

КОНСТРУИРУЯ ЧЕЛОВЕКА, ДЕКОНСТРУИРУЙ СОБАКУ

Попова О.В.

Попова Ольга Владимировна — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт философии РАН, Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: J-9101980@yandex.ru.

Аннотация. В статье рассмотрена эволюция процесса конструирования животного в XX в. и на различных примерах, представляющих современную философскую традицию, показано, как идея исключительности человеческого существа начинает дополняться и вытесняться идеей уважения к другим видам и в целом утверждением дискурса о сострадании по отношению к другим живым существам и связанной с ним биомедицинской практикой, в основе которой уже закладывается мысль о минимизации страданий животных.

В статье также представлены характерные тенденции, сопровождающие данный процесс. В частности, дана этическая оценка переходу от анималистического поворота к зооантропологической онтологии, который осуществлялся в первой половине XX в., и показаны основные траектории развития анималистической тематики в современной философской мысли.

На основании привлечения идей М. Мидгли и П. Сингер показано, как осуществляется процесс конструирования идеи животного в современной философии, и продемон-

стрирована уязвимость кантианской позиции в отношении онтологического и правового статуса животных.

В статье сделан вывод о том, что процесс конструирования идеи человека сопряжен с процессом конструирования образа животного. При этом на современном этапе данный процесс теоретического конструирования дополняется биотехнологическим конструированием и человека, и животного, характеризующегося развитием практики ксенотрансплантации, а также экспериментированием в области усиления физических и когнитивных способностей, вследствие чего возникает парадоксальное сочетание направленности человека на выход в сверхчеловеческое (постчеловеческое) состояние и одновременно претензия на новую онтологическую нишу со стороны животного, которое в процессе биотехнологического улучшения наделяют отдельными антропологическими чертами, ранее соотносимыми лишь с человеческой идентичностью.

Кроме того, данный процесс поднимает вопрос о необходимости деконструирования прежнего образа животного, как на основе получения научных данных о сознании животных, так и в связи с потенциальным появлением новых когнитивных возможностей у животных, улучшенных биотехнологическим путем.

Ключевые слова: конструирование человека, конструирование животного, зооантропологическая онтология, человек, животное, этика животных, права животных.

WHEN CONSTRUCTING A MAN, DECONSTRUCT THE DOG

Popova O. V.

Popova Olga Vladimirovna — Doctor of Philosophy, leading researcher, Institute of Philosophy RAS, Russian Federation, 109240, Moscow, st. Goncharnaya, 12, building 1; e-mail: J-9101980@yandex.ru

Abstract. The article delves into the evolution of the animal design process in the 20th century. By referencing examples from modern philosophical tradition, it demonstrates how the idea of human exceptionalism is being replaced by a respect for other species and a discourse centered around compassion for all living beings. This shift is accompanied by a biomedical practice that aims to minimize animal suffering.

Furthermore, the article explores characteristic trends that have emerged during this process. It ethically evaluates the transition from an animalistic perspective to a zoo-anthropological ontology, which occurred in the first half of the 20th century. The main trajectories of animalistic themes in contemporary philosophical thought are also presented.

Drawing on the works of M. Midgley and P. Singer, the article shows how modern philosophy constructs the concept of animals and highlights the vulnerabilities in Kantian beliefs regarding the ontological and legal status of animals.

Ultimately, the article concludes that the construction of the human idea is interconnected with the construction of the

animal image. In the present stage, this theoretical design is further supplemented by biotechnological advancements in designing both humans and animals. These advancements include practices like xenotransplantation and experimentation aimed at enhancing physical and cognitive abilities. As a result, there is a paradoxical combination of humans striving for a superhuman (posthuman) state and animals claiming a new ontological niche by acquiring anthropological traits through biotechnological improvement that were once exclusive to human identity. Additionally, this process raises the question of the necessity to deconstruct the previous image of animals. This is prompted by scientific discoveries about animal consciousness and the potential emergence of new cognitive capabilities in animals enhanced by biotechnology

Key words: human design, animal design, zoo-anthropological ontology, human, animal, animal ethics, animal rights.

Введение. Долгое время в различных интеллектуальных традициях преобладала идея исключительности человеческого вида, утверждавшая его особое положение и превосходство перед остальными живыми существами. Этот видовой «шовинизм» базировался на убеждении, что человек обладает уникальными характеристиками, которые делают его выдающимся, исключительным по отношению ко всем другим видам. Способности к языковой коммуникации, абстрактному мышлению, моральному поведению и самосовершенствованию рассматривались как признаки, фиксирующие существенное различие между человеком и другими живыми существами.

Вера в человеческое достоинство сопровождалась убеждением в моральном и интеллектуальном превосходстве человечества над всеми остальными видами. Этот процесс порождал устойчивые убеждения и даже предрассудки, которые оправдывали использование живых существ в пищу, проведение научных экспериментов

без обезболивания, разработку лекарств, клонирование, развлечение с использованием животных, наблюдение за ними и управление их поведением, а также приписывание им новых характеристик, которые отличались от природы других видов.

Процесс защиты прав животных сопровождался появлением нового концептуального аппарата, позволяющего обозначить закрепленное онтологически (и фактически биополитически) место животных и среди других живых существ, и в среде по-новому понимающих себя человеческих сообществ (Б. Латур). «Объективизм», «видовая дискриминация», «видовой расизм», «двухфакторный эгалитаризм» и др. понятия ознаменовали становление особого анималистского философского дискурса, позволяющего нюансировать сложившиеся отношения между человеком и живыми существами, осветить перспективу их дальнейшей гуманизации.

В 1970-х годах Ричард Райдер ввел понятие «спешисизм» (англ. *speciesism* — от сл. «*species*» — «вид», «порода», «род»), указывающее на доминирующий тип поведения людей по отношению к животным — поведения, направленного на моральное оправдание насилия по отношению к животным, если оно служит интересам человека¹.

Спешисизм рассматривался как аналог видового расизма. Апеллируя вместо категории «раса» к понятию «вид», он осуществлял стратификацию живых существ по факту принадлежности к человеческому виду, в отношении которого доминирует установка его превосходства относительно остальных видов. Определенная онтологическая кастовость, которую зафиксировал спешисизм, была обусловлена выделением особого места человека в природе. Его доминирующей и центральной позиции, обусловленной наличием особых качеств, прежде всего сознания, позволяющего придать человеческому существованию свойство исключительности и выделенности среди других онтологий других живых существ.

¹ См.: *Ryder, R. D. Experiments on Animals // Animals, Men and Morals. Ed. by S. and R. Godlovitch and J. Harris/ New York: Taplinger. 1971. P. 41–82.*

В XX в. складываются предпосылки для становления биоцентристского мировоззрения, животное начинает рассматриваться не только в контексте инструментализирующих интересов человека, но и как феномен, несущий в себе внутреннюю ценность. Однако его нельзя назвать доминирующим и определяющим новую специфику отношения к живым существам.

Между тем параллельно с биоцентристскими идеями, которые переопределяли отношения между людьми и животными и смещали антропоцентристский фокус исследования на философскую периферию, развивались сугубо редуccionистские представления о животных. Достаточно вспомнить о радикальных взглядах представителей научной школы бихевиоризма, которые исключали наличие высших психических функций у животных и сводили поведение животных к известной схеме «стимул-реакция». Или можно указать на взгляды И. П. Павлова, который постулировал необходимость отхода от антропоморфизмов. Однако антропоцентристское мировоззрение, определявшее развитие науки в первой половине XX в., несмотря на категоричность суждений и редуccionистскую аксиоматику, оказывающую сопротивление концептуальному «освобождению» животных, все же позволило прорасти росткам философской тематизации прав животных. В этом контексте не обошлось без обращения к идеям И. Канта. Для многих философов антропоцентризм И. Канта стал особым объектом критики в контексте постепенного развития дискурса о защите прав животных

Так, А. Швейцер указал на узкое понимание И. Кантом области этического, пытаясь свести ее к обязанностям человека по отношению к человеку и исключив из него рассмотрение отношения к другим видам, нечеловеческим существам. И. Кант указывал, что существа, жизнь которых зависит не от нашей воли, а от природы, имеют относительную ценность, являются средствами, в то время как разумные существа являются целями в себе и называются лицами. Сама природа выделила их в этом особом статусе, запрещающем использовать их как средство. Запрет мучить животных рассматривается И. Кантом в контексте обязанностей

человека по отношению к самому себе. Жестокость к животным ослабляет естественную склонность к состраданию, необходимую для отношений с другими людьми. По аналогии разрушение неживой природы противоречит обязанностям человека, нанося ущерб содействующему нравственности чувству любви не из одной только выгоды.

Для А. Швейцера нравственное отношение к животным связано с постоянным осознанием необходимости тех или иных действий, которые могут причинить вред живым существам. Только крайняя необходимость, неизбежность могут оправдывать использование живого как средства для достижения собственных целей.

Например, когда речь идет о проведении экспериментов на животных в медицинских целях, подразумевается, что будет проведена оценка необходимости жертвы животного, минимизирована или устранена его боль. Животные не могут использоваться в образовательных целях для демонстрации уже известных медицинских фактов. Таким образом, речь идет об этических ограничениях инструментализации живых существ.

Здесь важным является также то, что человек не должен заниматься самоуспокоением, указывая на благие цели, которые несет его деятельность. Моральный анализ собственных поступков, даже определенная калькуляция должна стать обязательной для обоснования собственной деятельности: «...В каждом отдельном случае они должны взвесить, существует ли в действительности необходимость приносить это животное в жертву человечеству. Они должны быть постоянно обеспокоены тем, чтобы ослабить боль, насколько это возможно. Как часто еще кощунствуют в научно-исследовательских институтах, не применяя наркоза, чтобы избавить себя от лишних хлопот и сэкономить время! Как много делаем мы еще зла, когда подвергаем животных ужасным мукам, чтобы продемонстрировать студентам и без того хорошо известные явления!»²

² Швейцер А. Благоговение перед жизнью: Пер. с нем. / Сост. и посл. А. А. Гусейнова; Общ. ред. А. А. Гусейнова и М. Г. Селезнева. М.: Прогресс, 1992. 576 с. С. 221.

А. Швейцер указывает на особое отношение солидарности, которое устанавливается между человеком и животным в связи с использованием животных в качестве подопытных существ и пользы от этого использования для страдающих людей. Для философа важным становится указать на необходимость моральной компенсации за причиняемые страдания, «необходимость делать по отношению к любой твари любое возможное добро»³. В целом, А. Швейцер подобным образом относился и к растениям, полагая, что человек не должен делать ничего, кроме неизбежного, разрушая природу ради забавы. Запрет на уничтожение растений, как и на уничтожение животных, противоречит принципу благоговения перед жизнью, который А. Швейцер считал этическим кредо человеческой жизни.

Так, он пишет: «Там, где я наношу вред какой-либо жизни, я должен ясно сознавать, насколько это необходимо. Я не должен делать ничего, кроме неизбежного, даже самого незначительного. Крестьянин, скосивший на лугу тысячу цветков для корма своей корове, не должен ради забавы сминать цветок, растущий на обочине дороги, так как в этом случае он совершит преступление против жизни, не оправданное никакой необходимостью»⁴.

А. Швейцер предвосхитил дальнейшее развитие ограничений по использованию животных в биомедицине и в последующем — в биоэтике. Речь идет прежде всего о концепции 3R У. Рассела и Р. Берча 1959 г., основанной на трех принципах — сокращения числа животных в медицинских экспериментах; совершенствования методов исследования на животных с целью минимизации негативных воздействий; замена животных альтернативными моделями.

Продолжение философской линии в отстаивании прав животных стоит также рассмотреть в идеях Ф. Яра, которого наряду с Ван Р. Поттером считают отцом современной европейской биоэтики. Ф. Яру, протестантскому пастору, приписывают первое упо-

³ Там же.

⁴ Швейцер А. Культура и этика / пер. с нем. Н. А. Захарченко и Г. В. Колшанского; общ. ред. и предисл. В. А. Карпушина. Москва: Прогресс, 1973. 342 с. С. 315.

требление слова «биоэтика» как понятия, с которым связывается идея биоцентричной этики, направленной на защиту всех живых существ.

В своих работах Ф. Яр обосновывает биоэтику как науку о жизни и нравственности (1926-1927 гг.). Фактически философ подвергает переосмыслению категорический императив И. Канта, расширив его применение на область всех живых существ и называя биоэтическим: «Уважай каждое живое существо исходя из того, что оно является целью само по себе, и по возможности относись к нему соответствующим образом»⁵. Для Ф. Яра преобразованный категорический императив оказался связан с требованием уважать каждое живое существо не как средство, а как самоцель, и, по возможности, относиться к нему как таковому.

Ф. Яр стремился ввести свою этическую позицию прежде всего в религиозный контекст христианской философии, осуществляя расширительное толкование заповеди «не убий». Он спроецировал ее действие на весь мир живого. В этой позиции особым образом акцентировано внимание на недопущении страдания живых существ⁶.

Интересно, что по своей религиозной составляющей представления Ф. Яра и А. Швейцера совпадают. Идея благоговения перед жизнью, которую развивал А. Швейцер, основывалась на его религиозном мировоззрении. В своей автобиографии он рассказывает о своем особом религиозном чувстве. «Я не мог понять — это было еще до того, как я пошел в школу, — почему я в своей вечерней молитве должен упоминать только людей. Поэтому, когда матушка, помолвившись вместе со мной и поцеловав меня на сон грядущий, уходила, я тайно произносил еще одну, придуманную мной самим молитву обо всех живых существах. Вот она: “Отец Небесный, защити и благослови всякое дыхание, сохрани его от зла и позволь ему спокойно спать”».

⁵ Цит по: Юдин Б. Г. «Био-этика» Фрица Яра / Человек: выход за пределы. Прогресс — Традиция М. 2018. 610 с. С. 218-219.

⁶ Данная позиция в последующем получила название сентиоцентризма или патоцентризма.

Таким образом, А. Швейцера и Ф. Яра интересовало, какого рода инструментализация живых существ может быть оправдана в случае крайней необходимости (А. Швейцер), по отношению к кому мы должны выражать запрет на убийство (Ф. Яр)?

Каждый из мыслителей представил свой моральный императив отношения к живым существам и основания морального отношения, важными пунктами которого становятся защита принципа благоговения перед жизнью (А. Швейцер), формирование категорического императива, в рамках которого постулируется уважение к каждому живому существу не как средству, а как к самоцели (Ф. Яр).

От анималистического поворота к зооантропологической онтологии. Формирование этоса защиты животных в первой половине XX в. происходило в парадоксальной ситуации утраты фундаментальных прав людей. Это стало характерным для предвоенного периода первой половины XX в. и определило характерные черты политической жизни Германии.

При этом в немецких руководствах по экспериментам на человеке 1931 г. уже имелись этические нормы, на которые нужно было ориентироваться при проведении медицинских экспериментов на человеке. Однако они не были восприняты всерьез медицинским сообществом.

В частности, здесь отмечалось, что «свобода, предоставляемая врачу, должна быть сопоставлена с его особой обязанностью постоянно осознавать свою главную ответственность за жизнь и здоровье любого человека, на котором он проводит инновационную терапию или проводит эксперимент» и «следует избегать экспериментов с участием людей, если их можно заменить исследованиями на животных. Эксперименты на людях могут проводиться только после получения всех данных, которые можно собрать с помощью тех биологических методов (лабораторных испытаний и исследований на животных), которые имеются»⁷.

⁷ См. Об этом: German Guidelines On Human Experimentation 1931. URL: https://artandersonmd.com/1931_german_hu_guidelines.html.

К 20-30-м гг. XX в. формируются определенные мировоззренческие предпосылки, связанные с восприятием животных как объектов, требующих морального отношения и заботы. Представленные примеры философских взглядов А. Швейцера и Ф. Яра демонстрируют своеобразный анималистический поворот. Он принимал различные формы. С одной стороны, речь шла о наделении правами всех живых существ, введении ограничений на их инструментализацию, распространении идеи равенства перед жизнью.

С другой стороны, «поворот к животному» происходил на фоне кардинального онтологического разворота, где животное могло вытеснить на периферию самого человека, если он не соответствовал норме человеческого, выработанной в рамках политической идеологии. В этом отношении анимализм в своих радикальных проявлениях шел параллельно с дегуманизацией.

К примеру, в Германии в 1933 г. выпускается свод законов о защите животных в Европе, а впоследствии о защите животных в Германии. Упомянутый закон принимался с целью защиты жизни и благополучия животных. Здесь постулировалась ответственность человека за них как за своих собратьев. Однако цель квазипреодоления межвидового барьера формируется синхронно с задачами разделения человечества на виды и подвиды. Границы между ними выстраиваются, отталкиваясь от таких оценочных маркеров, как болезнь, вырождение, неполноценность.

Разум, воля и др. человеческие качества рассматриваются уже не как исключительно человеческие, а лишь как качества, специфические для определенных подгрупп людей, объединенных по расовому, национальному признаку, критериям здоровья или возраста.

Нацистская политика не ограничивалась запретом на жестокость к животным, отраженным на законодательном уровне, ей было недостаточно таких отдельных политических шагов, как, например, поддержка вегетарианства. Межвидовая тема нацистской Германии отталкивалась от другой повестки: увеличения прав животных и лишения их значительного числа людей.

Процесс создания газенвагенов — мобильных газовых камер, в рамках которого решались технологические моменты отно-

сительно того, как «правильно» перевозить и быстро умерщвлять находящихся в них людей, — осуществлялся практически параллельно с имплементацией закона о правильной перевозке животных (принятого в 1937 г.). Перевозка людей в газенвагенах как антипод перевозкам, которые осуществлялись в отношении животных, коррелировали с формированием нацистской зооантропологической онтологии, где люди располагались в иерархии вместе с животными. В ней на вершине восседали арийцы, волки, орлы, а внизу — свиньи, евреи, крысы.

Резкое ограничение практики вивисекции и запрет на использование в экспериментах приматов и некоторых домашних животных (лошадей, собак и кошек) было замещено последующим проведением экспериментов на отдельных группах людей, признанных нацистами неполноценными.

Использование зоологических метафор, употребление таких слов-маркеров, как «паразит», «вошь», «свинья», «кролики», «микроб», стало особенно востребованным в нацистской политике. Биологической, зоологической сущности были приданы моральный и политический смыслы, феномены, нации, отдельные категории людей, которые описывались подобным образом, утрачивали свое первичное значение. Уничтожению людей предшествовал процесс лингвистического «зоологического» конструирования, репрессивный лингвистический поворот в политике.

Послевоенное время и защита прав животных. Дискурс о правах животных обрел совершенно новое звучание после Второй мировой войны. С одной стороны, Нюрнбергский процесс и принятие Нюрнбергского кодекса в 1947 г. способствовали формированию новой повестки в отношении проведения биомедицинских экспериментов на людях. Медицинские эксперименты, проводимые на людях, вызвали необходимость переосмысления пути получения биомедицинского знания. Была принята норма о том, что эксперимент должен основываться на данных, которые получены в лабораторных исследованиях на животных. В то же время норма, подразумевающая использование животных, оказалась сопряже-

на с требованием обоснования необходимости проведения самого эксперимента и такой его организацией, чтобы ожидаемые результаты оправдывали сам факт его проведения⁸.

Однако нараставшее в течение последующих десятилетий увеличение количества используемых животных в биомедицинских экспериментах, производство специальных выведенных линий животных для этих целей порождало множество вопросов о моральном статусе животных и альтернативных способах получения биомедицинского знания, а также вызывало острую моральную реакцию.

В связи с этим в 70-е гг. возникают прецеденты нападения на фармацевтические лаборатории, виварии, развиваются активные формы сопротивления различным формам эксплуатации и на глобальном уровне формируется дискурс защиты прав животных.

К примеру, в эти годы становятся известны своей философией действия освободители дельфинов Ле Вассер и Стив Сипман. В 1977 г. они выпустили в океан двух дельфинов, принадлежащих Гавайскому университету, которые использовались для обучения на протяжении 8 лет. Ле Вассер и Сипман использовали символику «Подводной железной дороги», чтобы подчеркнуть свое намерение освободить этих животных, аналогично тому, как аболиционисты освобождали рабов во времена «Подземной железной

⁸ В последние десятилетия за рубежом появляется критика положений Нюрнбергского кодекса, направленная на ограничение участия животных в доклинических испытаниях. Зачастую она принимает очень радикальные формы. К примеру, Р. Грик, А. Пиппус, Л. Хансен пишут: «Мы пришли к выводу, что требования к испытаниям на животных, содержащиеся в Нюрнбергском кодексе, были основаны на устаревших с научной точки зрения принципах, скомпрометированы людьми, кровно заинтересованными в экспериментах на животных, не выполняют никакой полезной функции, увеличивают стоимость разработки лекарств и препятствуют созданию безопасных и эффективных лекарств и методов лечения от реализации». — См. *Greek R., Pippus A., Hansen L. The Nuremberg Code subverts human health and safety by requiring animal modeling//BMC Med Ethics. 2012 Jul 8;13:160.*

дороги». Ле Вассер и Сипман подчеркивали, что они не крадут дельфинов, а возвращают их обратно (в их естественную среду).

Рассказывая о поведении дельфинов, они отмечали, что они просто «рванули к свободе», фактически используя выражение, которое когда-то употреблял Мартин Лютер Кинг, когда рассказывал об освобождении чернокожего населения. Ле Вассер и Сипман полагали, что преступлением является не их активность по освобождению животных, но что само по себе содержание дельфинов в бетонных резервуарах и проведение повторяющихся экспериментов в лабораториях являются формой преступления, в то время как эти высокоинтеллектуальные существа заслуживают лучших условий и свободы.

Инициативы, связанные с выпуском животных на свободу, постепенно оказались направлены на лаборатории: активисты стали выпускать на свободу животных, которые предназначались для проведения исследований.

Так, известный зоозащитник Г. Спира возглавил борьбу против музея Естественной истории, один из исследовательских проектов которого был направлен на изучение поведения изувеченных животных (кошек). После 18 месяцев протестов и общественных акций правительство прекратило финансирование программы, и лаборатория музея была закрыта. Затем он направил свои усилия против драйзовского офтальмологического теста, где кроликам капали косметические препараты в глаза для проверки их агрессивного действия, которое в большинстве случаев приводило к слепоте. В этот раз он объединил сотни активистов, борцов за права животных. Кульминацией кампании стала фотография ослепленного кролика, опубликованная в 1980 году в «The New York Times», с надписью: «Сколько кроликов ослепляет “Ревлон” ради красоты?»

Вслед за этим последовали акции протеста, после которых компания решила уволить сотрудников, вовлеченных в проведение данных тестов, и переключиться на другие исследовательские программы. Были и многие другие акции и многочисленные демонстрации, где акцентировалось внимание на непотребитель-

ском отношении к животным, которое характерно для научных лабораторий (здесь стоит привести знаменитое высказывание Спира, обращенное к ученым США, что «нельзя так же легко заказать 1000 кроликов или 10 000 мышей, как ящик лампочек с утра в понедельник»).

При проведении подобных акций обращалось внимание на присущее животным достоинство, на то, что как интеллектуальные и чувствительные существа, они заслуживают права на свободу и достойные условия существования. Кроме того, огромное значение в формирующемся движении по защите прав животных приобретало образование. Проводившиеся мероприятия и лекции вовлекали в число его сторонников все больше людей, вдохновляя людей становиться активистами.

Философская тематизация прав животных: М. Мидгли и П. Сингер. В этом разделе будет рассмотрена философская тематизация прав животных. Описанные выше акции протеста успешно подкреплялись развитием различных линий теоретизирования, направленных на защиту животных.

Еще в 60-е гг. «Оксфордская группа», небольшой коллектив исследователей, преимущественно из Оксфордского университета, сделал заявление, что увеличение эксплуатации животных является недопустимой практикой. В 1964 г. появляется книга Рут Гаррисон «Животные-машины», где подвергались критике фабрики-фермы. В 1965 г. в «Sunday Times» вышла статья Бриджит Брофи «Права животных». Эти работы привлекли широкий общественный интерес к вопросу о том, как должны быть организованы отношения между людьми и животными, что привело к актуализации философских исследований в области защиты животных.

Ниже мы остановимся на дальнейшем развитии рассматриваемой темы, осуществлявшемся уже начиная с 70–80-х гг. XX в. вплоть до наших дней, опираясь на работы двух ведущих философов — М. Мидгли и П. Сингера.

Стоит сказать несколько слов о британском философе М. Мидгли, которая мало знакома отечественному философскому сооб-

цеству, однако широко известна своими работами по вопросам этики и прав животных на Западе. В 1978 г. она написала свою первую книгу «Зверь и человек». Вслед за этим последовали такие труды, как «Животные и почему они имеют значение» (1983), «Злоба» (1984), «Этичный примат» (1994). Газета *The Guardian* назвала М. Мидгли яростным философом и «главным бичом “научного притворства” в Великобритании».

М. Мидгли усматривает в развитии философии две характерные стратегии. Обращаясь к фигурам Р. Декарта и И. Канта, она указывает на абсолютное и относительное пренебрежение животными. И если Р. Декарт с характерным для него механистическим подходом, игнорирующим наличие субъективности и тем более субъектности в животном, является представителем первой позиции, то И. Кант уже является представителем плеяды философов, следующих традиции относительного игнорирования прав животных. Он, как отмечает М. Мидгли, демонстрирует в своем творчестве, что нравственное отношение к животным в дальнейшем способно стать источником такого же отношения к людям.

Философские рассуждения М. Мидгли о животных одновременно являются экскурсом в психологию человеческого страха. Она указывает на присущую философскому сообществу (типичную для человечества в целом) анималистическую ошибку, обусловленную переносом внутренних пороков и страхов человека на те или иные виды животных. Животное выступает как проекция человеческих страхов и диспозиций, которые видят в различных видах животных одни и те же устойчивые образы, ассоциирующиеся со злым умыслом или своего рода добродетелью, благом. По этой причине мы представляем волка таким, каким он предстает перед пастухом, когда он выхватывает ягненка из загона. Но «...это все равно, что судить о пастухе по впечатлению, которое он производит на ягненка в тот момент, когда он, наконец, решает превратить его в бараньи отбивные»⁹.

⁹ *Midgley M. Animals and The Problem of Evil // The essential by Mary Midgley / edited by David Midgley. 2005. P. 39.*

Примитивность и наивность наших суждений о животных приводит к размещению их в очень скромном онтологическом месте, где степень их демонизации оказывается непропорционально выше человеческой. В связи с этим Мидгли саркастично замечает, что воюющие крысы, убивающие своих противников из другой стаи, «не могут конкурировать ни с Каином, ни с Ромулом, ни тем более с Авимелехом, сыном Гедеона, убившим на одном камне всех своих братьев»¹⁰.

Бесконтрольное использование философами аргументов о злой природе животных опирается, как полагает М. Мидгли, на народный образ животных, плохо соотносящийся с реальным образом. Однако он в полной мере соотносится с так любимым философами собирательным образом ненасытного Дикого Зверя (внутреннего животного), готового вырваться на свободу в погоне за удовлетворением своих желаний. Так, Мидгли пишет: «Зверь внутри философа — это незаконное чудовище, которому ничего не запрещено. Его так описывают как моралисты вроде Платона, которые против этого, так и такие моралисты, как Ницше, которые за него. Вот типичный отрывок из 9-й книги “Государства”, где Платон говорит о наших более неприятных желаниях. Они шевелятся во сне, когда более нежная часть души дремлет, и контроль разума отнимается. Тогда дикий Зверь в нас, накормленный мясом и питьем, становится свирепым и стряхивает сон, чтобы отправиться на поиски того, что удовлетворит его собственные инстинкты»¹¹. Под огнем критики Мидгли оказывается также позиция И. Канта, отраженная в его ранних «Лекциях по этике». В этом произведении И. Кант указывает на то, что проявления человеческой сексуальности подвергают человека опасности уподобления животным. В противовес она замечает, что уподобление человека животным не может рассматриваться как нечто плохое, поскольку человек разделяет с животными

¹⁰ Ibid. P. 41.

¹¹ *Midgley, M. Animals and The Problem of Evil // The essential by Mary Midgley / edited by David Midgley. 2005. P. 39. P. 47.*

многие привычки, даже несмотря на то, что сексуальная жизнь животных может показаться кому-то чересчур неупорядоченной. Несмотря на широкий контекст уничтожения животных, все же человеческий язык наполнен смыслами, отражающими уникальные черты животных. Они обладают императивной силой, рассматриваются как идеал для подражания (Мидгли приводит в этой связи пословицу: «Будьте мудры, как змеи, и смиренны, как голуби»).

Таким образом, обобщения, выливающиеся в негативные суждения о животных, не являются корректными. Животные, как и люди, обладают разными поведенческими характеристиками и не являются носителями какого-то одного образа, укорененного в человеческой культуре. Поэтому при оценке какой-либо деятельности и пропуске ее сквозь сито морали мы нуждаемся в обосновании того, почему она не является подходящей для людей (безнравственной), но эта оценка не должна соотноситься с примерами, взятыми из мира животных. В противном случае мы сталкиваемся с неуместными обобщениями. В человеческом обществе распространен неправильный силлогизм, когда упоминается какая-либо маргинализованная группа и все ее поведенческие характеристики оцениваются в негативном ключе исключительно по факту принадлежности к этой группе. По аналогии, нечто подобное происходит и с оценкой животных, когда ссылка на них повторяет форму, часто используемую в «народной морали». Здесь упоминается какая-либо группа, считающаяся неполноценной (М. Мидгли называет их «гопниками»). Силлогистический аргумент, который использует М. Мидгли, имеет следующую форму:

«Некоторые практики гопников отвратительны.

Это — практика гопников.

Поэтому эта практика отвратительна»¹².

М. Мидгли пишет, что единственное, что могло бы сделать этот аргумент честным, — это реальная универсальная основная

¹² Ibid. P. 55.

предпосылка, то есть утверждение, что высказывание «Все, что животные делают, является злым или неполноценным» является истинным. В случае с животными такая предпосылка часто принимается неосознанно, при этом пороки чудовищного «внутреннего зверя» проецируются на реальных животных¹³.

М. Мидгли подвергает критике используемый И. Кантом аргумент, связанный с уподоблением человека животным, если речь идет о реализации своей сексуальной функции. Она указывает на то, что И. Кант мог бы и не использовать данное сравнение, оно в контексте его творчества как бы выглядит случайным. И. Кант вовсе не нуждается в аргументе «внутреннего зверя» и гораздо лучше мог бы выразить свои опасения, используя уже созданный понятийный аппарат, ставший центральным для его этики.

Речь идет об идеях И. Канта, касающихся инструментализации отношения к человеку, в рамках которого последний рассматривается как средство, а не как цель. Здесь возникает очень важный вопрос о границах уважения к человеческим существам.

Слабость концепции И. Канта, по мнению М. Мидгли, обусловлена акцентом на рациональности моральных агентов, достойных уважения. В такой позиции по отношению к животным нет места для чувства уважения, подобного чувству, которое люди испытывают по отношению к другим людям.

Животные не могут быть целью в себе в связи с отсутствием центральной для учения И. Канта характеристики — их рациональности. Животные, не являющиеся целью в себе, автоматически становятся средством для достижения человеческих целей. В то же время она отмечает, что И. Кант ограничивает произвол в инструментализации животных, указывая, что жестокость по отношению к животным унизила бы природу самого человека. Его долг — избегать этого осквернения¹⁴.

В работе «Утопии, дельфины и компьютеры» М. Мидгли осуществляет попытку реабилитировать позицию И. Канта. Она обращает внимание на основополагающую для творчества И. Кан-

¹³ Ibid. P. 55.

¹⁴ Ibid. P. 55.

та антитезу между личностями и вещами, выражающуюся в том, что вещи могут быть использованы таким образом, каким могут быть использованы люди. Данная антитеза имеет очевидную моральную составляющую, основанную на такой противопоставленности субъектов и объектов, характерной для человеческого мира, которая основана на господстве и подчинении, принимающем формы тотальной инструментализации и распространения манипуляций и обмана: «Хозяева продают рабов; правители обманывают и манипулируют своими подданными; работодатели относятся к своим секретарям как к обоям»¹⁵. Очевидно, что И. Кант противопоставляет фактическому положению дел веру в достоинство и свободу человека.

Для М. Мидгли становится очевидным, что обозначение особой онтологической позиции человека не осуществляется на основе онтологического унижения других живых существ. Она отмечает, что И. Кант не утверждает, что животные — это вещи, он «не списывает со счетов их интересы... он решительно осуждает жестокое и подлое обращение с ними. Но, как и многие другие гуманные люди, которые запутались в неадекватной моральной теории, он приводит изобретательно неубедительные причины для этого. Он говорит — то, что продолжают говорить с тех пор, — что это только потому, что жестокость к животным может привести к жестокости к людям, или унижить нас, или быть признаком плохого морального облика и мы должны избегать этого»¹⁶.

М. Мидгли полагает, что животные являются субъектами, но не вещами. Кантианское противопоставление человека вещам, с ее точки зрения, является бесполезным, мешая нашему признанию субъективности животных¹⁷. Попытка опровергнуть отождествление животных с вещами приводит М. Мидгли к новой интерпретации проблемы жестокого обращения с животными.

¹⁵ *Midgley M. Is a Dolphin a Person? // The essential by Mary Midgley / ed. by David Midgley. 2005.. P. 137.*

¹⁶ *Ibid. P. 137.*

¹⁷ *Utopias, Dolphins and Computers: Problems of Philosophical Plumbing. Routledge, 1996. P. 111–12.*

М. Мидгли показывает, что даже распространенная практика жестокого обращения с животными парадоксальным образом указывает на то, что они не могут считаться вещами. Несмотря на распространение представления о животных как о вещах, собственности человека, оно перечеркивается самим актом жестокости, поскольку он всегда основан на вере в то, что то, на что направлена жестокость, способно страдать. Жестокость к животным тем самым, по М. Мидгли, косвенно указывает на наличие их субъективности и субъектности. Пинок лошади или собаке отрицает их вещьность, имплицитно наделяя их другим онтологическим статусом.

М. Мидгли также обращается к привычной теме поиска антропологических констант, позволяющих прояснить вопрос о человеческом в человеке и одновременно провести новые границы для сферы морального долженствования. Здесь важным становится прояснение вопроса о том, только ли наличие интеллекта, который приписывают исключительно людям, должно доминировать в этом процессе?

Она полагает, что интеллект не должен оказывать влияние на определение границ нашей моральной заботы, и в этой связи подвергает критике И. Канта. И. Кант в своей попытке провести разделительную линию между разумом и эмоциональной сферой человека, как считает М. Мидгли, упускает из виду влияние чувств на формирование морали посредством влияния на образ мышления и на целеполагание¹⁸. Значимым становится баланс чувств и разума, о котором она в свойственной ей афористичной манере говорит: «Чувства, чтобы быть эффективными, должны принимать форму мыслей, а мысли, чтобы быть эффективными, должны питаться подходящим чувством»¹⁹.

В противовес человеческому шовинизму, с присущим ему высокомерием к нечеловеческим формам жизни М. Мидгли указывает на иллюзорность такого взгляда на мир. Он включает и

¹⁸ *Midgley M. Heart and Mind: The Varieties of Moral Experience*, revised ed. London: Routledge, [1981] 2003.240 p.

¹⁹ *Ibid.* P. 4

моральный аспект: наши обязанности не распространяются исключительно на существ, способных вступить в коммуникацию, способных говорить. М. Мидгли, расширяя моральный универсум, обращается к идеям Бентама, чтобы показать, что проблема не в том, могут ли животные говорить или рассуждать, но в том, могут ли они страдать? Конституирующая установка связана с охраной границ телесности. Защищающий потенциал соматических прав является определяющим для формирования понимания того, каким образом может быть выделен круг существ, по отношению к которым мы не просто можем, но и должны испытывать моральные чувства и нести моральные обязательства.

Способность чувствовать боль и страдать рассматриваются как качества, требующие защиты, вне зависимости от видовой идентичности их носителя. В этом контексте актуализируется понятие Другого, который «не всегда человеческое существо»²⁰, подобно тому, как ранее в качестве Других, окружающих человека, равных по своим правам существ, стали рассматривать людей с различной национальной принадлежностью, цветом кожи и другими телесными и гендерными признаками.

Философские идеи И. Бентама формируют общее основание для приверженцев различных биоцентристских взглядов. В то же время идеи И. Бентама закладывают фундамент сентиоцентризма — этического подхода, основанного на признании ценности и важности субъективного опыта живых существ, особенно — способности чувствовать боль и радость. В центре сентиоцентризма находится идея, что все существа, способные испытывать страдание и наслаждение, должны быть уважаемы и защищены.

Констатация факта, что животные и люди могут испытывать боль и страдать, одновременно означает, что у них есть права на жизнь, свободу и защиту их интересов.

Сентиоцентризм имеет большое значение в этических дебатах о правах животных, использовании животных для научных экспериментов, вопросах живодерства и отношении к природе в це-

²⁰ Ibid. P. 137.

лом. Он противостоит жесткому антропоцентризму, где интересы и благополучие людей признаются главными и исключаются интересы других живых существ.

Сентиоцентристская позиция И. Бентама значима как для М. Мидгли, так и для такого известного своими одиозными высказываниями мыслителя, как П. Сингер. Противопоставляя идее И. Бентама мысли И. Канта, он утверждает, что основополагающим в размышлениях о морали становится вопрос о страдании, а не способность выражать себя в языке или быть интеллектуальным, отвергая тем самым представление о том, что моральные обязательства коррелирует с теми или иными человеческими способностями (которые и нужно защищать).

И если И. Бентам, по словам П. Сингера, «возможно, первым в истории объявил “власть человека” тиранией, а не законным правлением»²¹, то И. Кант продолжил развивать свои взгляды в рамках жесткой антропоцентричной позиции, где целью является человек, а животные его средствами, инструментами, не обладающими самосознанием. Здесь животное служит человеку, помогая ему создавать благоприятные последствия для морального поведения людей, умножения нравственности в случае их доброго расположения к животным.

Согласно Сингеру, «единственной оправдываемой чертой беспокорства об интересах других» является граница чувствительности. Природа этого существа не должна приниматься в расчет, этого требует принцип равенства всех живых существ, испытывающих страдание.

Дискутируя спустя столетия с рационалистической позицией И. Канта, П. Сингер противостоит свойственной ему и многим другим философам видистской точке зрения, замечая, что в ее рамках мы не отталкиваемся от постулирования интересов животных. Последние уходят на второй план и подчинены интересам людей: если «мы ставим рассмотрение их интересов в зависимость от благоприятных последствий для людей, то тем самым

²¹ Там же. С. 166.

признаем, что интересы животных сами по себе не заслуживают внимания»²².

Животные оказываются лишены самобытия, неинструментализуемой идентичности, которую может гарантировать лишь взгляд, лишенный прагматических интересов.

Все же следует сказать, что отточенные философские аргументы и М. Мидгли, и П. Сингера направлены не столько против полного отрицания позиции И. Канта, сколько против ее предельно антропоцентричного характера, который рассматривается в качестве фактора, обусловившего развитие практики игнорирования прав других живых существ. И М. Мидгли, и П. Сингер указывают на уязвимость кантовской позиции с моральной точки зрения в связи с тем, что И. Кант имеет дело с «нормальным» (выражаясь словами П. Сингера) человеческим существом, обладающим автономией, дееспособностью, высокой степенью разумности, но не учитывает разницу в распределении человеческого у различных человеческих существ, их дифференциацию, обусловленную разной степенью наличия этих качеств, равным образом как и наличие определенных характеристик, считающихся антропологическими (в частности, разумности) у животных.

М. Мидгли, развивая в разных работах эту мысль, занимает достаточно умеренную позицию.

Обращая внимание на недостатки антропоцентричных объяснительных моделей, она призывает к смене стратегии защиты живых существ и переходу от ее антропоцентричной направленности к биосоциальной, где важным становится сосуществование людей и животных в рамках одного сообщества.

П. Сингер следует еще более радикальным путем, показывая, что используемая в отношении эксплуатации животных аргументация не только аморальна, но и нелогична. Последовательно применяя критерии разумности, чувства страдания и боли, он доходит до одиозных сравнений и показывает, что границы

²² Там же. С. 193.

инструментализации живых существ могут быть существенно расширены.

Так, он пишет о том, что не все человеческие существа могут достигнуть «того уровня понимания, самосознания, разума и чувствительности, который свойствен многим животным», имея в виду людей с серьезными и необратимыми поражениями мозга, а также новорожденных. Практика защиты людей с серьезными ментальными патологиями, как полагает П. Сингер, должна строиться на каком-то ином основании, чем это имеет место сейчас, поскольку последовательное использование критерия разумности приводит к ситуации, когда мы либо должны начинать рассматривать соответствующих ему животных как его носителей и исключать их из числа объектов эксплуатации, либо считать их частью человечества, не соответствующей критерию разумности, и начинать рассматривать наравне с животными со всеми вытекающими отсюда последствиями — участием их в медицинских экспериментах и прочих инструментализирующих практиках.

Подобно тому как разумность некоторых людей, по мнению П. Сингера, не выше разумности животных, другие антропологические характеристики также подчиняются одному уравнительному принципу: «...у нас нет морального права считать боль и удовольствия животных менее важными, чем столь же сильные боль и удовольствия людей»²³.

П. Сингер подкрепляет и обостряет свою позицию, обращая внимание на аргументацию Р. Фрея, рассуждающего об основаниях для вивисекции и утверждающего, что попытка оправдать эксперименты на животных благами, которые несут эти эксперименты, приводит к тому, что исчезают внутренние причины для запрета таких же экспериментов по отношению к людям, «качество жизни которых уступает качеству жизни животных или соответствует ему»²⁴.

²³ Сингер П. Освобождение животных (1975–2009). Издательство «Синдбад», 2021. С. 33.

²⁴ Там же. С. 192.

Использование подобных одиозных высказываний — характерная черта творчества П. Сингера, вызывавшая не просто философские дискуссии, но и серьезные политические акции протеста, направленные против использования нацистской риторики. Действительно, П. Сингер проводит мысленные эксперименты, подобные фундированной на понятии «качества жизни» биополитической практике нацистов, с характерной для нее сортировкой людей на основе представлений о полезном и бесполезном существовании, в соответствии с наличием признаков, отвечающих принятым критериям качества жизни.

П. Сингер оспаривает любые попытки ограничения понятия «личность» исключительно антропоцентричными моделями, развивавшимися в рамках кантианской традиции, и переходит к введению специфических критериев личности, которым могут соответствовать животные, но не соответствовать человеческие существа.

Например, ребенок с анэнцефалией, по П. Сингеру, не является личностью, в то время как ею является обезьяна. Здесь он, однако, опирается на тот самый критерий разумности, с которым и хочет бороться. Скорее всего, этим он хочет показать непоследовательность философской позиции тех, кто в эссенциалистском ключе пытается найти конституирующие характеристики человека, демонстрируя, что приписывание ему той или иной идентичности и характерных черт, определяющих человеческую уникальность, всегда грозит перерасти в выстраивание новых властных отношений и усиление процесса инструментализации.

П. Сингер здесь пытается показать, как эпистемологическая установка способна определять моральное поведение. Наше знание о человеке и животных и наши предубеждения формируют устойчивый этос.

Являясь последователем одного из направлений утилитаризма — утилитаризма предпочтений, П. Сингер пытается расширить масштаб морального универсума, включая в качестве его участников не только людей, но и животных, модифицируя классическую формулу утилитаризма о наибольшем счастье для

наибольшего числа людей в анималистическом ключе, где счастье должно распределяться между всеми представителями нового морального универсума. Однако фантазмагорически этот универсум превращается в еще одну зону исключения, где счастливым позволено быть далеко не каждому. Оттуда оказываются исключены, в частности, люди, обладающие сильными физическими или психическими недостатками, страдающие пациенты в устойчивом вегетативном состоянии, носители болезни Альцгеймера, дегенеративных заболеваний, то есть те, кто не соответствует принятым стандартам рациональности.

Постулируя значимость рациональности в человеческом поведении, П. Сингер гротескно уподобляется критикуемому им И. Канту в аспекте гипертрофированного внимания к рациональности. Речь, однако, идет о градуированной и одновременно нормализованной рациональности, где преимуществ получает больше тот, кто в данный момент времени обладает ею на определенном уровне, является носителем ее средних значений.

Действительно ли П. Сингер искренен в этой позиции или же эвристически отстаивает эту точку зрения, используя как наглядный пример доведения до абсурда исключительной приверженности рационализму, — судить достаточно сложно. Однако из его философского творчества невозможно убрать пассажи, связанные, к примеру, с рассуждением о ситуациях выбора, когда речь идет о спасении живых существ, где критерий рациональности применяется именно в вышеупомянутом ключе.

Так, проводя мысленный эксперимент о выборе между спасением новорожденного ребенка и шимпанзе, П. Сингер заявляет, что предпочтение следует отдать именно шимпанзе как имеющей более высокий уровень развития, что является показателем личности.

По аналогии в ситуациях выбора между спасением детей и взрослыми, как считает П. Сингер, предпочтение должно отдаваться последним как личностям, поскольку они являются существами, способными существовать в качестве отдельных существующих сущностей. Разрывая утвержденную философами

связь между принадлежностью к виду и онтологическим и моральным статусом, П. Сингер упирается в решение проблемы дозволенного/недозволенного уже в отношении людей, осуществляя радикальную межвидовую стратификацию, присваивая и отбирая у человека человеческую личность на разных этапах его развития. П. Сингер постулирует тем самым зависимость индивидуума от медиализированного пространства действий, где предпочтения признанных полноценными моральными агентами субъектов становятся определяющими для принятия моральных решений.

В этом контексте стираются границы между видами, но также исчезает хрупкая защита тех, кому конвенциональным путем отказано в принятии в сообщество личностей и вообще в сообщество живых людей. В процессе онтологической категоризации они становятся социально мертвыми.

В то же время позиция П. Сингера исполнена противоречий. Каркасы теоретических конструкций рушатся, когда речь заходит о его личной биографической ситуации.

В статье «Самый опасный человек в мире», опубликованной в издании «The Guardian», Кевин Тулис (Kevin Toolis) рассматривает ответ П. Сингера на вопрос, почему он продолжает заботиться о своей матери, больной Альцгеймером. Философ отвечает следующим образом: «В идеальном мире, если бы я мог на законных основаниях... если бы существовал способ без наказания или чего бы то ни было безболезненно покончить с жизнью моей матери, а затем передать ресурсы, используемые для ухода за ней, людям, которые в противном случае умерли бы от недоедания, которых много, я бы сказал, что да, это было бы лучше сделать. Но это не та ситуация, в которой находимся я или моя мать»²⁵.

Здесь П. Сингер выводит себя из зоны неистощимых мысленных экспериментов, оказываясь в ситуации неумолимой проверки реальностью. Простая калькуляция в области правильного и неправильного, которая присуща взглядам П. Сингера, росчер-

²⁵ Toolis, K. The most dangerous man in the world // The Guardian. URL:<https://www.theguardian.com/lifeandstyle/1999/nov/06/weekend.kevintoolis>.

ком пера удаляющая людей из человеческого универсума, лишая их личностного измерения, терпит крах перед лицом личной ситуации, где контекст принятия решений оказывается сопряжен с жизнью близкого человека и уже не может быть сведен к мыслительным абстракциям. Как справедливо об этом пишет К. Тулис, это можно выразить другими словами: «Питер Сингер, пророк последних дней, выдающийся веган, философ-мудрец и приверженец утилитаризма, застрял в той же моральной неразберихе, что и все мы»²⁶.

Неразбериха, однако, присуща не только взглядам П. Сингера. Во многом его идеи отражают непрозрачность самих идей И. Канта, возможность доведения рационалистической традиции мысли до абсурда, его краха, когда рационализм становится угрожающим проектом не только для мира животных, но и для представителей человеческого рода.

Рассмотренные выше теоретические построения философов демонстрируют, что процесс конструирования идеи человека (его исключительности) оказался тесно связан с процессом (де) конструирования образа животного. При этом на современном этапе он дополняется биотехнологическим конструированием и человека, и животного. Оно характеризуется экспериментированием в области усиления физических и когнитивных способностей, вследствие чего возникает парадоксальное сочетание направленности человека на выход в сверхчеловеческое (постчеловеческое) состояние и одновременно перспектива обретения нового онтологического статуса животным, которое в процессе биотехнологического улучшения и развития представлений о наличии у него прав начинают все сильнее наделять отдельными человеческими чертами, в том числе сознанием.

Данный процесс ставит вопрос о необходимости деконструирования прежнего образа животного. Деконструирования, осу-

²⁶ Ibid.

ществляемого как на основе получения научных данных о сознании животных, а также усиления моральной сенсбилизации по отношению к животным (которая свидетельствует о развитии особой культуры защиты их прав), так и в связи с потенциальным появлением новых когнитивных возможностей у животных, улучшенных биотехнологическим путем.

В настоящее время процесс деконструирования образа животного последовательно осуществляется бурно развивающимися биомедицинскими практиками, к примеру ксенотрансплантацией. Ксенотрансплантация животных — это процесс пересадки органов, тканей или клеток животных человеку с целью замены поврежденных или нефункционирующих частей организма пациента. Для ксенотрансплантации используют органы или клетки животных. В последнее время их модифицируют генетически для предотвращения отторжения организмом получателя.

Таким образом, животное в некотором смысле становится «гибридом» двух видов. Это приводит к изменению идентичности животного, возникает опасность создания разрыва между видами и возможного появления новых болезней или патогенов, которые могут быть вредными для человека или окружающей среды. Кроме того, данной практикой мы изменяем природу животного и его место в мире природы.

Так, свиньи, выращенные для целей ксенотрансплантации, по сравнению с обычными свиньями, — это категорически другие животные. Они генетически модифицированы и клонированы, их разводят и содержат в специальных стерильных условиях без контакта с другими животными, что отражается на их поведении, у них часто берут кровь и ткани для анализов. То есть их конструируют как лабораторный артефакт, предназначенный для выполнения определенной цели, — быть источником органов и тканей. Но аналогичным образом осуществляется конструирование человека, жизнь которого определенным образом конституируют в качестве реципиента. Возникает значимая параллель между животными-донорами и человеком, в отношении которого осуществляется ксенотрансплантация. Они должны подходить друг

другу, быть особым образом связаны. Органы животного не должны отторгаться, то есть должны быть очеловеченными (на что и направлена генетическая модификация животных).

Высокий риск передачи инфекций от животного к человеку делает ксенотрансплантацию чрезвычайно затруднительной экспериментальной практикой, где также формируется уникальная ситуация получения информированного согласия реципиента: его «согласие на ксенотрансплантацию должно сопровождаться с его стороны неоспоримым, не подлежащим отзыву соглашением, согласно которому реципиент соглашается на пожизненный мониторинг, прекращает донорство крови и информирует всех людей, находящихся с ним в близком контакте, о ксенотрансплантации и потенциальном риске распространения им инфекций»²⁷.

В зарубежной литературе само согласие на ксенотрансплантацию рассматривается как пакт Одиссея, отсылая к ситуации, когда Одиссей привязал себя к мачте корабля, запретив себя развязывать, несмотря на собственные просьбы. То есть речь идет о запрете отзыва наложенных ксенотрансплантацией обязательств в отношении собственного здоровья, поскольку в критической ситуации (при угрозе риска распространения инфекций реципиентом и возможности эпидемии) это создает потенциальную угрозу общественному здравоохранению.

Развивающаяся ксенотрансплантация демонстрирует, как биотехнологическим путем трансформируется восприятие тела животного. Этот процесс осуществляется в механистическом смысле, когда животное начинает восприниматься как сумма запчастей для пересадки органов.

Новый этап конструирования животных свидетельствует о парадоксальном сочетании двух тенденций — очеловечивании тела животного (своеобразной «гуманизации») и одновременно усилении инструментализации. Новая отредактированная генетическими технологиями форма близости животного к челове-

²⁷ Гуляев В. А., Хубутия М. Ш., Новрузбеков М. С. и др. Ксенотрансплантация: история, проблемы и перспективы развития. 2019;11(1):37–54. DOI:10.23873/2074-0506-2019-11-1-37-54.

ку, близости его телесной идентичности человеческой телесной идентичности на современном этапе не вызывает более мягкого отношения к животному, а, скорее, становится мощным фактором еще большего отчуждения. Биотехнологии способствуют усилению процесса инструментализации животных, эксплуатируя их в новых, ранее неизвестных контекстах (не только в целях употребления в пищу или проведения экспериментов, но и в медицинских целях, которые могут приобрести фабричный масштаб).²⁸

При этом процесс признания животного в качестве объекта (или субъекта) защиты перекрывается столь же сильным движением, направленным на его биомедицинскую инструментализацию. И здесь процесс признания Другого терпит абсолютное фиаско, хотя, казалось бы, Другой (животное) все больше уподобляется человеку. В целом, в различных контекстах отношение к животному носит диаметрально противоположный характер.

Кроме всего прочего, хотелось бы обратить внимание и на то, что анималистический вектор современной философии, наделяющий животное субъектностью, развивается в условиях радикальной трансформации отношения к человеку. И хотя животное подвергается определенной гуманизации и мы наблюдаем антропологический поворот в отношении живых существ, выражающийся как в усилении процесса концептуального обоснования наличия у животного личности, так и в появлении биотехнологий, направленных на улучшение у животных физических и когнитивных способностей²⁹, одновременно формируются пред-

²⁸ По последним данным, вторая операция в мире по трансплантации сердца генетически модифицированной свиньи пациенту с терминальной стадией болезни сердца прошла достаточно успешно: врачи утверждают, что сердце функционирует самостоятельно и не проявляет признаков отторжения. см.: Kounang N. One month after experimental pig heart transplant, doctors say they see no signs of rejection or infection. URL: <https://edition.cnn.com/2023/10/20/health/pig-heart-transplant-maryland-update/index.html>

²⁹ В этой связи стоит заметить, что в последние годы значительное распространение получает тенденция «улучшения животных» (Animal enhancement), связанная с усилением их когнитивных и физических способностей — см.: Ко-

посылки развития постчеловеческой перспективы существования, в контексте которой человек вытесняет из себя животное, замещая его технологиями.

Улучшенное технологическим вмешательством животное приходит на смену несовершенному человеку, а он в свою очередь постепенно может занять место постчеловеческого артефакта. При этом речь идет о потенциальной переходимости анималистической и антропологической границ, которые могут сформировать новую перспективу как животного, так и (пост)человеческого существования.

Проходя сквозь стену выстроенных моральных представлений, сложившейся онтологии, вырываясь к новому эпистемологическому горизонту, усиленные человек и животное, возможно, зададут прецедент конца истории, но не в смысле А. Кожева, когда человек превращается в животное — стартовую точку, с которой, по его мнению, и начинается человеческая история, а наоборот, когда одно из животных превращается в человека, уступающего ему свое место и укореняющего свою онтологическую позицию в постчеловеческом существовании.

Технологическая среда актуализирует знаменитый, так любимый софистами парадокс кучи. Его можно кратко представить в виде простых вопросов: с какого момента множество песчинок формируют кучу, с какого момента куча является целостным образованием, а не всего лишь множеством?

Связь между рассмотренным выше примером развивающейся практики ксенотрансплантации и парадоксом кучи состоит в том, что, когда мы говорим о ксенотрансплантации, мы имеем дело с понятием границы или «порога» изменения сущности. Например, органы животных и организмы человека могут иметь сходства, но их различия могут быть настолько значительны, что это может привести к отторжению трансплантата и несовместимости.

жевникова М. Animal enhancement на службе «улучшения» человека // Биоэтика и биотехнологии: пределы улучшения человека / сб. науч. статей. К 70-летию Павла Дмитриевича Тищенко. М.: Издательство Московского гуманитарного университета. 2017. С. 68-79.

мости. Таким образом, вопрос о том, когда органы животных могут быть рассмотрены как «часть» организма человека, а не «чужеродный» орган, аналогичен вопросу о том, насколько малым может быть количество зерен песка, чтобы кучу все еще можно было назвать кучей.

В контексте развития биотехнологий парадокс кучи приобретает новое современное звучание, порождая следующие вопросы: когда на основании привнесенных в животное человеческих генов, делающих их тела все более гуманоподобными, или внедрения человеческих органоидов в мозг животных³⁰, заставляющих предполагать о развитии у животных улучшенных когнитивных способностей, сближающих их с человеком, животное превращается скорее в человека (или в гибрид животного и человека), чем остается животным? Какое множество человеческих нейронов, вживленных животным, способно вызывать эффект резкого усиления когнитивных способностей, сколько нейронов способно сформировать (и способно ли?) подобное человеку мышление и возможность обрести сознание?

К этим вопросам добавляются и другие, обретающие особое биополитическое и одновременно гуманистическое значение: «До какого предела должна быть развитой “животная жизнь”, чтобы быть услышанной человеком и соотнесена им с новым онтологическим, уже не животным, статусом?» Или же до какого предела должен быть усовершенствован (или развит?) человек, чтобы услышать голос животного?

Другой, не менее важный срез поднятой выше темы, звучит следующим образом: на каком этапе модификация человеческого существа выводит его из принадлежности к человеческому виду, лишает морального и юридического статуса, защищающего его права именно как человеческого индивида, отдавая эти права модифицированным животным?

³⁰ В настоящее время ведутся эксперименты с мозгами крыс и мышей, куда вживляются человеческие органоиды.

Литература

Гуляев В. А., Хубутия М. Ш., Новрузбеков М. С. и др. Ксенотрансплантация: история, проблемы и перспективы развития. 2019;11(1):37–54. DOI:10.23873/2074-0506-2019-11-1-37-54

Кожевникова М. Animal enhancement на службе «улучшения» человека // Биоэтика и биотехнологии: пределы улучшения человека / сб. науч. статей. К 70-летию Павла Дмитриевича Тищенко. М.: Издательство Московского гуманитарного университета. 2017.

Сингер П. Освобождение животных (1975–2009). Издательство «Синдбад», 2021.

Toolis, K. The most dangerous man in the world // The Guardian. URL: <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/1999/nov/06/weekend.kevintoolis>

Швейцер А. Благоговение перед жизнью: Пер. с нем. / Сост. и посл. А. А. Гусейнова; Общ. ред. А. А. Гусейнова и М. Г. Селезнева. М.: Прогресс, 1992. 576 с.

Швейцер А. Культура и этика / пер. с нем. Н. А. Захарченко и Г. В. Колшанского; общ. ред. и предисл. В. А. Карпушина. Москва: Прогресс, 1973. 342 с.

Юдин Б. Г. «Био-этика» Фрица Яра / Человек: выход за пределы. Прогресс — Традиция. М., 2018. 610 с. GERMAN GUIDELINES ON HUMAN EXPERIMENTATION 1931. URL: https://artandersonmd.com/1931_german_hu_guidelines.html

Greek R., Pippus A., Hansen L. The Nuremberg Code subverts human health and safety by requiring animal modeling // BMC Med Ethics. 2012 Jul 8; 13:160.

Kounang N. One month after experimental pig heart transplant, doctors say they see no signs of rejection or infection. URL: <https://edition.cnn.com/2023/10/20/health/pig-heart-transplant-maryland-update/index.html>

Midgley M. Animals and The Problem of Evil // The essential by Mary Midgley / ed. by David Midgley. 2005.

Midgley M. Heart and Mind: The Varieties of Moral Experience, revised ed. London: Routledge, [1981] 2003. 240 p.

Ryder, R. D. Experiments on Animals // Animals, Men and Morals. Ed. by S. and R. Godlovitch and J. Harris/ New York: Taplinger. 1971. P. 41–82.