

«СМЫШЛЕННЫЙ НЕГОДЯЙ» И ПРАВА НЕРАВНЫХ

*Косых Михаил Петрович**

Кафедра этики, Институт философии, Санкт-Петербургский
государственный университет, Менделеевская линия, д. 5,
Санкт-Петербург, 199034, Россия

Электронный адрес: mipekos@gmail.com

Статья подана 18.05.2014

Аннотация — В статье рассматривается позиция «смышленного негодяя» из «Исследования о принципах морали» Юма в связи с правами неравных. Автор обращается также к современным взглядам на права животных и ницшевским концепциям начала справедливости в уравнивании и обмене и уменьшения прав. Возможно, сочетание «разумно-сердечной субъективности» и «воздаяния и обмена» служит подходящей исходной моделью в размышлениях о моральных правах.

Ключевые слова: «смышленный негодяй», моральные права, права неравных, права животных, справедливость.

* © *Косых М. П.*, канд. филос. наук, доцент кафедры этики Санкт-Петербургского государственного университета.

THE “SENSIBLE KNAVE” AND THE RIGHTS OF UNEQUALS

*Kosykh Mikhail Petrovich**

Department of Ethics, Institute of Philosophy, Saint Petersburg
State University, 5 Mendeleevskaya linija, St. Petersburg, 199034, Russia
e-mail: mipekos@gmail.com

Received May 18, 2014

Abstract — The paper deals with the position of the “sensible knave” from Hume’s the Enquiry Concerning the Principles of Morals in connection with the rights of unequals. The author turn to modern views on animal rights and Nietzsche’s concepts of the origin of justice in equalization and exchange and diminishing of rights, too. It may be combination of “reason-heart subjectivity” and “retribution and exchange” patterns can serve as a convenient initial model in deliberations on moral rights.

Keywords: “sensible knave”, moral rights, rights of unequals, animal rights, justice.

* © *Kosykh M. P.*, PhD, Dozent, Department of Ethics, Saint Petersburg State University.

Юм во второй части заключения «Исследования о принципах морали» приводит размышления о возможной привлекательности позиции «смышленного негодяя» (*sensible knave*), т. е. рассудительного, но бесчестного человека, мошенника, когда речь идет о справедливости. Ведь при несовершенном способе осуществления человеческих дел может возникнуть мысль о собственном ущербе от своей честности и несущественном ущербе для общественного единства от некоторых выгодных бесчестных поступков. Он говорит также о том, что честность, возможно, является хорошим общим правилом, однако «наиболее мудро ведет себя тот, кто соблюдает общее правило, но пользуется преимуществами всех исключений из него» (Юм 1996: 279). На такие соображения трудно найти убедительный ответ и приходится обращаться к сердцу, полагаться на чувство отвращения к подлым мыслям и антипатию к предательству и мошенничеству, указывать на важность душевного спокойствия, сознания своей честности и удовлетворенности собственным поведением, подчеркивать удовольствие честных людей от наблюдения неудач мошенников, которые утратили репутацию и доверие и оказались, в конечном счете, простофилями, поскольку предпочли получить вместо «бесценных радостей личности» бесполезные безделушки и пустые развлечения, связанные с роскошью и затратами. Вместе с тем признается необходимость правил для вступления людей в общение и совместную деятельность. Даже те сообщества, которые «основываются на безнравственных и пагубных для общества в целом принципах», вроде сообществ разбойников и пиратов, вынуждены соблюдать определенные правила и обращаться к законам справедливости, хотя члены таких сообществ побуждаются к соблюдению правил лож-

ной честью и частным интересом (Там же: 214). По-видимому, и на эти сообщества можно было бы распространить подход «смышленного негодяя» и ставить вопрос о пользовании преимуществами исключений из правил. Кроме того, подчеркивается, что общество «предполагает определенную степень равенства», без которой общение не становится «обществом» и нельзя вести речь о справедливости, правах или собственности. На последнее соображение следует обратить особое внимание, поскольку прояснение упомянутой позиции в связи с ним представляется весьма любопытным. Сдерживающие начала справедливости и собственности выглядят, согласно Юму, бесполезными и не имеющими места в отношениях с мыслящими существами, которые обладают незначительной духовной и телесной силой и не способны сопротивляться и возмущаться. В обращении с ними пришлось бы руководствоваться скорее «законами человеколюбия», чем справедливости. Эти существа «не могли обладать какими-либо правами или собственностью, независимыми от их столь произвольно действующих господ» (Там же: 196). Только сострадание и доброта сдерживают в таком случае беззаконие, а «разрешение является единственным правом, в силу которого они владеют своим имуществом». В качестве примеров таких существ у Юма выступают прежде всего животные. Превосходство над дикими индейцами вводит в искушение воображать их находящимися в таком же положении. В нем же оказываются и женщины, которые у многих народов «низведены до положения рабов и не способны иметь собственность». Однако с помощью вкрадчивости, ловкости и обаяния женщины способны противостоять объединенной силе мужчин и разделить с ними права и привилегии (Там же: 197). Относительно животных Юм ограничивается замечанием, оставляющим открытым вопрос о том, обладают ли они рассудком. Но если заводить речь о возможности их прав, то, пользуясь предшествующими соображениями, можно признать наличие, по крайней мере у некоторых из них, значительной телесной силы, способности сопротивляться и, в некотором смысле, возмущаться, но при-

ходится отрицать их способность образовывать сообщества, в которых руководствуются правилами.

Современные сторонники признания прав животных готовы идти дальше, понимать равенство как нравственную категорию, а не констатацию фактов, и рассматривать принцип равенства как «предписание того, как нам следует обращаться друг с другом». Принятие в расчет интересов другого существа, в соответствии с принципом равенства, должно распространяться на всех существ, в том числе и на животных, а не попирает их интересы. «Независимо от природы этого существа, принцип равенства требует, чтобы его страдания учитывались наравне с подобными страданиями любого другого существа (какие бы грубые сравнения ни приводились). Если существо не способно к страданию или к наслаждению и счастью, то принимать в расчет просто нечего» (Сингер 2002: Гл. 1). Сходство поведенческих сигналов, испытывающих боль людей и животных, похожесть их нервных систем и эволюционная полезность боли служат доказательствами того, что животные испытывают боль, даже если они не могут о ней рассказать. При этом точность сравнения страдания, особенно при столкновении интересов животных и людей, представляется несущественной для распространения принципа равенства на животных. Поэтому следует отказаться от претензии на владычество, от ненужного убийства и жестокости, максимально оставить животных в покое и не играть роль тирана и бога (Там же: Гл. 6). К тому же представляется возможным доказывать равенство для животных, не вступая в споры о природе прав и полагать, вслед за Бенхамом, что существование права следует объяснять исходя из страдания и счастья. Кроме того, животные рассматриваются как разделяющие вместе с людьми множество психологических состояний и действий. Они имеют представления и желания, восприятия, память, чувство будущего, эмоции, переживания удовольствия и боли, предпочтения и заинтересованность в благополучии, могут начинать действия для достижения желаний и целей, обладают психофизической идентичностью.

Будучи «субъектами жизни» и «моральными пациентами», они имеют равную ценность с людьми — «моральными агентами», ценность, несоизмеримую с внутренней ценностью переживаний, а также базовое моральное право на уважительное обращение. Это право ограничивает способы обращения с ними, например, препятствует использованию в качестве простого ресурса и оправданию причиненного им вреда полученной выгодой для других (Regan 2004: 243–245). Такое моральное право представляется универсальным, равным и не зависимым от индивидуальных творческих законодательных актов. Сами животные не могут выступить на защиту своих прав, призвать на помощь или отказаться от вмешательства в их жизнь. Это осложняет нравственную задачу, повышает ответственность за ошибки и заблуждения. Бессилие животных требует сдержанности и осторожности в критике их прав, но не мешает выступать в пользу справедливости и настаивать, «чтобы охват справедливости рассматривался как включающий уважение к правам животных». «Сила не делает права; сила делает закон» (Риган 2003: 33–34). Некоторые права, например, право на свободу вероисповедания, представляются исключительно человеческими, но многие из тех прав, которые имеют люди, имеют, по-видимому, и животные. Если, следуя Локку, признавать за человеком право собственности, к примеру, на собранные орехи, поскольку он смешал природный ресурс со своим трудом, то такое же право нужно признать и за белкой: «они одинаково собирают орехи, приносят их домой, хранят, а затем поедают». Надо признать за любым живым существом и право свободно действовать так, как оно считает нужным без внешних ограничений, и право не подвергаться мучениям (Рейчелс 2000).

Правда, такие подходы сталкиваются с затруднениями в связи с тем, что одни живые существа вынуждены использовать другие живые существа, чтобы жить. И если в случае объяснения права, исходящего из способности испытывать боль, удастся исключить из правовой сферы растения — как не страдающие, то в случае последовательного распростра-

нения справедливости, принципа равенства и права на все живые существа, приходится включать в эту сферу и растения и запрещать их использование в качестве простого ресурса. Дело осложняется еще больше, если принимать полную универсальность и кроме права на жизнь рассматривать и право на существование и защиту всех существ, а не только живых. Однако оказывается возможным двигаться и в этом направлении. Например, защитники «достоинства растений» подчеркивают единство происхождения растений, животных и людей, пытаются показать, что растения, как и животные, испытывают своего рода страдания от внешних воздействий и реагируют на молекулярном и клеточном уровне, а также на уровне организма и группы организмов. Растения активно взаимодействуют с окружающей средой, могут выбирать среди возможностей и изменять свое поведение соответствующим образом. По крайней мере, предлагается рассматривать «достоинство растений» как знак или метафору, выражающую их ценность, независимую от человеческих интересов и то, что их следует уважать ради них самих и иметь обязанности по отношению к ним. Это достоинство хотя и не рассматривается как абсолютная ценность, но требует учета и взвешивания интересов растений, животных и людей и накладывает ограничения на обращение с растениями. Недопустимо, к примеру, их произвольное, т. е. не имеющее разумного и достаточного основания, повреждение или уничтожение (см.: ECNH 2008, критику — Lev-Yadun 2008 и ответ — Koehlin 2009).

Можно, конечно, как это делал А. Швейцер, настаивать на признании жизни как таковой, «несущей в себе свою таинственную ценность», благоговеть как перед духовными, так и перед природными проявлениями жизни и отказываться от различий «между высшей и низшей, более ценной и менее ценной жизнью» (Швейцер 1992: 29–30). В свою очередь, установление ценностных различий можно связывать с установлением соотношения по степени близости к человеку и объявлять субъективным критерием, а знание значения другого живого существа самого по себе и в мировом целом считать

сомнительным. Тогда для нравственного человека всякая жизнь оказывается священной, даже кажущаяся нижестоящей. Различие производится им в ситуациях необходимого выбора, какой жизнью нужно пожертвовать при осознании субъективности и произвольности решений и обязанности нести за это ответственность, а также сопровождается поиском возможности «помочь жизни и отвести от нее угрозу страдания и уничтожения» (Там же: 30). На практике приходится проводить различия и соблюдать права одних живых существ за счет игнорирования прав других, как это происходит в приводимом Швейцером примере спасения птенца скопы, пойманного туземцами. Птенец спасается от жестоких рук туземцев путем покупки, его право на жизнь, а также права туземцев, в том числе и их право собственности, соблюдаются, а вот права множества рыбок, необходимых для сохранения жизни птенца, явно игнорируются. Получается, что всем приходится играть роль смысленных или бессмысленных «негодяев» и даже переживание тяжести ответственности у тех, кто может такие переживания испытывать, мало чем может здесь помочь. К тому же «бессмысленные», скорее всего, не ощущают ответственности и не заботятся о соблюдении чужих прав, а просто удовлетворяют свои потребности как могут.

По Швейцеру, загадочная и иррациональная воля к жизни, устроенная по «закону самораздвоения», согласно которому жизни одних сохраняются за счет жизней других, тем не менее, открывается в мире как воля Творца, а в людях — как воля к любви, стремящаяся устранить эту самораздвоенность. Выходит, что страдающие, разумные и нравственные существа должны жертвовать или, по крайней мере, ограничивать свою волю к жизни ради бесконечной воли к жизни. Для них недостаточно, как считает Швейцер, «обносить колышками разумно отмеренный круг обязанностей», им надо брать на себя ответственность за всю окружающую жизнь и помогать ей, отводить от нее угрозу страдания и уничтожения. А для неразумных нет ни обязанностей, ни ответственности, ни заботы о правах других. Впрочем, уважение к правам других,

взаимное признание и соблюдение кажется не нужным для того, чтобы иметь права и порождать обязанности в отношении обладателей прав (Regan 2003: 102). Проводимые различия представляются несущественными для признания прав, а когда сталкиваются с конфликтами в реализации этих прав, то преимущество оказывается на стороне тех, кто ни признавать, ни соблюдать их в отношении других не может. Нарушение их прав выглядит морально предосудительным, а они сами — всегда правыми, поступающими по необходимости, безответственными, не имеющими никаких обязанностей. Однако когда дело доходит до угрозы собственной жизни, различия приходится проводить и жертвовать формально равноправными живыми существами, обосновывая такие жертвы необходимостью или прибегая к сомнительным подсчетам совокупных потерь и вреда и подрывая идею равной ценности (Edwards 1993). Но ведь и при том понимании справедливости, которого придерживается Юм, в затруднительных случаях, связанных с угрозой гибели, действие законов справедливости приостанавливается, уступая место «более сильным мотивам нужды и самосохранения» и допускается «обеспечивать себя любыми средствами, которые продиктует предусмотрительность и позволит человеколюбие». В число таких случаев включается отношение добродетельного человека к злодеям, презирающим справедливость и не заботящимся о последствиях своих действий. Уважение к справедливости и правам, больше не приносящее пользы, согласуется тогда «только с велениями чувства самосохранения, не обращая внимания на тех, кто больше не заслуживает его заботы и внимания» (Юм 1996: 192–193).

Получается, что при любом подходе рано или поздно появляется потребность в различиях в отношении к обладателям прав и возникает вопрос о взаимности, иначе соблюдающий и защищающий права других сам оказывается беззащитным во всеобщем природном жизненном жертвоприношении или в руках злодеев и становится простым средством. По крайней мере, кажется допустимым принять в качестве началь-

ного пункта для возможного дальнейшего распространения на другие существа или же критики идеи равенства и самосохранения. При этом можно, подобно Ницше, понимать справедливость как «воздаяние и обмен при условии прилизительного равенства сил» и сводить ее «к точке зрения рассудительного самосохранения». Согласно Ницше, «где нет точно различимого превосходства в силе и борьба привела бы к бесплодному обоюдному вреду, там возникает мысль о соглашении и об обсуждении взаимных притязаний» (Ницше 1990: 287). Такое понимание Ницше усматривает уже в пятой книге «Истории» Фукидида, где послы ведут речь о том, что «право имеет смысл только тогда, когда при равенстве сил обе стороны признают общую для той и другой стороны необходимость. В противном случае более сильный требует возможного, а слабый вынужден подчиниться» (Фукидид 1981: 256). Но вместе с тем пытаются принять во внимание и общее благо — «чтобы с каждым человеком, находящимся в опасности, поступали по пристойной справедливости и чтобы получил какую-то помощь и тот, чья правота не доказана с полной очевидностью», и даже рабство представить полезным, исходя из соображения, что оно выгодней подвластным, чем жесточайшие бедствия и уничтожение, а властителям не нужно уничтожать сопротивляющихся слабых (Там же: 256–257). С точки зрения Ницше, можно вести речь и о «правах слабейших», имея в виду возможность посредством уничтожения себя «причинить могущественному большой ущерб». В таком случае «возникает некоторого рода *равенство положения*, на почве которого могут быть установлены права», также как возможны права и в случае полезности и важности для господина владения рабами и тогда, «когда кто-либо *кажется* другому ценным, важным, необходимым, непобедимым и т. п.», но эти права представляются меньшими (Ницше 1990: 287–288).

Идея «уменьшения» прав при неполном или сомнительном равенстве выглядит привлекательной, поскольку позволяет, по-видимому, поддерживать речь о правах в отношении

тех или с теми, кто находится в таком положении, включать их в число обладателей прав и вместе с тем использовать в качестве хотя и не простых средств, но все-таки средств. Однако для определения больших или меньших прав снова приходится прибегать к соображениям о ценности, разумности, потребностях, силе, способностях образовывать сообщества, действовать на основе правил, заключать и соблюдать соглашения, распоряжаться собственностью и тому подобным, а также спорить о релевантности и достаточности таких характеристик. Практически необходимо проводить различия, но при допущении самоценности любого отдельного существа трудно выйти из неразличенности их «естественных прав» на существование и оправдать способы обращения с ними. В качестве точки отсчета, кажется проще всего обратиться к самой «смышленности», к тому существу, которое может сознавать свое существование, свои потребности, проводить различия, заключать соглашения, ограничивать себя, распоряжаться собственностью и так далее. Оно самоценно, хотя бы в смысле ценности для себя. Можно считать, вслед за Кантом, такие разумные существа «лицами», думать, что «их природа уже выделяет их как цели сами по себе, т. е. как нечто, что не следует применять только как средство, стало быть, постольку ограничивает всякий произвол (и составляет предмет уважения)» и объявлять их «объективными целями» и «абсолютными ценностями» (Кант 1965: 269), а также, исходя из необходимости представления себе своего собственного существования, предполагать, что и всякое другое разумное существо представляет себе свое собственное существование и «существует как цель сама по себе» (Там же: 270), и только затем полагать достоинство таких существ основанием их моральных прав и соотносить и сравнивать с ними все остальное. Но достаточно, по-видимому, и того, чтобы имелась самоданность «ведущего начала», деятельного ума с целеполаганием, выбором целей и ценностными переживаниями, которые позволяют устанавливать ценностное равенство, образовывать сообщество через взаимное признание очевидной равной ценности

одних и выстраивать ценностные иерархии в отношении других, полагая их неочевидную ценность низшей или высшей относительно распоряжающейся собой и другими разумной субъективности. В предполагаемое «низшее» тогда попадало бы все в разной степени «неразумное», а в «высшее» — разного рода «выдающиеся личности», общество как «коллективное лицо» и «коллективный разум», возможные носители сверхчеловеческого разума, «божественная личность» и тому подобное. При этом лучше было бы вести речь о собственно моральных правах как морально обоснованных притязаниях, требованиях и соответствующих обязанностях только применительно к «лицам», пусть и не имеющим абсолютной ценности и не рассматриваемым как объективные цели, а лишь претендующим на признаваемую общезначимость. О правах же других существ, которые не являются «лицами», можно говорить, имея в виду расширительный смысл прав или что-то правоподобное, или даже попробовать изобрести какой-то новый термин. Ведь и в случае негативных прав, выражающих уважение, как невмешательство в деятельность, и в случае позитивных прав на получение благ или помощи предполагается готовность-согласие не вмешиваться и помогать и заботиться не только о самосохранении, но и о сохранении общности, построенной на таком согласии.

В этом отношении юмовский «смышленный негодяй» теоретически оказывается недостаточно смысленным и недальновидным в ценностных предпочтениях, когда при достижении собственных целей нарушает права «лиц», подрывает общее согласие и вредит общему делу, плодами которого пользуется. Но практически, при неясности общих целей, сложности и запутанности взаимоотношений, конфликте интересов и нарушении прав со стороны других, не так-то легко удержаться от того, чтобы перейти на эту позицию. Дело осложняется еще больше, когда представление о правах и обязанности их соблюдать распространяется и на тех, кто не является взаимопризнаваемыми «лицами». В этом смысле кажется важным в разговоре о моральных правах тех или иных существ, при-

нимать во внимание их способность быть или стать «негодяем», но воздерживаться от такой позиции. По Юму, корректирующей инстанцией для расчетливого себялюбия служит «сердце», а само себялюбие представляется основанным на первичной склонности, в качестве которой выступает «благожелательность или человеколюбие» (Юм 1996: 278). При расширительном подходе к правам можно, по-видимому, обращаться к первичному переживанию — любви к животным, растениям, всему живому, всему сущему, Богу, Природе и тому подобному, а также пытаться ранжировать эти виды любви, различая высшие и низшие. В любом случае «первичное основание», пусть смутно переживаемое, как бы сгущается в индивиде и доходит до сознания его собственного отдельного существования, заботы о самосохранении и права на защиту и необходимые блага и распространяется, через сопереживание, на других, даже не равных ему как «разумно-сердечному» субъекту.

Таким образом, в размышлениях о правах, в том числе и о правах «неравных», можно пользоваться исходной моделью, которая сочетает «разумно-сердечную субъективность» и «воздаяние и обмен» и допускает «уменьшение» и «увеличение» прав. При этом вряд ли следует игнорировать способности заявлять о своих правах, сопротивляться их нарушению и добиваться признания.

Литература

- Кант, И. (1965). *Основы метафизики нравственности*. В кн.: Кант, И. *Сочинения в 6 т.*, т. 4., ч. 1. М.: Мысль. 544 с.
- Ницше, Ф. (1990). *Человеческое, слишком человеческое*. В кн.: Ницше, Ф. *Сочинения в 2 т.*, т. 1. М.: Мысль. 829 с.
- Рейчелс, Дж. (2000). Почему у животных есть право на свободу. *Крик*. № 3: 18–19 (пер с англ.: Rachels, J. (1976). "Do Animals Have a Right to Liberty?" In: *Animal Rights and Human Obligations*, edited by Tom

- Regan and Peter Singer: 205–223. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 288 p.).
- Риган, Т. (2004). «В защиту прав животных». В кн.: Линзи, Э., Риган, Т. *В защиту прав животных. Божественные права животных*. Киев: Киевский эколого-культурный центр. 104 с. (Сокр. пер. с англ.: Regan, T. (2001). *Defending Animal Rights*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 179 p.).
- Сингер, П. (2002). *Освобождение животных*. Киев: Киевский эколого-культурный центр. 136 с. (Сокр. пер. с англ.: Singer, P. (1977). *Animal Liberation*. New-York: Avon Books, 297 p.).
- Фукидид. (1981). *История*. Л.: Наука. 543 с.
- Швейцер, А. (1992). «Из моей жизни и мыслей (Эпилог)». В кн.: Швейцер, А. *Благоговение перед жизнью. Сборник работ*. М.: Прогресс. 572 с.
- Юм, Д. (1996). *Исследование о принципах морали*. В Юм, Д. *Сочинения в 2 т., т. 2*. М.: Мысль. 799 с.
- Edwards, R. (1993). "Tom Regan's Seafaring Dog and (Un)Equal Inherent Worth". *Between the Species* 9(4): 231–235.
- Federal Ethics Committee on Non-Human Biotechnology (ECNH). (2008). "The Dignity of Living Beings with Regard to Plants. Moral Consideration of Plants for Their own Sake". Под ред. Ariane Willemsen. Последняя редакция: апрель 2008 г. URL: <http://www.ekah.admin.ch/fileadmin/ekah-dateien/dokumentation/publikationen/e-Broschure-Wurde-Pflanze-2008.pdf>.
- Koehler, F. (2009). "The Dignity of Plants". *Plant Signaling & Behavior* 4(1): 78–79.
- Lev-Yadun, S. (2008). "Bioethics: On the Road to Absurd Land". *Plant Signaling & Behavior* 3(8): 612–612.
- Regan, T. (2003). *Animal Rights, Human Wrongs: An Introduction to Moral Philosophy*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 144 p.
- Regan, T. (2004). *The Case for Animal Rights*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 474 p.

References

- Edwards, R. (1993). "Tom Regan's Seafaring Dog and (Un)Equal Inherent Worth". *Between the Species* 9(4): 231–235.
- Federal Ethics Committee on Non-Human Biotechnology (ECNH). (2008). "The Dignity of Living Beings with Regard to Plants. Moral Consideration of Plants for Their own Sake". Edited by Ariane Willemsen. Last modified April 2008. URL: <http://www.ekah.admin.ch/fileadmin/ekah-dateien/dokumentation/publikationen/e-Broschure-Wurde-Pflanze-2008.pdf>.
- Fukidid. (1981). *Istoriya* [History]. Leningrad: Nauka Publ., 543 p.
- Kant, I. (1965). *Osnovy metafiziki npravstvennosti* [Groundwork of the metaphysic of morals]. In Kant, I. *Sochineniya v 6 t.* [Works in 6 volumes], vol. 4., part I. Moscow: Mysl' Publ., 544 p.
- Koehlin, F. (2009). "The Dignity of Plants". *Plant Signaling & Behavior* 4(1): 78–79.
- Lev-Yadun, S. (2008). "Bioethics: On the Road to Absurd Land". *Plant Signaling & Behavior* 3(8): 612–612.
- Nitsche, F. (1990). *Chelovecheskoe, slishkom chelovecheskoe* [Human, all too human]. In: Nitsche, F. *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 volumes], vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 829 p.
- Rachels, J. (1976). "Do Animals Have a Right to Liberty?" In: *Animal Rights and Human Obligations*, edited by Tom Regan and Peter Singer: 205–223. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 288 p. (Russ. ed.: Reychels, Dzh. (2000). "Pochemu u zhivotnykh est' pravo na svobodu". *Krik — Call* 3: 18–19).
- Regan, T. (2003). *Animal Rights, Human Wrongs: An Introduction to Moral Philosophy*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 144 p.
- Regan, T. (2004). *The Case for Animal Rights*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 474 p.
- Regan, T. (2001). *Defending Animal Rights*. University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 179 p. (Russ. ed.: Rigan, T. (2004). "V zashchitu prav zhivotnykh". In Linzi, E., Rigan, T. *V zashchitu prav zhivotnykh. Bozhestvennye prava zhivotnykh*. Kiev: Kievskiy ekologo-kul'turnyy tsentr Publ., 104 p.).

- Shveytser, A. (1992). "Iz moey zhizni i mysley (Epilog)" [From my life and thoughts (Epilogue)]. In: Shveytser, A. *Blagogovenie pered zhizn'yu. Sbornik rabot.* [Reverence for life. Collected works]. Moscow: Progress Publ., 572 p.
- Singer, P. (1977). *Animal Liberation.* New York: Avon Books, 297 p. (Russ. ed.: Singer, P. (2002). *Osvobozhdenie zivotnykh.* Kiev: Kievskiy ekologo-kul'turnyy tsentr Publ., 136 p.). Yum, D. (1996). *Issledovanie o printsipakh morali* [An enquiry concerning the principles of morals]. In: Yum, D. *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 volumes], vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 799 p.