

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации  
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение  
высшего образования «Забайкальский государственный университет»

На правах рукописи

**КОРЯГИНА Татьяна Олеговна**

## **ОНТОЛОГИЧНОСТЬ ДИАЛОГА С ПРИРОДОЙ**

Специальность 09.00.13 – Философская антропология, философия культуры  
(философские науки)

**ДИССЕРТАЦИЯ**

на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

Научный руководитель:  
доктор философских наук, профессор  
Фомина Марина Николаевна

Чита – 2020

## Оглавление

Введение.....	3
Глава 1. Диалог с природой: теоретико-методологические подходы к исследованию.....	15
1.1. Концептуальные положения диалога с природой в контексте теорий диалога в истории мировой философии .....	15
1.2. Компаративистский анализ теорий и концепций диалога с природой в истории западной и восточной философской мысли .....	41
Глава 2. Интро- и экстравертность диалога с природой в мировой философии и литературных памятниках.....	73
2.1. Диалог с природой в литературной традиции через призму рефлексии «Я-Ты» М. Бубера .....	73
2.2. Древнекитайская философия о диалоге с природой через диалектику «Я-Другой».....	99
2.3. Обоснование диалога с природой в современной философии.....	120
Заключение .....	139
Библиографический список.....	146

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность темы исследования.** В современных условиях развития общества проблема диалога с природой становится довольно актуальной, прежде всего, в философско-антропологическом плане, в рамках которого намечаются контуры исследования духовного потенциала личности, а затем – в онтологическом аспекте, определяющего вопрос обоснования человеческого бытия.

Как показывают теоретические наработки, в настоящее время происходит подмена знания живого на рационально-научное, которое вырабатывает потребительный подход к человеку и природе. Так, человек мыслит себя как главную вещь среди других вещей, тем самым исключая стремление к духовному и онтологическому самоопределению. Результатом такого типа мышления становится замыкание человека на своих прагматических задачах, отчуждение его от природы, которая теряет свою онтологическую значимость, превращается в предмет овеществления, становится объектом эксплуатации, а не познания. Диалог вместе с этим растворяется в человеческом эгоцентризме и прагматизме, актуализируется отношение к миру, лишённое высших целей и интересов, в рамках которого человек не способен к личностному и духовному росту, так как, по нашему мнению, начало духовности есть начало природных взаимоотношений. На основании вышеизложенного можно заключить, что исследование диалога с природой в настоящей работе обосновывает необходимость поиска духовных оснований личности и познания целостности человеческого бытия через бытие природы.

В рамках данной работы основной фокус исследовательских возможностей сконцентрирован на западной, отечественной и китайской философии диалога с природой, научный материал которого до сих пор не имеет структурированной формы, а сама проблема представлена фрагментарно и малоинформативно. Несмотря на актуальность проблемы диалога с природой, нет фундаментальных исследований, посвящённых теории анализа онтологического и гносеологического аспектов.

Данное исследование в большей мере ориентировано на теоретическое моделирование онтологических парадигм отношений с природой в культурах Запада и Востока, определение философско-антропологических и национально-культурных оснований которых позволит выявить натурфилософскую методологию в обосновании сущности, механизма и принципов диалога с природой.

**Степень разработанности проблемы.** Исследование проблемы диалога представляет в настоящее время одну из основополагающих и актуальных задач как в отечественной, так и в зарубежной практике, подтверждая свою значимость в ряде научных работ по философии, культурологии, философской антропологии, литературоведении, этике и др.

Анализ классических памятников в настоящем исследовании обусловлен необходимостью рассмотрения динамики и логики развития диалога с позиции исторической ретроспективы, в рамках которой происходит зарождение прежде всего концептуального обоснования диалогической парадигмы (Лисий, Антисфен, Демосфен, Сократ, Платон, Аристотель)<sup>1</sup>, а затем формируется категориальное поле диалога в философской аргументации (И. Кант<sup>2</sup>, И. Фихте<sup>3</sup>, Г. Гегель<sup>4</sup>, Л. Фейербах<sup>5</sup>).

Феномен философского диалога в рамках системно-структурного анализа рассмотрен в ряде фундаментальных работ представителей феноменологии Э. Гуссерля, Г. Г. Шпета; фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, К. Ясперса; герменевтики Х. -Г. Гадамера; гносеологии В. С. Соловьева, В. И. Вернадского<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Тихонов, А. В. Ранние диалоги Платона и феномен «невежества»: вопрос об онтологии // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. – 2008. – № 2. – С. 195-206; Античность и Византия / Под ред. Л. А. Фрейберг. – Москва: Наука, 1975. – 414 с.; Джохадзе, Д. В. Античный диалог и диалектика [Электронный ресурс] // Философия и общество. – 2012. – № 2. – С. 24-45. – Режим доступа: <https://www.socionauki.ru/journal/articles/143589/>.

<sup>2</sup> Кант, И. Критика чистого разума. – Минск, 1998. – 959 с.

<sup>3</sup> Фихте, И. Г. Сочинения в двух томах. Т. 1. / Сост. и прим. В. Волжского. – Санкт-Петербург: Мифрил, 1993. – 687 с.

<sup>4</sup> Новая философская энциклопедия: 4 тт. / Под ред. В.С. Стёпина. – Москва: Мысль, 2010. – 736 с.

<sup>5</sup> Фейербах, Л. Избранные философские произведения: в 2 т. Т. 1 / Общ. ред. и вступит. ст. М. М. Григорьяна. – Москва: Госполитиздат, 1955. – С. 190.

<sup>6</sup> Гуссерль, Э. Картезианские размышления / Пер. с нем. Д. В. Складнева. – Санкт-Петербург: Наука, 2006. – 315 с.; Хайдеггер, М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Библихина. – Харьков: Фолио, 2003. – 503 с.; Ясперс, К. Смысл и назначение истории: пер. с нем. – Москва: Политиздат, 1991. – 527 с.; Гадамер, Х. -Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики: Пер. с нем./ Общ.ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – Москва: Прогресс, 1988. – 704 с.;

Методология диалога представлена в таких философских концепциях, как этика «благоговения перед жизнью» А. Швейцера, «со-бытие с Другим» М. Хайдеггера, «онтология диалога» М. Бубера.

С учетом теоретико-методологических оснований диалог с природой раскрывается с теологических (Августин, И. С. Эриугена, Бозций, Ф. Аквинский, Н. Кузанский, А. Швейцер, М. Бубер), естественно-научных позиций (Н. Коперник, Дж. Бруно, И. Кеплер, Г. Галилей, Р. Декарт), эстетических позиций (Гомер, Микеланджело, Рафаэль, Ж. -Ж. Руссо) и философско-антропологических (И. Кант, И. Фихте, Ф. Шеллинг, Л. Фейербах) позиций<sup>1</sup>.

Среди наиболее значимых работ, оказавших влияние на структуру исследования, в рамках философии диалога можно отметить труды Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, М. М. Бахтина; проблематики диалога с природой – А. В. Ахутина, В. С. Соловьева, В. И. Вернадского, А. Ф. Лосева, Р. С. Карпинской; диалектики «Я-Другой» – С. И. Голенкова, С. А. Лишаева.

Проблемой диалога с природой в отечественной практике занимались представители космизма – В. И. Вернадский, Н. А. Бердяев; коэволюционной стратегии – А. П. Огурцов, И. К. Лисеев, Р. С. Карпинская, Л. В. Мантатова; эстетики природы – А. Ф. Лосев, А. В. Ахутин, А. Ю. Нестеров<sup>2</sup>.

В рамках художественного дискурса значимыми для анализа эстетического, духовного и нравственного аспектов диалога с природой стали поэзия Ф. И. Тютчева, Е. А. Баратынского, У. Вордсворта, Р. Саути, Р. Бернса, Сюй Чжимо, Пань Моухуа, Дай Ваншу, Сунь Юйши, Ли Цзиньфа и проза Л. Н. Толстого, И. С. Тургенева, М. М. Пришвина, И. А. Бунина, Р. Эмерсона, Г. Торо, Лао Шэ, Лу Синя.

---

Соловьев, В. С. Красота в природе // Вопросы философии и психологии. – 1889. – № 1. – 27 с.; Вернадский, В.И. Биосфера и ноосфера / Предисловие Р. К. Баландина. – Москва: Айрис-пресс, 2004. – 576 с.

<sup>1</sup> Бэкон, Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. – Москва: Мысль, 1972. – 582 с.; Бруно, Д. Изгнание торжествующего зверя: О принципе начале и едином. – Минск: Харвест, 1999. – 478 с.

<sup>2</sup> Карпинская, Р. С. Философия природы: коэволюционная стратегия / Р. С. Карпинская, И. К. Лисеев, А. П. Огурцов. – Москва: Интерпракс, 1995. – 352 с.; Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. II. Гл. V. Природа. – Москва, 1994. – 258 с.; Ахутин, А. В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). – Москва: Наука, 1988. – 208 с.; Философия природы в Античности и в Средние века / Общ. ред. П. П. Гайдено, В. В. Петров. – Москва: Прогресс-Традиция, 2000. – 608 с.

В классической китайской философии диалог с природой представлен в космологическом (Лао-цзы), антрополого-социальном (Конфуций) и натурфилософском (Дун Чжуншу) контекстах. В некоторых проанализированных исследованиях современных китайских авторов, таких как, Пу Чуанго, Ли Хун, Цзинь Тао, Лян Лиюнь, Ли Сюй, Вэй Шимэй, Е Цзясун, Хуан Тао, Чжан Пэнфэй, Ван Чжицзян, Чжан Бодуань, Лю Имин, Ся Цзисун и др., чьи работы посвящены исследованию конфуцианских доктрин и даосских практик, охватывают информацию о диалогических отношениях человека и природы. В рамках данных научных изысканий мы не наблюдаем явного анализа диалога в целом, а только конкретно – диалога с природой.

Современное философское обоснование диалога с природой в китайской философской мысли определяется в рамках онтологии марксизма (Чжан Сюэхуа, Ду Сяоя, Ма Цянцян), экологической онтологии (Чэн Минцай, Ню Цинянь), перцептивного измерения онтологии природы (Цзэн Фаньжэнь, Ян Цзяхуа); в рамках западной традиции освещается с мистических (Р. Отто, М. Элиаде), экоэтических (Р. Нэш, О. Леопольд) и пантеистических (Л. Грэбер) позиций в рамках экологической этики, социальной экологии, антропоэкологии, экософии<sup>1</sup>.

Особую значимость в настоящей работе приобретают фундаментальные исследования Мартина Бубера<sup>2</sup>, направленные на выработку онтологического обоснования феномена диалога и диалогических отношений человека с разными модусами бытия (человек, Бог, природа). Вследствие этого, актуальным также представляются философские изыскания теории диалога М. Бубера современных западных и отечественных исследователей (Т. П. Лифинцева, М. Фридман), идеи

---

<sup>1</sup> Отто, Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Пер. с нем. яз. А. М. Руткевич. – Санкт-Петербург: АНО Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. – 272 с.; Элиаде, М. Миф о вечном возвращении: архетипы и повторяемость. – Санкт-Петербург: Алетейя, 1998. – 258 с.; Нэш, Р. Дикая природа и американский разум [Электронный ресурс]. – Киев: Киевский эколого-культурный центр, Ассоциация зоозащитных организаций Украины, 2004. – 205 с. – Режим доступа: <https://gigabaza.ru/doc/162161-pall.html>.

<sup>2</sup> Бубер, М. Я и Ты / Послесл. П. С. Гуревича. – Москва: Высшая школа, 1993. – 173 с.; Бубер, М. Два образа веры / Вступ. ст. Г. С. Померанца. – Москва: Республика, 1995. – 462 с.

которых отражены в ряде научно-исследовательских работ по истории философии, социальной философии и философской антропологии<sup>1</sup>.

В диссертационных исследованиях проблемы диалога, диалога с природой, принципов диалогизма рассматриваются с позиций онтологического подхода – М. Н. Фоминой, Т. А. Денисенко; исторического подхода – Г. М. Бирюковой, И. В. Зиновьева, А. Е. Лукьянова, А. Г. Инговатовой; гносеологического подхода – Е. А. Костровой, Е. Е. Кудакова, Н. Б. Мельника.

**Объект исследования** – диалог с природой.

**Предмет исследования** – философские концепции и литературные памятники в аспекте диалога человека с природой в западной, отечественной и китайской философской мысли.

**Цель исследования** – научно обосновать онтологичность диалога с природой в философско-антропологическом дискурсе.

Для достижения поставленной цели необходимо решить следующие **задачи**, отражающие основные аспекты научной проблемы:

1) определить теоретико-методологические основания к раскрытию понятия, функций и критериев диалога с природой в контексте теорий диалога;

2) проанализировать диалог с природой через призму компаративистского анализа теорий и концепций в истории мировой философской мысли, выявить его подходы и факторы;

3) рассмотреть диалог с природой в отечественной, западной и китайской художественной традиции, проследить его формирование через рефлексии «Я-Ты» М. Бубера;

4) обосновать диалог с природой в древнекитайской философии, сопоставить его с диалектикой «Я-Другой»;

5) выявить особенности онтологичности диалога с природой в современной философской мысли, раскрыть его модусы.

---

<sup>1</sup> Лифинцева, Т. П. Философия Мартина Бубера. – Москва: ИФ РАН, 1999. – 133 с.; Friedman, Maurice S. Martin Buber: The life of dialogue / By Maurice S. Friedman. London: Routledge a. Kegan Paul, 1955. – X, 310 p.

**Теоретическую базу исследования** составляют работы и исследования диалога с природой западных философов. Она представлена следующими концептуальными положениями:

1. Теория «онтология диалога» М. Бубера формирует концептуальные основания диалога с природой, в частности, – диалог представляет уникальное онтологическое образование, благодаря которому человек в стремлении познать бытие природы познает свою самость.

2. Концепция «со-бытие с Другим» М. Хайдеггера устанавливает логику развития диалога с природой, которая направлена на понимание человеком того, что только через «Другого», неотличимого от «Я», возможно прийти к самоопределению и саморефлексии.

3. Этика «благоговения перед жизнью» А. Швейцера выводит новый уровень осмысления диалога с природой, позволяющего определить переживание, а не познание как основной способ выстраивания диалогического императива в отношениях человека и природы.

**Методология и методы исследования.** В ходе исследования были использованы научные принципы, подходы и методы. Объединяющим методологическим началом стало использование научных принципов объективности, системности и всесторонности. Принцип объективности обязывает рассматривать феномен диалога с природой с учетом объективных закономерностей, которые определяют процессы философского развития на изучаемом историческом этапе, а также предполагает точное описание предмета исследования и полное рассмотрение его принципов, функций, механизма в своей многогранности и противоречивости.

Принцип системности предполагает анализ с позиций закономерностей системного целого и взаимодействия составляющих его частей. Такая ориентация диктует условия для повсеместного рассмотрения механизмов функционирования, логики и динамики развития, взаимодействия факторов, формирующих целостность предмета исследования.

Принцип всесторонности требует изучать предмет исследования во всех его аспектах, каждую сторону, во всем многообразии связей и отношений, а также позволяет проследить как внешнюю, так и внутреннюю детерминацию особенностей исследуемого предмета.

Фундаментальное значение в методологии данного исследования придается философскому компаративистскому подходу, обращение к которому было вызвано анализом диалога с природой в западной, отечественной и китайской философской мысли. Данный подход (Л. Е. Зиновьева, Дж. М. Хосе, А. С. Колесников) выявляет тождественное и различимое в диалоге с природой и сводит их к общему концептуальному осмыслению.

Определяющими механизм, принципы и функции диалога с природой являются такие подходы, как социокультурный, системно-структурный, герменевтико-феноменологический и синергетический подходы. Социокультурный подход (П. А. Сорокин, Н. И. Лапин) обосновывает диалог с природой в контексте общечеловеческой культуры, определяет его как межкультурное явление, которое разворачивается в культурах Запада (диалог логичный и рациональный), России (диалог сенсуалистичный) и Китая (диалог интуитивный и алогичный). Системно-структурный подход (Г. П. Щедровицкий, Е. С. Еремина) определяет содержание диалога с природой, доказывает его системность и структурность в рамках социально-гуманитарного познания. Герменевтико-феноменологический подход (Г. -Х. Гадамер, М. Хайдеггер, К. Ясперс) подтверждает объективность диалога с природой в художественном тексте, доказывает необходимость преодоления субъективного опыта «Я» в понимании субъективного опыта «Другого» через призму семиотических явлений. Синергетический подход (В. И. Аршинов, Н. А. Вахтин) определяет диалог с природой как самоорганизующуюся систему, направленную как на организацию гармоничного взаимодействия человека и природы, так и выстраивание этого взаимодействия в плоскости разноуровневых подсистем.

Методологическую основу настоящего исследования составили сравнительный и диалектический методы. Сравнительный метод (А. А. Тройцкая)

выделяет общее и различимое в аспекте диалога с природой в мировой философии. Диалектический метод (А. С. Кравец) вырабатывает алгоритм в построении теоретических оснований диалога с природой.

**Эмпирическая база исследования** включает материалы древнекитайских памятников философской мысли – «Лунь Юй» («Суждения и беседы») Конфуция, «Дао Дэ Цзин» («Книга пути и благодати») Лао-цзы, «И-Цзин» («Книга Перемен»), «Обильная роса летописи Чуньцю» Дун Чжуншу; отечественной литературы – «Война и мир», «Воскресение» Л. Н. Толстого; западной литературы – «Природа» У. Эмерсона, «Уолден, или Жизнь в лесу» Г. Торо; китайской литературы – «Серп луны» Лао Шэ, «Подлинная история Акью» Лу Синя.

В рамках исследования китайского диалога с природой задействованы материалы на китайском языке электронно-библиотечной системы Ляонинского нефтехимического университета и библиотеки г. Шэньян.

**Научная новизна исследования.** Предлагаемая работа представляет собой одно из первых исследований онтологичности диалога с природой в контексте отечественной, западной и китайской философии. Новизна результатов диссертационного исследования состоит в том, что:

1) конкретизировано понятие диалога с природой как междисциплинарное и межкультурное явление, раскрывающееся в западной, российской и китайской философской мысли, определены его функции (коммуникативная, побудительная, познавательная и темпоральная) и критерии (обращённости, сопричастия, проникновения и вопрошания к встрече);

2) раскрыты онтологические, гносеологические и экзистенциальные инструментальные аспекты диалога с природой в мировой философии, концептуализированы его подходы (умозрительно-эстетический, чувственно-трансцендентальный, рационально-потребительский) и факторы (стремление к гармонии, формирование монистического мышления, выработка духовности);

3) доказано, что основным инструментом в выстраивании диалога с природой в мировой художественной традиции выступает переживание, обоснован тезис о диалоге с природой как о проекции рефлексии «Я-Ты» М. Бубера;

4) установлено, что диалог с природой в древнекитайской философии трактуется как со-бытие с «Другим», в рамках которого «Я» познает свою самость через самость «Другого», и раскрывается в двух аспектах – как жизненное самоутверждение в моральном действии и как стремление к единству, Абсолюту;

5) проблематизировано понимание экофилософского императива в современной философии как пути возврата к диалогу с природой, который обозначен в аксиологическом (признании самоценности природы), этическом (признании ее морального статуса), трансцендентальном (осознания божественности природы) и мистическом (осознание сакральности природных мест) модусах.

### **Основные положения, выносимые на защиту**

1. В контексте философского обоснования теорий диалога диалог с природой предстает как цель и смысл человеческого существования в качестве универсального явления, аккумулирующего теологические (обращение к Богу через природу), космогонические (природа раскрывается через всеединство и универсализм), этические (провозглашается самоценность природы) и личностные (познавая природу, познаешь свою самость) аспекты. В рамках анализа работ российских, западных и китайских философов обоснование диалога с природой определяет важность человеческого бытия через бытие природы и интенсифицирует духовные основания человека в выстраивании диалогического императива.

2. Диалог с природой раскрывается в следующих аспектах: онтологический – человек формирует бытийность и субъективность природы; гносеологический – человек познает природу и вместе с этим познает свою самость; экзистенциальный – в понимании природы человек понимает свои сокровенные глубинные переживания. С учетом компаративистских исследований диалог с природой в западной философии представлен рациональным, логичным, в русской философской практике – религиозным и сенсуалистичным, в китайской философской мысли – интуитивным, алогичным и эзотерическим.

3. Эстетика природы в русской, западной и китайской литературе детерминирует диалог с природой с сенсуалистических позиций, в рамках которых человек воспринимает природу чувствами и ощущениями. Опираясь на литературный опыт, человек видит границы осуществления диалога с природой не в познании, а в переживании природного бытия как равного человеческому. Данный подход раскрывает экзистенциальный уровень диалога с природой как проекции отношений «Я-Ты», определяет внутренний мир человека через бытие природы, где начало духовности есть начало природных взаимоотношений.

4. Специфика осмысления диалога с природой в древнекитайской философии определяется философскими установками представителей конфуцианских (Конфуций) и даосских (Лао-цзы) этико-религиозных учений. В конфуцианской практике диалог с природой определяется моральными и биоэтическими принципами: бережное отношение природы, рациональное использование ресурсов и признание ее самоценности; в даосизме – опосредован интуитивным и космическим мышлением: стремление к природе как к наделенной единым духом субстанции, «Дао». Содержание диалога с природой представлено как отношение «Я-Другой», в рамках которых «Я» предрасположен к «Другому», как и «Другой» предрасположен к «Я», в своей «таковости» и субъектности.

5. Диалог с природой в современной философии Запада и Китая, преимущественно, определяется экофилософскими принципами, которые охватывают идеи стремления к гармоничным отношениям человека с окружающей средой, признания морального права природы и осознания ценности природы как таковой и уникальности ее бытия. Настоящие принципы раскрывают онтологичность диалога с природой в двух аспектах: природа трактуется как материальный феномен в рамках объективной реальности, затем – определяется как идеальная категория, имеющая трансцендентальные и духовные основания. Благодаря этому возможно поднять естественное отношение человека к миру до уровня интеллектуального и духовного и сместить его вектор от потребительского мышления к диалогическому.

**Научно-теоретическая и практическая значимость работы** заключается в том, что полученные результаты проведенного философского анализа диалога с природой вносят вклад в развитие теории диалога, в частности – теории диалога с природой М. Бубера. Представленные положения и выводы в данном диссертационном исследовании позволяют расширить и углубить теоретические представления о диалоге с природой как о социокультурной, философской категории, обобщить содержательные и динамические аспекты процессов диалогизации в рамках компаративистских исследований западной, отечественной и китайской философской мысли.

Основные положения, результаты и выводы работы могут быть продуктивно использованы в рамках преподавания дисциплин «Философская антропология», «Философия культуры», «Онтология и теория познания», «Философия», а также могут стать основой для разработки соответствующих спецкурсов, лекций, презентаций по теории диалога для студентов и аспирантов.

**Степень достоверности и апробация результатов.** Основные выводы и результаты диссертационного исследования представлены в виде докладов на зарубежных, международных, всероссийских научно-практических конференциях, среди которых: Научно-практическая лекция «Один пояс, один путь», Ляонинский нефтехимический университет (г. Фушунь, КНР, 2018 г.); VI Международная научно-практическая конференция «Русский язык в современном Китае» (г. Хайлар, КНР, 2018 г.); XIV Всероссийская молодежная научно-практическая конференция с международным участием «Филологическое образование и современный мир» (г. Чита, 2018 г.); I международный российско-китайский симпозиум «Россия – Китай: диалог в условиях глобализации», Забайкальский государственный университет (г. Чита, 2019 г.); XI, XII Международные научно-практические конференции «Актуальные проблемы развития КНР в процессе ее регионализации и глобализации» (г. Чита, 2019, 2020 г.). Основные результаты исследования освещаются в 11 научных публикациях автора, 4 из которых опубликованы в изданиях, рекомендованных ВАК при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации.

Результаты и основные положения диссертационного исследования нашли отражение в грантовом проекте «Онтологичность диалога с природой в китайской философской практике» (Забайкальский государственный университет, Россия, Чита, 2020).

**Структура работы.** Диссертационная работа состоит из Введения, двух глав, включающих пять параграфов, Заключения и Библиографического списка.

## **Глава 1. Диалог с природой: теоретико-методологические подходы к исследованию**

Диалог как общий критерий появления социальных, культурных, философских изменений настолько распространен и очевиден, как и очевидна необходимость его исследования, поскольку диалогическая форма взаимодействия присуща всем имеющим поступательное движение процессам, начиная с зарождения самой жизни и заканчивая обычным проявлением коммуникативного общения. Повсеместность диалога свидетельствует об огромных возможностях и широкой области его применения на межкультурном уровне, которая отражает глубину исследовательского поля в таких областях наук, как философия, социология, литературоведение, психология, экология, философская антропология, культурология и др.

### **1.1. Концептуальные положения диалога с природой в контексте теорий диалога в истории мировой философии**

История философии как любая другая дисциплина, выступающая посредником в актуализации и обосновании социально-культурных парадигм, имеет свои вехи постижения диалога – диалога как способа коммуникации, как философской категории и даже как нового уровня осмысления бытия человека<sup>1</sup>. Данная тенденция, прежде всего, обусловлена повсеместным характером диалогического пространства, в рамках которого паритетность преобладает над неравенством, вовлеченность – над отчужденностью, самораскрытие – над замкнутостью.

С учетом онтологической и гносеологической направленности диалог представляет универсальный феномен, обоснование концепции которого

---

<sup>1</sup> Борисенко, О. А. Политический диалог как вид диалога культур в условиях глобализации: на примере Шанхайской Организации Сотрудничества: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / Борисенко Ольга Андреевна. – Чита, 2011. – С. 18.

находится на междисциплинарных границах в научно-теоретическом дискурсе философского знания. Так, диалог, по М. Буберу, представляет онтологически обусловленную форму поиска новых смыслов, посредством которой «каждый обращается непосредственно к своему партнеру и вызывает его на непредсказуемый ответ»<sup>1</sup>. Х. -Г. Гадамер рассматривает диалог в русле герменевтики как подлинный разговор с текстом, событием, где «действия живой традиции и действия исторического исследования образуют деятельное единство»<sup>2</sup>. М. Хайдеггер, взывая к экзистенциальным началам, трактует диалог как соприсутствие с другими – с теми, от которых человек сам себя не отличает, а усматривает равенство «совместного бытия-в-мире» с ними как «со-бытие»<sup>3</sup>. М. М. Бахтин через призму поэтики Ф. М. Достоевского выводит диалог как «целое взаимодействие нескольких сознаний, из которых ни одно не стало до конца объектом другого»<sup>4</sup>.

Таким образом, диалог фиксирует процесс взаимодействия на пути формирования личностного бытия и бытия «Другого». Исходя из философской интерпретации диалога, следует отметить его основополагающую функцию – коммуникативную, которая формирует и обогащает обмен культурный, духовный, и даже событийный, а также реализует свои потенции в рамках онтологического (диалог реализуется через равное бытие партнеров, где бытие и есть диалог) и гносеологического (диалог осуществляется через способ познания человеком мира, бытия другого и, как следствие, через понимание и осознание своей самости и самости другого) аспектов. В данном случае диалогическая парадигма обрамляет границы субъектно-субъектных или межсубъективных отношений, в русле которых основными коррелятами выступают взаимообращенность и смыслопорождающая деятельность участников в диалогическом единстве.

<sup>1</sup> Бубер, М. Два образа веры / Вступ. ст. Г. С. Померанца. – Москва: Республика, 1995. – С. 231.

<sup>2</sup> Гадамер, Х. -Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики: пер. с нем. / общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – Москва: Прогресс, 1988. – С. 16.

<sup>3</sup> Хайдеггер, М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Библихина. – Харьков: Фолио, 2003. – С. 142.

<sup>4</sup> Бахтин, М. М. Проблемы поэтики Достоевского / Собрание сочинений, ред. С. Г. Бочаров, В. В. Кожин. Т. 6. – Москва, 2002. – С. 24.

Следует отметить, что концептуально-методологический аппарат диалога не ограничивается исключительно философским обоснованием. Диалогическая парадигма, в первую очередь, начинает оформляться как литературный жанр, актуализирующий диалог как форму вербальной коммуникации, дискуссии, полемики и даже диспута.

В ходе этимологического исследования выявлено, что слово «диалог» восходит к древнегреческому «διάλογος» («разговор, беседа»), которое состоит из двух смысловых частей «διά» «через, отдельно» и «λόγος» «слово, речь, разум, мнение»<sup>1</sup>. Вышеуказанная дефиниция предоставляет возможность для интерпретации диалога как способа взаимодействия разных логик и мышлений собеседников, партнеров в рамках одного семиотического поля. Так, выработка первоначальной концептуализации понятия «диалог» задает новые контуры для дальнейшего исследования и философского обоснования данного понятия.

В узком смысле диалог как явление человеческой коммуникации эксплицируется в двух значениях. Исторически он был осмыслен и выкристаллизован, прежде всего, как литературный жанр – фиксированный словом обмен мыслями, идеями между двумя или более людьми, а затем эксплицирован, по мысли В. Г. Кузнецова, как «диалектический процесс поиска истины»<sup>2</sup>. В данном случае диалог осуществляется через своего рода диалектический диспут, целью которого, по мнению Д. В. Джохадзе, является «логическое доказательство определенной мысли или системы взглядов и воззрений, истинность которых утверждается или отрицается в процессе речевой коммуникации и столкновения мнений оппонентов»<sup>3</sup>.

Обращаясь к обоснованию диалога в рамках античной философии, следует заметить, что самыми древними диалогами, представленными в литературной

---

<sup>1</sup> О мысленных разговорах (внутренних диалогах), как виде построения страстных помыслов [Электронный ресурс] / Электронная книга, 2016. – Режим доступа: <https://www.libfox.ru/601896-nika-o-myslennyh-razgovorah-vnutrennih-dialogah-kak-vide-postroeniya-strastnyh-pomyslov.html>. – (дата обращения: 03.11.2019).

<sup>2</sup> Кузнецов, В. Г. Словарь философских терминов (научная редакция профессора В. Г. Кузнецова). – Москва: ИНФРА-М., 2013. – С. 139-140.

<sup>3</sup> Джохадзе, Д. В. Античный диалог и диалектика [Электронный ресурс] // Философия и общество. – 2012. – № 2. – С. 24. – Режим доступа: <https://www.socionauki.ru/journal/articles/143589/>. – (дата обращения: 05.02.2018).

форме, по мнению Г. М. Бирюковой, принято считать стихотворные пантомимы Сапфо из Сиракуз (начало V в. до н.э.) и Герода из Александрии (III в. до н.э.), в которых повествуются краткие реалистические сцены будничной жизни<sup>1</sup>. В данном контексте диалог определяется, преимущественно, в рамках литературного дискурса как речевой жанр, который представляет широкий спектр письменных и устных, а также ситуативно и тематически обусловленных высказываний, реплик между двумя или более лицами.

Следующими, кто внес вклад в развитие жанрового воплощения диалога, являются софисты, они детерминировали философское понимание о человеке, в частности, понимание быть духовным существом, познающим существом. Софисты придерживались мнения, что истина не имеет абсолютной квинтэссенции для всего, она многозначна и для каждого уникальна, тем самым, строится на принципах субъективизма и релятивизма. Однако, софистическое учение часто вступало в противоречие с религиозными и философскими представлениями по причине неясности суждений в их философии, оправданной применением принципов неопределенности и относительности к знаниям и истине.

Одним из ярких критиков софистического учения выступает Сократ – первый философ, по мысли Д. В. Джохадзе, который диалогизировал логическую мысль и философию, а также превратил диалог в идеально завершенный философский способ углубленного самопознания, самовыражения<sup>2</sup>. Сократ известен тем, что является одним из родоначальников диалектики, концепция которой заключается в поиске истины посредством беседы и спора. Данная тенденция отражает основной способ философствования Сократа – способ рефлексии в диалогической манере. Сократ раскрывает философские постулаты через последовательный взаимный диспут, приводя участников полемики к самостоятельному пониманию философских проблем через определение их целесообразности и разумности. По мнению Е. Н. Попова, «основной вклад Сократа эксплицируется в понимании

---

<sup>1</sup> Бирюкова, Г. М. Диалог: социально-философский анализ: автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.11 / Бирюкова Галина Михайловна. – Иваново, 2000. – С. 4.

<sup>2</sup> Джохадзе, Д. В. Античный диалог и диалектика [Электронный ресурс] // Философия и общество. – 2012. – № 2. – Режим доступа: <https://www.socionauki.ru/journal/articles/143589/>. – (дата обращения: 05.02.2018).

диалога как метода поиска»<sup>1</sup>, который способствует осознанию человеком важности рассуждения и мышления, а также открывает слушателю «истину человеческого знания», т.е. силу мыслящего субъекта<sup>2</sup>.

В рамках исследования сократического диалога возможно допустить утверждение о том, что обращение к диалектике есть обращение к диалогу, который представляет не только логико-философский метод рефлексивного мышления, но и путь его познания. А. Ф. Лосев считает, что диалектика есть единственный метод, способный охватить живую действительность в целом<sup>3</sup>. Д. В. Джохадзе утверждает, что «диалектика способствует обнаружению, раскрытию, а затем выявлению глубинных связей мысли»<sup>4</sup>. Тем не менее, диалектика как способ познания мира выступает лишь помощником в установлении диалогического императива, но отнюдь не его заменой.

Диалектика Сократа как метод познания в дальнейшем рассматривается у других философов. Так, одним из последователей Сократа является Платон, который, по мнению Е. Н. Попова, развивал толкование диалектики как «метода ведения подлинного диалога, метода расчленения (анализа) и соединения (синтеза) понятий с целью познания области мира идей»<sup>5</sup>. Однако, если у Сократа диалог фиксируется устными высказываниями и общением с живыми людьми на философские темы, то у Платона диалог, по мысли Г. С. Абулкасовой, приобретает новое звучание в творческом слиянии диалогической формы живого общения и монологической формы письменного слова<sup>6</sup>. Основная тема диалогов Платона заключается в познании онтологических проблем, заданный вектор которых фокусируется на этических и трансцендентных категориях человеческого бытия,

---

<sup>1</sup> Попов, Е. Н. Культура античного диалога от Сократа к Аристотелю // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова. – 2017. – № 2. – С. 83.

<sup>2</sup> Джохадзе, Д. В. К теории античного диалога // Философия и общество. – 1997. – № 3. – С. 134.

<sup>3</sup> Данилин, С. Ю. А. Ф. Лосев и М. М. Бахтин. Диалектика и диалог // СОФИЯ: Альманах. – Уфа: Издательство Здравоохранение Башкортостана, 2005. – С. 92.

<sup>4</sup> Джохадзе, Д. В. Античный диалог и диалектика [Электронный ресурс] // Философия и общество. – 2012. – № 2. – Режим доступа: <https://www.socionauki.ru/journal/articles/143589/>. – (дата обращения: 06.02.2018).

<sup>5</sup> Попов, Е. Н. Культура античного диалога от Сократа к Аристотелю // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова. – 2017. – № 2. – С. 84.

<sup>6</sup> Абулкасова, Г. С. Диалог как философская категория [Электронный ресурс] // Научные статьи Казахстана. – 2007. – Режим доступа: [https://articlekz.com/article/5162\\_](https://articlekz.com/article/5162_) – (дата обращения: 04.11.2019).

отражающего, по мысли А. В. Тихонова, смысл «макрокосмического» и «идеального» порядка<sup>1</sup>. Следовательно, диалог у Платона представляет одну из проекций философствования, обличенного в художественное слово и фиксированного в письменной форме. Философский язык Платона довольно изящен и лаконичен, обогащен художественно и стилистически, поэтому многие философы и ораторы Античности использовали методы и идеи Платона для повышения собственных навыков диалектической полемики, тенденция которой должна развиваться и укрепляться посредством поиска истины как основы взглядов и системы ценности человеческого существования<sup>2</sup>.

Помимо таких значимых исторических фигур, как Сократ и Платон, следует выделить других выдающихся мастеров и ораторов, которые внесли неоценимый вклад в развитие диалога. Среди них древнеафинский политик и логограф Лисий, древнегреческий оратор и риторик Демосфен, афинский государственный деятель Аристид, знаменитый афинский ритор Исократ, основатель школы киников Антисфен Афинский, виднейший представитель софистов Протагор, основоположник формальной логики Аристотель, древнеримский политический деятель Марк Туллий Цицерон и др. Они искали логические доказательства через призму выраженной живым словом диалогической аргументации, где риторика и эристика выступали как основные приемы убеждения. Данные философы развивали принципы диалога, такие как, взаимообращенность и сопричастие.

С учетом вышеизложенного анализа можно заключить, что диалог представляет один из способов поиска истины, который отличается свободной рефлексией и динамикой развития, а также достигается на периферии разных логик собеседников, тем самым позволяет познать не только свою самость и самость партнера, самость сущностную и духовную, но и создать общий смысл, сформированный посредством диалогического императива, где в процессе коммуникации, в первую очередь, определяется мысль, идея человека. В данном

---

<sup>1</sup> Тихонов, А. В. Ранние диалоги Платона и феномен «невежества»: вопрос об онтологии // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. – 2008. – № 2. – С. 200.

<sup>2</sup> Античность и Византия / Под ред. Л.А. Фрейберг. – Москва: Наука, 1975. – С. 36.

контексте диалог возникает с помощью слова в семиотическом поле. Независимо от того, как устанавливается диалог, устно и письменно, он является формой общения, которая способствует выявлению общего смысла в рамках одного проблемного поля. В данном ключе обоснование диалога как вопросно-ответной формы речевой коммуникации и способа поиска истины позволяет наметить контуры для дальнейшего исследования феномена диалога через призму мировой философии.

В рамках философского дискурса исследованию феномена диалога посвящено ряд фундаментальных работ западных философов онтологии (М. Бубер, М. Хайдеггер, К. Ясперс), герменевтики (Х. -Г. Гадамер, П. Рикёр, Ф. Розенцвейг), феноменологии (Э. Гуссерль, Э. Левинас) и отечественных философов, которые, преимущественно, работали над диалогом культур (М. М. Бахтин, В. С. Библер, М. С. Каган, Г. С. Померанц, П. С. Гуревич) и онтологическим диалогом (В. С. Соловьев, В. И. Вернадский, Т. П. Лифинцева). Для более полного анализа научные изыскания в сфере диалога и диалогических отношений можно разграничить в рамках используемых подходов и дисциплин.

Диалог есть явление, прежде всего, социальное, которое инкорпорировано в рамки общественных наук и актуализируется с разных позиций. Так, *социокультурный подход* к исследованию проблемы диалога имеет целью анализ любой сферы человеческой жизни через систему культурных понятий, представляя общество и культуру как общую систему в постоянном движении и развитии. На междисциплинарных границах философии и культурологии М. М. Бахтин разрабатывал идею диалога культур, эксплицируя понятие «культура» как «форму общения разных людей и как форму диалога»<sup>1</sup>. В. С. Библер продолжил заниматься выработкой научных трудов М. М. Бахтина, интерпретируя культурный диалог «не как диалог различных мнений или представлений, а как диалог различных

---

<sup>1</sup> Паксина, Е. Б. Концепция диалога в работах М. Бахтина и В. Библера [Электронный ресурс] // Современные проблемы науки и образования. – 2015. – № 1. – Режим доступа: <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=19949>. – (дата обращения: 28.03.2020).

культур»<sup>1</sup>, где человек выступает субъектом культуры в рамках вопрошания к самодетерминации и поиске взаиморефлексии. В данном случае диалог есть всегда познание, познание другой культуры, познания своей самости на пути взаимодействия с культурными парадигмами через семиотическое поле (знаковую систему).

Значение социокультурного подхода к исследованию диалога подтверждает П. А. Сорокин, детерминируя систему отношений человека и культуры в своем тезисе – «личность, общество и культура как неразрывная триада»<sup>2</sup>, в плоскости которых диалогическая парадигма, как утверждает Н. И. Лапин, обрамляет границы человеческого бытия: человека как части общества, характера культуры и типа социальной направленности<sup>3</sup>. В рамках данного подхода диалог формируется через призму исторического знания и социально-культурной деятельности.

В художественной традиции обращение к *герменевтическому подходу* обусловлено необходимостью поиска концептуальных основ для обоснования понятия диалога через призму семиотического поля. При этом текст, оформленный в знаковой форме, является средством диалога, в рамках которого детерминируется понимание важности диалогического взаимодействия с другим человеком, культурой и т.д. Х.-Г. Гадамер первым обосновывает герменевтический подход к изучению эстетического и поэтического опыта<sup>4</sup> и выводит понятие «глубокого горизонта», к которому можно прийти только при понимании собственной исторической обусловленности и преодолении своей партикулярности<sup>5</sup>. Именно в художественной коммуникации образуется сфера для подлинных диалогических отношений в русле субъект-субъект (субъект-человек и объект, который становится для человека субъектом). Также, диалогический текст, по мнению

---

<sup>1</sup> Библер, В. С. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 299.

<sup>2</sup> Сорокин, П. А. Значимое социальное взаимодействие как родовое социальное явление // Человек. Цивилизация. Общество. – Москва: Политиздат, 1992. – С. 218.

<sup>3</sup> Лапин, Н. И. Социокультурный подход и социетально-функциональные структуры // Социологические исследования. – 2000. – № 7. – С. 4.

<sup>4</sup> Болдонова, И. С. О диалоговости герменевтики Х.-Г. Гадамера // Вестник Бурятского государственного университета. Педагогика. Филология. Философия. – 2009. – С. 23.

<sup>5</sup> Гадамер, Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики: пер. с нем./ общ.ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – Москва: Прогресс, 1988. – С. 15.

М. С. Кагана, «призывает к со-участию, со-переживанию, со-творчеству»<sup>1</sup>, взывает к совместной духовной деятельности. Поэтому, вышеуказанные дефиниции определяют необходимость понимания диалога как процесса проникновения в познаваемый субъективный мир, где «Я» обращается к «Другому» как «равному мне по самостоятельности, активности, праву и творчеству субъекту»<sup>2</sup>. Возвращаясь к диалогу культур, Ю. М. Лотман рассматривает культуру «как сложно устроенный текст, распадающийся на иерархию «текстов в текстах»<sup>3</sup>, который обладают своей уникальной памятью и может конденсировать информацию. Проблема исследования текста представляет краеугольный камень в идеях диалога в творчестве М. М. Бахтина, согласно которой текст рассматривается как знаковая система, способствующая образованию диалога культур. Каждый текст представляет в некоторой степени отражение предшествующих и последующих ему текстов, созданных авторами, которые вложили личное мировосприятие картины мира в свое творчество, включающее смысл прошлых и последующих культур. Следовательно, текст всегда диалогичен, направлен на адресата и на выявление им индивидуального понимания, так как, по мысли В. С. Библера, «увидеть и понять автора произведения – значит увидеть и понять другое, чужое сознание и его мир, то есть другой субъект»<sup>4</sup>.

Как было отмечено ранее, в художественном произведении личное мировосприятие автора может быть принято и осознано только посредством наличия адресата, т.е. через выстраивание диалога<sup>5</sup>. В. С. Библер, соглашаясь с М. М. Бахтиным, утверждает, что «бытие в культуре, общение в культуре есть общение и бытие на основе произведения, в идее произведения»<sup>6</sup>. В дополнение, В. С. Библер рассматривает текст, понимаемый как произведение, которое «живет контекстами, все его содержание только в нем», с одной стороны, но и вне его, – с

<sup>1</sup> Каган, М. С. *Философия культуры*. – Санкт-Петербург, 1996. – С. 188.

<sup>2</sup> Там же., – С. 131.

<sup>3</sup> Лотман, Ю. М. *Культура и взрыв*. – Москва, 1992. – С. 121.

<sup>4</sup> Бахтин, М. М. *Эстетика словесного творчества*. 2-е издание. – Москва: Искусство, 1986. – С. 306.

<sup>5</sup> Корягина, Т. О. К философской концепции диалога (от М. Бубера к В. С. Библеру) // *Вестник Бурятского государственного университета. Философия*. – 2019. – № 1. – С. 48.

<sup>6</sup> Библер, В. С. *От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век*. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 115.

другой, «только на его границах, в его небытии как текста»<sup>1</sup>. В данном случае диалог осуществляется через восприятие, осмысление и интерпретацию познающего (человека) к познаваемому (тексту), где выработка художественной информации воспроизводится в сознании познающего.

Основным диалогическим императивом в рамках герменевтического подхода является расширение границ самопонимания через понимание «Другого». Однако понимание возникает там, где есть место для другого сознания, для их совместной встречи. Следовательно, взаимодействие с текстом есть «спрашивание и беседа», в русле которых происходит встреча сознаний – диалог<sup>2</sup>.

Если в русле герменевтического подхода диалог актуализируется в понимании текста, понимании его и своей исторической обусловленности, то *феноменологический подход* вопрошает к субъективным переживаниям, к диалогу сознаний. Феномен субъективности человека в философии диалога, по мнению В. Ю. Даренского, трактуется «в соотнесенности с другой субъективностью как таковой»<sup>3</sup>. В данном случае наличествуют отношения «Я» с «Другим» как сонастраивание сознаний, находящихся и стремящихся к одному онтологическому полю. Э. Гуссерль как один из представителей феноменологического подхода занимался описанием антропокультурных феноменов на основе первичного опыта трансцендентного «Я». Е. В. Борисов эксплицировал два момента, задействованных в феноменологии Э. Гуссерля: «1) я конституирую alterego как его, конституирующее меня самого, стало быть, интерсубъективное отношение есть частный случай самоконституирования; 2) «Я» и «Другое Я» – мы совместно конституируем наш, объективный мир»<sup>4</sup>. Из этого ясно, что феноменология Э. Гуссерля имеет прежде всего антропологическое измерение, которое имеет особенности диалога. В рамках феноменологического анализа интерсубъективности Э. Гуссерль выводит «общее предпонимание, исходящее из

<sup>1</sup> Библер, В. С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика и культура. – Москва: Прогресс, 1991. – С. 76.

<sup>2</sup> Бахтин, М. М. Проблема речевых жанров // Собрание сочинений. Т.5. – Москва: Русское слово, 1997. – С. 223.

<sup>3</sup> Даренский, В. Ю. Трансформация феноменологического метода в традиции «философии диалога» // Вестник Самарской гуманитарной академии. – 2019. – С. 115.

<sup>4</sup> Борисов, Е. В. Проблема интерсубъективности в феноменологии Э. Гуссерля // Логос 1991–2005. Избранное: в 2 т. – Москва: Территория будущего, 2006. Т. 2. – С. 168.

того, что любое восприятие и любой опыт возможны в том же самом смысле и для других субъектов»<sup>1</sup>. Можно заключить, что восприятие и опыт выстраивают диалогический императив в рамках взаимодействия и взаимосотнесения.

Необходимость использования феноменологического подхода подтверждается В. Франклом, который выводит принципы онтологичности личности в рамках данного подхода<sup>2</sup>, и как следствие, появляется возможность понять бытие человека, личности через природу сознания, через опыт переживания. В данном ключе диалог раскрывается функционально в эмпирическом плане, где сопереживание предстает в апостериорной форме.

В западной классической философии феномен диалога, прежде всего, раскрывается в онтологическом и гносеологическом аспектах, отражающих диалог как способ бытия человека и как способ познания человеком этого наличествующего бытия. Онтологическую основу диалога как философской категории можно осветить с помощью понятий «со-бытие» М. Хайдеггера, «между» М. Бубера, «экзистенция» и «трансценденция» К. Ясперса. Диалогическая парадигма М. Хайдеггера как качество взаимоотношений человека с модусами бытия инкорпорируется в рамках со-бытия с «Другим», т.е. «Я» раскрывается посредством встречи в мире присутствия – сопребывания с «Другим», который не является противоположным или отделенным, а выступает как неотличимое от «Я»<sup>3</sup>. Диалог, для М. Бубера, есть сама жизнь, реализуемая в подлинной беседе в сфере «между» – так называемая сфера Духа, пограничная область вопрошания, встречи и присутствия с природным, духовным «Другого»<sup>4</sup>.

В экзистенциальной философии категориально диалог представлен как способ коммуникации, реализующийся не через разум, а через само существование, через «бытийный корень» этой коммуникации. В данном ключе обращение к человеку как к экзистенции подразумевает внутреннюю связь «двух

<sup>1</sup> Веричева, К. В. Основания intersубъективности Я и Другого в концепциях Э. Гуссерля и М. Хайдеггера // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. – 2011. – С. 91.

<sup>2</sup> Денисенко, Т. А. Герменевтико-феноменологический подход в психологии: принципы построения онтологии личности: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.08 / Денисенко Тарас Анатольевич. – Москва, 2008. – С. 12.

<sup>3</sup> Хайдеггер, М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Библихина. – Харьков: Фолио, 2003. – С. 141.

<sup>4</sup> Бубер, М. Два образа веры / Вступ. ст. Г. С. Померанца. – Москва: Республика, 1995. – С. 85-88.

личностей, двух неповторимых судеб», которая находится за границами имманентного мира. Экзистенция, по мысли К. Ясперса, воспринимается не как что-то предметное, существующее, она соприкасается с трансцендентальным – трансценденцией, выступает как нечто «обусловленное» в бытие<sup>1</sup>. Поэтому, бытийность предстает в диалогическом образе настолько, насколько «Я» в совместном бытии вызывает к духовной сущности «Другого». В данном ключе интенсифицируется побудительная функция диалогических отношений, которая вопрошает к встрече, сопричастию и разделению общего бытийного пространства.

Обращение к проблеме диалога в философской культуре, по мысли М.Н. Фоминой, опосредовано, прежде всего, его «уникальным онтологическим образованием», где диалог представляет способ бытийствования, отражающий механизмы движения философского осмысления действительности<sup>2</sup>. Здесь онтологические основания выступают как пространственная мера, в рамках которой существуют диалогические отношения человека с разными модусами бытия.

Гносеологические основания диалога задают совершенно иной вектор развития диалогических отношений. Если онтологический подход предполагает значение субъект-субъектных отношений, то гносеологический аспект апеллирует к интерсубъективности и нормативизму, где диалог уже не способ существования, а метод познания бытия. В русле эпистемологической традиции диалогические отношения есть отношения субъекта к объекту, вопрошающего к познаваемому.

С теоретико-методологической точки зрения обоснование гносеологических парадигм диалога начинается с рационалистического и эмпирического подходов, в рамках которых исследованием занимались представители немецкой классической философии. Так, И. Кант, И. Фихте, Г. Гегель, Л. Фейербах открыли антропологический путь для развития философского диалога, в центре которого основными исходными понятиями выступают категории «мышления», «познания»,

---

<sup>1</sup> Ясперс, К. Смысл и назначение истории: пер. с нем. – Москва: Политиздат, 1991. – С. 15.

<sup>2</sup> Фомина, М. Н., Борисенко, О. А. Природа диалога: от диалога культур к политическому диалогу: монография / М. Н. Фомина, О. А. Борисенко. Забайкал. гос. ун-т. – Чита: ЗабГУ, 2015. – С. 7.

«самопознания». И. Кант объявляет человека высшей ценностью. Рационализм И. Канта заключается в природе чистого разума, который выходит за пределы всеобщих связей и значимостей. Именно через чистый разум реализуется самосознание «Я» по отношению к внешнему миру. Согласно интерпретации И. Канта, «сознание моего собственного существования есть вместе с тем непосредственное сознание других вещей вне меня»<sup>1</sup>. Самосознание, по И. Фихте, является основным флагманом в создании субъектно-объектного взаимодействия. Он фиксирует двойственную природу сознания «Я» и «не-Я». Диалог И. Фихте, в первую очередь, заключается в том, что «Я полагает себя как определенное через не-Я»<sup>2</sup>, где «Я» тождественен индивидуальному сознанию, а «не-Я» тождественно внешнему миру. Г. Гегель рассматривает диалог в рамках рационалистического подхода, выводя логику как единственный метод познания. Л. Фейербах переходит к материализму, акцентируя внимание на «истинной и научной природе чувственности»<sup>3</sup>, тем самым тяготея к эмпирическому подходу. По мнению К. Н. Любутина, человеческие отношения, по Л. Фейербаху, представляют «материалистическое обоснование принципа единства бытия и мышления»<sup>4</sup>, в рамках которых бытие – первично (материя), мышление – вторично (сознание).

Таким образом, основной критерий диалогических отношений в русле гносеологического обоснования представляет Я-центризм, направленный на познание своей самости через познание бытия «Другого». В данном ключе потенции диалога реализуются через познавательную функцию, актуализируя антропоцентрические установки субъекта вопрошающего, познающего, стремящегося к самопознанию.

Следует добавить, что познание объекта протекает во времени, поэтому можно говорить о темпоральности диалогических отношений. Если стремление к

<sup>1</sup> Кант, И. Критика чистого разума. – Минск, 1998. – С. 327.

<sup>2</sup> Фихте, И. Г. Сочинения в двух томах. Т. 1. / сост. и примечания В. Волжского. – Санкт-Петербург: Мифрил, 1993. – С. 114.

<sup>3</sup> Фейербах, Л. Избранные философские произведения: в 2 т. Т. 1 / Л. Фейербах. общ. ред. и вступит. ст. М.М. Григорьяна; – Москва: Госполитиздат, 1955. – С. 190.

<sup>4</sup> Любутин, К. Н. К 200-летию со дня рождения Людвиг Фейербаха (1804-1872). Фейербах: антропологическая диалектика / К. Н. Любутин // Дискурс-Пи. – 2004. – С. 73.

пониманию и познанию сменяется желанием к использованию и обладанию, то диалог на этом прерывается и переходит в сферу монолога. Таким образом, можно заключить, что диалог с природой носит темпоральный характер.

Сказанное позволяет заключить, что философское осмысление диалога в рамках философского знания подводит к экспликации основных компонентов диалогического единства – обращенности, проникновения, причастности к участникам коммуникативного действия – беседы, общения, диспута, в рамках общего бытийного поля на уровне равноправных отношений, взаимоисключающих дихотомическое деление. Также, диалог категориально обрамляется в рамках коммуникативной, побудительной, познавательной и эмпирической функций, которые дают все основания для оформления диалогической парадигмы в рамках общего проблемного поля.

Вехи постижения диалога, переходящего из речевого жанра в философскую категорию, учитывают многомерную проблематику человека и раскрываются на экзистенциально-ориентированном и трансцендентально-направленном уровнях посредством антропологических оснований. Основой литературного диалога является фиксация словом, воплощенная в живую речь либо в письменную форму, а также ограниченную художественной образностью, эристическими и диалектическими приемами. Целью диалога как философской категории является сам процесс философствования, рассуждения и мыслительной деятельности, который имеет антропологическую ориентацию и реализуется на уровне познания, мышления и сознания. В философском диалоге основным критерием выступает определение причинных связей между партнерами и путей достижения их взаимодействия. Таким образом, диалог в рамках философского дискурса определяет внутреннее состояние взаимоотношений субъектов, которые предрасположены друг к другу.

Следует указать, что вышеприведенная теоретико-методологическая база к исследованию теории диалога также может быть применима к пониманию диалога с природой. Выявленные механизм, критерии, функции диалогичности явным образом находят свое отражение в моделировании теоретической базы

философского обоснования концептуальных положений натурфилософского диалога.

В рамках антропологической картины мира условно существует три типа диалога – человек-человек, человек-Бог, человек-природа, последний из которых представляет особый интерес для данного исследования, где научные изыскания в области натурфилософии, философской антропологии, философии культуры дают представления об общей картине исторического становления диалога с природой, раскрывающие основные стадии трансформации и дискурса взаимодействия с окружающим миром.

Особое значение к исследованию диалога с природой имеет *философский компаративистский подход* – систематическое изучение культурно-разнообразных философий мира с целью вовлечения их в мировоззренческий философский дискурс. Как утверждает Л. Е. Зиновьева, кросс-культурная инициатива захватывает основные философские традиции, в частности, философское наследие Востока и Запада, единство которых актуализируется в сравнительном анализе их философских понятий и систем<sup>1</sup>. Например, западная философия считается более рациональной, логичной и аналитической, в то время как восточная философия более интуитивна и эзотерична. В западной философии философствование, по мысли Дж. М. Хосе, отделено от духовности, от образа жизни, в то время как в восточной философии оба одинаковы<sup>2</sup>. Назревает вопрос как соединить две географически, исторически и культурно разделенные области философии и достигнуть общего понимания в принципах философствования. На этот вопрос возможно ответить философская компаративистика. Следовательно, одна из причин использования данного подхода обусловлена устранением дихотомии между западной и восточной философией в рамках исследования феномена диалога с природой.

---

<sup>1</sup> Зиновьева, Л. Е. Компаративистский подход: некоторые методологические особенности, аналитические практики и их образовательный потенциал // Вестник Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета. Гуманитарные и общественные науки. – 2014. – С. 18.

<sup>2</sup> Jose, J. M. Book review: Alfredo P. Co. Across the ancient philosophical world: Essays in comparative philosophy // International Journal of Philosophy. – 2017. – С. 253.

Подводя итог сказанному, философская компаративистика – это диалог и разговор двух или более идей, который устраняет определенные пробелы и ограничения, вызванные разделением историзации и теоретизирования философских идей. Как утверждает А. С. Колесников, данный подход направлен на выявление тождественного и различного в сравниваемом феномене, в данном случае – диалога с природой, исследовательские наработки которого приводят к диалектическому единству<sup>1</sup>. Использование компаративистики обусловлено необходимостью обращения к междисциплинарному знанию и выявления проблем, возникающих на стыках наук. Так, диалог с природой, прежде всего, есть феномен междисциплинарный, который оформляется в рамках философской антропологии, экологии, философии природы, истории философии, культурологии и других областей. Вместе с этим также представляет явление межкультурное, которое обрамляется через историческое развитие своей культуры и диалога культур.

П. Массон-Урсель видел в философской компаративистике ответ к знанию через постижение знания чужой культурной традиции, где «философия может приобрести научную строгость именно благодаря сравнительным исследованиям»<sup>2</sup>. Онтологическое и философско-антропологическое обоснование диалога с природой в данном исследовании инкорпорировано в философское осмысление дихотомии Запад-Восток, в частности, в философию Запада, Китая и России, которое требует всестороннего рассмотрения и анализа.

Компаративистский подход к философским проблемам Запада и Востока приводит к выявлению многообразия в философских доктринах, имеющих истоки в теоретических заблуждениях, и выработке общего концептуального философского знания, так как, по мнению Ч. Мура, отмечает А. А. Кротов, не существует противоположностей в западных и восточных философских традициях, а есть только единство противоположностей<sup>3</sup>. Таким образом, обращение к

---

<sup>1</sup> Колесников, А. С. История современной зарубежной философии: компаративистский подход. 2 т. 3-е изд., перераб. и доп. – Санкт-Петербург: Лань, 1998. – С. 304.

<sup>2</sup> Кротов, А. А. Позитивизм и философская компаративистика // Вестник ВГУ. Философия. – 2016. – С. 39.

<sup>3</sup> Современная зарубежная философия: философская компаративистика, 3-е изд. / О. В. Журавлев [и др.]. – Москва: ЮРАЙТ. 2019. – С. 50.

компаративистскому подходу откроет новые грани исследования, преимущественно, восточных универсалий диалога с природой в русле западной философской интерпретации.

В рамках компаративистского подхода к исследованию проблемы диалога с природой применимы следующие методы: системно-структурный и герменевтико-феноменологический. Рассмотрение феномена диалога с природой как целостного комплекса взаимосвязанных элементов обусловлено применением *системно-структурным подходом*. По мнению Г. П. Щедровицкого, «системно-структурное представление есть особое «видение» объекта», которое не предполагает выявления определенной структуры исследуемого, а именно выявление особого способа видения этого объекта<sup>1</sup>. Так, философское осмысление диалога с природой способствует выработке новых взаимообусловленных связей в рамках общего философского дискурса. В настоящем исследовании системно-структурный подход апеллирует к рассмотрению совокупности сущности (как элемента более общей системы диалоговой философии) и содержания (как внутренней конституируемой системы) проблемы диалогического единства человека и природы.

Е. С. Еремина выделяет ряд признаков к описанию объекта как системы, такие как наличие интегративных качеств, определенных связей между частями и элементами, функциональных характеристик в целом и отдельном в рамках ее компонентов и коммуникативных свойств<sup>2</sup>, которые способствуют формированию системно-структурного подхода как методологического подхода к проблеме познания.

Теоретические наработки в исследовании диалога и его категоризация выполняют коррелятивную роль для анализа диалога с природой. Так, исследование диалога с природой инкорпорировано в классическую

---

<sup>1</sup> Щедровицкий, Г. П. Начала системно-структурного исследования взаимоотношений людей в малых группах [Электронный ресурс] // Цикл лекций. 2013. – Режим доступа: <https://gtmarket.ru/library/articles/6535/6540>. – (дата обращения: 30.03.2019).

<sup>2</sup> Еремина, Е. С. Системный подход к становлению гражданской ответственности в профессионально-образовательном пространстве вуза [Электронный ресурс]: монография / Е.С. Еремина. – Москва: Издательство Прометей, 2012. – 168 с. – Режим доступа: <https://books.google.ru/books>. – (дата обращения: 30.03.2019).

диалогическую систему субъект-субъектных отношений «Я-Ты», «Я-Другой» и транссубъектных отношений «Я-Ты-Мы», наработки которых отражены в ряде значимых работ Е. А. Костровой<sup>1</sup>, Е. Е. Кудакowej<sup>2</sup>, И.В. Мананникова<sup>3</sup> и Е. М. Полуяхтовой<sup>4</sup>.

Необходимость понимания феномена диалога с природой, его бытия как объекта познания подтверждается обращением к *герменевтико-феноменологическому подходу*, традиция которого требует от исследователя осознать сущность исследовательского процесса, раскрытого в философской литературе. Ключевыми фигурами, иллюстрирующими синтез герменевтической феноменологии, являются М. Хайдеггер, Х. -Г. Гадамер и П. Рикёр, заложившие теоретико-методологический фундамент, который заключается в преодолении границ своего субъективного опыта и поиска подлинной объективной природы вещей, т.е. понимания субъективного опыта «Другого». Исследования герменевтической феноменологии – это живой опыт для исследователей, поскольку они настраиваются на онтологическую природу феномена, и, как считает Н. Кнафл, учась видеть предреклексивное, само собой разумеющееся и существенное понимание через призму текста, они видят свою самость и самость «Другого»<sup>5</sup>. Герменевтическая феноменология заставляет задуматься над тем, что содержится на границах текста, взаимодействие с которым погружает в более глубокий мир – онтологический и экзистенциальный. Целью данного подхода является не бездумное клонирование смысловых позиций текста, а приглашение читателя войти в раскрываемый текстом мир познания своей самости и познания

<sup>1</sup> Кострова, Е. А. Я и Другой в философии диалога: проблема взаимообусловленности и автономии: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / Кострова Елизавета Алексеевна. – Москва, 2012. – 133 с.

<sup>2</sup> Кудакowa, Е.Е. Интерсубъективность и диалог: Опыт экзистенциально-феноменологической характеристики отношения Я-Другой: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / Кудакowa Екатерина Евгеньевна. – Ростов-На-Дону, 2002. – 143 с.

<sup>3</sup> Мананников, И. В. Диалогическая природа творчества: дис. ... канд. филос. наук.: 09.00.13 / Мананников Игорь Владимирович. – Томск, 2001. – 128 с.

<sup>4</sup> Полуяхтова, Е. М. Проблема экзистенциальной коммуникации в учении Карла Ясперса: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Полуяхтова Елена Михайловна. – Екатеринбург, 2003. – 158 с.

<sup>5</sup> Kafle, N. P. Hermeneutic phenomenological research method simplified // Bodhi: An Interdisciplinary Journal. – 2011. – № 5. – С. 189.

бытия «Другого». Так, объектом познания выступает бытие природы, которое обрамляется в границы текстовой интерпретации.

Герменевтическая феноменология связана с жизненным миром или человеческим опытом, каким он проживается. Как отмечает Г. Уилсон, основное внимание уделяется освещению деталей и, казалось бы, тривиальных аспектов с опытом, который можно воспринимать как само собой разумеющееся в нашей жизни, с целью создания смысла и достижения понимания, но все же уникальных в своей бытийности и самодовлеющих в сущности<sup>1</sup>. Таким образом, герменевтико-феноменологический метод позволяет понять субъекта познания, который уже предрасположен к «Я» в своем опыте.

Как указывает О. А. Наумова, основаниями герменевтико-феноменологического подхода являются «направленность герменевтики на изучение возможностей понимания смысла текста и исследование феноменологией самого смысла и методов, которыми он может образовываться»<sup>2</sup>. В. В. Терехов, обращаясь к философии Г. Г. Шпета, утверждает, что диалог герменевтики и феноменологии выступает в качестве средства осмысления социального бытия, человека и культуры<sup>3</sup>. Т. А. Денисенко считает, что применение герменевтико-феноменологического метода позволяет онтологически обосновать целостную структуру человеческого бытия-в-мире и понять бытие субъекта познания<sup>4</sup>. Так, вышеуказанные дефиниции определяют значение герменевтико-феноменологического направления в актуализации экзистенциального личностного аспекта самопонимания, очерченного в онтологические границы понимания «Другого». В данном контексте А. А. Пузырей интерпретирует самопонимание как «двусторонний ход навстречу, диалогическая встреча в со-

<sup>1</sup> Wilson, H., Hutchinson, S. Triangulation of qualitative methods: Heideggerian hermeneutics and grounded theory. *Qualitative Health Research*. – 1991. – № 1. – С. 264.

<sup>2</sup> Наумова, О. А. Феноменологический и герменевтический подход к проблеме понимания художественного произведения: вып. квал. работа. – Санкт-Петербург, 2017. – С. 28.

<sup>3</sup> Терехов, В. В. Диалог герменевтики и феноменологии в философском проекте культуры Г.Г. Шпета: автореф. дис. ... канд. филос. наук.: 09.00.13 / Терехов Виталий Васильевич. – Белгород, 2015. – С. 9.

<sup>4</sup> Денисенко, Т. А. Герменевтико-феноменологический подход в психологии: принципы построения онтологии личности: автореф. дис. ... канд. филос. наук.: 09.00.08 / Денисенко Тарас Анатольевич. – Москва, 2008. – С. 16.

бытии друг другу»<sup>1</sup>. В данном ключе познание своей самости есть ключ к самораскрытию диалогических отношений человека с природой, в рамках которых интенсифицируется бытие человека и природы. Таким образом, понимание субъекта познания и его онтологического опыта есть способ вопрошания к диалогу с природой, а знак, текст – средство этого построения.

В рамках герменевтико-феноменологического метода актуальным в исследовании диалога с природой представляется обращение к литературным памятникам, преимущественно, философского дискурса. Русская, западная и китайская литературные традиции категорируют диалог с природой и обосновывают взаимообращенность человека и природы в экзистенциально-онтологическом поле. Так, Г. Д. Торо рассматривает диалог с природой как экзистенциально-натуралистическую беседу, раскрываемую под эгидой внутреннего взаимопонимания и духовной вовлеченности субъектов. Природа, для Р. У. Эмерсона, прежде всего, божественное начало, объединяющее человека и прочие формы бытия, она трактуется как «воплощение мировой души», которая направляет и вдохновляет человека на культивирование нравственного и прекрасного<sup>2</sup>.

Художественная традиция, обрамляющая диалог с природой, широко представлена в дискурсе русской литературы. Л. Н. Толстой любил красоту природы, которая побуждала в нем сознание его единства с нею<sup>3</sup>. Романтизм Л. Н. Толстого, М. Ю. Лермонтова, Ф. И. Тютчева помогает природе воплотить свой дух в сознании читателей настолько, насколько это возможно. Природа в русской философски обрамленной и художественно направленной литературе интенсифицируется через призму онтологических, эпистемологических и аксиологических универсалий, задавая новый вектор для герменевтико-

<sup>1</sup> Пузырей, А. А. Психология. Психотехника. Психагогика. – Москва: Смысл, 2005. – С. 278.

<sup>2</sup> История литературы США. Т. II. Литература эпохи романтизма [Электронный ресурс] / Отв. ред. А.М. Зверев. – Москва: ИМЛИ РАН, Наследие, 1999. – 463 с. – Режим доступа: <http://american-lit.niv.ru/american-lit/istoriya-literatury-ssha-2/osipova-uoldo-emerson.htm>. – (дата обращения: 22.04.2019).

<sup>3</sup> Плеханов, Г. В. Толстой и природа [Электронный ресурс] // Г.В. Плеханов, Сочинения, Т. XXIV, 1927. – С. 250-253. –Режим доступа: <http://tolstoy-lit.ru/tolstoy/kritika-o-tolstom/plehanov-tolstoj-i-priroda.htm>. – (дата обращения: 30.03.2020).

феноменологических исследований. В данном ключе диалог с природой можно рассматривать как письменные интерпретации жизненного опыта. Поэтому при применении герменевтической феноменологии необходимо изучать текст, размышлять над содержанием, чтобы обнаружить что-то «говорящее», что-то «значимое», что-то «тематическое»<sup>1</sup>. В данном ключе «Я» взывает к отклику субъекта познания, находящегося на рубеже культур, историй и событий, в рамках взаимодействия которых разворачивается эмпирический и духовный обмен, помогающий становлению личностного бытия человека и понимания своей телеологической аксиоматичности через понимание самости бытия «Другого».

В русле постнеклассических научно-исследовательских практик обращение к диалогу с природой продиктовано применением синергетического подхода, который в рамках современного философского обоснования отношений человека и природы привносит новое звучание в решение проблем, связанных с экологическими императивами и натурфилософским мышлением. Как утверждает В. И. Аршинов, в плоскости синергетического подхода актуализируются задачи «организации пространств межличностной «встречи» и диалога», а также «контактов естественнонаучного и социо-гуманитарного знания»<sup>2</sup>, которые направлены на моделирование процесса устойчивого развития. Так, синергетический метод определяет диалоговую природу взаимодействия субъектов в рамках формирования самоорганизующейся системы. По мнению Л. Г. Жернаковой, «синергетический подход к проблеме соотношения бытия человека и природы выводит онтологию за пределы представления о линейности и однозначности»<sup>3</sup>, рассматривая их бытие через призму согласованного действия, сотрудничества и диалога. Поэтому, настоящий подход акцентирует внимание на согласованности субъектов при образовании общей и целостной структуры, в данном случае, – бытия.

---

<sup>1</sup> Sloan, A., Bowe, B. Phenomenology and hermeneutic phenomenology: the philosophy, the methodologies and using hermeneutic phenomenology to investigate lecturers' experiences of curriculum design. *Quality & Quantity*. – 2014. – № 3. – С. 1293.

<sup>2</sup> Аршинов, В. И. Синергетика как феномен постнеклассической науки. – Москва, 1999. – С. 4.

<sup>3</sup> Жернакова, Л. Г. Экология в онтологическом измерении: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / Жернакова Любовь Геннадьевна. – Киров, 2008. – С. 6.

Если рассматривать синергетический подход в рамках современной науки, то можно прийти к выводу о том, что он осознается как междисциплинарное направление. Доказательством тому является полинаправленный характер проблемы синергии, которая рассматривается под разным углом философского, исторического, биоэтического, экологического, физического и химического дискурсов. В данной плоскости синергетика определяется не как наука, а как метод или подход, выступающий в качестве претендента на роль интегратора социогуманитарного и естественнонаучного знания. Для нее характерны, по мысли Н. А. Вахтина, «междисциплинарная толерантность к новым методам и гипотезам, самоприменимость, философская диалогичность и рефлексивность»<sup>1</sup>. Данная дескрипция предоставляет возможность использовать синергетический подход в качестве метода исследования проблемы онтологичности диалога с природой в рамках современной философской мысли, которая интегрирует экологическое понимание взаимоотношений человека и природы в рамки философского знания. Таким образом, синергетический метод позволяет рассмотреть внутренние связи взаимодействия человека и природы, преимущественно, в онтологическом и экзистенциальном дискурсах, которые формируют внешнюю структуру диалога с природой, опосредованную экологическими императивами и включающую такие междисциплинарные направления, как коэволюция, биоэтика, экофилософия и философия природы.

Основными методами в исследовании диалога с природой выступают *сравнительный* и *диалектический* методы. Как утверждает А. А. Троицкая, сравнительный метод трактуется как способ «сопоставления объектов на предмет выявления отношений между ними с точки зрения определения их свойств»<sup>2</sup>. Так, обращение к данному методу определяется необходимостью рассмотрения его отдельных аспектов в контексте разных культур и выявления их общих особенностей в рамках одного проблемного поля. По мнению А. С. Кравец,

---

<sup>1</sup> Вахтин, Н. А. Человек, природа, общество: синергетическое измерение // Записки Горного института. – 2016. – С. 763.

<sup>2</sup> Троицкая, А. А. Сравнение и сравнительный метод в науке конституционного права: особенности использования // Проблемы теории. – 2017. – № 2. – С. 8.

задачей диалектического метода является «выработка генеральной стратегии поиска и регулятивов в построении программ исследования»<sup>1</sup>. Поэтому, настоящий метод позволит определить логику формирования аспектов диалога с природой и его характерных черт в рамках настоящего исследования.

Обращение к вышеуказанным методологическим подходам выстраивает логику в философско-антропологическом обосновании онтологичности диалога с природой, наделяя ее ценностно-ориентирующим значением. Так, системно-структурный подход позволяет выявить главные особенности диалога с природой, его механизм, принципы и функции. Социокультурный подход намечает контуры исследования диалога с природой в рамках антропологических и культурных оснований. Герменевтико-феноменологический подход рассматривает диалог с природой через призму семиотического поля и признания субъективного поля «Другого». Синергетический подход выстраивает динамику понимания диалога с природой как самоорганизующейся системы, а также понимания их совместного бытия через призму согласованного действия, сотрудничества и диалога. Объединяющим методологическим началом является философский компаративистский подход, который направлен на обоснование философских концепций западной, российской и китайской с целью выявления их общих теоретических и методологических оснований.

Следует сказать, что философское осмысление диалога дает все основания для определения концептуальных положений натурфилософского диалога. Так, диалог с природой, как правило, можно рассмотреть с трех аспектов: естественно-научного, антропологического и духовного. В рамках естественно-научного аспекта диалог с природой учитывает диалог человека с живыми формами бытия, биосферой, в рамках которых взаимоотношения сведены к материализации и объективизации человеческого и естественного. Так, Г. Йонас выдвинул учение о глобальной ответственности и принципиальной ценности жизни, основной фокус

---

<sup>1</sup> Кравец, А. С. Методология науки. – Воронеж, 1991. – С. 15.

которой сведен к нравственному праву природы<sup>1</sup>. Природа как любой другой субъект бытия имеет право на свободу, которая содержится в органической жизни, но «становится итогом целенаправленного труда природы» только через диалог с человеком<sup>2</sup>.

А. Швейцер усматривает в диалоге с природой нравственно-этический характер, апеллируя к базовым принципам любых взаимоотношений, подразумевающих паритетность, – к принципам уважения и почитания каждого живого существа, включая человека. Концепция А. Швейцера заключается в том, что «я испытываю побуждение выказывать равное благоговение перед жизнью как по отношению к моей воле к жизни, так и по отношению к любой другой»<sup>3</sup>. Диалог с природой в данном случае рассматривается в рамках нравственно-этического и экологического дискурсов, где природа выступает как условие человеческого существования и его экзистенциальной полноты. В данном случае взаимодействие с природой воспринимается как нечто общее и целое, в пределах которого происходит категоризация явлений. Они, по мнению Н.Н. Страхова, «представляют гармонию, служат для других, образуют одно целое, в котором нет ничего ни лишнего, ни бесполезного»<sup>4</sup>. Они не просто связаны, а соподчинены друг с другом, т.е. диалогически обусловлены и направлены.

В русле антропологического аспекта главной ценностью выступает не бытие природы, а бытие человека, которое обозначается только в сопричастии с другими модусами бытия, в частности – с природой. Новая (антропологическая) философия, по Л. Фейербаху, «превращает человека, включая природу как базис человека, в единственный, универсальный и высший предмет философии»<sup>5</sup>. Любое философско-антропологическое обоснование диалога с природой сводится к человеку, где «природа начинает оцениваться с позиций способности спасения

---

<sup>1</sup> Пугачева, Н. П. Человек, жизнь и природа в экологической этике Ганса Йонаса // Известия ПГПУ им. В.Г. Белинского. – 2011. – № 23. – С. 58.

<sup>2</sup> Там же., – С. 59.

<sup>3</sup> Швейцер, А. Культура и этика. – Москва: Прогресс, 1973. – С. 307.

<sup>4</sup> Страхов, Н. Н. Мир как целое: Черты из науки о природе / соч. Н. Страхова. – Санкт-Петербург: тип. К. Замысловского, 1872. – С. 67.

<sup>5</sup> Фейербах, Л. Сущность христианства. Соч. в 2-х тт. Т.1. – Москва, 1955. – С. 142.

человечества»<sup>1</sup>. При этом актуализация значимости бытия человека вовсе не отвергает значимости бытия природы. Человек, по К. Марксу, «живет природой. Это значит, что природа есть его тело, с которым человек должен оставаться в процессе постоянного общения»<sup>2</sup>, т.е. в процессе их единства, биологического и социального. В. И. Вернадский подчеркивал значимость человека как «великой, геологической, быть может, космической силы»<sup>3</sup>. Следовательно, человек инкорпорируется в рамки бытия природы, провозглашая свое бытие, но не обесценивая бытие природы.

Наибольшую актуальность в исследовании диалога с природой представляет духовный аспект. Именно в нем всецело раскрывается онтологическая и гносеологическая направленности диалога с природой, которые обрамляют границы бытия человека, раскрывают его вопрошающую сущность и подводят к самопознанию и самодетерминации. В данном значении философия культуры имеет огромное значение, так как конституирует рамки личностного бытия и бытия духовного. Как утверждает М. Н. Фомина, «возвращение философии мыслящей личности способствует осознанию духовных основ существования общества»<sup>4</sup>. Следовательно, обращение к философскому дискурсу в диалоге с природой есть обращение к духовным основаниям человека.

Следует добавить, что эпистемологический аспект проявляется в контексте понимания природы как равного человеку по опыту и чувствам субъекта. По мнению В. С. Швырева, познание является наиболее важным компонентом в деятельности человека, которое выступает отправным пунктом для объяснения структур и связей человеческого бытия<sup>5</sup>. Онтологические основания с природой проявляются в каждом акте диалога, в фокусе которых учитывается бытие всех партнеров диалога. Так, М. Бубер выводит диалог к границе духовного образа

<sup>1</sup> Денисов, С. Ф., Денисова Л. В. Философско-антропологические образы природы и человека в сциентистском мировоззрении // Наука о человеке: гуманитарные исследования. – 2013. – № 2. – С. 116.

<sup>2</sup> Маркс, К. и Энгельс, Ф. Из ранних произведений. – Москва, 1956. – С. 565.

<sup>3</sup> Ситаров, В. А., Пустовойтов, В. В. Социальная экология. – Москва: Издательский центр Академия, 2000. – С. 58.

<sup>4</sup> Фомина, М. Н. Диалог как форма бытия философской культуры: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.13 / Фомина Марина Николаевна. – Москва, 1999. – С. 6.

<sup>5</sup> Швырёв, В. С. Гносеология. Гуманитарная энциклопедия: Концепты [Электронный ресурс] / Центр гуманитарных технологий, 2002-2020. – Режим доступа: [https://gtmarket.ru/concepts/7100\\_2](https://gtmarket.ru/concepts/7100_2) – (дата обращения: 31.03.2020).

природной связи, в рамках которых «Я» обращается к «Другому» как «личность и осознает себя как субъективность»<sup>1</sup>. Здесь диалог действует на равных, в субъект-субъектом окружении. Человек обращается к природе, как к духовному наставнику, обожествляя и придавая ей высшую ценность. Природа, согласно Ж.-Ж. Руссо, представляет «таинственную силу, своего рода мистически понятое творческое начало»<sup>2</sup>. Диалог с природой, для Ж. -Ж. Руссо, – признание творческой силы природы. Помимо этого, дескрипция взаимоотношений человека с природой рассматривается в духовно-религиозном дискурсе, где природа – это квази-ипостась, следующая сразу за известной триадой Бог-Ум-Душа. В данном случае понимание природы сводится к пониманию истины божественных откровений.

В процессе концептуального обоснования понятия диалога следует заметить, что в рамках настоящего исследования используемые термины «единства», «встречи», «со-присутствия» обосновывают проблемное поле диалога, в рамках которого под разной трактовкой определяются характерные особенности одного феномена. Данные понятия раскрывают необъятный потенциал диалога в философском дискурсе, расширяя аспекты диалога терминологически и категориально, а также определяют характерные черты диалогического императива в рамках натурфилософского мышления.

Анализ вышесказанного позволяет определить функции и критерии диалога, которые являются основанием для исследования диалога с природой:

- диалог с природой детерминирован коммуникативной, побудительной, познавательной и темпоральной функциями;
- диалог с природой определен критериями обращенности, сопричастия, проникновения, вопрошания к встрече.

Подводя итоги, отмечаем следующие позиции, которые представляют собой методологию исследования диалога с природой в контексте теории диалога:

- диалог с природой есть проявление взаимодействия общества и культуры;

<sup>1</sup> Бубер, М. Два образа веры. – Москва: Республика, 1995. – С. 51.

<sup>2</sup> Мельник, Н.Б. Философия природы и человека Ж.-Ж. Руссо как основание концепции естественного воспитания: автореф. дис. ... канд. филос. наук 09.00.03 / Мельник Наталья Борисовна. – Екатеринбург, 2002. – С. 10.

– диалог с природой – явление междисциплинарное и межкультурное, которое разворачивается на уровне дихотомии Запад-Восток;

– обоснование феномена диалога с природой в художественной традиции актуализирует онтологические, эпистемологические, экзистенциальные, аксиологические основания в философском дискурсе;

– диалог с природой есть возврат к своей самости, гармонии со своим «Я» и миром «Другого».

Таким образом, философское обоснование диалога позволяет рассмотреть диалог с природой в рамках теорий диалога и теоретико-методологических оснований как уникальное явление, которое имеет свои отличительные особенности и перспективы. Теории диалога, в частности, онтология диалога М. Бубера, закладывают прочный фундамент в исследование онтологических оснований диалога с природой, выстраивают логику познания своей бытийности и бытийности природы через призму их совместного взаимодействия. Методологические основания позволяют вывести диалог с природой на новый уровень философско-антропологического осмысления в рамках философии диалога и натурфилософии.

Следовательно, диалог с природой с точки зрения теоретической аргументации и философского обоснования является новым и уникальным явлением, который в рамках настоящего исследования раскрывается, преимущественно, в онтологическом и духовном образовании.

## **1.2. Компаративистский анализ теорий и концепций диалога с природой в истории западной и восточной философской мысли**

Смысл человеческого существования интенсифицируется в диалоге и диалогом определяется. Значимость диалога оживает благодаря конституированию бытия «Другого». Взаимообусловленная связь в данном случае очевидна и необходима, так как одно не может существовать без другого, где дихотомия есть другая форма единства и единство есть иная форма бинарных отношений. Именно

с таких позиций представлена теория диалога с природой в западной, китайской и отечественной философской мысли в данном разделе.

Исследование концептуальных положений феномена диалога с природой обусловлено необходимостью анализа его теоретико-методологических компонентов.

Теория диалога с природой впервые начинает обрамляться в онтологическом обосновании диалога в работах М. Бубера, который методологически и категориально выводит новый уровень отношений человека с природой в рамки духовного и экзистенциального. При этом, мы отмечаем, что обоснование диалога с природой у М. Бубера построено в рамках его классической системы «Я-Ты», «Я-Оно». Взаимодействие «Я-Оно» у М. Бубера, по замечанию Т. П. Лифинцевой, отражает подход рационалистически-сциентистского типа, где «Я» обращается к «Оно» только как к предмету, который может служить целям и интересам «Я»<sup>1</sup>. Отношения «Я-Оно» могут обрамляться в бинарные рамки человек-человек, человек-природа, человек-Бог, где «Оно» представляет непосредственный интерес для «Я» с информативной и функциональной позиций, здесь отсутствует взаимность и единение. В случае с диалогом «Я-Ты» отношения имеют диаметрально противоположный характер – диалог взаимен, наполнен онтологически и экзистенциально. В данном контексте понятия времени, пространства и причинности оказываются совершенно бессмысленными, здесь «Я» обращается к «Ты» как к духовному наставнику, спутнику, визави, в беседе которых нет побежденных, а лишь равный онтологический диалог. Следовательно, в рамках диалогической теории М. Бубера «Оно» выступает как «объект», «вещь», тогда как «Ты» является «партнером», «собеседником».

М. Бубер в онтологии диалога освещает и концептуализирует диалог с природой, наделяя его смыслообразующими основаниями. В работе «Два образа веры» философом эксплицируется понятие «обожествлённая природа»<sup>2</sup>, которая инкорпорируется в диалог «Я-Ты». М. Бубер, как истинно теологический философ,

---

<sup>1</sup> Лифинцева, Т.П. Философия диалога Мартина Бубера. – Москва: ИФ РАН, 1999. – С. 20.

<sup>2</sup> Бубер, М. Два образа веры. – Москва: Республика, 1995. – С. 10.

понимает природу в русле религиозной аргументации, трактуя ее как Божий лик, как единение духовного и материального, воплощенного в природных образах – гор, дождя, леса, моря и т.п.

Это позволяет заключить, что обращение к диалогу с природой в плоскости онтологическо-теологической интерпретации обусловлено необходимостью решения проблем экзистенциального характера, определяющих сущность и бытийность человека. Человек начинает мыслить себя как главную вещь среди других вещей и, тем самым, определяет не только себя, но и природу как объект прагматического и утилитарного значения.

М. Бубер рассматривает диалог с природой как самостоятельную категорию, сферу бытия, которая обладает собственной теоретической аргументацией и практической значимостью. Традиционно, природа никогда не обладала собственно субъективной ценностью, она была инкорпорирована в рамки других аксиологических представлений. М. Бубер первым избавляет природу от объективизации и выводит бытие природы на один уровень с бытием человека. Природа, для М. Бубера, есть «состояние души», «внутреннее переживание», оживающее в «глубоком предчувствии взаимности»<sup>1</sup>. Так, человек, «соединяясь» с природой, обретает потерянное онто-экзистенциальное начало, и, вопрошая к природе, находит путь к самому себе.

Если исходить из того, что М. Бубер концептуализировал диалог с природой, то дискурс исследования феномена диалога с природой опосредован исторической обусловленностью. История Античности, Средневековья, Нового и Новейшего времени обрамляет общую философскую мысль, влияние которой распространяется и на отдельные философские представления, формируя новые когниции в системе философского знания, в частности – в натурфилософии.

Анализируя натурфилософию с позиций исторической ретроспективы, следует указать, что понятие диалога с природой и его теоретическая аргументация формируются только в философии М. Бубера в работах «Я-Ты», «Два образа веры»,

---

<sup>1</sup> Бубер, М. Два образа веры. – Москва: Республика, 1995. – С. 109.

«Диалог». Предшествующие до М. Бубера поиски натурфилософского диалога в рамках настоящего раздела представляют попытку, благодаря которой возможно дополнить и продолжить теоретические наработки диалога с природой в рамках теорий диалога. Так, анализ натурфилософской мысли в рамках широкого спектра философских течений разного времени задает новые векторы для выявления характерных черт диалога с природой как объекта научного рассмотрения, а также рассмотрения его принципов, факторов и подходов.

Возможно утверждать, что отправным пунктом в исследовании диалога с природой выступает периодизация истории, смена хронологических этапов которой знаменует появление новых идей и мышления, оказывающих непосредственное влияние на развитие натурфилософских теорий и концепций. Так, в Античное время, по мнению А. Ф. Лосева, основным способом познания, конституирующим диалог с природой, представлено созерцание – постижение прекрасного в фокусе эмпирического взаимодействия с окружающей средой<sup>1</sup>. Этим обусловлено стремительное развитие искусства как формы художественного познания, образного и наглядного, в рамках которого человек пытается прикоснуться к красоте природы через воплощение ее образов. Как утверждает Ю. Х. Коновалова, античный диалог интенсифицирует эстетико-натуралистический подход к исследованию диалога с природой, где развитие человеческого общества рассматривается как естественное продолжение развития закономерностей природы<sup>2</sup>. Так, античный диалог моделирует логику развития отношений с природой через призму эстетического измерения, которое, преимущественно, воплощается в красоте физического тела и прекрасного в природе.

Признание ценности красоты опосредует античный диалог с природой, потенции которого отражены в мифологическом миропонимании. К примеру, Зевс есть идеальное живое человеческое тело, являющееся прообразом неба; Посейдон

---

<sup>1</sup> Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. – Москва: Издательство АСТ, 2000. – С. 87.

<sup>2</sup> Коновалов, Ю. Х. Взаимодействие и отношения «человек-природа» и «человек-человек» в их историческом изменении и зависимости: автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.11 / Коновалов Юрий Харитонович. – Москва, 2000. – С. 3.

– воды и моря; Гефест – огня; Афродита – любви и т.д. Образы древнегреческих богов составляют идеальное сочетание физиологического превосходства и высоких морально-нравственных качеств в общечеловеческом плане, которые являются прообразами природы, природой и порожденные. Ввиду того, что природа олицетворяется с субъективно одушевленным бытием и не имеет метафорического объяснения, она по своей сути объективна мифологична. Греки почитали природу, в особенности ее внешнюю красоту и внутреннее богатство, осваивали ее опосредованно и пытались отразить через искусство, литературу и культуру. Одним из важных достижений эпохи Античности, по замечанию А. Ф. Лосева, является древнегреческая скульптура, отражающая идею о прекрасном, где «физические стихии гармонируют одна с другой в живом и совершенном человеческом теле»<sup>1</sup>. Следовательно, прекрасное в природе есть непосредственная рефлексия красоты в человеке.

Обращая внимание на значимость материальной красоты, следует отметить, особое значение теме природы уделял Платон, акцентируя на «созерцании вещественной красоты, которая сообщает предчувствие Красоты абсолютно прекрасной, неподвластной разрушению и времени»<sup>2</sup>. Философия природы у Платона отчасти носит идеалистический характер, в центре которой божественная красота с миром идей, она находится между единой и мировой душой, воплощенной в чувственном мире<sup>3</sup>. Понимание природы, как замечает А. В. Ахутин, отражено в одном из диалогов Платона, где вселенная становится «видимым живым существом, объемлющим все видимое, чувственным богом, величайшим и наилучшим, прекраснейшим и совершеннейшим, единым и однородным небом»<sup>4</sup>. Природа переходит материалистические рамки, становясь всеобъемлющим началом. В данном случае человек провозглашает бытие природы высшей ценностью, в которое инкорпорировано бытие человека.

---

<sup>1</sup> Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. – Москва: Издательство АСТ, 2000. – С. 89.

<sup>2</sup> Адо, П. Плотин или простота взгляда / пер. с франц. – Москва, 1991. – С. 7.

<sup>3</sup> Эстетика природы / К.М. Долгов [и др.]. – Москва, 1994. – С. 7.

<sup>4</sup> Ахутин, А. В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). – Москва: Наука, 1988. – С. 5.

Следующим философом, который актуализировал значение диалога с природой, является Аристотель. Наука природы, для Аристотеля, затрагивает вечные начала (космос), а наука человеческого бытия – творчество и поступки. Сущность человека конституируется в его деятельности (проблема выбора) по отношению к вечным началам. Но это совершенно не обесценивает естественную значимость природы: «много божественнее по природе другие вещи, взять хотя бы наиболее зримое – звезды, из которых состоит небо»<sup>1</sup>. Так, бинарные отношения человека и природы обрамляются в «степени», «напряженности», «выраженности» подобия природе<sup>2</sup>. Таким образом, рефлекслируя учение Аристотеля, стоит заметить, что для понимания вечных начал (космоса) человек должен понимать естественное в природе. С учетом гармонического настраивания отношений с природой он должен развивать дедуктивную способность – «фронезис», который помогает человеку понять природу сущего и перейти к частным сущностям<sup>3</sup>. Данная логика носит дедуктивный характер, с помощью которой человек категоризирует определенные субстанции природного универсума. Понимая естественный порядок вещей, он возвышается к границе космогонического понимания природы, где бытие природы трансформируется в над-естественный мир. Из этого следует, что диалог с природой у Аристотеля философски космогоничен, но при этом имеет естественно-научное образование, актуализируется в рамках опыта и одновременно выходит за его рамки, обусловлен эмпирически и трансцендентально.

Таким образом, в ключе античной философии человеческое благо неразрывно связано со всеобщим благом, отсюда и космогоническое понимание природы как всеобщего Абсолюта и порождающего всеначала. Художники, архитекторы, ремесленники участвуют в жизни природы, но опосредованно, подражая объектам природного мира, не вмешиваясь в их жизненный цикл. Это позволяет заключить, что диалог с природой был сведен к умозрительно-

---

<sup>1</sup> Эстетика природы / К. М. Долгов, П. Д. Тгаценко, Т. Б. Любимова и др. – Москва, 1994. – С. 18.

<sup>2</sup> Там же., – С. 19.

<sup>3</sup> Там же., – С. 20.

рациональному подходу, воплощенному в отвлеченно-философской и идейно-художественной форме.

С учетом вышеуказанных античных представлений актуальным считается выстроить механизм диалога с природой на эстетическом уровне. В такой мере человек познает бытие природы опосредованно. Отождествление с природой через художественные памятники, литературную эстетику, предметы искусства в некотором роде актуализирует не только значимость природного начала, но и значимость человеческого существования. В данном ключе возврат человека к природе есть установление диалогических отношений со своей самостью и раскрытие экзистенциальных оснований человека в общем онтологическом поле.

Если в Античное время диалог с природой космогоничен, абсолютен и лишен какой-либо причинности, то в Средние века отношения человека и природы сведены к теологии, к учению отцов церкви, где все диалогические связи есть религиозно-нравственные связи с Богом. В эпоху Античности природа могла создать Бога, но Бог не мог создать природу, тогда как в Средневековье Бог был центром мироздания, он творил природу, человека, выступая эталоном нравственной добродетели.

Природа перестает быть основным предметом познания, приобретая над-трансцендентальное значение, составляя часть божественного промысла. В данном ключе на смену познания природы приходит познание Бога и человеческой души. Теологи Средневековья, исследуя природные явления и их закономерности, символы и образы, также отсылают их к другой, высшей реальности, приравнивая к над-космической божественной силе. Натурфилософские изыскания диалога с природой замалчиваются, либо выступают как часть патристики.

Философ и богослов И. С. Эриугена в своем сочинении «Перифюсеон» рассматривает всеобщую природу как теоцентрическую природу, для него, «природа, стало быть, есть общее имя для всего, что есть и что не есть»<sup>1</sup>. В его теории содержится два принципиальных положения, первое из которых

---

<sup>1</sup> Философия природы в Античности и в Средние века / общ. ред. П. П. Гайдено, В. В. Петров. – Москва: Прогресс-Традиция, 2000. – С. 420.

представляет совокупность, включающую Бога как творца и его творение, мыслимое и неммыслимое, получает название природа, второе – быть или не быть в тварном сознании, которое представляет разумную природу, воплощенную в штампах «человек» и «ангел». Из чего следует, философ определяет тотальность природы, где происходит объединение сущего и не сущего в единое целое, в центре которого находится Бог.

В рамках теоцентрической теории диалога с природой человек не чувствует себя органической частью космоса – он вырван из космического, природного мира. С одной стороны, возвышается над природой, являясь творимым Богом по «образу и подобию божьему», где должен был быть господином, но ввиду своего грехопадения не только не повелевает природой, но и всецело зависит от милосердия божьего. Диалогическое взаимодействие человека и природы осуществляется опосредованно через Бога и его провидение. Путь к истине в средневековом мышлении, по замечанию И. В. Черниковой, воспринимался как акт веры, где природа занимала второстепенные позиции<sup>1</sup>. Следовательно, восприятие природного мира как божественной проекции не раскрывало онтологические основания диалога с природой, тем самым препятствуя экспликации личностного бытия.

В данном случае духовная сторона человека не раскрывается через природный мир, как это было в Античное время, «внутренний человек» реализуется через трансцендентного Творца, в рамках исследования которых появляется новый фокус для познания своего «Я». В философском осмыслении данная тенденция позволяет расширить границы самосознания как особой реальности – субъективной, т.е. свойственное человеку как что-то сугубо индивидуальное. По убеждению богослова Августина, самосознание обладает абсолютной достоверностью, и является проекцией человеческого существования. А. Ф. Лосев, объясняя его теорию, утверждает, «раз есть личность, то есть и

---

<sup>1</sup> Черникова, И. В. Отношения «Человек – Природа» от античности до современности // Философия и общество. – 1999. – № 3. – С. 137.

самосознание»<sup>1</sup>. Через познание «внутреннего человека» можно получить знание о собственном существовании, своем «Я». Именно данные философские идеи положили начало рационализму Нового времени.

Августин, будучи теологом, пробует объять именем «природа» все то, что есть «либо Бог..., либо из Бога» или созданное Богом<sup>2</sup>, наделяя природу разными ипостасями, где она обладает имманентными и трансцендентальными характеристиками, в первом случае, а также представлена с позиций объективизма и материализма, – во втором. В данном ключе создается разграничение двух природ – природы Бога и природы твари. Следующий средневековый философ Боэций также обратил внимание на двухполюсность природного мира, эксплицировав его особенности в рамках рационалистической и идеалистической концепций. В первом случае, «природа, по Боэцию, – это те вещи, которые, поскольку они существуют, могут быть каким-либо образом постигнуты разумом»<sup>3</sup>. Во втором случае, существует бестелесная природа, которая может «или действовать, или претерпевать»<sup>4</sup>. Боэций считал, что «действовать» только может Бог и все божественное, а «претерпевать» – человеческая душа. Здесь понятие природы также сохраняет фундаментальную двойственность, эксплицируя божественную природу и природу вещей. Поэтому можно сказать, что средневековый диалог с природой находится на границе между античным космизмом и теологическими универсалиями, подкреплёнными антропологическими установками.

Теоцентрическая рефлексия диалога с природой, как утверждает Р. С. Карпинская, актуализируется из понимания того, что «природа говорит на символическом языке божественной воли и разума»<sup>5</sup>. Описание символического природного языка, заключенного в стихийных явлениях, было весьма

<sup>1</sup> Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Том VIII, книга II. – Москва: Искусство, 2000. – С. 124.

<sup>2</sup> Философия природы в Античности и в Средние века / общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров. – Москва: Прогресс-Традиция, 2000. – С. 432.

<sup>3</sup> Боэций. «Утешение Философией» и другие трактаты. Памятники философской мысли, – Москва: Наука, 1990. – С. 169.

<sup>4</sup> Там же. – С. 171.

<sup>5</sup> Карпинская, Р. С. Философия природы: коэволюционная стратегия / Р. С. Карпинская, И. К. Лисеев, А. П. Огурцов. – Москва: Интерпракс, 1995. – С. 17.

распространено. Однако, фокус натурфилософского диалога, заключенного в символизме и свойственного Античной эпохе, смещается к антропоцентризму и геоцентризму. В начале Средних веков проблематика диалога человека с природой рассматривается с теологической стороны, чему посвящено большое количество трактатов о категориях природы и о природе вещей, научные изыскания которых аккумулировались в идеях мироустройства, предполагающего Творца как Бога.

В последующем намечаются контуры к исследованию философии природы. Так, Гуго сен Викторский наряду с теологией и математикой выделяет в составе теоретической философии физику – науку о природном мире. В своей философии, как отмечает С. С. Неретина, Г. Викторский эксплицирует три образа: «первый – природы, второй – рассудительности, третий – благодати»<sup>1</sup>. Первый образ есть объективный, окружающий нас мир, мир Бога, второй актуализирует понимание множественности лиц (Отец, Сын и Святой дух) и единство природы посредством разума, третий выводит благоговение перед природой и признание божественной сущности природы, где Бог являет себя человеку. Другой философ, священник Д. Гундиссалин видит предмет натурфилософии в изменении сущего, находящегося в движении, причем подход к вещам может быть трояким: он может исключать движение, постигать разумом без движения и включать движение<sup>2</sup>. Таким образом, идеи, раскрывающие объективную сущность природы, актуализируют применение эмпирического подхода, который воплощается в научных дисциплинах по астрономии, механики, математики, физики и др. Природа уже не является космогонической абстракцией, но и не теряет своего теоцентрического значения. Она инкорпорируется в границы божественной мифологии и естественно-научной апологетики.

С учетом классификации инвариантного мира диалог с природой в исторической средневековой перспективе обнаруживается в контексте теологического подхода. Природа есть сотворенное Богом существо и им

---

<sup>1</sup> Неретина, С. С. Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 томах. Т. 1. – Санкт-Петербург: РХГИ, 2001. – С. 344.

<sup>2</sup> Lagerlund, H. Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500. Springer Science & Business Media, 2011. – С. 90.

управляемое. Тем не менее главной особенностью трансформации диалога с природой является появление рационального отношения как способа достижения и понимания природного мира. Именно в средневековой философии происходит экспликация понятий «разума» и «самопознания», которые формируют антропоцентрические основания в отношении человека и природы. Однако, данный подход разделяет природное бытие и человеческое, провозглашая последнее как высшую ценность. В данном случае человек, обращаясь к мнимому образу самопонимания и самопознания через свою самость, не достигает подлинного самопознания, так и не осознав, что любое самопознание является продуктом диалога и рефлексии с другим бытием.

Если в Античное время диалог с природой представлял космогоническую гармонию, единство человека и мира как целого, то эпоха Средневековья отдаляет человека от природы, разграничивая их как две отдельные категории. Данная тенденция постепенно начинает возрастать в период Ренессанса, где философия природы условно подразделяется на три уровня: материалистический, пантеистический и эстетико-натуралистический.

В рамках пантеистического подхода философы и мыслители исследовали природу не только как натуралистическую категорию, но и через призму теоцентризма. Н. Кузанский создает учение о всеединстве вселенной и Бога. В отличие от теории средневекового католического богословия, философия Н. Кузанского исходила из рационалистической концепции, где познание вещей происходит через призму разума и интеллекта.

Дж. Бруно совместил естественнонаучный подход и теологические универсалии. Его основные идеи заключаются в познании бесконечности вселенной, единства и гармонии мира. Вобрав античные философские установки, Дж. Бруно рассматривает вселенную с космогонической точки зрения через естественнонаучные подходы. Мир, космос для Дж. Бруно, являются всем бытием, вечным, несотворенным Богом. Вселенная рассматривается как корреляция земной и небесной материи, однородность которых составляет единство мира – совершенного, гармонического и прекрасного творения и образа Бога.

Следовательно, помимо стихийно-диалектического и теософического характера, философия природы Дж. Бруно по своей сущности, как отмечает М. Г. Штракс, также включает чувственный аспект, выраженный в идеях преклонения перед красотой природы, перенятых у Платона и пифагорейцев<sup>1</sup>. По мнению А. Д. Гусева, основная идея Дж. Бруно заключается в том, что «Бог растворен в природе»<sup>2</sup>. Здесь уже начинает прослеживаться чисто онтологический аспект природы – наличие собственного бытия<sup>3</sup>, но бытия материально и объективно существующего.

Т. Кампанелла в своей теории, придерживаясь теологических взглядов, определяет природу как божественное искусство, но при этом, наряду со многими другими философами Возрождения рассматривает ее с естественно-научной точки зрения. Его естественно-научное обоснование природы отражено в высказывании Р. С. Карпинской: «Кампанелла за активное начало принимает тепло, воздействующее на пассивное вещество, благодаря чему и возникают такие стихии, как земля, воздух, вода и огонь»<sup>4</sup>. Природа для него одушевлена и стремится к самосохранению. В последующем развивается мистический пантеизм, основными представителями которого являются Я. Беме и Парацельс. Мыслители, обращаясь к теософии и алхимии, исследовали природу как заключенную в Боге, Богом и творимую сущность.

Рубежом перехода философского осмысления человеческого бытия от религиозных догм к естественно-научным принципам стал материалистический подход. Так, силлогизм трансцендентального и материального четко отражен в философских изысканиях Б. Телезио, основной целью которого было изучение и постижение причин и начал возникновения вселенной, происхождения жизни и человека. Как замечает Р. С. Карпинская, «началами вещей он считает телесную материю и бестелесные активные силы – тепло и холод, которые и придают

---

<sup>1</sup> Штракс, М. Г. Человек и природа в философии Возрождения. – Москва: Ротапринт МАДИ (ГТУ), 2007. – С. 18.

<sup>2</sup> Гусев, Д. А. Краткая история философии: Нескучная книга. – Москва: НЦ ЭНАС, 2003. – С. 94.

<sup>3</sup> Бруно, Д. Изгнание торжествующего зверя. О причине, начале и едином. – Минск: Харвест, 1999. – С. 13.

<sup>4</sup> Карпинская, Р. С. Философия природы: коэволюционная стратегия / Р. С. Карпинская, И. К. Лисеев, А. П. Огурцов. – Москва: Интерпракс, 1995. – С. 22.

материи свойства и формы»<sup>1</sup>. Продолжая эту мысль, Н. Коперник, И. Кеплер, Г. Галилей рассматривают природный мир с исключительно естественно-научной точки зрения, Н. Коперник выдвинул гелиоцентрическую теорию, И. Кеплер – теорию о закономерностях движения планет, Г. Галилей был основоположником экспериментально-математического метода исследования природы, он первым сконструировал телескоп и увидел небесные тела.

Эстетика диалога с природой находит свое отражение в искусстве, преимущественно, итальянского Ренессанса. По замечанию М. Г. Штракса, Донателло, взяв за основу античную скульптуру, создавал природу, воплощенную в физических формах человека; Леонардо да Винчи не только как художник, но и как естествоиспытатель исследовал метафизику природы; Микеланджело, Рафаэль, Тициан и Боттичелли отражали прекрасное в природе как божественное деяние<sup>2</sup>. В контексте художественного познания диалога с природой художники пытались запечатлеть божественные образы, пейзажные мотивы и человека как часть природы. Тем самым, по словам А. А. Горелова, они выражали идею «о соразмерности объективной гармонии и гармонии субъективной», которая еще была характерна для эпохи Возрождения<sup>3</sup>. Впитав античное представление о диалоге с природой, они не только созерцали природу, но и познавали ее через сенсуалистический подход, где чувство прекрасного является «авангардом» для творения, созидания и рефлексии.

Основной особенностью диалога с природой в эпоху Возрождения является коллаборация разных философских течений и подходов. Диалог Возрождения – это диалог теолога, естествоиспытателя и художника, а также диалог религии, науки и чувств. Если в эпоху Античности путь к истине лежал через созерцание природы, в Средневековье – через акт веры, то в Возрождение – это научное познание природы.

---

<sup>1</sup> Карпинская, Р. С. Философия природы: коэволюционная стратегия / Р. С. Карпинская, И. К. Лисеев, А. П. Огурцов. – Москва: Интерпракс, 1995. – С. 19.

<sup>2</sup> Штракс, М. Г. Человек и природа в философии Возрождения. – Москва: Ротапринт МАДИ (ГТУ), 2007. – С. 7.

<sup>3</sup> Горелов, А. А. Человек – гармония – природа. – Москва: Наука, 1990. – С. 32.

В данном случае диалог с природой реализуется в рамках трех направлений: эстетики, теологии и естествознания. Как упоминалось ранее, диалог Возрождения начинает обрамляться в рамки естественнонаучного дискурса, возможности которого моделируют динамику развития от религиозных представлений к антропологическим и технически обоснованным. Здесь диалог с природой обретает характер субъект-объектных отношений, в рамках которых поиск онтологических и экзистенциальных потенций замещается выработкой научно-аргументированных принципов наращивания производственных мощностей человека в рамках взаимодействия его с окружающим миром.

Смещение фокуса от теологического познания к рационалистическим и материалистическим универсалиям диалога с природой отчетливо представлено в исторической фабуле эпохи Просвещения. Так, яркие представители своего времени Ж. -Ж. Руссо, Д. Дидро, К. А. Гельвеций, П. А. Гольбах в философии природы привнесли новое звучание в диалогическую традицию с ней, закрепив свои позиции в положениях: приоритет разума как высшей инстанции (Д. Дидро); преобладание атеистического видения мира (П. А. Гольбах); переустройство общества, основанного на эстетике и естествознании (Ж. -Ж. Руссо); важность и безусловность динамики, в особенности, динамики прогресса и развития гражданского общества (К. А. Гельвеций).

В рамках научного дискурса К. А. Гельвеций рассматривает природу как несотворенную, бесконечную, вечную материю, как совокупность природных тел, наделенных движением<sup>1</sup>. Основные способы познания природы, для Д. Дидро, реализуются на уровне наблюдения, размышления и эксперимента<sup>2</sup>. П. А. Гольбах продолжил традицию Д. Дидро, утверждая, что исследование о природе инкорпорировано в материалистическую концепцию, где природа уже не Бог, а механизм, объемлющий всё и всем являющийся, но в то же время развивающий

---

<sup>1</sup> Гельвеций, К. А. Сочинения. В 2-х томах. Т. 1. Сост., общая ред. л вступ. статья Х. Н. Момджяна. – Москва: Мысль, 1973. – С. 35.

<sup>2</sup> Дидро, Д. Сочинения: в 2-х т. Т. 1/Пер. с франц.; Сост., ред., вступит, статья и примеч. В. Н. Кузнецова. – Москва: Мысль, 1986. – С. 340.

физические и духовные основания человека<sup>1</sup>. Исходя из вышеизложенного, можно заключить, что материализм эпохи Просвещения нацелен на формирование естественнонаучного мышления, в рамках которого рационализм и эмпиризм являются основными направлениями в научном знании.

В отличие от других философов эпохи Просвещения, Ж. -Ж. Руссо выводит свою философию за рамки материального, рассматривая природу с теологического, естественнонаучного, психологического и эстетического аспектов. Природа, для Ж. -Ж. Руссо, есть мистически понятое творческое начало, которое воплощается в живом бытии (флора, фауна) и познается человеком с помощью чувств, а также рассматривается как критерий красоты. Отказ от антропоцентризма, осознание необходимости гармоничного взаимодействия человека и природы как высшей ценности, по мнению Н. Б. Мельник, представляют императивы философии Ж. -Ж. Руссо<sup>2</sup>. Философ первым рассмотрел природу как взаимосвязанную систему материального, духовного, экзистенциального и эстетического мира, объединив их в философско-педагогическую концепцию. Это объясняет то, что преобладание духовной стороны жизни над материально-вещественной, естественной над искусственной возвращает человека к бытию природы, а значит и к своей самости.

Зарождение математической физики, логические основы которой были установлены в Новое время, дало новый толчок осмыслению дескрипции диалогических отношений человека и природы. По мнению А. В. Ахутина, основой выступала идея о возможности теоретического познания природы только в том случае, если ее явления будут сведены к механическим законам<sup>3</sup>. Природа рассматривается сквозь призму технического эксперимента, где сама становится машиной. Практицизм и научность выступают важнейшими критериями в познании и исследовании природы как отдельного от человека механизма, ее пространственных и временных координат.

---

<sup>1</sup> Гольбах, П. А. Система природы, или О законах мира физического и мира духовного / под ред. А. Деборина, Д. Рязанова. пер. Юшкевича П. – Москва: Госиздат, 1924. – С. 7.

<sup>2</sup> Мельник, Н. Б. Философско-педагогическая концепция Ж.-Ж. Руссо и принципы современного экологического образования // Историко-педагогический журнал. – 2012. – С. 34.

<sup>3</sup> Ахутин, А. В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). – Москва: Наука, 1988. – С. 13.

Р. Декарт придерживался материалистского понимания природы, признавая ее единую телесную субстанцию, которая вытекает из логически обоснованных доказательств. Материя, для Р. Декарта, имеет объем и пространство, отождествляемая с протяжённостью, которая наделена исключительно механическими и геометрическими свойствами. Ф. Бэкон отдавал предпочтение эмпирическому познанию природы, считая, что «указания должны брать из роста и развития философии и наук. Ибо то, что основано на природе, растет и преумножается»<sup>1</sup>. По Бэкону, эмпирический путь исследования природы может быть не только теоретическим, но и экспериментальным. Философские изыскания ученого, отмечает А. А. Трунов, охватывают «натуралистическое мирозерцание с началами аналитического метода, где эмпиризм – с грандиозной программой радикальной реформы всего интеллектуального мира»<sup>2</sup>. Поэтому, диалогичность природы была сведена к материалистическому подходу, реализованным Р. Декартом с его рационализмом и Ф. Бэконом с эмпирических позиций.

Механистическую традицию исследования природы продолжил Г. Лейбниц. Как утверждает П. П. Гайденко, по философии Г. Лейбница «не протяжение, а сила есть ключевое определение природы», поэтому динамика, для ученого, является основной наукой о природе, актуализирующей изучение о взаимодействии сил<sup>3</sup>. Помимо этого, философия Г. Лейбница, тяготеющая к метафизическому материализму, также освещала проблемы диалога с природой через призму теоцентризма, в центре которой понимание, а не наглядное представление, является способом изучения сущности природы<sup>4</sup>. Согласно Новой философской энциклопедии, ученый «настаивал на трансцендентности Бога по отношению к творению и видел источник силы в сотворенных монадах» (субстанции, не

<sup>1</sup> Бэкон, Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. – Москва: Мысль, 1972. – С. 39.

<sup>2</sup> Трунов, А. А. Фрэнсис Бэкон и новое понимание политических идей // Актуальные вопросы общественных наук: социология, политология, философия, история. – 2013. – № 26. – С. 6

<sup>3</sup> Гайденко, П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. – Москва: Прогресс-Традиция, 2006. – С. 154-155.

<sup>4</sup> Лейбниц, Г. -В. Собрание сочинений в 4 т.: Т. 1. / ред. и сост., авт. вступит, статьи и примеч. В.В. Соколов. – Москва: Мысль, 1982. – 636 с. – С. 295.

имеющие частей)<sup>1</sup>. Проблема религии и натурфилософии также освещена в философии Б. Спинозы, который разграничивал природу материалистическую и природу божественную. В первом случае природа есть материя, которая обладает протяженностью. Во втором – природа есть Бог, который обладает бесконечным множеством атрибутов<sup>2</sup>. Однако, главной особенностью натурфилософии Б. Спинозы, утверждает Е. В. Рубанова, является идея о позиции человека в природе как «модуса единой субстанции, то есть состояния субстанции, существующего в другом, и представляется через другое»<sup>3</sup>. Человек уже не привилегированное создание Бога, он равный среди равных. Поэтому, философская рефлексия Б. Спинозы выкристаллизовывает идею, что человек лишь один модус среди большого количества других модусов, разворачивающихся в онтологии природы.

Представители немецкой классической философии также внесли огромный вклад в развитие теоретико-методологическую базу диалога с природой. Как утверждает П. П. Гайденко, природа у И. Канта «не имеет ноуменального существования», она есть совокупность всех явлений<sup>4</sup>. С учетом философского дискурса философ как приверженец субъективного идеализма обращается к человеку, который живет не в мире природы, а в мире культуры. Фокус внимания теперь нацелен на исследование человеческой сущности, души, человек становится господином природы и духа, утверждая могущество разума. По Канту, «под природой (в эмпирическом смысле) мы разумеем связь существования явлений по необходимым правилам, т.е. по законам»<sup>5</sup>, объективность которых следует обосновывать. Радикальнее об искусственности «природы» говорил Г. Фихте. Природа в его понимании – объективный мир, «не-Я». Диалектические отношения «Я» и «не-Я», теория которых уже проанализирована ранее в этой работе,

---

<sup>1</sup> Новая философская энциклопедия: 4 т. [Электронный ресурс] / под ред. В.С. Стёпина. – Москва: Мысль, 2010. Режим доступа: [https://biblioclub.ru/?page=dict&dict\\_id=41](https://biblioclub.ru/?page=dict&dict_id=41) (дата обращения: 27.10.2019).

<sup>2</sup> Спиноза, Б. Спиноза Ольденбургу: ноябрь или декабрь 1675 г. Т. 2. – Москва: Госиздат, 1957. – С. 629-630.

<sup>3</sup> Рубанова, Е. В. Экологическая проблематика в натурфилософии Б. Спинозы / Е. В. Рубанова // Известия Томского политехнического университета. – 2010. – № 6. – С. 58.

<sup>4</sup> Гайденко, П. П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. – Москва: ПЕР СЭ, 2000. – С. 358.

<sup>5</sup> Кант, И. Критика чистого разума. – Минск, 1998. – С. 169.

пронизывают диалог с природой, где человек, по Г. Фихте, воспевается как творец природы. Человек для Г. Фихте, по мнению В. Волжского, «вкладывает не только необходимый порядок в вещи, он дает им также и тот, который он произвольно выбрал; там, где он вступает, пробуждается природа; под его взглядом готовится она получить от него новое, более прекрасное создание»<sup>1</sup>. В отличие от субъективного идеализма И. Канта и Г. Фихте, Ф. Шеллинг через объективную диалектику природы выдвигает принципы тождества сознания и бытия, полярности, историзма, системности и единства сил природы и органицизма, в рамках которых рассматривает природу с материалистических, трансцендентальных и хронологических позиций<sup>2</sup>. Поэтому можно говорить об осложнении дескрипции диалога с природой через призму субъективного и объективного идеализма, созданного представителями немецкой классической философии.

Механический материализм, воплощенный в новоевропейском рационализме и эмпиризме, в дальнейшем сводится к потребительско-индустриальному пониманию природы. Первая промышленная революция дала сильный толчок, который кардинальным образом изменил диалог с природой. Разрыв между человеком и природой начинается в классовом обществе. Он углубляется в эпоху капитализма. В рамках данных отношений человек не созерцает природу, как это было в Античное время, не познает через Бога в рамках средневекового мышления, не исследует природу для обоснования математического и естественнонаучного знания, как в эпоху Просвещения и Нового времени, а использует ее ресурсы в прагматическом значении, которые превратились в предмет производственных отношений и стали мерой для экономического развития.

По мнению Л. И. Пономаревой, деятельность общества в результате научно-технического прогресса оказывает все более негативное влияние на природу и

---

<sup>1</sup> Фихте, И. Г. Сочинения. В 2 т. Т. 1 / И. Г. Фихте. – Санкт-Петербург: Мифрил, 1993. – С. 438.

<sup>2</sup> Шеллинг, Ф. Сочинения в 2 т.: пер. с нем. Т. 1 / сост., ред., авт. вступ. ст. А. В. Гулыга. – Москва: Мысль, 1987. – С. 199.

«вторгается в ее естественные механизмы саморегуляции»<sup>1</sup>. В итоге складывается новый тип отношений, заключенных в рамки прагматизма и полного утилитаризма, – потребительские отношения, которые рассматривают природу исключительно с позиций эгоцентризма и вещизма. В рамках гносеологического обоснования проблемы диалога с природой в Новейшее время процесс познания окружающего мира сведен к эксплуатации природных ресурсов и экономическому производству. Принципы научности, применимые к исследованию природы, заменяются экономическими законами спроса и предложения, нацеленными на увеличение потребительной способности человека. Таким образом, происходит отчуждение от природы и потеря онтологической связи с ней, результаты которых фиксируются на внешнем культурном и внутреннем экзистенциальном уровне: возникновение экологического кризиса, переизбыток производственных мощностей, а также несостоятельность человека справиться с информационным потоком, духовное обнищание, невозможность формирования бытия личности.

Подводя итог вышесказанному, следует заключить, что философское обоснование диалога с природой в эпоху Античности заключается в том, что человек не вмешивается в жизнь природы, не нарушает естественный ход событий, а созерцает ее красоту, воплощенную в диалогической гармонии. Природа воспринимается как макрокосм, она бесконечна и одушевлена. Средневековье и Возрождение приносят в натурфилософское осмысление диалога с природой гуманистические принципы, выраженные в трансцендентальном и антропологическом понимании природных законов. В данном ключе диалог с природой опосредован через Бога и искусство. Просвещение и Новое время являются отправной точкой для развития механистического понимания диалога с природой, в рамках которых приоритетным является математическое и естественнонаучное знание. Механистические умонастроения и интерес к естественнонаучным категориям становятся стимулом для человека в

---

<sup>1</sup> Пономарева, Л. И. Взаимоотношения человека и природы: философский аспект // Известия УрГУ. – 2008. – № 60. – С. 159.

исследовании природы как общего механизма через призму технического эксперимента. Природа уже не космогонична, она телесна и конечна.

Если диалог с природой в западной традиции представляет исключительно многогранное явление философского, естественнонаучного, теоцентрического характера, то в России натурфилософские идеи начинают обрамляться в научном дискурсе. Так, обоснование диалога с природой впервые начинает освещаться в исследовательской деятельности известного русского мыслителя М. В. Ломоносова, который, в первую очередь, как естествоиспытатель, а затем, как философ вывел представление единства и простоты природы, его основным критерием является причинность, а принципом – движение. Ученый писал, что «природа тел есть деятельная сила, от которой происходят действия тел... Природа тел состоит в действии и противодействии»<sup>1</sup>. Русский философ боролся с остатками метафизического мировоззрения в науке, выступая против усложнения научных теорий абстрактными сущностями<sup>2</sup>. Он считал, что непротиворечивость законов разума законам природы объясняется единством самой природы и ее «простотой».

В последующем феномен диалога с природой начинается рассматриваться в междисциплинарном дискурсе, а именно в контексте религии и философии. В телеологическом отношении диалогический настрой, по мысли А. Г. Инговатовой, представляет духовно-ментальный настрой, что подтверждает интровертность диалога с природой<sup>3</sup>. В рамках философии отношения с природой определяются экзистенциальным и трансцендентальным характером и опосредуются, преимущественно, таким течением, как космизм, не только как к живому, но и наделенной духом субъекту, которое, как утверждает И. В. Черникова, выражено как в религиозно-философской мысли, так и естественнонаучной<sup>4</sup>. Таким образом,

<sup>1</sup> Ломоносов, М. В. Из «Вольфианской экспериментальной физики» // *Общественная мысль России XVIII века*. В 2 т. Т. 2. – Москва, 2010. – С. 287.

<sup>2</sup> Замалева, А. Ф. *История русской философии*. – Санкт-Петербург: Изд-во филос. ф-та СПбГУ, 2012. – С. 97.

<sup>3</sup> Инговатова, А. Г. Эвристическое значение диалогической миссии культуры русского мира // *Международ. конф.: Социокультурный потенциал и перспективы развития Русского мира в трансграничном пространстве Центральной Азии*. Барнаул: Изд-во АлтГТУ. 2019. – С. 73.

<sup>4</sup> Черникова, И. В. *Отношения «Человек – Природа» от античности до современности* // *Философия и общество*. – 1999. – № 3. – С. 147.

русский космизм представляет квинтэссенцию теологического и научного мышления, потенциал которого разворачивается в системе философского знания, направленного на формирование нового гуманистического мировоззрения.

Следует заметить, что натурфилософские идеи, прежде всего, актуализируются в рамках теологического и научного дискурса. Как утверждает С. Н. Булгаков, у В. С. Соловьева «природа есть другое Бога, Его творение и образ, второе абсолютное, становящееся им в процессе, во времени»<sup>1</sup>. Философ считает природу как одну из форм творчества, а Бога – художником. Он выдвинул принцип всеединства, в котором главенствуют три начала – благо как проявление воли, истина как олицетворение разума, и красота как отражение чувств. По мнению Л. Н. Голубева, В. С. Соловьев, будучи по мировоззрению пантеистом космологической ориентации, предвосхитил поиски онтологических оснований экологических этик<sup>2</sup>. Помимо космогонического обоснования, В. С. Соловьев обращается к эстетике природы, определяя красоту в природе как идею, «воплощаемую в мире прежде человеческого духа»<sup>3</sup>, которая воплощается в художественной форме познания – искусстве. П. А. Флоренский, продолжая диалектику В. С. Соловьева, исследует живое единство космоса как тайну природного бытия. Философ, как замечает Т. Г. Тальнишних, видит природу как символ духа, знак духовного бытия, материя которой пронизана жизнью и духом<sup>4</sup>. Так, диалог с природой является результатом силлогизма трансцендентального и космогонического подходов, в центре которых понятия «дух» и «духовность» приводят к пониманию антропологических парадигм в системе человеческого бытия.

Н. А. Бердяев в учении единства макро и микрокосма растворяет границы между человеком и вселенной. Проявляя неослабевающий интерес к

---

<sup>1</sup> Булгаков, С. Н. Природа в философии В. Соловьева. Антология. Т. 2. [Электронный ресурс] // Издательство Русского Христианского гуманитарного института, Санкт-Петербург. – 2002. Режим доступа: [http://az.lib.ru/b/bulgakow\\_s\\_n/text\\_1944\\_soloviev.shtml](http://az.lib.ru/b/bulgakow_s_n/text_1944_soloviev.shtml). – (дата обращения: 09.11.2019).

<sup>2</sup> Голубева, Л. Н. Владимир Соловьев: эстетика природы / Л. Н. Голубева // Высшее образование в России. – 2003. – № 3. – С. 149.

<sup>3</sup> Соловьев, В. С. Красота в природе // Вопросы философии и психологии. – 1889. – № 1. – 7 с.

<sup>4</sup> Тальнишних Т. Г. Основы философии. – Москва: Академцентр. – 2014. – С. 146.

экзистенциализму, философ рассматривает такие качественные категории в человеке, как свобода и творчество, актуализация которых реализуется через божественные начала. Как утверждает Н. А. Бердяев, благодаря данным категориям человек сможет «вернуть экстериоризированную, отчужденную природу», а также преодолеть ее объективацию<sup>1</sup>.

В. И. Вернадский, будучи сторонником естественных методов и антропологического подхода, по мнению И. В. Черниковой, уделяет особое внимание таким научным положениям, как переход биосферы в ноосферу, мысль есть планетное явление, живое вещество как фактор геологической эволюции, а также формирует представление о природе как живой, спонтанной, о природе не как сущности, а как существе<sup>2</sup>. По мнению В. И. Вернадского, человек является необходимой частью биосферы и ноосферы и «составляет неизбежное проявление большого природного процесса»<sup>3</sup>. Вышесказанное подтверждает, что обоснование диалога с природой через призму русского космизма имеет своей основой философско-антропологическое осмысление, определяющее внутреннее личностное бытие с помощью соединения философского и естественнонаучного знания.

Если в философии русского космизма диалог с природой раскрывается через идеи антропологизма, то художественная литература с присущим ей философским потенциалом освещает отношение к природе с психологического аспекта (психологизм).

Как известно, русская литература богата не только яркими художественными и психологическими образами, но и наделена философскими императивами. Отечественные писатели воплощают в художественных произведениях экзистенциально направленные идеи, поднимают темы аксиологического и этического содержания, которые составляют целостную структуру философского

---

<sup>1</sup> Бердяев, Н. А. Природа и свобода. Космическое прельщение и рабство человека у природы [Электронный ресурс] / Русский космизм: Антология философской мысли, – Москва: Педагогика-пресс, 1993. – 365 с. Режим доступа: <http://nffedorov.ru/> – (дата обращения: 04.15.2020).

<sup>2</sup> Черникова, И. В. Отношения «Человек – Природа» от античности до современности // Философия и общество. – 1999. – № 3. – С. 147.

<sup>3</sup> Вернадский, В. И. Биосфера и ноосфера / предисловие Р. К. Баландина. – Москва: Айрис-пресс, 2004. – С. 240.

обоснования человеческого бытия. В данном контексте отношения с природой проявляются как диалогическое единство в самораскрытии бытия человека и его духовности. Так, представителями являются Л. Н. Толстой, Ф. И. Тютчев, М. Пришвин, В. Астафьев и многие другие писатели отечественной литературы. Как высказывается Г. В. Плеханов о Л. Н. Толстом, – «природа не описывается, а живет у нашего великого художника»<sup>1</sup>. И. С. Болдонова считает, «природа у Ф. Тютчева оживает, дышит, радуется, печалится как живое существо»<sup>2</sup>. И. Г. Новоселова утверждает, что натурфилософская литературная традиция М. М. Пришвина «не только картина природы, а описание состояния души человека»<sup>3</sup>. Данными дефинициями опосредованно выявляется значимость и важность чувств, ощущений и переживаний в структуре диалога с природой, которые предрасполагают человека к поиску духовных оснований в природном бытии. Таким образом, сенсуалистический подход настраивает логику развития имманентных и чувственных отношений с природой, которые закреплены за экзистенциальными рамками человеческого бытия.

Сказанное позволяет заключить, природа у отечественных писателей – это органически оформленное существо, которое одушевляется и субъективируется в художественном творчестве. Настоящий диалог с природой, как сказано ранее, оживает в эстетической традиции, поэтому обращение русских писателей к диалогу с природой, в конечном итоге, является возвратом к истокам диалогической традиции, которая зародилась в языческой культуре Древней Руси.

Из-за частной категоризации, экзистенциальной несостоятельности и неполного обоснования философской наукой сущности диалога с природой русская литература первой распознала бытийность природы в структуре

<sup>1</sup> Плеханов, Г. В. Толстой и природа [Электронный ресурс] // Плеханов, Сочинения, т. XXIV, 1927. – С. 250-253. – Режим доступа: <http://tolstoy-lit.ru/tolstoy/kritika-o-tolstom/plehanov-tolstoj-i-priroda.htm> (дата обращения: 30.03.2019).

<sup>2</sup> Болдонова И. С., Надагурова А. А. Художественная литература как форма эстетического восприятия (на примере русской литературы XX века) // Вестник Бурятского государственного университета. Язык. Литература. Культура. – 2016. – С. 35.

<sup>3</sup> Новоселова И. Г. Человек и мир в произведении М.М. Пришвина и китайского писателя Ли Екуя // Россия и АТР. – 2005. – С. 116.

человеческого существования, в рамках которых «если я пишу о природе, то пишу я о самом человеке в его сокровеннейших переживаниях»<sup>1</sup>.

Проанализировав теоретико-методологические основания к исследованию проблемы отношений с природой в русской философии, следует указать важные позиции духовных, космогонических и трансцендентальных оснований (не включая естественнонаучную картину мира), которые формируют принципы построения диалога с природой в имманентной сфере, такие как, принцип универсальной взаимосвязи, принцип одномерности и принцип предрасполагающего единства. Так, диалог с природой есть диалог с космосом, Богом и духом, он универсален в своей направленности, так как конституируется не на отдельных категориях, а на субъекте познания в его целостности и полноте. Также, подлинный диалог с природой протекает только в одной (имманентной) сфере, лишенной физических принципов (пространства, времени и причинности), в рамках которой человек видит свою и природную самость. В данном ключе он стремится к единству с природой, где стираются все экзистенциальные и онтологические коллизии. Здесь образуется гармония человеческой души и природного духа, имя которой диалог.

В настоящее время философы в стремлении разрешить сформированные под влиянием современных социокультурных парадигм проблемы натурфилософского и антропологического характера обращаются к дисциплинам, исследующих экологическую культуру. Так, обращение к экологической этике актуализирует принципы гуманизма, в частности – применение морально-этических качеств в общечеловеческом плане к пониманию ценности природы как равному субъекту познания (В. Е. Борейко, В. Е. Сактоев); экологическая эстетика направляет человека к экологическому воспитанию и осознанию через художественные тексты (Н. Н. Моисеев, А. Ф. Лосев, Н. Б. Маньковская); философия биологии рассматривает философию как результат биологической реальности (И. Фролов, Р. Карпинская). Появляются различные экологические движения и направления

---

<sup>1</sup> Пришвин М. М. Дорога к другу: Дневники [Электронный ресурс] / сост. А. Григорьев. – Режим доступа: <http://prishvin.lit-info.ru/prishvin/dnevniki/doroga-k-drugu/priroda.htm> (дата обращения: 02.04.2020).

(глубинная экология, экофенимизм, «зеленые» и др.), которые носят более социальный и нравственный смысл, нежели натурфилософский смысл.

В отличие от западной и отечественной философской мысли, китайская традиция диалога с природой ориентирована на идеи единства и гармонии. Яркие представители этико-религиозных учений конфуцианства, даосизма постулировали идеал гармонии (хэ), который инкорпорируется в каждую сферу человеческой деятельности. Как утверждает Ли Чэньян, известный китайский писатель Го Можо рассматривает категорию «хэ» через призму этимологической «индукции», т.е. анализируя ключи иероглифа в традиционном написании, приходит к выводу, что гармония – это не только что-то единое, обособленное в себе, монолитное, – это процесс смешения явлений и категорий в одном бытийном поле<sup>1</sup>. Гармоничное единство не есть единство в чистом виде, а единство, в котором сохраняется многообразие. С учетом данной дефиниции феномен гармонии и единства в китайской философии представлен концептуальными положениями, включающими диалогический императив.

В древнекитайской философии идея гармонии определяет вектор развития космогонического, пантеистического, антропологического и эоцентрического миропонимания. Понимание природы как бесконечной субстанции, обладающей бесконечной силой, находит теоретическую аргументацию, преимущественно, в философии даосизма, которая воплощается в категориях «Дао» и «Ци». В метафизической традиции «Дао» интерпретируется Фун Юйланом как «всеобъемлющий первопринцип» или «неизменный закон Природы»<sup>2</sup>. И. Т. Фролов описывает «Ци» как «основную материю природы, «жизненную силу»», обладающую динамикой, пространственно-временными и витально-энергетической субстанциями<sup>3</sup>. Поэтому природа, как отмечает Ван Цзянь, рассматривается как источник бытия всего сущего (Дао)<sup>4</sup>, а также соизмеряется, по

<sup>1</sup> Li Chenyang. The Ideal of Harmony in Ancient Chinese and Greek Philosophy // Springer Science + Business Media B.V. 2008. – С. 83.

<sup>2</sup> Fung Yu-lan, A Short History of Chinese Philosophy. New York: Free Press, 1966. – С. 97.

<sup>3</sup> Философский словарь [Электронный ресурс] / под ред. И.Т. Фролова. – Москва, 1991. – 513 с. – Режим доступа: <http://ropjatija.ru/node/1733> (дата обращения: 03.04.2019).

<sup>4</sup> Ван Цзянь. Даосизм как образ жизни // Вестник БГУ. – 2011. – С. 78.

мнению Хоу Линь, с «эфиром», динамической постоянной системой, которая закладывает и структурирует сферу человеческого бытия (Ци)<sup>1</sup>.

Диалог с природой начинает оформляться в ряде бинарных отношений: «Дао» и «Дэ», «Ци» небесное и «Ци» земное и др., которые актуализируют отношения имманентного и трансцендентного, материального и идеального, очерчивая их онтологические границы. Даосизм признает, что гуманизм должен подчиняться великому проявлению космического порядка, где индивид переносит свою личность в глубины изначальной самости, где границы индивидуальности стираются, но и с то же время наполняются экзистенциальной значимостью. Следует подчеркнуть, что сущность человека «больше», чем сам человек, однако это не приводит к теистическому выводу о том, что должен существовать личностный Бог, который создает и контролирует судьбу человека. Поэтому, по мнению Ван Няньнянь, даосизм концептуально не отрицает возможности божественного существования, а только дает понять, что «Дао» и природа слишком первоначальные формы бытия, чтобы быть ограниченными каким-либо Богом<sup>2</sup>.

С учетом направленности философских течений, затрагивающих обоснование диалога с природой, представители конфуцианства рассматривают природу с антропологических позиций. Вводя людей в гармонию с более широкими изменениями в космосе и представляя динамическую триаду Неба, человека и Земли, конфуцианские мыслители воспринимают диалог с природой как взаимодействие человека и природных тел на уровне субстанционально-генетической тождественности. Так, Ван Бан, обращаясь к работам Чжан Цзая, пишет, «небеса – это мой отец, а земля – моя мать, а человеческое я – это всего лишь маленькое существо, укрытое среди множества вещей»<sup>3</sup>. В конфуцианстве человек является частью природы, диалог которых обусловлен взаимозависимостью и взаимообращенностью, где гармония человека и природы

<sup>1</sup> Хоу Линь. Даосизм как фактор гармонизации современного китайского общества // Учёные записки ЗабГУ. – 2013. – С. 149.

<sup>2</sup> Wang Niannian. A Comparative Study of Heidegger and Taoism on Human Nature // US-China Foreign Language. – 2017. – С. 347.

<sup>3</sup> Wang Ban. Confucianism and Nature: Ecological Motifs in Kang Youwei's Great Community // Telos 183. – 2018. – С. 47.

проявляется на уровне экологической этики. Как утверждает О. Б. Бальчиндоржиева, Мэн Цзы полагает, что необходимо охранять окружающую среду, Дун Чжуншу развивает взаимосвязь человека и природы через нравственно-этические критерии<sup>1</sup>. В данном случае, биоэтические принципы опосредуют конфуцианское понимание философов об окружающей среде, которые возводят в ранг самоценность природы и ее паритетность.

С учетом натурфилософской направленности конфуцианские мыслители также рассматривают конструирование природного бытия с помощью ритуала как средства для выстраивания диалога с природой. Обрядовые и культурные символы, основанные на ритуальных моделях, являются наиболее существенными институтами конфуцианского социально-политического порядка. Таким образом, чтобы очертить границы природного бытия, нужно соблюдать ценностно ориентирующие модели (ритуалы, обряды), которые способствуют установлению гармоничных отношений общества и природы.

Если в даосизме природа есть что-то универсальное, над-естественное, то в конфуцианстве природа – динамичное, живое, участвующее в общем непрерывном процессе рождения, обновления и увядания. Но вместе с этим, их объединяющим началом и целью является построение идеи гармонии общества и окружающего мира. Следует добавить, идея гармонии есть не только достижение единения различных явлений, как указано выше, но и единение, основанное на столкновении противоположностей. К примеру, натурфилософская космогоническая система «Инь-Ян» являет собой, согласно трактату «Хуан-ди Нэй Цзин су вэнь», корреляцию диаметрально противоположных субстанций: «Инь» – это небо, покой, рождение, «Янь» – это земля, движение и возвращение<sup>2</sup>. Гармония в данном смысле представляет форму разрешения противоречий между данными субстанциями и приведение их к взаимной согласованности и единству.

---

<sup>1</sup> Бальчиндоржиева О. Б. Социальная гармония в китайской философии // Вестник Томского государственного университета. – 2015. – С. 58.

<sup>2</sup> Хуан-ди Нэй Цзин су вэнь = Трактат желтого императора о внутреннем, вопросы о простейшем [Электронный ресурс] / – Режим доступа: <http://www.zysj.com.cn/lilunshuji/huangdisuwen/100-3-5.html> (дата обращения: 15.02.2020).

Возвращаясь к древнекитайской философии, возможно утверждать первостепенное значение принципов антропологизма в системе религиозно-философских учений Китая. Так, человеколюбие, бережное отношение к природе, внутренняя саморегуляция ради общего блага, стремление к гармоничному взаимодействию создают основу для исследования проблемы восточного диалога с природой, которая, в отличие от западной философии, всецело пронизана интуитивизмом, мистицизмом и космологизмом.

Если ранее принципы гармонии с природой осуществлялись через призму космогонических и мистических представлений, то в современной философии проблема гармоничных отношений охватывает материалистические и рационалистические установки. Данная тенденция связана, прежде всего, с внедрением идей марксизм-ленинизма в попытке привнести новое звучание в развитие экономически опосредованных отношений общества и природы. Как утверждает Л. А. Мусаелян, в центре марксистской теории лежит субстанциональный подход, который направлен на выдвижение человека в качестве центральной проблемы<sup>1</sup>. Так, человек становится центром философского осмысления в концепции К. Маркса, основные принципы которой заключаются в свободном развитии человека (гуманизм является основным мотивом), расширении производственной деятельности, «очеловечивании» природы и развитии национального (общего) духа.

По мысли Лю Минляна, «очеловечивание» природы демонстрирует отношения между человеком и природой, которые являются фундаментальными для выживания и развития человека<sup>2</sup>. Человек происходит из мира природы и является частью природы, с одной стороны, но, для него естественный мир – это тоже человеческая природа, – с другой. В данном случае все жизненные процессы подчинены человеческому бытию, а точнее – обществу. Понятиям индивидуализации, сакрализации духовных основ придается наименьшее значение

<sup>1</sup> Мусаелян Л. А. Концепция исторического процесса К. Маркса // Философия и общество. – 2007. – № 3. – С. 66.

<sup>2</sup> Лю Минлян. Жэнь юй цзыжань дэ бяньчжэн хэсе – Цун хэйгээр дао энгэсы дуй «жэньхуа дэ цзыжань» дэ чанышу = Диалектическая гармония между человеком и природой - от Гегеля до Энгельса / Теоретический журнал. – 2008. – № 6. – С. 69. Авт. кит. перевод.

в сравнение с промышленной мощью на пути выработки универсальных общественных принципов. В данном контексте человек и природа не являются равными, но и не могут существовать друг без друга, они образуют общую систему созависимого взаимодействия. Здесь диалог прекращает свое существование, ограниченный рамками внешних материальных условий он растворяется в человеческом эгоцентризме и утилитаризме. Следует заметить, что по вопросу о современных подходах к исследованию диалога с природой существует определённый силлогизм, заключающийся в объединении философских идей древнекитайского и современного китайского знания. Так, новое звучание в современную философию марксизма-ленинизма вносят старые идеи гармонизации общества, которые в данном случае рассматриваются через аксиологическую и этическую проекцию. Целью является не наращивание производственных мощностей, а культивирование национального духа, одухотворенности народа, выраженной в принципах бережного отношения к природе, признания самоценности природы, соблюдения требований охраны окружающей природной среды.

Подводя итог вышеизложенному, следует сказать, что диалог с природой в древнекитайской философии пронизан космогоническим и интуитивным миропониманием, а в современной философии – принципами материализма, антропоцентризма и гуманизма. В первом случае, диалог очерчивает границы трансцендентальных и имманентных универсалий, во втором, – развивает эмпирико-рационалистические возможности человеческого восприятия мира.

На основании проведенного анализа возможно сформулировать определенные факторы развития и осмысления диалога с природой в рамках китайской философии, такие как: стремление к гармонии, нацеленность на антропологизм, формирование монистического мышления, выработка духовности. Так, человек в стремлении к гармонии, в первую очередь, с собой, а затем с миром пытается преодолеть собственный субъективизм, налаживая диалогическую связь с другими модусами бытия, в частности – с природой. По мнению П. А. Гольбаха, главным источником заблуждения человека является то, что он самостоятелен и

индивидуален в поиске самого себя, не осознавая какую роль играет в его жизни деятельная природа<sup>1</sup>. Однако, природа заключена в каждом акте человеческого бытия, наполняя ее экзистенциальным смыслом. Поэтому, человек, пытаясь обратиться к своей самости, всегда отзывается на природу. Так, согласно китайской философии, рассмотрение человека и природы как элементов противоположности в конечном счете дает понимание их согласованности. Монистический взгляд на диалог с природой, в данном случае, выражен признанием разнообразия объектов, взаимодействие которых сведено к осознанию их единения и взаимообусловленности. Такое представление задает иной вектор для развития онтологических оснований диалога с природой, который поднимает естественное отношение к миру до уровня духовного, а также смещает фокус частного понимания диалога с природой к общему, национальному.

С учетом проведенного анализа диалог с природой представляет исключительно многоуровневую систему, которая наполняется гносеологическим и онтологическим обоснованием, указывающим на разнообразие применимых методов и подходов к исследованию проблемы диалога с природой. Так, диалог с природой в западной традиции инкорпорирован в сложную структуру концептуальных положений, которые экстраполируют подходы к исследованию сущности диалогических отношений человека и природы. Диалог с природой в русской философии проявляется в силлогизме религиозного и естественнонаучного знания, на основе которого вырабатываются принципы диалога с природой в имманентной сфере. В китайской философии диалог с природой проявляется в космологизме, интуитивизме, с одной стороны, а также определяется в материалистическом и антропологическом миропонимании, – с другой.

По итогам исследования допустима концептуализация структуры диалога с природой, представленная через разные формы бинарных отношений человека с бытием природы в рамках своего уровня инвариантного мира. В данном ключе

---

<sup>1</sup> Гольбах П. А. Система природы, или О законах мира физического и мира духовного / под ред. А. Деборина, Д. Рязанова. пер. Юшкевича П. – Москва: Госиздат, 1924. – С. 33.

актуализируется полагание, причастность, вопрошание к природе как к субъекту познания, к равному по своим дефинициям участнику, где диалог с природой раскрывается в рамках субъект-субъектных отношений. Исследование настоящих концептуальных положений диалога с природой подтверждает выявление нижеуказанных уровней:

- эстетический (природа – прекрасное начало, эмпирически подкрепленная и имманентно представленная);
- теологический (природа – обожествленная субстанция, трансцендентная и одухотворенная);
- космогонический (природа – космос, Абсолют, во всех ипостасях универсальная и всеобъемлющая);
- материалистический (природа – живое бытие, научно обоснованная и естественно существующая);
- монистический (природа – гармония, приводит к согласованности и единению);
- нравственный (природа – самоценность, имеет право на свободу, эгоцентричная и этически аргументированная).

В рамках компаративистского анализа натурфилософских теорий и концепций в истории мировой философии сформулированы концептуальные положения к проблеме диалога с природой, выраженные в следующих подходах, принципах и факторах.

Подходы к обоснованию внутреннего механизма и логики развития диалога с природой:

- умозрительно-эстетический подход;
- чувственно-трансцендентальный подход;
- потребительско-рациональный подход.

Принципы построения онтологичности диалога с природой:

- принцип универсальной взаимосвязи;
- принцип одномерности;
- принцип предрасполагающего единства.

Факторы, влияющие на формирование динамики развития натурфилософского диалога:

- стремление к гармонии;
- формирование монистического мышления;
- выработка духовности.

Проведенный анализ показал многомерность и глубину исследования диалога с природой, проблемное поле которого, несмотря на отсутствие достаточной теоретической аргументации в рамках философии диалога, имеет свои вехи постижения и выстроенную концептуализацию с позиций мировой философии. Полученные результаты в настоящем разделе указывают на то, что диалог с природой раскрывается как феномен, который отражает идею необходимости и важности диалогического императива в выстраивании взаимоотношений человека и природы и их онтологических оснований.

Выявленные уровни, подходы, принципы и факторы отражают богатый теоретический потенциал в исследовании диалога с природой, который позволяет понять взаимосвязь философских, исторических и социокультурных парадигм в плоскости данной проблематики, где диалог есть способ формирования бытия, а природа – отражение внутреннего мира человека, его самости и конечности.

## Глава 2. Интро- и экстравертность диалога с природой в мировой философии и литературных памятниках

### 2.1. Диалог с природой в литературной традиции через призму рефлексии «Я-Ты» М. Бубера

Диалог с природой – явление всеобъемлющее, границы которого очерчивают периферию как конкретно философского знания, так и религиозного, научного и художественного, диалогическая парадигма синтезирует логику развития отношений мира бытийного, духовного и предметного. Одним из способов конституирования диалога с природой выступает теоретически и философски представленная структура типов диалогических отношений – «Я-Ты», «Я-Другой», «Я-не-Я» – выкристаллизованных плеядой западных и российских философов разных эпох.

С учетом диалектических позиций взаимодействие «Я-не-Я» истолковывается как творческая активность противоположностей, где «Я» осознает себя через эмпирические определения того, что находится вне «Я». По мысли Фихте, гносеологическая аргументация «Я-не-Я» заключается в том, что «Я» определяет себя только через «не-Я» – «противообраз», благодаря которому «Я» имеет возможность отличить себя от других<sup>1</sup>. Так, «Я» представляет мыслящий субъект, который осознает себя, предполагая внешний объект «не-Я». В данном ключе подтверждается невозможность существования «Я» без «не-Я». Категория принадлежности субстанции в данном случае актуализирует диалогическую направленность, которая неявно, но отчетливо обрамляет его субъективный идеализм. Следовательно, диалог – это не только способ формирования взаимосвязей и когниций, но и принцип рефлексии бытия.

В XX веке в философии появилось понятие «Другого», определенное в следующем положении: «Другой» может наблюдать «Я» со стороны и только во

---

<sup>1</sup> Фихте, И. Г. Сочинения в двух томах. Т. 1. / Сост. и примечания В. Волжского. – Санкт-Петербург: Мифрил, 1993. – С. 40.

взаимодействии с «Другим» «Я» реализует себя. Так, по замечанию А. А. Зиновьевой, намечаются контуры обоснования новой с точки зрения теоретической аргументации формы диалога, необходимость использования которой обусловлена дальнейшим исследованием диалогического дискурса<sup>1</sup>. В данном фокусе происходит утверждение своего «Я» посредством утверждения «Другого» как равному «Я» субъекта.

Здесь утверждается бытие «Другого» и бытие «Я». Таким образом, субъективность, реализуемая в отношении «Я-Другой», постулирует главный критерий диалога – паритетность участников беседы, встречи, как угодно, даже диспута, который формирует бытийность диалога. Равнозначность и паритетность, как правило, возникает на над-эмпирическом уровне, где познание представлено опосредованно. Такие отношения чаще всего связаны сенсуалистическими универсалиями, которые транслируют логику диалогического взаимодействия с «Другим», раскрывая сущность всех партнеров в своей полноте и целостности. Таким образом, отход от гносеологической направленности диалога в сторону онтологических аргументаций резюмирует важность обращения исследовательских поисков не только к эмпирическому способу познания мира, но и к трансцендентному.

Так, трансцендентное есть одухотворенное, воплощенное в разных диалогических формах: человек-человек, человек-Бог, человек-природа. Диалог с природой в данном ключе пересекается с «обожествлённой» одухотворенностью, но, ни в каком случае, ею не ограничивается. Природа воспринимается как «Другой», к которому обращены все смыслы «Я». Однако, с учетом трансцендентных включений отношение к «Другому» опосредуется диалогом «Я-Ты», выработка которого уже представлена фрагментарно в настоящем исследовании.

Обращаясь к антропологической стороне проблемы «Я-Ты», можно воспользоваться следующей дефиницией М. Бубера: «абсолютное значение

---

<sup>1</sup> Зиновьева А. А. Диалог с другим: М. Бубер и М.М. Бахтин // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. – 2011. – С. 46.

человеческой жизни в том, что она фактически трансцендентна своей обусловленности»<sup>1</sup>, т.е. видеть то и вступать в действительные отношения с тем, с чем человек сталкивается. Здесь обрамляется момент «встречи», который так важен и актуален для отношений «Я-Ты», и эксплицируется основное положение диалогичности – человек в силу своей двойственности диалогичен с миром, т.е. не представляет само по себе уникальное бытие, а обнаруживает своё бытие через призму другого бытия.

Такой синтез можно четко обнаружить в эстетико-художественном измерении, где архитектурные композиции, литературные памятники, живописное творчество аккумулируют духовный опыт взаимодействия с природой, объективизируя его в рамки материального. Так появляется текст, картины, музыка и прочие материальные объекты, которые уподобляются звукам, образам, ощущениям природы. Художественный текст в данном ключе есть вместилище всего природного достояния, активизируемого воображением и сознанием, с одной стороны, а также пространство для возврата к диалогу с природой, – с другой. Как утверждает А. Ю. Нестеров и А. И. Демина, художественное семиотическое поле включает рецепцию как субъективирующую деятельность, в рамках которой человек конституирует свое «Я» через внешние условия<sup>2</sup>. На основании вышеизложенного можно заключить, что текст определяет диалогический императив в выстраивании взаимодействия человека и природы, в данном случае – природных образов.

Следует заметить, что выбор литературных памятников аргументирован их исторической значимостью. В настоящей работе представлена литература писателей XVIII-XX в., которая, преимущественно, раскрывает не только экзистенциальную проблематику человека, но и аспекты диалога с природой. Так, начало промышленной революции послужило огромным толчком в экономическом развитии, но оказало негативное влияние на взаимодействие человека с природой.

---

<sup>1</sup> Бубер М. Два образа веры. – Москва: Республика, 1995. – С. 201.

<sup>2</sup> Демина, А. И., Нестеров А. Ю. Семиотический подход к анализу понятия творчества // Перспективные информационные технологии (ПИТ 2020). Труды Международной научно-технической конференции. Под редакцией С.А. Прохорова. – 2020. – С. 430.

Писатели первыми заметили раскол между человеком и окружающей средой и указали на важность выстраивания их духовных отношений и онтологических оснований. Как утверждает В. С. Глаголев, у писателей «существует Космос внутреннего мира, имеющий особое творческо-эстетическое преобразование», поэтому эстетика природы в их творчестве занимает особое значение<sup>1</sup>.

С учетом онтологического дискурса к исследованию диалога с природой русская литературная традиция представляет уникальный феномен, совмещающий философские и художественные искания, в рамках которых воплощена вся жизнь истории, культуры и общества. По мнению Г. С. Смирнова, насколько художественные смыслы инкорпорированы в русскую философию<sup>2</sup>, настолько художественный текст включает философски осмысленные мысли. Амбивалентность в данном случае характеризует взаимообусловленность литературы и философии как близких друг к другу областей знаний, идеи которых встречаются на междисциплинарных границах. Неслучайно существует положение, что русская философия филологична по стилю, а литература философична по смыслу.

В ансамбле нарративов художественной культуры основным элементом является текст, который отражает самоцель его существования – стремление к апостериорному и априорному знанию. Первое находится на внешних границах познания вещей как таковых, второе – проникает в сферу понимания безусловного и безграничного. Именно во второй сфере возникает подлинный диалог с природой – возврат к отношениям «Я-Ты», где важно не наличие, важно само существование.

В русле натурфилософских исканий особый поворот онтологического среза русской художественной традиции связан с представлениями природы как наделенном духом субъекте, который вступает во взаимообусловленную и взаимопроникновенную беседу с человеком. Так, художественное миропонимание

---

<sup>1</sup> Глаголев, В. С. Внутренний мир художника: парадоксальность и противоречивость // Многомерность внутреннего мира: философские ракурсы. Сборник статей. – 2016. – С. 37.

<sup>2</sup> Смирнов Г. С. Образование ноосферы: философско-методологические проблемы эволюции // – Иваново: Иван. гос. ун-т, 2015. – С. 7.

русских писателей Л. Н. Толстого, М. М. Пришвина, Ф. И. Тютчева и многих других освещает эстетические, онтологические и экзистенциальные когниции в диалоге с природой. В данном ключе отношение к природе сводится к созерцанию через духовный отклик и трансцендентальное открытие.

Природа и природная красота всегда были источником вдохновения для поэтов и романтиков. Для них природа – одна из самых актуальных и важных тем, выступающая символом красоты и праведности. Как утверждает И. В. Остапенко, концептуальное осмысление природы осуществляется через пейзажный дискурс, который выполняет более психологическую функцию, нежели описательную или изобразительно-выразительную, закрепленную топосом (местом разворачивания смыслов) и локусом (пространственным образом) в произведении<sup>1</sup>. В данном смысле пейзажная лирика, по мнению В. Ю. Прокофьева, фиксирует и уточняет парадигматические и синтагматические смыслы в философской концептуализации диалога с природой через призму художественной литературы<sup>2</sup>.

С экзистенциальной точки зрения в художественных текстах запечатлеваются утверждения о жизни, которые, по мнению Б. Л. Пастернака, не распадаются по своей широте на отдельные мысли или слова, они показывают значимость существования как человеческого, так и природного<sup>3</sup>. Так, Ф. Тютчев поэтизировал бытие окружающей среды, апеллируя к самоценности природы. В стихотворном произведении «Любовь земли и прелесть года» он, описывая весну, одухотворяет и обожествляет ее в таких строках, как: «Дух жизни, силы и свободы... Как отзвук торжества природы...»<sup>4</sup>. В данном ключе диалог с природой есть человеческая рефлексия на природный мир, которая проявляется на уровне психологизма и сенсуализма. Такие отношения фиксируют уникальный онтологический статус в формировании инвариантного поля для бытия человека и

<sup>1</sup> Остапенко И. В. Природа в русской лирике 1960–1980-х годов: от пейзажа к картине мира: монография / И.В. Остапенко. – Симферополь: ИТ АРИАЛ, 2012. – С. 48.

<sup>2</sup> Прокофьева В. Ю. Категория «пространство» в художественном преломлении: локусы и топосы // Вестник Оренбургского государственного университета. – 2005. – С. 88.

<sup>3</sup> Пастернак Б. Л. Доктор Живаго / Б.Л. Пастернак. – Москва, 2006. – 893 с.

<sup>4</sup> Тютчев Ф. Стихотворения [Электронный ресурс] / Любовь земли и прелесть года, 1828. – Режим доступа: <https://rustih.ru/fedor-tyutchev-lyubov-zemli-i-prelest-goda/> (дата обращения: 12.12.2019).

природы, в рамках которого в восприятии бытия природы человек отражает чувства, переживания и мысли.

В художественной традиции Л. Толстого, как отмечает Данг Тхи Тху Хьонг, природное и социальное неразрывно связаны друг с другом, где пейзаж является своеобразным зеркалом в отражении внутреннего духовного «Я» человека<sup>1</sup>. В романе «Воскресение» писателя образ весны связан не только с темой возрождения природы, но и души человека, который категориально обрамляется в чувственный аспект: «Солнце грело, трава, оживая, росла и зеленела... Веселы были и растения, и птицы, и насекомые, и дети<sup>2</sup>». Здесь природа рассматривается как наделенная субъективным переживанием одухотворенная субстанция, которая представляет живую материю, не раскрываемую, а раскрывающую эмоционально детерминированные основания человека.

В данном случае интенсифицируется аксиологически значимый категориальный ряд «человек-чувства-природа», разворачиваемый с помощью ценностных понятий «жизни», «радости», «красоты», «любви» и т.п. Поэтому, чувства, ощущения и переживания есть отражение внутренней целостности человека, которую он сможет осознать только в диалоге с природой. Возможно предположить, что в данной плоскости онтологический срез направлен не только на духовную сферу человека, но и на что-то более глубокое и самодавяющее, что-то телеологическое и метафизическое, раскрывающее первоначальную природу и целесообразность человеческого существования. Но на данном этапе исследования можно только сделать вывод о том, что художественная форма познания с присущим ей психологизмом актуализирует сенсуалистические когниции в раскрытии экзистенциальных оснований человека, которые в свою очередь фундируют онтологическую значимость природы и самого человека.

С учетом художественных включений эксплицирован основной тезис диалога с природой в рамках взаимосвязи «Я-Ты»: «отношения есть взаимность»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Данг Тхи Тху Хьонг. Природа и «пейзаж души» в романе Льва Толстого «Воскресение» // Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова. – 2014. – С. 158.

<sup>2</sup> Толстой Л. Н. Воскресение. 3-е изд. – Санкт-Петербург: А.Ф. Маркс, 1900. – С. 5.

<sup>3</sup> Бубер М. Два образа веры. – Москва: Республика, 1995. – С. 19.

Природа воздействует на меня, как и я на природу; присутствие природы есть во мне, как и моё присутствие в ней. По мысли М. Бубера, «духовная реальность основных слов рождается из природной: у основного слова «Я-Ты» ее источник – природная взаимосвязь»<sup>1</sup>, поэтому начало духовности есть начало природных взаимоотношений.

Здесь диалог с природой возникает как встреча двух субъектов, направленных на взаимный отклик. Рефлексия от встречи с природой прекрасно отражена в романе «Анна Каренина» Л. Толстого в эпизоде, когда Константин Левин вместе с крестьянами выходит в поле косить траву: «чем далее Левин косил, тем чаще и чаще он чувствовал минуты забытья, при котором уже не руки махали косой, а сама коса двигала за собой все сознающее себя, полное жизни тело, и, как бы по волшебству, без мысли о ней, работа правильная и отчетливая делалась сама собой. Это были самые блаженные минуты»<sup>2</sup>. Духовная выработка в данном случае организована материальной практикой, в рамках которых происходит объединение эмпирического и психологического. Таким образом, встреча с природой, избавившись от пространственно-временных рамок, формирует экзистенциальное наполнение, в русле которого человек возвращается к себе уже охваченный природным бытием, обновленным и пробудившимся. Поэтому, по мысли М. Бубера, в моменте встречи «нет ничего отвлеченного..., сама память преобразуется, устремляясь из отдельности в целостность»<sup>3</sup>, которая захватывает все существо человека и бытие природы. Узкопрактический дискурс уступает трансцендентальному, который реализуется через идеалистический способ познания мира.

По мнению И. С. Болдоновой, «взаимосвязь природы и человека имеет особый, божественный смысл, когда они взаимно растворяются друг в друге»<sup>4</sup>. Отражение данной дефиниции возможно наблюдать в анализе диалога с природой

<sup>1</sup> Там же., – С. 30.

<sup>2</sup> Толстой Л. Н. Анна Каренина. – Москва: Азбука-Аттикус, 2013. – С. 203.

<sup>3</sup> Бубер М. Два образа веры. – Москва: Республика, 1995. – С. 21.

<sup>4</sup> Болдонова И. С., Надагурова А. А. Художественная литература как форма эстетического восприятия (на примере русской литературы XX века) // Вестник Бурятского государственного университета. Язык. Литература. Культура. – 2016. – С. 36.

в художественной литературе. Так, отечественные писатели с присущими им религиозным мышлением и философским миропониманием в стремлении передать психологические императивы нередко обращаются к проблеме взаимосвязи человека и природы посредством божественных когниций. На этой основе пантеистическое мирозерцание открывает границы обожевлённой природы, наполненной ощущением святости. Природа рассматривается через призму религиозного мировоззрения, воссоединение с которой позволяет слиться душе человека и духу природы. В данном случае русская философская лирика, как отмечает М.Н. Эпштейн, трактует биполярные отношения как: человек и природа порождены одной благой волей, одним всеобъемлющим разумом, и поэтому они составляют диалогическое единство во всех проявлениях<sup>1</sup>. Происходит сакрализация природы, постижение которой устремляет человеческий дух к Богу.

Как выявлено ранее, красота является одним из способов познания природного бытия, в русле которого познание прекрасных начал природы ведет к познанию Бога. Поэтому, в рамках художественного дискурса писатели видят прекрасные природные явления как проявления предельной красоты Творца. Так, в стихах Е. А. Баратынского божественность природы представлена могуществом и таинством природных сил: «Как очарованный стою, над дымной бездною твоею, и, мнится, сердцем разумею, речь безглагольную твою»<sup>2</sup>. Высшая мудрость для Евгения Баратынского определяется близостью человеческого бытия к природе, которая оформляется в единении материального и духовного. Поэт обращается к природе как к своему духовному партнеру, получая обратный отклик не разумом, а сердцем. В данном случае объективная внешняя природа формирует внутреннюю связь человека с ней в трансцендентальном аспекте. Таким образом, вопрошание к природе определяет духовное начало человека, так как, по мысли С. А. Лишаева,

---

<sup>1</sup> Эпштейн М. Н. «Природа, мир, тайник вселенной...»: Система пейзажных образов в русской поэзии. – Москва: Высшая школа, 1990. – С. 21.

<sup>2</sup> Баратынский Е. А. Стихотворения [Электронный ресурс] // Водопад, 1827. – Режим доступа: <https://rustih.ru/evgenij-baratynskij-vodopad/>. – (дата обращения: 07.04.2020).

«вопрошание о том, что имеет ценность само по себе, – это форма существования безусловно ценного в человеке»<sup>1</sup>.

Так, природа представлена, с одной стороны, как эстетически опосредованная окружающая среда, с другой – одухотворённый и божественный мир, в рамках которых признание значимости экстерииоризированной природы ведет к осознанию ее субъективной самооценности. Таким образом, созерцание красоты, заключенной в эстетическую форму познания, регулирует экстравертность диалога с природой, а стремление к духовности и пониманию божественной природной сущности обосновывает его интровертность.

Аргументируя проблему духовности в диалоге с природой, возможным представляется обращение к дефиниции А. Швейцера о том, что «духовная жизнь идет нам навстречу в природном бытии»<sup>2</sup>. В данном случае диалог с природой заключен как в идейно-психологическом и духовном пространстве, так и в материально-живом и органическом. Постулируя тезис о том, что Бог – это не только красота, но и жизнь, мы предпринимаем попытку обосновать внутренний имманентный мир диалога с природой и сформировать понимание предметно развернутого аспекта в рамках современного подхода к исследованию проблемы взаимодействия с окружающим миром. Контуры данной проблематики нашли свое отражение в работе А. Швейцера «Благоговение перед жизнью», который считал, что каждое живое существо имеет самооценность и отнесенность к Богу, а их жизнь должен оберегать и воспевать человек. Библия, по мысли философа, выступает своего рода сводом законов, по которым протекает человеческая и природная жизнь. Так, понимание божественной силы, которая заключена в каждом акте природных закономерностей и явлений, обуславливает конституирование духовной рефлексии и интеллектуального воспитания человека. Здесь объединяются существование как таковое (витальное и практическое) и жизнь в диалоге (духовные и божественные искания). В данном случае органически

---

<sup>1</sup> Лишаев, С. А. Нехватка Другого (Гуманизм и кризис гуманитарного сознания) // *Mixtura verborum*' 2018: воля к смыслу. Философский ежегодник. – 2018. – С. 36.

<sup>2</sup> Швейцер А. Благоговение перед жизнью: пер. с нем. / Сост. и посл. А. А. Гусейнова; общ. ред. А. А. Гусейнова и М. Г. Селезнева. – Москва: Прогресс, 1992. – С. 29.

соединяются практическая и духовная, частная и общественная стороны человека, формирующие понимание феномена благоговения перед жизнью. Духовного человека опосредует личностное осознание самоценности природы, которое очерчивается его онтологически-экзистенциальными границами. Общественный человек же формируется под влиянием социокультурных изменений, он создает диалог с природой, не избегая присущего современному мышлению утилитаризма. В последнем случае отношения с природой строятся на принципах сознательного отношения к окружающей среде, рационального использования природных ресурсов и признания права на жизнь каждого живого существа.

Несмотря на то, что в настоящее время происходит подмена знания живого на рационально-научное, которое вырабатывает потребительский подход к человеку и природе в качестве нормы, все же важно заметить, что стремление к духовности и самопознание личностного бытия являются основными темами социально-гуманитарного знания, которые неизменно будут определять актуальные вопросы онтологического и экзистенциального характера еще долго время. В данном случае благоговение перед жизнью как философски обоснованная и эмпирически доказанная концепция, соединяющая в себе духовные, теологические возможности и практические и нравственные императивы, эталонно описывает современные нарративы диалога с природой.

Возвращаясь к анализу имманентной сферы натурфилософского диалога, следует сказать, что именно благоговение перед жизнью опосредует выработку живого знания, в рамках которого существует только выражение и утверждение самой жизни. Согласно данной дескрипции возможным представляется экспликация трехкомпонентной структуры – «человек-воля-живое знание», которая фиксируется теологическими, духовными и экофилософскими установками. Всеобщий синтез достигается волей человека, а именно его самоконтролем по отношению к природе: бережным отношением, почитанием, уходом от прагматического мировосприятия природы и т.д. С холистической позиции, природа, прежде всего, рассматривается как воплощение Бога, а затем как

структура духовной организации с человеком, которая представляет и утверждает ценность самой жизни.

Такой подход ярко представлен в русской философской литературной традиции. Основными представителями, согласно мнению К. И. Шилина, З. Г. Лапиной, являются Л. Н. Толстой, И. А. Бунин, М. М. Пришвин и др., которые взяли на себя «всю полноту духовно-творческой ответственности» за выстраивание связей в системе живого знания<sup>1</sup>.

Божественные искания живым и выразительным словом отражены в художественной лирике И. А. Бунина, который в своем рассказе «Ночь» вопрошает: «во мне есть, помимо всего моего, еще некое нечто, очевидно, основное, неразложимое, – истинно частица Бога»<sup>2</sup>. Возможно, «истинно частица Бога» – это и есть сама жизнь. Помимо этого, божественное есть как в человеке, так и в природе: «Звездный свет да океан зеркальный – царство этой ночи неземной...И душа исполнена предвечной, красоты и правды неземной»<sup>3</sup>. Живым знанием выступает образ (ночь, свет, океан), который обожествляет природу и ее красоту, а также открывает ее в естественном бытии. В данном ключе образно-композиционный уровень строится на эстетических и аксиологических включениях, обнаруженных в переживании природы как обожествлённой и одухотворенной реальности, образ которой отражен в эпитетах «предвечной красоты» и «правды неземной».

С учетом осмысления отношений «Я-Ты» через призму художественной традиции диалог с природой опосредуется уникальной причинно-пространственно-временной взаимосвязью. Природа является во времени, но проживается не как звено организованной последовательности, в образном выражении М. Бубера, а предстаёт перед читателем в своем «длении»,

<sup>1</sup> Лапина З. Г., Шилин К. И. Экофилософия духовной культуры будущего [Электронный ресурс] // Энциклопедия Живого знания. Том 14. – Москва: АИРО- XXI, 2007. Режим доступа: <https://mybook.ru/author/z-lapina/ekosofiya-duhovnoj-zhizni-budushego/read/?page=2>. – (дата обращения: 12.01.2019).

<sup>2</sup> Бунин И. А. Ночь. Рассказ [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.litres.ru/ivan-bunin/noch/chitat-onlayn/>. – (дата обращения: 08.04.2020).

<sup>3</sup> Бунин И. А. Стихотворение «Поздний час. Корабль и тих и темен...» [Электронный ресурс] / Газета «Южное обозрение», Одесса, 1899. Режим доступа: [http://bunin.velchel.ru/index.php?cnt=10&rhime=st\\_37](http://bunin.velchel.ru/index.php?cnt=10&rhime=st_37). – (дата обращения: 08.04.2020).

определяемой своей самостью<sup>1</sup>, где человеческое существование устремляется к «предвечной» природе, наполняясь экзистенциально и психологически. С пространственных позиций природа выступает как всеобъемлющая и всеохватывающая духовная ипостась. В «бесконечной», «неземной» природе проживают свои жизни не только животные, птицы, но также и их чувства, ощущения, которые объективизируются и оживают в воображении человека.

В повести И. А. Бунина «Святые горы» такие образы природы, как «река, одинокая и свободная», «хриплый хохот кукушки», «ветер стал ласковый, мягкий» показывают чувственный спектр природы, который взывает в человеке все его глубокие и сокровенные переживания<sup>2</sup>. В данном русле в пространстве и времени отсутствует причинная связь, является только бесконечное и предвечное «Ты», которое позволяет «Я» постигнуть свое бытие в своей самости и бытие «Ты» на пути к встрече с «Другими». Постигание бытия природы осуществляется не через гносеологическую деятельность человека, а через переживание самого бытия. Таким образом, в художественной литературе познание природы выступает как способ определения чувств, ощущений и переживаний человека.

Проблему сенсуализма в отношениях с природой освещает советский писатель М. М. Пришвин, который несмотря на приоритетные темы социалистического строительства, не переставал писать о самоценности природного достояния. По мысли И. С. Болдоновой, «эстетика природы в творчестве М.М. Пришвина концентрирует внимание на понимании человеческой души через постижение природных явлений»<sup>3</sup>. «Гармония, – по мнению М. Пришвина, – это когда в природе человек находит соответствие своей душе»<sup>4</sup>. Со свойственным ему психологизмом писатель погружает нас в мир природных образов пейзажной лирики, сущность которых расцветает только в сердце читателя.

<sup>1</sup> Бубер М. Я и Ты. – Москва: Высшая школа, 1993. – С. 33.

<sup>2</sup> Бунин И. А. Рассказы [Электронный ресурс]. – Москва: Издательский дом «НИКЕЯ», 2014. Режим доступа: <https://iknigi.net/avtor-ivan-bunin/98406-rassказы-ivan-bunin.html>. – (дата обращения: 08.04.2020).

<sup>3</sup> Болдонова И. С., Надагурова А. А. Художественная литература как форма эстетического восприятия (на примере русской литературы XX века) // Вестник Бурятского государственного университета. – 2016. – С. 37.

<sup>4</sup> Пришвин М. М. Дорога к другу: Дневники. Для сред. и ст. шк. Возраста [Электронный ресурс] / М. Пришвин; пер. Б. Боркеев. – Фрунзе: Мектеп, 1983. – 188 с. – Режим доступа: <https://ruslit.traumlibrary.net/book/prishvin-doroga/prishvin-doroga.html#work003>. – (дата обращения: 08.04.2020).

Рационалистическое осмысление природы уступает сентименталистскому подходу, где восприятие ощущений, эмоций природных образов соответствуют чувствам человека.

Как пишет М. М. Пришвин: «Я слышу, как бьется мой пульс... Я слышу дыхание лилового колокольчика. Я его люблю. Он связан со мной. И через любовь мою к цветку я связан со всем великим миром»<sup>1</sup>. Главным тезисом из настоящего высказывания является общая жизнь, объединенная любовью, которая воплощается в подлинном диалоге с природой. М. Пришвин обращается не столько к образам природы, сколько к восприятию образов жизни природы, показывая их одухотворенность в предчувствии. В. Д. Пришвина писала о писателе, что «Пришвину необходимо не только видеть мир природы и человека, но и переживать его»<sup>2</sup>. В данном ключе онтология диалога с природой заключается в переживании природы, ее живого мира. Аксиологические категории «красоты», «любви» в чувственной форме познания природного бытия фиксируют диалог человеческого и природного, глубинных сокровенных настроений и жизни окружающей среды, которые находят свое отражение во внезапных встречах, к примеру, в лесу, в дождливое утро, в вечернем небе, на озере и т.п.

В рамках философского дискурса понимание встречи, для М. Бубера, играет особое значение. Как утверждает философ, «всякая действительная жизнь есть встреча»<sup>3</sup>, поскольку она является действительностью протекания настоящего. Поэтому, во встрече с природой человек, по М. Буберу, «дарует откровение своей оформленности», благодаря которой сможет выйти навстречу постигающим и вмещающим чувствам<sup>4</sup>. Таким образом, встреча есть признак диалогических отношений, которая происходит между душой человека и духом природы, созерцаемая и ощущаемая не разумом, а всем сердцем. Акт включения в диалог может варьироваться как в отношении конкретности, в которой присутствует опыт

<sup>1</sup> Пришвин М. М. Дорога к другу: Дневники. Для сред. и ст. шк. Возраста [Электронный ресурс] / М. Пришвин; пер. Б. Боркеев. – Фрунзе: Мектеп, 1983. – 188 с. – Режим доступа: <https://ruslit.traumlibrary.net/book/prishvin-doroga/prishvin-doroga.html#work003> (дата обращения: 08.04.2020).

<sup>2</sup> Пришвин М.М. Собрание сочинений: В 8-ми т. Т. 1. – Москва: Худож. лит., 1982. – С. 26.

<sup>3</sup> Бубер М. Два образа веры / Мартин Бубер; вступ. ст. Г.С. Померанца. – Москва: Республика, 1995. – С. 21.

<sup>4</sup> Там же., – С. 30.

«Другого», так и в отношении взаимности участников беседы. Благодаря этой взаимности, «Я» и «Ты» могут пребывать в живом взаимном отношении к чему-то единому и цельному, а также предрасполагаться во взаимном отношении друг к другу. Однако, живое взаимное отношение не порождается чувствами, оно их включает. «Чувства, – по М. Буберу, – это то, что «внутри»: здесь человек живет и отдыхает»<sup>1</sup>. Они не образуют личную жизнь, так как избавлены от прагматических умонастроений. Таким образом, взаимное отношение опосредуется субстанциональным значением, оно существует само по себе, в рамках которого осуществляется диалог человека и природы.

Это объясняет то, что переживание само по себе не формирует диалог с природой, оно обрамляет границы живого взаимного отношения между человеком и природой, включения которого воплощаются в чувствах и ощущениях. Таким образом, живой образ природы есть воплощение образа чувств человека, заключенных в экзистенциальную скорлупу. Так, образ дуба в романе «Война и мир» Л. Н. Толстого порождает «целый новый ряд мыслей безнадежных, но грустно-приятных» в душе у князя Андрея<sup>2</sup>. В данном случае природный образ констатирует чувственное наполнение князя А. Болконского, его онтологическое и экзистенциальное образование в художественном мире.

Интересной представляется природная традиция в художественном творчестве И. С. Тургенева. Природа рассматривается как исключительно материальный мир, который антагонистичен миру человека – духовному миру. Однако материальный природный мир И. С. Тургенева вовсе не заключен в рамки скептицизма и прагматизма, он более направлен на космогоническое постижение человеческого бытия через природное бытие. Данная тенденция, по мнению Н. Е. Разумовой, вызвана «откровенно философской ориентацией на решение бытийных проблем – соотношения между вечной природой и кратковременной человеческой жизнью»<sup>3</sup>. Природа являет собой что-то вечное, абсолютное,

---

<sup>1</sup> Бубер, М. Я и Ты. – Москва: Высш. шк., 1993. – С.39.

<sup>2</sup> Толстой, Л. Н. Война и мир. Т. 2. – Москва: Художественная литература, 1968. – С. 160.

<sup>3</sup> Разумова, Н. Е. Образы «бесконечного» у Тургенева // Вестник Томского государственного педагогического университета. – 2003. – С. 7.

всеобъемлющее, человек в рамках которой объективизирует свои чувства, ощущения и цель своего существования.

Образы в романах И. С. Тургенева, такие как «воздушная бездна», «бессмертного лона вод», «бесконечная даль», «небо веет вечностью»<sup>1</sup> иллюстрируют природную бытийность, которая уже не одухотворенная, – она и есть сам Дух, заключенный в мировую космогоническую основу. В данном ключе антропологическое осмысление застывает на границах природного мира, показывая человеческое бытие в новом ракурсе, т.е. освобождая сущность «Я» в человеке. «Я» уже не индивидуален, он представляет онтологию «Я-Я в мире», в котором отношения человека и природы являются неразрывными, единомудушными и родственно-отзывчивыми.

Как сказано выше, образы природы интенсифицируют чувства, ощущения человека, но, главным образом, они оформляют образ героя в онтологической и экзистенциальной проекции. Человек, познавая природу через переживания, формирует свое личное бытийное существование и бытийное существование природы. В данном фокусе происходит субъективизация отношений человека и природы, возникает паритетность и взаимообращенность на пути к осуществлению диалога.

Резюмируя вышесказанное, исследование диалога с природой в художественном творчестве российских писателей формирует философски обоснованный тезис: переживая бытие природы, человек переживает свое собственное бытие. В переживании он освобождается от категоризации и систематизации природы, чувствует всю ее сущность, мыслит ее в своем бытии. Таким образом, уникальность художественного натурфилософского диалога состоит в том, что литература не пытается принудить к систематизации и категоризации личностного бытия, раскрываемого с помощью разных философских подходов, она стремится осмыслить глубочайший сокровенный пласт внутри самого человека, – его духовные основания.

---

<sup>1</sup> Тургенев, И. С. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Т. 5. – Москва, 1978-1982. – С. 130, 222, 223.

Таким образом, можно заметить, что натурфилософское обоснование в аспекте диалога с природой в русской литературной традиции определяет его интровертность, основная идея которой заключается в познании глубоких человеческих переживаний через природный мир. Сосредоточенность на внутреннем состоянии через призму природного бытия позволяет человеку отыскать путь к себе, к своей телеологической сути, а также раскрывает духовный потенциал и онтологическую значимость в диалоге с природой. Так, обращение к природе, наделенной духовной неисчерпаемой силой, экстраполирует внутреннее переживание человека, которое ярко и образно передается именно в литературной традиции, свободной от четкой концептуализации и строгой объективации.

Кроме того, инструментальные аспекты диалога с природой также можно наблюдать в западной литературе у таких писателей, как Р. Эмерсон, Г. Торо, У. Вордсворд, Р. Бернс, Р. Саути которые внесли огромный вклад в развитие не только литературной традиции, но и философской практики.

Обращаясь к религиозно-философским трудам представителей американского трансцендентализма Г. Д. Торо и Р. У. Эмерсона, возможно определить аспекты диалога с природой с теологических позиций. Литературная эстетика Р. У. Эмерсона пронизана натурфилософскими взглядами, он как философ и поэт отражает величие и живописность природного мира и раскрывает личное философское видение отношений человека и природного мира.

В 1836 г. Р. У. Эмерсон опубликовал философское эссе под емким названием «Природа», в котором отразил свое отношение к бытию, природе, нравственному идеалу, вопросам познания, месту человека во вселенной. В прологе эссе Р. У. Эмерсон написал: «люди, жившие до нас, видели Бога и Природу лицом к лицу; мы не смотрим на Бога и Природу их глазами»<sup>1</sup>. Так, автор уже в начале произведения акцентирует внимание на взаимосвязи теологических и натурфилософских парадигм, в центре которых представлен антропологический образ – человек. Следует добавить, что, как и в русской литературной традиции,

---

<sup>1</sup> Эстетика американского романтизма / пер. с англ. М. Ф. Овсянников [и др.]; сост., коммент. и вступит. статья А.Н. Никольюкина. – Москва: Искусство, 1977. – С. 176.

художественная эстетика Р. У. Эмерсона включает в себя сенсуалистическое осмысление диалога с природой. Такие высказывания, как «приглушенный лесной свет – вдохновляющий, героический, подобен вечному утру», «божественные небеса и бессмертная смена времён», «природа созидающая» определяют природу как проекцию божественной воли, в рамках которой возвращение к природе мыслится как взаимодействие с Богом.

Как утверждает Е. В. Соколов, натурфилософия Р. У. Эмерсона представляет «вариант философии всеединства, где человек и природа подобно зеркалам, поставленным друг против друга, создают коридор бесконечных отражений, галерею символических соответствий»<sup>1</sup>. Как было сказано ранее, природа для писателя, прежде всего, божественное начало, объединяющее человека и прочие формы бытия, она, по мнению А. М. Зверева, трактуется как «воплощение мировой души», которая направляет и вдохновляет человека на культивирование нравственного и прекрасного<sup>2</sup>.

По мнению Р. У. Эмерсона, божественное начало, дух есть проявление природного мира, которые должны служить и существовать в гармонии с человеком. При этом, природа выступает регулятором между человеком и прочими формами жизнедеятельности. Как утверждает М. Ф. Овсянников, что в философии Р. У. Эмерсона «вселенная состоит из природы и души. Отсюда, строго говоря, следует, что все, отделенное от нас, все обозначаемое в философии как «не-я», иными словами, как природа, так и искусство, все прочие люди и собственное мое тело должны быть объединены под именем природы»<sup>3</sup>. Здесь актуально упомянуть идеи немецкого философа Э. Гуссерля, который считал, что «Я» и «другое Я» (либо «не-Я») совместно конституируют наш объективный мир. Другими словами, человек и другие модусы бытия создают общую картину мира, которая без

<sup>1</sup> Соколов, Е. В. *Англо-американская философия культуры XIX века. Философия культуры. Становление и развитие.* / под ред. М. С. Кагана, Ю. В. Перова, В. В. Прозерского, Э.П. Юровской, – Санкт-Петербург: Издательство Лань, 1998. – 133 с.

<sup>2</sup> *История литературы США. Т. II. Литература эпохи романтизма [Электронный ресурс]* / отв. ред. А.М. Зверев. – Москва: ИМЛИ РАН, Наследие, 1999. – 463 с. – Режим доступа: <http://american-lit.niv.ru/american-lit/istoriya-literatury-ssha-2/osirova-uoldo-emerson.htm>. – (дата обращения: 22.04.2019).

<sup>3</sup> *Эстетика американского романтизма* / пер. с англ. М. Ф. Овсянников [и др.]; сост., коммент. и вступит. статья А.Н. Николукина. – Москва: Искусство, 1977. – С. 179.

существования одного из участников данного процесса не смогла всецело быть реализована.

Проникнувшись философией Р. У. Эмерсона, Генри Торо начал тяготиться проблемой «общество-одиночество». По мнению Я. Н. Засурского, для писателя «общество – всего лишь «собрание людей» и близость их чисто механическая, а не духовная»<sup>1</sup>. Для того чтобы развеять существующую проблему, мыслитель акцентирует свое внимание на необходимости уединения, которое способствует духовной независимости и нравственному обогащению. Уединение, для Г. Д. Торо, не рассматривается как полная изоляция от общества и социальных институтов, она представлена процессом, который оформляет подлинный диалог с природой через духовное взаимопроникновение.

Натурфилософская позиция Г. Д. Торо, как утверждает В. И. Черникова, отражается в понимании и осознании выстраивания диалога с природой посредством «всеобщности жизни, её всеприродного единства»<sup>2</sup>. Как утверждает писатель, «если бы нам были известны все законы природы, достаточно было бы одного факта или описания одного явления, чтобы вывести всю их совокупность»<sup>3</sup>. Данное высказывание подтверждает, что природа воплощена не только в естественно-научном знании как объективный мир, она представляет более глубокое образование трансцендентальных и онтологических оснований.

Следует добавить, что образы природы в творчестве Г. Д. Торо приобрели не только философско-практическое значение, но и художественное воплощение. Символика природных пейзажей и явлений присутствует в огромном количестве к его книге «Уолден, или Жизнь в лесу». Г. Торо как неповторимый и уникальный создатель художественных смыслов в прекрасных и теплых красках изобразил нерукотворную красоту природы. Как пишет Г. Д. Торо, «я услышал вдали

<sup>1</sup> История литературы США [Электронный ресурс] / Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького Рос. акад. наук; редкол. Я.Н. Засурский. Т. II: Литература эпохи романтизма. – Москва: Наследие. 1999. – 404 с. – Режим доступа: <http://american-lit.niv.ru/american-lit/istoriya-literatury-ssha-2/osipova-devid-toro.htm>. – (дата обращения: 06.05.2019).

<sup>2</sup> Чередников, В. И. Философские основания американского романтизма первой половины XIX века. Р. Эмерсон, Э. По, Г. Торо: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Чередников Валентин Игоревич. – Калининград, 2011. – С. 20.

<sup>3</sup> Торо, Г. Уолден или жизнь в лесу: Эмерсон Р. Эссе. Торо Г. Уолден или Жизнь в лесу. / Г.Д. Торо; пер. З.Е. Александровой. – Москва: Художественная литература, 1986. – С. 304.

малиновку – как мне показалось, впервые за много тысячелетий – и много тысяч лет не забуду этих звуков, таких же сильных и сладких, как некогда»<sup>1</sup>. Уникальный художественный стиль писателя раскрывает собственное философско-эстетическое представление диалога с природой, через призму которого философ не только занимается теоретическим обоснованием отношений с природой, но и открывает их философско-практическое значение.

Философское осмысление идеи божественного в мире природы также отражено английскими поэтами-романистами, такими как, У. Вордсворт, Р. Бернс, Р. Саути. По мнению Р. Нэша, У. Вордсворт верил в «моральные импульсы, излучаемые полями и лесниками»<sup>2</sup>. Как считает Д. Н. Жаткин, для Р. Бернса было характерно стремление к метафорическому описанию природы, а также к персонификации и философизации окружающего мира<sup>3</sup>. Как утверждает Л.В. Федотова, Р. Саути одним из романистов, у которого прекрасно соединялись понимание природы как мира и способ описания мира как пейзажа<sup>4</sup>. Таким образом, поэты-романтики стремились понять мир через природу, а прежде всего понять себя, свои сокровенные и глубинные переживания.

Так, религиозно-трансцендентальное осмысление диалога с природой явно отражено в художественной традиции У. Вордсворта. В стихотворении «Сентябрь» поэт с помощью образов «священной тишины», «лазоревых озер», «святой песни», «гимна Божества» подчеркивает имманентную значимость природного мира в ее религиозном воплощении<sup>5</sup>. В данном случае возможно воспользоваться дефиницией М. Бубера «обожествлённая природа», которая определяет осмысление природы в трансцендентальном ключе. Так, природа У. Вордсворта находится вне эмпирического опыта и определяется с духовно ориентированных

---

<sup>1</sup> Там же., – С. 322.

<sup>2</sup> Нэш, Р. Дикая природа и американский разум [Электронный ресурс]. – Киев: Киевский эколого-культурный центр, Ассоциация зоозащитных организаций Украины, 2004. – Режим доступа: <https://gigabaza.ru/doc/162161-pall.html>. – (дата обращения: 16.04.2020).

<sup>3</sup> Жаткин, Д. Н. Освоение творчества Р. Бернса русской литературой второй половины 1850-1870-х гг // Вестн. Том. гос. ун-та. Филология. – 2015. – № 6. – С. 118.

<sup>4</sup> Федотова, Л. В. Фольклорное видение мира поэтами-романтиками: образ природы в культурной модели мира // Вестник ВятГУ. – 2011. – №2-4. – С. 86.

<sup>5</sup> Вордсворт, У. Сентябрь [Электронный ресурс] / пер. с англ. Д. Мина, 1802. – Режим доступа: <http://www.eng-poetry.ru/Poem.php?PoemId=4247>. – (дата обращения: 25.04.2020).

позиций, а человек в предвосхищении природы, прежде всего, видит божественное в ней, а затем человеческое в себе.

Следует добавить, что художественное осмысление человеческих чувств через призму природных явлений является одним из аспектов диалога с природой в литературной традиции. Так, в балладах Р. Саути и Р. Бернса ярко отражена взаимосвязь человека с окружающей средой, которая аккумулируется в метафорическом восприятии природных образов и их включения в рамках человеческой перцепции. Р. Бернс в стихотворении «Пастух» с помощью метафорических высказываний «Пойдем по берегу со мной. Там листья шепчутся с волной» подчеркивает состояние влюбленности у пастуха<sup>1</sup>. Р. Саути в балладе «Доминика» отражает предчувствие смерти Доминики через природные явления: «Случалось, что ветер и осокой. У озера не шевелил / А волны в нем вздымались высоко / И в них ужасный шепот был»<sup>2</sup>. Таким образом, переживание человека, отражение его внутреннего состояния актуализируют диалог с природой, так как он через природные явления находит отражения своим глубинным переживаниям. В данном ключе диалог опосредован взаимным откликом человека и природы, которые связаны на уровне сенсуалистических оснований. Диалогичность подтверждается необходимостью ответа, пребыванием лицом к лицу с чем-то, в рамках которого человек обращается к природе как «Я» обращается к «Ты». Доказательства данного тезиса можно найти через призму онтологии диалога М. Бубера в таких идеях, как «природа есть внутреннее переживание» либо «пассивный предмет познания»<sup>3</sup>. В первом случае природа воспринимается через призму перцепции, во втором – в рамках трансцендентального и религиозного воплощения. В рамках данного обоснования «Я» обращается к «Ты» через призму их общего единения – единения жизни, где «Я» отдает себя «Ты» и наоборот. В этом и есть их внутренняя взаимозависимость, и рефлексия.

<sup>1</sup> Бернс, Р. Пастух [Электронный ресурс]. 1792. – Режим доступа: <http://haiam.ru/berns-stihi-byornis-11.html> – (дата обращения: 25.04.2020).

<sup>2</sup> Саути, Р. Избранные баллады и стихотворения [Электронный ресурс] / пер. с англ. В.А. Жуковского, 1814. – Режим доступа: [http://az.lib.ru/s/sauti\\_r/text\\_ballady\\_i\\_stihi.shtml](http://az.lib.ru/s/sauti_r/text_ballady_i_stihi.shtml) – (дата обращения: 25.04.2020).

<sup>3</sup> Бубер, М. Два образа веры / Вступ. ст. Г. С. Померанца. – Москва: Республика, 1995. – С. 109.

Если диалог с природой в русской и западной литературе опосредован, преимущественно, духовными и трансцендентными универсалиями, то в китайской художественной традиции взаимодействие с природой раскрывается, прежде всего, в космогоническом и аксиологическом дискурсах.

Уникальность восточной литературы, как считал А. Швейцер, заключается в сохранении традиций, детерминирующих в мистических, эзотерических и интуитивистских представлениях, которые закреплены сохранением «элементарного мышления»<sup>1</sup>. Согласно философу, «неэлементарное мышление» (появившееся в европейской мысли, но также быстро распространяющееся в России), которое представляет собой объяснение мира через логические спекуляции, теоретико-познавательные проблемы, обобщение результатов различных наук, предотвращает выработку собственного мышления, нарушая и ослабляя развитие собственной мысли<sup>2</sup>. Неэлементарное мышление также распространяется на диалог с природой, где философия рассматривает проблему отношения человека к миру из какой-то произвольно выбранной точки или же просто проходит мимо нее, где исследования несут в себе нечто разобщенное, беспокойное, искусственное, эксцентричное и фрагментарное.

В данном аспекте китайская художественная литература является пространством, свободным от философских предрассудков и скептических рассуждений, в рамках которого интенсифицируется «элементарное мышление», оно представляет естественную рефлексию человека для выстраивания отношений с окружающим миром, где их встреча является диалогической проекцией «Я-Ты». Так, диалог с природой в литературной традиции избавлен от теоретизации, он раскрывается на интуитивном и мистическом уровне, тем самым показывая новый уровень его осмысления.

С точки зрения А. Швейцера, «элементарное мышление», которое является приоритетным в сравнении с неэлементарным, направлено на постижение

---

<sup>1</sup> Швейцер, А. Благоговение перед жизнью: пер. с нем. / сост. и посл. А.А. Гусейнова; общ. ред. А.А. Гусейнова и М.Г. Селезнева. – Москва: Прогресс, 1992. – С. 29.

<sup>2</sup> Там же., – С. 27.

духовного отношения к миру и к единению с ним. Философ находит «элементарное мышление» в восточной литературе, а именно в памятниках древнекитайской философской традиции, где мистико-интуитивная мысль приводит читателя, по словам А. А. Гусейнова, к главному тезису научной работы великого гуманиста XX века – переживание бытия всего живого, благоговение перед всеми жизнями придает смысл бытию человека, необходимость интенсификации которого поднимает свое «естественное отношение к миру до уровня духовного»<sup>1</sup>.

История развития эстетики природы в китайской литературе уходит своими корнями в древнекитайскую философскую мысль, основой которой выступает концепция «единства человека и Неба», пронизывающая как литературную традицию, так и бытовые сферы жизнедеятельности. Так, трактаты «Дао Дэ Цзин», «Ши Цзин», «Лун Юй», «Хуайнань-цзы», «И Цзин» заключают в себе идеи взаимоотношений человека и природы через призму всеединства и общей гармонии. После образования КНР и, особенно, после начала реализации политики реформ и открытости учения марксизма-ленинизма оказали огромное влияние на формирование современной литературной традиции, которая оформляла идеи не только эстетико-этического миропонимания природы, но и заключала в себе диалектико-материалистическую и прагматическую оценку природного мира. В настоящее время диалог с природой в современной китайской литературе представляет сочетание идей древнекитайской философской мысли и материалистического мировоззрения, заключенных в форму экологической этики.

Так возникает экологическая литература (шэнтай вэнсюэ), темой исследования которой являются отношения между человеком и природой, выражающиеся в онтологическом, гносеологическом, аксиологическом и экзистенциальном аспектах. С учетом онтологического осмысления несмотря на то, что человек в своем бытии конечен, он стремится выйти за пределы своей конечности и вернуться к бесконечному. Гносеологический аспект направлен на познание человеческого бытия посредством природы и природных объектов. С

---

<sup>1</sup> Швейцер, А. Благоговение перед жизнью: пер. с нем. / сост. и посл. А.А. Гусейнова; общ. ред. А.А. Гусейнова и М.Г. Селезнева. – Москва: Прогресс, 1992. – С. 28.

аксиологической точки зрения природа есть самоценность, которая подталкивает человека видеть ценность в других объектах. Рассмотрение души человека и его внутренних чувственных перипетий вовлечены в рамки экзистенциального аспекта. Поэтому, как отмечает У Цзинмин, китайская экологическая литература в стремлении преодолеть ограниченность бытия непрерывно соприкасается с вечным духовным миром, конечным душевным человеческим миром, миром ценностей и миром познания<sup>1</sup>.

Исследование диалога с природой в китайской экологической литературе заключено в рамки трех основных подходов: эстетико-этического, философского и духовного. Эстетико-этический аспект исследования диалога с природой является самым распространённым, но и самым актуальным ввиду наличия его аксиологических и экзистенциальных включений, которые составляют сущность и цель человеческого существования. Так, любовь является одной из самых извечных тем мировой литературы, которая напрямую коррелирует с романтическими чувствами и пейзажной красотой. Китайская философская лирика Сюй Чжимо, Пань Мохуа отражается в каждой строчке, наполняя эстетическим великолепием их мироощущение. Строки Сюй Чжимо «вдруг тень моя коснулась твоих вод»<sup>2</sup> и Пань Мохуа «ветер, наполненный любовью и весной»<sup>3</sup> фиксируют наличие эстетической рефлексии в человеке на тему природы, тем самым доказывая значимость сенсуалистического подхода. Также, чувственный аспект у Лу Синя и Лао Шэ отражают любовь к природе. К примеру, образ земли олицетворяет материнские чувства, крестьянскую работу; солнце и весна олицетворяют свет и прекрасное будущее.

Следует указать, что обоснование диалога с природой в китайской литературе раскрывает природу, преимущественно, с материально-духовного

<sup>1</sup> У Цзинмин. Цзоусян хэсе: жэнь юй цзыжаньдэ шуанчжун бяньцзоу – чжунго шэнтай вэньсюэ фачжань луныган = На пути к гармонии: биполярная вариация человека и природы / Цзинмин У // Северо-восточный педагогический университет. – 2007. – С. 16. Кит. яз. Авт. перевод.

<sup>2</sup> Сюй Чжимо. Стихотворения. Вдруг [Электронный ресурс] / Чжимо Сюй. – Режим доступа: <https://www.stihi.ru/2016/11/03/11378>, – (дата обращения: 09.04.2020).

<sup>3</sup> Дай Ваншу. Еши. Дайван шушици = Ночь. Сборник поэзии / Ваншу Дай. Сычуаньское народное издательство, 1981. – С. 41. Кит. яз. Авт. перевод.

аспекта. В первом случае природа выступает как естественная среда обитания, обладающая самоценностью, но и в то же время она перцепирует состояние человека, наполняя его духовно. Теория этики благоговения А. Швейцера в данном случае всецело отражает китайское миропонимание в рамках материально-духовного уровня. Так, главным критерием диалога с природой является воля человека, которая направлена на созидание, защиту природного мира, на провозглашение самоценности природы<sup>1</sup>. В данном случае духовное в природе соотносится с душевным в человеке. В рассказе «Серп луны» Лао Шэ метафора «серп луны беспомощно висел в серо-голубом небе» отражает душевный настрой главного героя по отношению к жизни в таких чувствах, как беспомощность, грусть, тоска<sup>2</sup>. Тот же образ луны в рассказе Лу Синя «Подлинная история Акью» уже отражает спокойствие и умиротворение главного героя в таких строках, как «мягкий свет луны пронизывал легкий туман, стлавшийся над водой»<sup>3</sup>.

Помимо сенсуалистического осмысления, аспекты диалога с природой анализируются в рамках космогонии. Данный подход распространяется и на современную художественную литературу XIX-XX века, космогоническое представление диалога с природой которой обрамляется в ансамбль художественных образов, выраженных в вечном поиске значимости человеческого существования. Так, писатели Дай Ваншу, Сунь Юйши, Ли Цзиньфа, одержимые исканиями причинности бытия существующих вещей, думая о цели и значении жизни в мире, пытались объяснить основу человеческого существования во взаимных отношениях с другими бытийными модусами. Природа в данном случае воспринимается как зеркало живого бытия, вечного и безграничного в сравнении с незначительным и низменным человеческим существованием.

---

<sup>1</sup> Швейцер, А. Благоговение перед жизнью: пер. с нем. / сост. и посл. А.А. Гусейнова; общ. ред. А.А. Гусейнова и М.Г. Селезнева. – Москва: Прогресс, 1992. – С. 35.

<sup>2</sup> Лао Шэ. Рассказы. Пьесы. Статьи [Электронный ресурс] / пер. с кит., сост., вступ. статья и общая ред. Н.Т. Федоренко. – Москва: Гослитиздат, 1956. – 335 с. Режим доступа: [https://royallib.com/book/lao\\_she/serp\\_luni.html](https://royallib.com/book/lao_she/serp_luni.html). – (дата обращения: 10.04.2020).

<sup>3</sup> Лу Синь. Подлинная история Акью / пер. с кит. Сост. вст. статьи А.А. Радионова. – Санкт-Петербург: Гиперион, 2016. – С. 118.

Как сказано выше, природа в китайской философии представлена в космогоническом смысле, которая предрасполагается к человеку в своей целостности и инаковости. Поэтому, в рамках диалогической философии отношения с природой, по мысли М. Бубера, можно рассматривать как диалог метакосмического мира как целого к тому, «что не есть мир», с внутренне присущей изначальной формой двойственности<sup>1</sup>, т.е. – к человеку. В данном случае «Я» реализует свою онтологическую значимость в возврате к первооснове, к «Ты», которая представляет парадоксальную изначальную тайну. Так, мир «Ты» всегда целен, с присущей ему формообразующей силой он преобразует мир «Я», наделяя его субстанциональным значением. Таким образом, возвращаясь к китайской литературной традиции, можно утверждать, что космическое в природе есть вечное, возврат к которому вернет онтологическую важность человеческому существованию, а нравственное уже в человеке рассматривается как способ перехода от своей сущностной двойственности к целостности.

Резюмируя полученные результаты, возможно заключить, что выстраивание диалога с природой в контексте российской, западной и китайской литературной традиции обусловлено обращением к сенсуализму, космизму и психологизму. Гносеологический вектор смещен к эстетической форме познания, в рамках которого переживание оформляет диалогическую связь с окружающим миром. Так, чувства и ощущения диктуют логику развития онтологических связей человека и природы, оформляя их субстанционально. Таким образом, философский дискурс в художественной литературе оформляет чувственный аспект в реализации экзистенциального наполнения человека, который фундирует диалектику онтологичности в диалоге с природой.

Следует добавить, что художественная литература изначально в своей сущности диалогична, так как всегда взывает к вопрошанию, к ответу на внутренние вопросы писателей, к диалогу с ними. Поэтому, художественные образы являют собой проекцию «Ты», который пытается вывести читателя «Я» к

---

<sup>1</sup> Бубер, М. Я и Ты / Послесл. П.С. Гуревича. – Москва: Высшая школа, 1993. – С. 73.

выстраиванию подлинного диалога. В данном смысле человек выстраивает диалог не только с художественными образами (в рамках настоящего раздела образами природы), но и самим писателем. Здесь исключены временные и пространственные рамки, взаимодействие сводится в духовной рефлексии «Я», в котором важное место отводится экзистенциальному наполнению человека.

Согласно проделанному анализу, натурфилософский диалог в русской и западной литературе, прежде всего, оформляется в эстетике природы с помощью сенсуалистического и психологического подходов, а затем эксплицируется в предметно развернутом понимании природы, реализованном в идее утверждения жизни и благоговения перед ней. В русле китайской литературы диалог с природой представляет квинтэссенцию космогонического миропонимания и чувственного осмысления.

С учетом идейно-композиционного уровня диалог с природой в русской и китайской литературе представлен с четырех позиций:

- способ экспликации чувств и эмоций;
- предмет философского осмысления;
- поиск вечной истины;
- место душевной рефлексии.

На основе вышеизложенного возможным представляется выявить логику развития диалога с природой, заключенную в следующих аспектах:

- пантеистический (природа воспринимается через осмысление божественных явлений и догматов);
- метафизический (природа есть вечное, абсолютное и первоначальное начало, жизнь которого проистекает сама собой, человек может приблизиться к этой истине только через соблюдение природных законов);
- духовный (природа есть отражение души человека, его переживаний и чувств).

Обращение к диалогу с природой в литературных памятниках через призму рефлексии «Я-Ты» М. Бубера помогло выявить важный тезис – обоснование онтологических оснований диалога с природой заключается не только в познании, но и в переживании человеческого и природного бытия. В данном случае

чувственное восприятие указывает на возможность выстраивания подлинного диалога с природой, в рамках которого человек мыслит природу не столько как реальный объективный мир, сколько как духовного партнера в единстве жизни.

Выявленные аспекты диалога с природой в русле художественной традиции позволяют разграничить его философско-антропологические основания, т.е. определить позиции человеческого по отношению к природному в рамках философского дискурса, а также эксплицировать внутренние причины для выстраивания диалогического императива в отношениях человека и окружающего мира. В этом заключается интровертность диалога с природой, она аккумулирует внутренний опыт человека для понимания и осознания им важности взаимодействия с природным миром, где художественная литература выступает средством конституирования духовных оснований и чувственного воплощения человеческого бытия через призму природных образов.

## **2.2. Древнекитайская философия о диалоге с природой через диалектику «Я-Другой»**

В рамках социально-гуманитарного знания философия диалога, прежде всего, аккумулирует опыт западных и отечественных философских изысканий, формирующих механизм, принципы и функции построения диалогической парадигмы, которая с присущими ей рационализмом и антропологизмом раскрывает онтологические основания человеческого бытия. Однако, как показывают теоретические наработки, обращения к западной философии в раскрытии сущности диалога недостаточно. Данный тезис подтверждается односторонним подходом к исследованию проблемы диалогических отношений, значимость которой раскрывается, преимущественно, формально-логическими и рационалистическими спекуляциями. Поэтому, в стремлении расширить концептуальные основания проблемы диалога, в частности – диалога с природой, предпринята попытка обратиться к концепциям китайской философии, которые в отличие от западных, наполнены совершенно иными смыслообразующими

понятиями (преобладание интуитивизма, мистицизма, эзотерических практик в системе философского знания). Поэтому, предметом настоящего раздела является классическая китайская философская традиция, которая, как мы полагаем, откроет новые контуры в исследовании диалога с природой.

Духовные основания китайской цивилизации достаточно полно и систематично намечены в наследии древнекитайских этико-религиозных учений Конфуция и Лао-цзы, которые аккумулируют свой опыт в уникальном философском дискурсе, раскрывающим проблему соотношения космогонического, этического и антропологического мировосприятия. Как утверждает В. В. Малявин, своеобразие китайской цивилизации определено принципами единства и гармонии, в рамках которых «общественная практика в Китае наделялась онтологической значимостью..., а сама жизнь была для китайцев формой морального существования»<sup>1</sup>. Следовательно, понимание жизни в рамках китайского мышления опосредовано значимостью только тогда, когда направлено на других, в соотношении с другими – обществом, государством, культурой, человек сможет раскрыть высшую ценность своего существования. Отсюда возможным предполагается объяснение этической направленности философского знания китайской культуры, в русле которой отсутствует стремление к индивидуализации и антропоцентризму, а рассматривается цельность и полнота всех вещей. Они, по мнению В. В. Малявина, «едины в «таковости» своего существования и, следовательно, в своем разнообразии»<sup>2</sup>. Обращаясь к феноменологической онтологии М. Хайдеггера, можно утверждать, что единение в китайском понимании есть со-бытийность всего сущего, в котором «мир присутствия есть совместный-мир»<sup>3</sup>.

Так, бытие в китайской мысли оформляется как со-бытие, наделенное динамикой и трансформацией вещей в процессе их взаимодействия. Вещи в данном

<sup>1</sup> Малявин, В. В. Природа китайской цивилизации. Беседа с В.Г. Хоросом [Электронный ресурс] / Интервью. – Режим доступа: <http://www.intelros.ru/subject/figures/malyavin-vladimir-vyacheslavovich/11793-priroda-kitajskoj-civilizacii-beseda-s-v-g-horosom.html>. – (дата обращения: 21.05.2019).

<sup>2</sup> Там же., – Режим доступа: <http://www.intelros.ru/subject/figures/malyavin-vladimir-vyacheslavovich/11793-priroda-kitajskoj-civilizacii-beseda-s-v-g-horosom.html>. – (дата обращения: 21.05.2019).

<sup>3</sup> Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер, пер. с нем. В.В. Бибихина. – Харьков: Фолио, 2003. – С. 67.

смысле не имеют прагматической или узкоутилитарной наполненности, вещами в китайской философии именуется те объекты, которые равнозначны в своем бытии, поэтому можно говорить об их диалогической направленности и взаимообусловленности. Поэтому, в рамках философского дискурса процесс диалогичности заключается в самодовлеющем единении и взаимопроникновении партнеров, обращенность которых реализуется как на метафизическом уровне, так и на объективном.

Интересным представляется вопрос о метафизическом миропонимании в формировании аспектов диалогической парадигмы в философии Древнего Китая. В отличие от западной, китайская философская традиция выстраивается не от умозрительных идей, а от интуиции, которая проникнута космологизмом, мистицизмом и эзотерикой. Согласно В. В. Малявину, «интуиция китайской мысли – переживание абсолютной полноты и самодостаточности жизни, неотличимой от необъятной, вечно ускользающей, недоступной обладанию, неизменно «пустотной» среды всякого существования»<sup>1</sup>. В данном случае открывается исключительный смысл китайского философского наследия – гармония мира, заключенная в единении противоположных начал. Отсюда прослеживается параллель с бинарными оппозициями «Инь-Ян», «Дао-Дэ», «Небо-Земля», которые фундируют значимость и необходимость сопереживания человека со всем сущим в бесконечном потоке жизни. Следовательно, можно заключить, что китайская философия, несмотря на отсутствие теоретической аргументации диалога в ее структуре знания, имеет все основания быть диалогичной по смыслу.

Так, диалог в китайской философии представлен в динамике и движении, опосредован в ритуальном всеединстве и актуализирован во взаимодействии человека с разными условностями – субстанциональными (общество, государство, ритуалы, законы) и атрибутивными (вечная истина, Абсолют, космос). Объединяющим началом для объектов данного порядка является стремление к гармонии через единство, захваченного общим движением. Таким образом,

---

<sup>1</sup> Малявин, В. В. Китайская цивилизация. – Москва: Апрель, 2000. – С. 167.

обращаясь к концептуализации понятия, восточный диалог можно трактовать как взаимодействие «Я» – человека с «Другими» – объектами внешнего и внутреннего порядка, в рамках которых определяются совместный опыт, знания и установки для достижения полноты своего бытия и бытия «Другого».

Главное назначение человеческого существования, согласно китайской философии, заключено в выстраивании гармоничных связей между имманентным и реальным миром, в русле которых обращение к диалогу опосредовано необходимостью понимания космогонического и этического подходов в формировании китайского мышления. В данном контексте диалектика «Я-Другой» является основным инструментом в теоретической аргументации диалога с природой в восточной философии, которая оформляет динамику развития, а также конституирует его механизм и сущность. Так, человек обращается к «Другому», как к самому себе, а «Другой» в отношении со мной, по мысли С. И. Голенкова, определяет фундаментальную структуру моего собственного бытия<sup>1</sup>. Таким образом, человек через «Дао» и конфуцианские принципы в китайской философии понимает не только «Другого» в своей самости, но и самость своего «Я».

Как выявлено ранее, диалог с природой в рамках западной философии рассматривается через призму логики и рационализма, в данном случае же он опосредован интуицией и космизмом, что подтверждает его разносторонний характер. Резюмируя, следует сказать, что именно с таких позиций рассмотрен диалог с природой в настоящем разделе.

Согласно высказыванию В. В. Малявина, в основе традиционного китайского миропонимания лежат два тезиса: «во-первых, идея преемственности и гармонической взаимосвязи между человеком и космосом и, во-вторых, представление о реальности как перемене, превращении, событии»<sup>2</sup>. Первый тезис предопределяет со-бытийность человеческого существования с разными модусами бытия в единении и взаимообусловленности, второй – побуждает рассуждать об отношениях и связях в рамках целостного и вечного пространства. Природа в

---

<sup>1</sup> Голенков, С. И. Необходимость Другого // Вестник СамГУ. – 2012. – № 5. – С. 78.

<sup>2</sup> Малявин, В. В. Китайская цивилизация. – Москва: Апрель, 2000. – С. 180.

данном случае играет первостепенное значение, так как представляет двухполюсный мир, с одной стороны, как мир реальных объектов, в рамках которого человек реализует свои антропологические и этические потенции, с другой – мир вечности, космоса, абсолютных универсалий и «Вечного предела», одновременного вездесущего и отсутствующего. В этом мире человек раскрывается с помощью космогонических императивов, где реализуется вся полнота со-бытийствования вещей. Подытожив вышесказанное, можно заключить, что природа, согласно классической китайской философии, представляет некий универсум, он вбирает не только антропологические и натурфилософские основания, но и воплощает цель самой жизни, идеи которой отражены в космогонических представлениях.

Рассматривая диалог с природой, невозможно не обратиться к понятиям интерсубъективности и инаковости, которые составляют диалектику «Я-Другой», в рамках которых, как считает А. Г. Инговатова, «подлинное человеческое единение и взаимопонимание возможно только при условии признания права «Другого»<sup>1</sup>. Согласно Т. П. Лифинцевой, «интерсубъективность – это структура субъекта, отвечающая факту индивидуальной множественности субъектов и выступающая основой их общности и коммуникации»<sup>2</sup>. Данная дефиниция открывает понимание необходимости осознания человеком существования других объектов, независимых от собственного «Я». По мнению А. П. Огурцова, категория «интерсубъективности» создает «новый вариант социально-коммуникативной онтологии», которая заключается в восприятии своего «Я» через осознание «Другого»<sup>3</sup>. Как утверждает Н. Т. Аббасова, феномен «инаковости» представлен в опыте «чужого», в рамках которого «Другой» раскрывается в своей оригинальности, чуждости как таковой, т.е. в своей чистом подобии и сущности<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Инговатова, А. Г. Запад - Восток: проблема диалога культур (опыт социально-философского исследования): дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11. / Инговатова Аурика Германовна. – Барнаул, 2002. – С. 13.

<sup>2</sup> Лифинцева, Т. П. Проблема интерсубъективности в философии 20 в.: Я и Другой. // Субъективность и идентичность. Ответственный редактор А.В. Михайловский. – Москва: Высшая школа экономики, 2012. – С. 185.

<sup>3</sup> Огурцов, А. П. Интерсубъективность как проблема философии науки // Философия науки и техники. – 2009. – С. 236-237.

<sup>4</sup> Аббасова, Н. Т. Опыт инаковости Другого в философии Э. Левинаса // Вестник Самарского государственного университета. – 2007. – № 5. – С. 94, 99.

Следовательно, инаковость есть своего рода способ различения «Другого» на пути взаимодействия «Я» и формирования своей самости и его самости. Так, диалог с природой в китайской философии оформляется как межсубъектное взаимодействие, раскрываемое в своей полноте, целостности и разнообразии. Вышесказанное позволяет заключить, что обращение к диалектике «Я-Другой» в исследовании диалога с природой в китайской философии вносит новое звучание в формировании диалогической парадигмы, сущностные характеристики которой оформляются в категориях intersубъективности и инаковости.

По мысли Т. П. Лифинцевой, обращенность человека к природе опосредована потребностью познания своего «Я» через соотнесенность с «Другим»<sup>1</sup>. Отсюда вытекает понимание о первостепенной важности природы в структуре диалогических взаимоотношений. Природа есть «Другой», который раскрывается посредством опыта и существования «Я» – человека.

Как выявлено ранее, природа в китайской философии предстает перед человеком в облике абсолютной идеи, мирового духа, диалог с которой ведет к вечнопреемственности просветлённой жизни и событийности явлений. В данном случае онтологичность диалога с природой заключается в сфере имманентного, невидимого и неоощуяемого, очерченного космогоническими границами. Разворачивание таких смыслообразующих когниций происходит в плоскости этико-религиозного наследия Конфуция и Лао-цзы, преимущественно, в древнекитайской философской концепции «единства человека и Неба».

Концепция «единства человека и Неба» («*тяньжэнь хэ и*») является одной из ключевых натурфилософских систем Древнего Китая, представляющих основу для исследования восточного диалога с природой и поиска тождественных атрибутов в философском осмыслении диалектики «Я-Другой». Однако, прежде чем рассматривать понятийный аппарат данной концепции, сперва необходимо обратиться к этимологии слова «Небо» («*тянь*») и определить важные интерпретационные и переводческие моменты. С учетом семантики языка, слово

---

<sup>1</sup> Лифинцева, Т. П. Проблема intersубъективности в философии 20 в.: Я и Другой // Субъективность и идентичность. Ответственный редактор А.В. Михайловский. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. – С. 188.

«тянь», прежде всего, рассматривается как «природа» – естественный мир обитания живых организмов и неживой среды. Однако, по мнению китайского философа Пу Чуанго, односторонне понимание слово «тянь» ведет к размыванию и потере смысловой точности в концепции «единства человека и Неба»<sup>1</sup>. Поэтому, актуальней использовать интерпретацию А. И. Кобзева, в которой «тянь» оформляется собирательной категорией «Небо», транслируемой в трех измерениях: «основополагающий структурный элемент космоса», «природа, естество» и «высшая божественная сила»<sup>2</sup>. Так, обращение к данной дефиниции обусловлено необходимостью рассмотреть космологические, этические и антропологические императивы в выстраивании системы концептуальных положений в исследовании восточного диалога с природой.

Перед тем как приступить к рассмотрению концепции «единства человека и Неба», следует отметить ее многоплановость, выраженную в силлогизме идей Конфуция и Лао-цзы. Они привнесли, с одной стороны, космогоническую значимость (Лао-цзы), с другой – оформили нравственные и аксиологические универсалии (Конфуций), задающие вектор для философско-антропологического осмысления. Поэтому, следует уточнить, что данная концепция оказывается многомерной точкой скрещения разнородных философских энергий Востока, в рамках которых идеи конфуцианства и даосизма являются объединяющим началом в формировании натурфилософского миропонимания.

Как утверждают Ли Хун и Цзинь Тао, концепция «единства человека и Неба» в первую очередь является одной из основополагающих философских столпов конфуцианской школы, главным тезисом которой выступает «гармоничное сосуществование природы и человека»<sup>3</sup>. Первоначальное представление конфуцианцев о диалоге с природой сформировалось под влиянием философского

<sup>1</sup> Пу Чуанго. Тяньжэнь хэй чжэньи = Истинный смысл концепции о «единстве человека и природы» / Чуанго Пу. Пекин: Китайское книгоиздательство, 2015. – С. 14. Кит. яз. Авт. перевод.

<sup>2</sup> Кобзев, А. И. Понятие «тянь». Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 1. Философия / ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов. – Москва: Вост. лит., 2006. – С. 441-444.

<sup>3</sup> Ли Хун, Цзинь Тао. Цун «Тяньжэнь хэй» кань жуцзя гуаньюй жэньюй цзыжань хэсе дэ шэнтай чжихуэй = Взгляд на конфуцианскую экологическую мудрость гармонии между человеком и природой философской концепции «единства неба и человека» / Хун Ли, Тао Цзинь // Вестник Даляньского университета национальностей. – 2000. – С. 28. Кит. яз. Авт. перевод.

трактата «И-Цзин» («Книга Перемен») – выдающийся памятник философской конфуцианской школы, традиционно датируемый ок. 700 г. до. н. э. «Книга Перемен» как плод многовекового накопленного опыта наблюдения мира занимает важное место в истории развития китайской цивилизации. По замечанию Ван Цзяня, трактат охватывает большое количество диалектических идей, которые находят свое отражение в разных областях, таких как, политика, экономика, экология, этика и др.<sup>1</sup> Согласно трактату, «учение об изменчивости, о непрерывной подвижности мира и о том, как человек должен включаться в это движение» уже само по себе диалогично, так как подразумевает корреляцию, заключенную в форму субъектно-объектных отношений<sup>2</sup>. Основным лейтмотивом книги выступает самоидентификация в процессе познания и движения включенных связей. Так, отношения учителя и ученика направлены на самоопределение ученика в получении усвоенных умений и знаний, учителя – в возможности дать имеющиеся знания; диалог с природой указывает на апперцепцию человека, т.е. понимание природы человеком всецело зависит от самовосприятия и уподобления самому себе. В данном случае человек отождествляет природу как равный себе субъект, с помощью познания и движения которого самоидентифицируется собственное «Я». Эта взаимосвязь подразумевает наличие дополнительных субстанций, таких как Абсолют, мировой дух, космос. Здесь природа предстает как ансамбль процессов непрерывного, непрекращающегося преобразования, движения от одних состояний к другим, выступает как «Другой» в разных обликах, самодавяющее бытие которого раскрывается перед познающим «Я».

Согласно В. В. Малявину, человек и природа «едины или, точнее, со-бытийственны в своем внутреннем пределе, в моменте своего превращения, который есть не что иное, как вездесущее и всеобщее Единое Превращение»<sup>3</sup>. Таким образом, диалог с природой есть метафора возврата к вечности, в рамках

<sup>1</sup> Ван Цзянь. Даосизм как образ жизни // Вестник БГУ. – 2011. – С. 634.

<sup>2</sup> И-Цзин: древняя китайская «Книга Перемен». – Москва: Эксмо, 2006. – С. 127.

<sup>3</sup> Малявин, В. В. Природа китайской цивилизации. Беседа с В.Г. Хоросом [Электронный ресурс] / Интервью. – Режим доступа: <http://www.intelros.ru/subject/figures/malyavin-vladimir-vyacheslavovich/11793-priroda-kitajskoj-civilizacii-beseda-s-v-g-xorosom.html>. – (дата обращения: 21.05.2019).

которого движение, преобразование и превращение составляют элементы процесса выражения творческого духа и соучастия в творении мира. Это обусловлено этической направленностью в китайской философии, которая стремится подтолкнуть человека к общему благу, конституированию общего бытия в раскрытии антропологических оснований онтологической значимости человеческого существования.

Возвращаясь к трактату «И-Цзин», согласно В. Рихарду, тезис «все меняется, все – в потоке» определяет сущность китайской философии, согласно которой движение, превращение и сама жизнь составляют суть всего сущего<sup>1</sup>. Так, концепция «единства человека и Неба» вобрала данный смысл, раскрывающий идею достижения гармонии в сосуществовании человека с природой, обществом, своей самостью и государством для поддержания целостности и единства человеческого общества в общем движении.

В рамках китайской философии, обращаясь к концепции «единства человека и Неба», необходимым представляется выполнение ее этимологического разбора для более глубокого понимания сущностных и категориальных оснований. Создатель философской системы нового неоконфуцианства Фэн Юлань считает, что слово «тянь» включает в себя пять основных значений, таких как, материя, Абсолют, судьба, природа и всеобщий порядок вещей<sup>2</sup>. Чжан Дайнянь утверждает, что «тянь» имеет три значения: Абсолют, природные силы и высший закон<sup>3</sup>. Таким образом, многозначность интерпретации «тянь» синтезирует логику развития отношений человека с природой, в рамках которых природа опосредована космогоническими и биоэтическими основаниями.

Следующим немаловажным понятием в концепции «единения человека и Неба» является идея единства – «хэи». Китайский ученый Чжан Дайнянь считает,

<sup>1</sup> Рихард, В., Гельмут, В. Понимание «И-Цзин»: сборник / пер. с нем., англ. В.Б. Курносовой. – Москва: Новый Акрополь, 2012. – С. 59.

<sup>2</sup> Фэн Юлань. Чжунго чжэсюэши = История китайской философии / Юлань Фэн. Восточно-Китайское педагогическое университетское издательство, 2000. – С. 35. Кит. яз. Авт. перевод.

<sup>3</sup> Чжан Дайнянь. Чжунго чжэсюэ чжун «тяньжэньхэи» сысян дэ поуси = Анализ концепции «единства человека и Неба» в китайской философии [Электронный ресурс] / Дайнянь Чжан // Пекин: Вестник пекинского университета, 1985. – Режим доступа: <http://www.cnki.com.cn/Article/CJFDTotal-BDZK198501000.htm>. – (дата обращения: 12.01.2019). Кит. яз. Авт. перевод.

что современная интерпретация понимания «хэи» во многом отличается от дефиниции, предложенной философами Древнего Китая. Согласно философу, «хэи», в первую очередь, указывает на взаимопроникновенные отношения между двумя участниками коммуникации<sup>1</sup>, а уже после представляет единство как следствие этих отношений. Ли Цуньшань рассматривает «хэи» с позиции субъектно-объектных отношений, в процессе анализа которых выделяет два уровня. На первом уровне преобладает взаимосоотнесенность субъекта и объекта как результат столкновения двух противоположностей, на втором – межсубъектность, продиктованная единением, где субъекты являются проекцией друг друга<sup>2</sup>.

На основе вышесказанного можно заключить, что этимологический анализ философской концепции «единства человека и Неба» дает все основания для выявления определенного силлогизма, который заключен, прежде всего, во взаимодействии противоположностей, а затем в межсубъективном единении. Вместе с этим объединяющим началом этих дескрипций является акт присутствия, присутствия субъектов как таковых. В данном случае оно оформляет мир человека и мир природы, констатируя его как со-бытие, имеющее экзистенциально-онтологический статус.

Одним из величайших философов Древнего Китая является Дун Чжуншу, который внес неоценимый вклад в развитие теоретических постулатов и натурфилософских воззрений в области исследования аспектов диалога с природой. Основоположник ортодоксального конфуцианства эпохи Западная Хань, разрабатывая идеи взаимосоотнесенности человека и природы, выдвинул философские категории о «субстанциональной тождественности человека и Неба» («*жэнь фу тяньшу*»), «единой форме человека и Неба» («*тяньжэнь тун гоу*») и «взаимосвязи человека и Неба» («*тяньжэньгань ин*»). Фабулой данных концепций

<sup>1</sup> Там же., – Режим доступа: <http://www.cnki.com.cn/Article/CJFDTotal-BDZK198501000.htm>. – (дата обращения: 12.01.2019). Кит. яз. Авт. перевод.

<sup>2</sup> Ли Цуньшань. Чжунго гудай дэ тяньжэнь гуаньюй чжукэгуаньсилунь = Теория отношений между небом и человеком в древнем Китае и отношения между субъектом и объектом [Электронный ресурс] / Цуньшань Ли // Философские исследования. – 1998. – № 4. – Режим доступа: <https://ishare.iask.sina.com.cn/f/61121763.html>. – (дата обращения: 12.01.2019). Кит. яз. Авт. перевод.

выступает натурфилософское понимание диалога с природой, в рамках которых человек находится в двух ипостасях исследующего и исследуемого.

Дун Чжуншу в трактате «Обильная роса летописи Чуньцю. Рождение добродетели и декаданса», обращаясь к проблеме соотношения человека и природы, утверждает, «небо обладает и спокойствием, и добродетелью, рождает мир и угрозу, пользуется волеизъявлением и справедливо помогает в государственных делах»<sup>1</sup>. Природа в этом случае наделена нравственными качествами и моральными принципами, т.е. представлена в «очеловеченном» образе. Она направляет человека, выступает своего рода высшим законом, согласно которому протекает движение всей жизни. Данное утверждение доказывает основной тезис конфуцианской мысли – поиск человеком себя в моральном действии, в некоем нормативном жесте. Несмотря на то, что природа представлена абстрактно и интуитивно, она охватывает исключительно конкретную сферу культуры – социальный институт общественной и политической жизни. Так, соблюдение высших природных законов во благо общественной гармонии и политической стабильности в стремлении стать «совершенномудрым» придает диалогу с природой этическую направленность. Данные идеи можно трактовать, по мнению А. И. Кобзева, как моральную метафизику – «моральные действия имеют границы, но та реальность, на которой они основаны и благодаря которой являются таковыми, безгранична»<sup>2</sup>. Таким образом, догматичность законов, опосредованная тождественностью чувств, ощущений и эмоций, предполагает значимость морального мира природы в конституировании онтологических оснований человеческого бытия.

В философском трактате «Обильная роса летописи Чуньцю» Дун Чжуншу повествует о субстанционально-генетической тождественности человека и природы. Мыслитель утверждает, «кровь и дыхание человека произрастают из воли и гуманности природы; нравственность и добродетельные поступки человека – из

<sup>1</sup> Дун Чжуншу. Чуньцю фаньлу · вэйдэ со шэн = Обильная роса летописи Чуньцю. Зарождение милости и кары [Электронный ресурс] / Чжуншу Дун. – Режим доступа: <http://www.chineseclassic.com/content/1350>. – (дата обращения: 19.10.2019). Кит. яз. Авт. перевод.

<sup>2</sup> Кобзев, А. И. Философия китайского неоконфуцианства. – Москва: Восточная литература, 2002. – С. 35.

понимания и справедливости природы; радость и гнев человека – из холода и жары природы; четыре конечности человека – из четырёх сезонов года»<sup>1</sup>. Исходя из понимания того, что человек с природой тождественен, однозначен и идентичен, следует обратиться к высказыванию В.В. Малявина, который считает, «личное выражается прежде всего в телесном бытии, в самом качестве переживания, в нем запечатленном»<sup>2</sup>. Отсюда можно судить о превосходстве наглядно-образного мышления у китайского народа, в русле которого внутренние имманентные императивы являются проекцией, разворачиваемой в действительности. Так, субстанциональным началом в человеке являются его чувственно и телесно оформленное бытие, в природе – предметно и космически развернутое.

Следующей основополагающей категорией Дун Чжуншу является «познание воли неба» («*чжунтянь мин*»)<sup>3</sup>. «Воля неба» есть корреляция благонамеренных человеческих принципов и природных законов, в рамках которой взаимодействие с природой сводится к пониманию законов «Неба» и их незыблемому исполнению. Данный способ мышления характерен для Китая периода Весны и Осени и Сражающихся Царств, когда Китай был раздроблен на небольшие государства. Полководцы и правители не могли принять важного для страны решения, «не спросив совета» у «Неба». Согласно природным знакам, командующие войском шли на войну и, наоборот, пережидали или сохраняли позиции. В данном случае природа являла собой высший закон и вечную истину, признание которой, как считал древнекитайский народ, ведет к гармонии общественной и политической жизни. В данном случае природа уже не равный человеку субъект, она выше его, наделена космогоническим значением и являет собой целое и единое.

<sup>1</sup> Дун Чжуншу. Чуньцю фаньлу · вэй жэньчжэ тянь = Обильная роса летописи Чуньцю. Небо подобно человеку [Электронный ресурс] / Чжуншу Дун. – Режим доступа: [http://www.360doc.com/content/17/0218/23/232916\\_630168905.shtml](http://www.360doc.com/content/17/0218/23/232916_630168905.shtml). – (дата обращения: 12.04.2018). Кит. яз. Авт. перевод.

<sup>2</sup> Малявин, В. В. Природа китайской цивилизации. Беседа с В.Г. Хоросом [Электронный ресурс] / Интервью. – Режим доступа: <http://www.intelros.ru/subject/figures/malyavin-vladimir-vyacheslavovich/11793-priroda-kitajskoj-civilizacii-beseda-s-v-g-horosom.html>. – (21.05.2019).

<sup>3</sup> Ван Цзянь. Лунь даоцзя юй жуцзя «тяньжэньхэи» цзыжаныгуань дэ синчэнь юй яньбянь = Формирование и трансформация природных ценностей в даосско-конфуцианской концепции «единства человека и Неба» / Цзянь Ван // Шэньян: Вестник аграрного шэньянского университета (Социальные науки). – 2006. – С. 634. Кит. яз. Авт. перевод.

Подводя итог вышесказанному, можно утверждать, что динамика развития диалогических отношений в конфуцианской мысли представлена, преимущественно, в антропологическом и этическом аспектах. Так, конфуцианское наследие, освещенное в вышеперечисленных концепциях, определило культуру как единство жизненной спонтанности и морального усилия и провозгласило целью человеческого существования претворение судьбы каждого человека, приравненной к природе. Человек для реализации человечности в себе вставал в центр мирового движения, а именно чтит природные законы высшего порядка и стремился к общественной и политической гармонии.

Обращаясь к диалектике «Я-Другой», диалог с природой в конфуцианской мысли рассматривается как жизненное самоутверждение в моральном действии, где «Я» обращается к «Другому» на межсубъективном (личностном) уровне. Так, бытие природы в своем абсолютном пределе раскрывается посредством внутреннего самоутверждения «Я» через моральные принципы и высшие законы. Согласно критерию тождественности чувственного и телесного в китайской философии, можно утверждать, что обращение «Я» к «Другому» опосредовано пониманием того, что «Другой», по мнению Т. П. Лифинцевой, – «то, что не есть «Я», иное по отношению ко мне, но в то же время подобное мне»<sup>1</sup>. Так, человек подобен природе, но в то же время различен с ней в своем субстанциональном назначении.

Доказывая логику наличия диалектики «Я-Другой» в восточном диалоге с природой, следует обратиться к феноменологии Э. Гуссерля. По мысли С. В. Волковой, Э. Гуссерль усматривал в отношениях «Я-Другой» психо-физическую связь, называемую «синтезом сочетания», в рамках которой «Я» мыслит «некое подобие между своим телом, и телом» «Другого» через «акт вчувствования»<sup>2</sup>. Поэтому, возвращаясь к пониманию тождественности, можно заключить, что человек – «Я», полагаясь на свои генетические и психические особенности, видит

<sup>1</sup> Лифинцева, Т. П. Проблема intersубъективности в философии XX в.: Я и Другой. Субъективность и идентичность. / отв. ред. А.В. Михайловский. – Москва: Высшая школа экономики, 2012. – С. 184.

<sup>2</sup> Волкова, С. В. Проблема intersубъективности в современной философии: Э. Гуссерль – М. Хайдеггер // Тамбов: Грамота. – 2017. – № 10. – С. 39.

что-то подобное в природе, тем самым конституируя существование «Другого». В данном случае, обращение к природе есть акт присутствия, т.е. со-бытие с «Другим». На этом месте возникает своего рода некий синтез субъектов диалога как чистая рефлексия в одном потоке движения. Так, рефлексивное «Я» становится частью «Другого», корреляция которых представляет единство текущих многообразий: физических и психических, эксплицитных и имплицитных, вечных и временных субстанций.

Следует добавить, что диалогическая традиция конфуцианской школы постепенно проникала и расширяла идейные представления других школ благодаря уникальной для того времени системе ценностей. Главная характерная особенность конфуцианского учения заключалась в базовых принципах человеколюбия, основанных на морально-этических нормах. В конфуцианстве существует два центральных понятия, на которых зиждется вся доктрина Конфуция – «жэнь» (человечность, гуманность) и «ли» (ритуал, правила). Благодаря данным категориям человек получает возможность стать «благородным мужем», т.е. быть добродетельным и полезным не только для общества, но и для государства.

Две категории играют первостепенную роль в структуре человеческих отношений, поэтому заслуживают более подробного рассмотрения. По мысли Ли Сюя, все критерии нравственности, разработанные Конфуцием, объединены им в общий этический блок, названный «ли»<sup>1</sup>. Как утверждает Л. С. Переломов, «ли» обозначает свод правил и принципов ритуального действия по отношению к родственникам и одноплеменникам, такие как сыновья почтительность к родителям и предкам, уважение к старшим и подчинение им, честность и искренность, постоянное стремление к внутреннему самоусовершенствованию, вежливость и т.д.<sup>2</sup>. Сфера данных морально-этических настроений составляет поведенческую базу общечеловеческих отношений, взаимоотношений в обществе

<sup>1</sup>Ли Сюй. Концепция справедливости в философских школах древнего Китая // Преподаватель XXI век. – 2013. – №1 – С. 232.

<sup>2</sup>Переломов Л. С. Слово Конфуция. – Москва, 1992. – С. 130.

и в государстве. Диалог строится на основании полученных от предков и выделенных Конфуцием принципов добродетели, в которых свое «Я» самоидентифицируется через призму диалогических отношений с «Другими». Возможно утверждать, что человек, обращаясь к принципам ритуальности, осуществляет своё предназначение. Конфуций называет это «человечностью» («жэнь»).

Обращаясь к семантике слова, возможным представляется утверждением о том, что иероглиф «жэнь» сам по себе диалогичен по смыслу. В идеограмме радикалом (основным ключом) иероглифа выступает слово «жэнь» (омоним), что в переводе с китайского языка означает «человек», вторая часть иероглифа «ар» переводится как «двойной, два». Таким образом, значение иероглифа «жэнь» открывается в диалогичности, соотнесенности двух индивидов. Конфуций считал, что человек, обладающий добродетелью «жэнь», может любить людей по-настоящему. Основой данной категории выступает человек, однако идейная составляющая «человеколюбия» также затрагивает другой концепт – владение «ву», вещами.

В классическом трактате Конфуция «Луньюй. Янь Юань» отмечено, «учитель удил, но не ставил сети, стрелял, но не запускал стрелы»<sup>1</sup>. Таким образом, учитель, показывая свою любовь ко всему живому, не наносит чрезмерный вред природе, который мог бы нанести. Он берет только то, что жизненно необходимо, а не то что практически возможно. Удочкой можно наудить меньше рыбы, чем сетями, стрелять в летящую птицу сложнее, чем в сидящую. Поэтому, главным тезисом категории «ву», по нашему мнению, является проявление любви и смиренности к дающему. Таким образом, соотношение категорий «жэнь» и «ву» в системе натурфилософского диалога задает новые контуры для формирования гуманизма и этики в китайской философской мысли.

---

<sup>1</sup> Конфуций. Луньюй. Янь Юань = Беседы и суждения. Янь Юань [Электронный ресурс] / Конфуций. – Режим доступа: [https://www.gushiwen.org/GuShiWen\\_fd0d28b3ac.aspx?t\\_t\\_t=0.5013940183226173](https://www.gushiwen.org/GuShiWen_fd0d28b3ac.aspx?t_t_t=0.5013940183226173). – (дата обращения: 14.09.2019). Кит. яз. Авт. перевод.

Возвращаясь к главной цели конфуцианской доктрины – воспитание человечности в человеке, возможно заключить, что категория «жэнь» эксплицирует идею диалога с обществом, культурой и природой, т.е. со всеми бытийными модусами, в рамках которых человек раскрывает свою онтологическую значимость как форму морального существования.

Резюмируя результаты исследования конфуцианской доктрины, следует указать, что основным лейтмотивом диалога с природой является его антропологическая значимость. В данном смысле натурфилософские идеи Конфуция граничат с западным осмыслением диалога, так как в центре анализа стоит проблема человека, опосредованная принципами рационализма и гуманизма. Так, стремление познать природу, в частности – природу вещей, носит экзистенциальную направленность в раскрытии человеческой конечности и самости. Диалог в конфуцианской мысли – это непосредственное со-присутствие, со-переживание, со-чувствие, прежде всего, с обществом, государством и природой, где взаимодействие есть со-бытийственность всего сущего, которое, по мнению В. В. Малявина, «именно предваряет, предвосхищает, делает возможными все явления»<sup>1</sup>. Поэтому все сущее оправдывается своей инаковостью и интерсубъективностью, в рамках которых «Я» предрасположен к «Другому» как «Другой» предрасположен к «Я» в своей «таковости» (в чистом подобии) и субъектности (личностной открытости и полноте).

Если основными категориями конфуцианства выступают принципы человеколюбия, нормы и правила поведения в обществе, тогда даосизм актуализирует идейную составляющую и выводит ценностные ориентиры через призму «Дао» (путь) – одну из важнейших категорий китайской философии, которая также является частью концепции «единства человека и Неба». «Дао» реализуется на имманентном уровне, тождественен Абсолюту и соответствует конфуцианскому представлению об универсуме.

---

<sup>1</sup> Малявин, В. В. Природа китайской цивилизации. Беседа с В.Г. Хоросом [Электронный ресурс] / Интервью. – Режим доступа: <http://www.intelros.ru/subject/figures/malyavin-vladimir-vyacheslavovich/11793-priroda-kitajskoj-civilizacii-beseda-s-v-g-xorosom.html>. – (21.05.2019).

Древнекитайский философ Лао-цзы в трактате «Дао Дэ Цзин» утверждает, что «Человек следует [законам] земли. Земля следует [законам] неба. Небо следует [законам] Дао», а «Дао» внемлет природе<sup>1</sup>. Данная взаимосвязь представляет собой принцип движения от одного явления к другому, который обладает цикличностью и замкнутостью. Как сказано выше, «Дао» подчиняется природе, однако, природе не в ее естественном смысле (живой мир), а в атрибутивном (мир всего сущего). При этом, регулятором диалогического самораскрытия с природой выступает закономерность как таковая. Соблюдение человеком закономерностей перерастает в соблюдение законов и принципов природы, которые находят свое воплощение в бытовой сфере. Так, высказывание «посадка семян весной, уход летом, сбор урожая осенью, заготовка зимой» демонстрирует, по мнению Е Цзясуна, цикличную регламентированность естественных процессов<sup>2</sup>, которая, с одной стороны, вносит порядок (гармонию) в сферу человеческого существования, с другой – определяет процесс движения, превращения наличествующих вещей. В этом смысле соблюдению регламента, законов, идеи которых взяты из конфуцианской доктрины, приписывали не столько моральный, сколько онтологический смысл, поскольку, по мнению В. В. Малявина, для даосской философии «цель человеческой жизни заключалась в возвращении к первоначальной полноте бытия, не разрушенной человеческим мудрствованием»<sup>3</sup>. Поэтому, регламент, закон и ритуал также являются основными категориями даосизма. Как считает Хуан Тао, при соблюдении закономерностей «Дао» можно постичь имманентное естество своего «Я» и возобновить подлинную связь с природой<sup>4</sup>. Таким образом, закономерность и регламентированность составляют внешнюю сферу диалога с природой, ее экстравертную характеристику, которая приближает человека к «Великому Пути».

<sup>1</sup> Лао-цзы. Дао Дэ Цзин. Книга пути и благодати / пер. с кит. Ян Хин Шун. – Москва: Эксмо, 2008. – С. 112.

<sup>2</sup> Е Цзясун. «Тяньжэнь хэй» ши ичжун шэнтайгуань= Концепция «единства человека и Неба» как экологическое миропонимание / Цзясун Е // Журнал Мир НПКСК. – 2018. – № 1. – С. 59. Кит. яз. Авт. перевод.

<sup>3</sup> Малявин, В. В. Китайская цивилизация. – М.: «Издательство Апрель», 2000. – С. 176.

<sup>4</sup> Хуан Тао. И чжэнтисин сывэйфанши, сюньцю жэнь юй цзыжань фачжань дэ цихэдянь «тяньжэньхэй» сысян дуй кэчисюй фачжань дэи = Значение концепции «единства человека и Неба» в отношении устойчивого развития для поиска тождественных особенностей человека и природы благодаря целостному способу мышления / Тао Хуан // Пекин: Китайское обозрение по науке и образованию. – 2013. – № 8. – С. 16. Кит. яз. Авт. перевод.

С учетом метафизических оснований следует уточнить, что категория «Дао» выступает как самодовлеющее бытие, вызывающее в человеке внутренний отклик. Природа в данном смысле есть субстанция, заключенная в форму космогонических проявлений, порождает человека и все живое на земле и выходит за рамки эмпирического понимания.

Как утверждают Чжан Пэнфэй и Ван Чжицзян, человек может познать природу как космогонический субъект только в том случае, если сам пройдет путь самосовершенствования, самосознания<sup>1</sup>. Таким образом, подтверждается ранее высказанный тезис о том, что стремление к совершенномуудрию является способом познания вечной истины, в данном случае – «Дао». Однако, стать совершенномудрым можно только стремясь к «Дэ» – бытию нравственного порядка, в отличие от «Дао», оно формирует духовные принципы человека, предрасполагая его к «Великому Пути».

Высказывание Лао-цзы в трактате «Дао Дэ Цзин» гласит, «все происходит из «Дао», все растет благодаря силе «Дэ», благодаря ей обретает форму, становясь вещью, благодаря ей завершает свой путь, обретая свое назначение»<sup>2</sup>. Можно утверждать, что «Дэ» являет собой бытийный модус, выступает в качестве «Другого», взывающий «Я» к саморефлексии. По мнению В. В. Малявина и Б. Б. Виногородского, «Дэ» «обозначает внутреннее совершенство, символическую полноту свойств бытия»<sup>3</sup>. Поэтому, стремление к «Дэ» есть стремление к самосовершенствованию, к выстраиванию морального императива на пути взаимодействия с обществом и государством. В сопоставлении «Дэ» с конфуцианскими категориями «ли» и «ву» можно проследить логику развития этического аспекта в даосской мысли. Однако, в данном смысле даосская этика обретает свой смысл через призму интуитивизма, эзотерики и мистицизма. Если в конфуцианстве стремление к совершенномуудрию ведет к очеловечиванию

<sup>1</sup> Чжан Пэнфэй. Ван Чжицзян. Лунь «тяньжэнь хэи» чжэсюэ линиянь дуй кэсюэ фачжаныгуань дэ шэньмэйгуаньчжао = Влияние эстетического миропонимания философии «единства человека и Неба» на концепцию научного развития / Пэнфэй Чжан, Чжицзян Ван // Ланьчжоу: Журнал теорий пров. Ганьсу. – 2009. – № 10. – С. 56. Кит. яз. Авт. перевод.

<sup>2</sup> Соловьева, М. Завет Пути Силы: современное прочтение Дао-Дэ Цзин Лао-Цзы, исполненное в русской традиции Мариной Соловьевой / М. Соловьева. 2-е изд., доп. – Москва: Амрита-Русь, 2008. – С. 8.

<sup>3</sup> Малявин, В. В., Виногородский, Б. Б. Антология даосской философии. – Москва: Комаров и К., 1994. – С. 15.

человека, то в даосизме поиск самодетерминации возвращает человека к его над-эмпирическому первоистоку – «Вечному Пути».

Резюмируя анализ оппозиции «Дао» и «Дэ», можно заключить, что категория «Дэ» обладает моральным, этическим смыслом, оформляет экстравертность восточного диалога (внешнюю сферу человеческих отношений), то «Дао», пребывая в сфере интуиции, космогонии, эксплицирует его интровертность (духовную чувствительность, вселенское согласие).

Обращаясь к проблеме интровертности диалога с природой в восточной философии, следует более подробно рассмотреть онтологические основания человека и «Дао». Так, по словам А.Е. Лукьянова, взаимосвязь с «Дао» характеризуется отсутствием эмпирических рамок, воспринимается как божественное отражение, заключенное в самом мире, как «абсолютная мера философского видения мира»<sup>1</sup>. Однако, необходимо обозначить, что даосизм не трактуется как учение о Боге, это всего лишь этика, указывающая путь к predetermined, вечной и абсолютной истине, это способ обрести полноту своего бытия через устранение антропоцентрических установок, где «Дао» – путь цельного существования. Поэтому, проблема трансцендентального и божественного в данной доктрине исключена.

С учетом космогонических оснований «Дао», по мысли А. И. Кобзева, рассматривается как «постоянное, бездеятельное, порождающее отсутствие-небытие», с одной стороны, и как «всеохватное, всепроникающее, изменяющееся вместе с миром, доступное «прохождению», восприятию и познанию, порождающее наличие-бытие», – с другой<sup>2</sup>. Данная дефиниция раскрывает дуальную значимость категории «Дао», но вместе с этим помогает прийти к пониманию главного тезиса, оформляющего его сущность, – бесконечность, постоянность, всеохватное порождающее бытие-небытие заключается в «Великой Пустоте» («сюй»), которая, по мысли В. В. Малявина, «рассматривалась в качестве

---

<sup>1</sup> Лукьянов, А. Е. Дао и Дэ: философия раннего даосизма (Хуанди - Лаоцзы - Чжуанцзы): автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.03 / Лукьянов Анатолий Евгеньевич. – Москва, 1991. – С. 8.

<sup>2</sup> Кобзев, А. И. Философия китайского неоконфуцианства. – Москва: Восточная литература, 2002. – С. 229.

бесконечно малой величины..., однако, делала возможным использование всего и вся, бесконечные превращения всего сущего»<sup>1</sup>. Так, «Великая Пустота» – это что-то исчезающее, отсутствующее, но в то же время, охватывающее все сущее, характеризующее предел бытия. Поэтому, обращение к «Дао» отражает идею возврата к конечному бытию, т.е. к единству всего сущего.

В данном смысле человек, постигая «Дао», обретает полноту своего бытия, пронизывающего весь мир. В этом кроется идея всеобщего единения – не слияния субъектов, а их соотнесение в своей «таковости» и подобии. Так, возврат к «Великому Пути» обосновывает значимость космогонических отношений человека и природы, концептуализирующих их со-бытийственность. Природа вместе с этим представляет над-эмпирическую субстанцию, космос, диалог с которой выстраивает их метафизическое значение. В данном отношении можно говорить об интровертности диалогических отношений, реализация которых происходит на уровне саморефлексии человека, сознание которого, как утверждает В.В. Малявин, «преодолевают собственные пределы и потому пребывает в состоянии «само-опустошения» или «само-обновления»<sup>2</sup>. Здесь важно не социальное, моральное, как в философии Конфуция, а именно духовное, космическое, которое превосходит, предваряет все сущее. Так, диалог с природой в даосской мысли представляет своеобразную метафору, включающую идеи всеобщего единения, мирового порядка и внутренней гармонии.

С учетом обращения к диалектике «Я-Другой», как утверждает С. В. Волкова, «Я» – это не какой-то «определенный» и «наличный» человек, но «возможный» и «Другой» определяет меня именно в моей неполноте, заставляющей искать себя»<sup>3</sup>. Данная дефиниция опосредует основную мысль в даосской философии – человек в стремление к космической природе сможет конституировать свое собственное бытие отличное от бытия «Другого», но вместе с этим формирующее и бытие «Другого». Таким образом, диалог в китайской мысли синтезирует отношения

---

<sup>1</sup> Малявин, В. В. Китайская цивилизация. – Москва: Апрель, 2000. – С. 182.

<sup>2</sup> Там же., – С. 177.

<sup>3</sup> Волкова, С. В. Проблема интерсубъективности в современной философии: Э. Гуссерль – М. Хайдеггер // Тамбов: Грамота. – 2017. – № 10. – С. 41.

взаимного различия и соответствия, бытия и небытия, телесного и духовного. В этом заключается интуитивизм даосского учения, который невозможно объяснить с помощью логических спекуляций и рационалистического обоснования.

Рассматривая диалог с природой в русле конфуцианской и даосской мысли, следует разграничить понимание человеком реального объективного мира. Конфуцианцы в стремлении познать живой природный мир обращаются к биоэтическим принципам: бережное отношение природы, рациональное использование ресурсов и признание ее самоценности. В рамках даосской доктрины отношение же сводилось к пониманию природы как наделенной единым духом субстанции, пронизанной тайной «Дао», так как, по мысли В. В. Малявина, «между жизнью природы и опытом человека не существовало раз и навсегда установленной границы»<sup>1</sup>. Так, единый дух проникает во все сферы жизни, от обычного камня до летящей птицы, от человеческого опыта до его духовности. Таким образом, отношение к природе как к естественной среде обитания было сведено к основным идеям данных учений: в конфуцианстве пронизано моральным смыслом, в даосизме – космогоническим.

Резюмируя вышесказанное, возможно заключить, что китайская философия, сведенная к этико-религиозным учениям конфуцианства и даосизма, моделирует свою уникальную, самобытную систему представлений о диалоге с природой, провозглашая всеобщее единство, согласие в общественной и политической жизни и внутреннюю гармонию с миром. Однако следует заметить, что единство не является единством в чистом виде, оно раскрывается посредством соотношения вещей как таковых. Так, взаимосвязь человека с первоначалом представляет космогоническую проекцию диалога с природой; с естественной средой обитания – натуралистическую рефлексию; с обществом – раскрытие моральной значимости, где «Я» интенционально обращено к «Другому» и самораскрывается посредством «Другого».

---

<sup>1</sup> Роули, Дж. Принципы китайской живописи. Книга Прозрений / сост. В.В. Малявин. – Москва: Наталис, 1997. – С. 217.

Подводя итоги проведенному анализу, следует обозначить концептуальные положения диалога с природой в китайской мысли. Так, важным замечанием, по нашему мнению, является то, что диалог с природой опосредован интуитивным мышлением, тяготеющим к мистицизму и метафизике. Взаимодействие с природой сведено к алогическим спекуляциям, идеи которых воспроизводятся в этическом и космогоническом смысле и обозначаются концепцией «единства человека и Неба». Природа оформляется метафизической категорией «Небо», которая в конфуцианской мысли определяется моральной направленностью, в даосской – космогонической. Однако, их объединяющим началом выступает стремление к единению с «Другим», к со-бытийности в обретении полноты и целостности человеческого существования. Достижение онтологической значимости человеческого бытия в диалоге с природой в конфуцианстве определяется категориями со-присутствия, со-переживания, со-чувствия и освещают, преимущественно, социальную сферу, то в даосской практике обретение целостности бытия синтезируется через само-обновление и само-опустошение и представляет космогонию в чистом виде.

Завершающим моментом в исследовании китайской философии в настоящем разделе следует представить экспликацию понятия восточного диалога с природой. Так, диалог с природой в китайской мысли – интуитивное и онтологическое взаимодействие человека с окружающим миром, возможности которого аккумулируются в этическом (жизнь человека разворачивается в моральном действии) и космогоническом (стремление к вечному, бесконечному бытию-небытию) смыслах, открывая свой потенциал в единении и гармонии (во взаимном соответствии) на пути к целостности жизни (к полноте и цельности бытия всего сущего).

### **2.3. Обоснование диалога с природой в современной философии**

В рамках современного научно-технического развития проблема диалога с природой приобретает особую актуальность ввиду возникновения перед человеком

вызовов экзистенциального и экологического характера, которые сопровождаются духовной атрофией и экологическим кризисом. Так, современный человек начинает мыслить себя в отрыве от других модусов бытия, в частности от природы, провозглашая свою уникальность и идентичность. Результатом такого типа мышления является отчуждение его от природного мира и внутреннее замыкание на самом себе и своих прагматических задачах, причины возникновения которых продиктованы современными тенденциями и течениями. Поэтому, проблему диалога с природой в настоящем разделе целесообразней рассмотреть через призму современных философских концепций и направлений, которые способствуют понимать и осознавать проблемы и вызовы современного состояния диалога с природой.

Обращаясь к философской мысли современного Китая, следует указать, что натурфилософское понимание диалога с природой, по мысли Д. С. Дзинкевич, строится в соответствии с принципами таких философских течений, как неомарксизм, неоконфуцианство, даосизм и постмодернизм<sup>1</sup>. Общим признаком данных направлений выступает их эклектизм, который позволяет найти особенности одного философского течения в другом. Так, обращаясь к неомарксизму, можно отыскать конфуцианскую мысль, рассматривая постмодернизм, прийти к даосизму.

Следует сказать, что возникновение натурфилософского мышления в современном Китае, по мнению Ян Цзэнсянь, прежде всего связано с отрицанием человеческого «субъективизма» постмодернистской философией, которая распространилась на территории Китая в 1980-х г., и с новой волной натуроцентризма, отстаиваемой экологической этикой<sup>2</sup>. Кроме того, главной фабулой данных направлений под влиянием западной философии является признание внутренней ценности природного мира как концепции, определяющей экологические императивы в построении диалога с природой. Как отмечает Лю

---

<sup>1</sup> Дзинкевич, Д. С. Философия процесса и конструктивный постмодернизм в современном Китае: аспекты теоретической связи // Гуманитарный вектор. – 2018. – № 2. – С. 99.

<sup>2</sup> Ян Цзэнсянь. Лунь цзыжань цзячжи лянчжунсин = О двойственном характере природной ценности / Цзэнсянь Ян // Научные исследования. – 2005. – № 5. – С. 44. Кит. яз. Авт. перевод.

Фусэн, концепция внутренней ценности окружающей среды опосредует аксиологический и онтологический аспекты диалога с природой. Философ выдвигает тезис – «ценность природы не определяется человеком, но заложена в ее существовании»<sup>1</sup>. Таким образом, бытие природы ценно само по себе, но всецело оно раскрывается только благодаря человеку. В этом и заключается основная мысль китайского диалога с природой – природа наделена самодавляющим характером, она уникальна и ценна как таковая, а человек является ее частью, который культивирует личный духовный опыт благодаря диалогу с ней, он раскрывает природу и одновременно раскрывает свое «Я».

В данном ключе дихотомия «объект-субъект», характерная для западного мышления, нивелируется интерсубъективностью и паритетностью, где приоритетными отношениями выступают межсубъективные, субъектно-субъективные отношения. Диалог с природой вместе с этим формируется не только как отношение с окружающим миром, но и, прежде всего, как отношение со своим «Я». Данную идею возможно аргументировать через призму древнекитайских философских концептов, которые сохраняют свою актуальность и в настоящее время. Так, понятия «сю шэнь» («самосовершенствование») и «цзюнь цзы» («благородный муж») актуализируют аксиологическую плоскость, т.е. раскрываются в моральном и ценностно-ориентирующем значении, «самосовершенствование» приобретает путем стремления к истине, а «благородным мужем» становятся при соблюдении моральных норм, ритуалов и преодолении духовно-нравственной ограниченности, основные идеи которых прежде всего связаны с натурфилософским представлением в системе философского знания. Другими словами, человек в стремлении познать бытие природы, ее сущность, приближается к познанию своей самости и самого себя. Он культивирует свое «Я» через природу, наделяя новыми смыслами и духовными потенциями свое существование, которое, преимущественно, разворачивается в аксиологическом аспекте.

---

<sup>1</sup> Лю Фусэн. Чжунгожэнь ингай ю цзыцидэ шэнтайлунылисюэ = У китайцев должна быть своя экологическая этика / Фусэн Лю // Издание журнала социальных наук университета Цзилинь. – 2011. – № 6. – С. 15. Кит. яз. Авт. перевод.

Поскольку аксиологическое измерение китайского натурфилософского мышления позволяет выявить онтологические основания, то представляется возможным рассмотрение онтологичности диалога с природой в рамках современной китайской философии.

Современная философия Китая прежде всего представлена философией марксизма, которая получила свое распространение в 1930-40 г. после китайской революции. Несмотря на то, что марксизм является, преимущественно, экономическим и политическим учением, суть которого заключается в принципе эффективности, тем не менее он включает философское обоснование взаимоотношений человека и природы в аксиологическом и онтологическом дискурсах. Главной особенностью данного течения является то, что природа и человек рассматриваются с субстанциональной точки зрения как зависимые друг от друга объекты производственного процесса. Они со-подчинены друг другу и вместе с этим представляют единство в онтологическом образовании. Также, следует добавить, что среди основных понятий, освещающих проблему взаимоотношений человека с природой, К. Маркс и Ф. Энгельс выводят понятия «экологической справедливости» и «гуманизма природы». Как утверждает Чжан Сюэхуа, «экологическая стабильность» трактуется как возможность и необходимость улучшения общего качества окружающей среды и построении экологической цивилизации <sup>1</sup>, т.е. в построении ресурсосберегающего и экологически чистого общества, основанного на несущей способности ресурсов и окружающей среды в соответствии с законами природы и с целью устойчивого развития. «Гуманизм природы» заключается в субстанциональном взаимодействии человека и природы, т.е. окружающая среда так же, как и человек, раскрывается в предметно-практической деятельности. Вышесказанное позволяет заметить, что философия К. Маркса всесторонне раскрывается в материалистическом дискурсе, но при этом представляет экологически обоснованную теорию.

---

<sup>1</sup> Чжан Сюэхуа. Макэсы д эшэнтай чжэньгуйань цзи ци данда йии = Взгляд К. Маркса на экологическую справедливость и ее современное значение: дисс. ... канд. юрид. наук / Сюэхуа Чжан. – Цзиньхуа, 2017. – С. 48. Кит. яз. Авт. перевод.

По мнению китайского философа Ду Сяоя, экологическая точка зрения К. Маркса и Ф. Энгельса, пережившая длительный процесс развития, трактуется по-разному в соответствии с историческими периодами времени<sup>1</sup>. Так, в настоящее время проблема экологического кризиса и историческое развитие философии природы определяют направленность марксистского учения в современном Китае, которое на данном этапе становления аккумулирует опыт экологической этики, древнекитайской натуралистической философии и западной классической философии.

Следует сказать, что марксизм как учение современной философии не определяет, но закладывает прочный фундамент в исследовании онтологичности диалога с природой в рамках китайской философской мысли. По мнению К. Маркса и Ф. Энгельса, предметно-практическая деятельность преобразует и раскрывает человеческое бытие для другого бытия, в частности – для природного бытия, где человеческое бытие становится природным, а природное – человеческим, в этом заключается «сущностное единство человека с природой, подлинное воскресение природы, осуществленный натурализм человека и осуществленный гуманизм природы»<sup>2</sup>. Как утверждает Ма Цянцян, идея о господстве человека над природой в философии марксизма является ошибочной, так как влияние человеческого фактора на окружающую среду заключается во взаимозависимости человека и природы, в единении, а не противоборстве их начал<sup>3</sup>. Таким образом, онтологичность взаимодействия человека и природы в философии марксизма заключается в их субстанциональной значимости и целостности, где бытие человека есть бытие природы. Данные идеи являются исключительно монистическими, они оформляют не только философию марксизма, но и находят свое отражение в древнекитайской философской мысли. Возможно, именно

<sup>1</sup> Ду Сяоя. Макэсы энгэсы шэнтай цзыжаньгуань цзи ци дандай фачжань = Экологическое мировосприятие К. Маркса и Ф. Энгельса и его современное развитие: дисс.. доктора фил. наук / Сяоя Ду. – Шэньян, 2014. – С. 16. Кит. яз. Авт. перевод.

<sup>2</sup> Маркс, К., Энгельс, Ф. Сочинения. Т. 42. – Москва: Политиздат, 1974. – С. 173.

<sup>3</sup> Ма Цянцян. Макэсы чжэсюэ дэ шэнтай нэйюнь = Экологический смысл марксистской теории: дисс.. д-ра фил. наук / Цянцян Ма. – Чаньчунь, 2015. – С. 38. Кит. яз. Авт. перевод.

поэтому теория К. Маркса и Ф. Энгельса так укоренилась в сознании и культуре китайского общества.

Следует добавить, что марксистская теория оказала огромное влияние на экологическое движение и философию природы в современном Китае и стала предтечей для таких направлений, как экологический социализм и экологическая онтология. В рамках нашего исследования экологическая онтология представляет особый интерес, так как раскрывает основные возможности к пониманию и выстраиванию философского обоснования диалога с природой в современной китайской мысли. Так, одним из основоположников экологической онтологии является китайский философ Чэн Минцай, который аккумулировал опыт онтологии марксизма и экологической этики. Философ считает, что онтологичность природы заключается не только в том, что она существует в действительности, в рамках субъективной реальности как синергетическая система, но и реализует свое подлинное бытие в космогоническом смысле<sup>1</sup>. Так, бытие природы раскрывается через призму двух начал – субстанции и первоначала. Субстанция природы есть существующая природа, окружающий нас мир, раскрываемая в объективной плоскости. В данном случае природа для человека существует в действительности и обнаруживается в эмпирическом ключе, главной особенностью которого является не утилитарная мораль, а перцепция, т.е. человек в стремлении увидеть, услышать и почувствовать природу, ее объективную сущность, ощущает свое «Я», свою самость. С другой стороны, природа также раскрывается как первоначало, как исходное бытие, Абсолют, существующий до человека, и тем самым наделенный самодовлеющим характером. В этом ключе природа рассматривается не как субъект, а как атрибут или состояние мирового порядка, которое регулирует, но и в то же время не вмешивается в жизнь человека. Таким образом, объективное начало определяет внешнее состояние природы, а космогоническое – имманентное значение окружающей среды, которые, тем не

---

<sup>1</sup> Чэн Минцай. Шэнтай цуньцзайлунь – дуй макэсы чжэсюэ цуньцзайлунь сысян дэ синьцзеду = Экологическая онтология – новая интерпретация философской онтологии Маркса: дис. ... д-ра фил. наук / Чэн Минцай. – Пекин, 2006. – С. 93-94. Кит. яз. Авт. перевод.

менее, составляют синтез, опосредующий внутренний мир человека, его экзистенциальное и духовное измерение.

Как утверждает Л. Г. Жернакова, «опустошение природы внешней является следствием духовно-нравственного опустошения внутреннего мира человека»<sup>1</sup>. Понимание данной дефиниции наталкивает на мысль о том, что проблема защиты и охраны окружающего мира должна быть актуальной не только в естественно-научном дискурсе, но и в философско-бытийном. В данном ключе ценность природы не определяется внутренними нарративами человека, она является ценной уже как таковой в своем онтологическом образовании. В китайской философии данные идеи имеют свое закрепление в экологической этике. По мнению Лю Фусэна, западная экологическая этика подчеркивает, что природа имеет внутреннюю ценность и право на существование, а экологическая этика, основанная на китайской культуре, отражает идеи «стремления вперед в соответствии с высшими принципами Великого Пути» и «стремления к природе» – в этом заключается фундаментальное отличие китайской экологической этики от западной<sup>2</sup>, которые в настоящее время коррелируют друг с другом и представляют новый синтез экологической этики. Таким образом, согласно этой этике, причина, по которой человек должен защищать природу, заключается в том, что он ответственен за ее существование, с одной стороны, а также связан с ней духовно и метафизически, – с другой стороны.

Следует также добавить, что определение экологического императива в современной китайской философии позволяет заметить, что экологическая нестабильность перерастает в духовную в случае разобщения диалогических связей человека и природы. Диалог с природой в данном случае превращается в монолог, который выстраивает логику потребительского мышления и преклонения перед вещиизмом, где человек мыслится не как самоидентифицирующий субъект, а как вещь среди других вещей. Для преодоления этого барьера следует осознавать

---

<sup>1</sup> Жернакова Л. Г. Экология в онтологическом измерении: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / Жернакова Любовь Геннадьевна. – Киров, 2008. – С. 3.

<sup>2</sup> Лю Фусэн. Чжунгожэнь ингай ю цзыцидэ шэнтайлуньлисюэ = У китайцев должна быть своя экологическая этика / Фусэн Лю // Издание журнала социальных наук университета Цзилинь. – 2011. – № 6. – С. 17. Кит. яз. Авт. перевод.

ценность и значимость природного бытия как равного своему бытию и выстраивать гармоничное взаимодействие в поддержании как имманентного внутреннего мира человека, так и экологического внешнего состояния природы. Необходимо найти баланс, точку соприкосновения бытия человека и бытия природы, которая уравнивала бы их отношения и привела к подлинному и конструктивному диалогу.

В китайской философии сохранение антрополого-натуралистического баланса, по мысли Нью Цинянь, прежде всего требует поддержание экологического баланса между человеком и природой<sup>1</sup>. В современную эпоху этот баланс нарушен по причине смещения векторов парадигмы. Так, человек стремится к познанию природы через ее эксплуатацию, что приводит к негативным последствиям экологического и экзистенциального характера. В первую очередь это вызвано нарастающим отчуждением человека от природы, который мыслит себя как главную вещь среди других вещей. Вместе с этим определено чрезмерным преобладанием рационалистического мировосприятия, которое тяготеет к исключительному материализму и антропоцентризму. Как считает Лю Бэй, целостность диалога с природой обычно определяется балансом между рационализмом и идеализмом, восприятием и мышлением, интуицией и логикой<sup>2</sup>. Однако, научно-техническое развитие индустриальной эпохи сместило вектор к рационалистическому пониманию окружающей среды, природа начинается мыслиться через призму механистической картины мира, лишается внешней экологической ценности. Данный подход, преимущественно, соотносится с западной философской мыслью, в китайской практике наблюдается совершенно диаметрально противоположная ситуация, которая, возможно, станет решением для преодоления экологического, а затем духовно-онтологического кризиса.

<sup>1</sup> Нью Цинянь. Чжунцзянь шэнтай пинхэн: цзыжань шэнтай – шэхуэй шэнтай – цзиншэнь шэнтай = Восстановление экологического баланса: естественная экология – социальная экология – духовная экология / Цинянь Нью // Журнал Китайского нефтяного университета. – 2010. – № 2. – С. 77-81. Кит. яз. Авт. перевод.

<sup>2</sup> Лю Бэй. Шэнтай пипин: сюньцю жэньлэй «нэйбуцзыжань» дэ «хуэйгуй» = Экологическая критика: в поисках «возвращения» «внутренней природы» человечества / Бэй Лю // Журнал Университета Чэнду. – 2003. – № 2. – С. 23.

Если европейская философия – это своего рода «система речевого знания», состоящая из концепций и логики, то китайская философия – это «безмолвное состояние», не требующее точного концептуального анализа и строгой логической аргументации. Таким образом, естественное (экологическое) в природе прежде всего является интуитивным, так как обоснование жизни, преследуемое китайской философией, – это не познание внешнего мира, а переживание и восприятие жизни. В этом смысле человек в китайской философии, по мысли Лю Фусэна, достигает не столько «познания» внешнего мира через «самопознание», а сколько внутреннего «осознания» через «просветление»<sup>1</sup>. Здесь можно говорить о китаизации экологической этики как философского направления, которая расширяет западное рационалистическое мировосприятие метафизическими и космогоническими парадигмами Китая. В данном ключе диалог с природой раскрывается не только с онтологической стороны, но и с экзистенциональной, т.е. существование природы, ее бытийная полнота преобразует экзистенциональный духовный мир человека, его самость и его бытие. Таким образом, целостность бытия человека и природы, согласно китайской философской мысли, определяется ее гармоничным состоянием, балансом между рационализмом и иррационализмом, логикой и интуицией.

Данные идеи также находят свое отражение в философии Мартина Бубера о подлинном диалоге, встрече «Я» и «Ты», реализуемой в сфере «между». Как утверждает Н. В. Петракова, в философии М. Бубера сфера «между» является пространством, где нет разграничения между «Я» и «Ты» – они мыслятся как «одно цельное», которое заключается в духовном единении, но и в признании абсолютной инаковости «Другого»<sup>2</sup>. В данном ключе философия М. Бубера близка китайской философии, которая на современном этапе своего развития не исключает экзистенциально-феноменологический уровень в диалоге с природой. Так, в рамках современной философии человек ощущает инаковость и абсолютность

<sup>1</sup> Лю Фусэн. Чжунгожэнь ингай ю цзыцидэ шэнтайлунылисюэ = У китайцев должна быть своя экологическая этика / Фусэн Лю // Издание журнала социальных наук университета Цзилинь. – 2011. – № 6. – С. 18. Кит. яз. Авт. перевод.

<sup>2</sup> Петракова, Н. В. Структура межчеловеческого отношения в философии М. Бубера / Н. В. Петракова // Вестник Бурятского государственного университета. – 2017. – № 5. – С. 114.

природы как в ее объективном онтологическом (экологическом) образовании, так и в феноменологическом (имманентном). Благодаря этому выстраиваются внешние и внутренние связи диалога человека и природы, их бытийная целостность и соотнесённость.

Рассмотрев объективные основания экологического измерения онтологичности диалога с природой, следует проанализировать следующие позиции в современной китайской философии – перцептивное измерение онтологии природы. Одним из первых философов, обратившим внимание на перцепцию как онтологическую категорию диалога с природой, является Цзэн Фаньжэнь. Китайский философ объединил феноменологическое обоснование онтологии М. Хайдеггера и понимание онтологии в древнекитайских учениях (конфуцианство, даосизм). По мнению Ян Цзяхуа, Цзэн Фаньжэнь рассматривает онтологию природы как философскую основу в исследовании гармоничного сосуществования человека и всех вещей в мире через понятие «бытие в-мире»<sup>1</sup>. Следует добавить, что использование феноменологии в качестве основного метода исследования позволяет сосредоточиться на рассмотрении онтологических характеристик и идее возвращения к себе, которые способствуют выстраиванию равноправного диалога между человеком и природой. Также, примечательным является то, что Цзэн Фаньжэнь первым указал значимость диалога как формы паритетного взаимодействия с природой, акцентируя внимание именно на взаимодействии, а не на единении. Так, равноправный диалог, по Цзэн Фаньжэню, определяется перцепцией, которая в свою очередь представляет онтологическое образование. Воспринимая природу, человек воспринимает ее как форму «бытия в-мире», по мысли К. М. Долгова, – «формального экзистенциального выражения сущего существования»<sup>2</sup>. Природа пребывает в человеке, как и человек в ней. Существование природы в данной плоскости не измеряется объективными условностями, она реализуется через ощущения и чувства человека. Поэтому, здесь

<sup>1</sup> Ян Цзяхуа. Цзэн Фаньжэнь шэнтай цуньцзайлунь мэйсюэ фаньчоу яньцзю = Исследование эстетических категорий экологической онтологии Цзэн Фаньжэня: дис. ... канд. филос. наук / Ян Цзяхуа. – Янчжоу, 2018. – С. 51. Кит. яз. Авт. перевод.

<sup>2</sup> Долгов, К. М. Феноменологическая онтология Мартина Хайдеггера и искусство. – Москва: ИФРАН, 1996. – С. 32.

можно говорить о природе как о духовной единице, монаде, Абсолюте. Здесь выстраивается второе (первое – субстанциональное, объективизированное) онтологическое измерение природы – метафизическое, т.е. осознание ее первоосновы. В данном смысле человек познает бытие природы с помощью созерцания, которое, по мнению Н. Т. Абрамовой, свойственно перцептивному уровню восприятия<sup>1</sup>. Таким образом, диалог с природой разворачивается в чувственном аспекте, так как человек в стремлении осознать сущность, первооснову природы, ее путь, задействует интуитивную рефлексию, свойственную китайскому мышлению.

Следует добавить, что главная особенность натурфилософского мышления в современной китайской философии заключается в том, что диалог с природой не является проекцией природоцентризма или антропоцентризма, у него свой уникальный путь, состоящий из логических спекуляций и интуитивной рефлексии. Диалог в китайской философской мысли, по нашему мнению, моделирует корреляцию классической философии Китая и современной философии, охватывающих рационалистическое и эзотерическое мышление, логику и интуицию, утилитаризм и духовность, и воплощенных в натурфилософских идеях и философско-онтологических концепциях.

Если в современной китайской философии диалог с природой представлен преимущественно, с метафизических и этических позиций, то в западной философской практике отношения с окружающей средой на настоящем этапе своего развития выстраиваются в аксиологическом и экзистенциальном ключе. Как утверждает В. И. Добрынина, главной тенденцией современной западной философии природы является «признание феномена жизни как высшей ценности»<sup>2</sup>. В данном смысле природа наделяется ценностно-ориентирующим значением, провозглашается самоценность природы и ее моральное право на существование, где нравственное поле диалога с природой выстраивается в аксиологических

<sup>1</sup> Абрамова, Н. Т. О природе и статусе перцептивного строя сознания // Философия науки и техники. – 1996. – С. 32.

<sup>2</sup> Философия XX века / общ. ред. В.И. Добрынина [и др.]. – Москва: ЦИНО общества «Знание» России, 1997. – С. 256.

категориях «свободы», «любви» и «справедливости». Так, идеи любви к живому (С. Келлерт, Дж. Рескин), провозглашения моральной свободы природы (Р. Нэш, Д. Броуэр, Т. Риган) помогают признать природно-центрированную систему ценностей и расширить понимание внутренней ценности всех живых существ, независимо от их полезности для человека. Считается, что человек несет ответственность за всю биологическую жизнь в природе, так как он не только является самым потребляющим видом, но и способен самостоятельно мыслить и воспринимать природу в ее онтологическом и аксиологическом образовании.

Рассматривая эпистемологическое значение диалога с природой, следует добавить, что проблема признания внутренней моральной свободы природы освещается в работах современных западных экофилософов Д. Броуэра, Э. Эбби, А. Нейса, Р. Нэша и др. Так, Д. Броуэр рассматривает диалог с природой через призму антропологического императива, в рамках которого духовная связь с природой, как утверждает Дж. Минхиннетт, характеризуется как религиозная<sup>1</sup>. Т. Риган в книге «Дело о правах животных» излагает свою теорию охраны природы, которая, по мнению Р. Эберт, сыграла решающую роль в установлении интеллектуальной респектабельности движения за права животных, согласно которой животные имеют моральную ценность, поскольку являются «субъектами жизни»<sup>2</sup>. Р. Нэш одним из первых, кто рассмотрел идею понимания диалога с природой в американской исторической ретроспективе, и пришел к выводу – «дикая природа имеет свои внутреннюю ценность, достоинство, цель и моральные права на существование и свободу»<sup>3</sup>. В своей теории охраны природы Р. Нэш пытается доказать, что человек, вступая в диалог с природой, должен быть экологически подготовлен и осведомлен, вследствие этого, необходимо вырабатывать экологическое мышление, которое поможет в реализации

---

<sup>1</sup> Minhinnett, J. This Is the American Earth: An Exhibition and Book by Ansel Adams, Nancy Newhall, and the Sierra Club. New York, 2014. – С. 21.

<sup>2</sup> Ebert, R., Mohandas, K. Gandhi and Tom Regan: Advocates for Animal Rights // Gandhi Marg Quarterly. – 2016. – С. 396.

<sup>3</sup> Нэш, Р. Дикая природа и американский разум [Электронный ресурс]. – Киев: Киевский эколого-культурный центр, Ассоциация зоозащитных организаций Украины, 2004. – 205 с. – Режим доступа: <https://gigabaza.ru/doc/162161-pall.html>. – (дата обращения: 16.04.2020).

гармоничных отношений с природой<sup>1</sup>. На основании вышеизложенных дескрипций следует заметить, что современный философский подход к исследованию взаимоотношений человека и природы содержит, преимущественно, идеи формирования экологических ценностных ориентаций, которые дают самую широкую панораму видения диалога с природой и поднимают понимание человеком естественного уровня до уровня интеллектуального. Как утверждают Л. В. Мантатова и Р. С. Протасов, категоричность эколого-этического императива является сугубо внутренним духовным актом, «это призыв к постоянному нравственному бодрствованию»<sup>2</sup>. В этом ключе человек предрасположен к природе как духовно наполненная, так и интеллектуально ориентированная личность, где признание моральной ценности природного мира есть осознание нравственности в самом человеке.

Выработка осознания моральной ценности природы обусловлена необходимостью формирования условий для становления бережного отношения к окружающему миру. В данном случае миропонимание, отражающее бережное отношение к природе, уважение к живому, закладывает прочный фундамент для формирования экофилософского мышления, которое сможет найти ту границу согласия, сочувствия, единодушия с природным миром, где возможно преодолеть глобальные проблемы и противостояния как на международном уровне, так и на локальном. Согласно истории философии, идеи благоговения перед природой выкристаллизованы у А. Швейцера, О. Леопольда, которые выдвинули принципы гуманности по отношению к окружающей среде, очерченные эгалитаристическими, теологическими и антропологическими границами.

Концепция благоговения к жизни впервые появилась у немецкого теолога, философа культуры А. Швейцера, идея которой пришла к нему в 1915 году. Согласно биографическим заметкам А. Швейцера, «во время путешествия по Африке в тот самый момент, когда на закате мы пробирались сквозь стадо

---

<sup>1</sup> Nash, R. *Wilderness and the American mind*. – New Haven and London: Yale University Press, 1982. – С. 90.

<sup>2</sup> Мантатова, Л. В., Протасов, Р. С. Герменевтика экологической этики // Гуманитарный вектор. – 2012. – № 3. – С. 83.

бегемотов, мне в голову мелькнуло непредвиденное и не услышанное словосочетание «благоговение перед жизнью». Теперь я знал, что этическое принятие мира и жизни вместе с идеалами цивилизации, содержащимися в этой концепции, имеет основание в мысли»<sup>1</sup>. Так, концепция благоговения перед жизнью заключается в сохранении и развитии жизни, признании ее абсолютной ценности и развитии биоцентрического понимания, идеи которых будут способствовать выстраиванию диалогического императива между человеком и природным миром.

Как утверждает В. Е. Борейко, обращаясь к трудам А. Швейцера, человек может стать нравственным и этичным только тогда, когда станет уважать любую жизнь и будет способствовать развитию этой жизни<sup>2</sup>. В этом и состоит принцип нравственности, открывающий возможности возврата к диалогу с природой. В данном случае диалог с природой, прежде всего, зарождается в человеческом мышлении, где формируется биоэтическое отношение к природе, а потом проникает в сознание, которое позволяет рассматривать природу в своей данности, как субъект познания. Поэтому, осознание нравственной ценности природы, заключенной в бережном отношении, почитании, уважении и защите окружающей среды, приводит к пониманию наличия самоценности и собственной бытийности природы.

Сверх того, идеи бережного отношения к природе раскрываются не только в нравственном аспекте, но и в теологическом. Библейские заповеди «не убий», «не навреди» пронизывают всю философию А. Швейцера, благодаря которой появляется возможность установить общезначимые ценности для всех существ, наделенных жизнью. Взывая к принципу гуманности, философ утверждает, что каждая жизнь священна и сохранение ее есть неотъемлемая часть высоконравственного и духовного человека. Поэтому благоговение перед

---

<sup>1</sup> Goldim, J.R., Fernandes, M.S. From reverence for life to bioethics: Albert Schweitzer, a bioethics precursor // JAHN. – 2011. – № 4. – С. 506.

<sup>2</sup> Борейко, В. Е. Прорыв в экологическую этику. издание пятое, дополненное. 5-е изд., перераб. и доп. Киев: Логос, 2013. – С. 47.

естественной жизнью, по мысли А. Швейцера, неизбежно ведет к благоговению перед духовной жизнью<sup>1</sup>.

Идеи бережного отношения к природе и взаимодействия человека с окружающей средой продолжают освещаться в экологической этике Олдо Леопольда, которую он назвал этикой земли. Основные принципы этики земли – взаимосвязь человека и природы, необходимость охраны окружающей среды, распространение экологического просвещения – позволяют расширить границы экологического мышления на пути формирования ценностно ориентированных взаимоотношений с природным бытием<sup>2</sup>. Так, этика земли О. Леопольда меняет роль человека разумного от завоевателя природы к гражданину, помощнику, защитнику, предполагающей уважение к своим собратьям и к сообществу окружающего нас мира<sup>3</sup>. В данном случае развитие этики земли отражает философский сдвиг от антропоцентрического к биоцентрическому взгляду на мир, в рамках которого сохранение природного мира является одной из основополагающих ценностей. Как утверждает Дж. Инглис, этика земли О. Леопольда имеет исключительно философскую основу, так как затрагивает онтологическое взаимодействие человека и природы<sup>4</sup>. В данном случае рассматриваются не отдельные индивиды и природные объекты, а их взаимоотношение в целостности и соотнесенности. Так как, принятие природы в качестве равного человеку субъекта позволяет осознать не только себя, но и окружающую среду, а также, по мнению И. А. Ильиных, «перейти границы своего феноменального бытия, способности жить не только в себе, но и в другом»<sup>5</sup>.

Следовательно, вышеизложенный биоцентрический эгалитаризм задает новые векторы в развитии диалога с природой, в рамках которого соотнесенность и единство с окружающей средой выступают как основные критерии на пути к

---

<sup>1</sup> Швейцер, А. Благоговение перед жизнью: Пер. с нем. / сост. и посл. А. А. Гусейнова; общ. ред. А. А. Гусейнова и М. Г. Селезнева. – Москва: Прогресс, 1992. – С. 29.

<sup>2</sup> Ильиных, И. А. Экологическая этика. – Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2009. – С. 389.

<sup>3</sup> Леопольд, О. Календарь Песчаного графства. Сокращенный вариант [Электронный ресурс]. - М.: Мир. 1980. - С. 176–195. Режим доступа: <http://www.ecoethics.ru/old/m2.08/x6.html>. – (дата обращения: 17.04.2020).

<sup>4</sup> Inglis, J. Using Human-Environment Theory to Investigate Human valuing in Protected Area Management. Ph.D Thesis. Victoria University. Australia. 2008. – С. 64.

<sup>5</sup> Ильиных, И. А. Экологическая этика. – Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2009. – С. 396.

выстраиванию нового мышления, направленного не только на познание и переживание природы, но и познание своей самости и своего бытия.

Как сказано ранее, аксиологическое измерение онтологичности диалога с природой опосредованно раскрывается в концепциях о внутренней ценности природы, благоговения перед природой, признания моральных прав за природой, которые определяются, преимущественно, с экофилософских позиций. Такая тенденция открывает императивы и потенции к раскрытию внутреннего мира человека через внешний природный мир.

Помимо экофилософского обоснования диалога с природой аксиологический императив в современной философской мысли также раскрывается в трансцендентальном ключе. Так, провозглашение внутренней ценности природы определяется через признание ее сакральности и священности. Природа, по мнению Д. Л. Андреева, заселена особыми трансцендентальными сущностями – стихиями, которые в большей степени имеют «струящийся характер: границы формы непостоянны и способны к взаимопроникновению»<sup>1</sup>. Л. Грэбер, обращаясь к теологическим установкам, считает, что для осознания природы необходимо понимание святой силы, присущей в ней<sup>2</sup>. М. Элиаде рассматривает священность природы в рамках ее существования и объективной реальности<sup>3</sup>. Р. Отто приходит к выводу, что природа как святая сила воздействует на человека и его душу<sup>4</sup>. Здесь понимание о святости природного бытия эксплицируется на уровне теологической аргументации, которая обрамляет диалог с окружающей средой. В данном случае природа рассматривается через призму эзотерических и мистических когниций, благодаря которым возможно выявить имманентные императивы природного бытия.

---

<sup>1</sup> Андреев, Д. Л. Роза Мира [Электронный ресурс]. – Москва: АСТ, 2016. – 672 с. Режим доступа: <http://rozamira.org/rm/htm/rm05-1.htm>. – (дата обращения: 15.04.2020).

<sup>2</sup> Борейко В. Е. Философы зоозащиты и природоохраны. – Киев: Киевский экологокультурный центр, Ассоциация зоозащитных организаций Украины, 2012. – С. 31.

<sup>3</sup> Элиаде, М. Миф о вечном возвращении: архетипы и повторяемость. – Санкт-Петербург: Алетейя, 1998. – С. 55.

<sup>4</sup> Отто, Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / пер. с нем. яз. А.М. Руткевич. – Санкт-Петербург: АНО Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. – С. 31.

Признание священности окружающего нас мира подталкивает к пониманию наличия духовного модуса у природы наравне с человеком. Именно принятие священного начала как внутренней ценности природы открывает онтологические основания для диалога, где познание бытийности природы является продуктом духовного внутреннего опыта в самом человеке. Рефлексия диалога с природой в данном случае, направленная на имманентный мир человека, осуществляется в сфере иррационального, где стремление к взаимодействию детерминировано возвращением к своей самости.

На основании вышесказанного следует заметить, что онтология природы в современной философии раскалывается на два типа реальности – природа рассматривается как материальный феномен в рамках объективной реальности, с одной стороны, и как идеальная категория, имеющая трансцендентальное, метафизическое и космогоническое обоснование, – с другой стороны. Данная тенденция разворачивается не только в плоскости современной западной философии, но и в рамках современной китайской философской мысли. Это обусловлено осознанием того, что внутренний мир человека, его духовное богатство всецело зависят от внешнего состояния природы и ее экологических императивов, стремление к единству которых выстраивает диалог с окружающим миром. Как утверждает Т. В. Панфилова, «в этих ценностях должно выражаться желательное для человека состояние в его единстве с природой»<sup>1</sup>, которое позволяет выстроить диалог с окружающей средой и преодолеть нарастающее отчуждение между ними.

Так, настоящее состояние диалога с природой в рамках современной философии базируется на экофилософских и аксиологических принципах, охватывающих стремление к гармоничным взаимоотношениям с окружающей средой, признание морального права природы, понимание важности этических идей (любви, сострадания и справедливости) по отношению к окружающему миру и осознание ценности природы как таковой и уникальности ее бытия. Поэтому,

---

<sup>1</sup> Панфилова, Т. В. Ценности глобализированного мира: общечеловеческие или обесчеловеченные? // Конфликтология. – 2014. – №1. – С. 56.

главной особенностью современного диалога с природой является не только встреча на духовном уровне, но и взаимодействие в рамках экологического императива.

Основываясь на полученных результатах, следует эксплицировать модусы бытийности диалога с природой:

- аксиологический модус (принятие самоценности природы).
- этический модус (признание морального статуса и наличие нравственности у природы).
- трансцендентальный модус (признание одухотворенности и божественности природного мира).
- мистический модус (осознание святости и священности природных мест).

Выявленные модусы отражают современную тенденцию развития аспектов диалога с природой, ее динамику развития и функционирования. Благодаря этому возможным представляется наметить контуры для дальнейшего и более детального исследования в философско-антропологическом обосновании онтологичности диалога с природой, а также расширить теоретические положения философии диалога, в частности – теории онтологии диалога М. Бубера.

Исследование аспектов диалога с природой в современной философии является завершающим этапом настоящей работы, который показывает трансформацию диалогического императива в отношениях человека и природы в рамках дихотомии Запад-Восток (Китай), а также отражает осознание человеком важности вовлечения природы в совместный духовный обмен через онтологическое образование. Именно в современных условиях развития общества виден неослабевающий, и даже нарастающий интерес к вопросу диалога с природой в рамках естественно-научного знания. Проблемы охраны окружающей среды, сохранения природных памятников становятся центральными темами обсуждения среди представителей элитарной культуры и академической сферы, которые в последующем реализуются в государственных программах, приоритетных для экологической политики. Мы же предпринимаем попытку показать важность диалога с природой в рамках философско-бытийного

осмысления, проанализировать его экологический и аксиологический императивы в современной философии и доказать тезис о том, что опустошение природы внешней является следствием духовно-нравственного опустошения внутреннего мира человека. В этом и заключается экстравертность диалога с природой – понимание важности объективной природы ведет к осознанию важности внутренних духовных оснований человека, в рамках которых человек не отделяет себя от природы, а соотносит в диалоге.

Подводя итог нашему исследованию, следует указать, что диалог с природой в рамках мировой философии и литературных памятников транслируется не столько как понятие, сколько как явление или феномен, теоретические наработки которого определяют попытку его концептуализации. Задействованный богатый художественный материал позволяет выявить главную особенность диалога с природой – не познание, а перцепция выстраивает его онтологические основания; древнекитайская философия выстраивает диалог с природой уже с другого ракурса, определяя мораль и интуицию, а не разум как в западной философии, главными конституирующими элементами в диалоге с природой; а современная философия Запада и Китая позволяет рассмотреть две диаметрально противоположные точки зрения, с одной стороны, но и в то же время соприкасающиеся друг с другом, – с другой, которые предназначены привести их к общей философски обоснованной и теоретически аргументированной мысли – важность диалога с природой определяет важность человеческого бытия.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Современное мышление, выкристаллизованное из стремления к глобализации и овеществлению отношений с другими объектами, порождает новые экономически значимые, но экологически опасные вызовы и перспективы, которые оказывают критическое влияние на онтологические и экзистенциальные основания человеческого существования. Информационный бум, монетизация культуры, объективация окружающей среды и чрезмерное использование ее ресурсов приводит к исключительному утилитаризму, вещизму и прагматизму на пути выстраивания диалогических связей человека с миром. Происходит смещение диалога в сторону монологического миропонимания. Результатом такой трансформации выступает заключение человека на своих прагматических задачах и одновременное отчуждение его от других форм бытия, принятие которых препятствует не только экзистенциальному самоопределению личности, но и построению диалога с природой.

Диалог с природой является одной из важных форм взаимодействия, направленный на постижение онтологических императивов природного бытия и бытия человеческого. Отчуждение от природы замыкает человека в себе, в рамках которого диалог теряет всякую ценность. Так, исследование диалога с природой вызвано необходимостью выявления философско-антропологических концептуальных положений к стремлению преодолеть диалогическую разобщенность и экзистенциальную уязвимость человека в отношении с окружающим миром.

Обращаясь к диалогу с природой, необходимым было рассмотрение основных концептуальных аспектов теории диалога, которые позволили выявить принципиальные особенности диалогических отношений и аккумулировать их в систему натурфилософского диалога. Так, диалог с природой заключает в себе момент встречи, вызывает к обратному отклику и разворачивается в одном проблемном поле.

С учетом анализа теоретико-методологических оснований диалог с природой раскрывается, преимущественно, в философском, художественном и экофилософском дискурсах.

В рамках философского знания дефиниция диалога с природой аккумулирует опыт через призму онтологического, эпистемологического, аксиологического и этического аспектов. В онтологической плоскости исследование диалога с природой освещает механизм, сущность и соизмеримость бытия в русле диалогических отношений человека с окружающим миром. Гносеологический аспект позволяет проследить цель диалога, а именно конституировать логику понимания и осознания бытия «Другого» и бытия своей самости. Аксиология задает вектор для признания ценностной аксиоматичности другого бытия по отношению к своему бытию, в данном случае провозглашается самоценность природы как отдельного от человека бытия. Говоря об этическом аспекте, понятия нравственности и морали намечают контуры исследования динамики развития принципов гуманизма в отношении с природой, которые расширяют границы философско-антропологического понимания. Так, диалог с природой моделирует логику развития гармоничных взаимоотношений человека с окружающим миром для выстраивания общей концептуальной картины мира, в рамках которой возможным представляется поиск онтологических и экзистенциальных оснований человеческого бытия через призму диалогической парадигмы.

Методологический анализ привел к ряду теоретических тезисов, а именно, диалог с природой детерминирован коммуникативной, побудительной, познавательной и темпоральной функциями, а также определен критериями обращенности, сопричастия, проникновения, вопрошания к встрече.

Обращение к философскому компаративистскому анализу показало, что диалог с природой обладает рядом уникальных и исключительных особенностей, которая экстраполирует свой опыт в систему философского знания.

В западной научной мысли диалог с природой представляет философски обоснованный и теоретически аргументированный феномен, формирование которой происходит на междисциплинарных стыках философской антропологии,

истории философии, философии культуры, социальной философии и т.д. Важная черта западного диалога с природой заключается в насыщенности и всеобъемлемости философского обоснования в построении парадигмы, аргументирующей механизм, подходы и аспекты к пониманию диалогических отношений с окружающим миром.

Так, выполненный анализ позволил проследить процесс изменения натурфилософского мышления в западной традиции, которое можно эксплицировать в следующих подходах: умозрительно-эстетический (эстетика природы является лейтмотивом, пронизывающим весь процесс взаимоотношений человека с природой, красота и созерцание являются главными и основными средствами достижения диалога с природой); чувственно-трансцендентальный (происходит постепенный переход от эстетического диалогического мышления к мышлению религиозному, в рамках которого познание природы есть познание Бога, божественные догматы и теологический инструментарий выступает как способ установления связи с объективным и трансцендентным миром); потребительско-рациональный (преобладание механистического понимания природного бытия, стремление к овеществлению окружающего мира).

В русской философской мысли диалог с природой представлен с трех позиций: космогонической, сенсуалистической и теологической, которые раскрывают данное понятие функционально и сущностно, наделяя ее критериями универсальности, всеобъемлемости, трансцендентности и психологизма.

В китайской философии осознание диалога с природой фиксируется в рамках двух основных исторических периодов, таких как Древний Китай и образование КНР. В рамках первого, понимание натурфилософского диалога представлено мистически, эзотерически и интуитивно, в период образования КНР фокус натурфилософского диалога сместился к марксистской теории, диалог понимается рационалистически и материалистически. Однако, в рамках классического философского дискурса, понимание восточного диалога с природой сведено к интуиции, раскрывающей этический и космогонический смысл человеческого

существования. Диалог в китайской мысли – это всегда со-бытие с «Другим», которое актуализирует полноту и целостность бытия всего сущего.

Показано, что специфика диалога с природой в работе раскрывается через последовательное рассмотрение философских теорий и концепций как части общей системы философского знания с выявлением репрезентативных характерных особенностей, которые можно применить в расширении теории диалога с природой.

Системно-структурный анализ позволил рассмотреть онтологичность диалога с природой в ракурсе трех позиций: рефлексии «Я-Ты», диалектики «Я-Другой» и современной философии. Рефлексия «Я-Ты» является целесообразной проекцией диалога с природой, которая направлена на постижение онтологических оснований человеческого и природного бытия. Фиксируются такие важные тезисы, как «момент встречи», отсутствие пространственно-временных рамок и причинности, взаимообращенность и сопричастие. Данная форма диалога разворачивается в сознании человека, где он мыслит другого участника беседы в своей полноте и как равного самому себе субъекта. В данном ключе выводится понимание того, что бытие человека и бытие природы являются проекцией одного проблемного поля, в рамках которого происходит взаимный отклик и сопричастие.

С учетом анализа китайской философской практики диалектика «Я и Другой» открывает понимание диалогического единства с природой. Так, интерсубъективность и инаковость фиксируют модель развития диалога с природой, наделяя ее космогоническими, универсалистическими, ценностными и нравственными смыслами.

Анализ диалога с природой в современной философии показал, что онтологичность окружающей среды разделяется на две реальности, первая из которых представляет природу как материальный феномен, воплощенный в окружающей среде, в ее объективном воплощении, вторая – как идеальную категорию, вмещающую представления о природе как о первооснове, Абсолюте, наделенной космогоническим и трансцендентальным значением.

Систематизируя различные представления о сущности диалога с природой российских, западных и китайских ученых, отметим, что структура натурфилософского диалога включает в себя установки антропологического, экофилософского, феноменологического, герменевтического, онтологического и гносеологического характеров.

Обращение к художественному дискурсу в работе продиктовано необходимостью поиска философских императивов в семиотическом поле на пути выстраивания диалогической связи с природой. Выявлено смещение гносеологического фокуса в сторону сенсуализма и идеализма. Так, главным способом бытийствования становится не познание как таковое, а переживание, где чувства и ощущения выполняют роль лейтмотива к построению диалога с природным бытием.

В рамках древнекитайской философии диалог с природой раскрывается в рамках двух этико-религиозных учений – конфуцианства и даосизма. В первом случае, диалог с природой аккумулируется в моральном действии в рамках этического аспекта, во втором, опосредован космогоническим значением. Обращение к диалектике «Я-Другой» позволило рассмотреть диалог с природой в конфуцианской мысли как жизненное самоутверждение в моральном действии, где «Я» обращается к «Другому» на межсубъективном (личностном) уровне. Бытие природы в своем абсолютном пределе раскрывается посредством внутренней саморефлексии «Я» через моральные принципы и высшие законы. Диалектика «Я-Другой» в даосской философии опосредует тезис о том, что человек в стремление к космической природе конституирует совместное бытие своего «Я» и бытие «Другого». В данном смысле человек, постигая «Дао», обретает полноту своего бытия, пронизывающего весь мир. В этом кроется идея всеобщего единения – не слияния субъектов, а их соотнесение в своей «таковости» и подобии.

Современные философские практики в социальной экологии и экофилософии позволяют доказать самоценность природы как отдельной категории, способной повлиять на диалогическое самораскрытие человека и окружающего мира. Бережное отношение к природе, рациональное использование

природных ресурсов, провозглашение свободы и морального статуса окружающей среды позволят наладить гармонические отношения с окружающим миром, а также выработать тактику по формированию диалогически направленных и экологически безопасных принципов взаимодействия человека с природой.

В практическом плане выделенные особенности диалога с природой представляют особую значимость для социально-гуманитарного знания в условиях выстраивания гармоничных отношений человека и окружающей среды. Так, полученные результаты могут быть полезны в качестве практических рекомендаций для научных организаций с целью дальнейшего исследования явления диалога с природой в области философии культуры и выстраивания полноценного культурного диалога в рамках дихотомии Запад-Восток.

Перспективным направлением исследования выступает оценка потенциала диалога с природой в рамках философского компаративистского анализа, который позволил выделить частные позиции отношения к природе в разных культурах, объединив их под эгидой теории диалога.

Современное философское обоснование диалога с природой на настоящем этапе своего развития представляет коллаборацию новых философских течений и направлений, требующих дальнейшего исследования. Для китайских философов в области диалога с природой раскрытие данной тематики позволит аккумулировать весь опыт, посвященный натурфилософскому мышлению в древнекитайской и современной философии, в целостную систему философско-антропологического знания. Для западных и российских теоретиков и практиков дальнейшая работа в данной области будет способствовать более глубокому пониманию сущностных характеристик взаимодействия с природой и выработке концептуальной модели диалога с природой в рамках теории диалога.

Так, онтологичность диалога с природой представляет теоретическое исследование взаимоотношений человека и природы, в рамках которых определяются контуры к пониманию и осознанию важности и необходимости равноправного взаимосоотнесенного диалога с окружающим миром и, прежде всего, с самим собой. Познание внешнего состояния природы раскрывает потенции

и императивы внутреннего мира человека, поднимает его естественное отношение к окружающей среде до уровня духовного. Этим обусловлена главная идея исследования – в познании бытия природы человек познает свою самость и самого себя.

**БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК**

1. Аббасова, Н. Т. Опыт инаковости Другого в философии Э. Левинаса / Н. Т. Аббасова // Вестник Самарского государственного университета. – 2007. – № 5. – С. 94-99.
2. Абрамова, Н. Т. О природе и статусе перцептивного строя сознания / Н. Т. Абрамова // Философия науки и техники. – 1996. – С. 28-48.
3. Адо, П. Плотин или простота взгляда / П. Адо; пер. с франц. – Москва, 1991. – 142 с.
4. Античность и Византия / под ред. Л. А. Фрейберг. – Москва: Наука, 1975. – 414 с.
5. Аристотель. Сочинения. Т. 4 / Аристотель. – Москва, 1982. – 860 с.
6. Аршинов, В. И. Синергетика как феномен постнеклассической науки / В. И. Аршинов. – Москва, 1999. – 203 с.
7. Афанасьев, В. Г. Общество: системность, познание и управление / В. Г. Афанасьев. – Москва: Политиздат, 1981. – 432 с.
8. Ахутин, А. В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура») / А. В. Ахутин. – Москва: Наука, 1988. – 208 с.
9. Бальчиндоржиева, О. Б. Социальная гармония в китайской философии / О. Б. Бальчиндоржиева // Вестник Томского государственного университета. – 2015. – С. 58-63.
10. Бахтин, М. М. Проблема речевых жанров. Собрание сочинений. Т.5. / М. М. Бахтин. – Москва: Русское слово, 1997. – С. 159-286.
11. Бахтин, М. М. Проблемы поэтики Достоевского. Собрание сочинений / М. М. Бахтин / ред. С. Г. Бочаров, В. В. Кожинов. Т. 6. – Москва, 2002. – 505 с.
12. Бахтин, М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. 2-е издание. – Москва: Искусство, 1986. – 445 с.

13. Библер, В. С. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век / В. С. Библер. – Москва: Политиздат, 1990. – 413 с.
14. Библер, В. С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика и культура / В. С. Библер. – Москва: Прогресс, 1991. – 176 с.
15. Бирюкова, Г. М. Диалог: социально-философский анализ: автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.11 / Бирюкова Галина Михайловна. – Иваново, 2000. – 53 с.
16. Болдонова, И. С., Надагурова, А. А. Художественная литература как форма эстетического восприятия (на примере русской литературы XX века) / И. С. Болдонова, А. А. Надагурова // Вестник Бурятского государственного университета. Язык. Литература. Культура. – 2016. – № 3. – С. 33-43.
17. Борейко, В. Е. Прорыв в экологическую этику / В. Е. Борейко. 5-е изд., перераб. и доп. – Киев: Логос, 2013. – 168 с.
18. Борейко, В. Е. Философы зоозащиты и природоохраны В. Е. Борейко. – Киев: Киевский экологокультурный центр, Ассоциация зоозащитных организаций Украины, 2012. – 180 с.
19. Борейко, В. Е. Эссе о дикой природе / В. Е. Борейко. – Киев: Киевский эколого-культурный центр, 2000. – 148 с.
20. Борисов, Е. В. Проблема интерсубъективности в феноменологии Э. Гуссерля / Е. В. Борисов // Логос 1991–2005. Избранное: в 2 т. Т. 2. – Москва: Территория будущего, 2006. – С. 151–176.
21. Борисенко, О. А. Политический диалог как вид диалога культур в условиях глобализации: на примере Шанхайской Организации Сотрудничества: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / Борисенко Ольга Андреевна. – Чита, 2011. – 180 с.
22. Боэций. «Утешение Философией» и другие трактаты. Памятники философской мысли / Боэций. – Москва: Наука, 1990. – 416 с.
23. Бруно, Д. Изгнание торжествующего зверя. О причине, начале и едином Д. Бруно. – Минск: Харвест, 1999. – 480 с.

24. Бубер, М. Два образа веры / М. Бубер; вступ. ст. Г. С. Померанца. – Москва: Республика, 1995. – 462 с.
25. Бубер, М. Я и Ты / М. Бубер. – Москва: Высшая школа, 1993. – 175 с.
26. Бэкон, Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2 / Ф. Бэкон. – Москва: Мысль, 1972. – 582 с.
27. Ван Цзянь. Даосизм как образ жизни / Цзянь Ван // Вестник БГУ. – 2011. – С. 77-81.
28. Вахтин, Н. А. Человек, природа, общество: синергетическое измерение / Н. А. Вахтин // Записки Горного института. – 2016. – С. 761-765.
29. Веричева, К. В. Основания intersубъективности Я и Другого в концепциях Э. Гуссерля и М. Хайдеггера / К. В. Веричева // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. – 2011. – С. 88-96.
30. Вернадский, В. И. Биосфера и ноосфера / В. И. Вернадский; пред. Р. К. Баландина. – Москва: Айрис-пресс, 2004. – 576 с.
31. Волкова, С. В. Проблема intersубъективности в современной философии: Э. Гуссерль – М. Хайдеггер / С. В. Волкова // Тамбов: Грамота. – 2017. – № 10. – С. 39-41.
32. Гадамер, Х. -Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики: пер. с нем. / Х. -Г. Гадамер; общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – Москва: Прогресс, 1988. – 704 с.
33. Гайденок, П. П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой / П. П. Гайденок. – Москва: ПЕР СЭ, 2000. – 456 с.
34. Гайденок, П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке / П. П. Гайденок. – Москва: Прогресс-Традиция, 2006. – 464 с.
35. Гельвеций, К. А. Сочинения. В 2-х томах. Т. 1 / К. А. Гельвеций; сост., общая ред. и вступ. статья Х. Н. Момджяна. – Москва: Мысль, 1973. – 647 с.
36. Голенков, С. И. Необходимость Другого / С. И. Голенков // Вестник СамГУ. – 2012. – № 5. – С. 77-83.

37. Голубева, Л. Н. Владимир Соловьев: эстетика природы / Л. Н. Голубева // Высшее образование в России. – 2003. – №3. – С. 148-151.

38. Гольбах, П. А. Система природы, или О законах мира физического и мира духовного / П. А. Гольбах; под ред. А. Деборина, Д. Рязанова. пер. П. Юшкевича. – Москва: Госиздат, 1924. – 616 с.

39. Горелов, А. А. Человек-гармония-природа / А. А. Горелов. – Москва: Наука, 1990. – 192 с.

40. Глаголев, В. С. Внутренний мир художника: парадоксальность и противоречивость / В. С. Глаголев // Многомерность внутреннего мира: философские ракурсы. Сборник статей. – 2016. – С. 32-45.

41. Гусев, Д. А. Краткая история философии: Нескучная книга / Д. А. Гусев. – Москва: НЦ ЭНАС, 2003. – 224 с.

42. Данилин, С. Ю. А. Ф. Лосев и М. М. Бахтин. Диалектика и диалог / С. Ю. Данилин // СОФИЯ: Альманах. – Уфа: Издательство Здравоохранение Башкортостана. – 2005. – С. 92-96.

43. Данг Тхи Тху Хьонг. Природа и «пейзаж души» в романе Льва Толстого «Воскресение» / Тху Хьонг Данг Тхи // Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова. – 2014. – С. 156-159.

44. Даренский, В. Ю. Трансформация феноменологического метода в традиции «философии диалога» / В. Ю. Даренский // Вестник Самарской гуманитарной академии. – 2019. – С. 112-124.

45. Джохадзе, Д. В. К теории античного диалога / Д. В. Джохадзе // Философия и общество. – 1997. – № 3. – С. 134-159.

46. Джохадзе, Д. В. Философия античного диалога / Д. В. Джохадзе. – Москва, 1997. – 56 с.

47. Дзинкевич, Д. С. Философия процесса и конструктивный постмодернизм в современном Китае: аспекты теоретической связи / Д. С. Дзинкевич // Гуманитарный вектор. – 2018. – № 2. – С. 98-106.

48. Денисов, С. Ф., Денисова Л. В. Философско-антропологические образы природы и человека в сциентистском мировоззрении / С. Ф. Денисов, Л. В.

Денисова // Наука о человеке: гуманитарные исследования. – 2013. – № 2. – С. 115-121.

49. Денисенко, Т. А. Герменевтико-феноменологический подход в психологии: принципы построения онтологии личности: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.08 / Денисенко Тарас Анатольевич. – Москва, 2008. – 29 с.

50. Демина, А. И., Нестеров А. Ю. Семиотический подход к анализу понятия творчества / А. И. Демина, А. Ю. Нестеров // Перспективные информационные технологии (ПИТ 2020). Труды Международной научно-технической конференции. Под редакцией С.А. Прохорова. – 2020. – С. 429-433.

51. Долгов, К. М. Феноменологическая онтология Мартина Хайдеггера и искусство / К. М. Долгов. – Москва: ИФРАН, 1996. – С. 22-53.

52. Дидро, Д. Сочинения: в 2-х т. Т. 1 / Д. Дидро; пер. с франц.; сост., ред., вступит, статья и примеч. В. Н. Кузнецова. – Москва: Мысль, 1986. – 592 с.

53. Жаткин, Д. Н. Освоение творчества Р. Бернса русской литературой второй половины 1850-1870-х гг / Д. Н. Жаткин // Вестн. Том. гос. ун-та. Филология. – 2015. – № 6. – С. 116-128.

54. Жернакова, Л. Г. Экология в онтологическом измерении: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / Жернакова Любовь Геннадьевна. – Киров, – 2008. – 20 с.

55. Замалеев, А. Ф. История русской философии / А. Ф. Замалеев. – Санкт-Петербург: Изд-во филос. ф-та СПбГУ, 2012. – 354 с.

56. Зиновьева, Л. Е. Компаративистский подход: некоторые методологические особенности, аналитические практики и их образовательный потенциал / Л. Е. Зиновьева // Вестник Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета. Серия № 3. Гуманитарные и общественные науки. – 2014. – С. 18-24.

57. Зиновьева, А. А. Диалог с другим: М. Бубер и М.М. Бахтин / А. А. Зиновьева // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. – 2011. – С. 40-49.

58. Инговатова, А. Г. Запад - Восток: проблема диалога культур (опыт социально-философского исследования): дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11. / Инговатова Аурика Германовна. – Барнаул, 2002. – 182 с.

59. Инговатова, А. Г. Эвристическое значение диалогической миссии культуры русского мира / А. Г. Инговатова // Международ. конф.: Социокультурный потенциал и перспективы развития Русского мира в трансграничном пространстве Центральной Азии. Барнаул: Изд-во АлтГТУ. 2019. – С. 71-81.

60. Ильиных, И. А. Экологическая этика / И. А. Ильиных. – Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2009. – 434 с.

61. И-Цзин: древняя китайская «Книга Перемен». – Москва: Эксмо, 2006. – 560 с.

62. Каган, М. С. Философия культуры / М. С. Каган. – Санкт-Петербург, 1996. – 415 с.

63. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. – Минск, 1998. – 959 с.

64. Карпинская, Р. С. Философия природы: коэволюционная стратегия / Р. С. Карпинская, И. К. Лисеев, А. П. Огурцов. – Москва: Интерпракс, 1995. – 352 с.

65. Кобзев, А. И. Понятие «тянь». Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 1. Философия / А. И. Кобзев; ред. М. Л. Титаренко, А. Е. Лукьянов. – Москва: Вост. лит., 2006. – 727 с.

66. Кобзев, А. И. Философия китайского неоконфуцианства / А. И. Кобзев. – Москва: Вост. лит., 2002. – 606 с.

67. Коновалов, Ю. Х. Взаимодействие и отношения «человек-природа» и «человек-человек» в их историческом изменении и зависимости: автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.11. / Коновалов Юрий Харитонович. – Москва, 2000. – 49 с.

68. Конфуцианский трактат «Чжун юн»: Переводы и исследования / Сост. А. Е. Лукьянов; отв. ред. М. Л. Титаренко. – Москва: Восточная литература, 2003. – 247 с.

69. Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу») / Пер. с кит. и коммент. А. И. Кобзева, А. Е. Лукьянова, Л. С. Переломова. Ин-т Дальнего Востока. – Москва: Восточная литература, 2004. – 431 с.
70. Колесников, А. С. История современной зарубежной философии: компаративистский подход / А. С. Колесников; 2 т. 3-е изд., перераб. и доп. – Санкт-Петербург: Лань, 1998. – 320 с.
71. Корягина, Т. О. Диалог как философская концепция в «Дао Дэ Цзин» / Т. О. Корягина // Гуманитарный вектор. – 2018. – № 2. – С. 107-112.
72. Корягина, Т. О. К философской концепции диалога (от М. Бубера к В. С. Библеру) / Т. О. Корягина // Вестник Бурятского государственного университета. Философия. – 2019. – № 1. – С. 45-53.
73. Кострова, Е. А. Я и Другой в философии диалога: проблема взаимообусловленности и автономии: дис. ... канд. филос. наук.: 09.00.03 / Кострова Елизавета Алексеевна. – Москва, 2012. – 133 с.
74. Кравец, А. С. Методология науки / А. С. Кравец. – Воронеж, 1991. – 146 с.
75. Кротов, А. А. Позитивизм и философская компаративистика / А. А. Кротов // Вестник ВГУ. Философия. – 2016. – С. 38-46.
76. Кудакова, Е. Е. Интерсубъективность и диалог: Опыт экзистенциально-феноменологической характеристики отношения Я-Другой: дис. ... канд. филос. наук.: 09.00.13 / Кудакова Екатерина Евгеньевна. – Ростов-На-Дону, 2002. – 143 с.
77. Кузнецов, В. Г. Словарь философских терминов (научная редакция профессора В Г Кузнецова) / В. Г. Кузнецов. – Москва: ИНФРА-М., 2013. – 730 с.
78. Кузнецова, С. Н. Социально-философская проза Генри Торо: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.01.05. / Кузнецова Светлана Николаевна. – Москва, 1974. – 17 с.
79. Лао Цзы. Дао Дэ Цзин. Книга пути и благодати / Цзы Лао; пер. с кит. Ян Хин Шун. – Москва: Эксмо, 2008. – 397 с.
80. Лао Цзы. Дао Дэ Цзин / Цзы Лао; пер. с кит. Странник В. – Москва, 2009. – 135 с.

81. Лапин, Н. И. Социокультурный подход и социетально-функциональные структуры / Н. И. Лапин // Социологические исследования. – 2000. – № 7. – С. 3-12.
82. Лапина, З. Г., Шилин, К. И. Экософия духовной культуры будущего / З. Г. Лапина, К. И. Шилин. Энциклопедия Живого знания. Том 14. – Москва: АИРО-XXI, 2007. – 628 с.
83. Лейбниц, Г. -В. Собрание сочинений в 4 т.: Т. 1. / Г. -В. Лейбниц; ред. и сост., авт. вступит, статьи и примеч. В. В. Соколов. – Москва: Мысль, 1982. – 636 с.
84. Ли Сюй. Концепция справедливости в философских школах древнего Китая / Сюй Ли // Преподаватель XXI век. – 2013. – №1. – С. 232-238.
85. Лифинцева, Т. П. Философия диалога Мартина Бубера / Т. П. Лифинцева. – Москва: ИФ РАН, 1999. – 134 с.
86. Лифинцева, Т. П. Проблема интерсубъективности в философии 20 в.: Я и Другой. Субъективность и идентичность / Т. П. Лифинцева; отв. ред. А.В. Михайловский. – Москва: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. – 366 с.
87. Лишаев, С. А. Нехватка Другого (Гуманизм и кризис гуманитарного сознания) / С. А. Лишаев // *Mixtura verborum* 2018: воля к смыслу. Философский ежегодник. – 2018. – С. 33-43.
88. Ломоносов, М. В. Из «Вольфианской экспериментальной физики» / М. В. Ломоносов. Общественная мысль России XVIII века. В 2 т. Т. 2. – Москва, 2010. – 287 с.
89. Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика / А. Ф. Лосев. – Москва: ООО Издательство АСТ, 2000. – 624 с.
90. Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития / А. Ф. Лосев. Том VIII, книга II. – Москва: Искусство, 2000. – 688 с.
91. Лу Синь. Подлинная история Акью / Синь Лу; пер. с кит. Сост. вст. статьи А.А. Радионова. – Санкт-Петербург: Гиперион, 2016. – 272 с.
92. Лукьянов, А. Е. Дао и Дэ: философия раннего даосизма (Хуанди - Лаоцзы - Чжуанцзы): автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.03 / Лукьянов Анатолий Евгеньевич. – Москва, 1991. – 35 с.

93. Любутин, К. Н. К 200-летию со дня рождения Людвига Фейербаха (1804-1872). Фейербах: антропологическая диалектика / К. Н. Любутин // Дискурс-Пи. – 2004. – С. 73-75.
94. Мананников, И. В. Диалогическая природа творчества: дисс.... канд. филос. наук.: 09.00.13 / Игорь Владимирович Мананников. – Томск, 2001. – 128 с.
95. Мантатова, Л. В., Протасов, Р.С. Герменевтика экологической этики / Л. В. Мантатова, Р. С. Протасов // Гуманитарный вектор. – 2012. – № 3. – С. 81-88.
96. Малявин, В.В. Китайская цивилизация / В. В. Малявин. – Москва: Издательство Апрель, 2000. – 632 с.
97. Малявин, В. В., Виноградский Б. Б. Антология даосской философии / В. В. Малявин, Б. Б. Виноградский. – Москва: Комаров и К., 1994. – 446 с.
98. Маркс, К., Энгельс, Ф. Из ранних произведений / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Москва, 1956. – 565 с.
99. Маркс, К., Энгельс, Ф. Сочинения. Т. 42 / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Москва: Политиздат, 1974. – 535 с.
100. Мельник, Н. Б. Философия природы и человека Ж.-Ж. Руссо как основание концепции естественного воспитания: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Мельник Наталья Борисовна. – Екатеринбург, 2002. – 18 с.
101. Мельник, Н. Б. Философско-педагогическая концепция Ж.-Ж. Руссо и принципы современного экологического образования / Н. Б. Мельник // Историко-педагогический журнал. – 2012. – С. 31-43.
102. Мусаелян, Л. А. Концепция исторического процесса К. Маркса / Л. А. Мусаелян // Философия и общество. – 2007. – № 3. – С. 64-80.
103. Наумова, О. А. Феноменологический и герменевтический подход к проблеме понимания художественного произведения: вып. квал. работа / О. А. Наумова. – Санкт-Петербург, 2017. – 64 с.
104. Неретина, С. С. Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 томах. Т. 1 / С. С. Неретина. – Санкт-Петербург: РХГИ, 2001. – 539 с.

105. Новая философская энциклопедия: 4 т. / под ред. В.С. Стёпина. – Москва: Мысль, 2010. – 736 с.
106. Новейший философский словарь. – Минск, 1999. – 877 с.
107. Новоселова, И. Г. Человек и мир в произведении М.М. Пришвина и китайского писателя Ли Екуя / И. Г. Новоселова // Россия и АТР. – 2005. – С. 115-122.
108. Огурцов, А. П. Интерсубъективность как проблема философии науки / А. П. Огурцов // Философия науки и техники. – 2009. – С. 235-246.
109. Остапенко, И. В. Природа в русской лирике 1960–1980-х годов: от пейзажа к картине мира: монография / И. В. Остапенко. – Симферополь: ИТ АРИАЛ, 2012. – 432 с.
110. Отто, Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто; пер. с нем. яз. А. М. Руткевич. – Санкт-Петербург: АНО Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. – 272 с.
111. Панфилова, Т. В. Ценности глобализированного мира: общечеловеческие или обесчеловеченные? / Т. В. Панфилова // Конфликтология. – 2014. – №1. – С. 45-56.
112. Пастернак, Б. Л. Доктор Живаго / Б. Л. Пастернак. – Москва, 2006. – 893 с.
113. Петракова, Н. В. Структура межчеловеческого отношения в философии М. Бубера / Н. В. Петракова // Вестник Бурятского государственного университета. – 2017. – № 5. – С. 109-116.
114. Пономарева, Л. И. Взаимоотношения человека и природы: философский аспект / Л. И. Пономарева // Известия УрГУ. – 2008. – № 60. – С. 155-162.
115. Полуяхтова, Е. М. Проблема экзистенциальной коммуникации в учении Карла Ясперса дис. ... канд. филос. наук.: 09.00.03 / Полуяхтова Елена Михайловна. – Екатеринбург, 2003. – 158 с.
116. Попов, Е. Н. Культура античного диалога от Сократа к Аристотелю / Е. Н. Попов // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова. – 2017. – № 2. – С. 82-85.

117. Прокофьева, В. Ю. Категория «пространство» в художественном преломлении: локусы и топосы / В. Ю. Прокофьева // Вестник Оренбургского государственного университета. – 2005. – № 11. – С. 87-94.
118. Пришвин, М. М. Собрание сочинений: В 8-ми т. Том 1 / М. М. Пришвин. – Москва: Художественная литература, 1982. – 834 с.
119. Пугачева, Н. П. Человек, жизнь и природа в экологической этике Ганса Йонаса / Н. П. Пугачева // Известия ПГПУ им. В. Г. Белинского. – 2011. – № 23. – С. 56-62.
120. Пузырей, А. А. Психология. Психотехника. Психагогика / А. А. Пузырей. – Москва: Смысл, 2005. – 488 с.
121. Разумова, Н. Е. Образы «бесконечного» у Тургенева / Н. Е. Разумова // Вестник Томского государственного педагогического университета. – 2003. – С. 5-9.
122. Рихард, В., Гельмут, В. Понимание «И-Цзин»: сборник / В. Рихард, В. Гельмут; пер. с нем., англ. В. Б. Курносовой. – Москва: Новый Акрополь, 2012. – 224 с.
123. Роули, Дж. Принципы китайской живописи. Книга Прозрений / Дж. Роули; сост. В. В. Малявин. – Москва: Наталис, 1997. – С. 212-325.
124. Рубанова, Е. В. Экологическая проблематика в натурфилософии Б. Спинозы / Е. В. Рубанова // Известия Томского политехнического университета. – 2010. – № 6. – С. 56-59.
125. Соколов, Е. В. Англо-американская философия культуры XIX века. Философия культуры. Становление и развитие. / Е. В. Соколов; под ред. М. С. Кагана, Ю. В. Перова, В. В. Прозерского, Э. П. Юровской. – Санкт-Петербург: Издательство Лань, 1998. – 448 с.
126. Ситаров, В. А., Пустовойтов, В.В. Социальная экология / В. А. Ситаров, В. В. Пустовойтов. – Москва: Академия, 2000. – 280 с.
127. Современная зарубежная философия: философская компаративистика, 3-е изд. / О. В. Журавлев [и др.]. – Москва: ЮРАЙТ. 2019. – 341 с.

128. Соловьева, М. Завет Пути Силы: современное прочтение Дао-Дэ Цзин Лао-Цзы, исполненное в русской традиции Мариной Соловьевой / М. Соловьева; 2-е изд., доп. – Москва: Амрита-Русь, 2008. – 111 с.
129. Соловьев, В. С. Красота в природе / В. С. Соловьев // Вопросы философии и психологии. – 1889. – № 1. – 27 с.
130. Сорокин, П. Значимое социальное взаимодействие как родовое социальное явление / П. Сорокин // Человек. Цивилизация. Общество. – Москва: Политиздат, 1992. – 543 с.
131. Слингерленд, Э. И не пытайтесь! Древняя мудрость, современная наука и искусство спонтанности / Э. Слингерленд. – Москва: Corpus (АСТ), 2017. – 290 с.
132. Смирнов, Г. С. Образование ноосферы: философско-методологические проблемы эволюции сознания / Г. С. Смирнов. – Иваново: Иван. гос. ун-т, 2015. – 504 с.
133. Спиноза, Б. Спиноза Ольденбургу [ноябрь или декабрь 1675 г.]. Т.2 / Б. Спиноза. – Москва: Госиздат, 1957. – 727 с.
134. Старцев, А. И. От Уитмена до Хемингуэя: монография / А. И. Старцев. – Москва: Советский писатель, 1972. – 407 с.
135. Страхов, Н. Н. Мир как целое: Черты из науки о природе / Н. Н. Страхов. – Санкт-Петербург: тип. К. Замысловского, 1872. – 506 с.
136. Ся Цзисун. Человек и природа: исходная точка логики диалога философий современного Китая и Запада / Цзисун Ся // Россия и АТР. – 2006. – № 3. – С. 168-173.
137. Тальнишних, Т. Г. Основы философии: Учебное пособие / Т. Г. Тальнишних. – Москва: НИЦ ИНФРА-М: Академцентр, 2014. – 312 с.
138. Терехов, В. В. Диалог герменевтики и феноменологии в философском проекте культуры Г.Г. Шпета: автореф. дис. ... канд. филос. наук.: 09.00.13 / Терехов Виталий Васильевич. – Белгород, 2015. – 23 с.
139. Титаренко, М. Л. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Ин-т Дальнего Востока / М. Л. Титаренко. – Москва: Восточная литература, Т. 1. 2006. – 727 с.

140. Тихонов, А. В. Ранние диалоги Платона и феномен «невежества»: вопрос об онтологии / А. В. Тихонов // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. – 2008. – № 2. – С. 195-206.
141. Толстой, Л. Н. Анна Каренина / Л. Н. Толстой. – Москва: Азбука-Аттикус, 2013. – 864 с.
142. Толстой, Л. Н. Воскресение / Л. Н. Толстой; 3-е изд. – Санкт-Петербург: А.Ф. Маркс, 1900. – 518 с.
143. Толстой, Л. Н. Война и мир. Т. 2 / Л. Н. Толстой. – Москва: Художественная литература, 1968. – 399 с.
144. Торо, Г. Д. Философия естественной жизни: избр. мысли Генри Давида Торо / Г. Д. Торо; пер. с англ. яз. Илья Накашидзе. – Москва: Посредник, 1903. – 82 с.
145. Торо, Г. Д. Уолден, или жизнь в лесу / Г. Д. Торо; перевод с англ. яз. З. Е. Александровой. – Москва: РИПОЛ классик, сор. 2018. – 453 с.
146. Троицкая, А. А. Сравнение и сравнительный метод в науке конституционного права: особенности использования / А. А. Троицкая // Проблемы теории. – 2017. – № 2. – С. 7-13.
147. Трунов, А. А. Фрэнсис Бэкон и новое понимание политических идей / А. А. Трунов // Актуальные вопросы общественных наук: социология, политология, философия, история. – 2013. – № 26. – С. 6-14.
148. Фейербах, Л. Избранные философские произведения: в 2 т. Т. 1 / Л. Фейербах; общ. ред. и вступит. ст. М. М. Григорьяна. – Москва: Госполитиздат, 1955. – 676 с.
149. Федотова, Л. В. Фольклорное видение мира поэтами-романтиками: образ природы в культурной модели мира / Л. В. Федотова // Вестник ВятГУ. – 2011. – №2-4. – С. 86-89.
150. Философия природы в Античности и в Средние века / общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров. – Москва: Прогресс-Традиция, 2000. – 608 с.
151. Философия XX века / общ. ред. В. И. Добрынина [и др.]. – Москва: ЦИНО общества «Знание» России, 1997. – 288 с.

152. Фихте, И. Г. Сочинения в двух томах. Т. 1. / И. Г. Фихте; сост. и прим. В. Волжского, – Санкт-Петербург: Мифрил, 1993. – 687 с.
153. Фомина, М. Н. Диалог как форма бытия философской культуры: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.13 / Фомина Марина Николаевна. – Москва, 1999. – 381 с.
154. Фомина, М. Н., Борисенко О.А. Природа диалога: от диалога культур к политическому диалогу: монография / М. Н. Фомина, О. А. Борисенко. Забайкал. гос. ун-т. – Чита: ЗабГУ, 2015. – 170 с.
155. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер; пер. с нем. В. В. Бибихина. – Харьков: Фолио, 2003. – 503 с.
156. Хоу Линь. Даосизм как фактор гармонизации современного китайского общества / Линь Хоу // Учёные записки ЗабГУ. – 2013. – С. 148-152.
157. Хоу Линь, Стремитская А. А. Даосизм как фактор гармонизации современного китайского общества / Линь Хоу, А. А. Стремитская // Ученые записки ЗабГУ. Философия. – 2013. – № 4. – С. 148-152.
158. Чжан Бо-Дуань, Лю И-Мин. Раскрытие секретов даосской алхимии / Бо-Дуань Чжан, И-Мин Лю; пер. с кит. В. Виногородской. – Москва: Ганга, 2010. – 184 с.
159. Черникова, И. В. Отношения «Человек – Природа» от античности до современности / И. В. Черникова // Философия и общество. – 1999. – № 3. – С. 132-149.
160. Чередников, В. И. Философские основания американского романтизма первой половины XIX века. Р. Эмерсон, Э. По, Г. Торо: автореф. дис. ... канд. философских наук: 09.00.03 / Чередников Валентин Игоревич. – Калининград, 2011. – 24 с.
161. Шаповалов, В. Ф. Философия. В 2 ч. Ч. 2 Современная философия: учебник для академического бакалавриата / В. Ф. Шаповалов; 3-е изд., испр. и доп. – Москва: Юрайт, 2016. – 217 с.
162. Швейцер, А. Культура и этика / А. Швейцер. – Москва: Прогресс, 1973. – 343 с.

163. Швейцер, А. Благоговение перед жизнью / А. Швейцер; пер. с нем., сост. и посл. А. А. Гусейнова; общ. ред. А. А. Гусейнова и М. Г. Селезнева. – Москва: Прогресс, 1992. – 576 с.

164. Шеллинг, Ф. Сочинения в 2 т. Т. 1 / Ф. Шеллинг; сост., ред., авт. вступ. ст. А. В. Гулыга. – Москва: Мысль, 1987. – 637 с.

165. Штракс, М. Г. Человек и природа в философии Возрождения / М. Г. Штракс. – Москва: Ротапринт МАДИ (ГТУ), 2007. – 24 с.

166. Элиаде, М. Миф о вечном возвращении: архетипы и повторяемость / М. Элиаде. – Санкт-Петербург: Алетейя, 1998. – 258 с.

167. Эпштейн, М. Н. Поэзия и сверхпоэзия. О многообразии творческих миров / М. Н. Эпштейн. – Санкт-Петербург: Азбука, 2016. – 480 с.

168. Эпштейн, М. Н. «Природа, мир, тайник вселенной...»: Система пейзажных образов в русской поэзии: Науч. попул. / М. Н. Эпштейн – Москва: Высшая школа, 1990. – 303 с.

169. Эстетика природы / К. М. Долгов [и др.]. – Москва, 1994. – Москва, 1994. – 230 с.

170. Эстетика американского романтизма / пер. с англ. М. Ф. Овсянников [и др.]; сост., коммент. и вступит. статья А. Н. Николукина. – Москва: Искусство, 1977. – 464 с.

171. Ясперс, К. Смысл и назначение истории: пер. с нем. / К. Ясперс. – Москва: Политиздат, 1991. – 527 с.

#### **Источники на иностранных языках**

172. Ebert, R., Mohandas, K. Gandhi and Tom Regan: Advocates for Animal Rights / R. Ebert, K. Mohandas // Gandhi Marg Quarterly. – 2016. – pp. 395-410.

173. Fung Yu-lan, A Short History of Chinese Philosophy | Yu-lan Fung. New York: Free Press, 1966. – 214 p.

174. Friedman, Maurice S. Martin Buber: The Life of Dialogue / By Maurice S. Friedman. London: Routledge a. Kegan Paul, 1955. - 310 p.

175. Goldim, J. R., Fernandes, M. S. From reverence for life to bioethics: Albert Schweitzer, a bioethics precursor / J. R. Goldim, M. S. Fernandes // JAHR. – 2011. – № 4. – pp. 505-509.

176. Goldim, J. R. Revisiting the beginning of bioethics: the contribution of Fritz Jahr (1927) / J. R. Goldim // *Perspect Biol Med.* – 2009. – №3. – pp. 377-80.

177. Herman, Jonathan R. I and Tao: Martin Buber's Encounter with Chuang Tzu / J. R. Herman. Albany: State University of New York Press, 1996. – 278 p.

178. Inglis, J. Using Human-Environment Theory to Investigate Human valuing in Protected Area Management. Ph.D Thesis / J. Inglis. Victoria University. Australia. 2008. – 357 p.

179. Jose, J. M. Book review: Alfredo P. Co. Across the ancient philosophical world: Essays in comparative philosophy / J. M. Jose // *International Journal of Philosophy.* – 2017. – pp. 253-258.

180. Kafle, N. P. Hermeneutic phenomenological research method simplified / N. P. Kafle // *Bodhi: An Interdisciplinary Journal.* – 2011. – № 5. – pp. 181-200.

181. Lagerlund, H. Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500 / H. Lagerlund. Springer Science & Business Media, 2011. – pp. 7-328.

182. Li Chenyang. The Ideal of Harmony in Ancient Chinese and Greek Philosophy / Chenyang Li // Springer Science & Business Media, 2008. – pp. 81-98.

183. Minhinnett, J. This Is the American Earth: An Exhibition and Book by Ansel Adams, Nancy Newhall, and the Sierra Club / J. Minhinnett. New York, 2014. –162 p.

184. Nash, R. Wilderness and the American Mind / R. Nash. – New Haven and London: Yale University Press, 1982. – 430 p.

185. Nash, R. The right of nature. A history of environmental ethics/ R. Nash. – Madison: The University of Wisconsin Press, 1988. – 290 p.

186. Sloan, A., Bowe, B. Phenomenology and hermeneutic phenomenology: the philosophy, the methodologies and using hermeneutic phenomenology to investigate lecturers' experiences of curriculum design / A. Sloan, B. Bowe. *Quality & Quantity.* – 2014. – № 3. – pp.1291-1303.

187. Wang Ban. Confucianism and Nature: Ecological Motifs in Kang Youwei's Great Community // *Telos* 183, 2018. – pp. 47-67.

188. Wang Niannian. A Comparative Study of Heidegger and Taoism on Human Nature / Niannian Wang // *US-China Foreign Language*, 2017. – pp. 344-347.

189. Wilson, H., Hutchinson, S. Triangulation of qualitative methods: Heideggerian hermeneutics and grounded theory / H. Wilson, S. Hutchinson. *Qualitative Health Research*, 1, 1991. – pp. 263-276.

190. Ван Цзянь. Лунь даоцзя юй жуцзя «тяньжэньхэи» цзыжаньгуань дэ синчэнь юй яньбянь = Формирование и трансформация природных ценностей в даосско-конфуцианской концепции «единства человека и Неба» / Цзянь Ван // Шэньян: Вестник аграрного шэньянского университета (Социальные науки). – 2006. – С. 634-636.

191. Ван Цяолин, Кун Линхун. «Даофацзыжань», «даошэнцзыжань», «даоцицзыжань» – «Дао Дэ Цзин» шэнтай шэхуэйлунь лияньцзю = Исследование эко-этического мышления в «Дао Дэ Цзин» (на примере концепций «Дао и есть природа», «Дао породило природу», «Дао внемлет природе») / Цяолин Ван, Линхун Кун // Академическая периодика Ланьчжоу. – 2015. – С. 115-123.

192. Вэй Шимей. Жуцзя «тяньжэньхэи» гуаньюйсянь дайжэнь тяньхэсегуань чжи бицзяо = Сравнительный анализ современной концепции гармонии человека и природы с конфуцианской философской концепцией «единства человека и Неба» / Шимей Вэй // Хэнань пров.: Академический журнал Чжунчжоу. – 2008. – №1. – С. 164-166.

193. Дай Ваншу. Еши. Дайван шушицзи = Ночь. Сборник поэзии / Ваншу Дай. Сычуаньское народное издательство, 1981. – 41 с.

194. Ду Сяоя. Макэсы энгэсы шэнтай цзыжаньгуань цзи ци дандай фачжань = Экологическое мировосприятие К. Маркса и Ф. Энгельса и его современное развитие: дисс.. доктора фил. наук. / Сяоя Ду. – Шэньян, 2014. – 123 с.

195. Е Цзясун. «Тяньжэнь хэи» ши ичжун шэнтайгуань = Концепция «единства человека и Неба» как экологическое миропонимание / Цзясун Е // Журнал Мир НПКСК. – 2018. – № 1. – С. 54-59.

196. Ли Хун, Цзинь Тао. Цун «Тяньжэнь хэй» кань жуцзя гуаньюй жэньюй цзыжань хэсе дэ шэнтай чжихуэй = Взгляд на конфуцианскую экологическую мудрость гармонии между человеком и природой философской концепции «Единства неба и человека» / Хун Ли, Тао Цзинь // Вестник Даляньского университета национальностей. – 2000. – С. 28-30.

197. Лю Бэй. Шэнтай пипин: сюньцю жэньлэй «нэйбуцзыжань» дэ «хуэйгуй» = Экологическая критика: в поисках «возвращения» «внутренней природы» человечества / Бэй Лю // Журнал Университета Чэнду. – 2003. – № 2. – С. 21-24.

198. Лю Фусэн. Чжунгожэнь ингай ю цзыцидэ шэнтайлуньлисюэ = У китайцев должна быть своя экологическая этика / Фусэн Лю // Издание журнала социальных наук университета Цзилинь. – 2011. – № 6. – С. 12-19.

199. Лю Минлян. Жэнь юй цзыжань дэ бяньчжэн хэсе – Цун хэйгээр дао энгэсы дуй «жэньхуа дэ цзыжань» дэ чаньшу = Диалектическая гармония между человеком и природой – от Гегеля до Энгельса / Минлян Лю // Теоретический журнал. – 2008. – № 6. – С. 68-69.

200. Лян Лиюнь. Лунь Дунчжуншу «тяньжэньхэй» дэдао дэгуань = Концепция нравственности Дун Чжуншу в философской концепции «единения человека и Неба»: магист. диссер. Университета Хэйлуцзян / Лиюнь Лян. – 2009. – 50 с.

201. Ма Цянцян. Макэсы чжэсюэ дэ шэнтай нэйюнь = Экологический смысл марксистской теории: дис. ... д-ра фил. наук / Цянцян Ма. – Чаньчунь, 2015. – 135 с.

202. Ню Цинянь. Чжунцзянь шэнтай пинхэн: цзыжань шэнтай – шэхуэй шэнтай – цзиншэнь шэнтай = Восстановление экологического баланса: естественная экология – социальная экология – духовная экология / Цинянь Ню // Журнал Китайского нефтяного университета. – 2010. – № 2. – С. 77-81.

203. Чэн Минцай. Шэнтай цуньцзайлунь – дуй макэсы чжэсюэ цуньцзайлунь сысян дэ синьцзеду = Экологическая онтология – новая интерпретация философской онтологии Маркса: дис. ... д-ра фил. наук / Чэн Минцай. – Пекин, 2006. – 144 с.

204. Пу Чуанго. Тяньжэнь хэй чжэньи = Истинный смысл концепции о «единстве человека и природы» / Чуанго Пу. Пекин: Китайское книгоиздательство, 2015. – 246 с.

205. У Цзинмин. Цзоусян хэсе: жэнь юй цзыжаньдэ шуанчжун бяньцзоу – чжунго шэнтай вэньсюэ фачжань луньган = На пути к гармонии: биполярная вариация человека и природы / Цзинмин У // Северо-восточный педагогический университет. – 2007. – 201 с.

206. Фэн Юлань. Чжунго чжэсюэши = История китайской философии / Юлань Фэн. Восточно-Китайское педагогическое университетское издательство. – 2000. – С. 35.

207. Хуан Тао. И чжэнтисин сывэйфанши, сюньцю жэнь юй цзыжань фачжань дэ цихэдянь «тяньжэньхэй» сысян дуй кэчисюй фачжань дэй = Значение концепции «единства человека и Неба» в отношении устойчивого развития для поиска тождественных особенностей человека и природы благодаря целостному способу мышления / Тао Хуан // Пекин: Китайское обозрение по науке и образованию. – 2013. – № 8. – С. 15-18.

208. Чжан Пэнфэй. Ван Чжицзян. Лунь «тяньжэнь хэй» чжэсюэ линянь дуй кэсюэ фачжаньгуань дэ шэньмэйгуаньчжао = Влияние эстетического миропонимания философии «единства человека и Неба» на концепцию научного развития / Пэнфэй Чжан, Чжицзян Ван // Ланьчжоу: Журнал теорий пров. Ганьсу. – 2009. – №10. – С. 55-57.

209. Чжан Сюэхуа. Макэсы д эшэнтай чжэньигуань цзи ци данда йии = Взгляд К. Маркса на экологическую справедливость и ее современное значение: дисс. ... канд. юрид. наук / Сюэхуа Чжан. – Цзиньхуа, 2017. – 69 с.

210. Ян Цзэнсянь. Лунь цзыжань цзячжи лянчжунсин = О двойственном характере природной ценности / Цзэнсянь Ян // Научные исследования. – 2005. – № 5. – С. 44-48.

211. Ян Цзяхуа. Цзэн Фаньжэнь шэнтай цуньцзайлунь мэйсюэ фаньчоу яньцзю = Исследование эстетических категорий экологической онтологии Цзэн Фаньжэня: дис. ... канд. фил. наук / Ян Цзяхуа. – Янчжоу, 2018. – 60 с.

**Электронные источники**

212. Абулкасова, Г. С. Диалог как философская категория [Электронный ресурс] / Г. С. Абулкасова // Научные статьи Казахстана. – 2007. – Режим доступа: <https://articlekz.com/article/5162>. – (дата обращения: 04.11.2019).

213. Андреев, Д. Л. Роза Мира [Электронный ресурс] / Д. Л. Андреев. – Москва: АСТ, 2016. – 672 с. – Режим доступа: <http://rozamira.org/rm/htm/rm05-1.htm>. – (дата обращения: 15.04.2020).

214. Баратынский, Е. А. Стихотворения [Электронный ресурс] // Водопад, 1827 / Е. А. Баратынский. – Режим доступа: <https://rustih.ru/evgenij-baratynskij-vodorad/>. – (дата обращения: 07.04.2020).

215. Баранов, С. Т. Технократическое мышление: мифы и реальность [Электронный ресурс] / С. Т. Баранов // Актуальные вопросы общественных наук: социология, политология, философия, история. – 2014. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/tehnokraticeskoe-myshlenie-mify-i-realnost>. – (дата обращения: 03.04.2020).

216. Бердяев, Н. А. Природа и свобода. Космическое прельщение и рабство человека у природы [Электронный ресурс] / Н. А. Бердяев / Русский космизм: Антология философской мысли. – Москва: Педагогика-пресс, 1993. – 365 с. – Режим доступа: <http://nffedorov.ru/>. – (дата обращения: 04.15.2020).

217. Бернс, Р. Пастух [Электронный ресурс]. 1792 / Р. Бернс. – Режим доступа: <http://haiam.ru/berns-stihi-byorns-11.html>. – (дата обращения: 25.04.2020).

218. Булгаков, С. Н. Природа в философии В. Соловьева. Антология. Т. 2. [Электронный ресурс] / С. Н. Булгаков // Издательство Русского Христианского гуманитарного института, Санкт-Петербург, 2002. – Режим доступа: <http://az.lib.ru/b/bulgakowsn/text1944soloviev.shtml>. – (дата обращения: 09.11.2019).

219. Бунин, И. А. Ночь. Рассказ [Электронный ресурс] / И. А. Бунин. – Режим доступа: <https://www.litres.ru/ivan-bunin/noch/chitat-onlayn/>. – (дата обращения: 08.04.2020).

220. Бунин, И. А. Стихотворение «Поздний час. Корабль и тих и темен...» [Электронный ресурс] / И. А. Бунин. Газета «Южное обозрение», Одесса, 1899. – Режим доступа: [http://bunin.velchel.ru/index.php?cnt=10&rhime=st\\_37](http://bunin.velchel.ru/index.php?cnt=10&rhime=st_37). – (дата обращения: 08.04.2020).

221. Бунин, И. А. Рассказы [Электронный ресурс] / И. А. Бунин. – Москва: Издательский дом «НИКЕЯ», 2014. – Режим доступа: <https://iknigi.net/avtor-ivan-bunin/98406-rasskazy-ivan-bunin.html>. – (дата обращения: 08.04.2020).

222. Вордсворт, У. Сентябрь [Электронный ресурс] / У. Вордсворт; пер. с англ. Д. Мина, 1802. – Режим доступа: <http://www.eng-poetry.ru/Poem.php?PoemId=4247>. – (дата обращения: 25.04.2020).

223. Джохадзе, Д. В. Античный диалог и диалектика [Электронный ресурс] / Д. В. Джохадзе / Философия и общество. – 2012. – № 2. – С. 24-45. – Режим доступа: <https://www.socionauki.ru/journal/articles/143589/>. – (дата обращения: 05.02.2018).

224. Еремина, Е. С. Системный подход к становлению гражданственности в профессионально-образовательном пространстве вуза [Электронный ресурс]: монография / Е. С. Еремина. – Москва: Прометей, 2012. – 168 с. – Режим доступа: <https://books.google.ru/books>. – (дата обращения: 30.03.2019).

225. Забелин, С. И. Весь мир мне дом [Электронный ресурс] / С. И. Забелин. – Минск: БелСоЭС Чернобыль, 2002. – 144 с. – Режим доступа: <http://www.seu.ru/ccs/lib/books/mir/index.htm>. – (дата обращения: 15.04.2020).

226. История литературы США [Электронный ресурс] / Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького Рос. акад. наук; редкол. Я.Н. Засурский. Т. 2. – Москва: Наследие, 1999. – 404 с. – Режим доступа: <http://american-lit.niv.ru/american-lit/istoriya-literatury-ssha-2/osirova-devid-toro.htm>. – (дата обращения: 06.05.2019).

227. Лао Шэ. Рассказы. Пьесы. Статьи [Электронный ресурс] / Лао Шэ; пер. с кит., сост., вступ. статья и общая ред. Н. Т. Федоренко. – Москва: Гослитиздат, 1956. – 335 с. – Режим доступа: [https://royallib.com/book/lao\\_she/serp\\_luni.html](https://royallib.com/book/lao_she/serp_luni.html). – (дата обращения: 10.04.2020).

228. Лапина, З. Г., Шилин, К. И. Экософия духовной культуры будущего [Электронный ресурс] / З. Г. Лапина, К. И. Шилин // Энциклопедия Живого знания.

Том 14. – Москва: АИРО-XXI, 2007. – Режим доступа: <https://mybook.ru/author/z-lapina/ekosofiya-duhovnoj-zhizni-budushego/read/?page=2>. – (дата обращения: 12.01.2019).

229. Леопольд, О. Календарь Песчаного графства. Сокращенный вариант [Электронный ресурс] / О. Леопольд. – Москва: Мир, 1980. – С. 176–195. – Режим доступа: <http://www.ecoethics.ru/old/m2.08/x6.html>. – (дата обращения: 17.04.2020).

230. Малявин, В. В. Природа китайской цивилизации. Беседа с В.Г. Хоросом [Электронный ресурс] / В. В. Малявин. Интервью. – Режим доступа: <http://www.intelros.ru/subject/figures/malyavin-vladimir-vyacheslavovich/11793-priroda-kitajskoj-civilizacii-beseda-s-v-g-horosom.html>. – (21.05.2019).

231. Малявин, В. В. Этика и ритуал в традиционном Китае: Сб. ст. [Электронный ресурс] // В. В. Малявин; ред. Л.С. Васильев. – Москва: Наука. 1988. – 331 с. – Режим доступа: <http://china-history.ru/books/item/f00/s00/z0000001/st009.shtml>. – (дата обращения: 28.11.2019).

232. Корягина, Т. О. Диалог с природой в философии Даосизма [Электронный ресурс] / Т. О. Корягина // Луганск: Terra культура. – 2019. – Режим доступа: [http://terra.lgaki.info/generation\\_p/dialog-s-prirodoy-v-filosofii-daosizma.html](http://terra.lgaki.info/generation_p/dialog-s-prirodoy-v-filosofii-daosizma.html). – (дата обращения: 14.04.2020).

233. Мишина, Л. А. Жанр автобиографии в американской литературе 50-70-х годов XX века и социалистическая традиция: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.01.05. [Электронный ресурс] / Мишина Лариса Алексеевна, – Москва. 1984. – Режим доступа: <https://www.dissercat.com/content/zhanr-avtobiografii-v-amerikanskoi-literature-50-70-kh-godov-xx-veka-i-sotsialisticheskaya-t>. – (дата обращения: 07.05.2019).

234. Нэш, Р. Дикая природа и американский разум [Электронный ресурс] / Р. Нэн. – Киев: Киевский эколого-культурный центр, Ассоциация зоозащитных организаций Украины, 2004. – 205 с. – Режим доступа: <https://gigabaza.ru/doc/162161-pall.html>. – (дата обращения: 16.04.2020).

235. О мысленных разговорах (внутренних диалогах), как виде построения страстных помыслов [Электронный ресурс] / Электронная книга, 2016. –Режим

доступа: <https://www.libfox.ru/601896-nika-o-myslennyh-razgovorah-vnutrennih-dialogah-kak-vidе-postroeniya-strastnyh-pomyslov.html>. – (дата обращения: 03.11.2019).

236. Паксина, Е. Б. Концепция диалога в работах М. Бахтина и В. Библера [Электронный ресурс] / Е. Б. Паксина // Современные проблемы науки и образования. – 2015. – № 1. – Режим доступа: <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=19949>. – (дата обращения: 28.03.2020).

237. Плеханов, Г. В. Толстой и природа [Электронный ресурс] // Г. В. Плеханов, Сочинения, Т. XXIV, 1927. – С. 250-253. – Режим доступа: <http://tolstoy-lit.ru/tolstoy/kritika-o-tolstom/plehanov-tolstoj-i-priroda.htm>. – (дата обращения: 30.03.2020).

238. Пришвин, М. М. Дорога к другу: Дневники [Электронный ресурс] / М. М. Пришвин; сост. А. Григорьев. – Режим доступа: <http://prishvin.lit-info.ru/prishvin/dnevnik/doroga-k-drugu/priroda.htm>. – (дата обращения: 02.04.2020).

239. Пришвин, М. М. Дорога к другу: Дневники. Для сред. и ст. шк. Возраста [Электронный ресурс] / М. М. Пришвин; пер. Б. Боркеев. – Фрунзе: Мектеп, 1983. – 188 с. – Режим доступа: <https://ruslit.traumlibrary.net/book/prishvin-doroga/prishvin-doroga.html#work003>. – (дата обращения: 08.04.2020).

240. Русская советская поэзия. Сборник стихов. 1917-1947 [Электронный ресурс]. – Москва: Гос. изд-во художественной литературы, 1948. – Режим доступа: <https://klassika.ru/stihi/baratynskij/predstala-i-starec.html>. – (дата обращения: 07.04.2020).

241. Саути, Р. Избранные баллады и стихотворения [Электронный ресурс] / Р. Саути; пер. с англ. В.А. Жуковского, 1814. – Режим доступа: [http://az.lib.ru/s/sauti\\_r/text\\_ballady\\_i\\_stihi.shtml](http://az.lib.ru/s/sauti_r/text_ballady_i_stihi.shtml). – (дата обращения: 25.04.2020).

242. Тютчев, Ф. Стихотворения [Электронный ресурс] / Ф. Тютчев. Любовь земли и прелесть года, 1828. – Режим доступа: <https://rustih.ru/fedor-tyutchev-lyubov-zemli-i-prelest-goda/>. – (дата обращения: 12.12.2019).

243. Философский словарь [Электронный ресурс] / под ред. И. Т. Фролова. – Москва, 1991. – 513 с. – Режим доступа: <http://ponjatija.ru/node/1733>. – (дата обращения: 03.04.2019).

244. Фомина, М. Н. Диалогичность восточно-философской мысли [Электронный ресурс] / М. Н. Фомина // Credo. Теоретический журнал. – Оренбург. – 1998. – № 4. – Режим доступа: <http://credonew.ru/content/view/96/50/>. – (дата обращения: 27.11.2017).

245. Фомина, М. Н., Борисенко, О. А. Анализ исследований природы диалога: от диалога культур к политическому диалогу [Электронный ресурс] / М. Н. Фомина, О. А. Борисенко // Гуманитарные научные исследования. – 2015. – № 9. – Режим доступа: <http://human.snauka.ru/2015/09/12499>. – (дата обращения: 01.30.2019).

246. Хуан-ди Нэй цзин су вэнь = Трактат желтого императора о внутреннем, вопросы о простейшем [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.zysj.com.cn/lilunshuji/huangdisuwen/100-3-5.html>. – (дата обращения: 15.02.2020).

247. Швырёв, В. С. Гносеология. Гуманитарная энциклопедия: Концепты [Электронный ресурс] / В. С. Швырев // Центр гуманитарных технологий, 2002-2020. – Режим доступа: <https://gtmarket.ru/concepts/7100>. – (дата обращения: 31.03.2020).

248. Щедровицкий, Г. П. Начала системно-структурного исследования взаимоотношений людей в малых группах [Электронный ресурс] / Г. П. Щедровицкий // Цикл лекций. – 2013. – Режим доступа: <https://gtmarket.ru/library/articles/6535/6540>. – (дата обращения: 30.03.2019).

249. Юй Хуэйсинь. Исследование даосской эко-этической концепции Древнего Китая «единения человека и Неба» [Электронный ресурс] / Хуэйсинь Юй. – Режим доступа: <https://www.docin.com/p-523005904.html>, 2015.4.21. – (дата обращения: 30.01.2019).

### **Электронные источники на иностранных языках**

250. Дун Чжуншу. Чуньцю фаньлу · вэйдэ со шэн = Обильная роса летописи Чуньцю. Зарождение милости и кары [Электронный ресурс] / Чжуншу Дун. – Режим доступа: <http://www.chineseclassic.com/content/1350>. – (дата обращения: 19.10.2019).

251. Дун Чжуншу. Чуньцю фаньлу · вэй жэньчжэ тянь = Обильная роса летописи Чуньцю. Небо подобно человеку [Электронный ресурс] / Чжуншу Дун. – Режим доступа: [http://www.360doc.com/content/17/0218/23/232916\\_630168905.shtml](http://www.360doc.com/content/17/0218/23/232916_630168905.shtml). – (дата обращения: 12.04.2018).

252. Ли Цуньшань. Чжунго гудай дэ тяньжэнь гуаньюй чжукэгуаньсилунь = Субъектно-объектные отношения и натурфилософские ценности Древнего Китая [Электронный ресурс] / Цуньшань Ли // Философские исследования. – 1998. – № 4. – Режим доступа: <https://ishare.iask.sina.com.cn/f/61121763.html>. – (дата обращения: 12.01.2019).

253. Конфуций. Луньюй. Янь Юань = Беседы и суждения. Янь Юань [Электронный ресурс] / Конфуций. – Режим доступа: [https://www.gushiwen.org/GuShiWen\\_fd0d28b3ac.aspx?\\_t\\_t\\_t=0.5013940183226173](https://www.gushiwen.org/GuShiWen_fd0d28b3ac.aspx?_t_t_t=0.5013940183226173). – (дата обращения: 14.09.2019).

254. Сюй Чжимо. Стихотворения. Вдруг [Электронный ресурс] / Чжимо Сюй. – Режим доступа: <https://www.stihi.ru/2016/11/03/11378>. – (дата обращения: 09.04.2020).

255. Чжан Дайнянь. Чжунго чжэсюэ чжун «тяньжэньхэи» сысян дэ поуци = Анализ концепции «единства человека и Неба» в китайской философии [Электронный ресурс] / Дайнянь Чжан // Пекин: Вестник пекинского университета. – 1985. – Режим доступа: <http://www.cnki.com.cn/Article/CJFDTotal-BDZK198501000.htm>. – (дата обращения: 12.01.2019).