

УДК 17

В. А. Ворона
аспірант кафедри етики, естетики та культурології
Київського національного університету імені Тараса Шевченка

КРИТИКА АНТРОПОЦЕНТРИЗМУ ЯК ОСНОВНОЇ ПІДСТАВИ ОБҐРУНТУВАННЯ ПРАКТИКИ СПЕСИШИЗМУ В ЗАХІДНІЙ КУЛЬТУРІ

Практика спесишизму¹ в західній культурі є можливою лише тому, що вона якось узгоджується із загальноприйнятими уявленнями про моральне зло. Як не дивно, але те становище, у якому перебувають тварини, виправдовується як на релігійному, так і на етико-філософському рівні.

Більшість видів тварин щодня стають об'єктами видової дискримінації. Зокрема, це виявляється в практиці промислового тваринництва, вироблення одягу із тварин, використанні тварин у медичних, військових і наукових експериментах, тестуванні побутової хімічної продукції, використанні тварин заради розваги тощо.

Те, що зазвичай об'єднує релігійні та етико-філософські аргументи щодо обґрунтування спесишизму, – це антропоцентризм. Саме тому між цінністю життя людини й іншими видами тварин виникає аксіологічна прірва.

Метою статті є спроба здійснення критичного аналізу найбільш значущих положень антропоцентричного світогляду, які являють собою ідеологічний фундамент як для моральної, так і правової легальності практики спесишизму.

В основі антропоцентризму (від грец. *anthropos* – людина і *kentron* – центр) лежить теза про винятковість і унікальність людини. Теологічне обґрунтування цієї тези в європейській культурі належить іудейсько-християнським віровченням, згідно з якими людина постає як надприродна істота, як вершина творіння. І сказав Бог: «Сотворімо людину за образом Нашим, і хай панують над морською рибою, і над птаством, і над худобою, і над усією землею, і над усім плазуючим, що плазує на землі». І Бог на Свій образ людину створив, на образ Божий її Він створив, як чоловіка та жінку створив їх. І поблагословив їх Бог, і сказав Бог до них: «Плодіться і розмножуйтеся, і наповняйте землю, оволодійте нею, і пануйте над морськими рибами, і над птаством небесним, і над кожним плазуючим живим на землі!» [6, с. 2].

У Біблії сказано, що Бог створив людину за своїм образом, і це наділяє людину особливим статусом у природі – вона єдина богоподібна істота.

Формування саме такого розуміння людини як надприродної істоти, котра має право на контроль над усією іншою природою, характеризує саме західну культуру.

Витоки антропоцентризму також можна віднайти в давньогрецькій філософії. Аристотель уважав природу ієрархією, у якій одні менш здібні до мислення істоти існують заради тих, у кого ці здібності вищі. Він стверджує так: «Рослини існують для тварин, тварини – для людини: домашні тварини призначені для використання і для отримання їжі, дикі (або меншою мірою значна їх частина) – для їжі та інших цілей, таких як одяг і різні інструменти. Оскільки природа нічого не робить безглуздо або дарма, очевидним є той факт, що вона створила всіх тварин для людини» [1, с. 339]. Але варто підкреслити, що, незважаючи на обґрунтування Аристотелем статусу людини як найбільш досконалої істоти в природі, у нього й загалом у давньогрецькій філософії людина залишається частиною природи. Лише із появою християнства людина перестає бути частиною природи, стає трансцендентною щодо фізичного світу.

Фома Аквінський розвиває думки Аристотеля про існування менш досконалих істот для задоволення потреб більш досконалих. Він уважав, що співчуття не поширюється на нерозумних тварин, бо в них немає знання, щоб приймати

добро. Згідно з Фома Аквінським, гріхів проти тварин не буває.

Неважко простежити характерний зв'язок між тезою Фоми Аквінського про відсутність гріхів проти тварин і подальшим розвитком антропоцентричного світогляду в історії філософії: заклик Ф. Бекона підкорювати природу та експериментувати з нею; зведення тварин до бездушних механізмів, які не здатні відчувати біль у філософії Р. Декарта; відповідно до І. Канта, тварини є лише засобами для досягнення мети, а головна мета – людина.

Варто зазначити, що для етики й загалом філософії важлива не будь-яка критика, що направлена проти антропоцентризму, а лише та, яка намагається дати відповідь на питання про те, як саме антропоцентричний світогляд ускладнює шлях до пізнання моральної істини, а також та критика, що прояснює, чи справді закономірності розвитку нашої західної культури стосуються також і всіх інших наявних культур. Якщо під поняттям «добро» розуміти не щось таке, що ми можемо визначати довільно, то це означає, що на різних історичних етапах моральна істина залишалась ще не пізнаною, як, наприклад, це було зі ставленням суспільства до такого явища, як «рабство». Аристотель або Платон дійсно не чинили зла, пояснюючи нормальність такого явища, як «рабство», адже вони хибно тлумачили моральну істину в цьому питанні, хоча ні Платон, ні Аристотель не сумнівались у тому, що існує моральна істина, яку не можна визначати довільно, тому для них було важливим прояснити, що насправді є моральним добром, а що є моральним злом. Однак, якщо ми з часом збагнемо моральну істину, що суперечить нашим моральним поглядам у минулому, ми змушені будемо визнати, що раніше ми чинили зло, хоча й не усвідомлювали цього, адже таке визнання пов'язане з тим, що моральна істина не може бути довільно визначеною, вона може бути проясненою або ще не проясненою. Тому великий обсяг критики антропоцентризму насправді позбавлений етичного ґрунту. Якщо ж наше поведіння із навколишнім середовищем визнавати як таке, що є моральним злом, бо є насильством над живою природою, а не тому, що це пов'язане з нашим власним виживанням, то лише за такого визнання проблема буде справді етичною. Про це також зазначає А. Єрмоленко, стверджуючи, що «опікування над природою також може містити латентний егоїзм та антропоцентризм. Адже ми можемо опікуватися тільки тими фрагментами природи, збереження яких саме нам корисно і потрібно, а не задля них самих, не задля їхньої самоцінності» [5, с. 242].

Західна культура характеризується прагненням до підкорення природи, опираючись на уявлення про людину як про розумну істоту, котра має особливий статус, що не лише дозволяє їй розпоряджатися всією іншою природою, а й робить цінність життя окремої людини незрівнянно вищою, ніж цінність життя будь-якої іншої тварини.

Однак західна культура з її прагненням до підкорення природи не є універсальною й суттєво відрізняється від усіх інших культур, які не прагнули підкоряти природу. Як справедливо зазначає Філіп Дескола, «ми дивимося на інші культури крізь призму нашої власної картини світу, як утленої культури, що протиставлена єдиній та універсальній природі. Ми визнаємо, що існують різноманітні культури. Але переконані разом із тим, що вони побудовані за правилами, які притаманні поняттям нашої культури» [4, с. 113]. Це оз-

¹ Термін спесишизм (англ. *speciesism* – видоцентризм) запровадив британський психолог Річард Райдер для позначення дискримінації за видовою ознакою.

начає, що наша західна культура є лише одним із варіантів серед різноманіття культурних моделей людства. Згідно Ф. Десколою, формування уявлення про відмінність людей від інших істот починається із руйнації анімізму та десакарлізації дикої природи.

Анімізм передбачав відмінність фізичних властивостей, але схожість внутрішніх світів. «Світ загалом уявляється дикуном живим. Деревя й рослини не становлять винятку із правил. Дикун вірить, що вони мають душі, подібні до його власної, і відповідно поводить з ними», – зазначає Дж. Фрезер [10, с. 112]. Відповідно до анімістичних уявлень, тваринам приписуються такі самі характерні особливості, що й людям, а саме: життя і смерть, воля, судження й здатність бачити привидів у видіннях та уві сні; анімістичні уявлення передбачають не лише те, що тварини можуть мати душі, подібні до людських душ, а й те, що ці душі могли жити раніше в людській істоті, «так що тварина може в дійсності виявитись їхнім предком або улюбленим другом» [9, с. 235].

Із початком руйнації анімізму відбувається формування нового онтологічного типу, який передбачає схожість фізичних властивостей, але відмінність внутрішніх світів. Такий онтологічний тип, на відміну від анімізму, узгоджується з антропоцентричним світоглядом, адже він є підставою, на основі якої проголошується теза про людську унікальність [4, с. 164].

Формування онтологічного типу, який після руйнації анімізму став фундаментом для обґрунтування тієї аксіологічної прірви, що відділяє людину від інших видів тварин, пояснює лише те, чому в західній культурі була саме така тенденція роздумів про людину, а не інакша. Але сам факт появи такого онтологічного типу і як наслідок поява релігійних та філософських учень ще нічого не свідчать про силу аргументів, які висувуються в цих ученнях.

Використовуючи типологію світоглядів К. Маєр-Абіха, у межах яких сфера відповідальності людини може бути або зужена до лише самого індивіда (егоцентризм), або ж відповідальність людини може поширюватись на світ як ціле (фізіоцентризм; голістська етика), можна стверджувати, що антропоцентричний світогляд посідає не останнє місце й від індивіда самого до собі, від племені, роду, сім'ї або нації розширює сферу дії відповідальності до всього людства. На більш вищому рівні, згідно з К. Маєр-Абіхою, стоїть відповідальність за всіх живих істот – біоцентризм (А. Швейцер), і ще вище – відповідальність за весь світ – голізм (А. Леопольд, К. Маєр-Абіх).

Отже, питання про подолання такої риси світогляду, як антропоцентризм, було б не актуальним, якби подібний світогляд був безальтернативним (або природним для людини) поглядом на навколишній світ.

Про природність антропоцентризму можна стверджувати в контексті аналогій із природним світом. Адже для кожного виду саме індивід цього виду завжди буде важливішим, ніж індивід будь-якого іншого виду. Аргументом проти цієї тези буде факт існування зовсім інших людських культур, які до цього часу не позбулись анімістичних поглядів. Чи був би можливим антропоцентризм без руйнації анімізму? Те, що сьогодні голістська етика тільки пропонує як ідеал, до якого мають прагнути люди, уже існує в інших людських культурах, для яких звично дивитись на навколишній світ як на свою домівку. Вони не ділять світ на «світ людський» і «світ не людський». Так, наприклад, дослідник наводить приклади багатьох племен та народів, які не розділяють фізичне й соціальне середовище людини, а вважають їх частинами одного неперервного процесу взаємодії між живими істотами, як людьми, так і не людьми. Ф. Дескола наводить приклади різних регіонів нашої планети (Сибір, Америка, Східна Азія, Полінезія тощо). Так, наприклад, народність «чевонги», яка мешкає в тропічних лісах Малайзії, під словом «люди» (“bergi”) розуміє й багатьох тварин, а також рослин [4, с. 38]. Подібно до чевонгів, племена Амазонії – «ачуари» та «макуна» – розуміють під словом «люди» (“masa”) не лише людей, а й тварин і рослин [4, с. 21].

Отже, для багатьох людських культур, які сьогодні існують поряд із нашою культурою, антропоцентричний світогляд був би чужим і неприродним.

Однак існує ще й інший аргумент на захист антропоцентричного світогляду. Цей аргумент полягає в тому, що етика взагалі можлива тільки в людській культурі, бо сама етика породжена культурою, а не природою. Хибність цього аргументу полягає в тому, що він передбачає впевненість в універсальності культури і що будь-яка інша культура так чи інакше має прийти до розрізнення світу на природу й культуру або розрізнення природи й «суспільства», «техносфери», «ойкумени». Однак в інших людських культурах не виникає проблеми в тому, щоб мислити світ не ділячи його на природу й культуру. Але, як точно зазначає Ф. Дескола, «космологія, у якій багато тварин і рослин розглядаються як повноцінні члени людського співтовариства, де вони наділяються здібностями, формою поведінки та моральними цінностями людини, ніяк не може відповідати тим критеріям, на яких будується опозиція «природа» «культура» [4, с. 20].

У межах критики антропоцентричного світогляду важливе значення має праця сучасного французького філософа Ж.-М. Шеффера «Кінець людської винятковості». Ж.-М. Шеффер критикує тезу про людську винятковість, згідно з якою в самій людській сутності наявний особливий онтологічний вимір і тому людина перевершує всі інші форми життя.

Відповідно до Ж.-М. Шеффера, теза про людську винятковість має три основні форми. У найбільш радикальній, філософській формі теза передбачає, що людська ідентичність не співвідноситься не лише із біологічним, а й із соціальним життям, стверджується, що за власною людською сутністю людина є «Я» або ж «Суб'єкт», абсолютно автономний основоположник свого буття [392, с. 11]. Ж.-М. Шеффер підкреслює, що ця форма тези про людську винятковість є вихідною аксіомою низки таких філософських напрямів ХХ століття, як феноменологія, традиція філософської герменевтики, різні, включаючи аналітичні, напрями неокантіанства, а також екзистенціалізм. Друга форма тези про людську винятковість поширена в суспільних науках. Згідно з цією формою, трансцендентність людини пов'язана з її соціальністю, адже соціальна людина є «не-природною» (або ж «анти-природною»). Третя форма тези про людську винятковість поширена переважно в гуманітарних науках і стверджує, що людську ідентичність формує «культура» і що ця культурна трансцендентність протистоїть як природі, так і соціальності.

Так чи інакше теза про людську винятковість у будь-якій її формі не визнає того факту, що соціальне й культурне знаходиться в глибокій залежності від біологічного.

Антропоцентричність сучасної правової системи є результатом панування антропоцентричного світогляду в релігії та філософії. Сучасний європейський правовий лад існує як певна конвенція, як домовленість між людьми дотримуватись установлених правил, і легітимність такої домовленості скоріше пов'язана із правовим забезпеченням захисту інтересів кожного члена суспільства. З огляду на це можна сказати, що така правова доктрина опирається на поняття справедливості, зміст якого зумовлений тим самим антропоцентризмом. Адже справедливість – це дещо більше, ніж просто належність, яка підкріплена домовленістю, установлена на законодавчому рівні та підтримана членами цієї домовленості. І тому просто те, що відповідає цій належності, ще не можна вважати справедливим. Оскільки поняття справедливості походить із тієї епохи, коли те, що є належним, не довільно встановлювалося людьми, а скоріше виводилося із їхньої переконаності, що встановлені правила відповідають об'єктивному космічному ладові, і у формулюванні цих правил люди насамперед виводили належне, виходячи з уявлення про наслідування об'єктивному космічному порядковому та гармонії. Однак усе це вже не стосується сучасного поняття справедливості, яке вже не отримує однакової легітимності для всього суспільства, адже сучасна епоха, сучасний «розчаклований

світ» уже не знає спільного для всіх об'єктивного космічного або божественного ладу, як це було в Античності або Середньовіччі. Сучасна епоха не знає спільного для всього суспільства надблага, яке б легітимувало моральні вимоги. Тому заклик дотримуватися справедливості під час установавання нормативно-правових актів не може бути зрозумілим сучасному праву, хоча воно й декларує принцип справедливості.

Для сучасного права зрозумілою є тільки мова інтересів, захист яких або необхідно законодавчо підкріплювати, або встановлювати санкції за їхнє порушення. Отже, коли не існує спільної віри в те, що наші моральні або правові приписи легітимуються якимось об'єктивним зовнішнім спільним для всіх нас надблагам, усі наші моральні або правові приписи можна вважати довільно прийнятими й такими, які лише опираються на наше уявлення про спільну користь таких приписів для людських інтересів.

Ні Античність, ні Середньовічна епоха ще не зводили природу лише до нейтрального простору, що позбавлений самостійного сенсу. Із поступовою руйнацією спільного космологічного бачення, руйнується й спільний моральний простір. Людина все ж залишається частиною природи, а тому сучасна теза про природу як нейтральний простір, який існує лише як простір для задоволення наших потреб, є небезпечною тезою навіть для самої людини. Це в черговий раз доводить актуальність пошуку спільного для всіх морального простору, що не був би довільно встановленим. Однак складно передбачити, як саме людство може віднайти такий спільний моральний простір у секуляризованому світі, тому варто визнати, що це ще залишається великою проблемою.

Джерела, на яких ґрунтується сучасна правова доктрина, сформовані виключно в межах антропоцентричного світогляду.

Дж. Локк і Т. Гоббс у своїх працях виділяють державу як єдину силу, яка буде забезпечувати правовий лад, однак цей правовий лад забезпечується державою лише задля забезпечення людських інтересів. Обидва філософи вважають, що люди є вільними й рівними індивідами, перебуваючи в «природному стані». Але оскільки цей природний стан є таким, що може загрожувати інтересам кожного індивіда, який перебуває в такому стані, у цьому стані люди постійно ворогують один із одним, то для захисту інтересів людини повинна утворитись держава. Людина у Дж. Локка описується як істота, котра живе лише для себе і якнайменше прагне мати справу з іншими, не прагне нести відповідальність перед іншими [7, с. 61]. К. Маєр-Абіх таких людей називає «автономні індивіди», а етику, якою вони керуються, – «еґоцентризм». Отже, такі люди існують лише для самих себе, і коло відповідальності людини встановлює для себе сама, кожен піклується тільки про себе. Однак, як стверджує Дж. Локк, дбати лише про себе в природному стані не аморально. Як слушно з цього приводу зауважує К. Маєр-Абіх, «фундаментальна позиція дбати тільки про себе самого поширюється й на взаємини індустріальних суспільств із країнами третього світу, і на прийдешні покоління, і на природний спільносвіт» [8, с. 114]. Отже, сучасна правова доктрина ґрунтується лише на домовленості про захист спільних інтересів людей. Зрозуміло, що коли мова йде про взаємини постіндустріальної держави із державами третього світу, то в таких домовленостях немає жодного сенсу, адже учасники не є рівними, як люди в Локковому природному стані. Це теж пояснює, чому користь правового ладу, основанийого на спільній угоді, є слушною, адже якщо поставити під сумнів такий правовий лад, то всі ми швидко опинимося у стані природного або приблизно в схожому до природного стані.

Дж. Локк уважав, що метою держави є захист інтересів і права власності; без таких принципів не могла б постати буржуазна держава. Оскільки існують зазіхання одних людей на власність інших, то «щоб усунути ці неподобства, які руйнували власність людей у природному стані, люди об'єд-

нувалися в суспільства, аби спільними зусиллями всього суспільства захистити й боронити свою власність» [7, с. 63].

Згідно з таким розумінням, держава дійсно потрібна лише для захисту людських інтересів, зокрема права власності. В іншому випадку, на думку Дж. Локка, держава була б не потрібною взагалі.

Дж. Локк зазначає, що виконавча влада має на меті те, щоб люди могли зберегти свою власність, а законодавча влада є «правом створювати закони для регуляції та забезпечення власності». Отже, чи не головна мета об'єднання індивідів полягає в збереженні їхньої власності.

Т. Гоббс теж обґрунтовував призначення держави як гаранта дотримання захисту інтересів усіх індивідів цієї спільноти. Оскільки в природному стані «людина людині – вовк» і кожен може посягати на життя й власність будь-кого іншого, то частину своїх природних прав на вбивство та насильство індивіди делегують Державі (Суверену), щоб Держава як незалежний суддя стримував посягання одних індивідів на інших [3, с. 87].

Сучасний правовий лад не бере під свій захист інтереси тварин. Яскравим вираженням цього є слова Т. Гоббса: «Угоди з тваринами неможливі. Укладає угоди з дикими тваринами неможливо, бо, не розуміючи нашої мови, вони не розуміють і не приймають ніякого перенесення права, не можуть також вони самі перекладати ніяке право на інших, а без взаємного отримання немає угоди» [3, с. 6].

Сам факт, що правова доктрина ґрунтується на угоді, яка бере до уваги лише тих, хто може висловити свій інтерес, свідчить про те, наскільки хибними є твердження про важливу роль принципу справедливості в сучасному праві. Адже не зрозуміло, на якій підставі право бере під свій захист одних істот, які не здатні висловити свій інтерес (наприклад, діти або люди, що мають розумові відхилення), а з іншого боку, позбавляє захисту інших істот (усіх інших видів тварин, окрім людини). Усе це стає зрозумілим тільки тоді, якщо ми будемо враховувати ідейне антропоцентричне підґрунтя сучасного права. Тоді стає зрозумілим, що право бере під свій захист людських істот, які не здатні висловити свої інтереси, лише на тій підставі, що вони символізують свою належність до людського виду.

Усе це пояснює сучасну безправність тварин, адже вони від початку не є рівними з людьми, щоб домовленість брала до уваги і їхні інтереси, адже необхідно знову ж повторити, що мова в такій домовленості не йде про якусь універсальну справедливість і загалом справедливість у загальноприйнятому розумінні, адже йдеться лише про угоду рівних індивідів про захист один від одного своїх інтересів. Така домовленість залишає за бортом усіх інших живих істот.

Ще більш очевидним безправність природи постає у філософії Г. Гегеля. Для Г. Гегеля природа була лише сходиною до історії духу, а тварини для нього були як «щось невільне, безособове, безправне». [...] Власник речі може обходитися з нею за своїм бажанням, так само як і утриматися від будь-яких дій, якщо це не суперечить закону або правам інших осіб. Саме тому людина має абсолютне право на розпорядження тваринами, має «абсолютне право на привласнення всіх речей і навіть право ... знищити річ і зробити її своєю; адже річ як зовнішнє не має власної мети... Так само чимось зовнішнім постає й жива істота (тварина), і, отже, сама є річчю...; я даю живій істоті іншу душу як мою власність, не ту душу, яку вона мала, я даю їй мою душу» [2, с. 53].

Гегелева концепція є філософською легітимацією сучасного правового антропоцентричного ладу, який залишає тварин безправними. Згідно з філософією Г. Гегеля, дух є сферою буття і свободи, природа – сферою володіння й несвободи. «Відповідно до цього, людина живе тільки «у» своєму органічному тілі як шкіпер у морі у своєму кораблі, проте вона не є тілесною, не є частиною природи, людина є тільки духовною істотою» [8, с. 178]. Отже, Гегелева філософія права перетворює тварин на власність, і така думка, зрештою, панує в сучасному праві й сьогодні.

Отже, якщо для сучасної правової доктрини інтереси людей є сильним аргументом, щоб постійно поліпшувати

законодавство заради їхнього забезпечення та захисту, то інтереси тих видів тварин, які не здатні їх висловити, хоча, без сумніву, вони їх мають, ігноруються, і це свідчить про те, що в сучасному антропоцентричному суспільстві й досі панує ідеологія спесишизму.

Отже, у межах антропоцентричного світогляду як етика, так і право в центрі уваги ставить людину. Однак у самій історії етичних учень європейської культури можна віднайти потенціал до трансформації етичних поглядів у бік розширення моральної відповідальності. Ще з часів, коли вперше з'являється сам термін «етика», переважало уявлення про те, що благо спільноти (полісу) є чимось більшим і важливішим, ніж благо окремого індивіда. Зрештою, з часом з'являється уявлення про те, що благо співтовариства всіх людей, у тому числі й благо людей майбутніх поколінь, є найважливішим. Не варто також залишати без уваги трансформацію, яка відбувалась у суспільній моралі щодо жінок або чорношкірих людей. І саме така трансформація в суспільній моральній свідомості була передумовою зміни правового статусу жінок і чорношкірих людей. Тому, вірогідно, що саме потенціал західної культури й полягає в постійній тенденції розширення етичної сфери до все більшого кола суб'єктів. А це є аргументом на користь того, що питання про подолання антропоцентризму і як наслідок спесишизму не є таким уже безнадійним.

Література

1. Аристотель. Политика / Аристотель // Аристотель. Сочинения : в 4 т. / Аристотель. – М. : Мысль, 1984. – Т. 4. – 1984. – 830 с.
2. Гегель Г. Основы философии права, або Природне право і державознавство / Г. Гегель. – К. : Юніверс, 2000. – 336 с.
3. Гоббс Т. Левиафан / Т. Гоббс // Гоббс Т. Сочинения : в 2 т. / Т. Гоббс. – М. : Мысль, 1965. – Т. 2. – 1965. – 748 с.
4. Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры / Ф. Дескола. – М. : Новое литературное обозрение, 2012. – 584 с.
5. Єрмоленко А. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи : [монографія] / А. Єрмоленко. – К. : Лібра, 2010. – 416 с.
6. Книги святого письма Старого й Нового заповіту / Українське біблійне товариство. – К., 1992.
7. Локк Дж. Два трактата о правлении / Дж. Локк // Локк Дж. Сочинения : в 3-х т. / Дж. Локк. – М. : Мысль, 1988. – Т. 3. – 1988. – 668 с.
8. Маєр-Абіх К.М. Повстання на захист природи. Від докільця до спільносвіту / К.М. Маєр-Абіх. – К. : Лібра, 2004. – 196 с.
9. Тайлор Э.Б. Первобытная культура / Э.Б. Тайлор. – М. : Политиздат, 1989. – 573 с.
10. Фрэнзер Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Д.Д. Фрэнзер. – М. : Политиздат, 1983. – 703 с.
11. Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности / Ж.-М. Шеффер. – М. : Новое литературное обозрение, 2010. – 392 с.

Анотація

Ворона В. А. Критика антропоцентризма як основної підстави обґрунтування практики спесишизму в західній культурі. – Стаття.

У статті розглядаються етико-філософські аспекти критики антропоцентризму як основної підстави в обґрунтуванні видової дискримінації в західній культурі. На думку автора, релігія, філософія і право західної культури є антропоцентричними за своєю сутністю, що є значним моральним недоліком. Автор вважає, що антропоцентризм не обов'язковий етап у розвитку культури як такої, а багатьом іншим культурам він узагалі не притаманний. Наводяться аргументи на користь того, що критика антропоцентризму має зосереджуватись не на ґрунті сучасних екологічних проблем, що є загрозою виживання людства, а насамперед на етичному аспекті, згідно з яким ця критика нерозривно пов'язана з нашими моральними уявленнями про добро, зло та справедливість.

Ключові слова: антропоцентризм, спесишизм.

Аннотация

Ворона В. А. Критика антропоцентризма как основного тезиса обоснования практики спесишизма в западной культуре. – Статья.

В статье рассматриваются этические и философские аспекты критики антропоцентризма как главного тезиса в обосновании видовой дискриминации в западной культуре. По мнению автора, религия, философия и право западной культуры есть антропоцентричными по своей сути, что является значительным моральным изъяном. Автор считает, что антропоцентризм не обязательный этап в развитии культуры как таковой, а многим другим культурам он вообще не присущ. Приводятся аргументы в пользу того, что критика антропоцентризма должна базироваться не на почве современных экологических проблем, которые являются угрозой выживания человечества, но в первую очередь на этическом аспекте, согласно которого данная критика неразрывно связана с нашими нравственными представлениями о добре, зле и справедливости.

Ключевые слова: антропоцентризм, спесишизм.

Summary

Vorona V. A. Criticism of anthropocentrism as the main thesis study speciesism practice in Western culture. – Article.

The article examines the ethical and philosophical aspects of the critique of anthropocentrism as the main thesis of the species form of discrimination in Western culture. According to the author, religion, philosophy, and the right of Western culture is anthropocentric in nature, which is a significant moral flaw. The author believes that anthropocentrism is not a mandatory step in the development of culture as such, but many other cultures he is not inherent. Arguments in favor of the criticism of anthropocentrism should be based not on the basis of today's environmental problems that threaten the survival of mankind, but should focus primarily on the ethical aspect, according to which this criticism is inextricably linked to our moral concepts of good, evil and justice.

Key words: anthropocentrism, speciesism.