

ГЛОБАЛИСТИКА И ФУТУРОЛОГИЯ

Д.В. АФИНОГЕНОВ

Свобода, наука, природа**(Об истоках глобального экологического кризиса)****Зарождение западной цивилизации - поворотный пункт
в истории отношений человека и природы**

Основным видом отношений общества и природы является эксплуатация природы человеком. Изменение методов эксплуатации, с одной стороны, отражает развитие общества и его отношений с природой, а с другой - способствует этому развитию. Так как потребление природы присуще человеку на всех стадиях развития, возникает вопрос: в какой момент своего существования общество встает на путь, который приводит к современному экологическому кризису, каково отношение общества и природы, знаменующее этот момент, и можно ли вообще определить этот момент? Доказательство существования такого начала обосновало бы рассмотрение современного экологического кризиса как уникального, не имеющего аналогов в истории.

Вообще экологические кризисы - явление не уникальное. Экологи-естественники отмечают различные виды экологических кризисов, которые непрерывно происходили и происходят на нашей планете, и затрагивают подчас всю биосферу. Историки древности достаточно обоснованно писали о неоднократных экологических кризисах, сопровождавших человечество и часто приводивших в упадок многие древние цивилизации (см. об этом [Арманд и др., 1999; Pointing, 1993]).

Нужно отдать должное В. Хесле, который заметил, что важнейшая предпосылка экологических кризисов - субъективность, т.е. выделенность и противопоставление себя другому. И эту предпосылку сама природа содержит в себе как свою сущность. Он пишет: "...организм сохраняется лишь при ассимиляции окружающей среды, причем усложняется по мере развития организма. К примеру, растения, питаясь, усваивают только минеральные вещества, тогда как гетеротрофные организмы, животные для самосохранения нуждаются в органических субстанциях. Закон природы гласит: чем выше субъективность, тем сильнее противопоставляет она себя окружающей природе" [Хесле, 1994, с. 74,75].

И все же, несмотря на то что экологический кризис, который переживает современное человечество, находится в ряду других, он обладает особыми чертами, выделяющими его на фоне остальных. Существенное, на наш взгляд, заключается в том, что прежние кризисы никогда с полной ясностью не осознавались, не ставились как проблема, тем более как проблема политическая, ведущая к взаимодействию

государств, созданию международных организаций, приводящая в движение большие социальные массы. Субъективность, статная причиной такого экологического кризиса, должна обладать высоким политическим зарядом. Она должна выделяться на историческом горизонте политическим всплеском, таким, чтобы поднятая волна докатывалась до наших дней, увеличиваясь в силе и мощи. Такой всплеск мы наблюдаем на заре западной цивилизации в период становления античности. Именно субъективность, сформировавшаяся в рамках западной цивилизации, заряженная политикой, привела к нынешнему экологическому кризису, ставшему угрозой для всего человечества.

Сторонники идеисторического прорыва, осуществленного западной цивилизацией, К. Ясперс, рассуждая о признаках "своеобразия Запада", пишет: "Западу известна идея политической свободы... Полис заложил основы всего западного сознания свободы - как реальность свободы, так и ее идеи. Китай и Индия не знают подобной политической свободы" (Ясперс, 1994, с. 85, 86). Если учесть, что личная свобода является высшей формой субъективности, присущей человеку, то понятно, что написанное Ясперсом относится к тому, что мы называем политической субъективностью.

Конечно, он был не единственным, кто усматривал в появлении античности переход в новую стадию развития. Гегелевская история философии прочно утвердила этот тезис как один из основных в исторической науке. Но чрезвычайно важно, является ли этот переход постепенным развитием тенденций предыдущего общества или резким революционным скачком. Убедительное обоснование "революционного скачка" дает философ М. Петров. В своей концепции он связывает появление и развитие западной цивилизации с особым, отличным от всех предшествующих, способом приобретения, хранения и передачи знания. Этот способ он называет "универсально-именным типом кодирования". Ученый доказывал, что при переходе к этому типу кодирования произошел "революционный срыв преемственности" [Петров, 1996, с. 48]. То есть западная цивилизация не выросла из других цивилизаций, но с самых своих истоков резко отличалась от предшественниц, и является уникальной и единственной. Согласно Петрову, в бассейне Эгейского моря в результате того, что "земледельцу пришлось осваивать несколько профессий, переводить их в личные навыки, овладеть разделенными прежде очагами профессионального знания", появляется "универсализм", "универсальная личность", "человек вообще". Это приводит к тому, что развиваются «двусубъектные схемы деятельности, в которых один выполняет функции памяти - программирует через слово деятельность, "разумно движет, оставаясь неподвижным", а другой (или другие) реализует заданную в слове программу в дело, "разумно движется, оставаясь неразумным"» [Петров, с. 51]. От себя добавим, что это стало началом необычайно активного развития индивидуализма и политической субъективности (свободы) - ключевых моментов западной истории, занимающих центральное место в проблеме экологического кризиса. На некоторых вопросах движения субъективности в истории следует остановиться особо.

Любой универсализм уже содержит в себе субъективность, так как предполагает объединение нескольких сторон, единство многообразия, разносторонность и в то же время целостность. Более того, именно универсализм позволяет субъективности развернуться полностью, достичь высшей формы субъективности - свободы. Идея о том, что развитие общества связано с утверждением субъективности и свободы, доказывалась Гегелем и легла в основу его философии истории. Разумеется, свобода была присуща человеку и до начала становления западной цивилизации, но это была неосознанная, а потому недействительная свобода. "Единственное различие между африканскими и азиатскими народами, с одной стороны, и греками, римлянами и современными народами - с другой, состоит в том, что последние знают, что они свободны и свободны для себя, первые же лишь суть свободные, не зная, что они свободны, не существуя, следовательно, как свободные" [Гегель. 1993, с. 86]. Только появление универсализма создало такие условия, когда свобода становится важнейшим принципом жизни человека и субъективность достигает небывалого развития.

Убедительные доводы в пользу того, что именно универсализм послужил толчком к развитию субъективности, приводит Петров в сравнительном анализе традиционного, основанного на "наследственном профессионализме", и европейского обществ. В традиционном обществе человек включен в социум посредством профессии. "Профессиональные ячейки знания более или менее автономны, переходы между ними резки: каждая профессия знает свое дело, его границы, обязанности перед другими профессиями, не лезет в чужие дела" [Петров, с. 43]. В качестве подтверждения можно привести выдержки из древних произведений Востока: «"Свой долг, хотя бы несовершенный, лучше хорошо исполненного, но чужого, лучше смерть в своей драхме, чужая драхма опасна..." (Бхагават-Гита, 36)...» [Петров, с. 43]. Если учесть, что "основную часть навыков наследственный профессионализм транслирует по связи отец - сын, которая носит непосредственный характер", то становится понятным, сколь ограничен в этом обществе человек в возможности определять не только сферу своей деятельности, но и образ жизни, насколько узки рамки, в которых человек может проявиться как свободный. Развитие здесь осуществляется лишь через "умножение профессий" [Петров, с. 45], оно не связано с индивидуальным ростом человека.

Предвидя возможные возражения, что и в Европе, особенно в средние века, существовали замкнутые ремесленные сословия, Петров пишет: «...вся эта флора и фауна европейского профессионализма... предполагает на правах условия и посылки исходную универсальную общность, своего рода "надстройку", "избыточность" - идею человека вообще как чего-то не совпадающего с его профессией, способного быть чем-то и за пределами профессии. Этого универсального синтеза ролей-профессий мы не обнаруживаем в традиции, где есть земледельцы, ремесленники, купцы, государственные служащие, правители и нет человека вообще, нет идеи равенствия, равенства всех... в каком-то всеобщем и универсальном человеческом отношении» [Петров, с. 193]. Свобода связана с самосознанием, но если человек весь исчерпывается профессией, а профессия включена в единую систему общества, его сознание не знает себя как нечто находящееся над системой общества, выходящее за рамки этой системы, а значит, свободное. С другой стороны, обладание многими навыками, выход за пределы профессиональной ограниченности в пространство "человека вообще" позволили человеку осознать свою индивидуальную свободу, стать свободным.

Но острее всего для европейца разница этих двух типов обществ проявляется, когда он начинает искать в традиции аналог западной науки. В традиционном обществе науки, в том виде, как его понимают на Западе, нет. В то же время именно наука во многом гарантировала достижение необычайной, небывалой степени свободы современности. Правда, Хесле говорит о "начатках науки" в догреческих культурах, еще не утратившей "своей связи с мифом" [Хесле, с. 46], но сам же приводит принципиальное отличие ее от науки античной: "При сравнении греческой науки с индийской, когда мы выясним, что обеим известен закон Пифагора, выявляется одно немаловажное отличие. В Шульпасутрах этот закон лишь приводится, тогда как Евклид его доказывает" [Хесле, с. 47]. И вопрос здесь не в том, что традиционная наука не успела "дорости" до западной. Ее качественно иная структура и принципы определяются тем, что в традиционном знании отсутствуют и не могут появиться всеобщие понятия и представления об управляющей мысли, столь характерные для универсализма. Универсальность в сочетании с ограниченными возможностями памяти и физическими возможностями человека порождает, с одной стороны, общезначимые универсальные слова, позволяющие усваивать и передавать многообразные профессиональные знания через общие твердо закрепленные категории, а с другой - с помощью тех же категорий управлять деятельностью других.

Таким образом, универсализм античности задал как линию развития самой свободы, так и линию развития науки, ставшую затем гарантом свободы Нового

времени. Примечательно, что линия науки содержит в себе господство, т.е. элемент, противоположный свободе. Это не случайно, поскольку до определенного этапа развития общества свобода одних предполагала несвободу других. Данное положение конкретизирует для человечества более общий, имеющий универсальное значение тезис: любая субъективность существует за счет окружения. В античном полисе существование свободных граждан обеспечивалось эксплуатацией рабов. В науке же элемент господства представлен положением экспериментатора, находящегося над природой, господствующего над ней. "Разум должен... черпать из природы знания, но не как школьник, которому учитель подсказывает все, а как судья, заставляющий свидетеля отвечать на предлагаемые им вопросы" [Кант, 1964, с. 86]. Таким образом, можно отметить, что господство в той или иной форме есть необходимый элемент свободы.

Признавая уникальную роль античных государств в становлении европейской цивилизации, нужно помнить, что потребовалось еще более полутора тысяч лет, чтобы западное общество приобрело современные черты, распространило свое влияние на весь мир и привело его к угрозе глобальной экологической катастрофы. Универсализм, появившийся в Древней Греции, сам по себе еще не обеспечивает полной свободы. Он является необходимым условием, предпосылкой действительной свободы, абсолютной субъективности, в то время как движение к ней исторически обусловлено целым рядом факторов. В политической сфере это движение представлено сменой форм политического единства от полиса до национального государства, в которых снимались конкретные противоречия индивидуального и всеобщего, т.е. субъективности и социальности [Козловски, 1998, с. 298]. Политические образования, полис или церковь, интегрировали сумму индивидуальных волей, обосновывая и конституируя единство. Но свобода в результате развития перерастает эту форму и преодолевает ее. Поскольку социальность для человека не менее необходима, чем свобода, образуется новая форма единства, в рамках которой свобода и социальность получают новое развитие.

В отношении общества к природе развитие выступает как перенос принципов, распространенных в обществе, на природу. Упрощенно процесс можно представить так: отношения, установившиеся в обществе, рефлексированы, обретают форму знаний и из общественной практики начинают распространяться на все окружение, т.е. на природу. Первоначально эти знания используются для объяснения природы, а затем становятся основанием отношения к ней. По словам И. Канта, "естествоиспытатели поняли, что разум видит только то, что сам создает по собственному плану, что он с принципами своих суждений должен идти впереди согласно постоянным законам и заставлять природу отвечать на его вопросы..." [Кант, с. 85]. Таким образом, человечество прошло путь от поклонения природе до ее эксплуатации. Начиная с античности - колыбели западной цивилизации - мы выделяем три основных этапа изменения отношения общества к природе.

Античность. Снятие мистической ценности природы.

Средние века. Господство над природой.

Новое время. Эксплуатация природы.

Античность. Снятие мистической ценности природы

Прежде чем приступить к анализу отношения общества и природы в античности, остановимся на некоторых моментах, определяющих развитие этих отношений в целом. Рассматривая общество, мы выделили две важные характеристики, влияющие на отношения человека к природе, - субъективность в форме свободы и науку и ее предпосылки. Эти элементы плюс природа образуют для человека систему, в которой свобода выступает как цель, природа - как средство ее достижения, а наука — как метод преобразования средства в удобное для достижения цели. Правда, в таком виде эта система появляется лишь в Новое время, когда эксплуатация природы, обеспечен-

ная достижениями науки, становится гарантом свободы человека. В античности средством служили другие люди, а методом - система рабства. В Средние века, когда свобода понималась лишь как духовная свобода, а человек был разделен на душу и тело, на уровне индивида эксплуатировалось собственное тело. Фактически же существовало господство церкви над мирянами. В обоих случаях методом выступали Священные тексты, догматы, церковные обряды и законы.

Несмотря на различие этих систем, в них явно прослеживается преемственность, и чтобы понять закономерность появления "природы" в системе, относящейся к Новому времени, необходимо начать рассмотрение трех названных элементов: свободы, науки и природы с периода античности.

В исторических процессах, происходивших в античности, нас главным образом интересуют два момента.

Во-первых, то, что в результате развития субъективности происходит преодоление бытийности природы и низведение ее на уровень случайного, "мира мнения" [Петров, с. 496].

Во-вторых, утверждение универсализма приводит к появлению "двусубъектных схем деятельности", связанных с отношениями "господин-раб". В Новое время наука перенесет эти схемы на природу, поставив ее на место раба.

В плане раскрытия первого момента нужно сказать, что провозвестником новой субъективности стала античная философия, которая постепенно вытесняет миф, занимая его место в объяснении окружающего человека мира. В догреческом обществе и в первый период античности миф служил основой всех представлений человека, и природа, согласно ему, являлась одухотворенной, живой, наделенной смыслом и самоценностью. Л. Уайт пишет, что в античности дух является защитником каждого предмета природы [Уайт, 1990].

Но по мере развития философии ситуация меняется. Чтобы выявить эти изменения в философских произведениях античности, необходимо уяснить, что существует качественное различие между древнегреческим словом "фюсис" и современным *nature* (природа) [Ахутин, 1988]. Греки считали космос не бесконечным, а целостным, замкнутым и единым. В нем каждое «"физическое сущее" имеет определенное место и назначение... космос есть совершенная завершенность, определяющая и формирующая сферу "физически сущего" как вечное самостановление и самоформирование» [Ахутин, с. 164].

"Фюсис" противопоставляется человеческим "полаганиям" как истинное и родственное бытию. "Фюсис" растет на корне "бытия" [Ахутин, с. 119]. Но со временем... в логическом анализе опыта "фюсис-бытия" мысль наталкивается на парадоксы, что внешне выразилось в расщеплении "фюсис-бытия" на две сферы: "физиологии" и "онтологии" или физики и мета-физики [Ахутин, с. 119]. При этом бытие понимается как "существенно сущее", а "фюсис" как "несущественно сущее". Так "фюсис" начинает терять свой онтологический статус.

Бытие, начало которого прежде усматривалось в формах природы (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен), в философии Анаксагора приобретает уже характер нуса (ума), а позднее, в представлениях софистов - человеческого разума. Достаточно вспомнить знаменитое высказывание Протагора: "Человек есть мера всех вещей". Во взглядах Платона, а затем стоиков, скептиков и эпикурейцев бытие окончательно исключается из этого мира, как далекого от абсолюта и лишённого совершенства, и помещается в область идеи.

Похожая метаморфоза происходит с "фюсис". Ее начинают представлять как "...некое внутреннее мастерство созидания... Идея природы-художницы необходимо приводит, во-первых, к универсализации "фюсис" как единого "мастера" различных "природ", во-вторых, к расщеплению мира на творящее начало и сотворенные вещи, в-третьих, к персонификации "фюсис". Таким образом, "фюсис" из индивидуального начала каждой вещи превратилась в общую для всех идею, в которой все особенности снимались. Гегель, давая характеристику позднему периоду античности, пишет:

"...здесь наступило отчасти презрение к природе, представление, согласно которому она сама по себе не имеет никакого значения, только если ее силы служат человеку, который является магом, могущим заставлять ее слушаться его, служить ему, подчиняться его желаниям" [Гегель, 1994, с. 87].

Утверждаясь в человеке или бесконечном абсолюте, бытие покидает мир, и тем самым мир, а вместе с ним и природа, уже в нашем понимании, лишаются смысла и ценности. "Состояние, которое называют жизнью человека в единстве с природой и в котором человек видит бога в природе, потому что он находит в ней удовлетворение, теперь прекратилось" [Гегель, 1994, с. 95]. Отныне природа для западного человека уже не является чем-то внутри себя значимым, снимается ее мистическая ценность. Этот первый шаг еще не содержит направленности на природу, ее экспансии, но он открывает моральную возможность для этого.

Другая возможность - опытно-практическая - зарождается в античном обществе в форме схем "двусубъектной деятельности". Петров приходит к выводу о том, что уже Аристотелем "ситуация двусубъектной деятельности достаточно полно исследована". В его "Политике" находим: "В целях взаимного самосохранения необходимо объединяться попарно существу, в силу своей природы властвующему, и существу, в силу своей природы подвластному. Первое, благодаря своим интеллектуальным свойствам, способно к предвидению, и потому оно уже по природе своей существо властвующее и господствующее; второе, так как оно способно лишь своими физическими силами исполнять полученные указания, по природе своей существо подвластное и рабствующее" [Аристотель, 1983. 1252 а].

Данное отношение между господином и рабом можно назвать «классическим рабством в отличие... от рабства по принадлежности в традиционном обществе, и это отличие состоит в подчеркивании именно подчиненного положения универсализированного дела, способного в потенции реализовать все, быть "чистой возможностью" всего и актуализироваться "по слову" в определенность действительности» [Петров, с. 51]. Раб здесь уже не просто собственность, он становится "механизмом", управляемым господином и реализующим его идеи. В этом заключен прообраз современных отношений человека к природе. "Программная ориентация мышления" (сформировавшаяся в античности в рамках двусубъектной деятельности. - *А.Д.*) «во многом определила становление европейского "научного" способа мысли» [Петров, с. 494].

Что касается формы свободы, которая существовала в античности, то ее определяла принадлежность каждого гражданина полису. Лишь в полисе человек осуществлялся как свободный. Единство городов-государств строилось на основе законов, которые конструировали единство религии и политики, морали и частного интереса. На этом этапе субъективность еще не выявилась как индивидуальность. Позднее, на закате античности, когда греческий полис уступил место Римской империи, идея индивидуальной свободы получила свое развитие и окончательно утвердилась в христианстве..

Средние века. Господство над природой

Появление христианства приводит к дальнейшим изменениям отношения человека к природе. Это было связано, в первую очередь, с утверждением христианских представлений и догматов, и среди них таких, как богоподобие человека, творение мира и человека Богом, божественное откровение, идея спасения. Субъективность при этом развивается в индивидуальную, т.е. в выделенную из социального целого свободу, и обогащается устремленной волей; государство, уступая авторитету церкви, перестает быть абсолютным; а природа на основании божественного принципа вновь обретает единство и целостность, становится объективной.

Козловски, рассматривая проблему свободы в христианстве, анализирует произведения теологов раннего средневековья и, главным образом, "Отца церкви" Августина

Блаженного. В его трактате "О граде Божьем" он находит "...концепцию человека как индивида, которая, благодаря христианству и его представлению о человеке как образе и подобии Божьем, приобрела всемирно-историческое значение. Человек выступает как совершенное существо в качестве не *animal sociale*, но индивидуального существа, реализующего божественное требование свободы... Индивидуальность человеческой природы получает обоснование и значимость в идее богоподобия человека, которая обеспечивает его индивидуальное достоинство и одновременно экзистенциально поддерживает его" [Козловски, с. 71, 72]. В своей полемике со сторонниками государственной религии и церкви Августин закладывает принципы отношения церкви к государством. Государство признается необходимым, но не божественным, и потому человек не находит в нем ни цели, ни блага. "Государство в состоянии лишь помешать человеку грешить, но не в состоянии помочь ему вести добродетельную жизнь. Государство не рассматривается более как институт реализации человеческой природы как разумной природы; оно не является более, как это было у Платона и Аристотеля, выражением завершенности человека... Истина человеческого существования и благой жизни отныне не реализуется в полисе или государстве, она открывается христианской религии и тем самым и церкви" [Козловски, с. 71].

Такое представление о государстве содержит момент трактовки его как средства того, что лишь обеспечивает достижение более высокого и ценного, воплощенного в Боге, "...установка (на Царство Божье на земле. -АД.) превращает церковь в единственно законную носительницу социальных потребностей в истине, государство же может на чисто утилитарных основаниях выполнять роль вспомогательного средства, стоять на службе церкви... Хотя государство и служит делу земного мира, но сам по себе последний уже не является более конечной целью, а лишь средством достижения религиозной истины - достижения мира небесного" [Козловски, с. 74].

Идея конца - конца света и конца жизни человека, - а также представления о возможности обрести духовное единение с Богом (идея спасения) превращают земную жизнь в путь к Богу, делают ее устремленной. Индивидуальность человека дополняется волей. Для Августина "стремление к Богу есть не что иное, как благое стремление к счастью и самореализации" [Козловски, с. 72]. Эта устремленность в дальнейшем обретает значение не только для каждого отдельного индивида, но и для цивилизации в целом. Породив представление о цели и миссии Человека на Земле, она разбивает временную цикличность античности и превращает ее в историческую "стрелу времени", вложенную в идею развития и прогресса.

На отношении общества к природе больше всего сказывается догмат о творении. Первоначально, когда благим представлялось лишь царствие небесное, а земной мир абсолютно лишался блага и истины, природа не имела для человека никакого значения, кроме как средства поддержания существования, а также символического воплощения отношений праведности, греховности, добродетелей и пороков. В этот период воля к Богу проходила исключительно через внутренний мир человека и состояла в совершенствовании души. Но воля в силу своей природы требует также практической реализации, утверждения вовне. Опору этому стремлению человек находит в Священном писании, которое говорит о божественном творении мира и богоподобии человека, и наставляет человека раскрывать свою божественную сущность. В христианстве "быть - значит становиться, совершенствоваться в бытии, т.е. яснее обнаруживать в себе божественную творческую энергию. А это значит - уподобляться Богу: быть - значит действовать, причинять, творить, создавать" [Ахутин, с. 28].

Таким образом, активность воли начинает направляться на природу. Этому также способствует теологическое требование познания Бога. В этом познании берет свои истоки современная наука. Петров замечает: "Мы опознали бы в средневековой теологии дисциплину - первую на европейской культурной почве теоретическую дисциплину, по образу и подобию которой будут формироваться позже научные

дисциплины" [Петров, с. 334]. В рамках схоластики отрабатывались формальные методы, логика, послужившие основой формирования научного знания. Долгое время предметом изучения теологов была лишь Библия и тексты предшественников, построенные на Библии. Это вело к "...затуханию теологической деятельности - новым поколениям теологов все труднее становилось добиваться дисциплинарного и церковного признания: иссякла дисциплинарная проблематика, а правила дисциплины, требующие оригинального личного вклада, продолжали действовать" [Петров, с. 34]. В то же время кроме Библии существовала "книга природы", также написанная Богом. "Уже в XI веке Ансельм Кентерберийский, опираясь на идеообразец как на принцип построения природы, проложил в своем онтологическом доказательстве бытия божьего новый для теологии путь через природу к Богу..." [Петров, с. 341].

Природа в представлениях средневековья выглядела иерархической системой, стройной целостностью, космическим собором. "В огромном организме Вселенной каждая часть имеет место сначала для своего собственного акта-операции, для ближайшей цели, как, например, глаз - для того, чтобы видеть; кроме того, каждая из менее благородных частей располагается так, чтобы быть ради частей более благородных, подобно тому, как твари низшие, чем человек, подчинены бытию человека. Все же твари вместе осуществляют общее, соборное совершенствование товарного мира, который своим богоподобием свидетельствует славу самого Бога. Этот космический собор, или космическая литургия, и есть предельно напряженный образ христианской космологии" [Ахутин, с. 29].

Актом творения Бог наделил природу бытием, придал ей совершенство, но это бытие и совершенство природы остаются лишь в Боге. В результате природа приобретает в глазах человека уникальный статус: она есть свидетельство Бога и возможность его познания, в то же время человек, как подобный Богу, не связан в отношении ее совершенствования никакими ограничениями. Более того, как стоящий над природой, ее господин, он господствует над ней и несет ответственность за нее перед Богом. Как верно заметил Р. Атфилд, вера в господство человека над природой превращает господство в гуманитарный долг [Атфилд, 1990, с. 206].

Таким образом, в средневековье, когда рабство становится невозможным, поскольку противно Богу, подготавливается перенос отношений "господин—раб" на природу, на что дается божественная санкция.

Новое время. Эксплуатация природы

Новое время можно было бы назвать эпохой торжества индивидуализма и субъективности, если бы не экологический кризис, в свете которого слово "торжество" звучит скептически или даже иронически. Так или иначе, это было время невероятного подъема человеческой свободы. Человечество вступило в эту эпоху с идеей создания царства божьего на земле. Эта идея определила окончательный поворот воли к практической стороне, установила созидающую роль человека. Появление представлений о законах природы, по аналогии с законами, принимаемыми в государстве, способствует рационализации наук. Свобода обретает форму автономности и гарантируется суверенным национальным государством, пришедшим на смену церкви в качестве нового социального целого.

Идея создания Царства божьего на земле пришла в Новое время из средневековья, но ее содержание существенно изменилось. Если в Средние века Царство божье представлялось как церковь, да и то лишь в своей духовной ипостаси [Козловски, с. 76], то в Новое время обосновывается возможность его реального воплощения. Важную роль в этой идее играет природа, которая должна стать материалом, "сырьем" для ее осуществления. Природа "...присутствует как некая неслыханная возможность, бесформенная продуктивность, избыточествующий фонтан форм, безразлично множасьихся..." [Ахутин, с. 41]. Природа, сотворенная Богом, но отпавшая от

него, лишена божественной благодати. Человек, как подобие божье, способен устранить этот недостаток. Христианское стремление быть подобным Богу даже обязывает его к этому. Совершенствование, улучшение природы повторяет акт божественного творения и позволяет человеку приблизиться к Богу. При этом совершенствование природы осуществляется из нее самой. Поскольку в ней есть и божественная сторона, и греховная, необходимо познать божественную, истинную, часть и, утверждая ее, устранить греховную. "Естественная вещь должна быть преобразована человеческим искусством так, чтобы в ней проступили универсальные формы природного искусства, составляющего природную суть всех вещей" [Ахутин, с. 54]. Этим человек совершает дело, угодное Богу, славит Бога на земле, создает на земле его Царство.

В этой творческой, созидательной деятельности воля человека обретает, наконец, действительность. Теперь путь к Богу - это не только труд души, но и каждодневная мирская жизнь, стремящаяся к совершенству, захваченная идеей развития. Индивидуальная свобода, в средневековые относимая лишь к духовному миру, снимает с себя эту ограниченность и утверждается также по отношению к внешнему миру. Интимность души в общении с Богом становится требованием автономности каждого человека.

Когда в результате острой борьбы с церковью государство утвердило свое первенство во власти, когда авторитет официальной церкви был подорван периодом ее господства, свобода человеческого духа прорвала рутину религиозных запретов и выплеснулась, необузданная и дикая. Нравственные установления, как утвержденные порочной церковью, были сняты, и нечему было сдерживать человеческие страсти. Это обстоятельство заставило Т. Гоббса обратиться к государству как к единственному средству, способному сдерживать злой человеческий нрав. Отсюда берет истоки его теория договорного государства, прообраз современного либерального общества [Гоббс, 1991]. Позднее на смену его теории пришли идеи о склонности людей к общению и жизни в обществе, но мысль о человеческой свободе как свободе проявления желаний и страстей уже не забывается. Для Б. Мандевиля она еще источник пороков, которые движут обществом; у А. Смита она уже называется "естественной свободой", способствующей при помощи "невидимой руки" рынка общему благу, и не противоречит нравственности; немецкий философ, заложивший основы либерального общества, И. Кант соединяет свободу и нравственность в своем категорическом императиве. Таким образом, субъективность в форме индивидуальной свободы человеческих устремлений, автономность становятся оправданными и необходимыми свойствами человека.

Но в этике Канта, примирившего человека с другими людьми и обществом, нет места природе, за что его справедливо критикует Хесле [Хесле, с. 74-78]. Если по отношению к другим людям свобода каждого ограничена представлением об абсолютной нравственности, то по отношению ко всему остальному окружающему миру никаких ограничений нет: "право распоряжаться вещной собственностью практически безгранично..." [Козловски, с. 191]. Эта бесправность природы, мира вещей дополняется у Канта стремлением человека обеспечить свою экономическую и политическую свободу, которая связана с обладанием собственностью. Каждый волен в своем стремлении стать экономически свободным субъектом, а значит, гражданином, поэтому увеличение собственности признается благом. Поскольку основой предметов собственности служит, главным образом, природная материя, данное положение обосновывает экспансию в отношении нее.

И все же Кант, а вслед за ним Гегель в своих теориях свободы и нравственности намного опережают не только свое, но и современное общество. Гегель полагал, что только "...до (курсив мой. - АД.) появления кантовской философии всеобщим принципом служило... учение о счастье... и характеристика под углом зрения приятных или неприятных ощущений..." [Гегель, 1994, с. 458]. Но, как оказалось, философское преодоление эвдемонизма, основанного на удовлетворении всех и всяческих

потребностей человека, не означало устранение его из практики. Наоборот, освободившись от ярлыка порочности и получив оправдание в качестве естественных и даже полезных, все человеческие чувства, желания и страсти стали рассматриваться как самое полное проявление свободы, как ее воплощение, и эта практика развивалась и ширилась до наших дней.

Фактически в Новое время свобода представляется, с одной стороны, как негативная - как независимость, с другой - как произвол в удовлетворении всех потребностей, ограниченный только в отношении других людей. Все это дополняется идеей развития, в которой на индивидуальном уровне стремление к Богу заменяется стремлением к счастью, понимаемому как удовлетворение желаний. При этом поскольку воля направлена вовне, реализуется практически как утверждение посредством человека божественного разума в природе, развитие приобретает характер неограниченного материального роста. На уровне общества это приводит к появлению либерального государства, которое выступает как механизм, обеспечивающий достижение индивидуальной свободы граждан путем поддержания законов, правопорядка и безопасности.

Выход идеи свободы на первое место и соответствующее возрастание значения средств ее достижения приводят к началу целенаправленной эксплуатации природы. Эта эксплуатация была подготовлена наукой, редуцирующей природу к сумме взаимодействующих сил и закрепляющей это в понятиях. О разложении природы на простые составляющие, удобные для комбинирования с целью получить необходимый результат, подробно написал Ахутин. Другой автор, Петров, анализируя близкую тему, делает акцент на отношении человека к природе, которое в науке строится по образу отношений в обществе. Вот что он пишет о теории научного эксперимента: "...Если всмотреться в структуру этой теории, где налицо все та же античная двусубъектная деятельность, парность слова (гипотеза) и дела (эксперимент), то нетрудно понять, что... природа мыслится как раб, причем раб идеальный, совершенный, способный однозначно и всегда с одинаковым рвением реагировать на властвующее слово господина" [Петров, с. 499, 500].

В целом в Новое время статус природы определяется отношением к ней как к бесправной и безупречной исполнительнице человеческих желаний. Эксплуатация природы становится нормальной каждодневной деятельностью, а достижения в области покорения природы празднуются как победа над ее силами. Господствующая же форма свободы требует постоянного роста этой эксплуатации.

Таким образом, особенности современного экологического кризиса связаны с особенностями развития европейской цивилизации и вытекают из складывающихся в ее рамках отношений человека к природе. Эти особенности формируются в процессе развития человеческой субъективности и состоят в том, что утверждаются следующие представления:

- природа создана для человека, он - ее господин и хозяин;
- природа лишена внутренней моральной ценности, смысла, лишь человек способен наделить ее значимостью;
- природа едина на принципах разумности и доступна разложению на простые сущности;
- природа может эксплуатироваться, поскольку она на одинаковые воздействия отвечает одинаковыми реакциями;
- природа должна быть усовершенствована человеком и в обновленном виде свидетельствовать его торжество на земле.

Кроме того, следует подчеркнуть, что экологический кризис - это не только противоречие между масштабами потребления и возможностями природы. Это, в первую очередь, противоречие между либеральным пониманием свободы как физической автономности и неограниченного удовлетворения потребностей, с одной стороны, и ограничениями в обеспечении этой свободы, которые заданы окружающей средой, - с другой.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аристотель*. Политика. 1252 а. Соч. В 4 т. М., 1983. Т. 4.
- Арманд А.Д., Люри Д.И., Жерносин В.В. и др.* Анатомия кризиса. М., 1999.
- Атфилд Р.* Этика экологической ответственности // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990.
- Ахутин А.В.* Понятие "природа" в античности и Новое время. М., 1988.
- Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. СПб., 1993. Кн. 1.
- Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. СПб., 1994. Кн. 3.
- Гоббс Т.* Левиафан // Соч. В 2 т. М., 1991. Т. 2.
- Кант И.* Соч. М., 1964. Т. 3.
- Козловски П.* Общество и государство: неизбежный дуализм. М., 1998.
- Петров М.К.* Историко-философские исследования. М., 1996.
- Уайт Л. (мл.).* Исторические корни нашего экологического кризиса // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990.
- Хесле В.* Философия и экология. М., 1994.
- Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1994.
- Pointing C.* A Green History of the World. The Environment and the Collapse of Great Civilizations. Harmondsworth-Middlesex, 1993.

© Д. Афиногенов, 2001