

## Генезис экологического сознания в христианской традиции

А. Д. Иоселиани\*

**Аннотация.** Статья является первой частью серии исследований, где оцениваются результаты диалога между религиозными доктринами и научной стратегией, изучаются проблемы соотношения научной рациональности и экологического сознания в священных текстах мировых религий. В работе показано, как и в каких формах в христианской религии осознаны и предугаданы проблемы, возникающие между человеком и природой в связи с научно-техническим прогрессом. Также поднимается вопрос о том, можно ли считать Библию протоэкологическим текстом.

**Ключевые слова:** глобальный контекст; научная рациональность; экологическое сознание; экологический кризис; религиозные ценности; духовные ценности; христианство; Библия.

## Genesis of Environmental Awareness in Christian Tradition

A. D. Ioceliani

**Abstract.** This article is the first part of the series of the research where the dialogue between religious doctrines and scientific strategy is considered, and problems of relations of scientific rationality and ecological awareness in sacred texts of world religions are shown. The article reveals how and in what forms in Christian religion the problems of relations between humans and nature arisen from scientific and technological progress are interpreted. The main idea is whether it is possible to consider the Bible a protoecological text.

**Keywords:** global context; scientific rationality; environmental awareness; ecological crisis; religious values; spiritual values; Christianity; the Bible.

Современное социально-экономическое и духовное состояние человечества актуализировало проблему соотношения технической рациональности и религиозных ценностей сквозь призму экологического сознания. Связь между технической рациональностью, религиозным и экологическим сознанием выступает существенным элементом процесса глобализации и опосредует отношение общества к продуктам техносферы и их влиянию на всю жизнедеятельность общества. В этом отношении встраивание религиозно-экологического дискурса в проблему техносферы само по себе актуализирует ценностно-гуманистический социальный анализ, ведет к более глубокому пониманию диалектики технического и ценностного.

Контекстом содержательно-методологического подхода к решению этой проблемы выступает процесс глобализации.

Всемирный характер глобализации, волной которой сегодня охвачен весь мир, ставит задачу изучения роли религии и веры в процессах глобализации.

Современная наука, в том числе и гуманитарная, во многом зависит от научно-технического прогресса, поскольку новейшие достижения науки и техники значительно влияют на характер творчества и духовность человека. Наиболее заметно это становится в связи с развитием компьютерной техники, изменившей коммуникационное поле современной культуры, методы и средства гуманитарного исследования.

\*Иоселиани Аза Давидовна – доктор философских наук, профессор кафедры «Философия» Финансового университета при Правительстве РФ. E-mail: aza-i@yandex.ru

Условием философского понимания взаимосвязи между рациональными и внерациональными (религиозными) ценностями является глобализация, охватившая практически все сферы жизни общества и представляющая собой процесс универсализации, становления единых для всего мирового сообщества структур, связей и отношений в различных сферах социального бытия.

Феномен глобализации, воспринимаемый как объективная реальность, заявляет о себе замкнутостью глобального пространства, единым мировым хозяйством, всеобщей экологической взаимозависимостью, глобальными коммуникациями и др.

Исторический процесс глобализации в нашу эпоху приобрел лавинообразную форму. Это можно объяснить многими объективными причинами. Одна из них, например, небывало быстрый темп научно-технического прогресса. Массовая и глобальная компьютеризация современного общества влияет на формы и характер общения между людьми, меняет способы контроля за информацией, степени свободы ее получения и выбора.

Включение всего человечества в единую информационную систему может помочь раскрытию творческого потенциала личности, осуществить синтез не только между «двумя культурами» — гуманитарными и естественными науками, — но и вообще между всеми видами творческой деятельности.

Глобальные тенденции несут человечеству не только плоды прогресса, но и проявляют себя в качестве существенного фактора кризиса культуры: использование сотворенных человеческим разумом технических достижений вступает в противоречие с гуманистическими ориентациями. Современная экологическая ситуация также выступает следствием социально-экономического развития мирового сообщества, ориентированного на технократические цели, ценности и материальное потребление, отодвигая на второй план духовные факторы существования, что свидетельствует о признаках духовного кризиса. Экологический кризис усугубляется кризисом духа, кризисом воспитания, кризисом человека.

Научная и религиозная оценки цивилизационных преимуществ имеют различия. В то же время диалог научной и религиозной культуры предполагает философский анализ их стратегии, позволяющий установить не только различие, но и единство.

Научная и религиозная картины мира, пересекаясь, в то же время обладают своими неповторимыми особенностями. Религия занимает совершенно уникальное место в системе культуры, тем более в системе культуры современной, информационной и «секуляризированной».

В последние века много говорилось об «иллюзорности» религии, и следовало бы ожидать, что в эпоху научно-технического прогресса религия обречена на «вымирание». Однако факты говорят об обратном: религия по-прежнему играет важную роль в жизни множества людей. Человеку свойственно стремление к поиску смысла жизни, который дал бы ему возможность познать самого себя и свое место в мире. В этом поиске одни обращаются к науке, другие — к материальным благам, третьи — к искусству, многие же — к религии. Религиозное чувство настолько присуще людям, что многие философы определяют человека как «homo religiosus».

Каковы философские и общекультурные основания проблемы соотношения технической рациональности с религиозными ценностями? Во-первых, религия может санкционировать существование техносферы, придать ей сакральный характер, а может и отказать в сакральности. После работ М. Вебера кажется очевидным, что духу техносферы соответствует дух капитализма, а капитализму соответствует протестантское сознание.

Во-вторых, экологический кризис характерен для различных культур, а причины его сопрягаются с протестантскими ценностями. Но насколько обоснованным является сближение иудео-христианской традиции с технической рациональностью? Противостоит ли протестантизм культуре, оправдывая существование цивилизации? Ведь религия вообще может пониматься не как феномен культуры, а как изначальный мистериальный исток культуры. Стало быть, вопрос заключается в том, чтобы найти философское обоснование

тезиса о присутствии в религиозных картинах мира форм осознания отношений между человеком и природой.

Вопрос о возможной ответственности религии за экологический кризис был поставлен еще В. И. Вернадским. Он принимал идею о параллельном существовании религии и науки, т. е. таком существовании, в котором и наука, и религия имеют автономные источники генезиса и одно поле приложения. В силу однородности этого поля та вина, которая вменялась науке и технике за экологический кризис, неизбежно должна быть предъявлена и религии.

Наиболее четко это сделал Л. Уайт в работе «Исторические корни нашего экологического кризиса», где он отмечал, что христианство не только установило дуализм человека и природы, но и настояло на том, что воля Божия именно такова, чтобы человек эксплуатировал природу ради своих целей. Человек — эксплуататор, а христианство — идейное обоснование. Но означает ли это, что другие мировые религии более экологичны, чем христианство?

Такой вопрос ставится Л. Уайтом в самой общей форме. На наш взгляд, Л. Уайт в процессе своих рассуждений создает своеобразную мыслительную ловушку, в которую он сам и попадает. Эта ловушка состоит в неразличимости экологии и проблем изменения живыми существами среды своего обитания. Л. Уайт утверждает, что все виды жизни меняют среду своего обитания. Но если это так, то как отличить бактерию от человека? И стоит ли вести отсчет экологических проблем от появления живого? Как отличить экологические последствия, вызванные потерями, причиной которых является молния, от антропогенных пожаров? Не ответив на эти вопросы, Л. Уайт делает теоретически необоснованный вывод, что наш экологический кризис — это результат становления демократической культуры. Получается, что западные ценности и либеральная демократия ответственны за экологический кризис.

Аргументы Л. Уайта следующие: «Запад породил науку, технику и демократию. Западный человек рожден христианством. Прежде он был частью природы, а теперь он стал ее эксплуататором», — пишет он. «Как же это слу-

чалось? Человек дал имена всем животным, установив таким способом над ними свое господство. Бог предусмотрел и спланировал все это исключительно для пользы человека и чтобы он управлял миром: всякая природная тварь не имеет никакого иного предназначения, кроме как служить целям человека». Но, на наш взгляд, было бы более правильным трактовать творение библейского человека как хранителя природного парка, где обитали Адам и Ева до грехопадения.

Обсуждение проблем экологии обычно соотносится с проблемами антропологии. Но само это соотношение не доводится до логического конца и, следовательно, понимается упрощенно. Для того чтобы ответить на вопрос о том, что такое экология, нужно знать ответ на вопрос, что такое человек, т. е. знать то, что мы знать не можем. При таком подходе к пониманию экологии проблематизируется вопрос о генезисе и источнике экологической катастрофы. Ведь если факт неестественного появления человека уже сам по себе наносит ущерб природе и может быть интерпретирован как прецедент первого глобального конфликта, то вся последующая история становится историей, как сказал бы Гегель, «экологического духа» этого трансцендентального конфликта. Трансцендентализм в данном случае позволяет первый конфликт относить не к ряду последующих за ним конфликтов, а как к условию, к тому, без чего их просто бы не было. Ответ на вопрос уже содержится в самом вопросе. Мы имеем в виду ответ на вопрос об источнике экологической катастрофы. Этот исток — сам человек, который фактом своего появления нарушил естественные связи в природе.

Но что делал в это время Бог? Нельзя ли ответственность за экологический кризис переложить с человека на Бога, ведь он знал, что создает, создавая человека. И что делать культурам, не знающим бога? Например, конфуцианской культуре или буддизму? На кого они должны возлагать ответственность за экологический кризис? Иными словами, в какой мере экологический кризис коренится в религии вообще и в христианстве, исламе, иудаизме, буддизме, конфуцианстве и синтоизме в частности? Существуют ли религии, приемлемые с экологической точки зрения?

Необходимо заметить, что каждая из перечисленных идей, выраженных в вопросах, имеет право на существование и предлагает свои средства решения экологических задач. Например, если принять идею о том, что причиной экокатастрофы является эгоизм человека, и что этот эгоизм имеет биологическую детерминацию, то тогда сдержать эгоизм можно средствами религии. Если же источник экологической катастрофы усматривается в религии, то исправить это положение можно с помощью науки и техники. Если же виновна в беде западная наука, то поможет исправить положение дел Восток.

В любом случае экологическую ситуацию нельзя рассматривать в качестве следствия каких-то ошибок, допущенных человеческим сообществом. Экологические проблемы — это не ошибка человечества, а нечто более фундаментальное, связанное с самим способом бытия человека. Техносфера укоренена в бытии человека. А осознается этот факт в феномене экологии.

Л. Уайт, как мы уже отмечали, пришел к выводу о том, что экология является неудачей христианского миропонимания. А это означает, что европейские народы либо должны найти новую религию, либо создать альтернативный христианский взгляд, истоки которого, согласно Уайту, коренятся в идеях Франциска Ассизского. Святой Франциск видел естественные вещи в сверхъестественном свете и потому не отвергал, а полностью принимал их. Т. е. Франциск не любил природу в том смысле, в каком ее любят туристы XX века — как фон. Он любил то, что было на переднем плане, а на переднем плане у него все, в том числе и природа в виде конкретных вещей, а не абстрактных понятий. Франциск отличался от нормальных христиан тем, что как-то по-родственному относился к зверям и птицам. Но он не был язычником в греческом понимании этого слова, т. е. он не поклонялся природе. Ведь в этих «поклонах» скрывается логика, которая ведет к извращению естества.

Языческий мир, т. е. все то, что язычники знали о мире, был расписан в терминах естественных страстей и склонностей роста, пола, рождений и смерти. Магия природы вела к черной магии. На небе не осталось ни одной

звезды, о которой бы не было известно какой-нибудь скверной истории.

Использование одних и тех же образов у разных народов и в разные эпохи является свидетельством неких идентичных механизмов в разработке национальных образов природы и человека.

Согласно Д. Хьюгу, установки человека греко-романской эпохи исходили из всепронизывающей духовности природы. Античность персонифицировала природу в образе бога Пана. Традиционно этимология слова "Пан" ведется от греческого «пао» — «кормилец», «тот, кто питает стада» овец и коз. К этому же отсылает и облик Пана, и место его обитания — Аркадия, страна пастухов. Однако настоящая родословная укрыта гораздо глубже. Традиция также утверждает, что Пан одновременно является божеством лесов и гор, покровителем диких зверей, патроном охотников и рыболовов (нечто вроде мужского аналога богини Дианы). Именно универсализм Пана выходил на первый план: античные писатели недвусмысленно считали его «всебогом». Облик Пана — наилучшая символизация пантеистического видения мира. Франциск не возродил язычество, он возродил равенство человека и природы, а не ее превосходство. Это, видимо, и позволило Л. Уайту провозгласить: «Я — за Франциска как святого покровителя для экологов».

В символике христианской Европы существует символ эволюционной силы, той силы, которая заставляет человека выйти из сонного состояния неведения в бодрствующее состояние сознания. Что же за сила вытягивает человека из животного состояния? Символом этой силы стал змей-искуситель, змей-Побудитель. Характерно типологическое сближение в европейской культуре таких явлений, как сон, неведение, животное, с одной стороны, и таких явлений, как сознание, бодрствование, человек — с другой.

По некоторым оценкам, христианская концепция выводит человека за границы природного мира, противопоставляя его как единственно наделенного бессмертной душой всей остальной живой и неживой природе. Живой мир отделяется от человека непроходимой стеной, лишается права на гуманное отноше-

ние. Человек становится над природой (венец творения, царь природы), и это провоцирует его пренебрежительное отношение к ней. Развивающаяся рыночная экономика закрепила отношения господства во взаимодействии общества и природы. Библейская притча об изгнании Адама и Евы из рая за то, что Ева, соблазненная змеем, вкусила сама и заставила вкусить Адама от Древа познания, — это метафора, в которой выражено возникновение у человека самосознания, выделившего его из природы. Такое пробуждение самосознания нарушило бессознательную гармонию животного мира, и человек вынужден был искать качественно иную.

Согласно христианским представлениям, изгнание из рая — поворотная точка в жизни человека. Но эта поворотная точка выделяет и различает два новых состояния: чистоты и греха. Неведение, сон — это состояние чистоты. Сознание, бодрствование — это состояние, в котором люди грешат.

У древних греков колесницу Деметры также несут крылатые змеи. Змей — это символ и космической и индивидуальной эволюционной силы. Несмотря на сходство события падения человека в Библии и Коране, мусульмане не используют метафору змея, его символики, ибо не считают эволюцию способом бытия человека и природы.

Йоги понимают змея как образ силы, входящей в человека от оснований спинного хребта до сверх физического сознания. Пока эта сила поднимается от начала к центру, — пока свернувшаяся, как змея, сила разворачивается, — человек пробуждается и из состояния незнания входит в сознание космическое, и в момент, когда эта сила — змея — достигает макушки головы, человек входит в божественное солнечное состояние сознания. Для многих древних традиций состояние солнечного сознания не было тайной и рассматривалось оно как первая стадия в эволюции космической. То, что происходит вверху, происходит и внизу, в материи. Змея, кусающая себя за хвост, — символ связи верха и низа. В алхимии этот символ расшифровывался как действие дракона, проглатывающего свой хвост. Все суть едино, начало совпадает с концом, а вверху нет ничего, чего бы не было внизу.

Несомненно, христианство оказало влияние на отношение человека к природе. «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землей, и над всеми гадами, пресмыкающимися на земле». Таким образом, мотив «владычества» над природой в библейской традиции присутствует изначально.

Но можно ли выводить отношение человека к природе из первой книги Моисеева Бытия? Такое следование невозможно, если не подменить идеальное эмпирическим. Если Бог завещал, чтобы люди плодились и размножались, и наполняли землю, обладая ею, то это не означает индульгенции для своеволия в отношении человека к природе. Основной завет бога: «Плодитесь, размножайтесь» — вылился в гомеостаз биосферы Земли, стационарную численность животного мира и безудержный рост популяции человека.

Природа после изгнания из Рая начала существовать для человека, но, как божье создание, требует нормативного к себе отношения. Именно поэтому Ной позаботился о сохранении «всех тварей» при стихийном бедствии — потопе. Человек стремится вернуть утраченный рай, блаженное существование в лоне природы, которого он лишился в результате первородного греха.

Природа была создана для человека, но человек выступает скорее как ее хранитель, чем пользователь. Тезис «Не убий!» однозначно запрещает кому-либо, помимо Бога, вмешиваться в регулирование численности популяции человека. Вообще уничтожение какой-либо из форм жизни несовместимо с библейской моралью.

В Библии рассматривается проблема экологического баланса: «Большого, чем надобно тебе для живота твоего и семьи твоей, не собирай и не производи... Шесть лет засевай землю твою и собирай произведения ее; А в седьмой — оставляй ее в покое... Когда будешь жать жатву на земле твоей, не дожинай до края поля и оставшегося от жатвы не подбирай... чтобы питались убогие из твоего народа, а остатками после них питались звери полевые... Также поступи с виноградником

твоим и маслиной твоей... не обирай дочиста и попадавших ягод не подбирай...»

Неважно, будем ли мыслить человека в качестве управляющего, предназначенного для того, чтобы возделывать природу, или природу как то, что предназначено для нужд человека, — в любом случае мы имеем дело с неравенством между человеком и природой. Ветхий завет высокомерно возвышает человека над природой, но, на наш взгляд, не из этого ли возвышения следует экологический кризис. Более того, священные тексты запрещают что-либо употреблять в пищу без благословения, ведь земля — Бога, и все, что берется у нее, должно получить высшее освещение. Талмуд осуждает порчу воды, а Библия запрещает вырубать деревья во время осады неприятельских городов. Эти запреты можно интерпретировать в духе экологической этики, что, на наш взгляд, было бы также обосновательно, как и прямо противоположная интерпретация. Новый завет укоренил безусловное превосходство человека над остальной биосферой как единственного носителя разума и духовности. Но природные элементы все же присутствуют. Младенец Иисус в яслях окружен животными. Христианство учит любви к природе. Св. Франциск, проповедовал птицам. Во многих христианских странах существует специальное законодательство, обеспечивающее права животных.

В Новом Завете мы находим также положения, которые можно истолковывать двояким образом: и как указания на подчиненное положение природы относительно человека, так и утверждения, близкие к духу экологической этики. В последнем случае обычно ссылаются на те места из Нагорной проповеди Христа, где он говорит о заботе Бога над малыми птицами — воробьями. Христос говорил: «... не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться... Взгляните на птиц небесных: они не сеют, не жнут, не собирают в житницы, и Отец наш небесный питает их... И об одежде что заботитесь? Посмотрите на полевые лилии, как они растут: не трудятся, не прядут, но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них; если же траву полевую, которая сегодня есть, а завтра будет брошена

в печь, Бог так одевает, кольми паче вас, маловеры!»

Приведенный отрывок обычно понимается так, будто бы здесь речь идет о красоте самоценной природы. Так, например, Атфилд считает, что здесь Бог восхищается одним видом растений. Подобная точка зрения высказана М. Лабэром, а также Ш. Ролстоном, которые находят здесь «благоговение перед жизнью».

Все эти герменевтические изыскания весьма условны, ибо в приведенном отрывке подчеркивается зависимость человека от будущего, его озабоченность тем, что будет «завтра», в ближайшие дни. Но ведь эта забота носит языческий характер, и для того чтобы блокировать ее действие, порвать эту зависимость, Новый Завет указывает на птиц малых, которые просто есть, хотя и не думают о том, чтобы быть.

Экологические оттенки усматриваются также в рассказах о Ковчеге, построенном не только для Ноя, но и для животных, об искушениях Христа в пустыне в окружении диких зверей. Но и в Новом Завете мы находим двусмысленное отношение человека к природе. С одной стороны, здесь говорится о любви пастуха к овцам, с другой — проклинается бесплодная смоковница. «И увидев издалика смоковницу, покрытую листьями, пошел не найдет ли чего на ней; но пришел к ней, ничего не нашел, кроме листьев, ибо еще не время было собирания смока. И сказал ей Иисус: отныне да не вкушает никто от тебя плода вовек... Поутру, проходя мимо, увидели, что смоковница засохла до корня».

Этот эпизод делает неоправданным утверждения о том, что Новый Завет исходит из единства живого, из порядка в природе. Бог здесь безжалостен и дает пример тем, кто боится увидеть в нравственном отношении к природе суеверие. Христос бесов загнал в свиней, засушил дерево — все это свидетельствует о неэкологическом образе природы и человека в Новом Завете.

Христианская религия действительно нуждается сегодня в новом взгляде на мир. Если Линн Уайт Младший считал, что Европа живет уже в постхристианскую эпоху, то Дж. Макданиел уверен, что постхристианство еще не наступило. И пока оно не наступило,

христианству необходимо отказаться от субстанциалистского взгляда на вещи.

Примечательно, что Дж. Макданиэл ждет экологизации христианства от феминистской теологии и социального освобождения. Другой источник экологизации христианства он усматривает в идее самооткрытости вещей, их самоценности. Но эта парадигма уже была осуществлена язычеством. На наш взгляд, экологизация мировых религий связана с их способностью, сохранив традиционное общество, приспособить его к решению современных экономико-технологических, политических и других задач.

Многие исследователи считают, что системообразующими для всех культур в условиях техногенной цивилизации являются одни и те же факторы. Это, прежде всего, модели понимания и отношения к некоторым фундаментальным сущностям. Получается так, будто бы разные культуры дают различные ответы на одни и те же вопросы: о природе и статусе власти, религиозном самосознании, природе истины, ее критериях, о статусе личности в обыденной жизни и ее ценностях, других нормативно-ценностных структур. Из всего этого складывается национальная психология и доминирующие механизмы мышления.

Христианская цивилизация Запада создала завершенную троичную модель Вселенной, где космос представлен в виде трех зон — божественной, дьявольской и промежуточной, человеческой. Последняя имеет чрезвычайное значение, т. к. создает реальное культурное пространство свободы во всех ее проявлениях. Срединная зона — это самоценное и обладающее собственным достоинством пространство самореализации, социально-культурного и научно-технического прогресса и человеческого обживания. Троичная модель Вселенной психологически связана с ощущением укорененности человека в космосе, ощущением того, что человек всемогущ, и он есть «вершина природы».

Отношение христиан к природе распадается на два момента. Первый: утверждение теологической значимости всех живых существ, которые почитаются лишь только потому, что они живые существа. Второй: теоцентризм дополняется антропоцентризмом, согласно

которому вполне обоснованным становится безжалостное отношение к природе. Исходя из этих положений, христианство оценивается как внеэкологичное и поэтому допускает чисто утилитарный подход к природе.

Однако на наш взгляд, в Библии есть и положения, позволяющие сделать вывод о том, что библейская традиция в контексте экологического сознания может быть оценена в качестве протоэкологического текста.

В подтверждение этой мысли к приведенным выше фактам можно добавить, что как призыв движения «зеленых» звучат слова из Библии: «Не порти дерев его (завоеванного города) от которых можно питаться, и не опустошай окрестностей; ибо дерево на поле не человек, чтобы могло уйти от тебя в укрепление». Не только как этическая норма должно усматриваться обращение Моисея к воинам: «Кроме оружия твоего должна быть у тебя лопата; и когда будешь садиться вне стана, выкопай ею яму, и опять зарой ею испражнение твое». В Библии находим прямое указание на то, что Бог поселил человека в Саду Эдема, «чтобы возделывать и хранить его».

Самое явное указание, вернее, угрозу человечеству за уничтожение земли как Божьего творения мы находим в Библии: «... пришел гнев Твой и время... погубить губивших землю». Здесь предрекается не что иное, как неизбежная глобальная катастрофа, к которой цивилизация подводит самое себя. Исходя из библейского откровения, человек ответит за уничтожение условий для существования на земле. С научной точки зрения это объяснить несложно: если будут исчерпаны необходимые условия для жизни на Планете (в атмосфере, гидросфере, литосфере), то, естественно, исчезнет все живое, вся биосфера.

Европа Нового времени осуществила скрытые в христианстве потенции в том смысле, что показала рациональность существования бездушной природы. Природа есть объект исследования незаинтересованного разума, а также материал для перспективной деятельности человека.

Религиозные идеологи сущность современного экологического неблагополучия в мире усматривают в утере «богоданных» нравственных основ господства над природой, в

растущих проявлениях эгоизма и жадности, хищническом обращении с окружающей средой, в греховном стремлении к «самообождению», основанному на переоценке людьми мощи научно-технического прогресса.

Из сказанного можно сделать предварительные выводы.

1. Динамизм развития современной цивилизации показывает рост вовлеченности мировых религий в дискуссию по проблемам окружающей среды.

2. Фиксация тревожности экологической ситуации характерна для всех современных форм религиозности при всех тех различиях, которые заданы их многовековой историей.

3. Экологическая проблематика различных религиозных картин мира выявила глубокие идентичные механизмы формирования национальных образов природы и человека.

Продолжение следует.

### **Литература:**

1. Библия. Ветхий Завет.
2. Библия. Новый Завет.
3. Глобалистика. Международный энциклопедический словарь. – Москва–СПб–Нью-Йорк, 2006.
4. Иоселиани, А. Д. Теоретические и социальные основы техносферы / А. Д. Иоселиани. – Москва : Перспектива, 2004.
5. White, L. Jr. The historical roots of our ecological crisis / L. Jr. White // Science. – 2003.