- но-нравственная культура как фактор безопасности российского государства (Материалы Покровских чтений 2006—2007 гг.). СПб., 2007.
- <sup>14</sup> Кожев А. Христианское происхождение науки // Атеизм и другие работы. М., 2006.
- <sup>15</sup> Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере // Научная мысль как планетарное явление. М., 1991. Режим доступа: <http://www.trypillya.kiev.ua/vernadskiy/noosf.htm>
- <sup>16</sup> Булгаков С. Природа в философии Вл. Соловьёва. С. 36.
- <sup>17</sup> Тейяр де Шарден П. Феномен человека // Феномен человека: сб. очерков и эссе. М., 2002. С. 170.
- <sup>18</sup> Там же. С. 375.
- <sup>19</sup> Там же.
- <sup>20</sup> Там же. С. 376.
- <sup>21</sup> Славный Б. Экология по Зюганову и по Тейяру де Шардену // Рубежи. 1995. № 6. С. 149.
- <sup>22</sup> Бубер М. Я и Ты // Два образа веры. М., 1999.
- <sup>23</sup> Кожев А. Религиозная метафизика Владимира Соловьёва (1934—1935) // Атеизм и другие работы. М., 2006. С. 240.
- <sup>24</sup> Лосский В.Н. Спор о Софии // Боговидение. М., 2003. С. 61.
- <sup>25</sup> Кожев А. Религиозная метафизика... С. 240.
- <sup>26</sup> Булгаков С. Философия хозяйства // Соч. в 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 107.
- <sup>27</sup> Там же. С. 303.
- <sup>28</sup> Там же. С. 119.
- <sup>29</sup> Там же. С. 115.
- <sup>30</sup> Там же. С. 149.
- <sup>31</sup> Буланенко М.Е. Слово и феномен: очерк из истории русской философии // Рекурсивное и дискурсивное в структуре смыслообразования. М., 2004. С. 82.
- <sup>32</sup> Булгаков С. Философия хозяйства... С. 155.
- <sup>33</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества // Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 555—556 (прим. 8).
- <sup>34</sup> Булгаков С. Философия хозяйства... С. 234.
- <sup>35</sup> Лосский В.Н. Спор о Софии... С. 51.
- <sup>36</sup> Хоружий С.С. Вехи философского творчества о.Сергия Булгакова // Булгаков С. Соч. в 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 10.
- <sup>37</sup> Лосский В.Н. Спор о Софии... С. 70.
- <sup>38</sup> Цит. по: Давыденков О. Догматическое богословие. М., 2006. С. 231.
- <sup>39</sup> Лосский В.Н. Догматическое богословие // Боговидение. М., 2003. С. 499.
- <sup>40</sup> Поучения аввы Дорофея. М.: «Правило веры», 1995. Режим доступа: <http://www.ppravbeseda.ru/>
- <sup>41</sup> Там же.
- <sup>42</sup> Там же.
- <sup>43</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Самое само: сочинения. М., 1999. С. 271
- <sup>44</sup> Серафим Саровский. О цели христианской жизни // Режим доступа <http://www.diveevo.ru/serafim/beseda.php3>
- <sup>45</sup> Поучения аввы Дорофея...

**SUMMARY:** On the basis of critical consideration of several modern scientific models of ecological thinking the conclusion about the reference to comprehending thinking is considered. Accepting the Plato thesis about the ethical nature of intellect the author draws an attention to the question on one ethic-ontological bases. As a result of research reveal two Christian principles reveal. The first one can be named 'by conscience concerning things', the second — Christian regulatory principle of labour. The author points out perspectives of his approach and invites to the further discussion.