

## Введение

### Экологический контекст в социодинамике культурных традиций Востока.

В современной философской, научной, художественной литературе все более ощутимо доминирует мотив глобальной обеспокоенности за судьбы мирового сообщества в наступившем XXI столетии. Мир неотвратимо погружается в пучину пагубных конфликтов и конкуренции. Бездна, разделяющая страны и континенты, расширяется, непонимание и взаимное ожесточение нарастают. Беспрецедентный по темпам и экстенсивности социальный динамизм породил феномен нестабильности как атрибутивный признак современной эпохи.

В этих условиях весьма актуальной становится проблема поиска и обоснования адекватных форм межнациональных и даже межцивилизационных отношений в современном мире. Нередко эти отношения характеризуются весьма высоким уровнем противостояния и напряженности, что дало возможность С. Хантингтону в своей книге «Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка» провозгласить тезис о неизбежном конфликте между различными культурно-цивилизационными системами.

Еще в 1993 году С. Хантингтон в широко известной статье «Столкновение цивилизаций?», опубликованной в журнале «Foreign Affairs», высказал идею о том, что в современных условиях определяющим вектором глобальной социодинамики является кристаллизация конфликтных взаимодействий по «демаркационным линиям», разделяющим различные цивилизационные типы. В книге этот основной тезис получает системное обоснование и интерпретируется как результат не только экономической эволюции рассматриваемых цивилизационных образований, но и форм их социокультурной динамики. «В новом мире основные различия между людьми и между народами носят не идеологический, не политический, не экономический, а культурный характер».<sup>1</sup>

Разделяя базовые установки концепции локальных цивилизаций, С. Хантингтон утверждает, что основными действующими лицами в мировой политике сегодня являются те цивилизационные системы, которые эффективно противостоят культурной экспансии извне и целенаправленно утверждают собственные социальные и нравственные ценности. Он солидарен с выводом Генри Киссинджера, который полагает, что «В XXI веке международная система будет включать, по крайней мере, шесть основных держав: Соединенные Штаты, Европу, Китай, Японию, Россию и, возможно, Индию, а также множество стран среднего и малого размера».<sup>2</sup> По

---

<sup>1</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка//Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология/Под ред. В.Л.Иноземцева. М., 1999. С.532.

<sup>2</sup> Kissinger H.A. Diplomacy. N.Y., 1994, p. 23-24.

мнению С. Хантингтона, эти страны принадлежат к пяти цивилизациям, определенно отличающимся друг от друга, прежде всего, в сфере социокультурного опыта и традиций, ответственных за образ жизни и нравственные ценности. «Разные цивилизации изначально придерживаются различных философских убеждений, основополагающих ценностей, социальных связей, обычаев, мировоззрения в целом».<sup>1</sup>

Запад как был, так в ближайшем будущем и останется могущественной и лидирующей цивилизацией в сложившейся архитектонике мирового сообщества. Однако далеко не все цивилизационные системы ориентированы на то, чтобы оставаться в фарватере западной стратегии развития. Некоторые из них акцентированно стремятся к расширению собственного экономического и военного потенциала, сохранению и приумножению культурного наследия. Среди них, безусловно, выделяются китайская и исламская цивилизации. «Опасные столкновения могут возникнуть ... при соприкосновении западного высокомерия, исламской нетерпимости и китайской напористости».<sup>2</sup> Особое внимание С. Хантингтон уделяет рассмотрению возможных перспектив развития исламской цивилизации, анализируя демографические, политические и социокультурные предпосылки ее становления и будущей динамики. Эта цивилизация, опирающаяся на мощную и глубоко укорененную культурно-религиозную традицию, всегда выступала непримиримым оппонентом западным и христианским культурным ценностям. И сегодня, в преддверии значительных социокультурных трансформаций XXI столетия, она открыто демонстрирует свою устремленность в будущее, амбициозные планы и высокий потенциал пассионарности. Следует отметить, что анализ С. Хантингтона во многом оказался пророческим. По крайней мере, беспрецедентный всплеск антизападных выступлений и глобального терроризма в самом начале нового века и тысячелетия весьма симптоматично приобрел арабо-исламскую окраску и очертания. И это заставляет самым серьезным образом отнестись к сложной и противоречивой проблеме межцивилизационных взаимодействий, среди которых четырнадцать веков конфликтов и конфронтаций между исламом и христианством составляют драматический, но неотъемлемый опыт.

Идее столкновения цивилизаций противостоит концепция диалога между различными социокультурными системами. Диалог культурных традиций Запада и Востока стал в этом смысле классическим примером и убедительной иллюстрацией возможностей конструктивного взаимодействия различных культур и систем ценностей.

В существенной степени это относится и к экологическому контексту культуры, характерным для нее идеям и представлениям о человеческом бытии в мире природы, о формах и технологиях ее преобразования и сохранения. В связи с этим понятной и естественной представляется задача системно-содержательной реконструкции истории экологической мысли в

---

<sup>1</sup> Хантингтон С. Указ. соч., с. 534.

<sup>2</sup> Хантингтон С. Указ. соч., с. 535.

цивилизациях Востока. Решение этой задачи предполагает продолжение масштабного исследовательского проекта, посвященного историко-научной реконструкции становления и развития экологической культуры в различных цивилизациях, странах и регионах мира.

В уже вышедших двух книгах многотомной антологии «Экологическая мысль народов мира»<sup>1</sup> была воссоздана историческая эволюция экосознания восточных славян и народов Западной Европы в различные эпохи, предшествовавшие XX столетию. В них основной акцент был сделан на рассмотрении экологических и протоэкологических идей, которые органично входили в содержание мифологических, религиозно-философских, научных и художественных текстов разных времен и народов, объединенных принципами и ценностями классического мировосприятия с его базовыми интенциями на гармонизацию отношений между человеком и природой. Понятно, что в каждой конкретной культуре и эпохе эти интенции были выражены существенно различными формами и жанрами, а иногда и радикально несоизмеримыми способами интерпретации важнейших экосоциальных отношений. Тем не менее в них всегда можно было обнаружить осязаемое влияние классической или традиционной ценностной парадигмы, которая лишь в наступлении XX столетия начинает радикально трансформироваться под влиянием перманентно нарастающего потока научно-технологических и культурно-мировоззренческих новаций.

Одной из общепризнанных особенностей социодинамики культуры в цивилизациях Востока является ее безусловная скоррелированность с ценностями и императивами традиционализма, который нередко эволюционировал в направлении откровенного социального консерватизма. Восток представляет собой классически определенный тип традиционной культуры, сложившийся в разных этнотерриториальных системах Азии и Африки на основе земледельческой и скотоводческой практики. Поэтому интерес к его экологическому опыту вполне объясним, когда речь идет о необходимости воссоздания целостной и многомерной картины развития экологической мысли в цивилизациях классического периода мировой истории. Это в значительной мере обусловило выбор предметной области анализа динамики экологической мысли народов мира в третьем томе антологии. Он посвящен исследованию и реконструкции экологических идей и контекстов в развитии наиболее известных цивилизаций Востока.

Реализация данной части проекта поставила перед авторским коллективом ряд серьезных вопросов как методологического, так и предметно-содержательного характера. Укажем на некоторые из них.

Прежде всего это вопрос об определении референтной историко-эмпирической базы анализа, обосновании тех критериальных принципов, которые бы позволили оптимально сконфигурировать огромный культурологический материал. С одной стороны, необходимо было

---

<sup>1</sup> См. Антология экологической мысли. Восточные славяне/ Научн. ред. А.И. Зеленков/ -- Мн.: Харвест, 2003; Антология экологической мысли. Западноевропейская цивилизация/ Научн. ред. А.И. Зеленков/ -- Мн.: Харвест, 2003.

сохранить преемственность методологических подходов в интерпретации истории экологической мысли западноевропейской и восточнославянской культуры. Эта методология состояла в том, чтобы в ткани мифологических, религиозных, философских научных и художественных текстов, репрезентирующих ту или иную культурную целостность, вычленив и соответствующим образом проинтерпретировать экологические и протоэкологические идеи, мотивы, представления. С другой стороны, реальное содержание культурных памятников Ближнего Востока, Индии, Китая, стран арабо-мусульманского мира требовало существенной и всякий раз конкретной коррекции этого базового набора текстов. В первую очередь, это касалось места и роли собственно научных представлений в древних культурах Двуречья или в традиционной индийской культуре. Весьма своеобразно увязывалась религиозная и мифологическая проблематика в традициях арабо-мусульманской и древнеегипетской цивилизаций. Однако установка на системную и концептуально обоснованную реконструкцию экологической мысли в цивилизационной динамике восточных народов потребовала сохранить указанную методологическую интенцию и при малейшей обоснованной возможности вычленять экологическое содержание в максимально широкой совокупности культурных памятников и текстов.

Еще более сложным аспектом системного обоснования соответствующей эмпирической базы данного тома антологии, стала проблема интерпретации самого понятия «Восток», тех его культурно-цивилизационных и социально-исторических проекций, которые в изобилии присутствуют в современной литературе.

В случае западноевропейской цивилизации реконструкция важнейших форм и состояний экосознания и экологической мысли была осуществлена на основе историко-хронологического критерия с фиксацией следующих исторических этапов или эпох: Античность, Средневековье, Возрождение, Новое время. Каждый из этих этапов внес свой специфический вклад в процесс исторической эволюции экологических представлений и ценностей в рамках классического периода развития западноевропейской цивилизации.

Причем важно подчеркнуть, что интерпретация европейской истории чаще всего выстраивается в соответствии с линейными критериями поступательного движения социальных систем к более совершенным и оптимальным состояниям их функционирования. Стрела времени задает стратегический вектор социодинамики, определяющий переход европейских обществ от традиционных форм организации жизни и культуры к индустриальным, а затем и постиндустриальным формам.

Такой социально-прогрессистский критерий применительно к цивилизационной динамике Востока оказывается не вполне корректным и продуктивным даже в условно-методологическом смысле селекции и конфигурирования культурологического материала. И связано это, прежде всего, с особым статусом традиции в культуре Востока, с ее уникальными гомеостатическими возможностями, которые позволяли на протяжении многих веков и тысячелетий сохранять в структуре восточных обществ

инвариантный и неподверженный существенным изменениям набор социальных ценностей и принципов жизнедеятельности. К ним, безусловно, относились и экологические идеи и ценности. Поэтому Восток сегодня интересен в диалоге с Западом именно этой своей уникальной цивилизационной устойчивостью, способностью сохранять верность традиции, пребывая в постоянном потоке ежедневных событий и перемен. Эту архетипическую характеристику восточной цивилизации блестяще раскрывает В.В. Малявин на примере истории Китая. «Понять Китайскую цивилизацию – значит прежде всего понять причины ее необыкновенной устойчивости при столь же поразительном разнообразии локальных форм».<sup>1</sup>

Значит экологическая мысль Востока вполне референтно представлена уже в эпоху архаических и древних восточных цивилизаций, когда были сформированы фундаментальные константы традиционного стиля жизни и отношения к природе. Затем на протяжении столетий они лишь экстенсивно множились, сохраняя сущностную интенцию на устойчивость и гармонию. Большинство восточных обществ вплоть до XX столетия сохраняло архаические и традиционные принципы и нормы отношения к природе. И даже, если в случае с арабо-мусульманской цивилизацией период с VIII по XIII век отмечен серьезными социальными изменениями, это существенным образом не сказалось на трансформации экологической ментальности, которая была характерна для племен и народов, традиционно населявших пространство ойкумены Ближнего Востока и Северной Африки.

Древние цивилизации Дальнего Востока, Индии, Юго-Восточной Азии вплоть до распада колониальных империй в XX веке пребывали в состоянии социокультурного гомеостаза, сохраняя и воспроизводя архетипическую приверженность классическим традициям.

Все это позволяет вполне обоснованно сосредоточиться на задаче реконструкции периода становления традиционной экокультуры в странах и цивилизациях Востока. Такая методологическая редукция оправдана, прежде всего, с инструментально-прагматических позиций, поскольку она позволяет конструировать адекватный и вместе с тем реалистически выстроенный эмпирический базис исследования.

Однако и с учетом выше обоснованной редукции возникает ряд вопросов, связанных с использованием понятия «Древний Восток», которое оказывается весьма широким по содержанию и контекстно-ситуативным по смыслу. В разных исторических источниках под «Древним Востоком» понимают либо «древнейшие рабовладельческие государства», которые возникли в IV-III тысячелетиях до н.э. в долинах Нила и Двуречья, либо появившиеся во II тысячелетии Вавилонию, Ассирию и Митанию, Финикию, Палестину, Сирию, древнюю Индию и Китай, либо оформившиеся к I тысячелетию страны Передней Азии, Аравии, ново-Вавилонского царства, древнего Ирана и др. В монографии «Искусство Древнего Востока» подчеркивается, что ареал распространения древневосточных культур был почти необъятен и границы его простирались от Атлантического до Тихого

<sup>1</sup> Малявин В.В. Китайская цивилизация. М., 2000, с. 597.

океана. Он занимал Северную и Северо-Восточную Африку, Малую Азию, Кавказ, восточное побережье Средиземноморья, долины Тигра и Евфрата, Южную Аравию, Иран, поймы Инда и Ганга, Хуанхэ и Янцзыцзяна.

Востоковеды, как правило, весьма скептически относятся к концептуально-объяснительным возможностям таких теоретических конструкций, как «Восток», либо «Древний Восток». Скорее они рассматривают их как своеобразные собирательные понятия метафорического типа, предпочитая реально исследовать традиции и культуру конкретных восточных цивилизаций (Египет, Индия, Китай и др.) Однако поскольку задачей данного тома антологии является реконструкция важнейших особенностей экологической культуры Востока в целом с целью фиксации таких ее признаков, которые бы позволили отличить эту культуру природопользования и экологического сознания от ее западных аналогов, постольку необходимо (пусть достаточно произвольно и конвенционально) сконструировать хронологически, географически и этнотерриториально приемлемое понимание данного концепта.

Очевидно, что с хронологической точки зрения понятие «Древний Восток» не является в данном случае приемлемым и референтным, поскольку, как было показано выше, его временные рамки весьма размыты и трактуются достаточно произвольно. Однако не в этом самое главное. Дело в том, что по своему содержанию понятие «древность» имплицитно соответствует осевому времени, когда не только на Востоке, но и на Западе закладывались фундаментальные мировоззренческие основания традиционной культуры. Согласно К. Ясперсу, эту ось следует искать там, где возникли предпосылки, позволившие человеку стать таким, каков он есть, каким он сохранился и по сей день.

В это время происходит много необычайного. В Китае жили тогда Конфуций и Лао-цзы, возникли все направления китайской философии. В Индии возникли Упанишады, жил Будда. В философии были рассмотрены все возможности философского постижения действительности, вплоть до скептицизма, материализма, софистики и нигилизма. В Иране Заратустра учил о мире, где идет борьба добра со злом. В Палестине выступали пророки – Илия, Исая, Иеремия и Второисая. В Греции – это время Гомера, философов Парменида, Гераклита, Платона. Все то, что связано с этими именами, возникло почти одновременно в течении немногих столетий в Китае, Индии и на Западе независимо друг от друга. Новое, что возникает в эту эпоху, связано прежде всего с рефлексивным осознанием специфики человеческого бытия в мире, его возможностей и границ. В эту эпоху были разработаны основные категории, которыми мы мыслим и по сей день, заложены основы мировых религий, и сегодня определяющих жизнь людей. Во всех направлениях совершался переход к универсальности.

Мифологической эпохе с ее спокойной устойчивостью приходил конец. Началась борьба рациональности и рационально проверенного опыта против мифа. В той мере, в какой воспринятая в традиции прошлого субстанция

была еще жива и действенна, ее явления прояснились и она тем самым преобразалась.<sup>1</sup>

Такая содержательно обоснованная, а не формально-хронологическая интерпретация понятия «Древний мир» позволяет предположить более перспективную схему конфигурации культурологического материала, используемого в целях системной реконструкции экологической мысли в восточных цивилизациях. Данная схема может быть представлена следующим образом. Становление и развитие традиционной культуры Востока осуществлялось на трех временных этапах. Архаическая эпоха уходит в глубину веков и связана с господством мифологических и магических представлений. В этот период традиционная культура Востока, в том числе и апплицированная на сферу экологической ментальности, обнаруживает себя в формах мифологического синкретизма и архаических верований.

Далее следует эпоха древности, которая связана с осмыслением глубинных оснований культурной традиции, экспликацией ее мировоззренческих структур в материале философии, протонауки, искусства.

Затем наступает средневековая эпоха, когда и в Китае, и в Индии, и в странах арабо-мусульманского мира выстраиваются и обосновываются основные канонические векторы интерпретации классического наследия и традиционной культуры. Это время школ и канонизации традиции.

Такая содержательно-хронологическая схема конфигурации эмпирического материала, призванного репрезентировать важнейшие исторические этапы становления традиционных культур Востока, оказывается вполне операциональной и адекватной задачам реконструкции экологической мысли в рамках этих культурных пространств.

Что же касается географических и этнотерриториальных аспектов концепта «Цивилизации Востока», то в нем представлены, прежде всего, цивилизации Ближнего Востока, Индии, Китая и арабо-мусульманского мира.

Протоэкологический контекст в культурах Ближнего Востока раскрывается на примерах религиозно-мифологических сюжетов шумеро-аккадской, вавилоно-ассирийской, древнеперсидской и древнеегипетской цивилизаций. Определенное внимание уделено также и древнесемитской религиозной традиции с акцентом на экспликацию сакрально-символических оснований взаимодействия человека и природы, которые содержатся в текстах Танаха.

Рассмотрение экологических ценностей и императивов, характерных для традиционных культур Индии и Китая, осуществляется на основе системной реконструкции религиозно-мифологических, философских, научных и художественных текстов, создаваемых в архаический, древний и средневековый периоды существования этих восточных цивилизаций.

Экологические идеи и представления, развитые в религиозной традиции ислама, а также обоснованные в арабо-мусульманской философии,

---

<sup>1</sup> См. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994, с. 32-33.

науке и искусстве составляют еще один важный источник экологического мировоззрения, созданного совокупными усилиями восточных народов и цивилизаций.

Обозначенный выше весьма условный и конвенциональный набор традиционных культур позволяет сконструировать вполне операциональный и вместе с тем достаточно референтный в социокультурном отношении предметный комплекс, который по своим типологическим характеристикам вполне соответствует понятию «цивилизации Востока».

Достаточно специфической проблемой, которая потребовала корректной и содержательно обоснованной интерпретации в данном томе антологии, стала проблема смыслоопределяющей самобытности культур Востока и их социально-экологических проекций. Не только в популярной, но и в исследовательской литературе широко представлено мнение о том, что восточные культурные традиции органично сопряжены с такими ценностями и нравственными ориентациями, как межличностная солидарность, сердечность, терпимость, способность к взаимопониманию, уважение и любовь к людям, стремление к добру и т.д.

Эти и другие «человеческие качества», якобы архетипичные для восточных цивилизаций, позволяют им позиционировать себя как ценностно-мировоззренческую альтернативу отчужденному рационализму западного мира, основанному на бездушном расчете и абстрактном экономоцентризме. Подобные идеи обнаруживают удивительную живучесть, воспроизводясь в разных исторических условиях и предметных контекстах то в форме консервативно-охранительных доктрин, то как основа для радикально-фундаменталистских призывов и прокламаций.

Прагматическое овладение природой, основанное на интенсивно развиваемых научных технологиях, предстает как отличительная особенность западноевропейской цивилизации, а европеец изображается, прежде всего, как воплощение *homo faber* с присущими ему интенциями на безудержное потребление и одномерность в оценке стиля и качества жизни.

В восточных культурах, напротив, человек не противостоит природе и другим людям. Он находится с ними в неразрывном и гармоничном единстве. Не жадность и приобретательство, а высокие моральные ценности движут им, задавая также нравственные приоритеты жизнедеятельности, которые радикально отличают восточный тип социализации от западных его аналогов.

В многочисленных сопоставлениях западной и восточной культур, приводятся, как правило, антиномичные их характеристики, призванные обосновать радикальную альтернативность Запада и Востока не только в социально-антропологических, но и экологических измерениях.

Концепция самобытности отнюдь не является порождением лишь «восточного духа». Она весьма основательно разрабатывалась и в западной литературе усилиями культурологов, этнологов, философов. Показательна в этом смысле схема сопоставления западных и восточных ценностей,

приведенная еще немецким философом Г. Кейзерлингом в его «Дневнике путешественника философа».<sup>1</sup>

Запад	Восток
Реализм (или материализм)	Духовность (или мистицизм)
Объективизм	Субъективизм
Плюрализм	Монизм
Рационализм	Интуиция
Воля	Фатализм
Динамизм	Инертность
Прогрессивность	Консерватизм
Искусственность	Естественность
Покорение природы	Покорность природе
Индивидуализм	Солидарность
Право	Мораль
Научность	Мифологичность

Существенный вклад в развитие этой культурологической парадигмы компаративных исследований Запада и Востока внесла деятельность авторитетной международной корпорации ученых и философов, которая под эгидой журнала «Philosophy East and West» организовала ряд конференций и форумов, проводимых по этим проблемам в Гонолулу.

Однако наиболее привержены этой парадигме представители восточных культур. Еще в конце XIX века индийский мыслитель Ауробиндо Гхош радикально противопоставлял европейский тип социальной организации, основанный на жесткой и прагматичной технологии, эгоизме и конкуренции, индийскому этосу социальности, предполагающему стремление человека к самосовершенствованию, добру и любви к ближнему. Подобные идеи весьма характерны для таких известных деятелей индийской культуры и философии, как Рамакришна, Вивекананда, Ганди и др.

Продолжая религиозную традицию ограничения значимости вещественно-материальных факторов жизни, сторонники концепции самобытности восточных культур постоянно подчеркивают приоритет духовно-нравственных начал в жизни человека и общества. Это касается и «искусства жизни», предполагающего умение найти консенсус в отношениях друг с другом, и склонности к подлинно духовным и интеллектуальным формам досуга, и отношения к науке, которая, якобы, кроит мир по меркам практических потребностей и неумемного стремления к власти над природой и человеком.

Этический универсализм и корпоративность как важнейшие ценности восточных культур призваны символизировать отличный от западных сценариев социодинамики цивилизационный вектор развития,

<sup>1</sup> См. Ерасов Б.С. Социально-культурные традиции и общественное сознание в развивающихся странах Азии и Африки. М., 1982, с. 174.

ориентирующий современные общества на духовные цели и ценности. В этом контексте весьма интересен тот резонанс, который вызвала одна из последних книг Эрвина Ласло.<sup>1</sup> Как известно, он является президентом и одним из организаторов Будапештского клуба – своеобразного апологета Римского клуба, но с бóльшим акцентом на гуманитарных и социогуманитарных проблемах современного мира. Подготовленный в 1997 году аналитический доклад Будапештского клуба «Третий Миллениум: вызов и мечта», стал основой отдельной монографии Э. Ласло, которая впервые была опубликована на английском языке в 2002 году, а в 2004 году вышла в свет в русском переводе Ю.А. Данилова под названием «Макросдвиг (К устойчивости мира курсом перемен)». Одна из основных идей этой книги состоит в том, чтобы убедить современные элиты в необходимости переосмыслить критерии оценки современных процессов глобального развития. Определяющим измерением динамично изменяющегося мира должна стать его духовно-нравственная составляющая, а революция сознания в совокупности этих изменений призвана очертить основополагающие ориентиры выхода человечества из цивилизационного тупика. Характерно, что в комментариях двенадцати членов Будапештского клуба – выдающихся деятелей культуры, науки и искусства современности – именно эта идея нашла акцентированную поддержку и понимание. Так, Питер Рассел отмечает, что «...в основе глобального кризиса, с которым нам вскоре предстоит столкнуться, лежит кризис сознания... Поскольку мы не изменили своего понимания, мы продолжаем истощать ресурсы нашей планеты в тщетной надежде, что достаточно поступать правильно, чтобы потребности удовлетворялись и надежды исполнились. Тогда как внимания и перемен настоятельно требует внутреннее, духовное состояние. Таков вызов начала XXI века».<sup>2</sup>

Аналогичную мысль высказывает и Каран Сингх: «Духовному измерению нашего сознания необходимо снова придать должное значение, а для этого необходимо обратиться к обширному запасу идеалов и духовных ценностей, накопленных богатыми религиозными традициями человечества».<sup>3</sup>

Акцент на духовном измерении процессов глобализации современного мира и связанные с ним попытки обосновать специфику Востока в противовес западным обществам с позиций их противопоставления и несовместимости, сегодня все более осязаемо утрачивают свою актуальность и социокультурную перспективу. Ныне востребованы идеи взаимной дополнительности ценностных принципов Запада и Востока. Еще в конце XIX века один из наиболее ярких сторонников индийской культурной самобытности Вивекананда заявлял, что Индия должна узнать от Европы, как покорять внешнюю природу, а Европа должна узнать от Индии, как покорять

---

<sup>1</sup> Ласло Э. Макросдвиг (К устойчивости мира курсом перемен), М., 2004.

<sup>2</sup> См. Ласло Э. Указ. соч., с. 166.

<sup>3</sup> Там же, с. 170.

природу внутреннюю. Мы преуспели в развитии одной фазы человека, они – другой. Соединение обоих – вот, что необходимо.<sup>4</sup>

Весь XX век прошел под эгидой нарастания этих синтетических тенденций, декларирующих необходимость сотрудничества и взаимодополнительности, совмещения традиционных культур и верований с идеями развития и прогресса. Однако чаще всего эти декларации не могли изменить реальной дихотомии модернизационных и традиционалистских сценариев социодинамики, которые осязаемо доминировали в развитии восточных обществ в XX столетии. И хотя во многих западных странах сегодня достаточно популярны «восточные мотивы», отражающие глубинные противоречия в развитии индустриального мира, такие культурные феномены как дзэн-буддизм, йога, суфизм, мистические идеи и верования, представленные чаще всего в форме квазинаучного эстетизированного или паракультурного опыта, не нарушают в целом общей конфигурации и аксиологического строя западной культуры в эпоху постсовременности.

В связи с этим возникает вопрос, насколько актуален и важен исторически сформированный в недрах восточной культурной традиции социально-экологический опыт. Насколько он может быть полезным и востребованным в условиях существенно иного типа развития и ценностных установок сознания. Очевидно, что некритический перенос этого опыта в иную культурную среду и попытки ассимилировать его без соответствующей интерпретации и социокультурной адаптации, не будут иметь успеха ни в теоретическом, ни в социально-практическом измерениях.

Восток на Западе интересен не попытками его приверженцев некритически и поверхностно заимствовать эзотерические духовные практики йоги или дзэн-буддизма. Он не может рассматриваться и оцениваться как приоритетный социокультурный стандарт, естественная ассимиляция которого гарантирует преодоление имманентных для западного образа жизни проблем и противоречий. Социокультурный опыт восточных цивилизаций и его экологические проекции интересны для Запада прежде всего в том смысле, что этот опыт демонстрирует уникальные формы жизни традиции, ее функционирования как эффективного механизма освоения и использования нововведений. Особенность восточных культур состояла не в том, что им не были свойственны новации, и эти культуры являли собой пример застоя и стагнации. Существует достаточное количество исторических фактов и их концептуальных обобщений, которые убедительно опровергают такие культурологические модели.

Подлинная и действительно уникальная особенность цивилизаций Востока состояла в особом типе традиционности, который был характерен для них. Конечно, трудно оспорить тезис, согласно которому основополагающие правила и законы жизнедеятельности восточных обществ еще в древности приобрели форму устойчивых социальных императивов и были письменно зафиксированы как социокультурные традиции. Они

---

<sup>4</sup> См. Религия и общественная мысль Востока. М., 1971, с. 157.

выражали важнейший гомеостатический механизм культуры и обеспечивали адаптацию человека в постоянно изменяющейся среде его обитания на протяжении многих столетий. Однако при этом сами традиции обладали уникальной способностью не столько унифицировать и стереотипизировать социальный опыт, сколько индивидуализировать его, создавая условия для сохранения равновесных и стабильных условий существования человека. Именно классическая традиционность цивилизаций Востока позволила им на протяжении веков и тысячелетий противостоять деструктивному влиянию извне и в то же время активно ассимилировать разнообразные новации, но всякий раз вписывая их в социокультурный каркас доминирующих ценностей. Возможно, эта особая приверженность традиционным формам социальной регуляции жизни в современных восточных обществах рассматривается некоторыми экспертами как один из перспективных социокультурных ресурсов, используемых этими обществами (Китай, Индия, Япония и др.) для активной ассимиляции западного технологического опыта при сохранении фундаментальных ценностей и нормативов национального менталитета и восточного стиля жизни.

Именно такая интерпретация экологической мысли Востока, основанная на особом статусе традиции в культурном многообразии восточных обществ, была положена в основу той концептуальной схемы, которая определила реальную конфигурацию структуры и содержания данного тома антологии.

Важнейшей методологической проблемой, в процессе реконструкции истории становления и развития экологической мысли в восточных цивилизациях стала задача экспликации тех категориально-предметных схем, которые бы позволили тематически корректно и вместе с тем реалистично вычлнить собственно экологический контекст в огромном эмпирическом материале культурных памятников и текстов. Эта проблема предстала как парадигмально значимая еще и потому, что в синкретичной ткани восточных культур, в аллегорических и образных конструкциях религиозно-мифологических, философских и протонаучных построений зафиксировать внятные экологические проекции, раскрывающие содержательное многообразие отношений между человеком, обществом и природой, оказалось не только не просто, но и принципиально необходимо.

Стремление воссоздать репрезентативную картину генезиса и динамики экологической мысли в культурах Востока постоянно актуализировало угрозу существенно упростить задачу и свести ее к собственно культурологической реконструкции процесса становления традиционных и классических основоположений восточного стиля жизни и мышления. При этом авторы данного типа антологии отчетливо понимали, что даже в формах самых жестких идеализаций и конвенциональных ограничений невозможно скольнибудь полно, профессионально и содержательно воссоздать богатство смыслов и символов всего многообразия культур Ближнего Востока, Индии, Китая, арабо-мусульманского мира.

Выход из этой ситуации предполагал осуществление вполне осознанной и предметно обоснованной селекции разнообразного исторического и культурологического материала. Принципы такой селекции были достаточно обстоятельно изложены в предшествующих томах антологии «Экологическая мысль народов мира» и сводились в целом к двум важнейшим методологическим ориентациям. Во-первых, экологические и протоэкологические идеи и представления вычленились в результате осмысления и анализа религиозно-мифологических, научных и художественных текстов, составляющих базовое пространство смыслов конкретно-исторического типа культуры.

Во-вторых, предметно-содержательные структуры экосознания и экологической мысли, специфицирующие тот или иной тип цивилизационной динамики, задавались инвариантной схемой основного экологического отношения или базовыми компонентами предмета экологии. После соответствующей конкретизации эти компоненты были представлены в следующем виде: образ природы, артикулированный в терминах языка той или иной культуры; характеристика человека как субъекта экологического отношения; возможные вариации экологических императивов и ценностей.

Очевидно, что в целях сохранения содержательного и методологического единства общей исследовательской программы по реконструкции истории экологической мысли народов мира важно было обеспечить использование указанных метатеоретических принципов и при воссоздании логики развития экосознания в культурах и цивилизациях Востока. Такая методологическая интенция была, безусловно, доминирующей при решении вопросов селекции и предметно-исторической параметризации рассматриваемого материала по истории культуры стран и цивилизаций Востока.

Однако, необходимость соблюдать требования научной объективности и методологические презумпции максимально полно учитывать специфику анализируемого культурологического материала, потребовала определенной коррекции и уточнения указанных выше методологических ориентаций применительно к плюралистически вариабельной картине культурных традиций и основоположений восточных обществ.

Синкретизм культур Востока предопределил некоторую адресную ситуативность в выборе референтных наборов текстов, задающих те или иные экологические темы и мотивы в описаниях природы и форм ее восприятия в восточных цивилизациях. При этом авторы сознательно жертвовали эффектом системной реконструкции определенного экологического феномена в материале религиозно-философских, мифологических, научных и художественных текстов, отдавая приоритет, прежде всего, требованиям предметной объективности и исторической специфики того или иного типа восточной цивилизации.

Так, протоэкологический контекст в древних культурах Ближнего Востока раскрывается в основном на материале религиозно-мифологических сюжетов, характерных для шумеро-аккадской, вавилоно-ассирийской,

древнеперсидской и древнесемитской цивилизаций. Говорить о существовании в структуре этих цивилизаций явно артикулированных философских или научных текстов не приходится, поэтому акцент на содержании религиозно-мифологических памятников вполне оправдан как с исторической, так и с объективно-предметной точек зрения.

Более того, важно подчеркнуть, что доминирующей формой культуры в древних цивилизациях Ближнего Востока была, конечно, мифология, поскольку религиозные представления в этот период развития человеческой истории еще отмечены чертами очевидной архаичности и антропоморфизма.

Специфика культурной ситуации в Древней Индии также не позволяет зафиксировать там эксплицитный слой собственно научных и даже протонаучных текстов. Интравертный характер традиционной индийской культуры убедительно воплощен в постоянном опосредовании религиозно-мифологических, литературно-художественных и философских сочинений. Это, конечно, не означает, что в ткани текстов индийской культуры нельзя вычленить информации научного и объективно-предметного характера. Безусловно, в Древней Индии существовала мощная традиция развития логики, психологических знаний. Однако все эти протонаучные знания, как, собственно, и другие формообразования культуры (философия, искусство), находились под определяющим влиянием религиозной картины мира. В этом состояла одна из определяющих особенностей традиционного культурного канона Древней Индии.

Традиционная культура Китая, в отличие от других восточных аналогов, более рельефно и убедительно воплощает системную архитектуру сочетания различных тематических и жанровых вариаций.

Однако и здесь необходимо отметить наличие доминантных культурных акцентов, которые проявились прежде всего в исторической модернизации древнекитайской мифологии усилиями конфуцианских мыслителей под воздействием норм и эталонов рационально-философского мышления. В результате аутентичные следы архаических мифов были безвозвратно утрачены, а их содержание трансформировано в историографию правящих династий и различные социально-политические учения.

Важным источником социально-экологической информации в рамках китайской культуры выступала ее литературно-художественная составляющая, характерные для нее формы поэтического мировосприятия и утонченные образы природы, воспевающие ее совершенство и гармонию. Однако системнообразующим основанием в древнекитайской культуре, безусловно, выступало развитие философии и протонаучного рецептурного знания. Именно в формах рационального философского дискурса трансформировалась мифологическая картина мира, преодолевались ее противоречия и сакрально-культовые ассоциации.

Говоря о задачах реконструкции экологических ценностей и ориентаций культур арабо-мусульманского мира, следует отметить наличие в этих культурах достаточно референтных форм философского, научного и художественного отражения мира. Однако при этом нельзя не подчеркнуть

факта безусловного доминирования религиозных идей и представлений в духовном опыте мусульманских культур. Смыслоопределяющее влияние ислама на философию и научное знание составляло одну из характерных особенностей этого типа традиционной цивилизации Востока.

Второй методологический принцип, определявший выбор и селекцию культурологического материала, исходя из предметно-содержательных особенностей экосознания в структуре восточных обществ, также был в значительной мере уточнен и трансформирован. С одной стороны, базовые компоненты экологического отношения, включающие в свой состав образ природной среды, антропологическую составляющую этого отношения и доминантные формы экологических ценностей и ориентаций в деятельности и поведении человека, остаются инвариантными в различных социокультурных контекстах и типах цивилизационного устройства. Такая инвариантность при осмыслении и анализе разнообразного культурологического материала, репрезентирующего традиции западных, восточных и иных обществ и цивилизаций, обеспечивает вычленение и экспликацию именно экологического контекста в сложноструктурированных, а нередко и синкретично взаимопроникающих, массивах мифологических, религиозных, философских, научных и художественных текстов.

Однако, с другой стороны, содержательная и аксиологическая специфика восточных культур существенно корректирует и ограничивает эту инвариантность определяя только им присущие формы и оттенки фиксации основных компонентах базового экологического отношения. Так, например, в большинстве культур западноевропейской цивилизации образ природы задается посредством сложной предметно-категориальной матрицы, в которой представлены субстанциональные основания универсума, его пространственно-временные характеристики, каузальные и динамические связи в природе, телеологическая размерность космоса. Очевидно, что любые попытки наложить эту категориально-предметную матрицу на материал восточных культур и использовать ее как операциональный принцип селекции этого материала приведут к непозволительному искажению реального положения вещей и по существу к забвению требований научной корректности и объективности.

Именно поэтому в данном томе антологии при осуществлении многомерного анализа экологических и протоэкологических контекстов культуры Востока авторы исходили из презумпции максимально полного и возможного учета предметно-содержательных и функциональных характеристик различных исторических и этнотерриториальных версий этой культуры. В результате были разработаны и обоснованы специфические категориально-предметные матрицы, в которых фиксированы экологические параметры и измерения, характерные для того или иного типа восточной культуры.

Так, в древних цивилизациях Ближнего Востока образ природы задавался через совокупность следующих параметров: божественные основания природоустройства; мифологические модели хронологии и

топографии природного мира; механизмы социоприродной динамики и направленность социоприродной эволюции.

В традиционной индийской культуре эти параметры специфицируются в следующем виде: субстанциональное единство и природная множественность универсума; структурные и пространственно-временные характеристики природного мира; психофизическая организация функциональных связей в природе; сакральные смыслы природных процессов.

Образ природы в культуре традиционного Китая задается через такие параметры как: субстанционально-генетические и функциональные основания природного универсума; пространственно-временные характеристики природного космоса; корреляционные и динамические связи в природе и принципы мирового порядка и основания экологической гармонии.

И, наконец, в культурах арабо-мусульманского мира образ природы раскрывается также в особой, специфической именно для этих культур, совокупности предметно-категориальных определений: божественные и естественные основания природно-космического универсума; пространственно-временные характеристики природы; причинность и провиденциализм в динамике природного мира; аксиологическая размерность природы и ее сверхъестественные основания. Аналогичным образом складывается ситуация и при анализе второго базового компонента в структуре экологического отношения, а именно: его антропологической составляющей. Применительно к различным историческим стадиям и этапам развития западно-европейской культуры данный компонент экологического отношения был развернут в следующей совокупности понятийно-содержательных характеристик: соотношенность микро- и макрокосмоса; корреляты свободы, творчества, труда; феномены жизни и смерти; аксиологическая размерность человеческого бытия.

Что же касается различных версий культурной целостности Востока, то здесь ситуация сохраняет высокий уровень варибельности и ценностного плюрализма. Так в культурах Древнего Востока человек в природе и «природа» в человеке заданы посредством следующих категориальных спецификаций: место человека в мире природы; взаимоотношения человека и богов как символический эквивалент антропоприродных отношений; феномены жизни и смерти в контексте цикличности природных изменений; аксиологическая размерность человеческого бытия.

Предметно-категориальная развертка антропологической составляющей и ее экологических проекций в контексте базовых ценностей индийской традиционной культуры может быть представлена следующим образом: человек как единство природного и божественного; экологическая размерность познавательных интенций человека; феномены жизни и смерти, идея судьбы; сотериологические проекции человеческого бытия.

В традиционной китайской культуре, несмотря на некоторые, частичные совпадения с рассмотренными выше типами восточных культур, в

целом представлена вполне самобытная схема параметризации антропоприродной составляющей в структуре экологических ценностей и отношений. В эту схему входят следующие параметры: человек в единстве психосоматических и ментальных характеристик; соответствие антропо- и космогенеза; законы жизни и смерти, проблема здоровья и долголетия; аксиологическая размерность человеческого бытия в природно-космическом универсуме.

В арабо-мусульманской культуре специфика человеческого измерения экологических проблем задается через призму таких предметно-категориальных разверток, как: параллелизм человека и природы; божественные предписания и вариабельность человеческих действий; порядок природы и судьба человека, смысл его жизни и смерти; ценностные аспекты человеческой жизни и природа.

Одной из важнейших характеристик базового экологического отношения, определяющего предметную и сущностную спецификацию экологии как науки и уникальной мировоззренческой ориентации в большинстве сложившихся и развивающихся культур, являются особые императивы и ориентации социальной деятельности, которые предписывают человеку неукоснительно соблюдать законы природы и следовать принципам социально-экологического мышления и поведения. В западноевропейской культуре этот компонент экологического отношения представлен посредством четырех важнейших установок экосознания и деятельности. К ним относятся: соразмерность моделей природного и социального порядка; социально-экологические программы практики; мировоззренческое обоснование социальной иерархии и социальной динамики; смысл и направленность истории в контексте природной эволюции.

В восточных культурах этот компонент базового экологического отношения в существенной мере детерминирован аксиологическим строем и смысловыми спецификациями восточной ментальности, а также особенностями и практико-технологическими акцентами цивилизаций Востока.

В шумеро-аккадской, вавилоно-ассирийской, древнеегипетской и других культурах Ближнего Востока основные вариации социально-экологических императивов заданы в формах соразмерности моделей природного и социального порядка; социально-экологических ориентаций деятельности; сакрализации природной и социальной иерархий; смысла и направленности истории в контексте природной эволюции.

В индийской культуре – это соразмерность законов природной и социальной реальности; социально-нравственные императивы отношения к природе; варновая специфика социально-экологических ориентаций деятельности; идеалы социоприродной гармонии.

В традиционной культуре Китая социально-экологические ориентации в деятельности человека и социума параметризуются через такие императивы, как: соразмерность природного и социального порядка; причины экологических бедствий и природных катаклизмов; экологические

приоритеты и регулятивы природопользования; ценностные и временные ориентации экосоциального развития.

Арабо-мусульманская цивилизация в качестве приоритетных императивов социально-экологической направленности санкционировала следующие установки сознания и деятельности: соразмерность природного порядка и социальной организации; экологические презумпции в деятельности человека и общества; естественноприродные основания социальной иерархии; изменения в обществе и социальная стабильность в контексте постоянства природы.

Итак, предметно-категориальная интерпретация культуры Востока в аспекте вычленения ее экологических проекций позволила убедительно продемонстрировать атрибутивный плюрализм и вариабельность форм экологического сознания в ткани восточных культур и традиций и зафиксировать содержательное своеобразие различных типов экоментальности, которые возникали и обосновывались в различные эпохи и на различных этнотерриториальных пространствах цивилизаций Востока.

Такое предметно-категориальное обоснование своеобразия и уникальности экологических проекций каждой из культур в рамках их целостной совокупности под эгидой ценностных приоритетов Востока позволяет более явно и эксплицитно зафиксировать специфику экоразмерности рассмотренных выше восточных цивилизаций.

В древних культурах Ближнего Востока еще нет явных указаний на проблематизацию отношений человека и природы, а следовательно, экологический контекст в деятельности социума задается в формах символических аллегорий и мифологической семантики. Между человеком и природой всегда присутствует универсальный посредник, представленный как мир божественных сущностей, наделенных чертами абсолютных компетенций и столь же абсолютной ответственности за все происходящее в пределах ойкумены. Поэтому причиной экологических аномалий и катастроф, равно как и социоприродной гармонии, является не человек и его деятельность, а воля богов и их сверхъестественная сущность. Отсюда изначальный синкретизм культур Древнего Востока, обилие в них символов, призванных воплотить идею универсальных взаимоотношений человека, богов и природы. Экспликация экологических и протоэкологических контекстов этих культур с необходимостью предполагает реконструкцию отношений человека и богов, которые воплощая принципы политеизма, демонстрируют свою корпоративную силу и универсальные компетенции, распространяющиеся не только на дела человека, но и мир природы, призванный воплотить в поразительной целесообразности естественных событий божественную мудрость и совершенство.

Экологическая размерность традиционной индийской культуры не может быть понята и адекватно проинтерпретирована вне раскрытия принципиальной амбивалентности образа природы в структуре древнеиндийского мировоззрения. С одной стороны, в традициях брахманизма и индуизма обосновывается идея неизбывного единства,

гармонии человека и природы. С другой – в духовном наследии буддизма Хинаяны и адвайта-веданты доминирует образ природы как магической иллюзии, которую человек призван преодолеть в процессе поиска подлинных оснований бытия.

В отличие от западной культуры, в индийской традиции мифологический канон сохраняет свою изначальную целостность и синкретизм. Ведийские боги поражают воображение человека, воспитанного в западных интеллектуальных традициях и стандартах. Они удивительно неосязаемы и виртуальны, их образ размывается в бестелесности функционально-генетических характеристик. Это позволяло утверждать принцип своеобразного изоморфизма сферы божественного, сверхъестественного бытия и бытия природы, материального и вещественного космоса. За изменчивым многообразием природных явлений как бы просвечивается образ Абсолюта, отражаясь в волшебном зеркале Майи. А это означает, что всегда актуальной является возможность преодолеть природу в ее эмпирически осязаемых версиях и объективациях посредством восхождения к божеству через внутренний духовный опыт, в актах познания как постижения интравертной сущности бытия. Сакральное измерение природно-космического универсума открывается лишь духовному взору, обращенному вовнутрь человеческого существа. Отсюда доминанта духовного измерения в индийской традиционной культуре, которая сопровождалась императивным требованием преодоления телесности и эмпирической множественности природы как иллюзорной реальности. И лишь в процессе такого преодоления перед человеком открывается перспектива достичь подлинной гармонии в отношениях с миром, слиться с Абсолютом и посредством этого слияния, постичь и узреть исконную суть бытия природы, человека и общества.

Характерная для индийской духовности установка на синкретичное восприятие мира, своеобразный методологический холизм, обнаруживающий себя в непременном требовании воссоздать универсальную связь «всего во всем», в известной степени характерны и для традиционной культуры Китая. Программные цели этой культуры также связаны с установлением гармоничных отношений между человеком и природой, созданием условий для синхронизации человеческой деятельности и универсальных ритмов природных измерений.

Однако в отличие от Индии, в китайской традиционной культуре религиозный вектор представлен значительно слабее и не влияет столь впечатляюще на содержание и направленность антропоприродных отношений. Китайская духовность и скоррелированная с ней традиция развития экологического сознания имеют преимущественно светский, рационально-прагматический характер. Поэтому в Китае всегда доминировала практика внешнего и технологически выверенного обустройства природной и социальной среды обитания человека, а задачи развития и совершенствования техник религиозно-мистического постижения реальности, как правило, носили второстепенный и подчиненный характер.

Экологическая размерность китайского мировоззрения определялась по преимуществу необходимостью гармонизировать практику природопользования и вписать в естественные циклы природы созданные человеком технологии и формы земледелия. При этом абстрактные и непостижимые в актах рационального познания первоосновы – Дао и Небо – воспринимались в китайской культуре как универсальные символы, воплощающие в себе естественную упорядоченность природных процессов и космических ритмов.

Автохтонная конфуцианская традиция в Китае фактически сводит религиозные интенции китайского сознания к правильному исполнению обрядов, по существу обожествляя ритуал и провозглашая его основным регулятором всех сфер жизнедеятельности человека, в том числе и форм его социально-экологической активности. При этом ритуал, приобретающий в определенные периоды развития китайской цивилизации статус канонизированных практик социокультурного церемониала, рассматривался и оценивался как воплощение небесного порядка, позволяющего с неизменным успехом достигать гармонии в отношениях с природой и сохранять ее уникальную способность неизменно возрождаться в удивительном постоянстве ритмов и циклов временных и сезонных изменений.

Канонический статус традиции в китайской культуре определил и соответствующую форму отношения человека к природной среде его обитания. В сознании китайцев природа всегда воспринималась как самодостаточное, вечное и неуничтожимое целое. Человек же призван выполнять роль главной мироустроительной силы Поднебесной, ключевого звена в триаде «Небо-Человек-Земля». Однако эта роль не имеет ничего общего с экологической вседозволенностью и безответственностью. Скорее наоборот, она предполагает наличие неизменного пиетета по отношению к природе, стремление выявить и постичь скрытую суть мироздания, красоту узора вечного движения Дао.

Любая попытка зафиксировать характерные для культур арабо-мусульманского мира особенности экологической мысли и практики природопользования с необходимостью предполагает рациональное объяснение сущностной амбивалентности этих культур. С одной стороны, арабо-мусульманская цивилизация базируется на очевидной доминанте религиозного сознания, которое оказывает несомненное влияние на развитие философии, морали, искусства и других формообразований культуры. Ислам выступает конститутивным элементом в структуре арабской социальности, степень и формы его социокультурной экспансии поистине универсальны и затрагивают все сферы жизнедеятельности общества. С другой стороны, арабо-мусульманский мир обогатил мировую историю впечатляющими научными достижениями. Это проявилось в практике глубокого и творческого переосмысления культурного наследия античности на принципах конструктивной и рационально-критической его интерпретации. Не менее значительны успехи этой цивилизации и в развитии математики,

логики, медицины, астрономии и многих других наук, что позволило арабским странам существенно опередить средневековую Европу в деле утверждения принципов светского миропонимания, развития научного познания и проникновения научных идей в различные сферы культуры и формы социальной деятельности.

О глубинной противоречивости базовых интенций арабо-мусульманской цивилизации говорит и история её отношений с Западом. Уже к VII-VIII векам н.э. формируется явно экспансионистская политика этой цивилизационной системы, что приводит к распространению и укреплению мусульманства в северной Африке, на Иберийском полуострове, на Ближнем Востоке, в северной Индии и других регионах мира. Западное христианство ощущает на себе мощное влияние этой религиозно-цивилизационной экспансии и с трудом поддерживает собственную автономию, сохраняя постоянно трансформирующуюся линию демаркации между исламом и социокультурным пространством христианской Европы. На протяжении более чем тысячи лет, начиная с первой высадки мавров в Испании и кончая второй осадой Вены турками, Европа жила в условиях постоянной угрозы со стороны ислама, который по крайней мере дважды ставил под вопрос судьбу Запада.<sup>1</sup>

В конце XX столетия идеология исламского возрождения инициировала новый виток обострения этого цивилизационного конфликта между христианским и арабо-мусульманским мирами. Особое недовольство среди мусульман на этот раз вызвали усилия Запада обеспечить фронтальную универсализацию своих ценностей и институтов, сохранить экономическое и военное превосходство над странами третьего мира, удел которых создавать условия для процветания и доминирования западной техногенной цивилизации.

Несмотря на существование указанной исторической тенденции, постоянно воспроизводящей ситуации конфликта и конфронтации между христианским Западом и миром ислама, для них свойственны весьма серьезные социокультурные связи и цивилизационные опосредования. При этом важно указать на ряд черт, объединяющих христианство и ислам как две мировые религии, задающие фундаментальные аксиологические константы различных цивилизаций. И та и другая религии являются монотеистическими, исповедующими жесткие запреты на возможную ассимиляцию чужого социокультурного опыта и символа веры. Обе они миссионерские по своему духу, и, исходя из этого, нередко санкционировали явно экспансионистские формы социального поведения и деятельности. Если западному христианству не чужды мотивы бескомпромиссного религиозного рвения, то ислам всегда отвечал тем же, но только в ином культурном обрамлении мусульманского фундаментализма.

Определенная общность западной и исламской цивилизаций может быть прослежена и на пути исторически развивающихся межкультурных связей и заимствований. Особенно очевидны они в сферах обмена научными

<sup>1</sup> См. Хантингтон С. Указ. соч., с. 543.

знаниями, продуктами сельскохозяйственного и промышленного производства, информационными ресурсами и технологиями.

Отмеченная противоречивость арабо-мусульманской цивилизации в известной мере воспроизводится в структуре и базовых ориентациях экологического сознания, свойственного большинству культур исламского мира. С одной стороны, доминантой этого сознания выступает свойственная Востоку яркая чувственность и индивидуальный колорит в восприятии природы и отношении к ней. В частности, это проявляется в обилии орнаментальных и декоративных сюжетов арабского искусства, в которых воспроизводится интенция на трепетно-восторженное и личностно-значимое отношение к миру природы. И хотя богатство красок и таинственная гармония этого мира определяется потусторонней мудростью Всевышнего, человеку доступна благодать постижения и переживания этой многоликой и восхитительной гармонии природы.

С другой стороны, в глубинных структурах экологической ментальности представителей арабо-исламской цивилизации ощущается влияние автохтонных традиций, отражающих архетипы экосознания кочевников-бедуинов. Как известно, в их архаических представлениях природа не обладала сколь-нибудь заметным и автономным статусом бытия. Она воспринималась через призму исконных и фундаментальных ценностей их культуры, направленных на покорение пространства, завоевание новых территорий и ареалов обитания, осуществление предзаданных судьбой ...

Согласно установкам этой культуры, задача человека состоит не в том, чтобы облагораживать природу, выявляя ее божественную красоту и в то же время потребляя её дары, а в том, чтобы покорять её необозримые пространства, стремительно двигаться сквозь них, завоевывая все новые и новые земли, проявляя при этом настойчивость и воинственный пыл.

Таким образом, несмотря на синкретизм и аутентичную символику, в большинстве культур Востока присутствует значимый экологический или протоэкологический контекст. Иногда он воспроизводится в формах явно артикулированных ценностей экосознания, которые воплощены в религиозно-мифологических, философских, художественных и протонаучных текстах, репрезентирующих культурное разнообразие цивилизаций Востока. Иногда эти экологические ценности как бы растворяются в содержательной ткани восточных культур, объективируясь в их сложных образно-метафорических построениях. В этом случае задача философско-культурологической реконструкции экологической мысли цивилизаций Востока приобретает особо сложный и нетривиальный характер. Однако решение этой задачи является безусловно конститутивной необходимостью, учитывая современное состояние в диалоге человека и природы, все более рельефно обнаруживающее в начале XXI столетия очевидные симптомы глобального кризиса. Авторы данного тома антологии «Экологическая мысль народов мира» рассматривают эту работу как попытку внести посильный вклад в системное осмысление и прояснение перспектив решения этой глобальной задачи.



## Заключение

### «Сияющий Восток»: парадоксы глобализации нестабильных социумов

Сегодня трудно найти более модную и дискуссионную тему, чем **глобализация**. Ей посвящены десятки конференций и симпозиумов, сотни книг, тысячи статей. О ней спорят не только ученые, но и политики, бизнесмены, религиозные деятели. Однако обилие мнений, подходов, оценок вовсе не идентично основательной концептуальной проработке данной темы. Здесь пока гораздо больше вопросов, чем ответов.

Одной из центральных проблем, которые ставит перед нами глобализационная стратегия как базисный императив современного социального развития, является отношение к ней в странах Востока.

Как известно, идейно-политическая репрезентация глобализма была связана с провозглашением доминанты либеральных ценностей и целей развития. Среди них выделялись следующие социокультурные приоритеты:

- права человека имеют основополагающее значение в любой социальной системе;
- демократия всегда предпочтительнее в сравнении с иными формами социальной организации;
- рынок эффективнее плановой экономики;
- открытость и социальные коммуникации лучше изоляционизма и традиционных технологий общения.

Эти и другие ценности, активным генератором и пропагандистом которых выступил Запад, призваны были утвердить в мировом общественном мнении безусловную приоритетность неолиберальной стратегии развития. В связи с этим важно различать глобализацию как объективное явление, обусловленное реальной трансформацией информационно-технологических и производственных процессов в современном обществе, и политику неолиберального глобализма, которая базируется на принципах «Вашингтонского консенсуса» и ориентирована на универсализацию практики рыночной экспансии поверх национальных границ и государственных интересов. Идеологи неолиберализма охотно используют понятие глобализации в целях доказательства естественности и безальтернативности тех социальных изменений, которые реализуются в рамках неолиберальной трансформации сложившихся технологий и форм производственной деятельности. Однако эта стратегия социодинамики все более осязаемо обнаруживает свою глубинную противоречивость и цивилизационную бесперспективность. Она не только консервирует глобальное неравенство как атрибут современного мира, но и стимулирует его прогрессивную динамику. По данным экспертов ООН, доходы только лишь одного процента населения мира, относящегося к его самой богатой части, равны доходам 57% беднейших жителей планеты.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Грани глобализации. Трудные вопросы современного развития. – М., 2003. – С. 15.

Чудовищная поляризация богатства и бедности, непримиримая борьба за ресурсы и рынки сбыта, невиданная по своим масштабам и цинизму культурная экспансия Запада – эти и другие атрибуты политики неолиберального глобализма вызывают вполне объяснимый протест в различных странах и регионах современного мира, способствуют разрастанию самых радикальных форм социального экстремизма и фундаментализма.

Экономический рост, который был достигнут странами Юго-Восточной Азии, Китаем, Японией в последние десятилетия XX века породил множество оптимистических прогнозов относительно перспектив развития этих восточных обществ и превращения их в доминирующих субъектов мировой социодинамики в соответствии с глобализационными сценариями. Многие из этих прогнозов приобрели статус устойчивых убеждений и идеологических мифов.

Так, например, сторонники практики ускоренных или догоняющих модернизаций (особенно широко представленные среди российских авторов) склонны чрезвычайно высоко оценивать экономические успехи Китая, одним из проявлений которых является бурный рост объема производимого ВВП. Считается, что эта экономическая тенденция убедительно подтверждает эффективность рыночной трансформации хозяйства в условиях сохранения роли государства и его влияния на экономику. Существуют оценки, согласно которым размер китайского ВВП достиг 80% от ВВП США по состоянию на начало 1999 года и уже к 2006 году превзойдет американские показатели.<sup>1</sup> Однако более глубокий экономический анализ свидетельствует, что для таких выводов нет достаточных оснований. Как правило они базируются на произвольных допущениях о паритете покупательной способности китайской и американской валют, а также не учитывают фактора крайне низких цен на китайском внутреннем рынке. Отсюда результаты оказываются завышенными в несколько раз. Именно поэтому, как считает один из американских экспертов У. Грейдер, если прибегать к измерениям в твердой валюте, как единственно значимому критерию в мировой экономике, то мнение, согласно которому Китай является третьей или четвертой экономикой мира, способной догнать США за 10-15 лет, оказывается просто нелепым.<sup>2</sup>

Если принимать во внимание резкое ускорение в развитии западных стран, сориентированных на ценности постиндустриализма, оценивать реальные масштабы роста их экономик, то вполне можно согласиться с мнением Л. Туроу, который считает, что даже через сто лет, к 2100 году, Китай сможет обеспечить своему населению средний душевой доход на уровне 70% японского, если рассчитывать его с учетом паритета покупательной способности юаня, и всего лишь 20% такового, если принимать в качестве основы для расчетов реальный обменный курс. Поэтому предполагать, что КНР, находящаяся сегодня на стадии активной

<sup>1</sup> См. Иноземцев В.Л. Пределы «догоняющего» развития. М., 2000, с.228.

<sup>2</sup> Greider W. One World, Ready or not. The Magic Logic of Global Capitalism. N.Y., 1997. P. 32.

индустриализации, сможет шагнуть в постиндустриальный мир, -- значит придерживаться одной из иллюзий, которым пора бы рассеяться вместе с мифом о возможном доминировании азиатских экономик в XXI веке.<sup>1</sup>

Этот пример лишней раз свидетельствует в пользу принципиально значимого вывода относительно того, что экономическая глобализация крайне неравномерно протекает в странах Востока и Запада. В информационно-коммуникационной сфере, торговле, развитии финансовых рынков и технологий она происходит поистине впечатляющими темпами. Но при этом она не затрагивает многие регионы, страны, слои населения и этнотерриториальные комплексы. В одних отношениях мир растет как единое целое, в других – распадается на части, радикально несоизмеримые между собой и все более осязаемо вступающие в фазу активной конфронтации и взаимного противодействия. Сегодня самые богатые 20% населения Земли имеют в 90 раз больше дохода, чем 20% беднейшего населения. Совокупное состояние более чем 500 миллиардеров мира составляет примерно 1100 миллиардов долларов США, что равно половине совокупного состояния 50% населения планеты.<sup>2</sup> Эти и другие факты определенно свидетельствуют о том, что глобализация являет собой внутренне противоречивый и социально неоднозначный процесс глубокой трансформации современного миропорядка.

Сегодня уже не отдельное государство (даже, если это самая могущественная держава современности), и не группа государств – претендуют на господство и лидерство в современных процессах глобального переустройства мира. Эта роль все более осязаемо переходит к хорошо и эффективно организованным социально-экономическим институтам, среди которых явно доминируют финансовые рынки. В соответствии с этой тенденцией социокультурный дрейф Запада направлен не в сторону традиционных либеральных ценностей, а скорее в противоположном направлении – к формам эффективной управляемости процессами экономической глобализации и изоощренными технологиями манипуляции общественным и индивидуальным сознанием. Эти процессы весьма далеки от романтических планов братского демократического единения народов, мирового гражданства и интеграции наций в новое глобальное сообщество. Мировая элита при этом делает ставку на тотальную финансово-правовую регуляцию экономической жизни с помощью изоощренной системы квотирования и рентных платежей. Иными словами, речь идет о долгосрочном и эффективном планировании масштабного перераспределения ресурсов и совокупного мирового дохода в качестве основного источника системной прибыли.

Так, вопреки эгалитарным декларациям постиндустриальной романтики формируется образ новой глобальной иерархии, призванной воплотить в действительность проект многоярусного сословного мира, в

---

<sup>1</sup> Иноземцев В.Л. Пределы «догоняющего» развития. М., 2000, с.229-230

<sup>2</sup> Ласло Э. Макросдвиг (К устойчивости мира курсом перемен). М., 2004, с. 48.

котором власть и ресурсы должны принадлежать тем, кто владеет современными технологиями управления и социального контроля.

Конечно, такая стратегия глобализации, выражая прежде всего интересы международных финансовых центров и экономических мегаструктур, противоречит интересам многих развивающихся стран, в том числе и тех кто оказывается в эпицентре глобализационных изменений на рубеже XX и XXI столетий. В этом отношении весьма поучительным является опыт социальных модернизаций в ряде стран Востока, которые проходили под лозунгом «сияющий Восток» символизирующим цели социокультурной интеграции восточных обществ в структуру глобализирующегося мира.

Рассмотрим, каким образом эта программа обнаружила свою несостоятельность во время подготовки и проведения парламентских выборов в Индии в 2004 году.<sup>1</sup> Результаты этих выборов вызвали широкий резонанс не только в странах Востока, но и во многих регионах мира. Это объясняется как тем, что казалось безусловный лидер, правящая БДП (Бхаратия джаната партия), потерпела сокрушительное поражение, так и глубоко символическим событием, когда большинство миллиардного населения Индии проголосовало против процесса глобализации, его целей и ценностей. Целью предвыборной кампании, проходившей под лозунгом «Сияющая Индия» и разработанной за 100 млн. долларов американским рекламным агентством «Grey Global Group», было формирование у населения позитивного отношения к происходящим в Индии изменениям и ценностям западного образа жизни. Символами этих изменений стали современные автомагистрали, скоростные машины, стимулирование потребительского спроса и нового качества жизни. Всячески популяризировались также масштабные экологические проекты, предполагавшие изменения русел индийских рек для создания единой водной системы. И все это было отвергнуто, поскольку явно противоречило многим нормам и принципам традиционной индийской культуры. Программа БДП была нацелена на формирование позитивного отношения к чуждым для индийского населения ценностям, которые не вписывались в традиционные представления и ритуалы. Известно, что реки нередко рассматривались в индийской культуре как божества, и поэтому экологический радикализм техногенных проектов их искусственного поворота воспринимается массовым сознанием как свидетельство непозволительного вмешательства человека в совершенные ритмы природы.

Потребительский подход к прогрессу, игнорирующий экологические факторы развития, традиционно оценивался в индийской культуре как выражение нравственной деградации и недостойного стиля жизни. Быть индийцем всегда означало придерживаться высоких традиций самопожертвования (*tapasya* – тапасья), отказа от власти и наград (*nishkama karma* – нишкама карма). Глобализация среди индийских крестьян

---

<sup>1</sup> См. об этом: Шива Вивекананда. Культурное многообразие, устойчивое развитие и демократия в Индии. // The Green Cross Optimist, Лето/2004, с. 27-30.

ассоциировалась с развитием потребительского мышления, неумной жадностью предпринимателей и промышленных корпораций, нестабильностью и снижением жизненных стандартов для большинства сельского населения. Так, если в 1997-1998 годах в Индии на душу населения приходилось 174,3 кг продовольственного зерна, то в 2002-2003 годах этот показатель снизился до 157,7 кг. Падение цен на сельхозпродукцию, вызванное реформированием экономики по рецептам Всемирного банка и МВФ, привело к ежегодным потерям в 26 миллиардов долларов, что напрямую сказалось на положении индийских крестьян, составляющих основную часть населения страны.

Опыт Индии по освоению экономических и социокультурных стандартов идеологии глобализма убедительно продемонстрировал то, что для мирового капитала и транснациональных корпораций понятие «открытая экономика» вовсе не тождественно понятию «открытое общество». Подлинной целью глобализации является эффективный контроль над национальными ресурсами и безусловный приоритет экономических и финансовых интересов господствующих в мировом сообществе мегаструктур. А это означает, что такая идеология развития вступает в очевидное противоречие с культурными и нравственными императивами модернизирующихся обществ. «Нам нужно не такое общество, в котором процветает страсть к накопительству и потреблению, жадность, а такое, которое бы способствовало наступлению мирного тысячелетия, когда нашлось бы место для различных видов живых существ и различных культур, которые смогли бы развиваться, исходя из своих особенностей. Я называю эту альтернативу «Земной демократией».<sup>1</sup>

Понятие «Земной демократии» органично коррелирует с традиционными ценностями индийской культуры, предполагая значительное расширение сферы демократических отношений и переход от власти, основанной на доминировании, к власти, базирующейся на самоорганизации и самоуправлении (*swaraj* – сварадж), а также опору на собственные ресурсы и внутрисистемное развитие (*swadeshi* – свадеши).

Согласно принципам «Земной демократии» особое место должно быть отведено понятию сочувствия. Причем сочувствие распространяется не только на людское сообщество, но также и на все живое, на мир природы, данный человеку для мудрого постижения и сохранения во имя торжества жизни на планете.

Таким образом, глобализационный сценарий развития, представленный в форме политической программы «Сияющая Индия» обнаружил свою не только экономическую, но и социокультурную несостоятельность и уязвимость применительно к задачам подлинной модернизации современного индийского общества. Характерно, что экологические параметры и критерии этой несостоятельности составили важнейшую компоненту социальной практики глобализма как проекта либерального

---

<sup>1</sup> Там же, с.30.

реформирования Индии и интеграции ее в так называемую «открытую экономику».

Аналогичные процессы могут наблюдаться и в современном Китае, который, проводя политику фронтальной индустриализации, сталкивается с серьезными проблемами в сфере экологии и сохранения природной среды обитания.

В последние годы Китай пережил впечатляющий прогресс, который позволяет сегодня многим экспертам утверждать, что эта огромная азиатская держава успешно интегрируется в глобализирующийся мир. Достаточно сказать, что средние значения темпов прироста ВВП в последние два десятилетия превышали в Китае 10% в год. Весьма быстро возрастали объемы экспорта, причем значительная его часть направлялась в страны постиндустриального мира. Страна достигла самообеспеченности продовольственными товарами и сегодня успешно интегрируется в мировую информационную экономику. Китай все более обоснованно претендует на статус мощной региональной сверхдержавы, стремительно вытесняя Японию на вторые позиции в Азиатско-Тихоокеанском экономическом пространстве. Феномен быстрого хозяйственного роста стал отличительной чертой китайского «экономического чуда».<sup>1</sup>

Однако какой ценой достигнуты эти впечатляющие успехи, за счет каких материальных и духовных ресурсов удалось Китаю реализовать программу интенсивного экономического роста, ориентируясь на ценности и цели глобализационных сценариев развития? Стремление к максимально высоким темпам экономического роста привело Китай в последние годы XX столетия к хищническому истреблению природных ресурсов и фронтальному ухудшению качества окружающей среды. Только с 1957 по 1988 год в Китае было потеряно более 16 млн. га сельскохозяйственных земель, что составило почти 14,5% всех посевных площадей.<sup>2</sup>

В настоящее время население Китая в пять раз превосходит по численности население США, в то время как площадь земель сельскохозяйственного использования составляет лишь одну десятую от площади земель, возделываемых в США. В глобальном отношении Китай для обеспечения 22% населения Земли обладает лишь 7% мировых запасов сельхозугодий и 7% мировых запасов пресной воды.<sup>3</sup>

Эти особенности природно-климатических и демографических условий Китая обнаруживали свое лимитирующее влияние на всем протяжении развития китайской цивилизации. В существенной степени они повлияли на формирование базисных оснований традиционной китайской культуры, которая еще в I тысячелетии до н.э. Вполне рельефно воплощает тенденцию доминирования устойчивых и стабильных технологий социального воспроизводства над инновационными ценностями и стилями жизни. И

<sup>1</sup> Иноземцев В.Л. Указ соч., с.199-201

<sup>2</sup> Ласло Э. Указ. соч., с.51.

<sup>3</sup> См. Smil V. China's Environmental Crisis. An Inquiry into the Limits of National Development. N.Y. –L., 1993, p. 55-56.

всякий раз, когда в Китае ослабевали регламентирующие функции традиционной культуры и размывались ритуализированные формы поддержания гомеостатических механизмов хозяйственно-бытового уклада жизни, наступали трудные времена, реальной становилась перспектива социально-экологических кризисов и нравственных катаклизмов. В этом смысле традиция на всем протяжении китайской истории выполняла уникальную роль социокультурной стабилизации нововведений в хозяйственной и духовной практике, которые китайское общество ассимилировало в процессе освоения нового социального опыта.

В определенной мере этот тезис находит свое подтверждение в индустриальной практике современного Китая. Перспектива его возможной интеграции в глобальное пространство экономических и коммуникационных взаимодействий со странами постиндустриального Запада и на основе инновационных ценностей техногенной западной культуры создает ситуацию социально-экономической нестабильности и угрозы разрушения механизмов устойчивого развития китайского общества.

Освоение интенсивных технологий сельскохозяйственного производства в Китае привело к беспрецедентному разрушению традиционных форм воспроизводства и сохранения земель. Уже сегодня из 100 млн. га обрабатываемых площадей 10% подвержено сильному загрязнению химическими удобрениями, около 30% относится к эродированным почвам вследствие постоянного дефицита воды, почти 4% земель сельскохозяйственного использования ежегодно опустынивается. В результате, по мнению многих экспертов, уже к 2020 году Китай может оказаться самым крупным в мире экспортером продовольствия, поскольку снижение продуктивности сельского хозяйства и продолжающийся рост населения создают весьма опасную перспективу не только в региональном, но, возможно, и глобальном масштабе.

Не менее драматично складывается ситуация и в промышленном секторе китайской экономики. Индустриальное загрязнение окружающей среды во многом определяется национальной спецификой производства энергии в этой стране. 75% ее производится за счет сжигания угля. В результате на 40% территории современного Китая регулярно выпадают кислотные дожди. Уголь, сжигаемый Китаем, ежегодно добавляет в атмосферу больше выбросов сернистого ангидрида и оксидов азота, чем их сокращается за счет использования природоохранных технологий во всех странах ОЭСР, вместе взятых.<sup>1</sup>

Около 85% промышленных стоков и более 90% городских бытовых стоков сбрасываются в реки, озера и моря без предварительной очистки. 80% речных вод и 45% грунтовых вод загрязнены, а 76% запасов питьевой воды не удовлетворяют минимальным требованиям санитарного и медицинского контроля.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> См. Иноземцев В.Л. Указ. соч., с.224.

<sup>2</sup> Ласло Э. Указ. соч., с. 52-53.

Эти и многие другие факты позволяют сделать вывод о том, что феномен «китайского экономического чуда», во многом инициированный стремлением Китая стать сверхдержавой в XXI столетии и оседлать механизмы экономической глобализации, чреват в недалекой перспективе системным экологическим кризисом и социальным хаосом. Утрата традиционных ценностей как императивов социальной стабилизации, приверженность инновационным соблазнам новых технологий познания и деятельности, всегда были сопряжены в Китае с периодами смуты и неопределенности. Накопленный за тысячелетнюю историю социокультурный опыт адаптации технологических и духовных нововведений в рамках традиционных форм регуляции жизнедеятельности общества представляет собой уникальное достояние не только китайской культуры, но и восточной цивилизации в целом. Безусловно, этот опыт должен быть востребован и творчески использован в современных условиях, когда порожденные Западом модели глобализации все более очевидно обнаруживают свою антигомеостатическую и деструктивную сущность и ставят мировое сообщество на грань социально-экологической катастрофы.

Задача адекватного осмысления и аутентичной интерпретации экологической мысли Востока является поистине грандиозным духовным и методологическим проектом. Ее решение, пусть даже на уровне первичной аппроксимации и конвенциональных допущений, предполагает системную реконструкцию необозримого духовного наследия восточных цивилизаций, рассмотренного в аспекте экологических проекций и приоритетов в жизнедеятельности традиционных обществ Востока. Но еще более сложной и ответственной задачей является адекватная интерпретация этого наследия, раскрытие его социокультурного и экологического потенциала в современной ситуации полилога культур и различных национальных традиций.

По мнению многих ученых и экспертов, XX век вошел в историю и как век торжества экологии и невиданной экспансии экологического стиля мышления и деятельности. Именно в культуре XX столетия экологическая проблематика впервые конституируется как одна из доминантных и парадигмальных ориентаций в развитии науки и философии, искусства и морали, права и экономики. Она начинает интенсивно осваиваться в формах реальной мировоззренческой практики массовых общественных движений и гражданских инициатив. Не только наука, но и практически все сферы универсума культуры испытывают на себе влияние экологических ценностей и стилей жизни. В этих условиях тотальной экологизации культуры очень важно опереться на огромный исторический опыт, накопленный человечеством на протяжении тысячелетней истории в сфере отношений человека и природы. Попытка эксплицировать и адекватно выразить этот опыт в формах экологических идей и представлений в культурах разных эпох и народов составила основную цель многотомной антологии «Экологическая мысль народов мира».

Однако не менее важной многоаспектной задачей является адекватная адаптация этого опыта в современных условиях перехода цивилизации в иное качественное измерение от «Логоса к Холосу»<sup>1</sup>, когда контрпродуктивная, механистическая рациональность окончательно исчерпывает свои социокультурные ресурсы и требует замены на более гуманную и универсальную форму экологического мировоззрения. А это уже задача нового тома антологии экологической мысли в условиях современной эпохи, когда социокультурный образ глобализации объединяет народы и континенты и ставит перед мировым сообществом поистине сакраментальные задачи выживания человечества перед лицом беспрецедентной в истории цивилизационной бифуркации.

---

<sup>1</sup> См. Ласло Э. Указ. соч., с. 108-109.