
Філософський дискурс

УДК: 1 (13.07.77)

Попович М. Д.

Кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри історії і філософії Подільського державного аграрно-технічного університету

КРИТИКА АНТРОПОЦЕНТРИЗМУ В КУЛЬТУРОЛОГІЇ ТА ПЕРСПЕКТИВИ ЙОГО ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ

Статтю присвячено виявленню специфіки культурологічного переосмислення антропоцентризму у порівнянні з його етичним розумінням.

Ключові слова: *антропоцентризм, нон-антропоцентризм, культурологія, етика, екологічна етика, культурологічна картина світу.*

Антропоцентризм традиційно був предметом філософської рефлексії — переважно з позицій критики неявного і неумисного антропоцентризму як недоречного, але також і як атрибутивна характеристика людського пізнання. При цьому не завжди помітно, але, рано чи пізно такий антропоцентризм, як і його критика, виходили за межі суто теоретико-пізнавальної постановки питання. Так, наприклад, нерідко критика антропоцентризму здійснювалася з етичних позицій, а у останні десятиліття набула характеру різновиду критики видової дискримінації. Водночас, наше припущення полягає у тому, що слід чітко розрізняти критику антропоцентризму в цілому і критику його різновидів. Адже у останньому випадку, йдеться фактично про критику однієї версії антропоцентризму з позицій іншої його версії. Це припущення варто конкретизувати: імовірно, найширшою версією антропоцентризму можна вважати антропоцентризм у культурології, який, можливо, слід розглядати як ціле по відношенню до усіх спеціальних різновидів антропоцентризму як частин цього цілого. Цей підрозділ буде присвячено докладному розгляду цих двох припущень.

Сергій Аверінцев у словнику «Софія-Логос» дає наступне визначення антропоцентризму: «Антропоцентризм (грецьк. *anthropos* — людина +

лат. centrum — світогляд) — принцип культурної творчості, згідно якому людина є центром і вищою метою всесвіту. Це світогляд, що ставить людину в центр всього суцього» [1, с. 16]. Втім, з подальшою оцінкою Аверінцевим історичної долі антропоцентризму можна погодитись лише почасти.

Так, оцінка Аверінцева щодо народження антропоцентризму передусім у Давній Греції майже не розходиться з тією, яку ми сформулювали у першому підрозділі цього розділу. Аверінцев слушно твердить, що образний матеріал для антропоцентризму удосталь створює архаїчний міф, що, проте, ще не дає можливості говорити про антропоцентризм у строгому сенсі слова: міфу бракує уявлення про людське як особливу сутність зі своїм онтологічним статусом. Таке уявлення створюється і розробляється на ґрунті платонівсько-аристотелівської метафізики, що синтезувала раціоналістичні моделі мислення з його позараціональними, міфоподібними передумовами. Ми вважаємо, що антропоцентризм започатковує ще Сократ. Аверінцев же переконаний, що лише здійснений платонізм розтин сутностей на духовні і матеріальні дозволяє убачати в людині як духовно-тілесній істоті мікрокосм і якусь привілейовану серединну точку ієрархії буття. Антропоцентризм у Давній Греції навряд чи мав риси теорії мікрокосму, яка належить швидше традиції після Ніколая Кузанського. Тому твердження Аверінцева є пізнішою модернізацією античності.

Однак, можна підтримати те доповнення до нашої реконструкції історії антропоцентризму, яке пропонує Аверінцев, враховуючи вчення про людську свободу і гідність зі старого заповіту. Як стверджує російський дослідник, інакше відбувається подолання натуралістичного міфу в ім'я антропоцентризму у Біблії, де змістом світового процесу виявляється взаємовідношення Бога і людини, так що акцент переноситься з природних циклів на людську історію. Дійсно, Новий заповіт розвиває ідею свободи людини із заповіту Старого. Однак, називати це антропоцентризмом можна з певною натяжкою, враховуючи загальне панування теоцентризму у середньовічному світогляді. Цю нашу позицію поділяє Р. Апресян, стверджуючи, що хоча Біблія і проголошує людину царем природи, однак лише за умови збереження вищого пріоритету Бога [2].

Цікавою є думка Аверінцева, що класичний антропоцентризм складається там, де лінія грецького ідеалізму перетинається з лінією біблейської традиції, тобто в християнській теології, в середньовічному світогляді та в доктринах Ренесансу, що прийшов йому на зміну. Проте

нова європейська науковість, що піднімається з XVI–XVII ст., як стверджує Аверінцев, відкидає антропоцентризм, разом з характерним для нього телеологізмом. Хоча німецький класичний ідеалізм реставрує антропоцентризм (діяльність людського духу як самопізнання і повернення до себе абсолютного Духу), матеріалізм і позитивізм оцінюють антропоцентризм як розумовий атавізм, як забобон буденної свідомості або як надбання відверто містичних або окультних доктрин.

Не варто разом з Аверінцевим зупинятися у дослідженні історії антропоцентризму на періоді позитивізму. Хоча неодноразово проголошувалася у різних версіях теза про смерть людини для теорії (від смерті суб'єкта у французькому структуралізмі до відокремлення системи особистості від соціальних і культурних систем у теорії соціальних систем), однак антропоцентризм можливий не лише у вигляді телеології, та й сама телеологія може бути цілком відмінною.

Так, екологічний погляд на людську культуру породжує уявлення про ноосферу, яке є цілком телеологічним: згідно В.І. Вернадському людська культура розуму є вищою стадією і складовою розвитку природи як цілісності. Втім, чи є для самої природи перехід на цю стадію настільки позитивним? Якщо для людини, в усякому разі, на перших порах, перехід на рівень ноосфери означає здобуття контролю над багатьма природними стихіями і опанування внутрішніми природними ресурсами людства — від біотехнологій до генної інженерії самої людини — то для природи це доволі швидко обертається не просто нещадною її експлуатацією, але нищенням цілих біологічних видів. Та й сама людина дедалі більше починає відчувати на собі «зворотній бік» ноосфери, який означає не просто відповідальність за скоєне, але й найменш приємний різновид такої відповідальності — загрозу людству від його власних витворів, загрозу як умовам існування, так і самому існуванню. Таким чином, продукована людством культура обертається проти свого творця. Це спричиняє постановку питання якщо не про докорінну хибність принципу антропоцентризму, то, в усякому разі, про його амбівалентність, і навіть про доречність розгляду протилежного принципу — нон-антропоцентризму. Наскільки останній не просто доречний, але й елементарно можливий — на нашу думку, є одним з найбільш гострих питань сучасної культурології.

На стику етики і екології зустрічаємо сьогодні чи не найбільш гострі дискусії щодо антропоцентризму та нон-антропоцентризму. Чи не найбільш докладно і предметно аналізує їх російський етик Рубен Грантович

Апресян. І якщо з етичної точки зору з ним сперечатися важко, то з культурологічної — по деяким позиціям не сперечатися неможливо. Спробуємо здійснити послідовний культурологічний аналіз етичних доведень Апресяна.

За його свідченням, у етико-екологічних дискусіях антропоцентризм, за рідкісним винятком, постає як ретроградна позиція. У антропоцентризмі убачають вияв споживчого, хижацького ставлення до природи, до планети Земля, що зумовив виникнення і поглиблення екологічної кризи і появу чинників, що активно впливають на драматичну, швидше за все, глобальну зміну клімату. Такі висновки робляться при «сильній», умовно кажучи, версії антропоцентризму як позиції, згідно якої людина є центром Всесвіту і її метою, а людина як «господар природи» протистоїть всім відомим формам життя. У такому трактуванні антропоцентризм розглядають у своїх роботах Д. Форман [16] і К. Мейнс [18]. Але, як зауважує Апресян, наявна також інше, «спокійне», або «слабке» трактування антропоцентризму як позиції, згідно якої точкою відліку у ставленні до природи як в цілому, так і в деталях є потреби і інтереси людини. Потреби і інтереси саме людини вважаються такими, що мають цінність саму по собі, або внутрішню цінність, оскільки людина — єдина істота, наділена розумом і мораллю.

У філософії чи не найпослідовнішу критику антропоцентризму як явище саме європейської культури здійснив Мартін Гайдегер у своїй філософії загалом і зокрема — у праці «Ніцше» [13]. Тут він ототожнює антропоцентризм з ніцшеанською волею до влади, окремим випадком якої і виявляється влада над природою. Таку позицію, яку Гайдегер трактує як європейський нігілізм, вперше, на його думку, формує філософія Платона. Дійсно, у сучасних етико-екологічних дискусіях, особливо гострих перед лицем екологічної кризи, що заглиблюється і вже набула, як видно, необоротний характер, забуваються дійсні витoki антропоцентризму як світогляду і способу практичного відношення до світу. Апресян, на відміну від Гайдегера, витoki антропоцентризму вбачає в епосі Відродження, коли формується ідеал людини як самостійної, творчої, вільної і гідної особистості [2]. У дискусіях антропоцентризм постає мало не як філософія жадібного користюлюбства і егоцентризму. Це погано узгоджується з ренесансною ідеальною людиною — активним діячем, перетворювачем природи, творцем нового світу, творцем краси. Проте у антропоцентризму є й інші риси, які були проблематизовано в сучасну епоху. Основний недолік антропоцентризму його критики,

на думку Апресяна, справедливо пов'язують з тим, що за антропоцентризму тільки люди виявляються об'єктами морального обов'язку і лише благо людей (яке може розумітися так чи інакше — в співвідношенні наявними або перспективними інтересами) є критерієм оцінки дій відносно природи і інших живих істот. Міра справедливості втручання в природу ставиться в залежність від того, який вплив воно має на людину; наслідки ж для самої природи як такі до уваги можуть не братися. У цьому убачається етична обмеженість антропоцентризму.

А що ж з позицій культурології? Сама природа не є частиною культури, за визначенням. Однак, невід'ємною частиною культури з прадавніх часів її виникнення є ставлення людини до природи. Прикладом тому може слугувати філософія Канта. Антропоцентризм, як вважає Апресян, не є неодмінно обструктивним екологічній етиці, етиці охорони навколишнього середовища, етиці захисту тварин тощо. Проте і турбота про навколишнє середовище, і збереження дикої природи, і захист тварин постають як якісь засоби щодо вищої мети, якою визнають тільки людину, людство. Класичний приклад ми знаходимо в особі І. Канта, який у властивій йому манері довів антропоцентризм до логічної повноти. Кант рішуче виступав на захист тварин, проти спричинення їм невинуватих і тим більше жорстоких страждань [5]. Він твердо вважав за аморальне муку тварин, — але вважав він так не тому, що тварини страждають, а тому, що мука тварин приводить до етичного огрубіння людини. Тут ми розходимося з Апресяном, який вважає позицію Канта недостатньо послідовно етичною — для нас головне, що ця позиція є послідовно культурологічною! Такий антропоцентризм, який пропонує Кант, дійсно, зовсім не протистоїть екологічній етиці, але навпаки — уможлиблює її.

Втім, на думку Апресяна, екологічна етика в своїх домінуючих тенденціях розвивається на іншому ціннісному фундаменті, аніж пропонує філософія Канта [2]. На думку російського вченого, саме у екологічній етиці утверджується нове ціннісне бачення світу, в якому людина більше не вважається тією істотою, інтересам якої слід віддавати пріоритет, до кого тільки і слід ставитися не тільки як до засобу, але також як до мети, хто винятково самоцінний. Цю парадигму можна було б вважати своєрідним виразом антропоцентризму, модифікованого з розумінням того, що стійкий розвиток людства неможливий поза біосферою Землі, якщо розглядати стійкий розвиток людства як вищу цінність і головну мету. Проте в екологічно орієнтованому моральному мисленні

відбувається ціннісна трансформація, що полягає в кардинальній зміні погляду на те, хто володіє моральним статусом, і ця зміна є поворотною для етики. Такий поворот Апресян якраз і пов'язує, очевидно, зі зверненням до принципу нон-антропоцентризму.

На нашу думку, нон-антропоцентризм є сумнівним з декількох міркувань. По-перше, проти самої природи вимагати від будь-якої істоти діяти всупереч власним інтересам. Якби нон-антропоцентризм могли практикувати інші біологічні види, тобто якби у них була настільки розвиненою свідомість і ціннісна мотивація, — це було би не просто цілком зрозуміло, але і цілком реалістично. Для людини ж нон-антропоцентризм — це стратегія суїциду, або ж у кращому разі шизофренічного роздвоєння особистості, згідно якого одна людина є поганою, такою що не заслуговує на довіру, але інша людина є суддею цієї поганої людини, її цензором і наглядачем, вона відкидає егоїзм першої людини. Проблема лише у тому, що ці дві людини — це ролі, які нон-антропоцентризм накидає на одне й те ж саме людство, нав'язуючи тими самим йому згубну стратегію самодеструкції. Таким чином, нон-антропоцентризм є змістовно суперечливим. Але сумнівність нон-антропоцентризму, по-друге, полягає у його неймовірності: питання полягає не у тому, що людина не повинна бути мазохістичною, але у тому що вона не може перестати бути людиною, а отже не може перестати бути антропоцентричною.

Зовсім інша справа, що ми не можемо вимагати антропоцентризму від інших біологічних видів, та й від природи в цілому. По-перше, вони не мають для цього можливості, адже не мають свідомості та ціннісної мотивації вчинків, які має людина. По-друге, якби вони їх мали, то як свідчив ще Ксенофан, «якби коні мали богів, то зображали би їх у вигляді коней» [11], тобто кожен вид природно центрований на собі, на проблемі власного виживання. Чи залежить критично виживання людства від існування усіх поіменно наявних нині біологічних видів — питання доволі сумнівне, адже пережило людство і мамонтів, і зубрів, і поки що не відчуло на собі якихось значних негативних впливів від цього.

Втім, не можна не погодитись з Апресяном, що знаменною є сама тенденція розширення кола об'єктів, що наділяються моральним статусом. Першим, хто висловив думку, що не тільки люди володіють моральним статусом, був англійський філософ Дж. Бентам. Критерій чутливості до переживання болю став вирішальним у визнанні тих істот, що володіють такою чутливістю, як об'єктів моральної відповідальності. Такий

підхід отримав назву патоцентризму або болісності (painism) [20]. Цей термін запропонував Ричард Райдер, британський філософ, доктор психології, письменник, автор книги «Жертви науки» про експерименти над тваринами і один з основоположників руху за права тварин в 1973 році [21–22]. Цей термін також споріднений з іншим терміном Райдера — «видова дискримінація» («speciesism»). Істоти, здатні до переживання болю, мають цілі, і об'єктивно є носіями інтересів. Тому вони цінні самі по собі, що і обумовлює їх моральний статус. Вирізнення такої підстави для визнання чийогось морального статусу було, на думку Апресяна, рішучим поворотом в етичному і моральному мисленні, причому відразу по декількох позиціях [2]. По-перше, моральний статус не зв'язується більше з деякими винятковими здібностями, такими, як раціональність, мова або культура (як це виразив по-своєму Бентам, головне питання при визначенні чиєсь моральності полягає не в тому, чи можуть вони міркувати, а в тому, чи можуть вони переживати біль). По-друге, моральний статус не зводиться до моральних прав, в традиційному, «людському» їх розумінні, як прав, що усвідомлюються і свідомо реалізуються особистістю в організованому комунікативному просторі взаємозв'язку прав і обов'язків. По-третє, моральний статус не вважається обумовленим моральністю індивіда, яку розуміють як здатність бути незалежним, здійснювати вільний вибір, приймати на себе відповідальність.

Таку позицію не можна не прокоментувати з позицій культурології. Якщо етики згодні жертвувати свідомістю, раціональністю та мовою заради моралі, це ще можна до якоїсь міри зрозуміти і прийняти. Але навряд чи можлива якась етичність за межами культури. Тварини можуть зазнати людської дресури, але вони при цьому не стають культурними, поширювати ж на них етичні принципи недоречно — в усякому разі у сенсі їх зрівняння у етичних правах з людиною. Адже не будучи носіями культури, тварини не входять і до сфери етичного — тим більше у цю сферу не варто вводити рослини чи взагалі усю природу. Очікувати від них елементарної людської вдячності, не кажучи вже про моральні зобов'язання — нонсенс. Людина може захищати природу з етичних позицій, але без будь-яких надій на те, що їй від цього стане краще у сенсі «вдячності» природи. Зберігаючи і захищаючи природу, людина лише може залишатися людяною, тобто антропоцентричною — лише у цьому ми вбачаємо сенс екологічної етики.

І все ж знаходяться на Заході, а подекуди і у нашому суспільстві псевдо-романтики, які намагаються переконати людство у тому, що

Йому варто підпорядкувати власні інтереси інтересам інших біологічних видів. Розвиваючи цю лінію, американський філософ К. Гудпастер наполягає на тому, щоб вважати всіх живих істот такими, що володіють моральним статусом [17]. Їхній моральний статус обумовлений тим, що вони можуть бути об'єктами моральної пошани, або «морально вшанованими». Для позначення цього статусу Гудпастер запропонував термін «моральна вшанованість» (*moral considerability*), вказуючий на те, що моральний статус будь-кого може визначатися лише тим, що його володар є потенційним або реальним об'єктом чиєсь відповідальності. Інший американський автор, М. Бемстайн, визначає моральну вшанованість ще ширше: «Якщо ми можемо чинити правильно або неправильно щодо якогось індивіда, це означає, що цей індивід є гідним... нашої етичної уваги (*consideration*)» [17, с. 169]. Апресян вважає, що на підставі аналізу теоретичних і методологічних характеристик даного трактування моральності, його слід вважати біоцентристським. З цим ми повністю погоджуємося, хоча й не вважаємо можливим брати його в основу етики. Апресян, втім, все ж намагається такий біоцентризм розцінити як прихований антропоцентризм: на його думку, варто відзначити, що правильне і неправильне визначається зовсім не взаємною згодою людей, а розумінням блага даного індивіда [2]. Таким чином, правильним є те, що сприяє добробуту даного індивіда, а неправильним те, що перешкоджає йому.

Чи можна з позицій культурології прийняти біоцентризм як базову позицію для етики чи навіть для самої культурології? На наш погляд, це надто ризикована авантюра. Вона неминуче призведе до вимоги визнати об'єкти природи не просто об'єктами культури, але і її носіями, що позбавить сенсу саме поняття культури: адже хто є суб'єктом творення цієї культури — невже самі об'єкти природи? Так, Бернстайн називає підхід, що орієнтується на моральну вшанованість життя самого по собі, «експеріенталізмом» [14]. Це такий підхід, при якому всі особисті цінності вважаються суб'єктивними і тому передбачається, що будь-який індивід, що відчуває, повинен бути кваліфікований як об'єкт морального відношення (*patient*). У цьому плані експеріенталізм, згідно Бернстайну, відрізняється від теорії, згідно якої моральність обумовлюється здатністю індивіда зазнавати бажання, і від «перфекціонізму», згідно якому моральність індивіда обумовлюється володінням ним певними якостями, що підлягають розвитку. Дійсно, згідно Бернстайну виходить, достатньо страждати, щоби бути моральним! Передусім, варто загострити увагу

на відмінності страждання людини і «страждання» тварини чи рослини. Це не порівнювані величини. Безумовно, людина не повинна припускати нічийх страждань, оскільки страждання тварин і рослин аналогічні людським — але аж ніяк не тотожні їм.

Саме це і виправдовує захист тварин і всього світу природи, але аж ніяк не наділення їх моральним статусом. Звичайно, як справедливо зауважує Апресян, таке розуміння морального статусу можна розрізнити саме в традиційній, «людино-фундованій», моралі, в рамках якої предметом моральної відповідальності і турботи були і є малі діти, немічні люди похилого віку, недієздатні хворі тощо, які, у свою чергу, не можуть брати на себе у відповідь або ініціативно ані відповідальності, ані зобов'язань [2]. Але вони, на наше глибоке переконання, про що свідчить також і елементарний здоровий глузд, не можуть брати відповідальності та зобов'язань акцидентально, тобто тимчасово, тоді як об'єкти природи не можуть їх брати на себе атрибутивно, тобто ніколи. Отже, етична «новація» Гудпастера і його послідовників полягає в тому, що моральний статус, що так надмірно розширено розуміють, визнають і у тваринних істот, причому лише завдяки їх здатності відчувати біль. Якщо Апресян швидше схильний підтримати цю позицію, то ми як культурологи аж ніяк її не приймаємо.

Втім, сам Апресян також дещо іронічно сприймає таку нову «етику». Він зауважує, що варто було етичному мисленню перетнути одного разу межу громадянства, як воно стало потенційно безмежним. Наступний крок по «дегуманізації» (тобто відходу від гумано-, або людиноцентризму) моралі полягав в тому, що моральним статусом наділялися всі живі істоти, всі носії життя. Поза опозицією до антропоцентризму цей крок був зроблений вже А. Швейцером, що висунув як фундаментальний принцип благоговіння перед життям. Однак, на наше переконання подібність тут лише зовнішня. Швейцар не перетинає межі, встановленої Кантом — благоговіння перед життям є власне людською позицією, а не принципом існування всього живого. Від морального благоговіння перед життям до визнання усього живого моральним — прірва, яка базується на принциповій несумісності антропоцентризму і нон-антропоцентризму.

Як нормативна позиція в екологічній етиці визнання морального статусу всіх живих істот отримала назва біоцентризму, або життєцентризму. Цю концепцію висунув американський філософ П. Тейлор, який вважав, що предметом уваги екологічної етики є відносини між

людьми і світом природи як моральні відносини, які обумовлюють обов'язок і відповідальність людини перед природним середовищем Землі і всіма її тваринами і рослинами [23]. Члени визначуваного таким чином морального простору різномірні: одні можуть бути моральними агентами, тобто здатними здійснювати дії і нести за них відповідальність; інші можуть бути тільки «моральними суб'єктами», тобто тими, кому можна завдати шкоду або зробити щось корисне [14, с.10–11]. Якщо тільки люди є моральними агентами, то моральними суб'єктами є всі живі організми, включаючи рослини. Така риторика, на нашу думку, видає елементарну філософську безграмотність, адже кожен суб'єкт є активним, і неможливо увявити собі суб'єкта, який не міг би бути агентом, швидше навпаки — агент чогось далеко не настільки творчо розкутий, як самоврядний суб'єкт. Тому таке вихідне неправомірне іменування неминуче заводить Тейлора у хащі нонсенсу.

Апресян все ж намагається осмислити позицію Тейлора як розширену версію патоцентризму, якщо під здатністю до страждання розуміти уразливість взагалі [2]. Кожна істота, згідно цій логіці, є уразливою, якщо у неї є інтереси. Інтереси завжди можуть бути порушені. Дотримання інтересів живих істот — моральний обов'язок людини. Цим обов'язком підтверджується їх моральний статус. Біоцентристський підхід в етиці вимагає пошани до природи. Біоцентризм Тейлора специфічний: він є егалітарним (всі живі організми визнаються такими, що заслуговують на рівну пошану; як моральні суб'єкти вони всі визнаються рівними) і індивідуалістичним (предметами пошани визнаються індивіди, але не види). Згідно Тейлору, світ природи є системою взаємозв'язаних і взаємозалежних організмів, в якій людям, разом з іншими видами належить своя ніша, всі організми є ціле-орієнтованими центрами життя, тому їх існування є благом самим по собі, і вони мають через це внутрішню цінність; людям же не належить ніяких привілеїв в світі природи, а віра в перевагу людства є необґрунтованим забобоном [23].

Ми все ж схильні вважати «необґрунтованим забобоном» і просто етичним і культурологічним нонсенсом позицію самого Тейлора, втім окремі положення його «етики» заслуговують на увагу — не стільки внаслідок своєї оригінальності, скільки як нагадування про класичні філософські учення, які допомагають прояснити сучасний антропоцентризм. Йдеться про індивідуалістичність усього живого, яку відзначав ще Франциск Асизький [12], а у XX столітті акцентував Мартін Бубер [3].

Апресян намагається все ж реабілітувати хоча б частково з етичних позицій теоретичні експерименти екологічної етики. Так, він зазначає, що і Гудпастер, і Тейлор вважали, що своїми концепціями вони розвивали екологічну етику, яка може вплинути на традиційну етику, але загалом існує паралельно їй. Іntenції Тейлора, філософа, відомого своїми роботами в області нормативного дискурсу, логіки цінностей і норм, або Гудпастера, фахівця в області етики, етики бізнесу, корпоративної етики, напевно, були такими, як вони їх описують. Проте вплив на моральну філософію їх етико-екологічних пропозицій є безперечним, і традиційна філософська етика більше не може ігнорувати кинутий їй екологічною етикою теоретичний виклик [2].

На наш погляд, реакція етики на такі виклики може бути більш вираженою саме завдяки зверненню до культурології як світоглядного підґрунтя етики. Антропоцентризм у його найширшому розумінні є стрижнем культурологічної картини світу, і етика може надавати такому антропоцентризму лише свої особливі тлумачення, але аж ніяк не відкидати його. Втім, екологічна етика інколи демонструє у світоглядній царині ще більш вражаючі приклади культурологічного безглуздя, аніж аналізовані нами вище.

Як засвідчує Апресян, найбільш радикальний розрив з антропоцентризмом в рамках екологічної етики демонструють теорії, що стверджують, що внутрішню цінність мають не тільки живі істоти, але і екосистеми, і навіть біосфера в цілому, і це обумовлює їх моральний статус і, отже, робить безпосереднім предметом моральної відповідальності людей. Якщо аналогію між людиною і тваринами чи рослинами ще якось можна було зрозуміти (врешті-решт колись Аристотель вважав, що у них також є душа, а Шелер усіх їх наділяв життєвим поривом), то надання морального статусу надіндивідним об'єктам викликає деякий подив. Адже екосистеми є лише нелюдською конструкцією, яка не може набувати етичного статусу, якщо строгі етики відмовляють у ньому навіть соціальним групам. Втім, очевидно, що до логіки тут апелювати важко. Все ж спробуємо і у цих фантазіях знайти раціональне зерно.

Підхід, який надає морального статусу екосистемам, отримав назву екоцентризму. Екоцентризм ґрунтується на запереченні онтологічної межі між природою людини і рештою природи; відповідно заперечується і виняткова самоцінність людини порівняно з представниками не-людської природи. Початок екоцентризму поклала книга, що стала широко відомою, видатного американського еколога, фахівця в області

лісництва і полювання О. Леопольда «Календар піщаного графства» [6]. До основних етико-екологічних ідей, викладених в цій публіцистичній роботі Леопольд прийшов, вивчаючи природу, зокрема, ліси, як мисливець, лісничий, активний борець за охорону природи, заступник директора Лабораторії лісової продукції штату Вісконсин і консультант Служби лісу декількох штатів США. Він на практиці розвивав новий підхід до охорони природи, що полягає в охороні не видів як таких, а місць їх проживання — природних комплексів і, ширше, системи природних комплексів, які складають в своїй сукупності природу планети Земля. Ці погляди не викликають ніякого заперечення — навпаки заслуговують на всіляке схвалення. Втім, їх дальша етична інтерпретація Леопольдом не може не викликати подви як у культуролога, так і у етика.

У своїй книзі Леопольд висунув ідею етики Землі, що нібито розширює традиційне уявлення про етику і про сферу моральної відповідальності людини. Якщо етика у філософському сенсі, говорить Леопольд, задає межу суспільної і антигромадської поведінки, то «етика в екологічному сенсі — це обмеження свободи дій в боротьбі за існування» [6, с.200]. В протилежність традиційній моралі етика Землі пропонує змінити погляд на людину і побачити в ній члена ширшого співтовариства, що включає «грунти, води, рослини і тварин, які всі разом об'єднуються словом »земля»» [6, с.202]. Поки що все нібито зрозуміло, крім звісно вплутування етики у боротьбу видів за виживання. Це зовсім не заслуговує імені етики, але давно було осмислено ще Гербертом Спенсером як природні умови життя людського суспільства [9].

Але Леопольд робить з цих доволі банальних біологічних істин несподівані висновки. Не лише з біологічної, але й чомусь і з етичної точки зору, Леопольд починає розглядати людину як рядового і рівноправного члена співтовариства природи. Звісно, людина не має бути завойовником природи, але вона не може й «дичавіти» разом з нею, як цього фактично вимагає Леопольд. Він визнає, що людина, звісно, вирізняється на тлі інших видів розумом, характером соціальної організації і якістю технологічних інструментів, які все більше удосконалюються. Але це не просто покладає на неї додаткову і виняткову відповідальність і обов'язок берегти і охороняти природу, перш за все від самої себе, що цілком прийнятно і зрозуміло. Леопольд рівняє людину з іншими видами і навіть екосистемами і у моральному сенсі, що вже зрозуміти і прийняти не можна.

Ідея самоцінності екосистем О. Леопольда отримала розвиток у висунутій норвезьким філософом А. Ньосом концепції глибокої екології як протилежній «поверхневій екології» [19]. Якщо поверхнева екологія стурбована лише належним управлінням навколишнім середовищем на користь людини, то глибока екологія звертається до фундаментальних питань впливу людства на екосферу, частиною якої воно є. Людство, говорить Ньос, повинне зрозуміти, що його індустріальна активність досягла рівня, що являє загрозу екосфері Землі і, як наслідок, йому самому, і воно повинне змінити філософію, політику, етику свого існування на Землі. Ідеї глибокої екології пропрацювали Б. Дівол і Дж. Сешинз, які сформулювали основні принципи глибокої екології, що базуються на розумінні того, що природа не є лише ресурсом для довільної експлуатації заради потреб людей і що екосфера як цілісна система в ціннісному відношенні є вищою кожної окремої її частини [15]. Найважливішим принципом глибокої екології є твердження про те, що благополуччя і процвітання людського і не-людського життя на Землі цінне саме по собі (або, іншими словами, має внутрішню цінність), і цінність не-людського світу не визначається його корисністю для людини.

В цілому ці етичні сентенції можна приймати схвально, не кажучи вже про цілком обґрунтовані, хоча й дещо наївні з філософської точки зору природничі дослідження, результатом яких є визнання частин складовими цілого. Однак, згадані вище автори дещо парадоксально забувають, що надання цінності — прерогатива людини, самі собою цінності не виникають, тим більше їх не продукують не-людські об'єкти. Тому глибока екологія не є продуктом діяльності планети Земля, як романтично мріють екологічні етики, але є продуктом науково-дослідної діяльності самої людини. Наскільки правильними і всебічними будуть ці дослідження — залежить успіх у спробах людини впливати на екологічний баланс природи. Але на що спрямованим буде цей успіх — на яку етичну мету, визначається зовсім не природничими дослідженнями, а культурологічною картиною світу, яка стоїть за ними, як і за усією діяльністю людини.

Таким чином, патоцентризм, біоцентризм, екоцентризм протистоять антропоцентризму лише як його часткові версії або викривлені інтерпретації. Насправді, широко досягнутий антропоцентризм охоплює усі ці переважно наївні, хоча й з найкращими етичними намірами задумані аматорські намагання удосконалити культурологічну картину світу.

Апресян надає їм дещо перебільшеного етичного значення. Хоча деякі його оцінки можна підтримати і з культурологічних позицій. Так, він пропонує таке порівняння: як на зміну античному натуралізму (з його уявленням про людину, що належить світу природи) приходить середньовічний теоцентризм, що змінюється ренесансно-модерним антропоцентризмом, так і останній повинен поступитися місцем новій світоглядній парадигмі. Остання тим більше нагальна, що без неї неможливе виживання планети Земля, її біосфери у всьому її розмаїтті і стійкий розвиток людства як частини біосфери [2]. З цим важко сперечатися, хоча й слід зауважити, що більш справедливо буде говорити про зміну версій антропоцентризму, а не про його появу чи зникнення. Втім, про це вже зазначалося у першому підрозділі цього розділу. Названі концепції хоча й не забезпечують світоглядний поворот, як це стверджує Апресян, але доволі чітко сигналізують про його неминучість і нагальність. До новітніх концепцій у етиці ми швидше згодні відносити принципи етики і філософії комунітаризму, пропоновані Ч. Тейлором [10] та А. Макінтайром [8].

Однак, у чому ми категорично незгодні з Апресяном, так це у звеличенні ним принципу нон-антропоцентризму, який видається нам не лише позбавленим морального і культурологічного сенсу, але і практично шкідливим. Апресян стверджує, що як моральна настанова і етичний принцип нон-антропоцентризм є не тільки світоглядною, духовно-практичною, ціннісною, але і нормативно-етичною новацією. І як така вона являє собою виклик. У нон-антропоцентризмі отримує розвиток тенденція розширення предмету моральної відповідальності, що проходить через всю історію етики [2]. Щодо моральної відповідальності, то нон-антропоцентризм означає швидше спробу зняття людиною відповідальності з себе і перенесення її на інші біологічні види, як це мало місце у боротьбі за гендерну рівність, яка починалася як боротьба за права жінок, а завершується перекладанням на жінок чоловічої роботи і чоловічих обов'язків.

Все ж Апресян визнає, що нормативні трансформації, що ведуть до такого розширення предмету моральної відповідальності, можна спостерігати і в рамках антропоцентристської екологічної етики, коли турбота про навколишнє середовище виводиться із специфічно зрозумілих потреб людства, а саме, людства в його майбутньому розвитку, людства в особі майбутніх поколінь. Відповідно, формулюється ідея обов'язку людей, що нині живуть, перед майбутніми поколіннями, і

вона розглядається як підстава дбайливого ставлення до природи [7]. Концепція обов'язку перед майбутніми поколіннями в етичному плані неоднозначна: вона вимагає прояснення характеру цього обов'язку, характеру міжгенераційного простору, на який вона поширюється, її змісту і порядку її здійснення. Таке розширення морального співтовариства безпрецедентне, оскільки проблематизує традиційне уявлення про мораль — зокрема, як моралі, заснованій на взаємності. Якщо не поняття самої моралі, то поняття взаємності стає необхідним предметом теоретичного переосмислення. У вітчизняній філософії ця проблематика вже отримала своє концептуальне осмислення — передусім у спеціальній монографії А. Єрмоленка [4].

Все ж, попри значну кількість теоретичних курйозів, можна погодитись з Апресяном, що у дискусіях з приводу дилеми «антропоцентризм — нон-антропоцентризм» не тільки проблематизується предмет моральної відповідальності людини; у них міняється ракурс розгляду людських відносин [2]. Тоді як увагу традиційній моральній філософії сфокусовано на агентів моральної дії і суб'єктові моральної відповідальності, в етико-екологічних дискусіях з приводу підстав дбайливого ставлення до природи ставиться питання про реципієнта моральної дії і об'єкт моральної відповідальності, які, як ми бачили вище, через саму властивість бути реципієнтом моральної дії і об'єктом моральної відповідальності набувають нового морального статусу. Звісно, вони не стають суб'єктами, що морально визнаються, суб'єктами, яких морально поважають, тобто повноцінними членами морального співтовариства мешканців Землі, як це намагається захищати Апресян. Нон-антропоцентризм лише декларує кардинальне розширення предмету моральної відповідальності, поширюючи її і на особини, що не належать до людського роду, а також співтовариства і системи живих організмів. Втім, цей нормативно-етичний висновок вимагає переосмислення і філософського поняття моралі. Можна погодитись з Апресяном, що теоретичні передумови такого переосмислення склалися і поза етико-екологічним дискурсом. Проте етико-екологічні нормативно-ціннісні новації дозволяють встановити ширшу наочну референтність нових уявлень і тим самим розширити онтологію моралі. Оцінити ж перспективи такого розширення, на наше переконання, можна лише з позицій культурологічної картини світу як засадничо антропоцентричної.

Таким чином, варто зауважити, що класичний антропоцентризм, безумовно, потребує переосмислення і розширення, але аж ніяк не заміни

нон-антропоцентризмом. Розширення розуміння антропоцентризму базується на розширенні уявлень про можливість людини, про її сутність. Під владою людини неминуче виявляються все ширші царини буття, однак це не означає автоматично поглиблення стратегії «волі до влади», навпаки, нові царини якраз і відкриваються саме після того, як людина починає ділитися своєю владою зі сферою свого існування, а точніше з формуванням такої культурологічної картини світу, у якій людина постає як спів-творець невинної культурної комунікації, а не як пан створеного нею світу.

Список використаних джерел:

1. Аверинцев С. С. Софія-Логос. Словник. / С. С. Аверинцев; [2-е вид.] — К.: Дух і Літера, 2004. — 640 с.
2. Апресян Р. Г. Морально-философский смысл дилеммы антропоцентризма и нонантропоцентризма // Этическая мысль. — Выпуск 10. — М.: ИФРАН, 2010. // <http://iph.ras.ru/page22733644.htm>
3. Бубер М. Два образа веры / Мартин Бубер; [пер. с нем.]. — М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. — 592 с.
4. Єрмоленко А. М. Соціальна етика та екологія. Гідність людини — шанування природи / А. М. Єрмоленко. — К.: Лібра, 2010. — 416 с.
5. Кант И. Лекции по этике / Кант И.; [пер. с нем.]. — М.: Республика, 2000. — 222 с.
6. Леопольд О. Календарь песчаного графства / О. Леопольд. — М.: Мир, 1983. — 248 с.
7. Маєр-Абіх К. М. Повстання на захист природи. Від доквілля до спільносвіту / К. М. Маєр-Абіх; [Пер. з нім.], післямова, примітки Анатолія Єрмоленка. — К.: Лібра, 2004. — 196 с.
8. Макінтайр Е. Після чесноти. Дослідження з теорії моралі / Е. Макінтайр; [пер. з англ.]. — К.: Дух і літера, 2002. — 438 с.
9. Спенсер Г. Синтетическая философия: В сокращенном изложении Говарда Коллинза / Г. Спенсер [пер. с англ.]. — К.: Ника-Центр, 1997. — 511 с.
10. Тейлор Ч. Етика автентичності / Ч. Тейлор; [пер з англ.]. — К.: Дух і літера, 2002. — 128 с.

-
11. Фрагменты ранних греческих философов. — Ч. 1. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики / Издание подгот. А. В. Лебедев; Отв. ред и авт. вступ. ст. И. Д. Рожанский. — М.: Наука, 1989. — 576 с.
 12. Франциск Ассизский. Сочинения / Франциск Ассизский; Редакция перевода, вступ. ст. и комментарии В. Л. Задворного. — М.: Изд-во францисканцев — братьев меньших конвентуальных, 1995. — 288 с.
 13. Хайдеггер М. Ницше: в 2-х т. / М. Хайдеггер; [пер. с нем. А. П. Шурбелева]. — М.: Владимир Даль, 2006. Т. 2. — 458 с.
 14. Bernstein M. On Moral Considerability: An Essay on Morally Matters / Bernstein M.. — New York; Oxford: Oxford University Press 1998. — 189 p.
 15. Devall B. Deep Ecology: Living as if Nature Mattered / B. Devall, G. Sessions. — Layton, Utah: Gibbs M. Smith, 1985–70 p.
 16. Foreman D. Confessions of an Eco-Warrior / D. Foreman. — New York: Harmony Books, 1991. — 228 p.
 17. Goodpaster K. E. On Being Morally Considerable / K. E. Goodpaster // The Journal of Philosophy. — 1978. — Vol. 75. — P. 308–325.
 18. Manes C. Green Rage: Radical Environmentalism and the Unmaking of Civilization / C. Manes. — Boston: Little, Brown, 1990. — 291 p.
 19. Næss A. The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement / A. Næss // Inquiry. — 1973. — Vol. 16. — P. 96–97.
 20. Ryder R. All beings that feel pain deserve human rights / R. D. Ryder // The Guardian August 6th 2005.
 21. Ryder R. D. Painism: Ethics, Animal Rights, and Environmentalism / R. D. Ryder. — Cardiff: University of Wales, 1991. — 214 p.
 22. Ryder R. D. Painism / R. D. Ryder // Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare / Ed. M. Bekoff with C. A. Meaney. — Westport, CT: Greenwood Press, 1998. — P. 269–270.
 23. Taylor P. Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics. — New York: Princeton University Press, 1986. — 329 p.

Стаття надійшла до редакції 14.08.2013 р.

Попович Н.Д. Критика антропоцентризму в культурологии и перспективы ее переосмысления

Статья посвящена выявлению специфики культурологического переосмысления антропоцентризма в сравнении с его этическим пониманием.

Ключевые слова: *антропоцентризм, non-антропоцентризм, культурология, этика, экологическая этика, культурологическая картина мира.*

Popovych M. D. Criticizing of anthropocentrism in culturology and prospects of it rethinking

The article is devoted the exposure of specific of culturological rethinking of anthropocentrism in comparing to it ethics understanding.

Keywords: *anthropocentrism, non- anthropocentrism, culturology, ethics, ecological ethics, culturological world-view.*