

## **В.Ю. БЫСТРОВ**

*Профессор, доктор философских наук, профессор  
Санкт-Петербургский Государственный Университет*

### **ПРАВА ЖИВОТНЫХ: РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ<sup>1</sup>**

Статья посвящена проблеме обоснования прав животных. Рассматривается юридический статус проблемы, возможности ее решения в философии и религии, попытки религиозно-философского обоснования (Даниил Андреев, Э.Линзи). Показано, что логика мистического описания проблемы прав животных находит рациональное решение в гегелевской диалектике борьбы за признание между Господином и Рабом.

**Ключевые слова:** права животных, мистицизм, борьба за признание, освобождение животных

## **V.Y. BYSTROV**

*Professor, Doctor of philosophy, professor  
Saint-Petersburg State University*

### **ANIMAL RIGHTS: RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL JUSTIFICATION**

Article is devoted to a problem of justification of animal rights. There is considered juridical status of this problem, possibility of its decision in philosophy and religion, attempts of religious and philosophical justification (Daniil Andreyev, A. Linzey). It is shown that the logic of the mystical description of the problem of animal rights finds the rational solution in Hegelian dialectics of fight for recognition between Master and Slave.

**Keywords:** rights of animals, mysticism, fight for recognition, animal liberation

Следует сразу же провести несколько линий, отграничивающих предмет дальнейших рассуждений. Тема прав животных стала в последнее время довольно популярной, хотя она и не выходит за рамки маргинальности и не воспринимается академическим философским дискурсом в качестве приоритетного

---

<sup>1</sup>Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований. Проект 19-011-00779 «Нелиберальные концепции толерантности: история, практика, перспективы».

направления. «Прежде всего, очевидно, что выражение «права животных» – это метафора, которая нуждается в уточнении... К сожалению, пока теоретики не могут договориться даже о том, какое право подобает свободному человеку... Ситуация с правами животных еще более неоднозначная. Есть ли у них то, что нужно защищать, имеют ли они собственность, хотят ли свободы, какие права мы хотим дать, нужны ли они им?.. Задача философии на данном этапе обсуждения прав животных, которые могли бы быть включены в общую теорию права, – не только прояснить специфики животного, но и реконструировать его образ в современной культуре... Только после этого можно будет формулировать правовые... нормы"[4, С.40]. Со всеми этими выводами можно согласиться, за исключением последнего. Если бы правовые нормы формулировались после их обсуждения в философии, то, вероятно, мы вообще не имели бы ни одной из них. К сожалению (или к счастью) правовые нормы появляются на свет иным образом, и философия к их происхождению если и имеет, то очень отдаленное отношение. И здесь мы можем только констатировать, что правовые нормы, касающиеся положения животных в мире человека, уже существуют, например, норма уголовного права, запрещающая жестокое обращение с животными (ст. 245 УК РФ, аналогичные нормы имеются в уголовном законе большинства других стран). Наличие этой нормы создает определенный правовой статус животного, предполагающего где-то между человеком и вещью, но, тем не менее, ближе к человеку, чем к вещи. Речь, разумеется, не идет о возвращении к средневековой практике, где «...животные рассматриваются как вполне сознательные существа, сознающие то, что они делают, и обязанные поэтому отвечать, подобно людям, на основании общих законов, за всякое совершенное ими преступление и за всякий причиненный ими имущественный вред... Из содержания и терминологии судебных протоколов видно, что суды направляли процессы к самой личности животных, рассматривая их как самостоятельно ответственных преступников. Животное считается *преступным*, ему приписывается *преступная воля* и оно *осуждается* во имя правосудия»[3, С.4-5, 8-9]. Автор преподносит идею преступной воли животного как казус, свидетельствующий о порочности и абсурдности средневекового судопроизводства, но «не-вещный» статус животного в правовой практике наших дней защищен идеями ограничения ответственности вследствие недостижения определенного возраста или невменяемости, неспособности осознать общественно опасный характер своих действий. Юридический аспект проблемы в целом довольно сложный и заслуживает отдельного рассмотрения.

В данной статье предполагается обратиться не к юридическому, а к религиозно-философскому обоснованию прав животных. Следует сразу же сказать, что это специфический вид обоснования, принципиально отличающийся и от религиозного и от философского дискурса. Дело в том, что религиозному сознанию вообще недоступна идея права, и существующие в мировых и национальных

религиях принципы непричинения вреда всем живым существам или запреты на употребление в пищу мяса определенных животных и, как правило, на их убийство имеют характер нравственных, а не правовых норм. Право по своей природе универсально, а любая религия локальна (за исключением некоторых неортодоксальных религиозных течений, пытающихся представить локальное как универсальное), и поэтому говорить о религиозном обосновании как прав человека, так и прав животного можно только с оговорками.

Что же касается философского обоснования, то современная философия склоняется к убеждению, что «...животное... вне закона. Так, животное Агамбена может быть описано в терминах голой жизни, то есть такой формы жизни, которая, в отличие от человеческой, не может быть принесена в жертву, но может быть просто уничтожена безо всякой церемонии (например, на скотобойне). Она либо лишена каких бы то ни было прав, либо наделена определенными правами, легко отчуждаемыми в той мере, в какой они гарантированы самими инстанциями отчуждения. Голая жизнь, открытая лобому произволу, – это связанное с хозяйственной деятельностью человека на Земле бытие вопреки процессу расширения области права, в которую животные не как вещи и предметы собственности, а как субъекты включаются вслед за другими «другими» – а именно в прошлом бесправными группами людей (женщинами, чернокожими, детьми, мигрантами и т. д.)» [7, С.32]. В этом смысле философию больше интересуют не права животных (в первую очередь их право на жизнь), а отношение человека к животному, рассматриваемое как критерий человечности самого человека. Права животных не признаются в качестве объективной данности, а допускаются как признак проникновения гуманистической экспансии в еще одну новую область. Отсюда обязательный элемент доброй воли в институционализации прав животных и необходимость исправить ошибку, совершенную Аристотелем, который полагал, что как некоторые люди самой природой предназначены к рабству, так и животные существуют ради служения интересам людей. Освобождение рабов уже произошло, теперь наступает очередь освобождения животных [6, С.44]. Но и освобожденные животные в такой перспективе остаются органически встроенными в ту глобальную телеологию, которая была создана Аристотелем. Освобождение животных не обязательно предполагает признание их прав, так как оно связывается с освобождением человека, который может отказываться от использования животных в качестве пищи, одежды, инструментов труда и т.д. лишь по мере того, как научно-технический прогресс предлагает ему иные возможности.

Философский дискурс, в основных своих параметрах созданный Аристотелем, едва ли может предоставить средства своего собственного преодоления, так как иерархическая конструкция, в которой человек занимает гораздо более высокое положение, чем животное, является одним из ключевых звеньев этого дискурса. Для обоснования прав животных необходим иной теоретический

опыт, отличный как от типичных религиозных, так и философских рефлексий. Такой опыт можно обнаружить в религиозно-философском дискурсе, который, несмотря на свое название, не является сочетанием религии и философии, но, скорее, принципиально несовместим ни с первой, ни со второй.

Первый пример религиозно-философского обоснования прав животных можно обнаружить у русского поэта-мистика Даниила Андреева, автора «Розы мира», где целая глава («Отношение к животному царству») была специально посвящена отношению человека к животным [1]. Согласно Д.Андрееву, первоначально мир, в котором существует человек, был предназначен именно для животных (что в переводе с языка мистика на язык науки и материализма означает, что животное царство на Земле гораздо более долговечно, чем человеческое общество, и что из этого же царства появляется и сам человек). Здесь, в этом мире, происходит развязывание кармических узлов в существовании животных, но происходит не как у человека, у которого кармические проблемы переносятся в его посмертное существование в иных мирах, а посредством бесчисленных реинкарнаций в пределах своего вида. Служение животных человеку, в том числе и жертвенное, является, в соответствии с замыслом провиденциальных сил, своеобразной программой искупления. Поэтому задачи человека не ограничиваются тем «...чтобы уберечь животных от мучительства и убийства человеком. Это только негативная... сторона... Позитивная же... сторона... заключается в том, чтобы оказать животному царству активную помощь в деле его совершенствования, в сокращении путей и сроков этого совершенствования... Это значит: установление «мира» между человеком и всеми животными, исключая хищников; изыскание средств к перевоспитанию некоторых хищных видов; отказ от использования каких-либо животных для нужд охраны; искусственное убыстрение умственного и духовного развития некоторых высших видов животного царства [1, С.211]. Такая программа действий связывается с появлением новой науки, *зоогоики*, науки о воспитании животных. Вместе с тем, Д.Андреев говорит о неправомерном переносе юридических понятий на мир животных, а также о возможных генетических опытах над животными, которые позволят искусственно развить органы речи у собаки и уменьшить размеры слона до слоненка.

Другой пример религиозно-философского обоснования прав животных – книга Э. Линзи «Божественные права животных» [5]. Здесь декларируется очень важная идея, что признание прав животных должно повлечь за собой и изменение положения животных в человеческом мире. Автор не видит значимых препятствий в обосновании прав животных, так как убежден, что христианское видение мира предполагает признание прав всех творений. Препятствия для такого признания являются на самом деле отступлениями от изначальных истин христианства, и таких препятствий Э.Линзи выделяет два: антропоцентризм (гуманоцентричность, в авторской терминологии) и идея иерархии (идущая от Ари-

стотеля, но воспринятая также и Фомой Аквинским). Внутри христианства возможно найти и решение проблемы – возрождение характерного для традиции, восходящей к Франциску Ассизкому, отношения к животным как к «братьям и сестрам» [8, С.50].

В этих попытках следует обратить внимание на одну общую черту – на религиозно-мистически осмысленную совместность существования человека и животных. У Э.Линзи этот факт совместного существования объявляется религиозной тайной, предполагающей равноценность божественного замысла о человеке и о животных. И если человеку в малой степени приоткрыт божественный промысел о нем самом, это не может служить основанием для того, чтобы отказать в таком промысле животным. У Д.Андреева провиденциальный замысел организован так, что животные и человек содействуют друг другу в развязке своих кармических узлов и искуплении. В любом случае эта совместность существования, осмысленная религиозно-философски, предполагает взаимное признание, диалектика которого лучше всего истолкована Гегелем. На первый взгляд применение диалектики признания, разворачивающейся в отношениях Господина и Раба, к отношениям человека и животного кажется малоперспективным, так как, «противочеловеческое, животное состояние не выходит за пределы чувств, и взаимное общение в нем возможно только посредством чувства» [2, С.42]. Термины «самоощущение» и «самосознание» были терминами самого Гегеля, который явно утверждает, что в отличие от человека животное никогда не преодолевает стадию «самоощущения». Термин «борьба за признание» также не используется Гегелем, но все, что можно сказать о борьбе за признание, о диалектике признания, полностью применимо к тому, что Гегель называет «борьбой за самоутверждение». Разумеется, различие между понятиями «самосознания» и «самоощущения» играет в гегелевской диалектике весьма важную роль, но характерно, что в IV разделе «Феноменологии Духа», где, собственно, диалектика борьбы за признание между Господином и Рабом и разворачивается, это различие не обнаруживается. Более того, самосознание утверждает свою реальность лишь для самосознания (а не для самоощущения), и для того, чтобы обосновать происхождение человека из животного, это различие бесполезно.

Что касается «борьбы за признание», то она предстает как непосредственное и безусловное отрицание природного существования. Но в диалектике Гегеля такое непосредственное отрицание не может иметь места, так как отрицание всегда опосредовано. Такое отрицание может появиться лишь как результат того, отрицанием чего оно является, то есть, природы, которая, в разрыве между человеческим и животным состоянием, отрицается через свое утверждение, и утверждается через свое отрицание. Следовательно, борьба самосознаний за признание начинается на животном уровне и завершается, в силу внутренней логики своего развития, на уровне человеческом.

Прежде, чем сделать окончательный вывод о применении отношений Господина и Раба к отношениям человека и животного, обратим внимание на одну терминологическую проблему. В русском переводе «Феноменологии Духа» раздел, в котором раскрывается диалектика борьбы за признание, переведен как *Господин и Раб*. Более точный перевод – *Господство и рабство* – потому что он отдает предпочтение функциональному характеру данного отношения, оставляя в стороне деятелей, в это отношение вступающих. Конечно, говорить о «диалектике господина и раба» не лишено оснований, так как Гегель в своих текстах использует подобную формулу; но сообщать этому разделу название «диалектики Господина и Раба» значило бы опасность двойного искажения смысла оригинала: во-первых, потому что сам Гегель уклонялся от того, чтобы выводить на первый план субъектов, носителей того отношения, которое он исследует; во-вторых, перевод слова *Knecht* как «раб» обременяет этот термин той этической и политической нагрузкой, которая отсутствует в случае *Knechtschaft*. Строго говоря, речь вообще не может идти о Рабе; в других местах Гегель, когда он это считает нужным, может использовать термин *Sklave*; «оковы», «узы», «кабала», – слова, используемые для перевода *Knechtschaft* на русский, – вполне объяснимы тем принуждением, которое предполагает труд. На самом деле *Knecht* входит в домашнюю прислугу; это слово обозначает, например, «батрака» и, вообще говоря, «слугу», с тем двойственным оттенком подчинения и семейной близости, который характерен для этого термина. В своих текстах Гегель много раз использует, чтобы прокомментировать деятельность *Knecht*, выражения, принадлежащие к семейству *dienen* («служить»), что составляет решающий аргумент. Возможные возражения, что слово *Knecht*, подразумевающее решимость к «смертельной борьбе» и выражающее крайнюю тревогу перед своим возможным исчезновением, является более драматичным, чем позволяет предполагать наименование «слуги», могут быть отведены следующим образом. Прежде всего, решаясь выйти из сражения, *Knecht* не подчиняется какому-то вульгарному страху, но всем своим разумением понимает, что жизнь необходима в качестве осмысленного существования; затем, в дальнейшем ходе событий, он не живет, просто руководствуясь страхом смерти, но ему свойственно выражать этот страх в преобразовании мира посредством труда, понимаемого как форма образования – что сообщает этой фигуре позитивное и творческое качество, чуждое положению раба. «Для этой рефлексии необходимы оба момента – страх и служба вообще, точно так же как и процесс образования, и в то же время оба момента необходимы [одинаково] общо. Без дисциплины службы и повиновения страх не идет дальше формального и не простирается на сознательную действительность наличного бытия. Без процесса образования страх остается внутренним и немым, а сознание не открывается себе самому» [2, С.104]. Продолжение этого текста подчеркивает, что труд, не укорененный в этом страхе, порождает лишь «тщеславный собственный смысл»,

«своенравие», «свободу, которая остается еще внутри рабства»; но противоположная тупиковая ситуация подчеркивается с такой же силой, когда речь идет о том, что бесплодный страх не позволяет сознанию «открыться себе самому» – и это, *a contrario*, сообщает труду и образованию значение и достоинство, несовместимые со слепым подчинением раба. Что касается *Knechtschaft*, то это слово тогда обозначает «служение», но не в смысле «рабства», а именно в значении «состояния слуги». Если требуются какие-то пояснения, то можно ограничиться тем, что если человек в своем отношении к животным (и в борьбе за свое признание в качестве человека) принимает роль Господина, а животным отводит роль Раба (= Слуги), то дальнейшая логика развития этого отношения предполагает закономерное появление целого комплекса взаимозависимостей, последовательно сменяющих друг друга. Та взаимопомощь человека животным и животных человеку, которую в форме мистических представлений и провиденциальном промысле и реинкарнации описывает Д. Андреев, полностью укладывается в логику Господства и Служения, раскрывающуюся, тем не менее, не по доброй воле человека, а в силу логической необходимости.

Известно, что логика Господства и Служения является логикой, выявляющей истоки человечества – возникновения социальных и политических связей на основе первоначального выхода человека из мира животных связей. Посредством диалектики борьбы за признание Гегель не только иллюстрирует рождение человека из животного или, в исторической последовательности, периодически повторяющуюся победу рабов над господами, а также тот переворот в их изначальном положении, который из всего этого следует, но и стремится выразить тот факт, что власть как таковая, если она стремится соответствовать требованиям разумности, обязана покончить как с отношением господства, так и с отношением рабства, и отвергнуть тем самым любое отношение иерархического типа. Это имена та логика, которая вызывает протест против иерархического понимания природы у П. Сингера и Э. Линзи. Подлинная власть требует не отношений господства и подчинения, а отношений свободы, то есть, взаимного признания между в равной мере самостоятельными и несамостоятельными индивидами. Согласно Гегелю, прямым и первым объектом этого опыта является самосознание в своей основополагающей двойственности, и эта двойственность обуславливает действительное признание другого в его внешности.

Эту перспективу ограничивает, казалось бы, формула Гегеля, что «животное состояние не выходит за пределы чувств». Но в той же «Феноменологии Духа» можно найти рассуждения о религии животных и даже о религии цветов, а также, что в животном, которое приносится в жертву, «умирают силы высшего права, которое имеет кровь и действительную жизнь» [2, С.363]. Примем во внимание только один аспект жертвоприношения – крайнюю степень низведения Раба до вещи, при которой Раб соглашается с изменением своего положения. В мистической концепции Д. Андреева жертвоприношением оказывается

любое умерщвление животного, которое к тому же совершается в каком-то смысле добровольно, поскольку, как уже было сказано, служение животного человеку (в том числе и в его крайней степени, в виде умерщвления) является искуплением и развязкой кармических узлов. Эти отношения переходят на новый уровень только посредством переживания человеком своей глубокой вины перед животным, и высшими провиденциальными силами предусмотрено, что очеловечивание человека (в его более человеческом отношении к животному) совпадает с освобождением животных. В диалектике Господина и Раба выражение той же идеи обходится без мистики искупления. В жертвоприношении Господин достигает высшей ступени самостоятельности, свободно распоряжаясь жизнью Раба. Но низводя Раба на уровень вещи Господин, завершивший строительство мира, где все его желания исполняются, не может добиться признания себя в качестве абсолютного Господина. Следовательно, именно тогда, когда Господин достигает высшей свободы самоопределения, он эту свободу утрачивает, так как без признания со стороны Раба эта свобода есть ничто. Раб же, жертвуя собой и соглашаясь на низведение себя до уровня вещи, тем самым обретает себя в качестве инстанции, равной Господину, так как именно от его признания теперь зависит само существование Господина. И в той мере, в какой гегелевская диалектика борьбы за признание применима и к отношению человека к животным, она лучше, чем все существующие концепции прав животных, объясняет необходимость их освобождения.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Андреев Д. Роза мира. М. «Иной мир», 1992.
2. Гегель Г.В.Ф. Феноменология Духа. М. Наука. 2000.
3. Канторович Я. А. Процессы против животных в средние века. СПб, 1897.
4. Марков Б.В. Права животных в свете философской антропологии // Человек. 2019. Т. 30. № 2. С. 26-41.
5. Риган Т. В защиту прав животных. Линзи Э. Божественные права животных. К.: Киевский эколого-культурный центр, 2004.
6. Сингер П. Освобождение животных. Киев. 2002.
7. Тимофеева О. История животных. М. Новое литературное обозрение. 2017.
8. Linzey A. Animal Gospel. Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 2000

#### TRANSLIT

1. Andreev D.L. Roza mira. M. 1992.
2. Hegel G.W.F. Fenomenologia Ducha. M. 2000.
3. Kantorovich Ya.A. Protsessy protiv zhivoynych v srednie veka. SPB. 1897.
4. Markov B.V. Prava zhivotnych v svete filosofskoi antropologii // Chelovek, 2019, v. 30. № 2, p. 26-41.
5. Rigan T. V zatshitu prav zhivonnych. Linzey A. Bozhestvennye prava zhivotnych. Kiev. 2004
6. Singer P. Osvozhzhdenie zhivotnych. Kiev. 2002.
7. Timofeeva O. Istoriya zhivotnych. M. 2017.
8. Linzey A. Animal Gospel. Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 2000