

УДК 316

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2023.4.6>

Харьков Сергій Володимирович
заступник генерального директора
Київського зоологічного парку загальнодержавного значення;
аспірант
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
вул. Пирогова, 9, Київ, Україна
orcid.org/0000-0003-2950-9583

АТОМІЗОВАНІ ПРАВА ТВАРИН ЯК ОСТАННЯ ФАЗА АНТРОПОЦЕНТРИЧНОГО ЗНИЩЕННЯ ПРИРОДИ

У статті аналізуються взаємовідносини людини та природи, і людей та тварин зокрема, від античності до наших днів. На основі незмінно наростаючого катастрофічного занепаду навколишнього середовища та зникнення тваринного біорізноманіття робиться висновок про хибність панівних антропоцентричних підходів до природи. Беручи до уваги наукові відкриття у сферах біології, фізіології, психології та соціології останніх двох століть, висловлюється підтримка кардинальним змінам у сприйнятті тварин людиною.

Окреслюється і нова проблема, яка полягає у антропоморфізованому сприйнятті тварин сучасними філософами. Що своєю чергою призводить до продовження підтримки знищення біорізноманіття через механістичне перенесення людських потреб і почуттів на потреби і почуття тварин.

У роботі розглядається інший мени відомий підхід – екологічна або земельна етика О. Леопольдо, яка розглядає складні багатовимірні екосистеми, як певні цілісні організми, та вимагає надання суб'єктності та захисту саме їм, а не окремим їх органам.

Актуальність проблеми антропоцентризму та його нових форм важко переоцінити з огляду на вражаючий екологічний занепад та швидку і драматичну втрату біорізноманіття, що вже отримало назву Шостого масового вимирання видів.

Метою дослідження є пошук можливостей змінити екологічну ситуацію, змінити ставлення людини до тварини і природи шляхом розвитку позицій екологічної етики та недопущення розбудови хибної антропоцентричної парадигми на основі антропоморфізованих прав тварин.

У дослідженні використовуються загальнонаукові методи порівняння, аналізу та синтезу, а також індукції.

Результатами є ряд висновків, що мають практичну користь як для справи захисту тварин, так і збереження екосистем планети.

Ключові слова: права тварин, антропоцентризм, антропоморфізм, екосистема, екологічна етика, проблема хижацтва, біорізноманіття, природозахист.

Вступ. Досягнення сучасних природничих, гуманітарних та соціальних наук ставлять питання про кардинальну зміну взаємовідносин між людиною та твариною, що набуває надзвичайної актуальності на тлі швидкого антропогенного занепаду природи. Однак людство не дійшло усвідомлення того, якої якості взаємини мають прийти на зміну. Попередні відносини можна назвати суб'єкт-об'єктними, де суб'єктом виступає або людська персона, або група персон, соціум. А об'єктом, відповідно, є тварина, рослина, природа. Поняття «суб'єкт» тут використовується у загальноприйнятому філософському значенні, яке, наприклад, визначається Філософським енциклопедичним словником як, «індивідуальна особа, група або суспільство в цілому, що здійснює активність, метою якої є практична трансформація матеріальної реальності, а також теоретичне та духовно-практичне освоєння об'єктивної реальності» [1, с. 613]. І основними характеристиками суб'єкта є: «предметність, свідомість, активність та воля, які відіграють ключову роль у його взаємодії з оточуючим світом» [1, с. 613].

Водночас, під об'єктом ми розуміємо «реальність, яка розглядається як щось зовнішнє у відношенні до людини та її свідомості і яка ... зазнає цілеспрямованого чи мимовільного діяння

з боку суб'єкта, в результаті чого освоюється – перетворюється, пізнається, конструюється і пристосовується до потреб людини та суспільства» [1, с. 438].

Тобто, об'єкти, на відміну від суб'єктів, не свідомі, не активні, не мають власної волі, а їх дії підкорені суто природним законам. І тут мова не про тимчасовий статус, пов'язаний із інтересами дослідження, а про сталу внутрішню природу об'єкта. Вивчення такого об'єкта цілком можливе через природничі науки. В той час, як для розуміння дій суб'єкта необхідно додатково долучати гуманітарну та соціальну групи наук.

У відносинах людини і тварини майже всю історію нашої цивілізації панував антропоцентризм, який увесь навколишній світ підпорядковував людині з її безмірними бажаннями, та зрештою призвів планету до Шостого масового вимирання видів, разом поставивши під питання і виживання самої людської цивілізації. Відносини між людиною і твариною у вигляді «господар – річ» або «користувач – ресурс» призвели до зникнення багатьох видів тварин та драматичного зменшення загальної кількості тварин на планеті.

Протягом нової історії ми спостерігаємо світоглядну зміну у ставленні людства до тварин. Завдяки науковому прориву останніх трьох століть, статус наших сусідів по планеті змінився від картезіанських бездушних «живих машин» – до свідомих особистостей. Це призвело до запеклої боротьби філософів та активістів за права тварин. Однак, виявляється, що і блага, з першого погляду, вирівнювання статусу людини і тварини несе у собі катастрофічну небезпеку для природного біорізноманіття.

Згадуючи катастрофічний вплив антропоцентризму на екологію, спробуємо розібратись, чому гуманізація тварин з очевидно добрими намірами веде нас до екологічної катастрофи та яка альтернатива цьому існує.

Історія антропоцентризму. Розширене тлумачення фрази Протагора про те, що «людина є мірою усіх речей» [2, 152a] закінчило панування давньогрецької натурфілософії, розпочавши еру філософії антропоцентризму. Місце природи твердо відійшло на другий план, визначивши людину вищою самоцінною істотою на тлі зовнішнього природного оточення, яке стало для людини лише ресурсом та втіхою. Варто згадати, що «навіть богів греки уявляли собі в людській подобі, тому що не знаходили більш довершеної форми» [3, с. 20]. Відповідно і оцінка мотивів та дій богів і людей відбувалась за мірками людської етики. Антропоцентристська винятковість людини відводила природі ресурсне становище, тож і тварина, як частина природи, також обслуговували споживацькі інтереси людини.

У добу Середньовіччя антропоцентризму довелось відступити перед теоцентризмом, однак ресурсно-розважального статусу природи для людини це ніяким чином не змінило. Старий Заповіт, що став базою найбільшої релігійної системи планети, авраамічної, навчав: «І ляк перед вами, і страх перед вами буде між усією звіриною землі, і між усім птаством небесним, між усім, чим роїться земля, і між усіма рибами моря. У ваші руки віддані вони. Усе, що плазує, що живе воно, буде вам на їжу. Як зелену ярину Я віддав вам усе» [4, Буття 9:2,3].

Слід зазначити, що в часи античності та Середньовіччя були відомі постаті, які закликали бути милостивими до тварин. Серед них можна згадати Піфагора, Плутарха, Овідія, Сенеку, Будду, Святого Франциска Ассизького тощо. Однак, у цих випадках мова зазвичай йшла не про близькість людини і тварини у їхніх відчуттях, почуттях чи рефлексіях, а суто про господарську дбайливість та, головним чином, відмову від жорстокості, яка розглядалась або як гріх перед Богом, або як небезпечна схильність, закріплення проявів якої на тваринах призведе до жорстокості і щодо людей. В найбільших східних ученнях, як-то індуїзм та буддизм, прояв милосердя до тварин, чи навіть до усього живого – це також не визнання самостійної цінності природи та тварин, а засіб очищення власної людської карми, питання особистої відповідальності перед Богом [5].

І лише окремі невеликі філософсько-релігійні течії тих часів можна зарахувати до реального винятку у тотальному пануванні людини над природою, серед них – світоглядно-етичний принцип «ахімси», що забороняє завдання болю, зла та шкоди будь-якій живій істоті. Цей принцип має місце у джайнізмі та в окремих напрямках індуїзму і буддизму. Ідеологічним фундаментом

цього принципу є уявлення «про єдність живого, відсутність розмежувань між твариною, рослиною, світом природи і людиною» [6]. Однак А. Швейцер піддає критиці і принцип ахімси, який бере свій початок в ідеї залишатися чистим від світу і ґрунтується «на загальному принципі недіяння, що заснований на індійському світо- та життєзапереченні і який прагнуть реалізувати ченці через зречення світу» [7, с. 94]. Він вважає, що «як китайська, так і індійська етика насправді не вирішують проблеми стосунків між людьми і тваринами» [7, с. 96].

Певну всесвітню єдність можна спостерігати у даосизмі, синтоїзмі та анімізмі. Та, на жаль, визнання принципу рівноцінності людини, тварини, природи не стало панівним не тільки у всьому світі, а й навіть у південно-східній Азії, звідки походять згадані учення.

На зміну Середньовіччю прийшов Ренесанс, який замість середньовічного Бога знову звів на п'єдестал Людину. Просвітництво та Новий час перенесли відновлену мистецьку антропоцентричність до філософії. Антропоцентричною є одинока людська «тростина у Всесвіті» Б. Паскаля. Антропоцентризмом просякнуті роботи А. Шопенгауера та Ф. Ніцше, людиноцентричними є і так звані «коперніканський» переворот І. Канта, і екзистенціалізм С. К'єркегора. К. Маркс з Ф. Енгельсом нагадують, що «суб'єкт – людство, і об'єкт – природа» [8, с. 29].

І одним із чинників беззаперечної людиноцентричності та відсутності інтересу до тварин філософів Нового часу є професійний доробок геніального вченого – Рене Декарта. Декарт ще на початку XVII ст. саме із наукових позицій підійшов до підтвердження безальтернативності антропоцентризму, дослідивши анатомію і фізіологію тварин та провівши низку різноманітних біологічних експериментів. З них він резюмував, що «якби існували такі машини, які мали б органи та зовнішній вигляд мавпи або якоїсь іншої нерозумної тварини, то у нас не було б жодного засобу дізнатися, що вони не тієї ж природи, як і ці тварини» [9, с. 283]. Фактично це визначило тварину, як живу машину, функціональний механізм. Тож про яку нашу рівність із тваринами може йтись, якщо «природа в них діє відповідно до розташування їх органів, подібно до того, як годинник, який складається лише з коліс і пружин, точніше показує і вимірює час» [9, с. 284]. У своїх «Міркуваннях про метод» Р. Декарт заперечує наявність у тварин двох основних субстанцій: душі і розуму. Ба більше, ставить під сумнів здатність тварин в принципі відчувати біль, вважаючи їх реакцію на біль автоматичними запрограмованими діями [9]. Слід згадати, що між людиною і твариною філософами різних шкіл було накреслено декілька розмежувальних ліній: походження, душа, почуття, розум, свідомість. Картезіанство ще на декілька століть відтермінувало розгляд питання суб'єктивізації тварин, науково заперечивши наявність у них свідомості, розуму та здатності відчувати.

Наукове розвінчання антропоцентризму. Та навіть цілком помилково закривши питання суб'єктності тварин, Декарт став піонером наукового дослідження когнітивних можливостей та почуттів тварин, що за результатами призвело до епохального світоглядного перевороту – до наукового ствердження суб'єктності тварин.

І перший прорив у дослідженні цієї теми здійснив у 1871 році Чарльз Дарвін, коли опублікував роботу «Походження людини та статевий добір», у якій порівнював «душевні здібності» людей та тварин. І спростовуючи висновки Р. Декарта, Ч. Дарвін заявив, що, «оскільки людина володіє органами почуттів, однаковими з нижчими тваринами, то і основні мотиви її повинні бути однакові» [10, с. 36]. І продовжив, що на його думку «не підлягає сумніву, що тварини зберігають свою розумову індивідуальність» [10, с. 63] і «якою б великою не була розумова відмінність між людиною та вищими тваринами, вона кількісна, а не якісна» [10, с. 105]. У резюме другої та третьої глави Ч. Дарвін наносить смертельний удар по антропоцентризму: «почуття і враження, різні відчуття і здібності, як любов, пам'ять, увага, цікавість, наслідування, розум тощо, якими пишається людина, можуть бути знайдені в зачатку або добре розвиненому стані у нижчих тварин» [10, с. 105]!

Через півстоліття у 1913 році психолог Д. Вотсон засновує новий науковий напрямок психології – біхевіоризм, що замість суб'єктивних здогадок та фантазій чергових «гуру» від психології, оперуватиме об'єктивними науковими даними, здатними бути перевіреними та підтвердженими, або спростованими [6]. Дослідження поведінки у вигляді реєстрації актів стимул-реакція

дозволили об'єднати вивчення психології людей і тварин. І саме в рамках школи біхевіоризму була науково доведена наявність системних знань та когнітивних функцій у щурів, про що дослідник Е. Толмен розповів у своїй монографії 1932 року [11].

Поведінка людей і тварин вивчається і у рамках етології, яку визначив ще у 1859 році І.Ж. Сент-Ілер, як «науку про життя та взаємодію організмів у природному середовищі» [12, с. 10]. Остаточно ця наука сформувалась у першій половині ХХ ст., завдяки роботам К. Лоренца і Н. Тінбергена, які в етології, як і Д. Вотсон у біхевіоризмі, не розділяли дослідження людей і тварин, вважаючи свою дисципліну «інтегруючим початком для створення єдиної науки про поведінку в майбутньому» [12, с. 11]. У 1973 році досягнення К. Лоренца у цій сфері було відзначено Нобелівською премією з медицини [12, с. 19]. На сьогодні етологія Лоренца є академічною дисципліною, що вивчає поведінку різних тварин, включно із людиною, в фізіологічному, еволюційно-екологічному та психологічному розрізах.

Отже, біологічний кордон між людиною і твариною знищило еволюційне учення Ч. Дарвіна. Виявилось, що ми рівні за походженням та маємо схожі відчуття. Психологічне та почуттєве розмежування розмили етологія та біхевіоризм, вказавши, що наша поведінка, почуття та психологічні реакції не мають кардинальних відмінностей. Аргументацію щодо наявності/відсутності у тварин божественної душі спільними зусиллями розвіяли науковці та філософи, засвідчивши чи то неіснування, чи то смерть Бога. І аж до ХХІ століття трималась остання уявна лінія, що розділяла людину і тварину – свідомість. І цей останній захисний вал, що підтримував людську зверхність, науково виправдовуючи антропоцентризм, було зруйновано Кембриджською декларацією свідомості, у якій дослідники з когнітивної неврології, нейрофармакології, нейроанатомії, нейрофізіології та обчислювальної неврології, на базі багаторічних досліджень мозку і тварин, і людей, проголосили, що «тварини, які не є людьми, мають нейроанатомічні, нейрохімічні та нейрофізіологічні субстрати свідомих станів, а також здатність демонструвати свідому поведінку. Отже, переконливі докази вказують на те, що люди не мають унікальних властивостей неврологічних субстратів, що генерують свідомість. Тварини, які не є людьми, включаючи всіх ссавців та птахів, та багато інших істот, зокрема і восьминоги, також мають ці неврологічні субстрати» [13].

Отже, не лишилось жодного науково обумовленого розподілу між людиною та твариною. Вся різниця між нами кількісна, а не якісна. І тварина так само як і людина є активною мислячою істотою, суб'єктом. І справді, з огляду на сучасні знання, не може не видаватись дивним, що людина у стані коми або людське немовля є суб'єктами, а дорослий орангутан чи дельфін, які мають набагато вищий рівень інтелекту, свідомості та навіть культури, є лише об'єктами, майже річчю!

Сучасна боротьба за права тварин. Наприкінці ХІХ ст., натхнений науковими даними Дарвіна та Ламарка, Генрі Солт став одним із перших, хто заговорив про права тварин. В якості фундаменту відносин людини і тварини Г. Солт закладає «принцип невторчання». Цей принцип було проголошено філософом Г. Спенсером, однак стосувався він лише людей та суб'єктів економічної діяльності. І, використовуючи даний принцип, Г. Солт вводить до філософії новий клас суб'єктів – тварин. На думку Солта, «тварини, як і люди, хоча, звичайно, значно меншою мірою, мають відмінну індивідуальність, і тому по справедливості повинні мати право жити своїм життям тією мірою «обмеженої свободи», на яку вказує Герберт Спенсер» [14].

Г. Солт розпочинає шлях руйнації філософії людського абсолюту, перебудови нашої аксіологічної системи, адже «те, що життя тварини не має цінності... – це цілком довільне припущення, що входить у суперечність із нашим природним чуттям, з доказами науки, і цілком згубно для будь-якої повноцінної реалізації прав тварин» [14].

У 1915 році Альберт Швейцер проголошує новий принцип «Благоговіння перед життям». «Я – життя, яке хоче жити, я – життя серед життя, яке хоче жити» [15, с. 242]. «Добро – те, що служить збереженню та розвитку життя, зло є те, що знищує життя або перешкоджає йому» [15, с. 242]. Фактично Швейцер визначає суб'єктом будь-що наділене життям: від одноклітинних рослин до людини.

Наступною історичною віхою боротьби за права тварин стали створення та діяльність «Оксфордської групи» у 60-х роках ХХ ст., до якої входили Р. Райдер, Р. Гаррісон і Б. Брофі. Вони наголосили, що «ставлення гомо сапієнсів до інших видів – це безперервна експлуатація останніх» [16]. Їм належить і цікаве історичне спостереження, за яким «здається вражаючим, що грецькі філософи, які так глибоко розробили питання моралі, не помічали аморальності рабства. Можливо, через 3000 років видаватиметься таким же неймовірним те, що ми не помічали наш гніт над тваринами» [16].

Р. Райдер у 1970 році йде далі, вводячи в обіг новий філософський термін «speciesism» – спешицизм, що на українську перекладається, як «видизм». Тим самим Р. Райдер ставить дискримінацію тварин за видовою характеристикою у один ряд із нацизмом, що дискримінує людей за національною ознакою.

Та до широкого вжитку термін «видизм» (speciesism) увійшов завдяки роботі П. Сінгера «Звільнення тварин» 1975 року. Виступаючи проти видової дискримінації, П. Сінгер наполягає на тому, що «задоволення потреб певної істоти, незалежно від того, що це за потреби, – повинно поширюватись на всіх, попри колір шкіри, стать чи біологічний вид» [17, с. 40]. При цьому П. Сінгер впевнений, що здатність до відчуття насолоди чи страждання є єдиним критерієм необхідності врахування потреб [17, с. 44].

Ще одним помітним борцем за суб'єктність та права тварин був Том Ріган, який у своїх роботах кваліфікував тварин, як «суб'єкти життя» [18, с. 18]. Відповідно, він розповсюджує на нові суб'єкти і категоричний імператив І. Канта: «З індивідуумами (тут «суб'єктами життя») ... ніколи не слід поводитись так, як з простими ресурсами для інших» [18, с. 18]. За Ріганом, і тварина, і людина, є завжди суб'єктом, а не ресурсом.

Антропоморфізація, як форма антропоцентризму. Книга-маніфест «Звільнення тварин» П. Сінгера побудована на аналогії між боротьбою за права тварин та боротьбою за права рабів, чорношкірих, жінок, сексменшин тощо [17]. Але, навіть за умови нашої біологічної спорідненості, чи коректно рівність людей прямо поширювати на зовсім інші біологічні види? Чи можна вважати гомоморфними інтереси людини і змії? Чи однакові відчуття у людини та восьминога? Чи спільне прагнення до особистої свободи у людини та робочої бджоли?

І саме невірні відповіді на ці питання ілюструють, як у сучасному світі на зміну старому антропоцентризму, антропоцентризму людської винятковості, прийшов новий антропоцентризм – антропоцентризм всезагальності. За старим антропоцентризмом людина – найвища і неповторна істота на планеті, а тварини не мають чи то душі, чи то розуму, чи то почуттів. А от новий антропоцентризм менш очевидний, адже пропагує рівність людей і тварин. Однак, міряє тваринний світ тими ж суто людськими протагорівськими мірками. І девізом нового антропоцентризму можна вважати заїжджену фразу: «тварини такі ж самі, як люди».

Нами було проведено дослідження ступеня антропоморфізації тварин пересічними громадянами. За результатами більше половини якостей (53,1%), які називали опитані, є міфічними, не притаманними тваринам [19, с. 108]. Тобто сучасні люди просто гуманізували тварин, адже більшу «частину уявлень людини про тварину складають суб'єктивні антропоморфні якості та характеристики» [19, с. 108].

Не дивно, що у філософських колах абсолютно серйозно обговорюються питання впровадження людської етики у природне життя тварин, наприклад, внесення принципу «не вбий» у екологію Землі. І дехто прямо стверджує, що «позиція прав тварин дійсно означає, що хижацтвом є те, чому ми повинні намагатися запобігти» [20]. Так у праці Стівена Р.Л. Кларка «Права диких тварин» 1979 року «вперше відкрито розглядається хижацтво як проблема» [21]. Д. Пірс у есе «Перепрограмування хижаків» 2009 року наполягає на створенні біосфери без страждань. Він виступає за «поетапне вимирання м'ясоїдних видів за допомогою імунокортрацептивів або «перепрограмування» їх за допомогою редагування генів таким чином, щоб їхні нащадки стали травоядними» [22]. М. Нуссбаум вважає, що природне хижацтво негативно впливає на культуру людства, і що хижацтво – проблема, яку людство має вирішити [23]. Так людство намагається нав'язати тваринному світу планети власну людську мораль та етику.

І це – наслідок неоантропоцентризму, який у своїй антропоморфізаційній іпостасі загрожує природним екосистемам. Але чи в праві ми судити тварин власними законами та вирішувати, що на цій планеті немає місця такому хижому «злу», як лисиця і сокіл, дельфін і ящірка, крокодил і мураха, ластівка і єнот?

Наслідки антропоцентризму та антропоморфізації. Тут час згадати, що старий антропоцентризм призвів до настільки катастрофічних наслідків для живої природи, що наприкінці ХХ ст. у науковій літературі з'являється термін «Шосте масове вимирання». Цей термін набирає популярності у суспільстві завдяки книзі Е. Кольберт «Шосте масове вимирання: неприродна історія», опублікованій у 2014 році [24].

Але питання не в ефектному терміні, а у приголомшливих даних про зникнення тварин і рослин нашої планети. Так, у звіті Всесвітнього фонду дикої природи (WWF) «Living Planet 2018» йдеться про те, що «у середньому ми спостерігали вражаюче зменшення чисельності ссавців, птахів, риб, рептилій та земноводних на 60% за останні 40 років» [25]. Наступні дані WWF, опубліковані лише за чотири роки у «Living Planet 2022», засвідчують, що з 70-х років минулого століття популяції диких тварин катастрофічно скоротились – на 69%, тобто на понад 2/3 лише за 50 років! [26]

І причиною нового масового вимирання є не астероїд чи раптове виверження супервулканів. Нове глобальне вимирання має антропогенний характер, про що свідчать ті ж дослідження Фонду дикої природи [25, 26].

От таке у людства вийшло антропоцентричне володарювання! І хоча суспільні процеси переосмислення людиноцентричності, пов'язані із бажанням зберегти нашу живу планету, додають певного оптимізму, але сучасні підходи філософії прав тварин викликають глибоку стурбованість. У цих підходах ми вбачаємо не меншу небезпеку, адже вони стали закамуфльованим продовженням все того ж старого антропоцентризму. Однак тепер, замість свого протиставлення природі, яке призводило до зневажання нею, людство ризикує впасти у патерналізм, і з позиції нового «бога» почати «підклевуватись» про природу, все також нехтуючи її реальними потребами.

Одним із прикладів подібного безперспективного «божественного» підходу є згадана вище філософська дискусія про етичність хижакства, яку біологи характеризують так: «захист оленів та лосів від вовків шляхом відстрілу останніх – це захист природи від неї самої» [27, с. 23].

І така відповідь біологів має наукове обґрунтування. До прикладу, У. Ріпл з колегами у своїй статті «Статус та екологічний вплив найбільших м'ясоїдних тварин світу» у журналі «Science» зазначає, що «великі хижі шляхом прямого та непрямого екосистемного впливу допомагають підтримувати поширеність або чисельність ссавців, птахів, безхребетних і герпетофауни» [28]. І там же далі читаємо: «сучасні екологічні знання вказують на те, що великі м'ясоїдні тварини необхідні для підтримки біорізноманіття та функціонування екосистеми» [28]. У свою чергу Всесвітній фонд дикої природи (WWF) вказує, що «функціонування будь-якої екосистеми на нашій планеті неможливе без наявності хижаків» [29]. Їхню роль WWF визначає, як «надважливу», оскільки вони «сприяють оновленню популяцій виду-жертви», здійснюючи селекційний відбір, «контролюють чисельність популяцій різних видів тварин», таким чином вони «збільшують в екосистемі потік енергії» [29].

Варто зазначити, що і серед філософів є ті, хто виступає категорично проти знищення хижаків. Так екофілософ Дж. Каллікотт вважає, що захист тварин від хижаків заради теорії прав тварин «знищить спільноту, це знищить види, які є передбаченими бенефіціарами цієї недоречної моралі» [30]. Його підтримує і Ф. Аллегрі: «людське втручання, спрямоване на зменшення або знищення видів хижаків, призведе до екологічної катастрофи і не принесе користі тим видам, для яких воно було призначене. ... Без хижих тварин рослиноїдні види розмножувалися б непропорційно й до такого ступеня, що навколишнє середовище більше не могло б задовольнити їхні харчові потреби. Внаслідок цього величезні популяції трав'яїдних замість того, щоб зіткнутися з можливим швидким вбивством м'ясоїдними тваринами, повільно вмирили б від голоду та хвороб, пов'язаних з недоїданням» [31, с. 98-99]. «Тобто усунення хижакства

дасть результат, протилежний бажаному, погіршивши становище тварин, на яких зараз полюють м'ясоїдні тварини» [31, с. 99].

А для розуміння до чого призведе наша недолуга гра у бога у спробах «остаточного вирішення хижого питання», варто пригадати такий екологічний експеримент, як захист оленямула на плато Кайбаб у північній Аризоні. «У 1906 році плато було виділено як заповідник, і було розпочато програму вилучення хижаків. Протягом 25 років було вбито понад 6000 гірських левів, вовків, койотів і рисей, а вовків було знищено повністю. Після знищення хижаків олені почали швидко розмножуватися. Популяція, яка в 1906 році оцінювалася в 4000 особин, до 1923 року зросла до 60 000–70 000 особин. У міру того, як їх чисельність збільшувалася, тварини надмірно випасали рослинність, що призвело до серйозної нестачі їжі. У вересні 1923 року було підраховано, що від 30 000 до 40 000 оленів голодували. У 1925 році поголів'я «впало» і загинуло майже дві третини стада. До 1939 року залишилося лише 10000 особин» [32, с. 115] на збіднілому рослинному ландшафті.

На жаль, негативні наслідки неоантропоцентризму у вигляді антропоморфізації не вичерпуються суперечкою навколо хижаків. Суб'єктивне антропоморфізоване відношення сучасного суспільства проявляється по відношенню до майже всієї флори і фауни. Ми ж із малечку вихуємо на розповідях і казках про «підлу» гієну та «благородного» лева, про «знедоленого» зайчика та «підступного» щура, «щедрого» їжачка та «невдячну» змію. В результаті укорінених міфологем бачимо з одного боку «позитивне поводження ... з лелекою, голубами, жайворонками, солов'ями, ластівкою, лебедем, орлами, соколами, бджолами багато в чому пояснюється любов'ю та повагою до цих тварин, заборонаю на їхнє вбивство, що передаються з покоління в покоління в народних традиціях» [27, с. 72]. І водночас спостерігаємо масу «дурних повір'їв, звичаїв і билин щодо вовків, змій, кажанів, лисиць, павуків, денних і нічних пернатих хижаків, жаб, вранішніх птахів, що живі й донині. Багато в чому саме вони сприяли тому, що різні види кажанів, нічних та денних пернатих хижаків, змій потрапили до Червоної книги. Агресивне ставлення до вовків призвело до того, що вони виявилися знищеними у багатьох країнах Європи» [27, с. 72-73]. Сумний закономірний наслідок антропоморфізаційного невігластва.

Ще одним досі не викоріненим наслідком антропоцентризму є нав'язування стереотипу «корисна»-«шкідлива» тварина, що є абсолютним біологічним абсурдом! Та за це людське антропоцентричне невігластво також платить природа. Півстоліття тому, у період «Великого стрибка», китайський керманіч Мао Цзедун схвалив до виконання екологічний план боротьби з головними «шкідниками». Зокрема, горобців було звинувачено у «злочинах» проти китайських зернових культур. І вже «до першої декади 1958 р. у Китаї знищили понад 1,95 млрд горобців» [27, с. 44]. Та результат наукового експерименту виявився цілком протилежним. Замість росту добробуту громадян через небувалі врожаї, у полях поширились гусінь та сарана у неймовірних кількостях. «Урожай зерна різко впав, настав страшний голод, у країні загинуло до 30 млн людей. 18 березня 1960 р. Мао Цзедун легко ухвалив рішення про припинення боротьби з горобцями. Для відновлення чисельності горобців стали терміново завозити з СРСР» [27, с. 45]. Ось і результат «гри у бога» у екосистемах, які еволюційно формувались тисячами років. На жаль, з цієї абсурдної причини знищуються «цілі види «шкідників»: орли, сови, соколи, пугачі, сірі чаплі та ворони, сойки, сороки, граки, баклани, жаби, вовки, шакали, енотоподібні собаки, лисиці, ховрахи, кроти, соні та ін.» [27, с. 8]. Перелік «ворогів людства» справді вражає, до прикладу, тільки в СРСР список лише самих птахів-шкідників в різний час включав: «яструбів, лунів, соколів, сов, пугачів, чайок, сірих ворон, крехів, оляпок, горобців, шпаків, щурок, сойок, граків, ластівок, снігурів, сорокопудів, чечевиць, щиглів, бакланів, сірих чапель, сиворакш, великих синиць, вівсянок, зябликів, дроздів, білих куріпок, сірих куріпок. Вони звинувачувались у завданні шкоди бджільництву, рибному, мисливському, лісовому господарству, а також виноградникам та плодовим садам» [27, с. 22]. І хоча ніяких визначених «шкідників» у збалансованих природних ланцюгах просто не існує, українські фермери і далі борються із майже повністю зниклими «шкідниками» ховрахами та хом'яками. Керуючись таким підходом, колись винищили таких «шкідників» як тасманійський сумчастий вовк

і каролінський папуга [19, с. 103], і перелік зниклих «шкідливих» видів лише росте. Еколог В. Борейко зазначає, що така антропоцентрична «боротьба зі «шкідливими» видами» живиться невіглаством, страхом та ненавистю» [27, с. 23].

Менш небезпечною у порівнянні з попереднім виглядає антропоморфізація наших домашніх улюбленців. Ми наділяємо їх людською суттю, одягаємо, прикрашаємо, годуємо зі свого столу, а ще влаштуємо їм дні народжень, весільні торжества та поїздки на курорт. Це, звісно, абсолютно не відповідає їх видоспецифічним потребам та шкодить здоров'ю, однак, принаймні, не веде до зникнення цілих видів. А от питання впливу одомашнених видів, антропоцентрично створених людьми під себе заради сировини чи розваги, на природні екосистеми є набагато більшою проблемою. Каллікотт, захищаючи екосистеми з позицій екологічної етики, є абсолютно категоричним щодо свійських тварин, які, на його погляд, є зайвими та небезпечними для природи «витворами людини», «живими артефактами». «З точки зору земельної етики, стадо великої рогатої худоби, овець чи свиней є такою ж чи навіть більшою мірою руйнівною плямою на ландшафті, як і парк повнопривідних позашляховиків» [33, р. 330]. Вплив свійських тварин на екосистеми є частиною проблеми інвазійних видів, яка за дослідженням WWF, входить в п'ятірку основних причин зникнення біорізноманіття [25, 26].

Межі людської етики. Етика за А. Швейцером – «це безмежна відповідальність за все, що живе» [15, с. 244]. З одного боку, Швейцер пропонує всезагальний принцип любові до всього живого, наголошуючи, що область людської етики безмежна та «з причин своєї безмежності покладає на нас безмежну відповідальність та безмежні обов'язки» [7, с. 98]. Та з іншого боку, тут же демонструє розгубленість та власний неоантропоцентризм, ставлячи наївне питання: «яким чином можна виправдати те, що аби підтримати бідних покинутих пташенят, ми ловимо комах і віддаємо їм у їжу?» [7, с. 98]. Він також визнає, що індивідууму може доводитись захищати себе від інших життєвих форм, наприклад, знищувати бактерії, або вбивати рослини та тварин заради їжі [15, с. 250]. Та не знаходить нічого кращого, ніж залишити всі ці складні практичні дилеми на сумлінні кожної людини: «В етичних конфліктах людина може зустріти тільки суб'єктивні рішення. Ніхто не може за нього сказати, де щоразу проходить крайня межа наполегливості у збереженні та розвитку життя» [15, с. 251]. Але чи посильну ношу покладає Швейцер на пересічну людину?

Енциклопедія сучасної України визначає етику, як «філософську науку, об'єктом дослідження якої є мораль, моральність; система моральних норм і цінностей, властива певній спільноті, соціальній, професійній або іншій групі людей» [6]. Бачимо, що йдеться про людські спільноти, а не про тваринні. Мораль при цьому – це наш регулятор поведінки, який спирається на «уявлення про належне, в яких узагальнено норми, цінності, зразки поведінки, принципи ставлення до інших індивідів і соціальних груп» [6]. Отже, людська етика – це людські норми, людські цінності, людські зразки поведінки та людські принципи стосунків. І на підтвердження, читаємо далі: «моральні цінності – безпосередньо важливі для людини універсальні зразки, вимоги, ідеали моралі, що мають самостійний статус, схвалюються громадською думкою та знаходять втілення в праві, релігії, психології, політиці, мистецтві, філософії» [6].

Ми вважаємо позитивним те, що людство поступово починає усвідомлювати необхідність зміни нашої моралі в бік підвищення цінності природи загалом та тварин зокрема. Саме цього вимагає і заснована Олдо Леопольдом екологічна етика, яка «вивчає етичні ставлення людини і суспільства до природи, моральні підвалини екологічної відповідальності» [6]. Однак, тут виникає питання: якщо це суто людська етика, а тварини є суб'єктами, як і люди, то чи правильно нав'язувати цим суб'єктам-тваринам та їх спільнотам людські норми моралі? І хіба не логічно дати право їх спільнотам на власне життя без диктату наших поглядів на світ та суспільство?

Ч. Дарвін у книзі «Походження людини та статевий добір» [10], у своїх міркуваннях щодо подвійних етичних стандартів по відношенню до іноземців та співплемінників, водночас ілюструє суттєву відмінність етичних норм різних народів, згадуючи почесне право на скальпування ворога, повагу до дітовбивства чи мужності самогубства, про звияту пограбування

іноземця, про нормальність рабства, розпусу, багатоженство чи навпаки цнотливість тощо. Ми бачимо вражаючі відмінності етичних норм суспільств одного виду. Що ж тоді казати про різницю в цінностях суспільств, створених іншими видами та спільнот, складених з багатьох зовсім різних видів! Дарвін робить висновок, що «вчинки вважалися хорошими чи поганими дивлячись лише за тим, наскільки вони могли бути безпосередньо корисні племені, а не виду чи окремому члену племені» [10, с. 93]. Надалі ми спостерігаємо розширення та об'єднання громад до рівня країн та цивілізацій. І знову спостерігаємо єдність етичних норм лише на рівні країн та цивілізацій, спрямованих вже на виживання цих країн та цивілізацій, у протидії інтересам країн та цивілізацій інших. І тут також прекрасною ілюстрацією слугує, наприклад, рабство, де, як відмічає Дарвін, зазвичай «раби належали до іншої раси, ніж їхні пани» [10, с. 93]. Отже, за цим висновком, мораль та цінності відповідають інтересам відповідної громади (спільноти, країни тощо). Та чи відповідають настанови із життя людського суспільства інтересам мешканців екосистеми Великого бар'єрного рифу чи дощових лісів Амазонії? Викликає великий сумнів. А якщо згадаємо, що людина за визначенням є зовнішньою по відношенню до екосистем, то знову виникає питання, хто уповноважив нас на згвалтування чужих спільнот заради власної людської етики?

Це питання тим актуальніше, що розуміння людським суспільством реальних потреб і спонукань тварин дуже невеликі. Погодьтеся, згадані 53,1% антропоморфізованих характеристик лева та гієни, зовсім не надихають [19, с. 108]. Але справжня проблема ще глибша. Ми не тільки не хочемо знати реальні почуття та відчуття тварин та рослин, ми поки що навіть і не можемо їх знати. Ще Платон колись задавався питанням, чи той, «яким тобі здається кожен колір, такий же він і для собаки, і для будь-якої іншої живої істоти?» [2, 154a]. А більш повно цю проблему розкрив Т. Нагель у статті «Як це бути кажаном?», де наголошує, що «розглядаючи кажанів, ми здебільшого опиняємося в тому самому становищі, в якому могли б опинитися розумні кажани або марсіани, якби спробували зрозуміти, що таке бути нами» [34, с. 440]. Нагель заперечує навіть можливість отримання чуттєвого досвіду іншого виду, зокрема кажана, оскільки тут «навіть чи допоможе те, що я уявлю, ніби маю перетинчасте плетиво між пальцями, які дозволяють мені літати вдосвіта й у надвечір'ї, виловлюючи ротом комах, або ніби у мене дуже слабкий зір, і я сприймаю довкілля за допомогою системи відбитих високочастотних звукових сигналів, або ніби я цілоденно сплю на горищі, зависнувши головою вниз» [34, с. 439]. То чи можемо ми «робити краще» для нововизнаних суб'єктів, вторгаючись у життя екосистем, членами якої вони є, якщо і близько не розуміємо, що і як краще для цих істот. Хіба ми вже зрозуміли, як це бути кажаном, восьминогом або мурахоїдом. Нагель цілком слушно вважає, що «об'єктивне припущення про досвід іншого є можливим лише тоді, коли таке припущення робить хтось, схожий на об'єкт аналізу аж такою мірою, що може стати на його точку зору – так би мовити, зрозуміти іншого одночасно від першої і від третьої особи. Що більше відрізнятиметься досвід аналізатора від досвіду об'єкта аналізу, то менш результативним буде сам аналіз» [34, с. 442]. Тож, мабуть, з високою долею достовірності, кожен з нас приблизно здатен зрозуміти почуття і відчуття раба, жінки, представника іншої раси чи сексуальної меншини. Але хіба це хоч якось означає нашу здатність оцінити почуття ворона чи косатки?

Тварини у людському суспільстві. Людське суспільство складається з людей і функціонує для людей. Тварини у нашому суспільстві – у наших квартирах, на фермах чи на подвір'ї зазвичай перебувають поза власними екосистемами, а деякі взагалі виведені штучно та не мають природних популяцій. У цьому випадку заперечень розповсюдженню на них людської етики не виникає, адже вони, так би мовити, «члени нашого племені». Зважаючи на згадані вище наукові відкриття, цим тваринам, як окремим особам, варто надати статус суб'єкта. І тут у пригоді стане концепція екологічної етики про «неосудних» моральних суб'єктів та «відповідальних» моральних агентів. У ній «під моральним суб'єктом (партнером) розуміється сутність, що володіє правами та самоцінністю (люди, нелюдські види, індивіди живих істот, екосистеми та ін.), ... по відношенню до якої моральні агенти мають обов'язки і відповідальність. Самі моральні суб'єкти відповідальності не несуть.» [35, с. 64]. А «під моральним агентом розуміється істота

(людина), що володіє правами і самоцінністю, здібностями до етичних роздумів, завдяки яким вона може поступати морально та аморально, мати обов'язки та відповідальність, звітувати за скоєне.» [35, с. 63]. Таким чином, моральний суб'єкт кіт не несе відповідальності за вбивство морального суб'єкта голуба; моральний суб'єкт пес не відповідає за напад на морального суб'єкта людину. А от моральний агент людина несе моральну відповідальність за свої дії по відношенню до всіх моральних суб'єктів – і по відношенню до kota, і по відношенню до пса. Концепція, по суті, списана з наших людських суспільних стосунків, де новонароджена дитина або душевнохвора людина не відповідають за свої дії, натомість середньостатистична доросла людина несе повну моральну відповідальність за всі свої дії по відношенню до будь-яких суб'єктів (моральних партнерів), включаючи дитину і недієздатну особу.

Надання суб'єктності тваринам наших поселень, на наш погляд, виправдано, як з позиції деонтології (прав тварин), так і з утилітарних позицій, оскільки покращить їхнє благополуччя та захистить від знущань та вбивств.

Однак, суб'єктивізація тварин все ж має відбуватись із великим застереженням – не намагатись зрівняти тварин з людьми, адже це не люди іншої статі, кольору шкіри чи поглядів, з якими ми є одним видом. І це не повний аналог малих дітей чи недужих людей. Вони – істоти інших видів із своїми видоспецифічними особливостями і потребами, які ми маємо вивчати і забезпечувати. Ми мусимо прийняти їхню інакшість, яку не змінить ні наша етика, ні виховання, ні закон. Гадаємо, побудова тваринно-людського суспільства на базі суспільства людей призведе до появи нової етики. І у цьому контексті актуальними та перспективними виглядають постмодерні філософські пошуки.

Окрім зазначеного, неможливо обійти увагою загальне питання етичності утримання тварин в наших населених пунктах. Ми зробили з цих тварин своїх друзів, але у нас є вибір щодо утримування тварин, а чи є вибір у них самих? Очевидно, що людство одомашнювало та селекціонувало собак, кіз чи коней, абсолютно не переймаючись згодою цього живого ресурсу. Та якщо ми сприйматимемо їх, як суб'єкти, що мають власну волю, бажання, інтереси, то навряд чи етично тримати їх в якості живих іграшок або постачальників сировини. Мабуть у майбутньому, в ході поступової відмови від м'ясних, хутряних та пташиних ферм, а також в ході заміни живих «домашніх іграшок» на роботів зі штучним інтелектом, ми нарешті завершимо еру антропоцентричного використання нелюдських індивідуумів.

Суб'єктність екосистем. На відміну від людського суспільства, де тварина вже не є частиною природи, цілісні екосистеми з тваринами та рослинами не можуть і не мусять підлаштовуватись під людину, яка за визначенням є до них зовнішнім чинником. Так за Ф.Аллегрі: «люди не можуть нав'язувати природі моральний порядок. Моральні правила діють у людському світі, а не за його межами.» [31, с.96]. Варто пам'ятати, що природа є самоцінною і самодостатньою, оскільки існувала до людини, і може продовжити існувати навіть за умови повного зникнення людства. І здатна породжувати нові мислячі істоти.

Оскільки антропоморфізація наділяє тварин людськими рисами, то однією з її проблем є редукаціонізм у вигляді акцентування на особистостях, не беручи до уваги складність екологічної системи, у якій кожна тварина є не лише індивідуумом, а частиною складного організму. Так, у людському суспільстві ми звикли до постійного руху в бік максимальної свободи індивідууму та рівності людей між собою. У сучасному світі кожна людина має шанс зробити власну кар'єру у бізнесі чи політиці, або обрати роль домогосподаря(-ки), або стати митцем, проповідником, спортсменом тощо. Дитина звичайного прибиральника з часом може стати відомим спортсменом, художником, власником компанії чи навіть очолити державу. Ми потенційно можемо зайняти будь-яке місце у суспільстві – незалежно від походження, статі та кольору шкіри. А ще, люди здатні домовлятися між собою, навіть вороги, адже ми – один вид. Але чи розумно наголошувати на рівності робочої бджоли та бджолої матки? Чи засвоїть ідеї гендерної рівності левиний прайд? Чи погодяться пари зозуль чемно виконувати батьківські обов'язки? Чи товаришуватимуть пітон і кролик? Чи очолить ліс дитинча польової миші? Та й що це означає: «очолити ліс»? Окремі екосистеми – це не осередки суспільства,

як людські держави, племена та поселення. «Екосистема є третім основним (поряд з організаційним і популяційним) рівнем організації живого, на якому реалізується одна з головних ознак живих систем – біотичний кругообіг і повна трансформація сонячної енергії» [6]. Тобто є перший рівень – індивідуальний організм, є другий – популяція, яку Енциклопедія сучасної України визначає, як «відносно ізольовану сукупність особин одного виду, які займають певну територію, відрізняються за генотипом і здатні вільно схрещуватися між собою» [6]. І є третій рівень – екосистема, причому і «людина як особистість (соц. одиниця), і людське суспільство не є компонентами екосистеми» [6]. Все людство на планеті, з огляду на глобалізацію та її інформаційно-логістичну складову, є по суті популяцією. Але дикі тварини не є не тільки частиною людської популяції, але й відносяться до зовсім інших функціональних систем, екосистем, де людина та людські спільноти є сторонніми та чужорідними елементами, здатними, як виявилось, переважно на деструктивні дії.

Хатчінс та Вімер акцентують увагу на тому що лише «на поверхневому рівні тварини здаються окремими істотами, які незалежно та вільно пересуваються у своєму середовищі. Насправді, ніщо не може бути дальшим від істини. Усі окремі організми тісно пов'язані з середовищем проживання, в якому вони еволюціонували» [32, с. 129]. Каллікотт роз'яснює: «суспільство складається з його членів, органічне тіло – з його клітин, а екосистема – з рослин, тварин, мінералів, рідин і газів, які його утворюють» [33, р. 324].

І тут не можна не згадати геніального Олдо Леопольда, який ще на початку ХХ ст. не просто зацентрував увагу на внутрішній, властивій цінності тварин, а й «на відміну від Альберта Швейцера, поширив її не на окремі особини, а на види та екологічні спільноти» [36, с. 54]. У створеній О. Леопольдом екологічній етиці або етиці Землі йдеться зовсім не про вульгарне перенесення людських етичних принципів, як-то права рабів чи жінок, на тварин, а про свободу і право біологічних спільнот дикої природи на недоторканість та власне життя [36, с. 55-56]. На переконання Леопольдо: «Річ є правильною, якщо вона спрямована на збереження цілісності, стабільності та краси біотичної спільноти». І неправильно, «якщо вона прагне до іншого» [37, с. 224-225]. Хатчінс та Вімер повторюють, що «біологічне багатство екосистеми, яке характеризується кількістю та різноманітністю видів, які вона підтримує, розглядається як внутрішньо добре. І навпаки, зміни в природному біологічному різноманітті, які виникають в результаті людської діяльності (прямо чи опосередковано), сприймаються як внутрішнє зло» [32, с. 112].

Цікаво, що борець за права тварин Т. Ріган вважає екологічну етику О. Леопольда «екологічним фашизмом (environmental fascism)» [38, с. 262]. Він пояснює свій закид схожістю підходів О. Леопольда із (ніцшеанською) благістю пожертви окремими індивідуумами заради загального благополуччя [38]. На що Хатчінс та Вімер відказують, що «більш відповідним терміном може бути «екологічний соціалізм», у якому «права» окремих тварин розглядаються як вторинні щодо прав виду чи екосистеми в цілому. З точки зору екології/етики збереження, вид і екосистема важливіші за будь-який організм. Дійсно, без першого неможливо, щоб другий навіть існував!» [32, с. 130]. Натомість щодо поглядів борців за права тварин зазначені автори висловлюються так: «фактично, ми вважаємо крайні погляди, висловлені Сінгером [17] і Ріганом [38], значною мірою несумісними з метою збереження дикої природи» [32, с. 128]. «У той час як земельна етика є більш цілісною, зосереджуючись не лише на тваринах (як розумних, так і нерозумних), але й на рослинах, ґрунтах, водах та інших неживих істотах» [32, с. 113].

Каллікотт нагадує, що подібного верховенства громади над особистістю дотримувався і Платон, вважаючи що тіло, душа і суспільство мають подібні структури і відповідні чесноти, де «відносна цінність частин або складових обчислюється відповідно до внеску, зробленого в цілісність, стабільність і красу цілого» [33, р. 327-8]. Тож, враховуючи ці дані, Каллікотт робить висновок, що екологічна етика з перевагою спільного над особистим, «є дещо чужим для сучасних систем етичної філософії, але цілком знайомим у ширшому контексті класичної західної етичної філософії» [33, р. 329], і мова тут не про виокремлений Ріганом фашизм.

Хатчинс та Вімер вважають, що редукціоністська зосередженість борців за права тварин на окремих тваринах «є біологічно наївною» і пов'язана із «культурними упередженнями», адже саме «західні культури справді мають тенденцію приділяти більше уваги правам окремих людей, а не благополуччя суспільства в цілому» [32, с. 129]. І це пояснює популярність «антропоморфної філософії» [32, с. 129]. А от справжня, на їх погляд, «турбота про диких тварин має бути виражена в готовності захищати природні екосистеми» [32, с. 129]. Адже тварини є по суті живими органами екосистеми, як організму. І погодьтесь, дивно опікуватись благополуччям живого хвоста ящірки більше, ніж життям цілої ящірки. Адже ящірка виростить новий хвіст, а от сам хвіст без ящірки проживе зовсім мало.

З огляду на відомі науці властивості екосистеми, Каллікотт зауважує, що «рух за звільнення тварин/за права тварин є, зрештою, абсолютно нездійсненим. Уявне суспільство, в якому всі тварини, здатні до чутливості, отримували або мали право на отримання однакової уваги, було б настільки смішним, що його можна було б більш доречно й ефективно розглядати в сатирі, ніж у філософських дискусіях» [33, р. 337]. При тому, що «земельна (прим. екологічна) етика, навпаки, ... все ж цілком практично здійснена, оскільки, посилаючись на одне благо, конкуруючі індивідуальні претензії можуть виноситися в суд, а відносні цінності та пріоритети призначатися незліченній кількості компонентів біотичної спільноти» [33, р. 337-8].

Зі свого боку, ми би ще раз хотіли наголосити на відсутності прямої аналогії між штучною гомогенною громадою, людством, та природною гетерогенною екосистемою. Якщо в першій системі елементи більш-менш самодостатні, то інша еволюційно побудована таким чином, аби працювали ланцюги передачі енергії, речовини, де тварини та рослини є функціональними елементами загальної системи. Якщо кожна людина у суспільстві має шанс на зміну своєї соціальної ролі та ніші, до прикладу, народившись у сім'ї хлібороба, а ставши ученим, то в екосистемі жодна лелека (консумент) не стане вербою (продуцентом) або грибом (редуцентом) і навпаки – на грибниці не виросте лелека.

Тож, з огляду на незбагненність почуттів та відчуттів тварин для нашої людської свідомості, з огляду на кардинальну різницю між людським суспільством та екосистемами та з огляду на самодостатність та власні інтереси екосистем, що очевидно відмінні від інтересів людини – ми просто не маємо жодних прав на нав'язування екосистемам людських принципів, цінностей чи правил. І наша етика може наділити нас лише одним очевидним обов'язком – в якості морального агента-опікуна зберігати недоторканність та цілісність екосистем. Причому саме екосистем, як моральних партнерів, не виділяючи з них окремі особини тварин. А захищаючи окремих тварин поза турботою про їх екосистеми, ми уподібнюємось до захисника окремих мурах, що дає розорювати їх мурашники та дивується, що мурахи без мурашника гинуть. Нагадаємо, що серед причин Шостого масового вимирання на першому місці називають знищення ареалів, місць проживання видів [25, 26].

З огляду на зазначену складність та цілісність екосистем, а також із огляду на те, що екосистема являє собою громаду моральних суб'єктів, невід'ємну від місця проживання, ми пропонуємо розглядати ці екосистеми, як моральні суб'єкти, на кшталт суб'єктів права – юридичних осіб у людському суспільстві. Як окремі корпорації чи країни мають правоздатність, можливість набувати тих чи інших прав, чому не можуть отримати право на незалежне існування і захист від людських зазіхань екосистеми в визначених і недоторканих кордонах, з правом на свій внутрішній уклад та розвиток. Звісно, мова не йде про примітивну кальку, адже ми не забуваємо про суттєві відмінності між людським суспільством і природою, але можливість для екосистем виборювати власні природні інтереси через представників у людських судових та наукових установах, виглядає дуже привабливо.

Висновки. Більшу частину нашої цивілізованої історії людина вважає себе вищою та беззастережно ціннішою за тварину та навколишню природу. Антропоцентризм з'являється у Давній Греції і, тимчасово поступившись лише теоцентризму Середніх віків, відроджується із Ренесансом та продовжує монополювати аж до ХХ століття.

Відкриття у біології, соціології та психології XIX–XX століть пробивають пролом у науковому обґрунтуванні вищості людини. Відповідно до чого філософська думка створює рух за права тварин за антропним принципом прав людей. Найбільшої сили цей рух, розбившись на декілька течій, набирає у другій половині XX століття. На жаль неготовність до глибокого вивчення наукових основ функціонування природних систем заводить філософів прав тварин у новий виток антропоцентризму, де тварина механістично прирівнюється до атомізованої самодостатньої людської особи, а складна багатовимірна екосистема – до моновидового людського суспільства. Неоантропоцентризм прав тварин мімікрує під біоцентризм та екологізм, однак тримається на широкому хибному фундаменті антропоморфізації, природно близької кожній людині. Результатом неоантропоцентризму стає бажання розповсюдити на екосистеми принципи людської етики, включаючи заповідь «не вбий», «не вкради». І це, не зважаючи на катастрофічні для екології результати вже проведених експериментів із штучного видалення хижаків та «шкідників»!

Людський антропоцентризм через нехтування потребами природи призвів до Шостого масового вимирання видів, яке розпочалося у XIX–XX ст. та в наш час стрімко набирає обертів. Неоантропоцентризм через антропоморфну підміну справжніх потреб природи людськими проєкціями на тварин власних почуттів і потреб, продовжує цей катастрофічний шлях. Антропоморфізація має ряд проявів, серед яких, наприклад, штучний поділ тварин на «корисних» та «шкідливих», виходячи з людської етичної оцінки їх дій по відношенню до людини та її ресурсів. І з подальшим безжальним винищенням «шкідників», що призводить до розбалансування екосистем, втрати біорізноманіття. Ще один прояв антропоморфізації – поділ тварин на «добрих» та «поганих/злих», виходячи з етичної оцінки природних дій тварин, сформованих мільйонами років еволюції та призначених для повноцінного сталого життя та розвитку екосистем. І тут люди кидаються захищати «нещасних» пташенят від «підлих» змій, навіть не уявляючи собі нагальну необхідність плазунів для природи. І таких «добрих» та «злих» видів – тисячі! Наступний прояв антропоморфізації – ставлення до домашніх тварин, яких господарі готові тішити солоденьким, душити парфумами, одягати та розважати у суто людському розумінні радісних подій – проводити урочистості на день народження чи «весілля», катати на гелікоптері чи брати із собою на море. Тут небезпеки менше, окрім спроб випуску таких «друзів» чи їх нащадків у дику природу, бо така антропоморфна «турбота» наносить природним системам надзвичайну шкоду, оскільки проти інвазійних видів у аборигенних видів тварин та рослин просто відсутні захисні і пристосувальні механізми, які створюються протягом тисячоліть еволюції. І, звісно, незмінним атрибутом антропоцентризму є впевненість у праві людини на будь-яке втручання у будь-який природний процес чи екосистему на планеті.

Сучасному антропоцентризму протистоїть земельна (екологічна) етика О. Леопольдо, виступаючи на захист існуючих екологічних систем та вимагаючи їх цілісного сприйняття, замість псевдодопомоги виокремленим антропоморфізованим тваринним індивідуумам. На превеликий жаль екологічна етика не стала мейнстрімом, на відміну від концепції прав тварин.

На наш погляд, концепцію індивідуальних прав тварин можна застосовувати лише для тварин, що на постійній основі (на все життя) перебувають поза межами власної екосистеми або які створені штучно шляхом селекції чи генетичних маніпуляцій. Лише в такому випадку концепція прав тварин приносить користь тваринам, покращуючи їх благополуччя та захищаючи від насильства і смерті.

Що стосується тварин у дикій природі, то єдиною можливістю зберегти їх на майбутнє є захист їхніх середовищ проживання разом із абіотичним та біотичними складовими. Богомол чи павук не потребують захисту від «домашнього насильства» самки, навіть з огляду на те, що після спарювання будуть нею з'їдені. Вони потребують лише того, аби ми не втручались у їх природне життя через нестримні позиви нашої етики. І тут найбільш корисним, на наш погляд, було б надання суб'єктності екосистемам, аби вони могли бути захищеними від людського негативного впливу через обраних та уповноважених людей, які би представляли їхні інтереси у неприродному і агресивному людському світі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Філософський енциклопедичний словник / за ред. В. І. Шинкарук. Київ: «Абрис», 2002. 742 с.
2. Bostock D. Plato's Theaetetus. New York: Oxford University Press, 1988. 285 с.
3. Борейко В. Є. Екологічні традиції, релігійні погляди слов'янських та інших народів. К: Київський еколого-культурний центр, 2003. Т. 1. 160 с.
4. Біблія в перекладі І.Огієнка [Електронний ресурс] // *TrueChristianity.info*. – Режим доступу: https://www.truechristianity.info/ua/bible_ua.php (дата звернення: 15.11.2023).
5. Шеховцов В. В. Трансформація релігійних світоглядів крізь призму філософських парадигм на шляху до гуманізації фауністичного законодавства // *Науково-інформаційний вісник Івано-Франківського університету права імені Короля Данила Галицького*. 2019. № 8(20). С. 78–87.
6. *Велика українська енциклопедія* [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://vue.gov.ua/> (дата звернення: 15.11.2023).
7. Schweitzer A. Philosophie und Tierschutzbewegung // *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten* / за ред. Von H.W. Bähr. München: C.H. Beck, 2013. С. 92–98.
8. Маркс К., Енгельс Ф. Повне зібрання творів у 50 тт. (1958-1985). Київ, 1982. Т. 46 : Ч. I. 515 с.
9. Декарт Р. Метафізичні твори. Київ: Фоліо, 2023. 224 с.
10. Darwin Ch. The descent of man, and selection in relation to sex. Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 1981. 575 с.
11. Tolman E. C. Purposive Behavior in Animals and Men. New York: Century, 1932. 463 с.
12. Корж О. П. Етологія тварин: навчальний посібник. Суми : Університетська книга, 2023. 236 с.
13. The Cambridge Declaration on Consciousness [Електронний ресурс] // *Francis Crick Memorial Conference*. – Режим доступу: <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf> (дата звернення: 15.11.2023).
14. Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress by Henry S. Salt [Електронний ресурс] // *The Animal Rights Library*. – Режим доступу: <http://www.animal-rights-library.com/texts-c/salt01.htm> (дата звернення: 15.11.2023).
15. Schweitzer A. The Philosophy Of Civilization And Ethics. London: Adam & Charles Black, 1949. 284 с.
16. Brophy B. The Rights of Animals // *The Sunday Times*. 10 Oct. 1965. P. 45.
17. Сінгер П. Визволення тварин / пер. з англ. К.Гуменюк. Київ: Пабулум, 2019. 456 с.
18. Regan T. Defending animal rights. Urbana : University of Illinois Press, 2001. 179 p.
19. Кочубей Н., Харьков С. Взаємодія «людина-тварина»: Від антропоцентризму до екологізму // *Knowledge, Education, Law, Management*. 2023 № 4 (56). P. 101–110.
20. Sapontzis S. F. Predation [Електронний ресурс] // *Ethics and Animals*. 2011. Vol. 5, no. 2. – Режим доступу: <https://doi.org/10.15368/ea.1984v5n2.1> (дата звернення: 15.11.2023).
21. Keulartz J. Should the Lion Eat Straw Like the Ox? Animal Ethics and the Predation Problem [Електронний ресурс] // *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*. 2016. Vol. 29, no. 5. P. 813–834. Режим доступу: <https://doi.org/10.1007/s10806-016-9637-4> (дата звернення: 15.11.2023).
22. Pearce D. Reprogramming Predators [Електронний ресурс] // *The Hedonistic Imperative*. 2009. – Режим доступу: <https://www.hedweb.com/abolitionist-project/reprogramming-predators.html> (дата звернення: 16.11.2023).
23. Nussbaum M. C. A Peopled Wilderness [Електронний ресурс] // *The New York Review*. – Режим доступу: <https://www.nybooks.com/articles/2022/12/08/a-peopled-wilderness-martha-c-nussbaum/> (дата звернення: 15.11.2023).
24. Kolbert E. The Sixth Extinction: An Unnatural History. New York : Henry Holt and Company, 2014. 336 p.
25. WWF Living Planet Report 2018 [Електронний ресурс] // *World Wildlife Fund*. – Режим доступу: <https://www.worldwildlife.org/pages/living-planet-report-2018> (дата звернення: 15.11.2023)

26. WWF Living Planet Report 2022 – Building a naturepositive society [Електронний ресурс] / Almond, R.E.A., Grooten, M., Juffe Bignoli, D. & Petersen, T. (Eds) // *World Wildlife Fund*. – Режим доступу: <https://livingplanet.panda.org/en-GB/> (дата звернення: 15.11.2023)
27. Борейко В. Є. Видовий терор. Київ: Київський еколого-культурний центр, 2010. 144 с.
28. Ripple W. J. Status and Ecological Effects of the World's Largest Carnivores [Електронний ресурс] // *Science*. Vol. 343, Issue 6167. 10 Jan 2014. – Режим доступу: <https://www.science.org/doi/10.1126/science.1241484> (дата звернення: 15.11.2023)
29. Методики обліку рисі, ведмедя та вовка. WWF-Україна, 2022. 64 с.
30. Callicott J. B. Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again [Електронний ресурс] // *Between the Species: An Online Journal for the Study of Philosophy and Animals*. 1988. Vol. 4, no. 3. – Режим доступу: <https://doi.org/10.15368/bts.1988v4n3.1> (дата звернення: 15.11.2023).
31. Allegri F. Is There a Moral Problem in Predation? // *Relations. Beyond Anthropocentrism*. Vol. 10, No. 2. Jan. 2023. P. 93–100.
32. Hutchins M., Wemmer C. Wildlife conservation and animal rights: Are they compatible? // *Advances in animal welfare science*. Washington, DC: The Humane Society of the United States, 1986. P. 111–137.
33. Callicott J. B. Animal Liberation A Triangular Affair // *Environmental Ethics*. Vol. 2, Issue 4. Winter 1980. P. 311–338.
34. Nagel T. What Is It Like to Be a Bat? // *The Philosophical Review*. Vol. 83, No. 4. Oct. 1974, P. 435–450.
35. Екологічна етика: навчальний посібник; за заг. ред. О.М. Шуміло / Борейко В.Є., Шуміло О.М., Шеховцов В.В., Шуміло О.О. Х.: Право, 2015. 304 с.
36. Борейко В. Є. Філософи зоозахисту та природоохорони. К.: Київський екологокультурний центр, Асоціація зоозахисних організацій України, 2012. 180 с.
37. Leopold A. A Sand County Almanac; and sketches here and there. New York : Oxford University Press, 1949. 226 p.
38. Regan T. The case for animal rights. Berkeley : University of California Press, 1983. 425 p.

REFERENCES

1. Filosofov`kiy entsiklopedichniy slovník (2002) [Philosophical encyclopedic dictionary]. Kiyiv: «Abris». [in Ukrainian].
2. Bostock, D. (1988) Plato`s Theaetetus. New York: Oxford University Press.
3. Boreyko, V. (2003) Ekolohichni traditsiyi, relihiyni pohlyadi slov`yans`kikh ta inshikh narodiv [Ecological traditions, religious views of Slavic and other peoples]. K: Kiyivs`kiy ekoloho-kul`turniy tsentr [in Ukrainian].
4. Bibliya v perekladi I.Ohiyenka [The Bible translated by I. Ohienko]. *TrueChristianity.info*. URL: https://www.truechristianity.info/ua/bible_ua.php (data zvernennya: 15.11.2023). [in Ukrainian].
5. Shekhovtsov, V. (2019) Transformatsiya relihiynikh svitohlyadiv kriz` prizmu filosofov`kikh paradim na shlyakhu do humanizatsiyi faunistichnoho zakonodavstva [Transformation of religious worldviews through the prism of philosophical paradigms on the way to humanization of faunistic legislation]. *Naukovo-informatsiyiny visnik Ivano-Frankivs`koho universitetu prava imeni Korolya Danila Halits`koho*. No.8(20). [in Ukrainian].
6. *Velika ukrayins`ka entsiklopediya* [Great Ukrainian encyclopedia]. URL: <https://vue.gov.ua/> (data zvernennya: 15.11.2023). [in Ukrainian].
7. Schweitzer, A. (2013) Philosophie und Tierschutzbewegung. *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten* / za red. Von H.W. Bähr. München: C.H. Beck, 2013. S. 92–98.
8. Marks, K., Enhel`s, F. (1982) Povne zibrannya tvoriv u 50 tt. (1958–1985) [Complete collection of works in 50 volumes]. Kiyiv. T. 46 : Ch. I.
9. Dekart, R. (2023) Metafizichni tvori [Metaphysical works.]. Kiyiv: Folio. [in Ukrainian].
10. Darwin, Ch. (1981) The descent of man, and selection in relation to sex. Princeton, New Jersey : Princeton University Press.
11. Tolman, E. C. (1932) Purposive Behavior in Animals and Men. New York: Century.
12. Korzh, O. P. (2023) Etolohiya tvarin: navchal`niy posibnik [Animal ethology: a study guide]. Sumi : Universitets`ka kniha [in Ukrainian].

13. The Cambridge Declaration on Consciousness. *Francis Crick Memorial Conference*. URL: <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf> (data zvernennya: 15.11.2023).
14. Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress by Henry S. Salt. *The Animal Rights Library*. URL: <http://www.animal-rights-library.com/texts-c/salt01.htm> (data zvernennya: 15.11.2023).
15. Schweitzer, A. (1949) *The Philosophy Of Civilization And Ethics*. London: Adam & Charles Black.
16. Brophy, B. (1965) The Rights of Animals. *The Sunday Times*. 10 Oct.
17. Sinher, P. (2019) Vizvolennya tvarin [Liberation of animals]. Kiyiv: Pabulum. [in Ukrainian].
18. Regan, T. (2001) *Defending animal rights*. Urbana : University of Illinois Press.
19. Kochubey N., Khar'kov S. (2023) Vzeyemodiya «lyudina-tvarina»: Vid antropotsentrizmu do ekolohizmu [Human-animal interaction: From anthropocentrism to environmentalism]. *Knowledge, Education, Law, Management*. No.4 (56). [in Ukrainian].
20. Sapontzis, S. F. (2011) Predation. *Ethics and Animals*. Vol. 5, no. 2. URL: <https://doi.org/10.15368/ea.1984v5n2.1> (data zvernennya: 15.11.2023).
21. Keulartz, J. (2016) Should the Lion Eat Straw Like the Ox? Animal Ethics and the Predation Problem. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*. Vol. 29, no. 5. P. 813–834. URL: <https://doi.org/10.1007/s10806-016-9637-4> (data zvernennya: 15.11.2023).
22. Pearce, D. (2009) Reprogramming Predators. *The Hedonistic Imperative*. URL: <https://www.hedweb.com/abolitionist-project/reprogramming-predators.html> (data zvernennya: 16.11.2023).
23. Nussbaum M. C. (2022) A Peopled Wilderness. *The New York Review*. URL: <https://www.nybooks.com/articles/2022/12/08/a-peopled-wilderness-martha-c-nussbaum/> (data zvernennya: 15.11.2023).
24. Kolbert, E. (2014) *The Sixth Extinction: An Unnatural History*. New York : Henry Holt and Company.
25. WWF Living Planet Report (2018). *World Wildlife Fund*. URL: <https://www.worldwildlife.org/pages/living-planet-report-2018> (data zvernennya: 15.11.2023).
26. WWF Living Planet Report– Building a naturepositive society (2022). *World Wildlife Fund*. URL: <https://livingplanet.panda.org/en-GB/> (data zvernennya: 15.11.2023).
27. Boreyko, V. (2010) Vidoviy terror [Species terror]. Kiyiv: Kiyivs'kiy ekoloho-kul'turniy tsentr. [in Ukrainian].
28. Ripple, W. J. (2014) Status and Ecological Effects of the World's Largest Carnivores. *Science*. Vol. 343, Issue 6167. 10 Jan. URL: <https://www.science.org/doi/10.1126/science.1241484> (data zvernennya: 15.11.2023).
29. *Metodiki obliku risi, vedmedya ta vovka* (2022) [Methods of accounting for lynx, bear and wolf.]. WWF-Ukrayina. [in Ukrainian].
30. Callicott, J. B. (1988) Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again. *Between the Species: An Online Journal for the Study of Philosophy and Animals*. Vol. 4, no. 3. – Rezhim dostupu: <https://doi.org/10.15368/bts.1988v4n3.1> (data zvernennya: 15.11.2023).
31. Allegri, F. (2023) Is There a Moral Problem in Predation? // *Relations. Beyond Anthropocentrism*. Vol. 10, No. 2. Jan.
32. Hutchins, M., Wemmer, C. (1986) Wildlife conservation and animal rights: Are they compatible? *Advances in animal welfare science*. Washington, DC: The Humane Society of the United States.
33. Callicott, J. B. (1980) Animal Liberation A Triangular Affair. *Environmental Ethics*. Vol. 2, Issue 4.
34. Nagel, T. (1974) What Is It Like to Be a Bat? // *The Philosophical Review*. Vol. 83, No. 4. Oct.
35. Ekolohichna etika: navchal'niy posibnik; za zah. red. O.M. Shumilo (2015) [Environmental ethics: study guide] / Boreyko V.Ye., Shumilo O.M., Shekhovtsov V.V., Shumilo O.O. Kh.: Pravo. [in Ukrainian].
36. Boreyko, V. (2012) *Filosofi zoozakhistu ta prirodookhoroni*. [Philosophers of animal protection and nature conservation] K.: Kiyivs'kiy ekolohokul'turniy tsentr, Asotsiatsiya zoozakhisnikh orhanizatsiy Ukrayini. [in Ukrainian].

37. Leopold, A. (1949) *A Sand County Almanac; and sketches here and there*. New York : Oxford University Press.
38. Regan, T. (1983) *The case for animal rights*. Berkeley : University of California Press.

Kharkov Serhii Volodymyrovych
Deputy General Director
Kyiv Zoological Park of National Importance
Postgraduate Student
Mykhailo Dragomanov Ukrainian State University
9, Pyrogoва str., Kyiv, Ukraine
orcid.org/0000-0003-2950-9583

ATOMISED ANIMAL RIGHTS AS THE FINAL STAGE OF ANTHROPOCENTRIC DESTRUCTION OF NATURE.

The article analyses the relationship between humans and nature, specifically humans and animals, from antiquity to the present day. Based on the progressively catastrophic deterioration of the environment and the disappearance of animal biodiversity, a conclusion is drawn regarding the fallacy of prevailing anthropocentric approaches to nature. Considering scientific discoveries in the fields of biology, physiology, psychology, and sociology over the last two centuries, the article expresses support for radical changes in humans' perception of animals.

A new problem is outlined, consisting of modern philosophers' anthropomorphised perception of animals. This, in turn, leads to continued support for the destruction of biodiversity through the mechanistic transfer of human needs and feelings to the needs and feelings of animals.

The work examines another less-known approach – O. Leopold's ecological or land ethics, which considers complex multidimensional ecosystems as certain integral organisms and requires subjectivity and protection for them, not their individual organs.

The relevance of the problem of anthropocentrism and its new forms is challenging to overestimate in view of the impressive ecological decline and the rapid and dramatic loss of biodiversity, which has already been named the Sixth Mass Extinction of species.

The study aims to find opportunities to change the ecological situation, alter people's attitudes toward animals and nature by developing the positions of environmental ethics, and prevent the development of a false anthropocentric paradigm based on anthropomorphised animal rights.

The research uses general scientific methods of comparison, analysis, synthesis, and induction.

The results comprise several practical conclusions, both for the protection of animals and the preservation of the planet's ecosystems.

Key words: *animal rights, anthropocentrism, anthropomorphism, ecosystem, ecological ethics, problem of predation, biodiversity, nature protection.*