

Кряж И.В. Психологический анализ антропоцентризма / Кряж И. В. // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія психологія. – 2010. – № 913. – Вип.44. – С.83-92.

УДК 159.9:504.05

Кряж И.В.

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ АНТРОПОЦЕНТРИЗМА

Аннотация. Рассматривается антропоцентризм как системное диспозиционное образование. Анализируются два типа проявлений антропоцентризма: познавательный и нравственный (ценностный) антропоцентризм. Как системное диспозиционное образование антропоцентризм проявляет себя в регуляции экологически значимого поведения человека. Эта регуляция осуществляется в интересах одного вида *Homo sapiens*, за которым закрепляется исключительная ценность в противовес другим участникам экосистемного взаимодействия. Реализация антропоцентрической диспозиции в регуляции поведения связана с объективацией природы. Осуществляемый при этом целевой контроль за отдельными выделенными экологическими параметрами ведет к нарушению координации экологически значимого поведения.

Ключевые слова: антропоцентризм нравственный и познавательный, иерархическая картина мира, участники экосистемного взаимодействия, диспозиция, гетерархия ценностей, экологически значимое поведение, координация

Первые значительные попытки научной рефлексии антропоцентрического способа восприятия и оценки действительности, как важного фактора развития экологического кризиса, были предприняты в 1960-х годах. Пожалуй, наиболее известной работой того времени, выполненной в этом направлении, стала статья историка Линн Уайт, в которой рассматривалась связь антропоцентрического мировоззрения с иудео-христианской традицией, с христианской системой ценностей. Утверждалось, что "христианство, особенно в своей западной форме, – наиболее антропоцентрическая из всех мировых религий" [24, 196]. Размышляя о перспективах человеческого развития, автор заключал: "мы и дальше будем идти по пути углубления экологического кризиса, пока не отвергнем христианскую догму, согласно которой у природы нет никакого другого предназначения, кроме как служить человеку" [24, 202].

За последующие 40 с лишним лет антропоцентризм был предметом анализа для самых разных специалистов: историков науки, философов, социологов, психологов и др. Смысловое пространство такого анализа определялось экспоненциально нарастающими проявлениями социально-экологического кризиса. С учетом этого экологического контекста, антропоцентризм, в его *функциональном аспекте*, обуславливает такое отражение действительности, которое поддерживает **экологически разрушительные способы жизнедеятельности человека**. Поскольку сами эти способы жизнедеятельности возникают в рамках конкретной среды обитания и завязаны на конкретные экологические условия, то разрушение этой среды и нарушение условий делает **нежизнеспособными** сами способы жизнедеятельности. Продвижение экологически нежизнеспособных способов жизнедеятельности мы назовем **парадоксом антропоцентризма**. Возникает необходимость расширения среды обитания или замены неэффективного более способа жизнедеятельности другим, еще более экологически разрушительным. Понятно, что если ареной жизнедеятельности человека становится экосистема Земли в целом, проблема экологической жизнеспособности способов жизнедеятельности в конечном итоге перерастет в проблему жизнеспособности самого человечества. Для решения этой проблемы требуется либо выход за пределы земной экосистемы, либо изменение способов жизнедеятельности на экологически жизнеспособные.

В литературе стало уже общим местом положение о том, что преодоление экологического кризиса, вызванного человеческой деятельностью, невозможно без изменений в мировоззрении людей, в их отношении к окружающему миру. Иначе говоря, речь идет об отказе от антропоцентризма в пользу других, "проэкологических" форм регуляции жизнедеятельности. Используя введенный нами критерий экологической жизнеспособности, можно сказать, что требуется такой тип отражения действительности, который будет **поддерживать экологически жизнеспособные** способы жизнедеятельности.

В качестве альтернатив антропоцентризму называются новая экологиче-

ская парадигма [10], [31],[32], эгоцентризм [9], [28], биоцентризм [9], [31],[36] природоцентризм [28]. Само разнообразие этих терминов, за каждым из которых стоит стремление исследователей предложить реальный выход из экологического тупика, сооруженного людьми, внушает надежду, что такой выход существует и может быть использован. Вместе с тем, возникает определенная терминологическая путаница, когда один и тот же термин используется для обозначения различных смысловых областей или, наоборот, разные термины получают одно содержательное наполнение. Проблема усугубляется еще и тем, что нередко авторы уходят от экспликации содержания используемого конструкта, оставляя возможность для самой широкой его интерпретации. Сам термин "антропоцентризм" используется в психологической литературе чаще всего в качестве описательного конструкта: антропоцентрическое сознание, антропоцентрическое мировоззрение, антропоцентрическое мышление и т.п. Это как давать определение злости через описание злого человека – суть может быть раскрыта, но ее будут маскировать другие – оценочные – суждения.

Целью данной работы является теоретический анализ антропоцентризма как особого психологического феномена, раскрываемого в экологическом контексте человеческой жизнедеятельности.

В своей работе 15-летней давности мы рассматривали антропоцентризм, как особую установку на восприятие природы [14, 8]. По результатам нашего эмпирического исследования такая установка проявлялась в следующем: • при восприятии экологической проблематики доминировали социальные, а не собственно экологические смыслы; • интересы других живых существ игнорировались; • актуальными смыслами экологически значимых действий были потребительские смыслы природы [14]. В настоящей статье разрабатывается понятие антропоцентризма как установочного/диспозиционного образования. Для анализа антропоцентризма как *особого* типа диспозиционного образования мы обратимся к теоретическому и эмпирическому материалу, представленному в психологии и смежных дисциплинах.

Антропоцентризм и иерархическая картина мира

Как показывает анализ словарной литературы, термин "антропоцентризм" чаще всего связывается с воззрением, мировоззрением, позицией, точкой зрения, согласно которой "человек является центром и высшей целью мироздания". В украинской и российской экологической психологии суть антропоцентризма раскрывается через описание отличительных особенностей антропоцентрического типа экологического сознания (см.[9]). Среди этих особенностей наиболее часто отмечаются: иерархическая картина мира, в которой человек занимает доминирующее положение в природе; природа рассматривается исключительно как окружающая среда, ценность которой определяется возможностями ее использования человеком; этическим критерием действия является его полезность для человека [там же]. Для антропоцентризма характерно представление о том, что человек может изменять мир наилучшим для себя способом [12]. Такое представление базируется на двух пресуппозициях: человек может – поскольку имеет право – поступать так, как лучше для него; человек может – поскольку знает и умеет – изменять мир к лучшему. В этих двух пресуппозициях проявляется двойственная природа антропоцентризма: как **нравственной позиции**, связанной с системой ценностных ориентаций, и как **когнитивной позиции**.

Предельно коротко содержание антропоцентризма можно сформулировать в трех словах: "человек знает лучше" – лучше, чем кто-либо другой (или что-либо другое) знает, что для человека есть "хорошо". (Такая формулировка антропоцентризма является оппозицией к одному из "законов экологии" у Б. Коммонера: "Природа знает лучше" [12, 29]. Поскольку процессы в экологических системах цикличны и нелинейно взаимосвязаны, а восприятие и мышление человека избирательны и детерминированы линейными целями, то человек не может предсказать все последствия своих действий, а значит – "природа знает лучше".)

В предложенном описании содержание антропоцентризма раскрывается в рамках дихотомии "человек – природа", возможно, исчерпывающей для

описания картины мира атеиста, но явно недостаточной для раскрытия религиозного мировоззрения. В последнем случае необходимо уточнить место Бога в образе мира и влияние его на отношение человека к природе.

С включением в антропоцентрическую картину мира Бога формулировка "человек знает лучше" претерпевает изменения. Она может звучать: "С помощью Божьей человек знает лучше". Это означает – Бог знает лучше, чем человек, но суть не меняется – человек знает лучше, чем весь остальной тварный мир. Уточним, речь идет не о *любом* религиозном мировоззрении, а о мировоззрении антропоцентрическом. Тогда иерархическая картина мира может быть представлена в виде пирамиды: Бог (Творец) – человек – природа (тварный мир) (рис.1а). Человек – тоже творение Божье, но по воле Божьей поставлен *над* остальными тварями. В атеистической антропоцентрической модели мира человек возвышается над природой (человек – природа) (рис.1б) и даже может уподобляться высшей творящей силе (Человек=Творец – природа) (рис.1в). Вполне справедливым будет спросить, насколько уместно говорить об атеистическом мировоззрении в последнем случае (1в). Если модель 1а представляет Бога как источник трансцендентного знания, доступного (в некоторой мере и при некоторых условиях) только человеку, то в модели 1в сам человек трансцендентен природе и выступает Творцом-преобразователем. Устойчивость картины мира 1а и 1в обеспечивается общим психологическим механизмом – верой в высшую силу.

Образ мира 1б лишен трансцендентного источника и может показаться психологически неустойчивым, поскольку доминирующее положение человека лишено верховной поддержки. Какие психологические механизмы поддерживают представление об иерархическом устройстве мира в этом случае? Назовем два: принятие на веру культурной антропоцентрической традиции (механизм социализации) и эгоизм. Оба они связаны с системой ценностных ориентаций, играющих важную роль в регуляции поведения. Благодаря традиции и эгоизму доминирующее место в иерархии индивидуальных ценностей закрепляется за интересами человека.



Рисунок 1. Модели антропоцентрической картины мира.

Заметим, что ни религиозность, ни атеизм сами по себе не определяют антропоцентрический взгляд на природу. На рис. 2а представлена модель такой картины мира, где человек и природа на равных внимают Богу. Если же в трактовке религиозности не привязываться жестко к персонифицированной высшей силе, и в качестве критерия религиозности рассматривать веру в возможность трансцендентного познания, становится очевидным, что религиозное, по сути, отношение к природе как трансцендентной силе по определению означает иную – не антропоцентрическую – картину миру (2б).



Рисунок 2. Иерархическая картина мира: религиозное не антропоцентрическое мировоззрение.

В наши задачи не входит анализ различных религиозных систем, отметим только, что модель 2а может быть сопоставлена религиозным взглядам Франциска Ассизского. Для Франциска и "малые птицы" и апеннинский волк и прочие твари – такие же создания, как и люди, и так же готовы воздать хвалу Творцу. Поэтому человек и другие живые существа находятся рядом в основании пирамиды. Зато в картине мира язычника природа, населенная духами и сама несущая духовное начало, может занимать доминирующее положение (1в). Также природа может восприниматься как проявление Бога (единого трансцендентного начала), постижение которого возможно только

через приобщение к Природе и признание ее высшей ценности. Иллюстрацией к такому образу мира (1б) могут служить взгляды американских трансценденталистов 19 в. [18] или же современная этика дикой природы [1].

Образ мира, в котором природа занимает главенствующее положение относительно человека, можно назвать природоцентрическим [28]. Насколько психологически устойчивым и непротиворечивым может быть такой образ мира? Ведь для поддержания своей жизни человек вынужден использовать другую жизнь, и тем самым ставить свои потребности, свои интересы выше потребностей тех, кто является неотъемлемой частью природы – высшей ценности. Подобный ценностный конфликт переживается как конфликт жизненных смыслов, и требуются специальные психологические техники для утилизации и компенсации негативных переживаний. Примером таких техник могут служить разнообразные очистительные и умиловительные ритуалы у охотничьих народов (например, [23]). (Как своего рода ритуальное действие выглядит создание заповедников в рамках концепции охраны природы, выработанной в конце 19 в. Суть этой концепции в том, что поверхность земли делится на две зоны: незначительную "заповедную" и ту – основную, – что отдается человеку "на штурм и разграбление" [8].) Вера в искупительную силу ритуальных действий удерживает ценностную иерархию от распада или инверсии.

Антропоцентризм и система ценностей

Любая иерархическая картина мира изначально базируется на противопоставлении: низшего – высшему, материального – духовному, более ценного – менее ценному. Такая иерархия закрепляется в системе культурных ценностей – на уровне сообщества, и в системе ценностных ориентаций – на уровне индивида. Во всех рассмотренных нами моделях необходимым условием сохранения стабильности образа мира является вера/убежденность. Вера опирается на ценностную иерархию и, вместе с тем, питает ее жизненными смыслами, образуя в результате замкнутый ценностно-смысловой контур. При этом антропоцентрическое видение открывает простор для такой реали-

зации человеческих потребностей, которая, казалось бы, не порождает внутреннего конфликта, не оставляет чувства вины и не требует дополнительных искупительных действий. Однако все это возможно при одном условии, которое до сих пор игнорировалось в наших построениях. Это условие – эмоциональное отчуждение от других живых существ.

Почему в культургенезе исходными были отнюдь не антропоцентрические системы? Объяснение тому достаточно простое – у человека, как и у других животных, есть врожденные механизмы эмоциональной подстройки к другим. Именно действием этих механизмов определяется внутривидовой и межвидовой альтруизм, о котором писал Петр Кропоткин [13]. Помимо того, что эти механизмы описаны психологами, психотерапевтами, этологами, культурологами, философами, о них знает по своему опыту каждый психически здоровый человек. Эмпатия, сопереживание, в том числе и другим живым существам, изначально присущи человеку. Для "погашения" этой способности, для нейтрализации естественного эмоционального отклика и чувства общности с другими животными, требуются специальные психотехнические системы, опирающиеся на особые формы жизнедеятельности. Речь идет о психотехническом компоненте воспитательных, образовательных, религиозных, этических, идеологических, научных и т.п. систем и о таких способах жизнедеятельности, которые порождают и закрепляют противостояние человека природе. Оппозиция "человек – природа" институализируется в социальных структурах, культуре, социальных нормах и ценностях. Благодаря всем этим условиям поддерживается в современной промышленной цивилизации внешняя изоляция и внутренняя отчужденность человека от мира природы. На ментальной шкале "свое – чужое" природа смещается к полюсу "чужого", иного. Это не исключает культивирования в качестве "своих" отдельных "образцов" и "экземпляров" из природного мира, а иногда и целых "природных сообществ". Более того, эти природные эрзацы необходимы для латания "эмоциональных дыр" и поддержания биологической идентичности. Для придания устойчивости видению, отрицающему целый пласт эмоцио-

нального опыта, требуется эмоциональная инвалидизация либо создание таких условий, при которых минимизируется необходимость лично в непосредственном контакте реализовать свои права на других животных как на ресурс.

Антропоцентрическая иерархия ценностей сообщества порождается экспансивным освоением и расширением его ресурсной базы, и условием сохранения такой иерархии является постоянный **приток ресурсов**, как подтверждение эксклюзивного положения человеческого вида в экосистеме. Поэтому ценность накопления и закрепления за собой ресурса занимает высокое место в иерархии ценностей сообщества. Как заметил еще Эпикур: "Богатство, требуемое природой, ограничено и легко достижимо; а богатство, требуемое праздными мнениями, простирается до бесконечности" [7, 408].

На уровне ценностных ориентаций личности антропоцентризм проявляется в том, что ценность других живых существ и природы в целом определяется тем, насколько они значимы для человека как **ресурс**. Ресурс не обязательно должен быть материальным, он может быть также эстетическим, рекреационным, психотерапевтическим, познавательным и т.п., но его ценность – это ценность *средства, полезного человеку* для удовлетворения определенных потребностей, достижения определенных целей, решения определенного круга задач. Регуляция поведения в отношении таких ценностных объектов (ценностей-средств) осуществляется на уровне терминальных ценностей (они же – ценности-цели). "Стандарты ценностной ориентации ... формируют направление выбора при дилеммах, встречающихся в действии" [19, 512]. Если возникает проблема выбора между несколькими ценностными объектами для реализации определенной цели, то окончательное решение определяется интегральной значимостью тех терминальных ценностей, сферой влияния которых определяется текущая ценность каждого объекта. Таким же образом будет разрешаться конфликт между несколькими целевыми устремлениями, требующими различных действий в отношении одного и того же ценностного объекта. Так, например, стремление спилить тополь, чтобы избавиться от

пуха, может входить в конфликт со стремлениями получать защиту от жаркого летнего солнца, любоваться видом зеленой кроны в окне, сохранить нормальные отношения с соседями, посадившими этот тополь и т.д.

Регуляция подобных конфликтов в масштабах сообщества также происходит через обращение к терминальным ценностям. Яркий тому пример – разыгравшийся в 1960-х годах в США конфликт вокруг сооружения сети гидроэлектростанций в Большом Каньоне [18]. Для бизнесменов и сенаторов, продвигавших данный проект, ценность Большого Каньона была ценностью экономической, в то время как защитники природы, чьи интересы представлял Сьерра Клуб, отстаивали его эстетическую и рекреационную ценность для американской нации. Большой Каньон позиционировали как национальный символ, как значимый элемент национальной идентичности. Соответственно оппоненты были вынуждены перевести обсуждение экономической ценности *территории* в контекст американских ценностей прогресса и независимости. Поскольку обе стороны апеллировали к высшему уровню иерархии национальных ценностей, сопротивление затоплению Большого Каньона не было достаточным, чтобы проект был закрыт. Окончательный перелом в общественном мнении произошел, когда власти предъявили Сьерра Клубу обвинение в попытке повлиять на политические решения и применили к нему финансовые санкции. Благодаря СМИ, такие шаги получили широкую огласку и, отмечает Нэш [18], были расценены общественностью как наступление на высшую ценность – право американцев отстаивать свои права. Новым ценностным смыслом, закрепившимся за действиями по защите Большого Каньона, поборники прогресса не смогли выдвинуть соразмерную ценностную альтернативу и были вынуждены отступить. Однако спустя десять лет во время энергетического кризиса в США проект вновь был выдвинут, подкрепленный на этот раз ссылками на ценность энергетической безопасности и независимости США как суверенного государства. Таким образом, экономическая ценность Большого каньона как ресурса электроэнергии дополнялась его значением в контексте ценностей национальной безопасности и не-

зависимости. Однако поскольку независимость как ценность имеет не только экономический, но еще и психологический аспект – независимость как национальная гордость, как готовность выстоять в сложных условиях, – Большой Каньон вновь удалось отстоять. Но, продлись энергетический кризис дольше и имей он еще более значимые последствия, ресурсно-экономическая ценность *природного объекта* могла бы перевесить духовно-эстетическую ценность *дикой природы*, и исход был бы другим.

Антропоцентризм и социоцентризм

Описанные выше ценностные метаморфозы возможны в отношении тех ценностных объектов, которым отказано во *внутренней ценности*. Они не представлены в иерархии ценностей как безусловная ценность. Таким образом, специфика антропоцентрической ценностной иерархии не в том, что интересы человека стоят выше интересов природы и/или других живых существ, а в том, что интересы последних находятся вне ценностного пространства. Следует заметить, что сознательное игнорирование этих интересов не обязательно означает *антропоцентризм*. Обратимся к утверждению Эпикура: "По отношению к тем животным, которые не могут заключать договоры, чтобы не причинять и не терпеть вреда, нет ни справедливости, ни несправедливости, – точно так же, как и по отношению к тем народам, которые не могут или не хотят заключать договоры, чтобы не причинять и не терпеть вреда" [7, 410]. Здесь животные рассматриваются наравне с людьми, и представленность интересов тех и других в системе ценностей определяется в соответствии с четким критерием договорных обязательств. Такая позиция, в соответствии с которой субъект дифференцирует окружающих по некому признаку на обладающих внутренней ценностью "своих" и лишенных таковой "чужих", может быть охарактеризована как **социоцентризм**. Дифференцирующим признаком может быть этническая принадлежность, принадлежность к семейной группе, статус, уровень образования, профессия и т.д. Во всех этих случаях подразумевается идентификация со своей группой и регуляция своих действий в соответствии с общегрупповыми ценностями и ин-

тересами. По сути, принадлежность к группе и есть критерий внутренней ценности.

Если же в качестве критерия внутренней ценности выступает принадлежность к человеческому роду (или некий человеческий атрибут, изначально вводимый с целью жесткого разграничения человека и других живых существ), итоговая иерархия ценностей оказывается антропоцентрической. Такой критерий может быть как отрефлексированным (и эксплицитно выведенным в теоретической форме, будь то понятие души, мышления, сознания и пр.), так и неосознанным, но проявляющим себя через устойчивые способы разрешения ценностных конфликтов. Суть этих способов можно кратко определить как **видовой эгоизм**, поскольку всегда принимается решение, наиболее полезное для человека *с его* – человеческой – точки зрения.

Антропоцентризм, как и другой вид *центризма* проявляет себя в тех ситуациях, где возможен конфликт интересов *своего* и *чужого*. В той мере, в которой *чужое* объективируется (низводится до уровня окружения и ресурса, а не воспринимается в качестве возможного партнера или конкурента), обесцениваются и его интересы. Сам вопрос о подобных интересах оказывается неуместным, ведь какие могут быть интересы у объекта? Интересы признаются только за людьми, которые реализуют свои интересы в форме целенаправленных действий. Целевое действие вычленяет из среды объект интересов, и дальнейшие преобразования осуществляются именно с этим объектом. Таким образом, в результате **объективации** природного окружения интересы другого субъекта заменяются параметрами состояния объекта, координация – контролем, замкнутые системно-динамические процессы – однонаправленным воздействием. Нравственные последствия такой объективации проявляются в моральном исключении [34], а также в ряде экодиспозиций, описанных В.А.Скребцом [22, с.346-348].

Признавая, что объективация как внутренний психологический процесс встроена в систему практических отношений человека с миром, мы хотим подчеркнуть ее значение для экологически разрушительных форм практики.

Экологически разрушительный эффект действий, направляемых сознательной целью, был проанализирован в работе Г. Бейтсона [9, 9-17]. Бейтсон делает упор на селективности внимания, ограниченного сознательной целью. Это ведет к игнорированию тех сигналов, которые поступают извне в "совокупный разум" и несут сообщение о значимых для человека изменениях в состоянии сложной саморегулирующейся экосистемы, частью которой он является. "Целенаправленное сознание извлекает из совокупного разума такие последовательности, которые не имеют петлевой структуры, характерной для всей системной структуры" [9,14]. На уровне самосознания это проявляется в представлении, "что индивидуальное человеческое существо имеет власть над системой, частью которого оно является" [9, 16]. Бейтсон полагает, что путь к решению проблемы лежит через интеграцию работы сознания и области переживаний, находящейся за пределами сознательного целеполагания. Заметим, что именно в этой области оказываются эмоциональные отклики антропоцентрика на незапланированные или неучтенные последствия человеческих действий для других участников экосистемного взаимодействия, будь то животные или растения либо же косная природа. Эмоциональные реакции человека на вред, причиняемый им своим соучастникам по экосистеме, блокируются через все тот же механизм объективации.

Таким образом, если антропоцентризм – это **диспозиция**, проявляющая себя в закреплении за человеком исключительной ценности в противовес другим участникам экосистемного взаимодействия, то объективация природы есть механизм реализации этой диспозиции в регуляции практической деятельности.

Проэкологические альтернативы антропоцентризму

Как уже упоминалось выше, в качестве альтернативы антропоцентризму называют другие разновидности центризмов: эко-, био-, природоцентризм. Для того чтобы разобраться в сути этих видов центризма и оценить их "проэкологический потенциал", вернемся к вопросу о месте и роли ценностных ориентаций в системе регуляции активности субъекта.

В «диспозиционной концепции регуляции социального поведения личности» В. Я. Ядова предлагается иерархическая система диспозиций, представляющих собой "фиксированные в ее [личности] социальном опыте предрасположенности воспринимать и оценивать условия деятельности, а также действовать в этих условиях определенным образом" [21, 3]. Ценностные ориентации В.Я. Ядов относит к высшим уровням диспозиционной иерархии, отмечая их зависимость от ценностей социальной общности, с которой идентифицирует себя личность [29]. В метатеории логических уровней индивидуального опыта Р.Дилтса, задающей модель нейролингвистического программирования (НЛП), ценности также находятся на одном из верхних уровней организации опыта [6]. При этом на еще более высоком уровне, определяющем ценностную иерархию, Р.Дилтс размещает идентичность. Это означает, что изменения в идентичности личности прямо ведут к изменениям в ценностной сфере, но не наоборот.

Таким образом, изменения в системе ценностей субъекта могут быть результатом трансформации его идентичности, включая социальную идентичность. Однако специфика человеческой жизнедеятельности такова, что субъект одновременно является членом различных социальных общностей и групп и, соответственно, его социальная идентичность дифференцирована, поэтому следует говорить о системе социальных идентификаций личности.

Экскурс в этологию приматов показывает, что среди антропоидов у шимпанзе отмечается особый тип социальной организации, который Дж.Гудолл назвала сообществом со слиянием-разделением [4]. Животные в стаде объединяются во временные группы, при этом отдельная особь может в зависимости от ситуации переходить из одной группы в другую, сохраняя за собой потенциальное членство в разных объединениях. Психологические механизмы, обеспечивающие подобную социальную гибкость, можно рассматривать как преадаптацию (предпосылку) социальной идентификации. В таком случае было бы закономерным ожидать у шимпанзе проявлений поведения, напоминающих о социоцентризме. Действительно, у шимпанзе "сильно

развито чувство принадлежности к группе; они четко различают животных, "принадлежащих" и "не принадлежащих" к их собственному сообществу. ...животные, не относящиеся к группе, не только могут подвергнуться жестокой атаке, но и характер этой атаки может качественно отличаться от характера атаки при внутригрупповой агрессии. К жертвам нападения относятся скорее как к добыче, на которую шимпанзе охотятся; особей из других социальных групп уже не рассматривают как шимпанзе" [4, 544]. Подчеркнем, что в зависимости от *социально-экологического контекста* одни и те же особи могут быть восприняты как "принадлежащие" и "не принадлежащие" сообществу. Объясняется это не тем, что особи включаются или исключаются из конкретных групп, а тем, что в разных ситуациях одни и те же шимпанзе выступают с позиций разных групповых объединений – общего стада с общими ресурсами, включающего отдельные группировки, либо отдельного сообщества, защищающего свой ресурс от другой группы [там же].

Разнообразие социальных идентификаций личности должно определенным образом отражаться на структуре ее ценностных ориентаций. Даже при организации социальных идентификаций в относительно устойчивую личностную иерархию, в зависимости от изменяющейся ситуации на первый план будет выходить та, что наиболее актуальна в настоящее время. Следствием этого должна быть не иерархическая, а более сложная - многомерная гетерархическая структура ценностей личности. Указания на это мы находим у разных авторов. В частности, в статье С.С. Бубновой: «Чрезвычайно важным свойством системы личностных ценностей является ее многомерность, заключающаяся в том, что критерий их иерархии — личностная значимость— включает в себя различные содержательные аспекты, обусловленные влиянием разных типов и форм социальных отношений» [2, 39]. В статье Ходжеса (В. Н. Hodges) отмечается: "Ценности обязательно ... гетерархичны (Hodges & Baron, 1992). Гетерархия - коалиция единиц, которые "совместно функционируют в создании действия" (Turvey, 1977), где действия или решения, принятые на более высоких уровнях, не определяют таковые на более низких

уровнях (например, Broadbent, 1985), но где исполнительные и зависимые роли гибки и обратимы.... В одной задаче или фазе развития, одна или более ценностей могут взять на себя инициативу в организации деятельности, но в других задачах или фазах они будут следовать за другими. Ценности являются динамическими. Гетерархическая организация ценностей создает напряженные отношения" [33, 160]. В последней цитате отражен взгляд на ценности с позиций экологической психологии, развивающей идеи Дж. Гибсона, где ценности выступают как "организующие принципы, происходящие из поддержания целостности экосистемы" [30, 181]. (Напомним, что в том же контексте экологической психологии под "экосистемой" понимается система "организм – среда", что не совпадает с понятием экосистемы в биоэкологии или геоэкологии.)

Антропоцентрические ценности берут на себя инициативу в ситуациях, субъективно воспринимаемых как противостояние человеку (человеческому социуму) чуждого, несоответствующего человеческим стандартам окружения. Ситуации такого рода способствуют усилению видовой идентичности и защите видовых интересов. (Термин "видовой" используется в данном контексте с позиции стороннего наблюдателя, а не субъекта идентификации, поскольку антропоцентрическая позиция несовместима с взглядом на человека как на один из видов животного царства.) Однако возможны иные ситуации, в которых субъект переживает общность с другими животными и считает их членами группы, с которой он себя идентифицирует. Очевидный пример, когда домашний питомец воспринимается как член семьи, и в структуре семейных ценностей явно отражаются, а иногда и доминируют, его интересы. Как пишет об этом С. Д. Дерябо, "на основе идентификации как объединения личностью себя с другими и включения в свой внутренний мир общих образцов, ценностей, норм и т.д. происходит образование нового субъекта — группы: человек + природный объект, — становление «мы»" [5, 56].

Взгляд на ценностную систему как гетерархическую позволяет понять, почему осуществляемая таким образом *субъектификация* не влечет автома-

тически отказ от антропоцентризма: в полифонии социальных идентификаций голос единства с другим животным может вторить голосам видовых интересов. Так же и привязанность белого хозяина к черной кормилице не ведет к отказу от расизма. Исключения укрепляют правило. Антропоцентризм, как и социоцентризм, разрушается не тогда, когда отдельные "чужие" включаются в "свою" общность, хотя этот процесс расширения границ может способствовать их ослаблению. Решающие изменения связаны с переживанием своего единства и разделением своих интересов с большей "своей" общностью. (Для обозначения такого переживания сопричастности природе В.А. Скребец вводит специальный термин "**комплицитность**" [22]). Тогда можно говорить о биологической, экологической и других видах идентичности (сопричастность другим животным, экосистеме и т.п.).

Значение сопереживания для идентификации с другими подтвердилось в исследованиях американского психолога Уэсли Шульца [36], [37]. Шульц отталкивался от теории Пола Стерна и его коллег о трех типах ценностей, объясняющих экологическую озабоченность личности: эгоистических, альтруистических, биосферных [39], [40]. В его экспериментах испытуемым демонстрировались наборы слайдов, в том числе слайды с изображением животных, страдающих от загрязнения природной среды. Испытуемые были разбиты на две группы. Одной группе давали установку на объективно-нейтральное восприятие изображения, другой – установку на эмпатию, на восприятие ситуации глазами изображенного персонажа. Сравнение замеров, проведенных после просмотра, выявило значимый рост биосферной озабоченности в группе с установкой на эмпатию другим животным [36]. Взгляд на разрушение природы глазами живущих в ней животных вел к тому, что экологическая угроза начинала переживаться как угроза не столько для себя или человечества, сколько для всего животного и растительного мира .

Будет ли идентификация с новой общностью новой разновидностью центризма? Ответ зависит от того, какому уровню регуляции адресовать обозначение "-центризм". Если рассматривать уровень идентичности, то гово-

речь о центризме будет правомерным в тех случаях, когда идентификация базируется на переживании не только единства, но и отчуждения: объединение со своими против чужих. В этом смысле биоцентризм предполагает противопоставление живого – неживого, экоцентризм должен задавать противостояние экосистемы нарушителю ее интересов как единого целого, природоцентризм – противостояние природного сообщества нарушителям его интересов. В любом таком "-центризме" оказывается "слишком много человеческого".

Однако при обращении к уровню ценностных ориентаций термин "центризм" может быть использован для того, чтобы подчеркнуть ценностные приоритеты при решении дилемм. Собственно, этот уровень и подразумевался изначально, если вспомнить, что все три термина – эко-, био- и природоцентризм – были введены для обозначения этических систем. Биоцентризм – для обозначения этики благоговения перед жизнью А.Швейцера [27], экоцентризм – для этики земли О.Леопольда [16], а природоцентризм [28] – для этики дикой природы. Тот же ценностный уровень может определять противопоставление антропоцентризма – экоцентризма в образовательной сфере [38].

Если рассматривать антропоцентризм как диспозиционное образование высшего уровня, связанное с системой взглядов и убеждений относительно роли человека в экосистеме, то содержательная альтернатива ему выражена в новой экологической парадигме (НЭП) [10], [31], [32]. Согласно НЭП, *homo sapiens* – один из многих взаимозависимых биологических видов в биотических сообществах; мир, в котором мы живем, имеет жесткие физические и биологические пределы; человек не способен предусмотреть все нежелательные последствия своих целенаправленных действий; изобретательность человека не может вывести его за пределы законов природы ("природа знает лучше") [10]. В соответствии с НЭП Данлап и Ван Лир в 1976 г. разработали опросник для изучения экологических представлений, который был обозначен как NEP – Новая инвайронментальная парадигма. Позже опросник был расширен и доработан авторами и переименован в Новую экологическую па-

радигму [31]. Одну из шкал опросника NEP, отражающую отношение к другим животным, авторы называют шкалой биоцентризма. Однако некоторые исследователи рассматривают NEP в целом как инструмент для измерения эгоцентризма [42].

В целом можно отметить определенную терминологическую путаницу, обусловленную рядом причин: сложностью самого предмета исследования, необходимостью преодоления/утилизации лингвистического антропоцентризма, междисциплинарным характером исследований.

Субъектификация и координация. Субъектификация как способ преодоления антропоцентризма.

Как было показано выше, процессы объективации природного окружения прямо связаны с антропоцентризмом. (Косвенное указание на это находим у С.Д. Дерябо: "...шкала «субъект — объект» может выступать как оппозиция «человеческое — нечеловеческое». При всей внешней простоте и «непритязательности» ... она обладает мощнейшим установочным эффектом: человека окружают тысячи видов растений и животных, но в восприятии людей дистанция между любыми из них не идет ни в какое сравнение с дистанцией, отделяющей их всех от одного-единственного вида — *Homo sapiens*" [5, 47].) Можно ли в таком случае полагать, что обратный процесс – субъектификация природы – будет способствовать разрушению антропоцентризма?

Глубокий анализ процессов субъектификации природного окружения выполнен С.Д. Дерябо, в частности, в [5]. (Заметим, что автор попадает в ловушку лингвистического антропоцентризма, когда пишет о субъектификации "природных объектов", например, собак, рыбок и др. "объектов". Может возникнуть вопрос – отражает такой термин видение самого исследователя, или же он хочет подчеркнуть антропоцентрический характер обыденных экологических представлений?) Рассматривая этапы субъектификации, Дерябо пишет об идентификации как механизме субъектификации. Идентификация может происходить в разных формах [5]: как проекция, как "постановка субъектом себя на место другого, которая позволяет моделировать смысло-

вое поле партнера по общению" [5, 55] и как становление «мы», объединяющего человека и животного. Мы хотим добавить к этому рассмотренную нами выше идентификацию с группой более высокого уровня общности. Только в этом последнем случае можно с уверенностью говорить о преодолении антропоцентризма. Во всех остальных случаях субъектификация может сочетаться с антропоцентризмом.

Однако мы хотим обратить внимание на значение субъектификации (в любом варианте) для регуляции поведения, а именно: при переходе от объектных к субъектным отношениям произвольный контроль заменяется координацией. Координация, как механизм регуляции поведения субъекта в экологическом окружении, является одним из центральных предметов изучения в экологической психологии, развивающей идеи Гибсона. Важный компонент, обеспечивающий координацию, – это ценности, разделяемые всеми акторами экологического поля. Если использовать терминологию Курта Левина, можно говорить о выстраивании общего *жизненного пространства* [15]. Тогда то, что R. Baron, В. Н. Hodges и другие понимают под ценностями, можно определить как валентности жизненного пространства.

В отличие от произвольного контроля в осуществление координации включаются все уровни психического отражения. Происходит то, что Бейтсон называл работой совокупного разума – эмоциональная регуляция дополняет и корректирует рациональное регулирование и наоборот.

Идея субъектификации природы часто вызывает возражения в силу кажущейся односторонности процесса: человек как субъект сам наделяет субъектностью то, что не может ответить ему взаимностью, так как не есть субъект по определению. Действительно, с позиции антропоцентризма субъектом может быть исключительно человек, и только изменение этой позиции позволяет осознать, что все участники экологического взаимодействия по определению координируют свои действия друг с другом. Также несомненно наличие общих для экологического пространства ценностей, и одна из важнейших – сама **жизнь**.

Если субъектификация природы обуславливает координацию действий человека с процессами внутри экосистемы, как она может сочетаться с антропоцентрической точкой зрения? Ответ в том, что координация является механизмом регуляции двух разных форм организации взаимодействия: кооперации и конкуренции. В пределах одной системы кооперация и конкуренция дополняют друг друга, обеспечивая стабильность системы. Так пишет об этом М. Turvey, рассматривая координацию на уровне отдельного организма: "две "силы", что двигают координационную динамику, на фундаментальном уровне связаны с обменом значащей информацией в живых существах. Одна сила - сила сцепления между элементами; это позволяет информации быть распределенной между всеми участвующими элементами и служит ключом к интегральному, коллективному действию. Другой – способность индивидуальных элементов выразить их автономию и таким образом минимизировать влияние других. Самоорганизация в метастабильном режиме - взаимодействие обоих" [41, 202].

Очевидно, что установка на конкуренцию не противоречит антропоцентризму. Можно предположить, что в социогенезе преадаптацией для антропоцентризма была установка на конкуренцию с другими животными за ресурсы. По мере усложнения орудийного опосредования отношений с экологическим окружением, конкуренция на основе регуляторного механизма координации сперва дополнялась, а затем постепенно вытеснялась целенаправленным преобразованием среды на основе целевой регуляции. Соответственно, субъектификация природного окружения заменялась его объективацией.

В повседневной жизни современного человека природа фигурирует в опредметченном виде – это не только объект, но и результат человеческой деятельности. Даже участки дикой природы получают свой статус "относительной нетронутости" благодаря действиям людей, которые сперва осуществили масштабное разрушение природных систем, а затем позаботились о сохранении немногих уцелевших естественных биотопов. Отношение к природному окружению как предмету заботы встраивается в антропоцентрическую модель мира, и субъектификация отдельных *объектов* не препятствует объективации природы, когда на кону стоят узко понимаемые человеческие

интересы. Поэтому иерархическая модель мира с жестко соответствующей ей системой ценностных ориентиров, о которой шла речь выше, это всего лишь предельная абстракция. В реальности антропоцентрическое мировоззрение является гораздо более сложным образованием со значительным количеством избыточных компонентов, обеспечивающих в конечном итоге ту степень гибкости, что необходима для поддержки иллюзии адаптивности антропоцентрической стратегии, когда налицо все признаки ее экологической несостоятельности.

Антропоцентризм и эгоцентризм

Такая особенность антропоцентризма, как привязанность к единственной точке отсчета, не позволяющая экстраполировать развитие экологической ситуации (а также обращение к самим себе от имени более высокоразвитой сущности), напоминает о психологическом феномене, имеющем переходящий характер, – об эгоцентризме. Автор данной статьи позволит себе цитату из своей ранней работы: "Психологическая рефлексия данной проблемы [антропоцентризма] побуждает вспомнить о процессе социального созревания ребенка, в котором стадия "прамы" – восприятия мира сменяется эгоцентризмом, который, в свою очередь, также уступает место новому этапу, характеризующему развитием способности к пониманию других при сохранении и развитии собственной идентичности. В этом смысле можно сказать, что современный человек еще далек даже от подросткового возраста" [14, 26].

Остановимся на хорошо известных благодаря работам Ж.Пиаже таких проявлениях эгоцентризма, как центрированность восприятия и мышления и эгоцентрическая речь. "Маленький ребенок является бессознательным центром собственного мира. В разных видах его деятельности может проявляться только лишь его собственная точка зрения – его схема, его восприятия и т.д., потому что он не осознает того факта, что другие люди видят вещи по-иному, то есть не осознает существования точек зрения, среди которых его личная является лишь одной из ряда возможных" [26, 359-360]. Эта собственная точка зрения включает внутренние побуждения и мотивы ребенка, поэтому причинное строение действительности наделяется теми же мотивами и побудительными силами.

Познавательный аспект антропоцентризма также проявляется в том, что

человеческий субъект не осознает возможности точек зрения не людей (не приматов, не млекопитающих, не позвоночных и т.д.). Пожалуй, на этот аспект обращает внимание Ю.М. Швалб, когда пишет об **антропологическом эгоцентризме** [28, 8-9]. Но здесь можно разграничивать – не может осознать и не хочет осознавать. В последнем случае мы возвращаемся к проблеме ценностной регуляции жизнедеятельности, и тогда вполне уместно говорить об **антропологическом эгоизме** или ценностном (нравственном) антропоцентризме. Но сейчас мы хотим остановиться **на познавательном антропоцентризме** (вслед за Пиаже мы признаем, что такое сочетание терминов – "выбор плохой!" [20, 189], но оно емко описывает предмет анализа). Чтобы понять, каким образом может быть преодолен познавательный антропоцентризм, обратимся к исследованиям познавательного эгоцентризма.

Пиаже определял познавательный эгоцентризм как "недостаток децентрации, неумение изменять умственную перспективу как в социальном отношении, так и в других" [20, 193]. Способность децентрации развивается благодаря социальному взаимодействию, в ходе которого сталкиваются разные точки зрения, и происходит сопоставление и интеграция позиции одного субъекта с позициями других. Важную, но не решающую роль в этом процессе играет вербальная коммуникация. Основной же является внутренняя готовность оценить ситуацию с позиции другого, посмотреть на нее со стороны. Механизм реализации этой готовности – идентификация с другим. Это может быть как *реальный* другой, так и *воображаемый* – более или менее конкретный – другой. Подтверждением тому – исследования, выполненные в русле культурно-исторического подхода к развитию психики. Принятие ребенком роли *другого* ведет к формированию условно-динамической позиции – рассмотрению ситуации одновременно с двух точек зрения (по [25]). При этом идентификация себя с воображаемым *другим* является условием успешного вхождения в роль [25]. Филиппова Е.В. отмечает, что чем конкретнее ребенок представляет себе этого другого, чем больше о нем знает, тем легче ему идентифицировать себя с ним, принять его роль. Также важна способ-

ность оценить свои действия с позиции *другого*, которая развивается посредством того же механизма идентификации с *другим* [17]. Как еще один пример формирования децентрации можно оценить разработанную Дж.Келли терапию очерком фиксированной роли [11].

Рассмотренные подходы к развитию способности децентрации могут быть применены также для преодоления познавательного антропоцентризма. Однако следует учитывать, что для того, чтобы стать на позицию другого живого существа, необходимо иметь знания о нем, о его образе жизни, экологическом окружении, социальном окружении и т.п. Если в сообществах охотников и собирателей такие знания приобретались при непосредственном взаимодействии с другими, в своем естественном экологическом окружении, то в промышленном обществе эти знания черпаются из разных источников, значительная часть которых заражена вирусами антропоцентризма и/или антропоморфизма. Достоверные же источники информации не всегда доступны (в том числе могут быть слишком сложны для восприятия неподготовленного реципиента) и пользуются меньшим спросом.

Особое значение для децентрации имеет наблюдение за животными в природном окружении, что многократно подчеркивалось многими исследователями. Также многие исследователи акцентируют роль опыта проживания в условиях дикой природы. В частности финский исследователь I. Palmberg отмечает, что подростки, получая такой опыт, проходят последовательно через стадии эгоизма – опекуинства – *экоизма* (на последней стадии проявляется готовность к экологической децентрации) [35]. Однако вмещающая способность дикой природы в настоящее время настолько низка по сравнению с размерами человеческой популяции, что использование ее потенциала децентрации требует предельной осторожности. При этом часто упускаются из вида возможности наблюдения и взаимодействия с *дикими* животными в искусственных ландшафтах. Речь идет не об опекуинстве (на основе проекции собственных влечений), а об отношении к представителям других видов как к равноценным участникам жизни сообщества. И здесь

проблема преодоления познавательного антропоцентризма наглядно переключается с проблемой преодоления нравственного антропоцентризма. Впрочем, по словам Ж.Пиаже: "Логика – это нравственность мышления, так же как нравственность – это логика действия" (цит. по: [26, 388]).

Выводы

Антропоцентризм в данной работе рассматривался как системное диспозиционное образование. Следует различать два типа проявлений антропоцентризма: познавательный антропоцентризм и нравственный – ценностный – антропоцентризм. Как системное диспозиционное образование антропоцентризм проявляет себя в регуляции экологически значимого поведения человека. Эта регуляция осуществляется в интересах одного вида *Homo sapiens*, за которым закрепляется исключительная ценность в противовес другим участникам экосистемного взаимодействия. Реализация антропоцентрической диспозиции в регуляции практической деятельности связана с объективацией природы. Осуществляемый при этом целевой контроль за отдельными выделенными экологическими параметрами ведет к нарушению координации экологически значимого поведения, как баланса конкуренции и сотрудничества с другими участниками экосистемного взаимодействия.

Поддержание антропоцентрических представлений в социуме осуществляется за счет: • роста потребления *ресурсов*, • увеличения числа опосредующих звеньев между источником *ресурса* и потребляющим его человеком, • включения других живых существ и природы в целом в систему культурных ценностей в качестве *ресурса* для удовлетворения широкого спектра человеческих потребностей.

Литература

1. Борейко В.Е. Прорыв в экологическую этику. – Киев: Киевский эколого-культурный центр, 2001. – 204 с.
2. Бубнова С.С. Ценностные ориентации как многомерная нелинейная система // Психологический журнал. – 1999. – Т.20– №5 – С. 38-44
3. Выготский Л.С. Собрание сочинений: В 6-ти т. Т.2. Проблемы общей психологии / Под ред. В.В. Давыдова. – М.: Педагогика, 1982. – 504 с.
4. Гудолл Дж. Шимпанзе в природе: поведение. – М.: Мир, 1992. – 670 с.
5. Дерябо С. Д. Феномен субъектного восприятия природных объектов // Вопросы психологии. – 2002. – №1. – С. 45-59

6. Дилтс Р. Стратегии гениев. Т.2. – М.: Независимая фирма Класс, 1998.
7. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1986. – 571 с.
8. Дорст Ж. До то как умрет природа. – М.: Прогресс, 1968. – 416 с.
9. Екологічна психологія. Хрестоматія / За ред. Швалба Ю.М. – К.: Сталкер, 2006. – 490 с.
10. Каттон У.Р. Конец техноутопии. Исследование экологических причин коллапса западной цивилизации. – Киев: ЭкоПраво-Киев, 2006. – 256 с.
11. Келли Дж. Психотерапия конструктивного альтернативизма: психология личностной модели // Техники консультирования и психотерапии. Тексты. / Ред. и сост. У.С.Сахакиан. – М.: Апрель Пресс, Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2000. – С.399-417
12. Коммонер Б. Замыкающийся круг. – М.: Гидрометеиздат, 1974. – 279 с.
13. Кропоткинъ П. Взаимная помощь какъ факторъ эволюціи. – Харьковъ: Вольное братство, 1919. – 232 с.
14. Кряж И.В. Особенности репрезентации в обыденном сознании отношений "человек – природа": дис. ... канд. психол. наук: 19.00.01. – Харьков, 1995. – 166 с.
15. Левин К. Динамическая психология: Избранные труды. – М.: Смысл, 2001. – 572 с.
16. Леопольд О. Календарь песчаного графства. – М.: Мир, 1983. – 243 с.
17. Никитина И.Я. Влияние театрализованной деятельности на возникновение позиционного действия и преодоление познавательного эгоцентризма у детей старшего дошкольного возраста: автореф. ... канд.психол.н. – М., 2006. – 24 с.
18. Нэш Р. Дикая природа и американский разум. – Киев: Киевский эколого-культурный центр, 2001. – 204 с.
19. Парсонс Т. О социальных системах – М.: Академический проект, 2002. – 832 с.
20. Пиаже Ж. Комментарии к критическим замечаниям Л.С. Выготского на книги "Речь и мышление ребенка" и "Суждение и рассуждение ребенка" // Хрестоматия по общей психологии. Психология мышления. [Под ред. Ю.Б. Гиппенрейтер, В.В. Петухова]. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1981. – С. 188-193
21. Саморегуляция и прогнозирование социального поведения личности / Под ред. В.А.Ядова. – Л.: Наука, 1979. – 264 с.
22. Скребець В.О. Екологічна психологія у віддалених наслідках екотехногенної катастрофи. Монографія.– К.: Видавничий Дім "Слово", 2004. – 440 с.
23. Токарев С.А. Умирующий и воскресающий зверь. // Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах. Т. 2. – М.: Научное издательство "Большая Российская энциклопедия", 2000. – С.548
24. Уайт Л. Исторические корни нашего экологического кризиса // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М.: Прогресс, 1990. – С. 188-202
25. Филиппова Е. В. Формирование логических операций у шестилетних детей // Вопросы психологии. – 1986. – №2. – С.43-50
26. Флейвелл Д.Х. Генетическая психология Жана Пиаже. С предисловием Жана Пиаже / Джон Х. Флевелл. – М.: Просвещение, 1967. – 623 с.
27. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – Ленинград: Наука, 1989. – 473 с.
28. Эколого-психологические факторы современного образа жизни: Монография / Под ред. Ю.М.Швалба. – 2-е изд., перераб. и доп. – Житомир: Изд-во ЖДУ им. И.Франко, 2009. – 458 с.
29. Ядов В. А. Социальная идентификация в кризисном обществе // Социологический журнал. – 1994. – № 1. – С. 35-52
30. Baron R. M. Situating Coordination and Cooperation Between Ecological and Social Psychology / Reuben M. Baron // Ecological Psychology – 2007. – V.19. – N2. – P. 179-199
31. Dunlap R.E., Van Lier K. D., Mertig A. G., Jones R. E. Measuring endorsement of the new ecological paradigm: a revised NEP scale // Journal of social issues. – 2000. – Vol. 56. – N. 3 – P. 425-442

32. Dunlap R. E., Van Liere K. The new environmental paradigm // *Journal of Environmental Education*. – 1978. – Vol. 9. – P. 9-19
33. Hodges B. H. Values Define Fields: The Intentional Dynamics of Driving, Carrying, Leading, Negotiating, and Conversing // *Ecological Psychology*. – 2007. – Vol. 19. – N 2. – P.153-178
34. Opatov S., Weiss L. Denial and the process of moral exclusion in environmental conflict // *Journal of social issues*. – 2000. – Vol. 56. – N. 3 – P. 475-490
35. Palmberg I. Outdoor activities as a basis for environmental responsibility // *Journal of Environmental Education*. – 2000. – Vol. 31. – N 4. – P. 32-36
36. Schultz W.P. Empathizing with nature: the effect of perspective taking on concern for environmental issues // *Journal of social issues*. – 2000. – Vol.3. – N 56. – P. 391-406
37. Schultz W.P. The structure of environmental concern: concern for self, other people and the biosphere // *Journal of Environmental Psychology*. – 2001. – Vol.21.– N4. – P.327-339
38. Short P. Responsible environmental action: its role and status in environmental education and environmental quality // *Journal of Environmental Education*. – 2010. – Vol. 41. – N 1. – P.7-19
39. Stern P.S. Toward a coherent theory of environmentally significant behavior // *Journal of social issues*. – 2000. – Vol.56. – N 3. – P. 407-424
40. Stern P.S. et al. Values, beliefs and proenvironmental attitude formation toward emergent attitude objects // *Journal of Applied Social Psychology*. – 1995. – Vol. 25. – P.1611-1636
41. Turvey M. T. Philosophical issues in self-organization as a framework for ecological psychology // *Ecological Psychology*. – 2008. – Vol. 20. – N 3. – P. 240–243
42. Zografos C. The environmental values of potential ecotourists: a segmentation study // *Journal of Sustainable Tourism*. – 2007. – Vol.15. – N 1. – P.44-66

Annotation. The anthropocentrism as system dispositional formation is considered. Two types of displays of anthropocentrism are analyzed: cognitive and anthropocentrism. As disposition anthropocentrism proves in regulation of ecologically significant behavior. This regulation is carried out in interests of one species *Homo sapiens* to which exclusive value in a counterbalance to other participants of ecosystem interactions is fixed. Anthropocentrism realization in behavior regulation is connected with the relation to the nature as to object of use. The target control carried out thus over the separate allocated ecological parameters conducts to infringement of coordination of ecologically significant behavior.

Keywords: anthropocentrism moral and cognitive, a hierarchical image of the world, participants of ecosystem interactions, a disposition, value heterarchy, ecologically significant behavior, coordination