

ЭКОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ЭТИКИ ЖИЗНИ: К ВОПРОСУ СТАНОВЛЕНИЯ

Чесловас Календа

В ходе истории человечества ценностные установки как в отношении связей между людьми, так и в отношении других живых существ и природы в целом складывались по-разному. Уже в древнем мире по этому вопросу стали различаться позиции восточной и западной культур. Хотя поначалу господствовал космогонический миф, в котором человек представлял органическую часть природы, но в дальнейшем только Восток остался верным этому традиционному убеждению, а Запад нарушил космоцентричную целостность культуры и противопоставил человека как разумное существо природе. В средневековой Европе христианство десакрализовало природу, считая ее не богом, а продуктом божественного творения. Это обстоятельство стало важной вехой на пути к научному исследованию природной среды. Наука Нового времени, руководствуясь принципом атомистической структуры вещей, создала предпосылки для механистического понимания природы, на основе которого сложилось отношение к ней как имморальному пространству. В XIX в. европейские романтики и великие представители немецкой классической философии Ф. Шеллинг, Г. Гегель, а также американские трансценденталисты Р. Эмерсон, Г. Д. Торо в своих этических исканиях и теориях вернули природе духовное содержание и нравственный смысл. Но это были только первые признаки приближающихся глубинных перемен – трансформации классической философии морали Запада. В XX в. данный процесс развернулся с возрастающим ускорением. И это закономерно. Дело в том, что по мере развития науки и техники расширяется воздействие человека на среду и свою жизнь. Нормы морали в таком случае должны быть адекватными этому воздействию и направлять человеческую деятельность в безопасное для человека и природы русло. Если бы этого не происходило, человеческий род уничтожил бы себя.

Еще на заре цивилизации, в палеолите, в человеческих общинах сформировался новый фактор, обуздывающий агрессивность, – табу «не убий». Новизна данного запрета заключалась в том, что он сформировался на общественной, а не биологической, основе. В мире животных проявления внутривидовой агрессии, которые могут повредить сохранению вида, регулируются созданными эволюцией инстинктивными механизмами торможения. Вместе с тем, как замечает выдающийся этолог К. Лоренц, «суще-

ствуется зависимость между действенностью оружия, которым располагает вид, и механизмом торможения, запрещающим применять это оружие против сородичей»¹. Человек этим сдерживающим механизмом, возникшим в процессе биоэволюции, не обладает. Мало того, располагая оружием, которое не является частью его тела, человек становится особенно опасным для собратьев по разуму, вплоть до угрозы уничтожения самого человеческого рода. К счастью, вследствие появления новых регулятивных факторов нашим предкам удалось избежать самоистребления, хотя напряженные отношения между охотниками и собирателями, вероятно, существовали и убийства совершались. Заметное усиление агрессивности отмечается в начале развития земледелия и животноводства, когда люди стали защищать свое имущество и конкурировать из-за территорий пребывания. Данный процесс отражает библейский рассказ о том, как земледелец Каин убил брата Авеля, пастыря овец. Запрет «не убий» сыграл смягчающую роль в человеческих отношениях и способствовал мирному разрешению споров, а также сохранению индивидов пожилого возраста. Этот фактор создал возможности для использования советов и практик людей с большим опытом и тем самым послужил прогрессу материального производства и духовной культуры.

Впоследствии, по мере повышения эффективности орудий и возрастания вероятности как положительных, так и отрицательных действий, люди были вынуждены вновь искать дополнительные средства контроля агрессивных склонностей и эгоистических привычек. Таким образом, шаг за шагом совершенствовались нравственные способности членов общества: умение понимать друг друга, договариваться между собой, находить компромисс, расширять поле действия моральных законов, трезво оценивать ситуацию, делать разумный и мудрый выбор и т. п. Названные процессы исторического развития нравственности свидетельствуют о несомненном возрастании гуманности в человеческих взаимоотношениях. Сущность поступательного движения западного общества, начиная с возникновения христианства и заканчивая эпохой Просвещения, точно выразил И. Кант в своей формулировке всеобщего морального закона – категорического императива, – который, относясь ко всем людям без исключения, запрещает инструментализировать человека как существо разумное. Данное направление нравственного прогресса означает великое достижение всего человечества. Оно оказало благотворное влияние не только на общественно-политическую систему западного общества, но и на другие культуры и цивилизации мира, а самое главное, несмотря на всякие отклонения и противоречия, гарантировало сохранение человеческого рода вплоть до атомной эры.

В XX в. техническая и энергетическая мощь человечества так возросла и люди так глубоко проникли в структуры живого и неживого вещества, что появилась реальная угроза для самой земной жизни, особенно ее высшим формам, видовому разнообразию и целостности. На планете сложилась кризисная ситуация, сделавшая явным то обстоятельство, что поступательное развитие культуры на основе традиционного классического гуманизма исчерпало свои возможности, и перед

человечеством встала задача выхода на новую ступень эволюции. Не случайно на данном этапе развития нравственности в центре внимания оказались вопросы, связанные с охраной жизни на Земле, жизни не только человеческой, но и всех природных существ. Круг этих вопросов, условия их появления и решения мы называем этикой жизни.

До последнего времени люди руководствовались преимущественно той системой нравственности, которая сформировалась еще в донаучные времена. Тогда человечество не располагало многими эффективными средствами воздействия на среду. Противоречия и конфликты, для разрешения которых была призвана нравственность, ограничивались в основном сферой взаимоотношений между индивидами. Эту традиционную мораль «заповедей», регулирующую непосредственные интеракции «ближних», немецкий философ К.-О. Апель называет *микроморалью*². Она, разумеется, по сей день сохраняет свое значение, но сегодня уровень «микроморали» является явно недостаточным для разрешения назревших проблем.

Сущность нынешней ситуации точно определяет литовский эколог Р. Волкис: «Теперь темпы расходования природных ресурсов в десять раз превышают темпы их восстановления. Человечество живет в долг, проценты, которые оно платит и будет платить, ежегодно растут. Это новые болезни, стихийные бедствия, голод, терроризм, этнические конфликты, истребление людей, локальные войны, угроза глобального катаклизма. *Сохранение системы, которую создало человечество, стало для биосферы убыточным*»³.

Эволюция природы и история человечества свидетельствуют о том, что биологические виды и социальные системы, которые не могут приспособиваться к изменяющимся условиям, исчезают. Такая же участь может постигнуть и человеческий род. Стало быть, человеческий род в целом, как и отдельный индивид, является смертным. Это обстоятельство кардинально меняет онтологический статус человечества и имеет важное значение в мировоззренческом и этическом отношениях.

Потребность в осмыслении нового положения человека в мире и стратегии его выживания создают новые нравственные проблемы и новые области их теоретического решения.

В 1923 г. вышло произведение А. Швейцера *Культура и этика*, в котором автор проводил границу между традиционной европейской этикой и новой этикой. В своем проекте Швейцер поставил задачу этического обновления человечества и в качестве основного этапа этого стратегического замысла указывал принцип благоговения перед жизнью. Этим великий гуманист и мыслитель открыл путь для развития универсальной этики, своим примером приглашая каждого перешагнуть узкие границы классической европейской этики и расширить сферу проявления нравственной активности человека. К. Гюнцлер, австрийский исследователь рукописного наследия Швейцера, обратил внимание на некоторые фрагменты ненапечатанных работ инициатора обновления этики. В одной из них говорится: «Развивающаяся этика — это не город, ок-

руженный дамбами и стенами»⁴. В другом фрагменте мысль расширяется: «Этика – это не парк с планомерно проложенными и ухоженными дорогами, но пустырь (*die Wildnis*), на котором каждый, побуждаемый чувством долга и ответственности, обязан сам найти и проторить свою тропу» (там же).

Красноречивые метафоры Швейцера (город, парк, пустырь) подчеркивают решимость автора смотреть на этику не только как на уже выработанную инстанцию регулирования человеческих взаимоотношений, но и как на пустырь, на котором предстоит еще многое сделать. Знаменательно то обстоятельство, что различие между старой и новой этикой Швейцера определяет в плоскости окультуренной и запущенной природы, призывая людей проявить индивидуальную инициативу по «очеловечиванию» новых просторов жизни, включая в область действия этики всю живую природу. Таким образом, проект Швейцера подразумевает правильный подход к разработке экологической этики, хотя непосредственно о ней он не говорит. Немецкий философ Г. Ленк прав, считая Швейцера основоположником биоэтики, в состав которой входят этика покровительства в отношении животных (*Tierethik*) и вместе с тем некоторые признаки экологической этики.⁵

В то же самое время, когда Швейцер в Европе и Африке разрабатывал этику благоговения перед жизнью, в Америке как технологически наиболее развитой стране появилась другая самобытная этическая теория – так называемая этика земли. Она основывалась на законах экологии как естественной науки и принципах эволюционной этики. Ее автор – эколог О. Леопольд, который в 1924 г. ввел в научный оборот понятие *этика земли* (*land ethic*). В научных работах Леопольда природа понимается как органическая целостная реальность и отмечается зависимое положение человека в ней. «Теперь мы знаем то, чего не знала вереница всех предшествующих поколений: человек – всего лишь один из участников в одиссее эволюции наравне с другими живыми существами, – писал Леопольд. – Это открывшееся нам знание уже должно было бы воспитать в нас ощущение родства со всем, что живет, желание не только жить самим, но и давать жить другим, благоговейное удивление перед размахом и длительностью биотического путешествия».⁶

Этика земли Леопольда по своей направленности, прикладному характеру является экологической этикой в настоящем смысле слова. В ней отчетливо формулируется мысль, что человек, желая сам выжить и сохранить другие виды живой природы, обязан изменить поведение, отказаться от необоснованных претензий быть «царем природы», а самое главное – воспитать в себе новые нравственные привычки. Этим этика земли отличается от этики благоговения перед жизнью, которая имеет в виду только индивидуальные живые организмы и ничего не говорит о коллективных объектах природы: популяциях, видах, биоценозах, экосистемах и других природных целостностях окружающей среды.

Разумеется, сохранение видов и экосистем связано с определенным поведением человека по отношению к другим живым существам, особенно с воздержанием от бесцельного истребления и жестокого об-

ращения с ними. Однако только таким поведением (на уровне микроморали) экологические проблемы решить невозможно. Дело в том, что непосредственное отношение человека к другому живому существу всегда находится под эмоциональным контролем. Если иметь в виду этику Швейцера, то она особенно насыщена эмоциональным содержанием, о чем свидетельствует само название основного и единственного принципа этой этики — благоговение перед жизнью. «Современный же мир опосредованных интеракций характеризуется избытком ситуаций, когда теряется эмоциональный контроль за собственными действиями и требуются новые поведенческие регулятивы. В эту проблему, обозначающую разрыв непосредственной связи человека с природой, уходят корнями экологический и другие кризисы»⁷. Поэтому как Леопольд, автор первой половины XX в., так и современные авторы (К.-О. Апель, Б. Ошлай, А. А. Гусейнов и др.), обсуждая экологическую проблему в этике, опираются в первую очередь на рациональный фундамент.

Нравственные идеи этики земли Леопольда не сразу обратили на себя внимание общественности и стали достоянием общественного мнения. Слишком сильна инерция старого мышления и старой морали, которую лелеет благодушие и беспечность обывателя. Только во второй половине XX в., когда на планете появились признаки глобального экологического кризиса и развернулось общественное движение за охрану природы, в теоретических науках оживился интерес к экологическим проблемам. Важную роль здесь сыграл Римский клуб, обративший внимание на состояние использования природных ресурсов и загрязнение среды. Его доклады поставили целый ряд вопросов глобального значения и внесли весомый вклад в экологическое «прозрение» человечества. Таким образом, экологическая этика вновь заявила о себе — но под другим названием.

На стыке 1970–1980-х гг. американский биолог Р. Поттер (1911–2001) начал употреблять понятие «биоэтика». С 1940 г. он занимался вопросами онкологии; позже проявил интерес к философии и начал считать себя «биологическим философом-дилетантом»⁸. Поттер определил биоэтику как систему морали, основанную на естественных законах, которые вместе с принципами гуманизма корректируют развитие науки, технологии и политики. Биоэтика, по мысли автора этого термина, призвана заменить традиционную этику. Последняя занимается отношением «личность—личность», а новая дисциплина, в свою очередь, будет заниматься отношением «человек—биологическая система»; ее задача — найти и обосновать долговременную перспективу выживания человечества и сохранения культуры в сложных условиях современности⁹.

На первых порах биоэтике недоставало определенности. К ней прибавлялись разные эпитеты: медицинская, политическая, глобальная, всеобщая и др. Необычная популярность новой дисциплины и самого ее названия — не случайность. Действительно, отношение к жизни всегда занимало центральное место в нравственности. Поттер просто нашел меткое слово для обозначения того явления, которое волновало

многие умы. Его мысли оказались созвучны идеям другого ученого из США — Л. Р. Брауна. Будущий президент Института состояния мира в своей книге *Мир без границ* поставил вопрос о глобальной этике¹⁰. Браун акцентировал внимание на необходимости учитывать не только потребности сегодняшнего дня, но и интересы будущих поколений. Эта задача, по мнению автора, будет решена, если между человечеством и природой наладятся гармоничные отношения. Таким образом, Браун в своих набросках о глобальной этике сформулировал и понятие той этики, которая включает в круг нравственных отношений не только обязанности человеческого общества перед людьми, но и перед другими живыми существами и Землей в целом.

Опираясь на идеи Брауна, Поттер отметил, что перед человечеством встала следующая альтернатива: «третье тысячелетие будет или эпохой глобальной биоэтики, или эпохой анархии. Человеку надо сделать выбор»¹¹.

Из приведенных слов и цитат напрашивается мысль, что та отрасль знаний, о которой говорят как Поттер, так и Браун, по существу является экологической этикой.

Впоследствии, по мере развития как теоретических, так и прикладных изысканий, в этике выявились тенденции большей определенности и специализации. Поле биоэтических исследований сузилось, и в конце концов биоэтика стала дисциплиной, которая изучает «этико-правовые проблемы биомедицинской науки и практического здравоохранения»¹². Эти проблемы возникают в ситуациях, где сталкиваются новые медицинские технологии (репродукция, вмешательство в генетические структуры, жизнеподдерживающее лечение, клонирование и др.) и человеческие интересы, права и ценности. Кроме того, биоэтика также определяет условия проведения экспериментов на животных и тем самым способствует внедрению в научную практику гуманных методов исследования и демонстрирования.

Наряду с этим стали более определенными контуры и экологической этики. Экологический аспект этики проявляется в положении о том, что надо беречь и охранять условия, необходимые для существования разных форм жизни. Ведь жизнь не ограничивается живыми организмами. Живое существо поддерживает свое существование за счет пополнения энергии, которая находится в окружающей среде, поэтому между ним и средой постоянно происходит обмен веществ. В этом суть экологического отношения. Но человек как особенный биологический вид, причем единственный в своем роде, в ходе своей истории во все возрастающих масштабах изменяет природную среду. Это негативно отражается на условиях существования многих биологических видов, в том числе и самого человека. В связи с этим охрана природной среды приобретает статус жизненно важной проблемы в человеческой истории, а в современных условиях, вследствие мощи и глубины антропогенного давления на среду, она приобретает глобальное значение. Следовательно, в содержании экологической этики входят нравственные аспекты отношения человека к природе как целостности (экосистеме, биосфере). Главная забота этой этики — сформулировать

и обосновать нравственные принципы человеческой деятельности и поведения, которые способствовали бы поддержке экологически чистой окружающей среды, сохранению видов живой природы и оптимальной численности каждого вида, рациональному и бережному использованию природных ресурсов, особенно невозполнимых, чтобы планета осталась пригодной для жизни и удовлетворения потребностей как современного поколения, так и последующих.

Итак, экологическая этика занимается нравственными отношениями, которые не ограничиваются непосредственным взаимодействием субъектов на локальном уровне, а выходят на глобальный уровень, проявляясь в области взаимодействия людей и поколений, отдаленных друг от друга в пространстве и времени. Поэтому не случайно видный представитель современной этики К.-О. Апель ввел в научный обиход понятие *макроморали*. Он пишет: «Общая экологическая судьба должна бы наполнять жителей Земли чувством солидарности, подобно чувству сидящих в одной лодке, и побудить их к тому, чтобы подчинить все различные интересы общему интересу выживания»¹³. Апель обращает особое внимание на планетарный характер ответственности субъекта нравственности в современных условиях и под этим углом зрения делает попытку переосмыслить предмет, методы и задачи этики¹⁴.

Ввиду того что экологическая этика приобретает планетарный характер, существенно меняется понимание субъекта и объекта нравственного отношения. Экологическая этика призвана регулировать не только отношения отдельного индивида с окружающей средой, но и отношения целых государств и всего человечества к биосфере.

Задача сохранения природы — это прежде всего задача сохранения биотического разнообразия. Поэтому можно сказать, что экологическая этика защищает право на жизнь существующих *видов* живой природы. В этом заключается ее специфическое отличие от биоэтики, которая в основном имеет дело с отдельным живым организмом человека или другого существа. Сохранение видов — это проблема особого нравственного значения. Уничтожение отдельного животного или растения без необходимости — аморально. Но совсем другое дело уничтожение вида. «Продолжительность жизни отдельного индивида биологически определена и ограничена, а вид в благоприятных обстоятельствах может сохраняться неограниченно долго. В этом смысле вид можно сравнить с богами верующих. Уничтожить того, кто является практически бессмертным — что можно назвать более аморальным?» — справедливо отмечает латвийский ученый А. Мауринис¹⁵.

Определенные различия между экологической этикой и биоэтикой можно выявить и в вопросе приложения регулирующих функций названных нормативных дисциплин. Биоэтика регулирует поведение специалистов в области научного исследования, экспериментирования и лечения, оценивая возможный риск воздействия на живой организм, на его самочувствие и судьбу. Область применения экологической этики — все поле хозяйственной деятельности, включая сельское хозяйство, промышленность, энергетику, коммунальную и бытовую деятельность,

которой занимаются как индивидуальные, так и коллективные субъекты, в том числе, как выше отмечено, целые государства и человечество в целом.

Формирование и развитие нравственных отношений, норм и правил регулирования, а также познание и исследование этих отношений являются сложным и противоречивым историческим процессом. В этой части духовной культуры человечества, заслуживающей пристального внимания, как осознание многообразия и целостности жизни, так и определение отношений человека к ней зависят от множества факторов и их взаимодействия. Немаловажную роль в этом процессе играют традиции, с помощью которых происходит осмысление человеческой деятельности и окружающей среды. Поэтому изображенная нами линия развития этики жизни, выделенный в ней экологический аспект и его отделение от биоэтического следует рассматривать как одну из попыток реконструировать реальную эволюцию важнейшей ветви современной этической мысли.

Примечания

- ¹ Лоренц К. *Агрессия (так называемое «зло»)*. Москва, 1994. С. 133–134.
- ² Apel К.-О. *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt a. M., 1988. S. 19.
- ³ Volskis R. *Pmonija – pulsuojantis superorganizmas*. Vilnius, 2001. S. 7–8.
- ⁴ Günzler C. *Der “Park” und die “Wildnis”*. *Albert Schweitzers Modell der grenzüberschreitenden Denkens* // Zeitschrift für Didaktik der Philosophie, 1992. № 4. S. 217.
- ⁵ Lenk H. *Der Vorreiter der Bioetik* // Zeitschrift für Didaktik der Philosophie, 1991. № 3. S. 141.
- ⁶ Леопольд О. *Календарь песчаного графства*. М., 1983. С. 109.
- ⁷ Назарчук А. *Этика глобализирующегося общества*. М., 2004. С. 31.
- ⁸ Колев В. *Глобална биоэтика срещу глобалната анархия* // Философски алтернативи, 2002. № 1–2. С. 132.
- ⁹ Rensselaer P. van, *Bioethics – Bridge to the Future*. New York, 1971.
- ¹⁰ Brown L. R. *World Without Borders*. New York, 1972.
- ¹¹ Колев В. Указ. соч. С. 134.
- ¹² Юдин Б. *Биоэтика* // Философский словарь, М., 2001. С. 65.
- ¹³ Karl К.-О. *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt a. M., 1988. S. 19.
- ¹⁴ Karl O.-A. *The Ecological Crisis as a Problem of Discourse Ethics* // Ecology and Ethics. A Report from the Melbu Conference, 18–23 July 1990. Vitenskap, 1990.
- ¹⁵ Maurinis A. *Kur eini, gamta?* Vilnius, 1986. S. 160.