

движение в стране, идеологически и практически объединяя стратегические цели государства с коренными устремлениями трудящихся, формирующегося среднего класса.

Выдвинутые в порядке предварительного обсуждения перспективные предложения нуждаются в дополнительном социологическом обосновании, концептуальной проработке и политической конкретизации. В частности, предстоит уточнить детали проективных моделей новых субъектов хозяйствования. Требуется всестороннего обсуждения на государственном уровне вопрос об учреждении образования Народно-демократической партии Беларуси.

ЛИТЕРАТУРА

1. Лукашенко А. Г. Экономическая политика белорусского государства: Лекция Президента Республики Беларусь в Белорусском государственном экономическом университете, Минск, 29 нояб. 2002 г. – Мн.: БГЭУ, 2002. – С. 13.
2. Зелинский Ф. Ф. Древнегреческая религия. – Киев: СИНТО, 1993. – С. 52.
3. Шишов И. Е. Гуманитарный рынок и субсидиарное государство // Беларуская дзяржаўнасць: Вопыт XX стагоддзя: Матэрыялы Міжнар. навук.-тэарэт. канф., Мінск, 18–19 крас. 2003 г. – Мн.: БДПУ, 2004. – С. 259–261.
4. Как мало и как много для счастья нужно... // Одиннадцать. – 2003. – № 9 (2812).

УДК 008:1 (5+4)

СОЦИОПРИРОДНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЗАПАДНОЙ И ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФСКИХ СИСТЕМ

Доценты БУЛЫГО Е. К., ЛОГОВАЯ Е. С.

Белорусский национальный технический университет

Знаменитый японский романтик Китакура Тококу утверждал, что для различных культур естественным и необходимым является их встречное движение: «Поток стремится с Востока на Запад и с Запада на Восток. Страны света являют собой лишь разные стороны единого мира идей» [1]. Действительно, со стороны западной культуры, особенно в XX в., налицо интерес к Востоку; авторитетные мыслители и художники (Хайдеггер, Гессе, Бертолуччи, Гринуй и др.) в своих духовных исканиях обращаются к восточной религиозно-философской традиции, пытаясь с ее помощью преодолеть разорванность и одиночество европейского сознания. На уровне обыденности человек западной культуры все больше открывает Восток через особенности кухни, традиции фен-шуй, восточные единоборства, искусство бонсай, дзенские тексты, акупунктуру и японские сады камней. Многообразный мир восточной культуры становится ближе и понятнее. В свою очередь, страны восточного региона испыты-

вают на себе все более активное западное влияние. Симптоматична попытка многих современных авторов (Оэ Кендзабуро, Мураками Харуко) привнести в художественную японскую традицию европейскую тональность.

В данной статье предпринята попытка осмыслить данную культурную тенденцию средствами философской рефлексии.

Понятие «социоприродная реальность», наряду с понятиями «бытие», «идеальное», «материя» и другими, принадлежит к философскому категориально-понятийному ряду, обладающему наибольшей степенью общности. Его содержательная интерпретация позволяет в концентрированном виде реконструировать специфику менталитета и образ мира, типичные для исследуемой культуры.

Эвристическая значимость данного понятия обусловлена тем, что оно позволяет проследить, как в процессе социокультурного освоения природы человек осуществляет «перенос» выработанной и усвоенной информации на кар-

тины объективной реальности. Только культурное взаимодействие с природой, в результате которого происходит «соединение» натуральных свойств природы с формами деятельности человека, «поднимает» природные формы на качественно новую ступень, возводит в ранг культурных феноменов. Естественно-природные законы есть одновременно законы освоения природного мира человеком. Они должны быть в одинаковой мере и «природными» и «культурными», так как должны обладать способностью присоединять вновь открываемые области мироздания к массиву человеческого бытия. Поэтому специфический способ данности природы человеку заключен в социальные характеристики ее бытия: природа «соприкасается» с человеком лишь через социальные формы ее проявления. Перефразируя И. Канта, можно сказать, что понятие «социоприродная реальность» в сжатом виде содержит все основные философско-мировоззренческие позиции, ибо конкретизируется в вопросах: «Кто Я?», «Что меня окружает?», «Как я должен соотносить себя с этим окружающим?».

В качестве категориального инварианта понятия социоприродной реальности выступает субъект-объектное отношение, посредством которого можно реконструировать сложные взаимосвязи и опосредования между природой и социокультурной реальностью, раскрыть своеобразие культуры, место и роль в ней человека.

Достаточно условно все многообразие конкретно-исторических подходов к исследованию социоприродной реальности можно разделить на два основополагающих подхода: мифопоэтический и теоретический («организм» и «организация» в терминологии Н. Бердяева). В рамках мифопоэтического подхода культуры осмысливаются, описываются и развиваются как естественное продолжение природы, причем сама природа выступает в качестве главного персонажа данной культуры, присутствует в виде основных символов или архетипов во всех ее формах и феноменах. В рамках теоретического подхода понятие «социоприродная реальность» конституируется по принципу субъект-объектной оппозиции, законы общественной жизнедеятельности отнюдь не рассматри-

ваются как продолжение законов природы. При этом сама природа описывается в рационально-гносеологических понятиях, а не в ценностно ориентированных понятиях, символах и метафорах этики, эстетики и религии.

Мифопоэтический подход исторически первичен, типичен как для древних европейских, так и восточных культур, и реализует себя в рамках мифологического антропоморфизма. Например, древнескандинавская поэзия содержит многочисленные попытки уподобления человеческого тела различным явлениям природы: пальцы – ветви, волосы – трава и листья и т. п. Впоследствии, с переходом от варварства к цивилизации, европейская культура утрачивает неразрывную связь человека с природой. Изначальный синкретизм сменяется метафоричностью (античность), символизацией (христианство) и гносеологизацией (культура Нового времени).

В отличие от европейской культуры восточная интерпретация понятия «социоприродная реальность» не подвержена столь явной исторической динамике. Восточная модель традиционно предполагает осмысление человеком мира и себя в мире через понятия «гармония», «почитание», «невмешательство» в естественно-природный порядок. Это воплотилось в философски обоснованном и духовно оправданном принципе «не-деяния».

Отношение к природе в восточной культуре неразрывно связано с созерцательностью, основой которой выступает иероглифика. В соответствии с восточным менталитетом только символ может исчерпывающим образом передать сущность мироздания, и поэтому иероглиф – не буква, не знак, а целостная символическая картинка, воплощающая текст. Именно благодаря особенностям иероглифического письма в культурной традиции Востока фактически отсутствует различие между философским, научным и литературным текстами, так как и математика, и метафизика, и поэзия использовали единую терминологию. Практически любой текст одновременно включает различные уровни осмысления – абстрактно-философский, конкретно-научный, образно-поэтический. В частности, понятия «культура», «письменность», «литература» в Китае обозна-

чались одним иероглифом — «вэнь». Иероглифика влечет за собой каллиграфию как особое искусство, которое воплощает целостность мифопоэтического, эстетического и понятийного мышления, одухотворяющего природу и придающего ей особую значимость. В иероглифическом письме максимально полно выражается специфика восточного менталитета, оно может быть истолковано в качестве способа расшифровки интерпретации субъект-объектных отношений, является основой трактовки понятий «личность» и «Я», помогает понять сущность и связь бытия-небытия, света-тени, микрокосма-макркосма.

В мифопоэтическом способе постижения мира последний выступает в своей открытости и «непотаенности» (М. Хайдеггер), следовательно, доступен непосредственному постижению. При этом субъект-объектное отношение в восточной культуре не артикулировано в явном виде, границы между человеком и окружающим миром текучи и неопределенны. В восточной культуре человек всегда воспринимается через нерасторжимое единство с природой, через слитность с окружающим миром. Это воплощается в принципе антропоприродной соразмерности восточной культуры.

Данная позиция задана прежде всего особой трактовкой соотношения между Единым (Абсолютом) и единичным. Субъект-объектный ряд восточной традиции предполагает отношение человека к окружающему его миру, к природе не как к объекту, что традиционно для западного мышления, а как к совершенному субъекту. Кроме того, сам человек в его личностном измерении здесь не является значимым, напротив, основополагающие принципы восточной культуры («забыть» даосов, «Все в одном, Одно во всем», «растворение в сознании Будды» и т. п.) признают личность несубстанциональной. Конечной целью человека являются очищение изначальной природы, отказ от своей индивидуальности (т. е. от своего имени и формы), растворение в Абсолюте и возврат в Единое.

В восточной культуре человек мыслится не как независимая, активная и самооценная личность, как, например, личность в рамках западноевропейского Возрождения, а как часть оп-

ределенной общности. В частности, в восточных языках местоимение «я», как правило, контекстуально заменялось, что указывает не на исключительность индивида, а на его принадлежность к роду, общности или способу деятельности. Подобной общностью одновременно могли выступать и семья, и деревня, и самурайский род, и клан, и т. п. Если же наличие «Я» и констатировалось, то только через негацию («Я» как помрачение индивидуального сознания, следовательно, конечная цель — освобождение от этого помрачения): знать учение Будды — значит знать себя, знать себя — значит забыть себя, забыть себя — значит осознать себя равным другим вещам. Данная установка препятствовала превращению индивида в активную деятельную личность. Понятие «self-madeness», выражающее одну из базовых ценностно значимых установок европейской цивилизации, в традиционной культуре Востока принципиально не возможно.

Единство многообразия на Востоке является философско-этическим принципом, основанием и формой религиозного чувства, принципом эстетики и художественного творчества. Об этом свидетельствует интерес ко всему малому («малое как способ обнаружения великого»), особая символичность восточного искусства, асимметричная композиция, бесперспективное решение плоскости картины. В китайской и японской живописи художник словно растворен в изображаемом мире, слит с ним, следовательно, воспринимает мир не со стороны, как противостоящий ему объект, а словно «изнутри», стремясь достичь единения с мирозданием, совпасть с его естественным внутренним ритмом, а не поставить себя в центр Вселенной. Неразвитость индивидуально-личностного начала и даже его неодобрение культурной традицией Востока проявляются, в частности, в приоритете развития пейзажной живописи по сравнению с портретной. Портретная живопись Востока, как правило, неиндивидуализирована, сведена к набору неких культурных инвариантов, канонизированных одеяний, поз и так далее, благодаря чему сразу можно определить общественный статус изображаемого человека, титул, но не его индивидуальные и личностные характеристики.

Антропоприродная соразмерность как базовая черта восточной традиции конкретизируется в интерпретации основных философских категорий «бытие – не-бытие» и осмысливается в основных жизненно-мировых символах. Так, вся Вселенная истолковывается в восточной философии как бесконечный круговорот, чередование бытия и не-бытия, при этом не-бытие является более значимой мировоззренческой и философской категорией, поскольку оно интерпретируется как «большая пустота», «ночь Брахмы», «состояние непроявленности», в котором содержатся все формы и прообразы вещей. Они проявляются, т. е. актуализируются, в бытии, но теряют при этом свое изначальное единство и распадаются на противоположности. Возвращение в не-бытие – единственно постоянное и значимое в мире изменчивых вещей.

Значимость не-бытия на Востоке связана как с положительным смыслом философских понятий «ничто» и «пустота», так и с одним из самых древних мировых символов, которым является тень. В западной традиции тень истолковывается как нечто темное и негативное, тогда как на Востоке тень есть свидетельство связи вещи, феномена с подлинной сущностью мироздания, т. е. тень есть эманация Абсолюта. В культуре Востока свет и тень не являются символами мировоззренческих и ценностных оппозиций, они взаимоположены и выражают связь основных и равнозначных начал инь-ян.

Социокультурная специфика восточной цивилизации не приемлет отношения к природе лишь как к совокупности безличных абстрактно-универсальных закономерностей, послушно-пассивному материалу, подвластному утилитарно-практическим и познавательным целям человека. На Востоке отношение к природе, как и все проявления культуры (искусство, религия, философские учения), экологично и медитативно по своей сути. Любое знание, и в первую очередь философское, существует в восточной традиции как этически нагруженное, т. е. характеризуется с ценностно-нормативной точки зрения. Однако последняя выражается не столько в превалировании собственно этической проблематики, сколько в «качестве» самого знания, обязательно соотносимого с его мо-

ральной значимостью и укорененностью в ритуале, обряде и этикете. Мораль в восточной духовной традиции не является специфической, предметно ориентированной, т. е. отраслевой, сферой знания, она универсальна, имеет онтологический, гносеологический и праксиологический смысл.

Европейская культура демонстрирует принципиально иную, теоретическую, традицию отношения к природе. Корни такого отношения к природному миру заключены в античной культуре. В ней человек находится «внутри» природы, он не стремится ее покорить, поскольку воспринимает ее как видимую часть совершенного упорядоченного Космоса, следовательно, воспринимает ее в качестве субъекта. Тем не менее, именно в античности начинают закладываться основы субъект-объектного отношения между человеком и миром, поскольку данные отношения начинают описываться в языке научной и философской рациональности. Рождающееся в античности научно-теоретическое и философско-теоретическое мышление, возможное лишь при условии мысленного отделения бытия вещи от самой вещи, разрывает изначальный мифопоэтический синкретизм человека и природы.

Античность демонстрирует наиболее последовательную для западной цивилизации онтологизацию понятия «социоприродная реальность». Очевиден приоритет «природного», понимаемого как Абсолютный самодостаточный и совершенный в своей гармоничности Космос. С точки зрения понятийной интерпретации, природа (Космос) осмысливается в рамках оппозиции «структурность – континуальность». Парадигма «структурность» конкретизируется в натурфилософских попытках определить субстанцию мира преимущественно через материально-вещественное первоначально, а парадигма «континуальность» наиболее четко воплощена в философии элеатов, доходя до предельно обостренных форм в апориях Зенона. Эстетическим аналогом данной оппозиции явилось тонко подмеченное Ф. Ницше противоречивое взаимодействие аполлоновского и дионисийского начал в античной культуре.

«Социальность» в античной культуре трактуется как явление вторичное, производное во

всех своих модификациях от универсальной космически-природной гармонии. Подтверждением этого может служить осмысление социально-философской проблематики преимущественно в жанре утопии (Платон). В античности существует очевидная мировоззренческая установка, согласно которой человеческое общество при всех интеллектуальных и политико-правовых усилиях не может достичь идеала космической гармонии.

В художественном творчестве эстетическая интерпретация приоритета природного над социальным воплощается в теории мимесиса. Роль художника принципиально не поднимается до уровня Творца, Мастера. При всей искусности он остается лишь ремесленником, пытающимся воспроизвести идеально-гармоничный и совершенный мир природно-космических форм в своем индивидуальном творчестве. При этом отношение к «индивидуально-личностному» как напряженному внутреннему переживанию своей исключительности в античной культуре отсутствует. Парадоксально, но поразительный взлет античного искусства не создал теории креативной личности.

Для античности человек есть физически и социально организованное тело, живущее среди других телесно-вещественных элементов Космоса. Именно телесность является конституирующим принципом всего греческого искусства, ведь между человеческим телом и Телом Космоса связь количественная, а не качественная. Это воплотилось в преимущественном развитии скульптуры. «Для древних греков пространством был видимый ими мир; все, что лежало вне, для них не существовало, а основной пространственной моделью было отдельное материальное тело: тело – это и человек (лучше не более как форма его телесного бытия), тело – это и боги, прекрасно вылепленные, вполне телесные образы. Стоики объясняли телесно даже качества и отношения вещей. В античности мы всегда видим замкнутое пространство цирка или храма, сразу охватываемое взглядом, и так же, как нет никакого представления о шири или просторе, нет и представлений о внутреннем – о душе, о психическом переживании в собственном смысле слова» [2].

Если Ренессанс изображает человеческое тело при всем разнообразии его пластически-анатомических нюансов как воплощенное совершенство, одухотворенность, как необходимое и прекрасное условие напряженной борьбы Добра и Зла, то древнегреческая античность – лишь как тело и ничего более. Фидий, Поликлет, Мирон дают непревзойденные примеры телесного движения, однако даже их статуи безглазы, лишены духовного взора и психологической индивидуальности. Восприятие человека строится по модели физически-природного тела, это «...есть культ самого обыкновенного человеческого тела со всеми его цветовыми и часто кричащими качествами. ...Эти статуи богов, героев и обыкновенных людей размазывались самой пестрой и невообразимой краской, так что получались голубые или каштаново-красные волосы, зеленые или розовые хитоны, ярко-красный или карминный румянец...» [3].

В то же время именно в античности было заложено восходящее к Сократу определенное пренебрежение к природе и ее изучению. Сократ противопоставил человека природе, считая, что он должен постигать духовно-нравственные начала бытия, а изучение природы объявлял менее достойным видом познания.

Следовательно, термин «социоприродная реальность» может быть применен к античному мировоззрению лишь с определенными уточнениями. Корректнее говорить о гармоничной и структурно-организованной Космической целостности, вторичными элементами которой являются социум и сам человек.

Эпоха Средних веков переосмысливает отношение «человек – природа». Христианство, ставшее мировоззренческой основой западной культуры, противопоставляет природу как основу всего греховного миру сакральному. Античное тождество «человек – природа» сменяется напряженным разрывом. Сама природа в определенном смысле обесценивается как в настоящем, земном бытии средневекового человека, так и не имеет смысла для его будущего. Природе практически нет места в эсхатологическом мировоззрении средневекового человека, так как он живет по законам, которые имеют мало общего с природными. Связь за-

ключается только в том, что человек и природа – результат добровольного акта Божественного творения. Поэтому отношение между человеком и природой в средневековой культуре символично: природные феномены суть знаки, символы, смысл которых должен расшифровать человек, дабы постичь скрытый смысл Божественного творения.

Символизм средневекового мировосприятия универсален. Текст, произведение искусства, природный феномен рассматриваются не только в своем концептуальном и предметно-материальном бытии, но и как носители принципиально иного духовно-сакрального смысла. Символизируется как церковное, так и внецерковное пространство (кладбища, часовни, придорожные кресты), что создавало, по сути дела, воочию наблюдаемую «страну» религиозной действительности внутри конкретного природно-географического пространства. Ту же функцию «наделения святостью», «вывода» за пределы естественно-природного ритма выполнял церковный календарь, связывающий в единое целое солнечный год, годовой жизненный цикл человека и жизнь Христа в единое целое.

Для средневекового человека отношение к социоприродной реальности было гораздо сложнее и интеллектуально, и духовно, чем для современного человека. Истинная реальность лишь иносказательно «просвечивала» через свои символические воплощения, являясь их смыслом и способом структурирования реального мира. Понятия «мыслить» и «открывать тайные значения» для христианина, фактически, синонимичны: символичны церковные таинства, символичны числа (библейская нумерология), символичны цвета и камни, символичны слово и деяние, символичен свет.

Таким образом, в средневековой культуре субъект-объектное отношение впервые задается эксплицитно, при этом символизируются как субъект, так и объект. Данное отношение принимает оппозиционную форму: природа противоположна вечному и совершенному духу, так как она не дает человеку образец красоты и благодати. Природное в самом человеке есть воплощение греховного, и единственным способом снять такую антиномичность явилось выделение человека из «тварного» мира. Смы-

словым центром субъект-объектного отношения становится человек, рассматриваемый через призму категории «духовность», а сама модель социоприродного бытия сопровождается оформлением особого категориально-понятийного ряда, ориентированного на описание специфики собственно человеческого бытия.

Эпоху Возрождения, основываясь на принципиально новых принципах гуманизма и антропоцентризма, ознаменовали мировоззренческая «реабилитация» человека и мира, утверждение их космического достоинства. Жесткая средневековая поляризация субъект-объектных отношений вытесняется принципом пантеизма, а также «оправданием» человеческой телесности и чувственности. Формируется принципиально новый тип субъекта, опирающегося на свой собственный реальный опыт. Мир, окружающий человека, утрачивает свое мистически-сакральное содержание, становится открытым и «прозрачным» для деятельного человека. Доминирующими характеристиками субъекта являются «самодостаточность», «универсальность», «образованность». Человек рассматривается не только как основной объект изучения философии, религии и искусства, но и как центральное понятие всего космического бытия, отвергая само существование традиционной средневековой иерархической картины мира. Достоинство человека утверждается через его свободу и творческие возможности: человек уподобляется Богу в своей творческой ипостаси как творец мира культуры.

Человек Возрождения стал принципиально иначе относиться к самому себе, а следовательно, выстраивать новое отношение к природе. Столь активно дебатированные в этот период проблемы истинной и ложной магии, алхимии, астрологии есть способы поиска путей к овладению тайнами природы, провозглашению своей власти над ней. Если для Средневековья магия запретна, расценивается как форма дьявольского искушения, проникновения «казуса» в иерархически упорядоченное мироздание, то для Ренессанса магия есть свидетельство силы и свободы человеческого духа, попытка овладеть силами природы. Включение магии в систему ренессансной натурфилософии означало

провозглашение бесконечности мира, открытие универсальных связей между всеми существующими формами жизни, возможность человека влиять на законы мироздания, ощущать себя единством духа и материи. Не случайно именно в этот период осуществляются первые попытки формулирования проблемы соотношения естественной и искусственной природной среды.

Все эти мировоззренческие новации были порождены новыми структурами в типе социальности: в первую очередь, формированием ренессансной интеллигенции как принципиально нового субъекта культуры, ориентированного на свободу, расширение границ реальной географии, развитие мануфактурного производства, формирование новой светской культуры, утверждение национального многоязычия и т. д.

Новоевропейская модель социоприродного бытия демонстрирует фундаментальные трансформации основных мировоззренческих и методологических установок. Нотом *faber* становится смысловой осью мировоззренческих, онтологических и гносеологических построений эпохи. Впервые субъект-объектное отношение рассматривается в аспекте не только эстетической деятельности (Ренессанс), но и в контексте социальных и производственно-технических аспектов деятельности, что вытесняет предшествующие созерцательные установки по отношению к миру. При этом восприятие природы осуществляется в рамках сложившихся когнитивных принципов («математизация» природы). Намечается тенденция к «объективизации» субъекта, т. е. рассмотрение его преимущественно в вещно-объектной функции. Основанием для такой трансформации мировоззрения становится складывающийся тип индустриального общества.

Эпоха Нового времени есть эпоха доминирования механистического мировоззрения. Человек начинает обращаться непосредственно к действительности вещей, стремится независимо от заданных извне (Космосом, Богом) образцов истины и красоты познать и испытать этот мир. Наука впервые начинает рассматриваться как автономная и самоценная сфера культуры, а природа – как автономная сфера реальности.

Понятия «природа» и «естественность» рассматриваются фактически как синонимы. Понятие «естественная природа» становится критерием оценки и наделяется характеристиками правильности и даже совершенства («естественный человек» Ж.-Ж. Руссо, «естественные общественные законы», «естественное право», «естественно-прекрасное» классицизма). В рамках наукоцентризма Природа, а не Божественный Абсолют начинает осознаться и как первопричина, и как цель мирового развития.

Субъект-объектное отношение впервые принимает вид принципиальной оппозиции, формируемой уже не на основе христианской символизации, а на базе широко трактуемого рационализма. Человек и мир оказались разделенными, противопоставленными, дистанцированными и отныне отчетливо описываемыми в категориях субъекта и объекта. Мир стал интерпретироваться исключительно как предмет исследования науки (механики), в рамках которой предметы наделяются лишь количественными параметрами и, следовательно, лишаются любых субъектных характеристик. Основное назначение объекта – быть объясненным, быть интерпретированным, т. е. объект становится пассивным, его внутренняя активность, влияние на человека игнорируются. Более того, качество знания, его истинный характер гарантируются максимальной изолированностью субъекта от объекта.

Субъект начинает рассматриваться преимущественно через категории «мышление» и «действие». Укорененность человека в Божественном, бывшая на протяжении многих столетий предметом пристального внимания философов, перестала трактоваться как сущностная характеристика человека. Рационализация сознания, превращение человека в субъект познания, а окружающий мир – лишь в предмет его гносеологического интереса лишили мир причастности к Тайне, неизреченного присутствия сакральности. Гносеологизация субъекта не ограничивается лишь сферой философско-умозрительного знания, она проникает даже в искусство. Например, классический натюрморт XVII в. ориентирован не столько на наслаждение естественной красотой природы или искусностью его исполнения, его задача – давать

«пищу» для ума, быть своеобразным ребусом, подлежащим интеллектуальному разгадыванию. Сам выбор предметов, наиболее часто изображаемых художником, способствовал созданию особого психологического настроения размышления о смысле жизни, неминуемой смерти – череп, часы (символ сложного, но абсолютного рационального в своей сути механизма, с которым отождествлялась природа), кубок с изображением св. Георгия (символ победы разума над драконом чувственности), пустые раковины, увядший цветок, бабочки-однодневки.

В период Нового времени изменился способ взаимосвязи человека и мира. Человек начал противопоставлять себя миру, воспринимать себя в качестве судьи, хозяина. Он более не рассматривает происходящее с миром как происходящее с ним самим. Впервые в истории культуры взаимоотношения человека и природы начали восприниматься через призму понятия «власть». Использование достижений науки давало этой власти теоретические основания, технические средства – реальную возможность осуществления, а философия и искусство – моральную санкцию. Косвенным подтверждением последнего является становление реализма с его идеалом деятельного, социально активного человека (творчество О. Бальзака, Ч. Диккенса, У. Теккерея).

Сложившаяся в период Нового времени модель взаимодействия общества и природы функционировала вплоть до последних десятилетий XX в. Лишь интеллектуальные и мировоззренческие трансформации рубежа тысячелетий, связанные с осмыслением сущности и последствий экологического кризиса, нравственными метаморфозами и общекультурными изменениями, с наступлением компьютерной революции и развитием в высокоразвитых странах структур информационного общества, приблизили содержательную модификацию этих мировоззренческих постулатов. Отражением данного процесса в сфере философской рефлексии стало, в частности, распространение идей и концепций, утверждающих синергетическую модель реальности.

Сегодняшние реалии мирового развития все более явно тяготеют к универсализации: создание единого рынка информации, товаров и услуг, утверждение единой для большинства европейских стран денежной единицы, стремление к ликвидации таможенных барьеров и т. п. Подобные тенденции присутствуют и в культурном пространстве: практика одновременной премьеры фильма в мировых столицах, повсеместное распространение fast-food, унификация музыкально-визуальной культуры и индустрии моды.

Однако, невзирая на очевидные тенденции к глобализации мирового развития, говорить о создании действительно единого культурного пространства вряд ли правомерно. Предложенный историко-философский и типологический анализ социоприродной реальности свидетельствует о том, что возможность коэволюционного развития европейской и восточной культур предполагает не унификацию их цивилизационных стратегий, а взаимное духовное обогащение. При этом именно культура Востока может сыграть роль духовно-нравственного лидера, утверждающего ценность не только всего живого, но значимость абсолютно всех структур мироздания, от песчинки до Универсума, и необходимость единения с ними. Экологичность сознания, укорененная в архетипе восточной культуры, может помочь западному человеку выбрать правильную стратегию, посредством которой будет продолжаться утверждение достоинства человека через осмысление связи и единства с миром, а не через противопоставление его окружающему миру.

ЛИТЕРАТУРА

1. Григорьева Т. Путь японской культуры // Иностранная литература. – 2002. – С. 256.
2. Губин В. Д. «Культура» и «природа» в феномене творчества // Философия и история культуры. – М.: Наука, 1985. – С. 94.
3. Лосев А. Ф. О специфике эстетического отношения античности к искусству // Эстетика и жизнь. – Вып. 3. – 1974. – С. 380.