Zoophilologica

Polish Journal of Animal Studies

Nr 3

Podmiotowość

WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU ŚLĄSKIEGO
KATOWICE 2017

LAS

ISSN 2451-3849

ZOOPHILOLOGICA

Polish Journal of Animal Studies

Nr 3

Podmiotowość

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego • Katowice 2017

„Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies"
Nr 3: *Podmiotowość*

Redakcja naukowa numeru 3
Dariusz Gzyra i Justyna Tymieniecka-Suchanek

Rada naukowa

Andrzej Bereszyński (Instytut Zoologii Uniwersytetu Przyrodniczego w Poznaniu), Piotr Czerwiński (Instytut Filologii Wschodniosłowiańskiej UŚ), Ewa Domańska (Instytut Historii UAM/Department of Anthropology Stanford University), Andrzej Elżanowski (Wydział „Artes Liberales" UW), Paweł Gusin (Instytut Fizyki Teoretycznej UWr), John W.M. Jagt (Natuurhistorisch Musem Maastricht, Holandia), Elena Jagt-Yazykova (Katedra Biosystematyki UO/Saint Petersburg State University), Andrzej Kiepas (Instytut Filozofii UŚ), Dominique Lestel (Ecole normale supérieure, Francja), Ramona Malita (West University of Timisoara, Rumunia), Eric W.A. Mulder (Natura Docet Wonderryck Twente Denekamp, Holandia), Aleksander Nawarecki (Instytut Nauk o Literaturze Polskiej UŚ), Małgorzata Quinkenstein (Zentrum für Historische Forschung PAN, Niemcy), Inna Shved (Брэсцкі дзяржаўны ўніверсітэт імя А. Пушкіна, Białoruś), Alfia Smirnowa (Moskiewski Uniwersytet Pedagogiczny, Rosja), Tadeusz Sławek (Katedra Literatury Porównawczej UŚ), Włodzimierz Tyburski (Instytut Filozofii UMK), **Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska** (Instytut Nauk o Kulturze i Studiów Interdyscyplinarnych UŚ) – **przewodnicząca RN**, Krzysztof Ziarek (Department of Comparative Literature University at Buffalo, USA), Joanna Żylińska (Department of Media and Communications Goldsmiths University of London, Anglia)

Kolegium redakcyjne

Beata Mytych-Forajter (ekokrytyka), Dominika Dzwonkowska (filozofia i bioetyka), Marek Głowacki (sztuka), Dariusz Gzyra (etyka praw zwierząt), Mirosława Michalska-Suchanek (literaturoznawstwo), **Marzena Kubisz (zastępca redaktor naczelnej)**, Jacek Kurek (historia), **Dominika Pieczka (sekretarz)**, **Zuzanna Szatanik (sekretarz)**, Tomasz Nowak (językoznawstwo), Piotr Skubała (nauki biologiczne), **Justyna Tymieniecka-Suchanek (redaktor naczelna)**, Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska (kulturoznawstwo)

Redaktorzy językowi

Dżulietta Markusik (native speaker, redaktor tekstów rosyjskich), Alina Mitek-Dziemba (redaktor tekstów polskich), David Schauffler (native speaker, redaktor tekstów angielskich)

Rada recenzentów

Agata Bielik-Robson (Instytut Filozofii i Socjologii PAN/Uniwersytet w Nottingham, Anglia), Adam Bodzioch (Samodzielna Katedra Biosystematyki UO), Mirela Boncea (West University of Timisoara, Rumunia), Grażyna Borkowska (Instytut Badań Literackich PAN), Andrzej Elżanowski (Wydział „Artes Liberales" UW), Irena Fijałkowska-Janiak (Katedra Rosjoznawstwa, Literatury i Kultury Rosyjskiej UG), Mirosław Filiciak (Uniwersytet SWPS), Katarzyna Gadomska (Instytut Języków Romańskich i Translatoryki UŚ), John W.M. Jagt (Natuurhistorisch Musem Maastricht, Holandia), Honorata Korpikiewicz (UAM), Krzysztof Łastowski (Instytut Psychologii UAM), Izabela Malej (Instytut Filologii Słowiańskiej UWr), Wojciech Małecki (Instytut Filologii Polskiej UWr), Agnieszka Nieracka (UWr), Bogusław Pawłowski (Katedra Biologii Człowieka UWr), Teresa Smolińska (Katedra Kulturoznawstwa i Folklorystyki UO), Adriana Schetz (Instytut Filozofii US), Danuta Ślęczek-Czakon (Instytut Filozofii UŚ), Jadwiga Tarsa (UO), ks. Alfred Marek Wierzbicki (Instytut Filozofii Teoretycznej KUL), Jarosław Wierzbiński (Instytut Rusycystyki UŁ)

Laboratorium Animal Studies – Trzecia Kultura

ISSN 2451-3849

Uznanie autorstwa – Użycie niekomercyjne – Bez utworów zależnych 4.0 Międzynarodowe
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International

Adres redakcji

Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies
Centrum Dydaktyczno-Naukowe Neofilologii
41-200 Sosnowiec, ul. S. Grota-Roweckiego 5, p. 4.10
tel. (+48) 32-36-40-921, e-mail: redakcja.zoophilologica@us.edu.pl

„Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies"
Nr 3/2017 *Podmiotowość*
ISSN 2451-3849

Spis treści

Od Redakcji 7

Wprowadzenie (Dariusz Gzyra, Justyna Tymieniecka-Suchanek) 9

Artykuły

PROLEGOMENA DO (ZWIERZĘCEJ) PODMIOTOWOŚCI

Piotr Bogalecki: Słoma (dla zwierząt). Subiekcje etymologiczne 13

ZOOFILOLOGIA

Piotr Czerwiński: 'Зоопарк' ментального представления русскоязычных. Вариации и динамика репродуктивного образа (2) 23

ZOOTEOLOGIA

Alina Mitek-Dziemba: „Święta zwierzęcość": Tatiany Goriczewej przyczynek do prawosławnej ekoteologii 57

Tatiana Michajłowna Goriczewa: *Święte zwierzęta* (fragmenty) 69

ZOOETNOLOGIA

Natalia Zacharek: Udział zwierząt gospodarskich w ludowych obrzędach dorocznych 83

Margarita Nadel-Czerwińska: Мышь в фольклорной традиции восточных славян 97

KOGNITYWISTYKA

Tomasz Nowak: Małpia gramatyka? Porównanie potencjału kombinatorycznego ludzi i szympansów (studium przypadku) 109

Barbara Rode: Czy zwierzęta mają język? 129

FILOZOFIA

Simone Pollo: Going veg: care of the animals or care of the self? 143

Dorota Probucka: European Philosophy and Its Negative Impact on the Treatment of Animals 155

Hanna Mamzer: Zwierzęce imiona – upodmiotowienie czy zawłaszczenie? . . 163

Dariusz Gzyra: Podmiototwórczy potencjał intersubiektywności międzygatunkowej 179

FILMOZNAWSTWO/SZTUKA/MEDIA

Eric W.A. Mulder: On the Lost Legs of the Snake that seduced Eve 191

Andrzej Pitrus: „Element animalny", czyli o zwierzętach w grach wideo . . 201

HISTORIA

Piotr Krzyżański: Status prawny konia w I Rzeczypospolitej 213

Magdalena Dąbrowska: Gatunki stowarzyszone: ogary polskie i ich ludzie . 221

Polemiki/omówienia

Miłosz Markiewicz: Biedne zwierzęta patrzą na ludzi. Na marginesach książki Piotra Krupińskiego *„Dlaczego gęsi krzyczały?" Zwierzęta i Zagłada w literaturze polskiej XX i XXI wieku* 239

Recenzje

Magdalena Dąbrowska: Recenzja książki: Małgorzata Rutkowska: *Psy, koty i ludzie. Zwierzęta domowe w literaturze amerykańskiej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. Lublin 2016 251

Paulina Rydz: Fantastyczne zwierzęta / niezwykli nie-ludzie [Recenzja książki: *Czytanie menażerii. Zwierzęta w literaturze dziecięcej, młodzieżowej i fantastycznej*. Red. A. Mik, P. Pokora, M. Skowera. Wydawnictwo SBP. Warszawa 2016] 255

Sprawozdania

John W.M. Jagt, Elena Jagt-Yazykova: Shark – the How and Why of an Exhibit 261

Piotr Białas: Sprawozdanie z przebiegu Ogólnopolskiej Konferencji „Praktyki wobec zwierząt w XXI wieku – hodowla, etyka, śmierć i przeznaczenie" . . 281

Aneta M. Sokół: Sprawozdanie z seminarium naukowego „Polowanie w XXI wieku. »Dobrzy myśliwi« i »złe bobry«, czyli aporie cywilizacji" Katowice, 10 stycznia 2017 roku 285

Noty o książkach

Anna Czarnowus: Trześniewska Agnieszka, Dariusz Piechota (eds.): *Ekomodernizmy*. Lublin 2016 (language of publication: Polish, paperback, 174 pages) 293

Noty o autorach 297

„Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies"
Nr 3/2017 *Podmiotowość*
ISSN 2451-3849

Od Redakcji

Nowe interdyscyplinarne czasopismo naukowe – wydawane w formie rocznika internetowego – „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies" jest jedynym, jak dotąd, periodykiem w Europie Środkowo-Wschodniej, który ma na celu studia nad relacjami ludzi i zwierząt.

Tworzenie naszego e-czasopisma wychodzi naprzeciw współczesnym oczekiwaniom i wymaganiom, jakie stawia przed reprezentantami *animal studies* „trzecia kultura", a co za tym idzie – biohumanistyka i ekoposthumanizm. Rocznik „Zoophilologica" publikuje bowiem prace nie tylko humanistów, lecz także przyrodoznawców (np. biologów, paleontologów, zoologów). E-czasopismo jako specjalistyczny periodyk ma na celu szerzenie wiedzy z zakresu, jaki obejmują wszystkie nowe dyscypliny naukowe, które zajmują się studiowaniem zagadnień związanych ze zwierzętami, a więc: zoofilologia, zoopoetyka, zoosemiotyka, zooantropologia, zooteologia, zoomuzykologia, zooetnologia, a nawet zoofarmakognozja oraz pokrewne kierunki badawcze, takie jak ekokrytyka, ekolingwistyka czy geopoetyka. Pismo zawiera też prace o zwierzętach z dziedzin powszechnie znanych: ekologii, ekofilozofii czy ekoetyki.

Żywimy nadzieję, że na łamach naszego rocznika powstanie forum wymiany naukowej, będące świetną okazją do rozwoju interdyscyplinarności w nauce o charakterze konsiliencyjnej „trzeciej kultury". Być może pozwoli to przeorganizować i przewartościować nasze myślenie o nauce w ogóle, pomoże dostrzec, że specjalizacyjne periodyki wyłącznie dla filologów odchodzą do przeszłości, że potrzebne są czasopisma interdyscyplinarne[1] z uwagi na dominującą w zachodnim świecie naukowym tendencję do ujmowania świata w kategoriach holistycznych.

[1] Takie, jak np. „Humanistyka i Przyrodoznawstwo". Interdyscyplinarny rocznik filozoficzno-naukowy.

Nasze czasopismo rozwija się. Publikują w nim autorzy polscy i zagraniczni. Artykuły przedstawiane są w języku polskim, angielskim i rosyjskim. Każdy numer jest tematyczny. Do tej pory ukazały się dwa numery monograficzne: *Zwierzęce* (2015) i *Reprezentacje* (2016). Mamy przyjemność oddać do rąk Czytelników trzeci numer pt. *Podmiotowość* (2017). Ponadto, już teraz chcemy zapowiedzieć, że w przygotowaniu znajduje się kolejny zeszyt pt. *Polowanie* (2018), który będzie poświęcony zagadnieniom dotyczącym łowiectwa, ujmowanym z różnych perspektyw: przyrodoznawczej i humanistycznej.

Zapraszamy do lektury.

„Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies"
Nr 3/2017 *Podmiotowość*
ISSN 2451-3849

Wprowadzenie

W ostatnich latach ze wzmożoną siłą podejmuje się w Polsce rozważania i dyskusje dotyczące podmiotowości prawnej oraz moralnej zwierząt. Być może ów problem doczeka się wreszcie naukowego uściślenia oraz terminologicznego doprecyzowania. Nie będzie to zadanie łatwe, ponieważ zagadnienie podmiotowości, tak ludzi, jak i zwierząt, jest niezwykle złożone. Jest jednym z podstawowych pojęć wielu różnych obszarów teoretyzowania, będąc przy tym stałym obiektem sporów. Wobec zwierząt proponuje się „koncepcję podmiotowości szczególnej, tj. podmiotowości funkcjonalnej ustanowionej w interesie zwierząt" (za Janem Białocerkiewiczem). W nauce istnieje pojęcie apersonalnej podmiotowości zwierząt, która podlega stopniowaniu w zależności od poziomu wrażliwości i odczuwania bólu. Posthumanizm otwiera się na nowe formy podmiotowości, zachęcając do poszukiwania najlepszego kryterium podmiotowości zwierząt, zdefiniowania terminu „podmiot" wobec gatunków zwierzęcych (czy wszystkich?) i uporządkowania sformułowań funkcjonujących w literaturze przedmiotu, takich jak np. „podmiot jako byt substancjalny", „podmiot ewolucji", „podmiot mięsny", „pozaludzki podmiot doznający", „podmiot innogatunkowy", „nieludzki podmiot odczuwania", „podmiot postrzegany", „podmiot moralnych uprawnień", „podmiot/przedmiot moralności", „podmiot życia", „podmiot woli życia", „podmiot/przedmiot prawny", podmiot o statusie „obiektu milczącego", „podmiot w relacjach", a nawet „podmiot polityki" i „osoba graniczna". Trzeba również pamiętać o wszelkich próbach negatywnego określenia podmiotu – poprzez to, czym nie jest.

Do rąk Czytelników oddajemy trzeci już monograficzny numer interdyscyplinarnego czasopisma, zawierający artykuły autorów, którzy ani wprost, ani w jednolity sposób nie definiują statusu i podmiotowości zwierząt, ale podejmują próby badania owego zagadnienia poprzez pryzmat własnych dziedzin badaw-

czych – z ich specyficzną siatką pojęciową i metodologią. Wszyscy oni próbują – każdy w inny sposób rozkładając akcenty – penetrować, analizować i rozważać warunki, w jakich dochodzi do tworzenia i rozpoznania pozaludzkiego podmiotu. Ich praca stanowi skromny wkład dla określenia wieloaspektowej istoty podmiotowości zwierząt, ale bez wątpienia stanie się cenna w kontekście pytania o to, kim jesteśmy my sami.

Dariusz Gzyra
Justyna Tymieniecka-Suchanek

Artykuły

„Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies"
Nr 3/2017 *Podmiotowość*
ISSN 2451-3849

Piotr Bogalecki
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Filologiczny

Słoma (dla zwierząt)
Subiekcje etymologiczne

Podmiot – prolegomena etymologiczne

„Może choć jeden subiekt wyjdzie na człowieka"[1] – fantazjował Machalski w *Lalce*, a pragnienie to wydaje się dzielić z nim wielu adeptów humanistyki współczesnej. Problem bowiem z subiektem taki, że odkąd jako to, co „podłożone, przejął rolę podstawy, na której stawiane jest coś innego"[2], odtąd nie zamierza nigdzie wychodzić – tym bardziej zaś wychodzić na człowieka, którego podłoże woli stanowić, czy raczej: którego podłożem ustanowił. Podobnie jak Wokulski nie może pozbyć się swojej społecznej podbudowy i przestać funkcjonować jako subiekt, tak i wyniesiony do pozycji podmiotu człowiek nie jest w stanie opuścić swej nowej podstawy. Kiedy Wokulski wpatruje się w oczy Izabeli, widzi w nich „niezmierny spokój syberyjskich pustyń, gdzie bywa niekiedy tak cicho, że prawie słychać szelest duchów"[3]. Kiedy Heidegger zwraca się ku rzeczy myślenia, widzi, że dawny podmiot to „gwiazda i roślina, zwierzę, człowiek i Bóg"[4]. Powieściowy subiekt przeczuwa, że do spokoju pustyni nie będzie już powrotu; podobnie dwudziestowieczny filozof wie, że odkąd *subiectum* „stało się imieniem własnym i istotową nazwą człowieka […], przestało być nazwą i pojęciem

[1] B. Prus: *Lalka*. T. 1. Warszawa 1966, s. 496.

[2] M. Heidegger: *Nietzsche*. T. 2. Przeł. A. Gniazdowski [i in.]. Oprac. C. Wodziński. Warszawa 1999, s. 430.

[3] B. Prus: *Lalka*…, s. 111.

[4] M. Heidegger: *Nietzsche*…, s. 432.

stosującym się do zwierząt, roślin i kamieni"[5]. Reszta jest samotnością, cały zaś dramat – w fałszerstwie substytucji.

Nie zawsze jednak mieliśmy z podmiotem aż takie, *nomen omen*, subiekcje… Chociaż znaczenia najstarszego znanego nam określenia podmiotu – greckiego słowa *ὑποκείμενον* (*hypokeimenon*) – nie były bynajmniej jednorodne, wszystkie one wyrastają z tej samej etymologii, niemającej zgoła nic wspólnego z 'podrzucaniem, rzucaniem pod', obecnym w łacińskim leksemie *subiectum* i w pochodzących od niego pokrewnych jednostkach leksykalnych wielu języków europejskich (franc. *sujet*, niem. *Subjekt*, ang. *subject* etc.)[6]. Poprzedzający je wszystkie *ὑποκείμενον* pochodzi od czasownika *ὑπόκειμαι* (*hypokeimai*) o prymarnym znaczeniu 'leżeć pod, być pod czymś', mającego swój początek w praindoeuropejskim rdzeniu *k̂ei-*, zdaniem Pokornego oznaczającym 'leżeć, rozkładać się', a także 'obozowisko, dom'. Rdzeń ten dał początek tak różnym formacjom, jak grecki *κοῖτος (koitos*, 'miejsce spoczynku, łoże'), łaciński *civis* ('obywatel'), niemiecki *Heim* czy angielskie *home*; tego typu, mniej lub bardziej familiarne, znaczenia trudno wysłyszeć jednak w filozoficznych użyciach wyrazów *ὑπόκειμαι* i *ὑποκείμενον*. U Arystotelesa ten ostatni oznacza 'to, co leży u podstaw, podłoże', zwłaszcza w technicznym sensie 'podstawy wnioskowania o czymś innym'. W specyficznych dla Arystotelesa znaczeniach *ὑποκείμενον* oznaczać mógł, po pierwsze, 'materię', jako 'podstawę wszystkich form', po drugie 'substancję, która samodzielnie może być nośnikiem różnych właściwości', a w końcu, po trzecie – jako podmiot logiczny, podmiot orzekania – 'coś, o czym wypowiada się predykaty'. Arystotelesowski podmiot bardzo często będzie zatem naszym 'przedmiotem' (właśnie tak bardzo często tłumaczy się *ὑποκείμενον*), który jeżeli już „wychodzi na człowieka", to tak samo, jak wyjść może na gwiazdę, roślinę, zwierzę czy boga. Nie tylko zatem zdaniem Heideggera – dla którego *ὑποκείμενον* oznacza „to, co leży pierwsze (*das Vor-liegende*) i co jako podłoże gromadzi na sobie wszystko" – greckie znaczenie podmiotu „nie pozostaje zrazu w żadnym wyraźniejszym stosunku z człowiekiem i w ogóle w żadnym – z Ja"[7]. Dodajmy, że podobnie jest w pozostałych znaczeniach słowa *ὑποκείμενον*, a zatem: w to-

[5] Ibidem, s. 162.

[6] Przedstawione w tym i w kolejnych akapitach dociekania etymologiczne oparte są na następujących słownikach: A. Bańkowski: *Etymologiczny słownik języka polskiego*. Warszawa 2000; A. Brückner: *Dzieje języka polskiego*. Warszawa 1960; Ch.T. Lewis, Ch. Short: *A Latin Dictionary*. Oxford 1879; H.G. Liddell, R. Scott: *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by. H.S. Jones with the assistance of R. McKenzie. Oxford 1940; S.B. Linde: *Słownik języka polskiego*. Warszawa 1994; J. Pokorny: *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bern 1989; *Słownik języka polskiego*. Red. W. Doroszewski. Warszawa 1958–1969; *Słownik języka polskiego*. Red. J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki. Warszawa 1900–1927; *Słownik języka polskiego*. Wydany staraniem i kosztem M. Orgelbranda. Wilno 1861; *Słownik terminów arystotelesowych*. Ułożył K. Narecki. Warszawa 2003.

[7] M. Heidegger: *Czas światoobrazu*. Przeł. K. Wolicki. W: M. Heidegger: *Budować. Mieszkać. Myśleć. Eseje wybrane*. Wyb. i oprac. K. Michalski. Warszawa 1977, s. 141.

pograficznym ‘leżeć obok, blisko czegoś’ oraz w typowo filologicznym i instrumentalnym ‘tego, co poniżej w tekście’, ‘tego, o czym mowa’. Bezpośrednie odniesienie do człowieka pojawia się dopiero w odnotowywanych przez słowniki znaczeniach metaforycznych (‘podlegać komuś/czemuś’, także ‘podlegać karze’, ‘być oczarowanym’), choć więcej jest wśród nich takich, w których jest ono nieobecne (‘być ustalonym jako’, ‘być zasugerowanym’, ‘być zastawionym, wziętym w kredyt’, ‘mieć usankcjonowanie prawne’).

Tajemnicą poliszynela jest, że łaciński leksem *subiectum* – przejmujący i rozwijający przywołane znaczenia (np. ‘narażony na coś’, ‘poddany’, ‘podbity’) – nie jest dokładnym odpowiednikiem greckiego *ὑποκείμενον*, którego izomorficzną repliką powinien być raczej wyraz *substratum*[8]. Dający początek terminowi *subiectum* czasownik *subiciō* zbudowany jest, co prawda, analogicznie do *ὑπόκειμαι* (*ὑπό* + *κειμαι*, *sub* + *iacio*), tyle tylko, że *iacio*, *iacere* nie oznacza ‘leżeć’, a ‘rzucać, miotać’; zawiera zatem w sobie praindoeuropejski rdzeń **i̯ē-* oznaczający ‘rzucać, robić’, obecny choćby w angielskim *to project*. *Subiectum* (‘rzucony pod’) zdynamizował zatem *ὑποκείμενον*, pozbawiając go stabilności i projektując go w czas. Coś się bowiem stać musiało: ‘leżeć’ można od zawsze, lecz ‘rzucenie’ – w tej konkretnej chwili – nie może nie oznaczać zmiany. Jak słusznie zauważa Krzysztof Okopień, „pod-miot musi być pod-mieciony (pod-rzucony), aby mógł stać czy leżeć pod…, tj. pełnić rolę pod-stawy czy pod-łoża, rolę, którą sobie pod-stępem uzurpuje”[9]. Jak z kolei twierdzi Heidegger, podmiana *ὑποκείμενον* na *subiectum* „zaciemnia […] pomyślaną po grecku istotę bycia”: oto światu odebrana zostaje możliwość „współ-przybywania w obecności”, zaś „człowiek jako *subiectum* ugruntowuje się w roli centrum bytu w całości”[10]. Warto podkreślić tu, że grecki *ὑποκείμενον* nigdy nie miał mocnego znaczenia *fundamentum absolutum*, zgodnie z którym podmiot „samemu nadaje sobie prawa prawodawstwem, które opiera się na sobie samym”[11]. Narodziny takiego, nowożytnego, ujęcia *subiectum*, inaczej niż u Arystotelesa sytuującego się poza doświadczalną „naturą”, wiążemy, rzecz jasna, z Kartezjuszem, choć – jak piszą Danillo Facca i Seweryn Blandzi – „korzenie re-semantyzacji pojęcia podmiotu sięgają złożonych intelektualnych procesów, towarzyszących rozwojowi późniejszego okresu średniowiecznej scholastyki”[12]. Nastąpiła tu wszakże istotna zmiana znaczenia: podczas gdy „u Ockhama *esse subiectivum* oznacza rzeczywistość, a *esse obiectivum* nasze poznanie”, to w XVII wieku „przedmiot przechodzi na stronę »rze-

[8] Zob. K. Okopień: *Podmiot czyli podrzutek. O fenomenologii odbioru idei filozoficznych*. Warszawa 1997, s. 43.

[9] Ibidem, s. 44.

[10] M. Heidegger: *Nietzsche*…, s. 430, 165.

[11] M. Heidegger: *Czas światoobrazu*…, s. 160.

[12] S. Blandzi, D. Facca: *Czym właściwie jest podmiot?* „Przegląd Filozoficzny” 2007, nr 1 (61), s. 218.

czy«", zaś *subiectum* „na stronę poznania"[13]. Ta wymienność znaczeń pomiędzy podmiotem a przedmiotem może jawić się jako frapująca, zwłaszcza, że w historii pojęcia ona jedna wydaje się stała: obecna u Arystotelesa i słyszalna we współczesnych, ambiwalentnych znaczeniach angielskiego *subject* czy francuskiego *sujet*, towarzyszyła też, jak się okazuje, narodzinom podmiotowości nowoczesnej[14]. W swojej eksploracji słownikowych znaczeń podmiotu w siedemnastowiecznej francuszczyźnie, Louis Marin odnajduje następującą definicję: „Podmiot wyraża się przedmiotem sztuki lub nauki, tym, co się uznaje lub nad czym się pracuje" – jak i takie ilustrujące ją przykłady, jak np. zdania: „Ciało ludzkie jest poddane medycynie – i to właśnie w ten sposób anatomiści nazywają podmiot, ciało, które rozczłonkowują"[15], czy „starcy są podmiotami obrzmienia, nieżytów i wreszcie podmiotami w umieraniu"[16]. Z wypowiedzi tych wynikać może, że ludzkie ciało może stać się podmiotem, dopiero wtedy zaczyna umierać lub jest już martwe – co zadziwiająco trafnie koresponduje ze „świadomościowym" rozumieniem podmiotu jako fundamentu wszelkich operacji poznawczych, czyli przedstawień. Podmiot pod-stawia się po to, by przed-stawiać – formuła ta stanowi być może najkrótszą, bazującą na źródłosłowie *subiectum*, definicję podmiotowości nowoczesnej. Podążając ścieżką lingwistyczną, powinniśmy jednak zapytać jeszcze: kogo wy-stawia podmiot, pod-stawiając się i przed-stawiając? Jako się rzekło – świat[17]; ten obejmuje jednak także i to, co znajduje się w najbliższym sąsiedztwie podmiotu (warto pamiętać, że *subiectum* odziedziczył po *ὑποκείμενον* czysto przestrzenne znaczenie 'leżący blisko czegoś, będący obok'). Najbliżej zaś myślącego ja znajduje się, rzecz jasna, rozciągłe ciało – i to ono przede wszystkim wystawione zostaje przez podmiot. Pisze Michał Paweł Markowski: „Podmiot, na co wskazuje jego nazwa, jest umieszczony niejako pod

[13] Ibidem, s. 219.

[14] Między innymi z jej powodu w artykule o znaczącym tytule *Podmiot jako przedmiot* uzna Włodzimierz Bolecki literaturoznawczy podmiot za „pojęcie »worek«, w które może zostać wrzucone wszystko, co […] z »podmiotem« się kojarzy […] »Podmiot« w literaturze to już nawet nie węzeł, co kłąb problemów, by nie powiedzieć – żmut" (W. Bolecki: *Podmiot jako przedmiot*. „Teksty Drugie" 1994, nr 2, s. 3–4). Z drugiej strony, stałość mogąca unieść i przetrwać kolejne zmiany jawić się może jako podstawowa cecha podmiotu. Czytamy u Vincenta Descombesa: „Czym w istocie jest podmiot? Podmiotem […] nazywamy byt, którego *tożsamość* jest wystarczająco stała, by pozwolić mu *podźwignąć*, we wszystkich znaczeniach tego słowa (podtrzymać, służyć za fundament, stanowić podstawę) przemianę, to znaczy alterację. Podmiot pozostaje tym samym, podczas gdy modyfikują się przypadkowe jakości" (V. Descombes: *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*. Przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa 1996, s. 94).

[15] L. Marin: *Nagrobek podmiotu w malarstwie*. Przeł. E.M. Wierzchowska. W: L. Marin: *O przedstawieniu*. Gdańsk 2011, s. 322.

[16] Ibidem, s. 324.

[17] Jedną z nazw ścisłego związku przedstawienia i usuwania jest kartezjańska projekcja, którą Okopień nazywa „dosłownie: miotaniem-przed, czy – jeśli kto woli – u-przedmiotawianiem świata" (K. Okopień: *Podmiot czyli podrzutek…*, s. 52).

człowiekiem z krwi i kości jako jego **pod**-stawa"[18]. Kto wie jednak, czy trafniejszej formuły (pomijając już zdanie z Prusa, od którego rozpoczęliśmy) nie zaproponował prawie dwa wieki wcześniej nieoceniony Samuel Bogumił Linde, w słownikowej definicji *subiektu* jako 'posady wszystkich przymiotów ciała'. Oto subiekt, sam będący przecież zaledwie 'sprzedawcą', 'służącym', czy wręcz 'poddanym', zatrudnia ciało, dając mu „posadę". W dużym skrócie historię nowoczesnego podmiotu opowiedzieć można by zatem następująco: podstawiwszy się pod ciało, przedstawia je on, by tym samym wystawić – na pokaz, ale nade wszystko do wiatru[19].

Zwierzęce tropy podmiotu

Podejmując próbę przemyślenia podmiotu w kontekście *animal studies*, powiedzieć należałoby przede wszystkim, że w tym sensie jako podmioty myślące sytuujemy się *pod* zwierzętami: jesteśmy podmiotami, cieszącymi się możliwością tworzenia ich przedstawień, a zatem myślenia nie tylko o nich, ale i za nich, i w ich imieniu; chcąc nie chcąc, jesteśmy podstawą wszelkich dostępnych nam reprezentacji dotyczących zwierząt i przyrody. Jeżeli z etymologii podmiotu wyprowadzać można jakiś rodzaj namysłu zrywającego z antropocentryzmem, a zmierzającego ku posthumanizmowi, to – pomijając pomysł całkowitej rezygnacji z tej kategorii[20], jak również problematyczne próby powrotu do greckich,

[18] M.P. Markowski: *Polska literatura nowoczesna: Leśmian, Schulz, Witkacy.* Kraków 2007, s. 35.

[19] Być może warto przywołać tu jeszcze opracowany przez filozofa i mesjanistę Bronisława Ferdynanda Trentowskiego fragment hasła *podmiot* ze *Słownika wileńskiego*. Ta specyficznie idealistyczna wykładnia z jednej strony czytelnie przeciwstawia podmiotowi cielesność i rzeczywistość postrzegalną empirycznie, z drugiej zaś – co wydaje się stanowić oryginalny wkład Trentowskiego – przedstawia podmiot jako podległy „jaźni […], istocie myślącej i osobistej". Tłumaczy filozof: „Ponieważ *przedmiot*, będący przed miotem, lub kmiotem, znaczy świat ze wszystkiemi rzeczami, lub głównie i pierwiastkowo zewnętrzną cielesność; przeto *podmiot*, będący pod miotem, lub kmiotem, odnosi się do ducha i wyraża wewnętrzną a posłuszną nam siłę. Jakoż jaźni ludzkiej, będącej kmiotem i miotem, lub osobistą, wolną i przyczynowości zdolną istotą, posłuszne są zarówno ciało i dusza. Ciało, to jest *przedmiot*, a dusza jej *podmiot*. Odróżniaj *podmiot* od *kmiotu*. Pierwszy stoi pod drugim i przyjmuje odeń rozkazy; tamten *nieosobista myśl*, ten *osobista jaźń*". Za rozmowę na temat struktury omawianego hasła chciałbym podziękować Arturowi Rejterowi.

[20] Poststrukturalistyczną batalię z podmiotem podsumowywał wszak Derrida konstatacją: „W dyskursie Lacana, Althussera i Foucaulta, tak jak w dyskursach myślicieli przez nich uprzywilejowanych (u Freuda, Marksa, Nieztschego), podmiot może być na nowo interpretowany, konstruowany, wpisywany, lecz na pewno nie jest likwidowany" (J. Derrida: *„Eating well" or the Calculation of the Subject.* Transl. P. Kamuf. W: *Points… Interviews, 1974–1994.* Ed. E. Weber.

„przedmiotowych" znaczeń podmiotu – musiałaby to być przede wszystkim refleksja idąca w stronę reinterpretacji (dekonstrukcji) sformułowania „być podmiotem" w kontekście relacji „ja" nie tylko do zwierzęcia, ale i do cielesności. Wydaje się, że nie najgorsze możliwości daje nam w tym zakresie historia polszczyzny, a spośród wielu znaczeń *podmiotu* – kalki *subiectum* zaproponowanej w XVIII wieku na fali wzrastającej niechęci do makaronizowania[21], a oznaczającej 'wszystko, co jest podrzuconym' – przynajmniej trzy tropy[22] wydają się zasługiwać na uwagę.

Jedną z definicji słowa podmiot, którą podaje Linde, jest 'podrzutek', podrzucone, czy – jak dodaje – 'odmienione dziecię'. Jak odnotowuje, znaczenie to występowało zarówno w formie rzeczownikowej – np. w życzeniowym zdaniu z *Argenidy* Wacława Potockiego: „Twierdzi, że własne dziecię, nie jaki podmiotek" – jak i w formie przymiotnikowej, na przykład w zgoła niewesołej, acz realistycznej konstatacji Sebastiana Klonowica: „Niejeden ociec cudze dzieci podmiotowe za swoje karmi". O podmiocie jako o podrzutku wyczerpująco pisał Okopień w fenomenologicznym (i fenomenalnym) eseju *Podmiot czyli podrzutek*[23], stanowiącym zajmującą próbę dialogu z filozofią Heideggera. Odchodząc już od tej ostatniej, a pragnąc wsłuchać się raczej w podszept etymologii, podążmy nieco inną drogą i zauważmy, że w znaczeniu podmiotu jako podrzutka spotykają się dwie nakreślone wyżej linie etymologiczne: łacińska i grecka. Z jednej strony, co oczywiste, podrzutek odsyła nas – jako kalka *subiectum* – do rzucania, został on wszak 'rzucony pod' próg czyjegoś domu i stąd nazwa. Z drugiej strony jednak, podrzutek nie robi przecież niczego innego, prócz 'leżenia pod domem'; jest zatem, w rzeczy samej, *ὑποκείμενον*, a zatem każe nam pamiętać również o praindoeuropejskiej cząstce *k̑ei-*. Bylibyśmy zatem w domu? Bynajmniej; oto rozpoznając siebie jako podmiot, rozpoznając w sobie podrzutka, uświadamiam sobie, że nie zostałem rzucony pod wielkie domostwo świata jako jego fundament – zostałem tam podmiecony, jak niepotrzebny, nadmiarowy odpad (podstawowym znaczeniem czasownika *podmiatać* jest wszak 'zamiatać pod'). Rzecz jasna, praw-

Stanford 1995, s. 255, cyt. za: A. Leśniak: *Topografie doświadczenia. M. Blanchot i J. Derrida*. Kraków 2003, s. 67).

[21] Zob. A. Brückner: *Dzieje języka polskiego*. Przejrzał W. Taszycki. Wrocław–Kraków 1960, s. 148–149.

[22] Biorąc pod uwagę znaczenie tropu jako 'ścieżki, duktu' i odnosząc je do rozpoznania Ewy Rewers, uznać można, że trop (tyle, że cokolwiek zatarty…) stanowi sam podmiot; zauważa wszak badaczka, że „jeśli przedmiotem refleksji uczynimy nowe sposoby pojęciowego konstruowania podmiotu, we współczesnej filozofii francuskiej natrafimy przede wszystkim na dwa przykłady: 1) na konstruowanie podmiotu jako miejsca tranzytu, przejścia, transgresji wraz ze skomplikowaną dramaturgią towarzyszącą rytuałom przejścia i transgresji, 2) na wyobrażenie podmiotu jako drogi, a właściwie dróg przecinających czasoprzestrzeń i zmierzających w różnych kierunkach" (E. Rewers: *Miejsce podmiotu – podmiot jako miejsce. Kto wyprowadza podmiot z metafizyki?* „Er(r)go. Teoria – Literatura – Kultura" 2000, nr 1, s. 24).

[23] Zob. K. Okopień: *Podmiot czyli podrzutek…*

dę o sobie jako o podmiotach-podrzutkach woleliśmy podmieść – zamieść pod dywan – ale dziś temat należałoby raczej podnieść, odpowiadając na pytanie zadane przez Jean-Luca Nancy'ego w słynnej monografii wieloautorskiej *Who Comes After the Subject?*[24] swoim językiem i w swoim momencie (choć może nieco poniewczasie): po *subiectum* przychodzi *podrzutek*. Zwróćmy uwagę, że jest on figurą istnienia przedkulturowego – pozbawiony imienia i symbolicznej podstawy, pojawia się jako nagie ciało, nagie życie, wzbudzając popłoch i gwałtowną potrzebę symbolizacji. Wytrwać we wzbudzonej w sobie prawdzie podrzutka, w wydarzeniu podmiecenia – oto zadanie. Jeżeli u progu oświecenia człowiek z dumą rozpoznaje się jako władczy podmiot, wypierając fakt, że jest zaledwie subiektem, 'służącym i poddanym', to mieszkaniec późnej nowoczesności raz po raz przekonuje się, że – jak mawiał stary dobry Freud – nie jest panem we własnym domu, lecz któregoś dnia został pod nim odnaleziony jako podrzutek.

To co było później jest historią podrzucenia znajdy tam, gdzie nie jej miejsce, a zatem historią 'fałszerstwa, oszustwa' – i takie jest właśnie drugie dawne znaczenie słowa „podmiot" odnotowane przez Lindego: występujące w wykrzyknieniu „Gdzież kiedy radość bez podmiotu była!", czy równie niewesołej konstatacji „w historji bywa wiele fałszów i podmiotów". Historia podmiotu byłaby zatem historią fałszerstwa, w której nie tylko wystawiliśmy do wiatru naturę, ale nade wszystko skłamaliśmy i podmieniliśmy samych siebie. Wykorzystać to „kłamstwo" do wytworzenia nowej, postmetafizycznej „prawdy", zobaczyć w podrzuconym podmiocie kamień węgielny nowych, w mniejszym stopniu wykluczających, konstrukcji – oto zadanie drugie. Jedną z podpowiedzi dotyczących sposobu jego możliwej realizacji podrzuca nam Okopień, następująco podsumowujący nowożytne poszukiwanie właściwego podmiotu: „pytanie »kto jest podmiotem?« może co najwyżej odróżniać podmiot rzeczywisty od iluzorycznego, ale nigdy nie odróżni podmiotu jako takiego od tego, za co jest podstawiony. Rzeczywisty – nie znaczy bowiem więcej nic niż podstawiony skutecznie. A skuteczność polega na zatarciu śladów"[25]. Ślady owe powinniśmy, owszem, tropić; byli tacy, którzy poświęcili się temu bez reszty. Być może jednak, wpadając na trop podmiotu jako 'fałszu', moglibyśmy również spróbować w nowy sposób pomyśleć podmiotowość zwierząt. Byłyby one podmiotami tyleż nierzeczywistymi, co podstawionymi nieskutecznie – i w tym sensie niespełnionymi, takimi, którym nie wyszło, a raczej takimi, które nie weszły (na górę), nie zdołały podrzucić się na pozycję uprzywilejowaną i wciąż znajdują się „pod spodem"[26].

[24] Zob. *Who Comes After the Subject?* Ed. E. Cadava, P. Connor, J.L. Nancy. Routledge, London 1991.

[25] K. Okopień: *Podmiot czyli podrzutek*…, s. 46.

[26] Oczywistej wykładni podmiotu jako tego, kto znajduje się pod spodem, interesujące znaczenie nadaje Tomasz Kunz w swoim eseju o Rafale Wojaczku, gdzie czytamy: „Już teraz pojawia się – być może, jeszcze nie w pełni świadomie postawione – pytanie o sprawcę, sub-jecta, a więc tego, kto „kryje się »pod spodem«" (T. Kunz: *„Ja", którego nie było. Transformacje podmiotowości*

Jeżeli jednak miarę „skuteczności" miałby stanowić fałsz, zwierzęce „nieudanie" daruje nam możliwość wglądu w inną, mniej skuteczną, a zatem niezakłamaną, postać istnienia – wolną i od zasady zafałszowania, i od prawa produktywności. W istnienie takie wpatrujemy się tyleż z wyższością i tępą przyjemnością, co z tęsknotą i fascynacją, niczym zebrani wokół młodej pantery w zakończeniu Kafkowskiego *Głodomora*: „to szlachetne, naprężone do ostateczności ciało, wyposażone we wszystko, co potrzeba, zdawało się obnosić z sobą nawet wolność; tkwiła ona chyba gdzieś w kłach; z paszczy biła mu tak mocnym żarem radość życia, że widzowie z trudem znosili jego widok. Ale przemagali się, oblegali klatkę i nie chcieli ruszyć się z miejsca"[27]. Wydaje się, że początkiem zerwania z biernością wystających przy klatce podmiotów winna stać się nie tyle próba upodmiotowienia, wyniesienia (czy, jeśli wolimy, pod-rzucenia) zwierzęcia do pozycji jakiegoś posthumanistycznego totemu, co gest pod-stawienia się pod nie, odnalezienia także i we własnym ciele, zastygłym w patrzeniu, kondycji podmiotu niespełnionego, zmęczonego zafałszowaniem i w istocie nieco tylko mniej słabego niż ono. Dlaczego tak rozumiana ponadgatunkowa empatia nie mogłaby stać się początkiem ponadgatunkowej adopcji: również oszustwa, fałszywego *par excellence*, tyle tylko, że – właśnie na mocy prawnie usankcjonowanego kłamstwa, powszechnie przyjmowanego podmiotu – pozwalającego przekroczyć biologiczną odmienność i stworzyć przysposobionemu nagiemu życiu dom? Przekłamać status podmiotu-podrzutka – to zadanie, które spełnić można wyłącznie pod warunkiem dostrzeżenia podrzutka w sobie.

Do podobnego zobowiązania wiedzie nas trzecie dawne znaczenie podmiotu, odnotowane mimochodem przez Adama Kazimierza Czartoryskiego w jego *Myślach o pismach polskich* z 1801 roku. Zachęcając do używania słowa podmiot (notabene w znaczeniu 'materyi', czyli tematu utworu literackiego), przyznał on, że wielu słowo to wydaje się nieodpowiednie, gdyż „nazywa się *podmiotem* słoma, którą pod bydło ścielą"[28]. Podmiot to zatem, jak czytamy w *Słowniku wileńskim*, „podściół", czy też, jak notuje Bańkowski, 'słoma podesłana pod krowy, podściółka'. Słoma podmiatana, rzecz jasna, w celach gospodarczych, lecz jednak *dla zwierząt*: by było im cieplej i wygodniej, by dać im (jak podpowiada słownik Doroszewskiego) „dogodne i suche legowisko". Owszem, podściółka to nie ciepły dywan (choć i takie znaczenie: 'kobierca', ma według Lindego podmiot, zaś *Słownik wileński* odnotowuje użycie: „wyszywa coś na jedwabnym podmio-

w liryce Rafała Wojaczka. „Pamiętnik Literacki" 1994, z. 4, s. 78). Podążając tym tropem, moglibyśmy dopowiedzieć, że zwierzę nie tyle próbuje wydostać się z rzekomo uwłaczającej mu pozycji, co – niczym Heraklitejska natura – ukrywa się w niej, traktując swą kryjówkę jako w jakimś sensie dogodną i pod wieloma względami właściwą.

[27] F. Kafka: *Głodomór*. Przeł. R. Karst. W: F. Kafka: *Opowieści i przypowieści*. Warszawa 2016, s. 505.

[28] A.K. Czartoryski: *Myśli o pismach polskich z uwagami, nad sposobem pisania w rozmaitych materyach*. Wilno 1801, s. 31.

cie”), ale mimo wszystko stawia przed nami konkretne zadanie: jako podmioty podmiećmy się jako podściółka zwierząt, podściółka przyrody, jej domostwo – słyszalne przecież w najstarszej etymologii *ὑποκείμενον*. Zadanie to rzecz jasna niełatwe – lecz podejmując je, wychodzi się na człowieka.

Abstract

Straw (for animals)
Etymological subjections

The article is an attempt to utilize the pre-philosophical etymological meanings of the word *subject* in a proposal for the reflection that fits into the discussion on the possibilities of new posthumanistic approaches to the matter of subject. Its first part comprises etymological inquiry, inspired by the philosophy of M. Heidegger and the proposal of K. Okopien, into the Greek word *ὑποκείμενον*, the Latin *subiectum* and the Polish *podmiot.* In the second part, three new, ethically oriented proposals for perceiving the problem in the perspective of studying animals have been derived from the three former meanings of the Polish subject – a foundling, fraud, and bedding.

Keywords:
subject, etymology, *animal studies*, Martin Heidegger, ethics, posthumanism

Абстракт

Солома (для животных)
Этимологические размышления

В статье предпринимается попытка использования дофилософских, этимологических значений слова *субъект* в аспекте размышлений, вписывающихся в дискуссию о возможностях нового подхода к субъектной проблематике с точки зрения постгуманизма. В первой части статьи проводятся этимологические изыскания, опирающиеся на философию М. Хайдеггера и предложения К. Окопеня. Они касаются греческого слова *ὑποκείμενον,* латинского *subiectum* и польского *podmiot*. В свою очередь, во второй части работы из трех давних значений польского слова *podmiot* – как подкидыша, как обманщика и как подстилки – выводятся три предложения нового, этически ориентированного восприятия проблемы субъекта в аспекте *animal studies*.

Ключевые слова:
субъект, этимология, *animal studies,* Мартин Хайдеггер, этика, постгуманизм

„Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies"
Nr 3/2017 *Podmiotowość*
ISSN 2451-3849

Piotr Czerwiński
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Filologiczny

‚Зоопарк' ментального представления русскоязычных Вариации и динамика репродуктивного образа* (2)

‚Зоопарк' как граничное место контактного переживания и пребывания в нем

Неожиданно выбивающимся из общего ряда описанных представлений выглядит толкование, предлагаемое М. Купаль[1]:

> **ЗОО** Видеть: сообщение о том, что хорошо было бы войти в близкий контакт с животными, наблюдая их поведение, поскольку мы можем многому от них научиться. Они говорят нам, какой способ поведения следует оставить, а к какому стремиться.

В этом случае зоопарк предстает как место, допускающее возможность более или менее близкого контакта с животными и наблюдения за ними. Собственно говоря, это тот аспект, который непосредственно связан с его назначением. Спящему в его состоянии, актуальному к положению во сне, не достает "животной" естественности проявлений. Зоопарк фигурирует

* Статья представляет собой адаптацию фрагмента монографии автора *Пространства в снах. Семантика ориентационных мотивов*. Тернополь: Крок, 2015. Часть 1 см.: "Zoophilologica" 2016/2, s. 23–58.

[1] M. Coupal: *Sennik. 2200 haseł. Mitologiczna, psychologiczna i psychoanalityczna symbolika snów*. Z francuskiego przełożyła H. Pawlikowska-Gannon. Tytuł oryginału: *Le rêve et ses symboles*. Warszawa 2002, s. 472.

в данном случае как место, сохраняющее, за счет животных, находящихся там, заложенную в нем идею своеобразного образца, эталона природной, не искаженной искусственными и социальными наслоениями, натуральности. Не важно то, что звери в нем не на свободе, что они по клеткам, что расставлены по каким-то рядам, упорядочены и размещены в соответствии с видами «хищные», «травоядные», «человекоподобные», «птицы», «рыбы» и пр., что зоопарк занимает какую-то площадь, что в нем есть аллеи, могут быть развлекательные программы, что он где-то находится, что за вход надо платить и возможность пребывания в нем предполагает время открытия и закрытия и т.п. Все эти свойства и признаки не задействуются. Видеть ‚зоо' для М. Купаль означает одну лишь возможность контакта с теми, кто привычно находится там и кто нигде в другом каком-либо месте, также доступном, как правило, не находится. Тем самым, из тех трех признаков, перечисленных в предыдущем описанном толковании, в разбираемом случае можно говорить об одном: зоопарк – это 1) 'звери', доступные для контакта и восприятия, и это был бы признак 2) 'демонстрируемые', т.е. предоставляемые к наблюдению. Вполне понятно, что при таком понимании также трудно было бы говорить о пространственности как переживании (переживается не пребывание в месте, которое ‚зоопарк', а возможный контакт с животными, предоставляемый зоопарком как предназначенным к этому местом, что не одно и то же).

‚Зоопарк', тем самым, и здесь фигурирует как локатив-форматив (не инкорпоратив и не комморатив). Равно как и трудно было бы говорить о специфичности так понимаемого ‚зоопарка', отличающей его в его собственных признаках от чего-то другого подобного, зверинца, как уже ранее отмечалось, цирка либо чего-то еще, что может отдельного обозначения не иметь, но каким-то образом подразумеваться, представляя собой коллекцию, сбор, собрание животных или зверей. Развивая мысль о доступности взаимодействующего и обучающего контакта с животными, подобным местом можно считать (поскольку нет слова о клетках) и заповедник, и национальный парк, где животные на свободе, и сафари, и ранчо, и ферму, и деревенское хозяйство, и хлев, и пастбище, т.е. все то, где можно встретить животных, их наблюдать, контактировать с ними. Тот признак, который был выведен нами как второй ('демонстрируемость') может быть интерпретирован в отношении 'доступности взаимодействия и восприятия' и, тем самым, расширен.

В связи с этим всем, ‚зоопарк' в этом случае также можно интерпретировать как пространственностное по своему характеру обобщение, но не 'несвободы зверя в каком-то неопределенном числе', как в предыдущем примере, а его 'доступности для контакта и наблюдения в облагораживающе-поучающих целях для человека'. Расширяя это понятие и представление, о ‚зоопарке' можно было бы говорить как о граничном месте (наиболее

обобщенном по сравнению с другими подобными), предполагающем возможность контакта и связи человеческого (в социально-психологическом, в первую очередь, смысле) с животным, с тем, что в животных и сохраняется ими в своем не испорченном естестве.

Семантика переносов в их отношении к способности репродуктивно-образного расширения

Возвращаясь к мысли об отражении разбираемой семантики в языке, с тем чтобы увидеть связи и соотношения этой семантики с представлениями ее и не только ее в разбираемых образах, обратимся теперь к переносным значениям *зоопарка*, поскольку его прямое значение, равно как и переносные значения у *зверинца*, были уже рассмотрены. Первое, на что следовало бы обратить внимание в указанном отношении, это на то, что переносных значений для *зоопарка* в толковых словарях русского литературного языка мы не находим. Так же, впрочем, как и в отношении *зверинца* (если не иметь в виду ТСУ). Тем самым, следует говорить не о значениях (лексико-семантических вариантах) у данного слова как слова, а о возможных словоупотреблениях, которые, как представляется, следовало бы относить к узуальным, общеизвестным и довольно устойчивым, характерным для разговорной речи, или, как в последнее время, исследователи данного языкового явления предлагают это определять, разговорного языка[2]. Проявляется эта семантика, как бы ее по-научному ни определять, в выражениях и фразах типа *Устроили тут зоопарк. Ну идите уже, не стойте, вам тут не зоопарк. Смотрю на всю эту публику как на зоопарк. И в зоопарке не надо быть, тут такое можно увидеть! Нет, ну просто зоопарк какой-то! Зоопарк (цирк), да и только!*

Речь, тем самым, идет об аспекте, связываемом с демонстративностью. Ближе всего это было бы к представлению некоей группы людей, вызывающих своим видом, а чаще всего поведением, странное впечатление, связываемое с неадекватностью, чудачествами, диковатостью, экстравагантностью, необычностью, несоответствием общепринятому или ожидаемому, возможно, нелепостью, несообразностью и комизмом. В.В. Химик в своем словаре[3] приводит и объясняет не вполне то же самое, но разго-

[2] См. работы Е.А. Земской по данным проблемам (поскольку это не предмет нашего рассуждения, не будем их по названиям перечислять).

[3] В.В. Химик: *Большой словарь русской разговорной экспрессивной речи*. Санкт-Петербург 2004. Знаком * перед объясняемым словом автор отмечает «слово в перенос-

ворное также, значение следующим образом (сопровождая его примерами из современной прозы экспрессивно вульгарного свойства, а в качестве близких по значению давая *цирк* и *балаган*):

> *__ЗООПА́РК__, а, *м. Насмешл. неодобр. разг.* О нелепом, смешном, странном внешнем виде или поведении людей. *Настоящий з.*

Небезынтересно и показательно, что сло́ва *зверинец* в таком же разговорно-переносном употреблении данный словарь не содержит, что может отчасти быть объяснено устарелостью, а отчасти, возможно, меньшей употребительностью, не нашедшей своего воплощения в отбиравшихся при его составлении источниках.

Зоопарк в интересующем нас переносном значении имеется в «Словаре современного русского города»[4], включающего, по определению его авторов, приводимому в аннотации, «все лексические пласты, которые образуют разговорную речь современного крупного русского города: разговорную литературную лексику, городское просторечие, жаргоны, табуированную (ненормативную) лексику, а также диалектизмы, бытующие в городских условиях»:

> **ЗООПА́РК**, **-а.** – *сущ. sing. tantum 2 скл. муж. р. неодуш. – ирон. – молод. – СМА.* – Беспорядок. – ***см. авра́л.*** – [*ну́-и заапа́рк у-на́с сиво́дьня до́ма; дава́й-ка убирём*ся] *1996.*

Слова *зверинец* при этом также нет в этом словаре. В связи с чем можно было бы не без основания предполагать, что ‚зоопарк' вытесняет ‚зверинец' из языкового сознания современных носителей. Будучи близкими, эти понятия замещают одно другое, а поскольку с зоопарком в условиях города, так или иначе, приходится иметь дело намного чаще, чем со зверинцем, лишь время от времени могущего туда и сюда наезжать, то и отходит этот самый ‚зверинец' на задний план, имея к тому же и по словарям, как было замечено ранее, не вполне объяснимое представление, то ли как историзм, то ли как не историзм, но без толкового обоснования и объяснения того и другого. И хотя вроде бы с точки зрения своей мотивационной прозрачности и выразительности как средство возможной оценки *зверинец* мог бы конкурировать с *зоопарком*, регулярность и актуальность последнего, соотносясь к тому же дополнительно с очень активным в оценочном отно-

ном значении (сниженные и экспрессивные значения нейтральной нормативной единицы)».

[4] *Словарь современного русского города.* Под ред. Б.И. Осипова. Москва 2003. Аббревиатура *СМА.* при дефиниции означает, что данное слово в описываемом значении зафиксировано в *Словаре московского арго* В.С. Елистратова (Москва, 1994).

шении *цирком*, образуя с ним прочную пару «цирк – зоопарк», куда постоянно водят детей как в места, где находятся звери, где можно их показать, все это, вместе срабатывая, делает представление о зоопарке неколебимым.

Говоря о ментально-языковых наслоениях и характеристиках анализируемого пространственного объекта, точнее концептуально-оценочного и смыслового представления о нем, показательным видится его расширение с выходом в сферу не только разговорного языка с его экспрессивностью, что нашло свое отражение в словаре В.В. Химика и что вряд ли можно считать явлением последнего времени, но и в жаргоны и сленг. Не будем вдаваться в особенности всех этих процессов, связанных с эволюцией языка, предполагающего на современном этапе своего развития переживаемые им явления широко понимаемой сленгизации и жаргонизации, поскольку все это далеко от предмета нашего интереса, обратимся только к одной его стороне. Той, которую можно отметить и наблюдать на примере рассматриваемого здесь ‚зоопарка', и как сло́ва, и как устойчиво сопровождающего представления о нем как объекте, элементе пространства современного города. С тем чтобы выявить связанную с ним ментально-оценочную тенденцию, которая может далее находить свое не прямое, но отраженное воплощение в образах сновидений, к тому же по-разному объясняемых.

Оттолкнемся, однако, от разговорной сферы, поскольку, будучи общеупотребительной и широко известной, не ограниченной в своих проявлениях и отношениях к носителям своего языка, она вместе с тем дает представление о свободном, скажем так, заряженно экспрессивном, эмоциональном, оценочном и характеризующем употреблении вербализуемых средств языка. Обращаясь этим своим проявлением и такими своими особенностями к тому, фактически, как и что мыслят, как воспринимают мир, как оценивают его говорящие, не будучи скованы строгими литературными нормами, с одной стороны, а с другой, и при этом же, видя и чувствуя в языке не только средство взаимодействия с национально-культурной традицией, не только средство для оформления мыслей и передачи их собеседнику, но и то, средство, которое позволяет свое субъективное отношение к тому, о чем говорится, передавать. И оформлять это, и воспринимать от других как то, что дает возможность увидеть, почувствовать, выработать систему понятий и представлений о происходящем и окружающем, выкладывая это в виде определенных оценочно-концептуальных ориентиров, общих во многом, если не совпадающих, с теми, которые вырабатываются и складываются таким же образом и у других.

Коммуникативно-информационный обмен, о чем не следует забывать, обеспечиваемый средствами языка, лишь исходно и в самом общем, не прорисованном, виде осуществляется средствами того языка, который привычно определять словами общий, общеупотребительный, национальный и литературный. Далее, переставая быть только тем обменом,

о котором следует говорить как о коммуникативно-информационном, этот обмен становится в очень значительной степени, средством адаптации к окружению, средством вписывания себя в окружающий свой близкий мир. Обмен этот, через коммуникативный обмен информацией, становится тут же обменом концептуально-оценочных ориентиров, т.е. обменом ориентирующих и ориентирующихся ментальных систем. Литературный язык, представляя собой достояние и достижение данного национального общества в его традиционно-культурной основе и исторической, в первую очередь, ретроспективе, плохо, с большим трудом поддается (если вообще способен) обработке, в своем изначальном узуально-словарном и растолкованном виде, сознанием не вполне образованного, мало начитанного и недостаточно ориентирующегося в вероятных, а потому и различных, системах ценностей современного человека. С тем чтобы на основе и вследствие такой обработки иметь возможность найти и выработать что-то свое. Такая задача становится для него не по силам, тем более когда почти что готовая разработка-решение имеется под рукой в виде отстоящих, только внешне похожих на не заряженный на современный лад литературный язык, внутренне часто противоположных ему, прежде всего и самое главное, оценочных и ориентирующих систем, находящих свое вербальное отражение и выражение в жаргонах и сленге. Отчасти в этом можно было бы видеть их притягательность и широкую распространенность в современных условиях повседневного бытования языка, с его не только уже разговорностью, что понятно и объяснимо и было всегда, но и активным взаимодействием с языками широко понимаемого подстандарта. Взаимодействием не просеиваемым, не защищенным, открытым и, в принципе, дезориентирующим. Таким, которое в поисках ментально-оценочных и системоценностных ориентиров легко утрачивает ориентиры того, что важно, что объективно, что неизменно, не вырабатывая с этим также и ориентиры индивидуально-собственного и своего, обходясь, ограничиваясь тем, что содержится и что предлагает социолектно организованное и в себе для себя уже все это выработавшее языковое сознание.

Ментально-оценочное в представлении о ‚зоопарке' и его возможное репродуцирующее отражение

Посмотрим теперь только с этих позиций и в таком повороте на то, чем является и как себя объявляет в ментально-оценочном представлении ‚зоопарк', который далее может быть, а может не быть в этой части своей

составляющим разбираемого образа, самостоятельного и полного, оборачиваемого и интерпретируемого, вариантного либо инвариантного, либо индивидуального и ситуативно-контекстного (аспекты, о которых речь не пойдет, но которые можно будет поверхностно и не основательно как-то затронуть).

Итак, *зоопарк*, как характеризующее и оценочное представление, поскольку «***О*** нелепом, смешном, странном внешнем виде или поведении людей» (В.В. Химик), связывается, в первую очередь, будучи переносно-метафорическим употреблением, с *зоопарком* в прямом значении, которое определяется, согласно МАС, как «научно-просветительское учреждение, в котором содержатся и изучаются дикие и некоторые домашние животные», но которое, как уже ранее отмечалось, будучи энциклопедичным, мало подходит к тому представлению, которое существует в сознании говорящих, носителей современного русского языка. В связи с чем, прежде чем пойти далее, имеет смысл это прямое значение в соответствующем отношении, применительно к языковому (впрочем, не только) сознанию, несколько прояснить.

Порассуждаем на эту тему. Зоопарк – это место, в городе, обычно не в центре, занимающее определенную территорию, огороженное, открытое в течение дня, предполагающее плату за вход, где животные, в основном и в первую очередь, дикие и экзотические, содержатся в помещениях, а также в вольерах и клетках, доступные к обозрению посетителями. То есть это место, с точки зрения приходящей публики, развлекательное, доставляющее удовольствие от лицезрения и знакомства с животными, с которыми непосредственно и вживую человек, как правило, не имеет контакта, а потому вызывающее интерес, удовлетворяя, если не любознательность, то любопытство. Как место, предполагающее возможность такого контакта, оно имеет, в том числе, если не в первую очередь, познавательно-обучающий и воспитательный смысл, а потому может служить хорошим средством такого, наглядно реализуемого к тому же, воздействия на детей, почему их туда часто водят.

Отражается ли все это сказанное в том представлении, которое сформировано в том, что «нелепо, смешно, странно во внешнем виде и поведении»? Применительно к животным нет или сомнительно и нерелевантно. Применительно к людям да, но через метафорический перенос с животного на человека. То есть речь идет о привычном использовании зоонимов, обозначений животных, для соответствующей характеристики человека, что находит свое регулярное отражение в языке. *Зоопарком* обозначается то, что имеет свое выражение в человеке, но не отдельном и собственном представителе, а применительно к группе людей. В определении в словаре В.В. Химика ничего не говорится о группе. «О нелепом, смешном странном внешнем виде или поведении людей» может выглядеть и пониматься как

характеристика разных, равно как и отдельных, людей, не обязательно собранных вместе. В подобном определении нет представления о множестве, т.е. об определенным образом представляемой группе лиц[5]. Нет его и оно никак не выводится из приводимых в словарной статье иллюстративных примеров, что позволяет считать, что словом этим в современном употреблении в разговорной речи (языке) определяется, может определяться, не только и даже не столько группа каким-то образом представляемых и характеризуемых лиц, сколько в том числе и отдельные представители.

Приведем для ясности тот иллюстративный материал, который дается в его словарной статье, одновременно ограничившись этим. Поскольку если имеются и такое определение, и к нему иллюстрации, выводимый из *зоопарка* прямого значения признак совокупной множественности собранных в одном месте животных-людей, людей как животных, ведущих себя как животные и похожих в чем-то на них, не является признаком обязательным:

> *Главный зашел попрощаться. Вован напрягся… Но дедушка сказал только: «Вам, молодой человек, потом будет стыдно» – и почапал себе пешим строем. Чистый зоопарк, блин.* Б. Акунин. Сказки для идиотов. *В витрине за стеклом улыбается потасканная тучная негритянка. Жир свисает с нее складками, она ковыряет в ухе. – Обрати внимание на этот зоопарк, – говорит Гера.* … В. Печерский. Немецкий омнибус.

В первом примере контекст не подсказывает, относится ли используемая оценочная негативно заряженная, неодобрительно-пренебрежительная характеристика к почапавшему себе пешим строем дедушке или к чему-то, кому-то другому. Если к нему, то указанную в определении нелепость и смешной странный вид можно относить к его старческим и, возможно, чудаковатым, связанным с возрастом, проявлениям. Человек в слегка из ума выжившем возрастном состоянии начинает вести себя как уже не вполне человек, как животное из зоопарка, "сбежавшее" из зоопарка (человек-зоопарк, ходячий, "чапающий себе по-своему" зоопарк; ср. несколько сходную в метафорическом отношении модель оценочного определения *артист (артистка) из погорелого театра* и сюда же *ходячий театр* (*комедии*), *передвижной цирк* (*да и только*), *кино* (*просто кино, с ним и в кино не надо ходить*) и т.п. – об одном человеке). Второй пример, в свою оче-

[5] В отношении общего "функционального" места и/или времени, следовало бы добавить, т.е. это было бы нечто, определяемое О.Н. Ляшевской как совокупность: «Такой класс не содержит конечное количество элементов, но про каждую единицу можно сказать, относится она к данному классу или нет. Отнесение нескольких предметов к совокупности означает наличие у них общих признаков.» (О.Н. Ляшевская: *Семантика русского числа*…, с. 162.)

редь, не оставляет сомнений. Словом *зоопарк* характеризуется неприятно отталкивающий внешний вид и манера поведения, свидетельствующая о недостатке культуры, но в отношении одного таким образом негативно оцениваемого лица. Из чего прямо следует вывод, что ожидаемого обозначения группы, собрания, сборища странных своим поведением и внешним видом лиц в отношении приводимых употреблений не наблюдается.

Зоопарком, следовательно, может быть названо в разговорной речи (современном разговорном языке) лицо, вызывающее впечатление о зоопарке, ведущее и/или выглядящее так, как животные (либо животное, но без уточнения, какое) в зоопарке – в клетке, в вольере, выставляемое напоказ, проявляя в своем поведении, манере держаться, манере ходить, в одежде, во внешнем виде, в комплекции, физиономии и т.п. "животное" свойство и сходство. Одно дело, скажем, о таком человеке, к примеру, сказать *обезьяна* (*в клетке*), *обезьяна из зоопарка*, а также *мартышка*, *макака*, *павиан*, *горилла* или какой-нибудь *крокодил*, *тапир*, *бегемот*. И другое дело совсем – *зоопарк*, *чистый*, *настоящий*, *этот*, *просто*, *истинный*. В первом случае, без различий и уточнений, обособление и необобщенность, конкретизация, не предполагают и не содержат признака зрительности, демонстрирования, указания, дейктичной выставленности напоказ, доступности обозрению и всеобщему осмеянию, всех тех, кто присутствует как пришедшая публика, собравшаяся, чтобы увидеть и, любопытствуя, наблюдать. Признака, скажем так, 'публичной присутствующей зрительности' в отношении характеризуемого словом объекта. Характеризующий, оценивающий акцент падает на отдельность нелепым образом себя проявляющего субъекта-лица, как экземпляра, т.е. на его эту самую 'экземплярность', имея в мысли «смотри, что за уникум». Во втором случае, при назывании его *зоопарком*, его эта самая уникумность не то, что снимается, но приобретает публичный, доступный всеобщему обозрению и осмеянию, а потому, скорее и более, обобщенно, а не индивидуально характеризующий оттенок и призвук.

Тем самым, модель вероятного переноса с прямого значения будет строиться на основе уподобления внешнего вида и поведения человека внешнему виду и поведению животного в зоопарке, а поскольку там, то доступного для обозрения и оценки со стороны любого присутствующего и не только присутствующего лица, как потенциального посетителя этого самого им представляемого собой "зоопарка". «Человек = животное в зоопарке = зоопарк», тем самым, проявляет себя в объединяемых в единое целое признаках 'внешне объявляющая себя нелепость, предоставляемая на всеобщее обозрение, являющаяся объектом публичной оценочной характеристики'.

Подобное представление, в принципе, мало укладывается в привычную в подобных случаях метонимизацию, которая строилась бы на осно-

вании животное в зоопарке как представитель всего зоопарка, одно как обобщенное наименование целого, типа хрестоматийного пушкинского из «Полтавы» *Швед, русский колет рубит, режет*. В представленном переносе видится что-то другое, какой-то иной ментально-логический механизм, появившийся, может не появившийся, но развившийся и ставший довольно активным в последнее время. *Зоопарком*, и это важно для разбираемого случая, называется человек, который, напоминая животное в зоопарке, ассоциируясь с ним, является не представителем этого самого зоопарка в своем "животном" (при этом это не животное начало в нем, но он сам такое животное), но ‚зоопарком' в себе самом. Он представляет собой зоопарк, является зоопарком, потому что так себя проявляет, так выглядит и так себя при этом ведет. На него можно смотреть как на зоопарк и видеть в нем зоопарк, поскольку, видя его, мы присутствуем в зоопарке. Не будучи метонимией, такой манипулятивно-логический, обрабатывающий прием можно определять как ассоциативное сжатие, семантическое сгущение, ведущее к опущению, пропуску возможных логических опосредующих. Это своего рода логический по своему характеру перескок: «вижу человека, похожего на животное в зоопарке, – просто умора, ну зоопарк!»

Отмеченный механизм смыслового сгущения, или сжатия, предполагающего такое отбрасывание необходимых признаков, которое свидетельствует о пренебрежении ими (трудно в этом случае говорить о нейтрализации и опущении, при которых признаки, замечаясь и воспринимаясь, намеренно опускаются, здесь же они, не отражаясь, не видятся), подобный механизм, характеризуя особенности современного речевого употребления, сниженного и экспрессивного, позволяет говорить о компрессии как способе образования, появления нового на основе прежних, имеющихся единиц и ресурсов[6]. Если сравнить представление о *зверинце*, в его переносном значении определявшимся в ТСУ (1935), при котором на первом месте стояло в такой дефиниции слово *сборище* людей, потерявших подобие и т.д., то очевидный сдвиг в сторону невосприятия данного признака в *зоопарке* современного разговорного экспрессивного значения становится несомненным. В разговорном языке (речи) второй половины XX века, как свидетельствуют приводившиеся перед этим примеры (*Устроили тут зоопарк. Смотрю на них как на зоопарк.*), утраченный позже семантический признак множественности, числа еще наблюдался.

[6] Нечто подобное отмечается исследователями в словообразовании. Способы подобного рода определяются как междусловное наложение, телескопия, чересступенчатость и т.п. См., напр.: И.С. Улуханов: *Единицы словообразовательной системы русского языка и их лексическая реализация*. Москва 1996, с. 52–53; Т.Р. Тимошенко: *Телескопия в словообразовательной системе современного английского языка*. Дис. … канд. филол. наук. Киев 1975; Н.С. Валгина: *Актуальные процессы в современном русском языке*. Москва 2003, с. 144.

Компрессия и экспрессивно-концептуальные ходы движения от прямого значения к переносным

О компрессии, видимо, следует говорить, но, возможно, другого типа и, возможно, не только о ней, исходя из того материала, который содержит уже не столько разговорный, в какой-то мере все еще литературный, язык, сколько также общеупотребительный (более или менее) и разговорный, но не вполне или вовсе не литературный язык, получивший распространение в языке последних нескольких десятилетий и определяющийся то как *городское арго* (по предложению и с теоретическим обоснованием В.С. Елистратова[7]), то, что было бы, может быть, более верным, как *сленг*. Не будем входить в теоретические и практические аспекты данного языка и его определения, поскольку это не связано с нашей задачей. Рассмотрим то, что для него характерно, с одной только интересующей нас стороны – способа восприятия и представления (концептуального включения, скажем так, и обработки), на примере определяемого *зоопарка*, объектов реальной действительности с целью использования их при назывании чего-то, помимо них, но на их основе, другого. То есть с позиций семантической деривации и, не обязательно и не только метафорического, переноса, продолжая, тем самым, развитие и углубление темы сохранения, претворения, передачи и/или утраты семантических признаков прямого и первого к значениям дальнейшим, или последующим. Намеченная тенденция, выражающая себя в переносных значениях лексемы *зверинец* (на месте которой можно представить также и *зоопарк*) разговорного языка первой половины XX века (материал ТСУ) – *зоопарк* такого же разговорного языка второй половины XX века (материал приведенных устойчивых выражений и фраз) – *зоопарк* экспрессивно-сниженного разговорного словоупотребления (материал словаря В.В. Химика), – эта тенденция получает далее свое продолжение в языке «современного русского города», который представлен в цитировавшемся ранее словаре и, как арго, или сленг, в словаре В.С. Елистратова[8]. В этом последнем интересующая нас лексема и связанные с ней выражения толкуются следующим образом:

> **ЗООПА́РК**, -а, *м*. Шум, неразбериха, беспорядок, бардак.
> ***Какие новости из зоопарка?*** – как дела?

[7] В.С. Елистратов: *Арго и культура* [в:] В.С. Елистратов: *Словарь русского арго (материалы 1980–1990-х гг.)*. Москва 2000, с. 574–692.

[8] В.С. Елистратов: *Словарь русского арго…*

Что нового в жизни зоопарка? – как дела? что нового?
Питомец зоопарка – глупый, тупой человек.

По сравнению с этим приводившееся ранее толкование в «Словаре современного русского города» (*зоопарк* ‘беспорядок’) выглядит как такое, которое из широкого спектра неопределенно множественных употреблений, что необходимо считать характерным для жаргонно-сленговых языков, определяемых нередко термином *социолекты*, выбирает, сужая, что-то одно, как общепринятое и определенное. Процесс, который отчасти можно воспринимать как “прояснение” лексического значения или в целом лексемной семантики. Воспринимать, но не объяснять, поскольку движение от социолекта, сленга или жаргона, к сниженно-разговорным сферам и формам общеупотребительной речи в этом не заключается. Это может быть равным образом выбор из нескольких вероятных лексических употреблений, и тогда это не прояснение: разговорный язык отбирает что-то одно, не замечая, не придавая значения, внешне “отбрасывая” все остальное. И это может быть прояснение, которое предполагает, что неопределенная, не вполне ясная, экспрессивно размытая семантика употреблений лексемы, предполагающая и допускающая как обозначение того, другого и третьего в разных контекстах и ситуациях, так и всего этого в каких-то случаях одновременно, в общеразговорном сниженно-экспрессивном, близком жаргонам и сленгу, речевом проявлении (о котором речь) будет что-то из этой одновременности воспринимать, нейтрализуя и погашая все остальное.

На конкретном примере *зоопарком* в сленге (городском арго в понимании В.С. Елистратова) называется нечто, поддающееся представлению о ‚шум, неразбериха, беспорядок, бардак’, укладывающееся в него. Теоретически как *зоопарк* может быть определено отдельно и шум, и неразбериха, и беспорядок, и какой-то бардак. Теоретически, поскольку в сленговом употреблении, как правило, все это выглядит, воспринимается и, соответственно, концептуально передается не расчлененно. Сленг, предполагая экспрессию, отношение, в ряде случаев не разграничивает в семантике, что именно и что конкретно, предполагаясь, имелось в виду. Собственно в этом и состоит его номинативная игровая особенность. «Словарь современного русского города», в свою очередь, объясняя все тот же сленговый по своему характеру и происхождению *зоопарк*, отмечает в его значении ‘беспорядок’, опуская все остальное, и приводимый пример о таком беспорядке в квартире (дома), предполагающем необходимость “убраться” может быть понят определенно и однозначно. Речь идет ни о чем другом, как о разбросанных по дому вещах, не прибранном мусоре, пыли и пр. Иными словами, это никак ни шум, ни неразбериха, а помимо беспорядка, разве что то, что может быть определено как *бардак*, который также неод-

нозначен и в одном из своих значений под подобное представление вполне подходит. Остановимся, однако, на этом в характеристике сленговых и околосленговых употреблений, поскольку нас все это интересует, как уже говорилось, лишь с одной стороны – концептуального механизма перехода от первого и прямого значения к возможным последующим.

Что остается от *зоопарка* в его прямом значении при таком переходе? Идет ли это движение как развитие прежде имевшегося в *зоопарке* разговорного языка второй половины XX века или же представляет самостоятельный, не связанный с этим значением, умственно-экспрессивный ход? Что будет первым – узкое представление о беспорядке (скажем, в квартире, но, видимо, не только в ней), и тогда какой это может быть беспорядок, который можно назвать *зоопарком*, поскольку, скорее всего, не всякий? Или неопределенно размытое, то ли одновременное, то ли все же раздельное, представление о том, что у В.С. Елистратова обозначено каким-то рядом, определяемым в виде ‚шум, неразбериха, беспорядок, бардак'?

Несколько забегая вперед, следовало бы сказать, что трудно, если возможно, более или менее однозначно ответить на эти вопросы, в силу, прежде всего, самих особенностей перебираемых, экспрессивных по своему характеру, не нормируемых и открыто-свободных, "гуляющих" в собственных словоупотреблениях языков, но и не в этом состояла бы наша задача. Вопросы эти были поставлены для того, чтобы обратить внимание не на то, что действительно есть и имеется в этих сленговых и околосленговых языках (тем более, что о том, что в них действительно есть и имеется вряд ли возможно судить, сам подобный вопрос некорректен), а на то, каким может быть ход, движение номинативной "мысли", приводящей к тому либо другому в самой номинации разрешению. Иными словами, на то, какой вероятный комплекс внутренне ощущаемых в воспринимаемом и умственно переживаемом "образе" ‚зоопарка' имеется, существует в сознании, который предполагает и разрешает себя в таком, а не каком-то другом означении.

К этому следовало бы добавить, что этот внутренний "образ" должен быть согласуемым с "образом" называемого – тем, что определяется как ‚шум, неразбериха, беспорядок, бардак' (у Елистратова) или только как ‚беспорядок' (в «Словаре современного русского города»). Чтó это может быть, какой такой ‚шум, неразбериха, беспорядок, бардак' или один ‚беспорядок', потому что все же, как представляется, не любой? ‚Шум, неразбериха, беспорядок, бардак', отображаемые номинативно как *зоопарк*, не любые и всякие шум, неразбериха, беспорядок, бардак, а такие, которые "образно" согласуются с существующем представлением о зоопарке (которое нас и будет интересовать).

Несколько забегая еще раз вперед, а точнее, в сторону, следовало бы сказать, что толковые словари, а тем более те, которые касаются лексики

ненормативной и экспрессивной, что вполне понятно и объяснимо, далеко не всегда способны достаточно ясно передавать тот смысл, который себя отражает в употреблении. Иными словами, читая словарную дефиницию, даже сопровождаемую иллюстративным материалом, не зная специально и хорошо, не всегда возможно решить для себя вопрос, когда и как уместно и хорошо использовать в речи, не промахнувшись, то или иное слово. Словари дают ответ на вопрос о том, что значит то или иное слово, точнее, что оно может в каком-то случае обозначать, а не о том, как и в каком контексте следует и возможно данное слово употребить. Кого и когда, обращаясь к примеру, можно, скажем, назвать *безобразником*, а кого и когда *сорванцом*, кого и когда *негодяем*, а кого и когда *мерзавцем*? Всегда ли это одно и то же, и только одну экспрессию неодобрения, неудовольствия и осуждения передает? Разумным ответом видится ответ негативный.

Не отвечая на эти вопросы, как уже было сказано, и не ставя перед собой задачи давать словарные дефиниции определяемого нами в рассматриваемом ключе в его переносных значениях *зоопарка*, обратимся к тому, каким может и должен быть представляемым, "видимым", для сознания и в сознании ‚зоопарк', чтобы служить обозначением той самой неразберихи и беспорядка, и каких именно, если это возможно себе представить, из ряда других беспорядков и неразберих. Общее и возможное как наиболее принятое, распространенное и не заряженное представление о зоопарке нами ранее было уже дано (Зоопарк – это место, в городе, обычно не в центре, занимающее определенную территорию, огороженное, открытое в течение дня… и т.п.).

В указанном представлении практически ничего невозможно найти из того, что бы себя отразило в идее возможного беспорядка и неразберихи. Из чего следует необходимость его развития и уточнения, но уже не в концептуально-логическом, предметно-пространственном, ознакомительно-энциклопедическом и дефинирующем отношении, с характеризующим представлением типа и вида объекта, отличающим его от других, а перцептивном. С рецепторной позиции, скажем так, наблюдателя, с точки зрения того, что и как он видит и слышит (ему слышится-видится), воспринимая зоопарк как объект, обладающий собственными, отбираемыми его органами чувств, для него характерно-типичными свойствами. Зоопарк в этом смысле и отношении предстает как сигнализирующий, заявляющий о себе "раздражитель", соответствующим, "раздражающим", образом действующий на перцептивную сферу субъекта. И тогда зоопарк будет местом, где сидящие по своим клеткам звери (будучи собраны в это место и в нем по разным участкам размещены) "шумят", издавая громкие, резкие, непривычные многоразличные звуки, определяемые как мычание, рык, ворчание, урчание, бурчание, мурчание, мяуканье, визг, вой, писк, хохот, клекот, гогот, порсканье, плесканье, теньканье, треньканье, лязга-

нье, скрип, скрежет, шуршанье, шипение и т.д., и т.п. Всего очень много, по-разному воплощаемого и не поддающегося общему определению. При этом, если внутренне перейти от аудиального восприятия к визуальному (для сознания часто неразложимому), сопровождается все это и "наблюдается", ощущается, в виде метания в клетках, скакания, прыганья, беготни, лягания, царапания, шарахания, дерганья, маханий, драк и пр., что, также не поддаваясь единому представлению, воспринимается как неразбериха, а отсюда и беспорядок, а с этим, за этим бардак.

Восприятие объекта и возможное экспрессивное представление о нем как основа деривативной "образности"

Признаками обобщения данного перцептивного "образа" были бы, следовательно, а) собранная распределенность в едином пространственно организованном месте (звери по клеткам и в клетках, вольерах, по разным участкам, местам и рядам) б) большого неорганизованного, поскольку не однообразного, многоразличного в видах и формах, числа в) представителей не человеческого, поскольку животного, а потому неуправляемого, дикого мира, не подчиняющегося общественному порядку и не знакомого с необходимостью соблюдения норм г) в поведении, выражающем, обнаруживающем себя аудиально и визуально как раздражающий "шум" и не поддающиеся определению "неразбериха" и "беспорядок".

Зоопарком, следовательно, исходя из представленного, а потому скорее теоретически, при таком восприятии можно было бы называть такие ‚шум, неразбериху и беспорядок-бардак', которые предполагают 'собранность в одном месте чего-то многоразличного, раздражающе действующего избыточным своим проявлением (поведением, расположением и т.п.) на восприятие, прежде всего, если не в основном, на вид и/или на слух'.

Данное определение подходило бы и к представлению в «Словаре современного русского города» *зоопарка* как 'беспорядка', ограничиваясь визуально-статическим, скажем так, восприятием разбросанных по комнатам там и тут, не на местах своих, в неорганизованно-неупорядоченном, нормативно нарушенном своей "дикостью" и "бескультурьем", нечистых и пыльных предметов, полупредметов, негодных предметов (определяемых терминами *мусор* и *хлам*).

Как следует из представленных характеристик, все это не слишком укладывается в продолжение и развитие "мысленной" темы того *зоопар-*

ка, которая себя обнаруживала в разговорно-экспрессивных переносных значениях, отраженных в словарях ТСУ и В.В. Химика и в языке второй половины XX века. Данное восприятие, следовательно, необходимо рассматривать как, если не новое, то самостоятельное. Наборы признаков, в каждом из этих, "эволюционных" отчасти, поскольку фиксируемых (если не бытующих) в разном времени, проявлений единой лексемы, не совпадая между собой, обнаруживают способность (интересующую нас в первую очередь) воспринимаемого образа оборачиваться и представляться по-разному, разными акцентируемыми своими аспектами и сторонами.

Продолжением и развитием темы в типично оценочном, характерном для городского сленга, ключе можно считать приводимые в словаре В.С. Елистратова идиоматические выражения с *зоопарком* в своем составе. Начнем с последнего, наиболее полно и точно передающего определяемый смысл: *Питомец зоопарка* как характеристика глупого человека. Можно было бы трактовать это как представление о человеке как о животном, умственно недоразвитом и отсталом по сравнению с другими, если бы не то обстоятельство, что чаще это не характеристика этих самых способностей, сколько оценочное определение того, кто не вписывается, не поддается имеющемуся, одобряемому и коллективно поддерживаемому (с позиции *своих* как носителей сленга) мнению о том, каким следует быть, как себя проявлять и вести. Это также оценка неодобрения говорящим каких-либо действий и форм со стороны кого-либо, при этом не обязательно постороннего, этот кто-то может быть и своим, которые воспринимаются им как мешающие, создающие неудобства, вносящие нарушения и разлад. Иными словами, это характеристика все тех же ‚неразберихи' и ‚беспорядка', понимаемых и оцениваемых субъективно, однако с позиций своей социально-ментальной группы, т.е. тех, к кому говорящий себя причисляет с точки зрения принадлежности по показателям, прежде всего, системы ценностей, общих занятий, увлечений и интересов. ‚Зоопарк' в этом случае становится (с добавлением к этому двух других выражений *Какие новости из зоопарка?* – как дела? и *Что нового в жизни зоопарка?* – как дела? что нового?) 'местом совместного вынужденного существования, где все и всё вокруг оставляют желать много лучшего, представляя собой мир так называемой тупизны, без здравого смысла и понимания'. Говоря иными словами, обобщенным образом всего окружающего. Набор перечисленных ранее в пунктах (а, б, в и г) признаков, следовательно, остается тем же самым, меняя характер своего референта: всё и все вокруг в этом мире, в том мире, в котором мы все находимся и живем, имея в виду, прежде всего, непосредственно близкое окружение, но также и всё остальное, как его проявление и данный для восприятия и проживания в нем экзистенциональный, бытийный фрагмент. ‚Зоопарк' при таком понимании становится обобщенным образом человеческого существования

и человеческого существа, оцениваясь с позиций неразберихи, беспорядка и бардака, как место, где все сидящие в неопределенно большом количестве по вольерам и клеткам производят одни только хаотические движения и бессмысленный невообразимый галдеж и шум.

Если бы приходилось оценивать его (такой ‚зоопарк') как являющийся спящему в сновидении знак, толкование данного образа предполагало бы нечто похожее, по крайней мере наиболее близкое, предлагаемому в «Соннике» Р.Э. Гилей в значении, отмечаемом ею как другое («хаос»), хотя и первое и основное ее толкование («Связанная либо сдавливаемая звериная природа, звериные страстные желания либо инстинкты») можно отметить как далеко не чуждое. С тем существенным дополнением, что эти связанные и сдавливаемые желания и инстинкты, звериную природу следовало бы интерпретировать в отношении проявляемых, заявляемых о себе, выходящих наружу, а звериность воспринимать как, в первую очередь, умственную недоразвитость и отмеченную ранее тупизну.

Соотношение семантических признаков и характера "образа", лежащего в основе сленгового словоупотребления, значения сленговой по своей природе лексемы, с толкованием образа в сновидении дает, с одной стороны, возможность раскрыть и увидеть общий для обеих семиотических форм (скажем так) механизм означивания, приписывания, часто не рефлексируемого, автоматического, полуосознаваемого, чему-то одному чего-то другого по принципу переноса: окружающее = зоопарк, происходящее = зоопарк, люди = зоопарк. В то время как с другой стороны, позволяет отметить выводимые признаки в характерных для них сочетаниях как не случайные, следующие из отношения к миру, действительности, своему окружению и, через это, к себе самому. Отношения интерпретативно-оценивающего по своей изначальной природе, позволяющего одновременно говорить о том и другом, переводя объект называния в не его сферу, обобщенного, непрямого и, в первую очередь, сенситивного представления. Нечто такое, будучи таким и таким, не обозначаясь прямо, не характеризуясь так-то и так, в его объявляемых признаках, ощущаясь как если бы было тем-то и тем, воспринимаясь в для этого второго свойственном рецепторном и перцептивном ключе, позволяет сенсорно и чувственно все это в образе передать, "пережить" сознанием, не обязательно осознавая, а тем самым, и не задевая, не "раня" его.

Отмечаемую многими после З. Фрейда, если не всеми, вытесняюще-терапевтическую, подсказывающую, наводящую роль сновидений можно интерпретировать, таким образом, в нечто подобное, если не прямо с ней совпадающее по виду и механизму, в отношении "языков", понимая под ними способ репрезентативно-сигнализирующего, не уточняемого и не вполне ясного, а потому избегающего прямого и "ранящего" обозначения. "Языков" систем, необходимо добавить, возникающих и развивающихся на

основе исходного, т.е. общего и нейтрального национального языка, называемых потому вторичными (в семиотике) по отношению к нему как к первичной системе[9]. Понятие вторичности, точнее было бы говорить репрезентативности, можно расширить и применить и к первичной системе в отношении всех возможных в ней переносов и производных, как свойственный ей и ее характеризующий, определяющий деривативный, последовательно себя проявляющий, механизм.

Ощущение как основа определенного типа и вида лексических переносов

В данном случае, следовало бы добавить и уточнить, речь идет об одном лишь, определенного типа дериватов к тому же, аспекте (в основе которых лежит претворяющий то и другое во что-то третье репродуцирующий образ), который можно и следует воспринимать как аспект сенситивного по своей природе обозначения, следующего из толчка, приходящего в голову импульса, мысли, вызванной ощущаемым в данный момент переживанием: «Черт возьми! Чувствую себя с ними как в зоопарке.» После чего и само переживание, и самая эта мысль уйдут, а ‚зоопарк' как впечатливший то и другое номинативный образ-обозначение останется. «Чувствую себя с ними (с ним), как если бы бредили (бредил), как если бы были в бреду» – это *бред*. «Чувствую себя с ними в аквариуме, я как в аквариуме», и это *аквариум*. «Чувствую себя как в тюрьме» – и *тюрьма*, и т.д. Основу подобных переносов и наименований нередко дает, составляя их, переживаемое в проявляющем положении данного состояния ощущение.

Небезынтересными и показательными в определенном смысле могут быть переносы, которые, в силу ограниченности порождающего их "языка", как вторичной системы и социолекта, не могут быть отнесены к обобщенно воспринимаемым и действующим, в большей или меньшей степени, на основе каких-то общепсихологических механизмов, связанных с восприятием окружающего в каком-либо ценностном, когнитивно-оценивающем ключе. Не вдаваясь в подробности, скорее и в первую очередь, теоретического характера, способные объяснить, чем существенно отличается вид и образ производимого переноса в тех "языках", которые следует относить к разряду, если не общеупотребительных (разговорный язык, сниженно-разговорный его регистр, городской сленг, из тех, что были предметом нашего рассмотрения), то, по крайней мере, не ограничиваемых в составе

[9] В традиции московско-тартуской школы.

своих носителей, от вида и образа переноса в языках социального ограничения, имеет смысл обратить внимание на следующее. Ограниченность социолектов, которая себя проявляет в интересующем нас отношении, следует не из социумной их природы (ограниченный круг говорящих), а из природы предметно-тематической. Круг называемого, чаще и прежде всего, предметен и сведен тематически к области непосредственно проявляемой деятельности. Социолектами пользуются в определенных условиях, и характерные для них номинативные единицы, привязываясь к этим условиям, обозначая нередко что-то определенное и конкретное, не имея эквивалентов в общеупотребительном языке, не проявляют тенденции нечто общее и не конкретно привязанное обозначать. Тем самым, для представления интересующего нас предмета, трудно было бы, если вообще возможно, говорить в их связи об "образе", лежащем в основе каких-то чувственных объявлений. Точнее, можно было бы, с оговорками, говорить, но это был бы образ какой-то двойной и смещенной природы.

Отойдем теперь от рассуждений и попробуем сказанное показать на примерах. Словарь молодежного сленга Т.Г. Никитиной[10] содержит в отношении разбираемого нами слова такую статью:

> **ЗООПА́РК**, -а, м. **1.** Гом. *Сквер у Большого театра в Москве – место встреч гомосексуалистов.* Кз., 49. **2.** шутл. Комп. *Компьютер, в котором несколько вирусов.* Садошенко, 1996.

Из чего следует, что оба эти значения, встречаясь в речи современных представителей молодежи, с одной стороны, не обязательно могут или должны быть известны всем молодым, прибегающим к сленгу (для не живущих в Москве первое значение не актуально, так же как второе для тех, кто не строит из себя компьютерного эксперта-псевдопрофессионала), а тем самым, в сленге уже предметно и тематически ограничены. В то время как с другой стороны, объявляя себя в языке молодежи соответствующим образом, языку этому, собственно, не принадлежат, представляя собой включения и использования (не заимствования) из, соответственно, речи (арго) гомосексуальной субкультуры, относясь к этому их языку, и из речи (жаргона, профессиолекта) компьютерщиков. Иными словами, это не что иное, как единицы не молодежного сленга (в котором могут быть самые разные единицы из "ограниченных" языков, и в этом его особенность как языка молодежи), а, в первом случае, определенного субкультурного социолекта (социального жаргона, арго), во втором же определенного про-

[10] Т.Г. Никитина: *Молодежный сленг: Толковый словарь.* Москва 2003. Указанные ею источники при значениях обозначают: Кз. – В. Козловский: *Арго русской гомосексуальной субкультуры: Материалы к изучению.* New York 1986; Садошенко – Д. Садошенко: *Cotriter Slang Dictionary. Version 1451.* Dniepropietrovsk 1996. // 2:464/2000. 16@fidonet. 1996.

фессиолекта, или профессионального жаргона. Не будем заниматься уточнением понятий и терминов, различно интерпретируемых и понимаемых, достаточно видеть в том и другом языки ограниченного употребления, предметно и тематически в первую очередь.

Интересовать нас будет вопрос, чтó стоит за представлением такого-то и такого сквера в Москве, т.е. единственного в своем роде и определенного, имеющего название, воспринимаемое и понимаемое всеми как его имя собственное, не просто как-нибудь там, а как ‚зоопарка', с помощью слова, номинативно ему соответствующего и прямо к нему относящего. Так же как, с другой стороны, почему и в связи с чем, по каким основаниям, компьютер, наделенный определенными признаками (вирусами), называется, и к тому же шутливо, по замечанию автора словаря, *зоопарком*? Скорее, не шутливо, поскольку шутливость профессиолектам не свойственна, а насмешливо-иронически, а потому фамильярно-пренебрежительно, объявляя экспертно-небрежную снисходительно-профессиональную осведомленность, рубашность, знакомство и панибратство с объектом, который свой в доску, с которым все вдоль и поперек и с которым его "хозяин" не как-нибудь там, а на «ты». Сопровождающее сенситивное и эмотивное по природе своей отношение, которое применительно к разбираемому не безразлично.

Начнем с этого первого. Сквер у Большого театра в Москве (бывшая площадь Свердлова) называется так не потому, что он сквер у Большого театра, какими-то признаками соответствующим образом наделенный и отличающийся этим от остальных, а потому что это известное место встреч гомосексуалистов (трудно сказать, не зная точно, обоих полов или только мужского пола, поскольку слово *гомосексуалист* закрепилось прочно, в первую очередь, за вторыми). Иными словами, важно исходно не то, что это сквер у Большого театра, единственный такой сквер в Москве, и даже не то, что это сквер, а не что-то другое. Важно, что это место встреч гомосексуалистов, по-видимому, следовало бы добавить, не единственное такое место в Москве, в связи с чем возникает вопрос, почему именно он, этот сквер, называется *зоопарком*? Называется *зоопарком*, продолжим развитие мысли, самими гомосексуалистами как участвующими и задействованными в соответствующей жизненной деятельности, предполагающей встречи, как заранее оговоренные, так и нет, т.е. знакомства, не оговариваемые, а потому открывающие новое, увлекающие и познавательные? Или, что может быть в принципе не исключено, *зоопарком* сквер этот называется теми, кто к данной субкультуре не принадлежит, не является ее представителем и относится, может к ней относиться, как-то, если и без предубеждения, то, по крайней мере, дистанцируясь и со стороны либо сочувственно и (или) снисходительно. Или, что может быть третьим, *зоопарком* данный сквер первоначально назывался в речи гомосексуалистов (может быть,

и продолжает ими так называться, но наряду с другими возможными обозначениями либо без них), перейдя затем от них в молодежную речь, став единицей молодежного сленга. Трудно представить, не зная, в каких контекстах и как уместным было бы видеть употребление данного слова, и в речи кого, чтобы лучше его в семантических и коннотирующих проявлениях увидеть, почувствовать и понять, а потому придется от этого, важного для представления, параметра и критерия отказаться.

Предположительно, как наиболее вероятное разрешение вопроса, можно было бы полагать, что, пусть даже только первоначально, а потом и в молодежном сленге, *зоопарком* сквер перед Большим театром в Москве как место встреч гомосексуалистов, назывался самими гомосексуалистами. Предполагаемый "образ" такого обозначения можно увидеть в том, что 1) встречающиеся там либо находящиеся там для знакомства и договоренных встреч в определенное время (скорее всего, возможно и то, и другое) лица представляют собой довольно пеструю, чтобы не сказать экстравагантную, публику, с точки зрения одежды, причесок, внешнего вида и поведения, т.е. подходят под определение, укладывающееся в представление *цирка*, или "собрания разных зверей" (сюда же *ковчег*, где для смеху, как правило, иронически говорится о *каждой твари по паре* с мыслью о необычности и неповторимости каждой и каждого, сюда же, в таком же насмешливо-карикатурном, возможно, и ироническом представлении *музей друзей* и т.д.); 2) все это необычное обзаведение, "интересная публика", располагается в сквере по разным местам, рядам, со скамейками, ступеньками, парапетами и т.п., так, как это себя разрешает и в зоопарке с его аллеями, клетками, павильонами и вольерами; 3) с целью себя демонстрировать, выставлять напоказ, *светéться*, как говорится в подобных случаях.

Тем самым, три перечисленных признака – экстравагантная необычность, мирабильность[11] (назовем это как-нибудь так), характер расположения, расставленность (дислокативность[12]) и экпозитивность – связывают описываемый объект в его отношении к находящимся там с зоопарком. Другой какой-то подобный объект мог бы не отвечать в такой мере всем этим признакам, но даже не это важно для номинации, важна его конвенциональность, приписываемая данным социумом связанность: *зоопарком* пусть будет то-то и то-то, потому что у всех на виду, потому что в центре, потому что известно более других и, тем самым, выделяется на фоне возможных других. К перечисленным трем признакам по этой причине следовало бы добавить еще и то, что зоопарк, обычно и как правило, в городе

[11] Лат. *mirabilis* 1) странный; 2) удивительный, изумительный, замечательный, необыкновенный; от *miror*, *miratus sum* 1) дивиться, удивляться, поражаться; 2) задаваться вопросом, недоумевать, спрашивать, желать знать; 3) с удивлением осматривать, любоваться, восхищаться.

[12] Лат. *disloco*, *diclocatum* 'расставлять, размещать'.

только один и получает название по городу (*Московский зоопарк* – и все знают, о чем идет речь), т.е. его, в конечном итоге, оппидативную[13] (данного города, местности, места, в его представляемых границах) сингулятивность. Этот последний признак непосредственно связывает описываемое название с индивидуальным объектом – сквером у Большого театра в Москве, как единственное такое место (пространственный сингулятив) в городе (оппидативность).

О трех составляющих репродуктивного образа

Из всего этого складывается тот образ для ‚зоопарка', который ложится в основу подобного о нем представления – в конфигуративной позиции расположения, расставленности по местам всех тех, кто находится, пребывает в нем как субъекты и/или объекты участвующего знакомства и изучения; в сенситивной, поскольку чувственно, в ощущениях, воспринимаемых, его необычности, экстравагантности, выставляемости напоказ находящихся там для знакомства и встреч и в эмотиве (те же признаки, что и для сенситива, но с поворотом не к ощущениям, а к знаниям, сведениям, с добавлением к этому оппидативной сингулятивности, которая, как ощущение и чувство, себя проявляет также и сенситивно).

Три составляющих образа, воспринимаясь как три стороны единого, в признаках не представляется возможным разделить. Признаки того, другого и третьего общие, оборачиваемые к восприятию 1) внешнего (структуры и формы объекта); 2) его ощущению чувством и отношением, полусознанием, несознанием как к "чувствуемому" объекту в себе, включаемому в субъектную сферу «я» и 3) к существующему, имеющемуся представлению о нем, основываемому, как правило, на социально обусловленных и освоенных знаниях (следствие интериоризации и ее отпечаток в сознании, рефлексируемые и видимые "следы" этих знаний для «я»).

‚Зоопарк' при таком представлении оказывается местом, где можно встретить и познакомиться с необычными и интересными экземплярами, представителями местной (или не только местной) "фауны" (гомосексуальной среды), где они собраны вместе и размещены. Причем это место в определенном смысле единственное, с точки зрения его представительности и вбирающей, втягивающей в себя, "центральности" в городе, а потому об-

[13] Лат. *oppidum*, *i* 1) *воен.* укрепление, укрепленное место; 2) город; 3) *архит.* барьеры в цирке (т.е. то, что огорожено, имеет свои границы как место, отделено от другого и остального барьерами, ограждено).

ладающее своей специфической атмосферой (микроклиматом ‚зоопарка'), статусом, значимостью и привлекательностью.

Подобное восприятие можно соотнести лишь с одним толкованием образа ‚зоопарка' для сновидений, описываемым в «Соннике» М. Купаль, если понимать его в контактно-обсервативном и познавательном повороте. Однако, если интерпретацию ею разбираемого представления («**ЗОО** Видеть: сообщение о том, что хорошо было бы войти в близкий контакт с животными, наблюдая их поведение, поскольку мы можем многому от них научиться. Они говорят нам, какой способ поведения следует оставить, а к какому стремиться.») видеть в ее основе, то следовало бы сказать, что данный образ, в составе трех его составных частей, можно рассматривать как единый и общий с представленным для ‚зоопарка' как места встреч у Большого театра. «Хорошо бы войти в близкий контакт с животными, наблюдая их поведение, поскольку мы можем многому от них научиться» и т.д. по ее словарю предполагает ви́дение зоопарка как «места, где можно встретить и познакомиться с необычными и интересными экземплярами» и т.д., цитируя определение из предшествующего абзаца, и это не что иное, как аттрактивно-познавательный и "обучающий" аспект зоопарка, неотъемлемо свойственный ему из самого его словарного определения как научно-просветительного учреждения, в котором содержатся, демонстрируются и изучаются дикие (и не только) животные. Понимая под "познавательно-обучающим" признаком необходимость идентифицирующей поддержки (со стороны подобных себе других) не всегда уверенных в себе представителей гомосексуальной среды, чувствующих себя нередко вследствие осуждающего давления и неприятия общества "животными" в своем "зоопарке". Достаточно повернуть соответствующим образом мысль, заложенную в «мы можем многому от них научиться. Они говорят нам, какой способ поведения следует оставить, а к какому стремиться» в следующем из сказанного ключе, и мы получим общий, единый образ того ‚зоопарка', который в одном случае "учит" сновидящего во сне, призван его научить, а в другом "научает" (тому же способу поведения) и вводит, контактами, встречами, взаимодействием и общением, в свой защищающий от постороннего мира круг, ограждающий своего рода "клетками и заборами", вольеров, барьеров, загонов, от любопытствующих наблюдателей, далеко не всегда благодушно настроенных, нередко насмешничающих, не понимающих и издевающихся – посетителей общего и твоего, в данном случае, "зоопарка".

Тем самым, можно было бы вывести закономерность, касающуюся особенностей представления и отражения репродуктивных образов на примере рассматривавшегося перед тем ‚зоопарка':

‚Зоопарк' как то, что, обладая признаками мирабильности, дислокативности, экспозитивности, с дополнением вероятной, хотя и не обязатель-

но актуализируемой, оппидативной сингулятивности, и есть не что иное, как определяемый репродуктивный образ. В наборе трех своих составных частей, отобранный из общего, существующего о зоопарке как городском пространственном местообъекте, представления и соответствующим образом для восприятия и отчасти сознания (подсознания) организованный.

Этот образ для спящего в его сновидении объявляется, может так объявляться, в своем для него значении как «сообщение о том, что хорошо было бы войти в близкий контакт с животными, наблюдая их поведение, поскольку…» и т.д. по М. Купаль.

Тот же самый образ для представителей гомосексуальной арго-субкультуры в Москве в своем значении проявляется как «сквер у Большого театра – место встреч».

И то же самое для лица как отдельного человека, с его «я» и в отношении его «ego»[14], как индивида и как субъекта, спящего в его сновидении, приснившийся ему зоопарк будет что-то там в его собственной индивидуальности и обусловленности означать, не вполне, может быть, такое, как представляется у М. Купаль, или такое же, но приложенное к себе. Как своеобразное, а может и нет, предицирование общего для других, значения. И все то же самое, но обладающее индивидуальными признаками собственного значения и связанными с ним коннотациями, включающими индивидуальные знания, переживания ситуаций и ассоциации (если таковые имеются), для одного какого-нибудь отдельного представителя гомосексуальной московской среды либо другого кого-нибудь. И все это также будет собой представлять, если не предицирование (предицированием оно становится в речевом высказывании), то что-то вроде семантики словоупотребления, повторяющегося и обладающего для сознания своего носителя закрепленностью и “узуальностью”.

Важным для нашей задачи из всего перед этим сказанного будет то, что разбираемый образ рождается из аспекта, набора признаков, извлекаемых из существующих представлений объекта. Признаки эти, складываясь в единый для них конфигуратив-сенситив-эмотив, воспринимаются целостно и отдельно от вероятных других наборов признаков, способных к формированию собственных репродуктивных образов на основе того же объекта. Те и другие признаки разных репродуктивных образов отбираются из общих для них представлений, имеющихся в сознании носителей, если не данного языка, то ментальной культуры. Тем самым, разные репродуктивные образы стоят за различными толкованиями ‚зоопарка’ по словарям сновидений. Равно как и разные они присутствуют в переносных

[14] Между «я» и «ego» лица-индивида можно усматривать соотношение самотождества, осознания себя для «я» и субъектной составленной, структурированной сферы психологического для «ego».

значениях, рассмотренных ранее на материале ТСУ, языка второй половины XX века, словаря разговорной лексики В.В. Химика, словаря городского арго (В.С. Елистратова и современного русского города), словаря молодежного сленга Т.Г. Никитиной (с пометой Гом.). При том, что между первыми и вторыми – сновиденческими и речевыми, значениями и проявлениями, вполне возможно, и наблюдается некая репродуктивная общность, единый либо сходный набор отбираемых признаков продуцирующего значения "образа" может стоять и нередко стоит, проявляя себя в онейрическом и языковом (речевом) воплощении.

Репродуцирующее представление как основа лексических переносов и сновиденческих образов

Второе, "компьютерное", значение словаря молодежного сленга Т.Г. Никитиной для *зоопарка* («Компьютер, в котором несколько вирусов») отсылает нас к представлению совершенно иной природы. Из чего, забегая вперед, можно сделать вывод о том, что порождающий и возникающий в представлении образ будет другим, отличным от того, который себя проявлял в отношении первого, по ее словарю, перед этим рассмотренного значения. Отправной позицией данного представления будет то, что вирус в компьютере определяется словом *зверь* (6-е значение данного слова в ее словаре с отсылкой к тому же, что и для *зоопарка* 2-го значения, источнику – Садошенко, 1996). Исходя из этого, движущиеся, бегающие, живущие своей жизнью в компьютере вирусы-звери (не будем входить в детали переноса 'вирус < зверь', поскольку это не входит в задачу) в каком-то их "множественном" (вирусов несколько), поскольку не единственном все же, числе, находясь, обитая внутри компьютера, пребывая в нем, а потому за его пределы, заключенные в нем, не выходя, представляют в этих его пределах, для него, соответственно, его ‚зоопарк'.

Из чего следуют признаки для разбираемого представления: 1) "звери" – 'живые', 'животные', 'дикие' (поскольку не поддаются контролю и регуляции) 'существа' 2) в не единственно-множественном своем числе, 3) собранные и заключенные в одном общем месте. Или, иными словами 'собранная и замкнутая в одном месте разнообразно-множественная звериность (дикость + животность)' как общее, с конфигуративом его отношения к компьютеру, воспринимаемому и ощущаемому как "населенный подобной дичью" для сенситива местообъект, и эмотивом в следствиях из

подобного угрожающего, по крайней мере ничего хорошего не сулящего, положения.

Данное представление и репродуцирующий в его основе образ ближе всего к тому, который находит свое отражение в «посещении зверинца» у Г.Х. Миллера с его «множеством неприятностей» и теми «волнениями и дикостями» в связи со зверями в зоопарке, которые описываются у Е.П. Цветкова. Можно предположить, не вдаваясь в детали и уточнения, принципиальное единство их породившего образа с представлениями о зверях как диких, не повинующихся контролю и регуляции существах, собранных в определенном числе в одном, их замыкающем, месте. Отсюда (хотя одной только этой "замыкающей" стороной) возникает сходство данного признака с *Зоопарком → Тюрьмой* у М. Кжижостаняк, в целом предполагающим в основе даваемого ей толкования наличие совсем другого репродуктивного образа, вид которого мы не будем здесь разбирать, с тем чтобы не возвращаться в связи с этим к ранее сказанному.

В завершение производимого рассмотрения *зоопарка* в его переносных значениях, развивающихся за границами литературного, а также и общего языка, имеет смысл обратиться к еще одной разновидности ограниченного употребления, также собой представляющей социолект. Речь идет о так называемом (авторами соответствующего словаря) тюремно-лагерно-блатном жаргоне, включающего, как можно предполагать, лексику разного времени и разных форм уголовного языка, однако не это опять же нас будет интересовать, а то, какой мотивирующий номинацию образ, ментальный по своему характеру и существу, кладется и, следовательно, может быть положен в основание переосмысляемого применительно к *зоопарку* переноса, метафорический он или нет. Характеризуемый и воспринимаемый нами как пространственный, а следовательно, как местообъект, ‚зоопарк', занимая в сознании говорящих определенную позиционную форму, обладает способностью, оборачиваясь в том же сознании теми либо другими приписываемыми ему сторонами, распознаваемыми в нем как определяющие, отмечая что-то другое в себе, выделять, подчеркивать в этом другом те признаки, которые представляются репродуктивно-образными для него.

Данное положение означает, что воспринимаемый, "видимый" внутренним зрением ‚зоопарк' в сознании говорящих, носителей данной ментальной культуры и языка, есть тем, что, втягивая в свою орбиту объекты иного рода, интерпретируя, определяя, разрешая их в своих понятийных терминах и в своем концептуально-оценочном характеризующем ключе, наделяя их свойствами "от себя", с одной стороны, расширяет зону своего представления, а с другой, выполняя функцию призмы и увеличительного стекла, выпячивает в них признаки, которые иначе были бы незаметны. Сфера ненормативных и ограниченных составом своих носителей языков,

характеризующихся общими системоценностными, концептуальными и оценочными параметрами, принимающих данный язык и использующих его в силу далеко не только номинальной и взятой на себя принадлежности к соответствующей группе как языковому социуму, – эта сфера, в отличие от не отмеченных этими свойствами других коммуникативных сфер, может быть более точно и определенно с позиций сознания своих говорящих охарактеризована. Иными словами, обобщая и не вдаваясь в подробности и объяснения, а потому и не обстоятельно, можно сказать, что язык такого, ограниченного с позиции социально обусловленной деятельности выбора, являет не в последнюю, если не в первую, очередь, определенный способ мышления и отношения к окружающему. Это язык заряженного концептуально-оценочного отношения к действительности, обладающий собственными, в том числе и репродуктивно-образными, чертами, отличающими его от других. Говорящие на таком языке видят мир, ощущают его в себе, не так, как все остальные, а по-своему, и это видение мира и его ощущение в себе для них, с одной стороны, сигнально, дает возможность в своем почувствовать своего, а с другой, перцептивно и генеративно, формирует и определяет сознание каждого из носителей данного языка, равно как и всех их вместе и одновременно. Язык в этом случае становится той когнитивной "массой", которая лепит и формирует массив своих представителей, в обратную сторону, лепясь, формируясь ею, слепленной и сформированной по известному до того "образцу". Создаваемый носителями шаблон выступает шаблоном для них же, для своих говорящих, и шаблон этот есть шаблон нарицающего эмотивного отношения.

Оттолкнувшись от этих посылок, проанализируем ‚зоопарк' как репродуктивный образ на основе значений, предлагаемых названным ранее словарем[15]:

> **ЗООПАРК** – 1. Школа для умственно отсталых детей. 2. Спецшкола для трудновоспитумых детей.

Наблюдаемые внешне соотношения не сложны и довольно очевидны. Школа – место и одновременно собрание, коллектив, то, где всё находящееся в ней, представляет каким-то определенным образом организованное размещение (встречавшаяся ранее дислокативность) их по местам, по классам, как в вольерах и клетках для зоопарка. В школе учатся и находятся дети, которые, как известно, спокойствием не отличаются, ведут себя шумно, неорганизованно и беспорядочно (признак, встречавшийся ранее при рассмотрении значения *зоопарка* для беспорядка-неразберихи,

[15] *Словарь тюремно-лагерно-блатного жаргона (речевой и графический портрет советской тюрьмы)* / Авторы-составители Д.С. Балдаев, В.К. Белко, И.М. Исупов. Москва 1992.

назовем его тумультативность[16]). Указанное поведение детей, позволяя соотносить их самих с животными, посаженными в клетках зоопарка, усиливается представлением о том, что это дети, в дополнение ко всему, умственно отсталые. Умственная отсталость, недоразвитость, в лишенном сочувствующего отношения мире, первично-первобытно воспринимается и интерпретируется как звериность. Такой человек, ребенок отождествляется с животным и соответствующим образом трактуется. Из чего следует третий признак представителей не человеческого, поскольку животного, а потому неуправляемого мира, не подчиняющегося порядку и не знакомого с необходимостью соблюдения соответствующих норм, что и проявляется в их поведении (четвертый признак), воспринимаемом как раздражающий "шум" и не поддающийся определению "беспорядок". Полученная картина, таким образом, полностью совпала с выделенными ранее признаками рецепторно-перцептивного воображения о зоопарке, обнаруживающего себя в 'локализованной дислокативно-множественной бестиарной тумультативности'.

Представленный концептуальный образ внешне вроде бы не выглядит оценочно. *Зоопарк* как 'зоопарк' и *зоопарк* как 'школа для умственно отсталых', 'спецшкола для трудновоспитуемых', имея совпадающие в своей основе "раздражители", различаются смещенно-расходящимся, а потому и внутренне оценочным, отношением, которое одновременно и вместе с тем, направленным оказывается в обе стороны. Отношение к зоопарку как к 'зоопарку' не может быть в этом контексте одобрительно-серьезным. ‚Зоопарк' (в таком представлении) – это 'собранная в одно место множественная недоразвитость и глупость, бестолковый и неуправляемый "шум"', исходящий неважно от кого, от детей или животных'. Из чего следует полное не расподобленное тождество того и другого. Тождество, следующее из рецепторно-перцептивного представления, которое, побуждаясь раздражением и неприятием, ведет к тождеству также и концептуальному. Как (умственно отсталые) дети и животные одно и то же, так одно и то же зоопарк и такая их школа. Равным образом *зоопарком* и как ‚зоопарк' может быть названа и интерпретирована и общеобразовательная школа (ничем не отличающаяся в восприятии для школы умственно отсталых и спецшколы трудновоспитуемых детей).

[16] Лат. *tumultus* 1) смятение, беспорядок; 2) шум, гам; 3) бушевание; 4) мятеж, бунт, возмущение, волнение; *tumultuor*, *tumultuatus sum* 1) быть возбуждённым, волноваться; 2) *об ораторе* шуметь, неистовствовать, орать; 3) терять самообладание.

Различия ментальных проекций репродуктивно единого

Итак, репродуктивный образ, описанный ранее, ‚зоопарка' отображает себя в значениях 'шум, неразбериха, беспорядок', 'школа для умственно отсталых' и 'спецшкола для трудновоспитуемых'. И согласуется, лежит в основе того толкования, которое дается в «Соннике» Р.Э. Гилей («Связанная либо сдавливаемая звериная природа, звериные страстные желания либо инстинкты. Другое значение: хаос.»).

Вопрос, который в этой связи следует поставить, заключался бы в том, чтобы понять, какой механизм и как регулирует различия в значениях, проекциях, единого, вследствие чего выходит, получается, объявляет себя разное. Это вопрос, фактически, воспринимающего сознания. Сознание, наделенное представлением об окружающей действительности как о бестолковой в своем целом, беспорядочной, мало приязненной (если вообще такой) житейской "массе и лабуде", не слишком заслуживающей одобрения и сколько-нибудь ценного внимания со стороны ее так оценивающего и воспринимающего «я» носителя городского сленга. И сознание, которое к той же действительности относится как к неприязненной и чуждой, если не враждебной, и как к пространству жизни (*Lebensraum*), в котором надо выжить, а чтобы выжить, надо "красть" (действительность в ее составе становится объектом ее насилующего отчуждения в свою пользу). Надо быть сильным, хитрым, злым, немилосердным, "зверем надо быть в этом зверином мире". Это сознание, носителя уголовного жаргона, по-другому будет общее представление (для воображения, в его "образе", том или другом) интерпретировать, оценивать и воспринимать.

Образ действительности как зоопарка, в котором хаос, бестолковщина и всяческая тупизна (ср.: *Питомец зоопарка*; *Что нового в жизни зоопарка?* у В.С. Елистратова). И образ действительности, в которой все только "звери" – дикие и хищные, гуляющие на свободе (если не посаженные в клетку), охотящиеся на других зверей, домашних, травоядных, неповоротливых, медлительных, тупых (овец, баранов, оленей, лосей, тюленей и пр.). И есть, в свою очередь, в ней такие, которым место лишь в зоопарке (поскольку не на "свободе"), по их недоразвитию, физическому и умственному, и неспособности самостоятельно существовать, потому что дети они, умственно отсталые или трудновоспитуемые. Тот и другой образ действительности порождает два разных представления об общем для них ‚зоопарке' (равно как и о чем-то другом), с совпадающими признаками рецепторно-перцептивного раздражения, переводящего все это в концептуально-оценочную плоскость субъектно-объектного пренебрежительного отношения.

Равно как нейтральное, не обусловленное, не предубежденное, скажем так, сознание спящего, не определяемого в его концепциях и предпочтениях, будет видеть, должно, предполагаясь, видеть в том же "образе" приснившегося ‚зоопарка' нечто не заряженное изначально, но применительно к себе – не зверю, утратившему в себе звериное начало, и не смотрящего на окружение как на наделенное и населенное повсюду им. Отсюда связанные, закрепощенные, сдавленные в себе звериные инстинкты, страстные желания, требующие выхода, и хаос как окончательная форма выхода, выпуска их из клеток на свою свободу. Репродуктивный образ, следовательно, как виртуальное, но лексемного уровня, оформленное свое значение, как виртуальное семемного уровня, получает в ментально обусловленном, проецирующем системном контексте его воспринимающего и вписывающего в себя сознания, в свое представление о действительности и отношение к ней. Сознание объединенной группы носителей в этой связи имеет смысл рассматривать как категорию, определяющую (наряду с предицированием, но до него) форму значения, характер его проявления в допустимых, предполагаемых, возможных употреблениях в речи.

Множественность толкования ‚зоопарка' по словарям сновидений (равно как и других онейрических образов) дает возможность, с одной стороны, задаваться вопросом о неединственности стоящих за всем этим репродуктивных образов, следующих из разных стоящих за ними воображений и представлений, о чем уже говорилось, а с другой, поставить вопрос о возможной их типологии. Оставим на время этот далеко не простой и многослойный вопрос, требующий своего отдельного разрешения, и обратимся к тому представлению, которое дополнительно может связывать образы, объявляющие себя тем либо другим каким-то видом своим во сне, и те, которые стоят за процессами называния. Обратимся для этого для начала к установлению, не столько, может быть, семантического и не столько онтологического (пусть даже условно), сколько сенсорно-репродуцирующего (как-нибудь так) отличия между тем, что такое сон и что такое тогда, его или не его, т.е. сна, сновидение. Оттолкнемся исходно от мысли, что в одном из значений *сон* тождествен, равен тому, что снится, что является и приходит во сне – своему *сновидению*. И это находит свое отражение в словарях (согласно МАС, 3-е знач. слова *сон* «То, что снится, сновидение. *Страшный сон. Толковать сны. Верить в сны.*»)

Не будем вдаваться в достаточно очевидные обстоятельства метонимического по своему характеру переноса, обратив внимание только на то, что не вполне совпадающими оказываются для сознания представления того и другого. Ограничимся для уяснения отличий лишь некоторыми примерами возможных употреблений. *Мне вчера снился сон. Сны бывают разные. Ночь была полна сновидений, все время что-то и кто-то являлся во сне.* Снится сон, не сновидение, сновидение сниться не может. Случайно

ли это? То, что сны бывают, могут быть разные, вполне понятно и очень привычно. Но если сказать *Сновидения бывают разные*, представления в связи со сказанным может оказаться другим. Речь идет не о снах как о мире, в котором то и другое возможно, речь идет о том, что может являться во сне, в состоянии сна, одному человеку либо представителям какой-то подразумеваемой по какому-то признаку группы.

Сон, будучи тем, что снится (3-е знач. МАС), выступает как бы сопровождением состояния сна: человек спит, и ему снится сон, во время сна ему снится сон. Сон поэтому внутренне не отмечен границами, он открыт, наступая с момента в сон погружения, то ли сразу, то ли не сразу (в данном случае речь не идет о научном определении, но о внутреннем ощущении того, что такое сон), поскольку равен сну-состоянию. Сновидение семантически, в смысловом отношении, самостоятельно, это не столько сопровождение сна, сколько нечто в него входящее, имеющее свои границы, начало, развертывание, конец и сюжет. Отсюда осмысленным и вполне объяснимым представляется выражение *мир сновидений*, как мир историй и образов, возникающих, возможных во время сна, в то время как *мир снов, в мире снов* будет, скорее всего, представлять состояния (*Он живет в мире снов*), при которых видится, кажется и является что-то такое, что не может являться в состоянии бодрствования.

Безусловно, семантика различения 'сон + видение' и 'сон = сон' на это оказывает самое непосредственное влияние, для нас будет важно представить, что если *сновидение* – это образы и видения, появляющиеся во время сна, то *сон*, как то, что снится, – это то, что, фактически и в первую очередь, оформляет состояние сна, делая его, это состояние, отличным от другого какого-либо состояния, также способного быть и мыслиться состоянием ви́дения, сопровождаясь воображением, впечатлением, возможно также приписыванием, домысливанием чего-то равно как реального, так и не реального и кажущегося, будь то состояние бодрствования, потери сознания, бреда, галлюцинации, психических изменений, вызываемых психотропными средствами, заболеваниями и т.д., и т.п[17]. На границе таких видений,

[17] Говоря о дифференциации образов, стоит упомянуть работы психологов, касающихся данных проблем. Так, А.А. Гостев и В.Ф. Рубахин, в частности, выделяют (затрагивая в том числе и пространственные представления, отличаемые ими от образов пространственного воображения) репродуктивные образы (образы памяти), образы воображения, сновидения и сновидные образы, образы гипнагогические (дремотного состояния), гипнопомпические (этапа выхода из состояния сна), галлюцинаторноподобные, иллюзорные, подробно характеризуя каждую разновидность и отсылая к литературе предмета. (А.А. Гостев, В.Ф. Рубахин: *Классификация образных явлений в свете системного подхода* [в:] http://www.voppsy.ru/issues/1985/851/851033.htm [15.02.2015]). Репродуктивные образы в нашей работе, не отрицая их отнесенность к памяти (если понимать под этим словом также не всегда ощущаемый или осознаваемый багаж), мы будем представ-

не характерных для состояния сна, отличающих сон от всего остального, стоять будет не ‚сновидение', которое объявляется, являясь во сне, а ‚сон' как видения, сопровождающие и одновременно с этим обособляющие, отделяющие и ограждающие сон как сон от того, что не он, от другого и также возможного. Если сон, иными словами, виде́ние, свойственное и характеризующее состояние сна, то сновидение – это история в образах, картины, являющиеся и себя объявляющие, показывающиеся во сне.

В связи с этим возможен также вопрос о пространствах (равно как и о чем-то другом). Пространства в снах и пространства в сновидениях и в отношении сновидений – одно ли и то же или же не совсем? Не будет ли неоправданной подобная постановка вопроса? Чтобы ответить на то и другое, положительно ли, отрицательно, зададимся еще одним. Не тем, что такое пространство и каким оно может быть, и даже не тем, каким предстает, может быть пространство во сне, в сновидении, а какими оказываются, объявляют себя те типично нами воспринимаемые (как пространства) пространства, но не во снах и не в сновидениях, а на основе снотолкований их представляющих образов. Рассмотрение их, этих пространственных по общему представлению образов, в соответствующем определяющем и распределяющем по видам и формам ключе, может, если не прямо, то косвенно предположить возможный для снов и для сновидений ответ. Опираться в своих рассуждениях мы предполагаем намеренно не на научных[18], а на, скажем так, общежитейских обыденных представлениях, тех, которые находят свое преимущественное отображение в языке как средстве общения всех и каждого независимо от знаний, образования и теоретической подготовки. И отражаются, необходимо добавить, в существующих лингвистических словарях, называемых толковыми.

Отвлекаясь от философских и физических объяснений, пространство можно себе представить как нечто, что можно увидеть, вообразить, в чем может что-то, кто-то себя проявлять, ощущать, находясь внутри либо сверху, пребывая и (или) действуя. То есть пространство в этом ключе будет тем, что потенциально либо реально в себя включает, вбирает и поглощает, заряжая по этой причине собой, создавая видимой форму как место

лять как образы оперативные, в оперативном и оперирующем, в том числе и импульсивном, их проявлении.

[18] Существует обширная, в том числе и лингвистическая, литература по этим вопросам, к которой мы и отсылаем интересующегося читателя. Поскольку нашей задачей не было выяснение всех вероятных определяющих обстоятельств, но претворение того представления о пространстве, которое существует в сознании носителей языка, в представления отраженного впечатления в образах, репродуцирующих по своим основаниям, т.е. способных, себя проецируя, из себя порождать, то, что возможно все в том же сознании и для него, опустим дифференцирующие отступления, чтобы не отходить от выбранной темы.

своего пребывания. С обыденной точки зрения невозможно представить себе состояния ‚быть нигде', всегда и единственно это ‚быть' значит ‚где-то'. Пространство в этом смысле витально и экзистенционально, предоставляя возможность существовать. Для сознания, следовательно, это если не обжитое пространство, то что-то вмещающее, что-то в себе содержащее, даже если это что-то мыслится, представляясь как ‚пустота'. Второе значение слова *пространства* по МАС, наиболее близкое данному объяснению, определяет его как «**2.** Место, способное вместить что-л.», пространство в этом значении, следовательно, выступает как место – вмещения, положения, размещения, пребывания, бытия.

Abstract

'The zoological garden' of the Russian mental notions
The variations and the dynamics of the reproductive image (2)

The character of the relations between linguistic and not strictly linguistic elements of awareness is discussed basing upon the example of the existing notions of the zoological garden. The vocabulary material reflecting both historical and contemporary interpretations is quoted. These interpretations include the etymology of the words. Their analysis is aimed at finding out the motives that change in time, features and semantic analogies. These three elements are then consolidated in the notions of the mental and linguistic culture. Later on, the character of the relations between the state of an animal and a human is established (by placing the characters in an artificially created space). The human resembles the animal and the latter is a representative of a community in captivity, and the human observing the animals becomes an element of the collective display. The gathered information and interpretations (compared to the data from the dictionary of dreams via their semantic and mental features) make it possible to ask a question on the semantics of the mental and semantic features of the vivid experiences that exist in perceptual and mental planes. These experiences shape the notions for the representatives of a specific mental culture. The notions in question are of regulating, approximate and not always realized character. As the result, these notions, and especially the ones that condition the organisation of the world in linguistic and non-linguistic awareness, influence the semantic evolution of a language as well as its users' mentality.

Keywords:
linguistic / non-linguistic awareness, mentality, mental image, animal – human, semantics

Abstrakt

'Ogród zoologiczny' rosyjskich wyobrażeń mentalnych
Wariacje i dynamika reproduktywnego obrazu (2)

Na przykładzie istniejących wyobrażeń o ogrodzie zoologicznym omawiany jest charakter relacji pomiędzy językowymi i nie ściśle językowymi elementami świadomości. Przytaczany jest materiał słownikowy odzwierciedlający zarówno historyczne, jaki i współczesne interpretacje z uwzględnieniem etymologii słów. Ich analiza ma na celu wychwycenie zmieniających się w czasie motywów, cech i analogii znaczeniowych, które to następnie utrwalają się w wyobrażeniach danej kultury mentalnej i językowej. Ustalany jest charakter relacji (poprzez umieszczenie w sztucznie zorganizowanej przestrzeni) między stanem zwierzęcia i człowieka. Człowieka, upodabniającego się do zwierzęcia, zwierzęcia, jako reprezentanta pewnej zamkniętej w niewoli i zgromadzonej w jednym miejscu

zbiorowości, i znowuż człowieka, ale jako obserwatora tych istot bądź podmiotu znajdującego się w analogicznej sytuacji zbiorowego pokazu. Zebrane informacje i interpretacje, które porównujemy z danymi słownika marzeń sennych przez pryzmat ich cech znaczeniowych i mentalnych, pozwalają na postawienie pytania dotyczącego semantyki reproduktywnych, istniejących percepcyjnie i mentalnie, obrazowych doznań. Biorą one bowiem udział w kształtowaniu u przedstawicieli określonej kultury mentalnej regulacyjno-orientacyjnych, do tego nie zawsze uświadamianych, wyobrażeń. Wspomniane doznania, zwłaszcza te, które warunkują organizację świata w językowej i nie tylko językowej świadomości, wpływają, jako skutek, na semantyczną ewolucję języka, jak również na mentalność jego użytkowników.

Słowa kluczowe:
świadomość, mentalność, mentalny obraz, zwierzę, człowiek, semantyka

„Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies"
Nr 3/2017 *Podmiotowość*
ISSN 2451-3849

Alina Mitek-Dziemba
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Filologiczny

„Święta zwierzęcość": Tatiany Goriczewej przyczynek do prawosławnej ekoteologii

> Zwierzęta nie tylko „wołają i cierpią" wraz z człowiekiem. Nie tylko całą istotą swoją wzdychają, oczekując odkupienia; one już są zdolne, w ślad za świętymi i męczennikami, przeniknąć do nowego eonu, wejść do kościoła, i – ośmielmy się to powiedzieć – przebóstwić się.
>
> Tatiana M. Goriczewa: *Święte zwierzęta*[1]

Niepozorne dziełko – broszura Tatiany Goriczewej *Swiatyje żywotnyje* z 1993 roku, wydana w małym nakładzie i trudno dostępna, niesie ze sobą mocne przesłanie, które dziś, po ponad dwudziestu latach od publikacji, zaczyna brzmieć coraz bardziej aktualnie. Książka stanowi bowiem odpowiedź na pojawiające się już od lat 60. XX wieku diagnozy kryzysu ekologicznego, lokujące jego źródła przynajmniej częściowo w światopoglądach i postawach religijnych. W tym sensie przytacza wiele oczywistości, tez już niekwestionowanych, które w latach 90. ubiegłego wieku miały jeszcze walor odkrywczy. Wartość rozważań Goriczewej nie polega jednak na powtarzaniu ciągłych zarzutów, kierowanych pod adresem teologii i filozofii Zachodu, w związku z bezlitosnym, instrumentalnym traktowaniem świata przyrody przez człowieka. Jej myślenie staje się oryginalne wówczas, gdy w próbie rozpatrzenia zasadności tych oskarżeń sięga do głębi chrześcijańskiej myśli i praktyki, która z nowożytną ideą antropocentrycznego

[1] T.M. Goriczewa: *Święte zwierzęta*. Tłum. E. Nikitina. Red. A. Mitek-Dziemba (rozdz. *Prawosławie i zwierzęta*; niepublikowany maszynopis). Fragmenty w cudzysłowie są aluzją do słynnego fragmentu Listu do Rzymian, interpretowanego jako zapowiedź powszechnego zbawienia oraz odnowy ziemi i wszelkich istot żyjących w momencie paruzji (Rz 8,19–23).

przywileju pozostaje organicznie związana, ale jednocześnie zaznacza swoją odrębność. Goriczewa kieruje się bowiem w stronę wizji człowieka, Boga i świata, ukształtowanej w ramach chrześcijaństwa wschodniego, od czasów patrystycznych mającego własną myślową specyfikę, która w pełni uwidacznia się w duchowości prawosławia. Jest to idea niezmiernie interesująca, pokazująca, iż to, co znamy jako logocentryczny sojusz platońsko-kartezjańsko-baconowskiej filozofii oraz tomistycznej teologii nie wyczerpuje religijnego przesłania tradycji chrześcijańskiej, a tym samym pozwala pomyśleć dla owej zachodniej metafizyki alternatywę – i to alternatywę iście „zbawienną" dla zwierzęcego świata.

Pozostając w orbicie prawosławnego, a więc prawowiernego, ściśle ortodoksyjnego (wedle własnej deklaracji) chrześcijaństwa, Goriczewa odkrywa teologiczne wątki, które są podskórnie obecne w myśleniu i obrazowaniu Zachodu, wiodąc często zakamuflowany żywot na obrzeżach doktryny, w jej mniej konwencjonalnych, często mistycznych objawieniach. Taki nieortodoksyjny wymiar ma już sama tytułowa idea „świętych zwierząt", która, dla wielu w sposób obrazoburczy, wpisuje nieludzkie istoty w uświęcony, duchowy obszar bycia, dotąd zarezerwowany dla człowieka. Świętość zwierząt oznacza nie tylko ich teologiczne zrównanie z ludźmi poprzez wspólną identyfikację z osobą Chrystusa jako Wcielonego Słowa (inkarnacja Boga to wejście w ciało, błogosławieństwo dla całej materii, a nie hołd dla ludzkich zdolności poznawczych), lecz także pewne rozstrzygnięcie eschatologiczne – to, że zwierzęta istotnie *mogą* być zbawione, i to zbawione na pierwszym miejscu, jako istoty najbliższe Bogu. Zbawienie oznacza bowiem powrót do Boskiej rzeczywistości po okresie wygnania i grzechu, ścisłe zjednoczenie się na nowo ze Stwórcą. Ta perspektywa jest otwarta dla człowieka, ale w jeszcze większym stopniu dla zwierzęcia, niezwiązanego koniecznością moralnego rozrachunku. Zwierzę, powtarza za bohaterem powieści Dostojewskiego Goriczewa, nie utraciło wszak swojej niewinności, a więc pierwotnie należy do Boga – ma „oblicze" (*lik*) promieniujące innym sensem, które jawi się niczym wizerunek świętego na ikonie[2]. Jego milcząca, cierpiąca obecność w świecie zarządzanym bezlitośnie przez człowieka to tylko okres zwłoki, w którą wpisana jest obietnica przyszłego ubóstwienia. Zatem zwierzę, zamiast być zdegradowanym duchowo istnieniem, bezrozumnym bydlęciem stworzonym, by służyć jako materialne zaplecze ludzkiej gospodarki, stanowi właśnie pierwowzór uświęconego bycia.

Ów gest radykalnego uduchowienia zwierząt, nadania im religijnej tożsamości, dla wielu z pewnością bliski herezji, wprowadza nas w samo centrum twórczości Goriczewej jako filozofki i teolożki prawosławia, a także działacz-

[2] Goriczewa powołuje się tu na fragment *Braci Karamazow*, gdzie mowa jest o bezgrzeszności zwierząt i ich intymnej bliskości z Chrystusem. Został on zaczerpnięty z mowy starca Zosimy (zob. F.M. Dostojewski: *Bracia Karamazow*. Tłum. A. Wat. Wrocław 2013, s. 438). Cytowana gra słów nawiązuje do prawosławnego przekonania, iż natura i wszystkie stworzone byty tworzą świętą ikonę napisaną ręką Boga.

ki na rzecz ochrony praw istot pozaludzkich w Rosji. Urodzona w 1947 roku w Petersburgu Tatiana Michajłowna Goriczewa, tłumaczka języka niemieckiego, niemal od początku traktowana była przez władze jako osoba o skłonnościach dysydenckich[3]. Już podczas studiów filozoficznych zaczęła interesować się zachodnią „myślą burżuazyjną", co doprowadziło ją do namysłu nad fenomenologią i podjęcia ryzykownej, potajemnej korespondencji z Martinem Heideggerem. Korespondencja ta stała się bezpośrednią przyczyną jej aresztowania przez KGB i późniejszych, cyklicznych przesłuchań. W roku 1973 Goriczewa przeżyła epizod konwersji i przyjęła chrzest w cerkwi prawosławnej, co skłoniło ją do powiązania podziemnej działalności politycznej z głoszeniem nie zawsze ortodoksyjnych religijnych przekonań. Zaangażowana w ruch opozycji, w późnych latach 70. działała także aktywnie na rzecz praw kobiet i upowszechnienia w Rosji idei feministycznych. W 1980 roku za swoją wywrotową aktywność została wydalona z kraju na osiem długich lat, które spędziła na emigracji we Francji i w Niemczech. Tam dała się poznać jako dysydencka publicystka i pisarka, zainteresowana głęboko sprawami filozofii i religii (na wygnaniu ukazały się między innymi książki *Nous, convertis d'Union Sovietique* [Paris 1983] i *Von Gott zu reden ist gefährlich. Meine Erfahrungen im Osten und im Westen* [Freiburg 1984]). Oprócz studiowania teologii, organizowania odczytów, którymi zyskała sporą popularność, oraz działalności wydawniczej (Goriczewa założyła w Paryżu własne czasopismo), celem jej aktywności było także świadczenie pomocy społecznej oraz wspieranie potrzeb kultu religijnego w Rosji. Zorganizowany przez nią Sekretariat zbierał środki na odbudowę cerkwi i klasztorów, finansowanie działalności pojedynczych parafii oraz przesyłanie do kraju liturgicznych ksiąg i publikacji o charakterze teologicznym. Po powrocie do Rosji w latach 90. Goriczewa zaczęła także wspierać ideę praw zwierząt, łącząc ją ze specyficzną wykładnią wschodniego chrześcijaństwa. To zainteresowanie zwierzęcością, interpretowaną w duchu religijnym, pozostało jej znakiem rozpoznawczym do dzisiaj. W chwili obecnej ta prawosławna teolożka, mieszkająca nadal w Sankt Petersburgu, pełni rolę wiceprzewodniczącej Rosyjsko-Francuskiego Towarzystwa Ochrony Zwierząt, a także bierze udział

[3] Ponieważ oficjalne informacje na temat losów Goriczewej, wciąż uważanej w Rosji za dysydentkę, są bardzo skąpe, przytoczona rekonstrukcja biografii opiera się na niezależnych źródłach internetowych, takich jak: *Архив журнала „37"* (http://arch.susla.ru/index.php/Архив_журнала_«37»); М. Барбакадзе: *Журнал „37".* В: *Анталогия самиздата.* Сост. М. Барбакадзе. Online: http://antology.igrunov.ru/after_75/periodicals/37/; А. Глобулицкая: *Татьяна Горичева: Неверно описывать мой путь, как путь „раскаявшегося либерала". (Интервью с Т.М. Горичевой).* Online: http://www.pravmir.ru/zhenshhina-i-tserkov-kak-mesto-svobodyi/; К. Лученко: *Татьяна Горичева: Из комсомола в экзистенциализм. (Интервью с Т.М. Горичевой).* (http://www.pravmir.ru/tatyana-goricheva-iz-komsomola-v-ekzistencializm/); *Татьяна Горичева о себе для сайта www.pravmir.ru* [wideo]. (https://www.youtube.com/watch?v=b6Utjy-NHZ0). Dziękuję Ekaterinie Nikitinie za pomoc w odnalezieniu i przetłumaczeniu tych informacji.

w prozwierzęcych kampaniach społecznych oraz w opracowywaniu projektów ustaw, które dotyczą zwierząt i uporządkowania ich sytuacji prawnej w Rosji. W ostatnich latach dwie spośród jej licznych książek dotyczyły tej kwestii, mianowicie: *Milczenie zwierząt* z 2008 roku oraz *Błogosławion ten, kto bydlęta miłuje* z 2010 roku[4]. W opinii wielu jest jedyną rosyjską działaczką opozycyjną, która swoje idee i działania społeczno-polityczne podbudowuje tak silnie argumentacją religijną.

W *Świętych zwierzętach*, których fragment tutaj publikujemy, Goriczewa pisze o szczególnym powołaniu prawosławnego chrześcijaństwa do niesienia ratunku cierpiącemu, zniszczonemu przez ludzką ekspansywność światu. Przyjmuje za oczywiste, że religia, a zwłaszcza chrześcijaństwo, ponosi część moralnej odpowiedzialności za kryzys ekologiczny, jako siła, która w istocie nadała bieg kołu zamachowemu nowożytnego antropocentryzmu, z jego faustyczną wiarą w nieograniczone możliwości ludzkiego rozwoju i niemiarkowaną pychą rozumnego podmiotu[5]. Potrzebę stworzenia religijnie motywowanej ekologii odnosi nie tyle do chrześcijaństwa jako całości, ile do jego poszczególnych odłamów, wskazując na różnice dogmatyczne oraz wynikające stąd konceptualne możliwości przyjęcia postawy identyfikacji ze stworzonym światem. Albowiem choć nieme cierpienie zwierząt powinno budzić w każdym religijnie wrażliwym sercu odruch współczucia i poczucie solidarności, nie każda teologia stanowi podatny grunt, by – jak mówi Goriczewa, wykorzystując dwuznaczność słowa – uratować/zbawić pozaludzkie istoty. W myśleniu rosyjskiego prawosławia przekroczenie przepaści między człowiekiem jako istotą wyróżnioną Boskim podobieństwem a resztą stworzeń jest o tyle łatwiejsze, że od początku wprowadza ono perspektywę kosmiczną, zarówno w teologii, jak i w praktyce liturgicznej. W wizji tej naprzeciwko Boga Stwórcy stoi całe stworzenie i jego ewolucja, która stanowi przedmiot nieustającej troski Opatrzności. Człowiek ma w tym uniwersum pewną misję, która jednak nie może być rozpatrywana poza przyrodniczym, światowym kontekstem. Bliskość przyrody wobec Boga, aktywne oddawanie Mu czci przez to, co stworzone, jest z kolei założone w punkcie wyjścia. Cały świat ożywiony włącza się w dzieło budowania kosmicznej świątyni, w której chwali się

[4] W 2015 roku ukazał się w Sankt Petersburgu zbiór najważniejszych prac Tatiany Goriczewej, tematycznie związanych z problemami feminizmu, prawosławia i zwierząt. Zob. Т.М. Горичева: *О священном безумии. Христианство в современном мире: философские эссе.* [*O świętym szaleństwie. Chrześcijaństwo we współczesnym świecie: eseje filozoficzne*]. Ред. Т.И. Ковалькова. Санкт-Петербург: Алетейя, 2015.

[5] Wydaje się, że w swoich osądach dotyczących nowożytności jest autorka jednak zbyt jednostronna, kreśląc czarno-biały obraz świata zdominowanego przez kartezjańskie dualizmy. Powtarza tym samym argumentację rozwijaną na etapie wczesnego ekofeminizmu. Dzisiejsze rozumienie kartezjanizmu i jego oddziaływania zdaje się znacznie bardziej zniuansowane, tak w kontekście współczesnym, jak i historycznym. Zob. np. Desmond Hosford: *Uneasy Anthropocentrism. Cartesianism and the Ethics of Species Differentiation in Seventeenth-Century France.* „JAC", vol. 30, no. 3/4 (2010), s. 515–538.

Stwórcę. Nie dziwi więc, że tak łatwo przychodzi Goriczewej wpisanie zwierząt w krąg odniesień religijnych[6].

Łatwość, z jaką Goriczewa przyjmuje za Dostojewskim powszechną świętość stworzenia poza ludzkim światem, budzi zrozumiałe opory w myśleniu zachodniej teologii. Czy nie jest to bowiem zaburzenie jasnej hierarchizacji i klasyfikacji istot powstałych decyzją Stwórcy, z których tylko jedna, człowiek, miała się cieszyć boskim podobieństwem? Czy świętość nie jest przywilejem i nagrodą dla moralnej świadomości, która podjęła trud żmudnego, trwającego całe życie dążenia do tego, co nieskazitelne i doskonałe, płacąc za to czasem najwyższą cenę? Czy nieświadome cierpienie zwierząt może mieć kwalifikację męczeństwa? Czy myśl o religijnym statusie zwierząt nie odbiera czegoś duchowości człowieka i czy nie zaprzecza jednocześnie pełnej transcendencji Boga, pojmowanej do tej pory jako nieskończony dystans wobec stworzenia? W odpowiedzi na te zasadne pytania Goriczewa wskazuje polemicznie na konsekwencje, do jakich doprowadziło w nowożytnej historii obstawanie przy każdym z zachodniochrześcijańskich dogmatów. Uznanie człowieka za jedyną istotę duchową zaowocowało nieposkromionym narcyzmem i antropocentryzmem; postrzeganie stworzonego świata jako pozbawionego pierwiastka świętości dało asumpt do traktowania go jako zreifikowanej materii, dowolnie wykorzystywanej na potrzeby człowieka. Rozumienie zbawienia jako ukoronowania starań ludzkiej samoświadomości oraz zawieszenie eschatologicznego losu innych żywych istot zatarło ideę Boskiej celowości istnienia i ochrony przyrody[7]. Wreszcie, brak religijnej kwalifika-

[6] Inną rzeczą jest to, jak duże jest społeczne zapotrzebowanie na ów gest religijnego uwznioślenia zwierząt, który wykonuje Goriczewa. Niewątpliwie, istnieje ogromny rozziew pomiędzy bliską naturze, ekologiczną duchowością prawosławia a codziennymi praktykami wyznawców tej religii czy władz państwowych w obszarze jej wpływów. Dobrym przykładem jest tu katastrofalny stan środowiska naturalnego w Rosji oraz obserwowane równolegle zaniedbania w sferze ochrony zwierząt przed okrutnym traktowaniem. Pisze na ten temat Justyna Tymieniecka-Suchanek w artykule poświęconym kształtowaniu się bioetyki i ruchu praw zwierząt w Rosji. Zob. J. Tymieniecka-Suchanek: *O społecznej i naukowej kondycji bioetyki w Rosji. Sylwetka Tatiany Pawłowej na tle innych obrońców zwierząt*. W: *Filozofia wobec świata zwierząt*. Warszawa 2015, zwłaszcza strony 131–133.

[7] Na temat głęboko zakorzenionej w tradycji wschodniej myśli o zbawieniu uniwersalnym, obejmującym wedle boskiego planu wszystkie stworzenia (w wizji apokatastazy), pisze Wacław Hryniewicz w artykule *Nadzieja powszechnego zbawienia. Rozważania nad tradycją wschodnią* (W: *Puste piekło. Spór wokół ks. Wacława Hryniewicza nadziei zbawienia dla wszystkich*. Warszawa 2000, zwłaszcza s. 13). Mimo iż teologiczne rozważania autora dotyczą głównie zbawienia ludzi, przywołuje on także szerokie, przyrodnicze i kosmiczne pojęcie apokatastazy. Rozwinięcie tych poglądów w kierunku sugerowanym przez Goriczewą (idei świętości i zbawienia świata pozaludzkiego) wydaje się czymś naturalnym i w przypadku ks. Hryniewicza rzeczywiście miało miejsce; w e-booku *Ekologia* wydanym przez miesięcznik „Znak", gdzie znajduje się esej tego autora pt. *Chrześcijaństwo a świat przyrody*, *explicite* wyrażona jest koncepcja oczekiwania wszystkich stworzeń na przyszłe zbawienie i zjednoczenie z Bogiem, niezależnie od losu człowieka. Ma to być jedna z podstawowych przesłanek nowej chrześcijańskiej ekoteologii.

cji zwierzęcego cierpienia przyczynił się do całkowitej obojętności na jego nawet skrajne przejawy. Wszystko to przypieczętowało smutny los pozaludzkich istot, wykluczonych z kręgu chrześcijańskiego współodczuwania. Jeśli zaś spróbuje się odczytać religijną tradycję, w tym świadectwa biblijne, nieco inaczej, a w zgodzie z intuicjami wschodniego chrześcijaństwa, wówczas okaże się, że religia Chrystusa nie dość, że nie daje przyzwolenia na bezwzględną eksploatację natury (jak mogłoby wynikać z pobieżnego odczytania boskiego *dictum* w Księdze Rodzaju), to przynosi wręcz rewolucyjne przesłanie dotyczące duchowej integralności wszelkiego życia, propagując postawę religijnie motywowanej empatii. I jest to głos, który domaga się usłyszenia i zrealizowania w czasach naznaczonych widmem ekologicznej samozagłady[8].

Swoimi krótkimi, często emocjonalnymi uwagami wkracza Goriczewa nierzadko na grząski grunt subtelnych rozróżnień teologicznych. Okazuje się bowiem, iż jej myślenie o zwierzętach jako istotach świętych, objętych wizją przyszłego zbawienia, wymusza pewne ustalenia w kwestii tak znaczącej, jak sama boska natura i relacja Boga wobec świata. Nie rezygnując z idei transcendencji, która w tradycji wschodniej od zawsze jawiła się jako niezgłębiona tajemnica, apofatycznie oddalona od możliwości penetracji ludzkim rozumem, pisze rosyjska filozofka o konieczności przemyślenia na nowo immanentnej obecności Stwórcy w stworzeniu. Chrześcijaństwo nie jest panteizmem, a zatem nie chodzi tu o redukowanie boskości do istnienia w ramach tego, co materialne. Goriczewa bardzo mocno podkreśla jednak, że zachodnia teologia zbyt często dawała się uwieść gnostyckim wizjom ścisłego podziału duchowości i materii oraz gloryfikacji pierwszego i potępienia drugiego wymiaru. Centralne zdarzenie chrześcijaństwa, inkarnacja Chrystusa, zadaje kłam takiej interpretacji. Wcielenie to fakt, który stanowi najmocniejszy dowód boskiej woli identyfikacji z całym materialnym światem, dowód na jego uświęcenie i błogosławieństwo. Pierwotne przymierze zawarte jest wszak przez Stwórcę ze wszystkimi istotami żywymi, dotyczy ich pokojowego współistnienia i przyszłego losu; podobnie przyjście Boga na ziemię związane jest z przyjęciem materialnego ciała wraz ze wszystkimi jego ograniczeniami. Nie przeczy temu bynajmniej wizja Chrystusa jako przedwiecznego Logosu, przywoływana bardzo często dla potwierdzenia szczególnych przywilejów człowieka przez zachodnią teologię. W myśleniu Goriczewej, która podąża tu śladem cytowanego już świątobliwego bohatera Dostojewskiego, a także kilku znanych autorytetów chrześcijańskiego Wschodu, takich

[8] Sprawa ekologii i ochrony praw istot pozaludzkich jest według autorki szczególnie problematyczna w świecie postsowieckim, gdzie pospiesznemu przejmowaniu technicznych nowinek i stosowaniu rozwiązań typowych dla państw wysoko uprzemysłowionych towarzyszył zwykle dramatycznie niski poziom życia zwykłych ludzi: doświadczana przez nich bieda, głód i przemoc. Żadna z tych dwóch perspektyw, tak odgórna (polityczno-gospodarcza), jak i oddolna (indywidualno-społeczna), nie sprzyja więc integralnemu pojmowaniu życia człowieka na tle problemów środowiska.

jak święty Maksym Wyznawca, boskie Słowo nie jest rozumem, wyrażającym swoje idee w inteligibilnym języku (niczym w tradycji greckiej), lecz objawieniem prawdy, sposobem na przejawianie się boskości w każdym istnieniu. Logos Stwórcy zamieszkuje w każdym stworzeniu jako jego najgłębsza racja bycia. W rzeczy samej, mamy tu do czynienia z mnogością form uobecnienia Słowa (są to nieco przekształcone *logoi* stoików)[9]. Myśl wschodnia wydaje się w tym sensie wolna od metafizycznego logocentryzmu.

Dla Tatiany Goriczewej jednym z namacalnych dowodów na potwierdzenie kosmicznego sensu inkarnacji jest Eucharystia – liturgiczne misterium celebrujące męczeństwo Chrystusa, a więc to, co stanowić miało zwieńczenie Jego ucieleśnionej egzystencji na ziemi. Eucharystia nie tylko odtwarza i uwiecznia dramat Boga w ludzkim ciele, Boga, który skazany zostaje na ukrzyżowanie, doświadczając szczytowego upodlenia, a dzięki temu ma możliwość odkupienia człowieka i wydobycia go ze stanu grzeszności (co zwykle podkreślają zachodnie interpretacje). Autorka *Świętych zwierząt* wskazuje na inny aspekt liturgii, który podkreśla mocno zjednoczenie Boga z tym, co ziemskie, przyrodnicze, a niekoniecznie ludzkie. Eucharystia oznacza etymologicznie dziękczynienie, jest więc wielkim aktem składania hołdu przez odkrywanie Boskiej obecności w tym, co stworzone. Jej treść stanowi błogosławieństwo, uświęcenie żywiołów (wody, ognia), uobecnienie Chrystusa w tym, co życiodajne (chleb i wino) oraz podziękowanie za przyjazną naturę, która daje pokarm. Jest trwającą stale modlitwą całego kosmosu. W tej liturgii człowiek ma do odegrania istotną rolę przewodnika czy kapłana, który daje wyraz niememu uwielbieniu wszystkich pozostałych stworzeń i doprowadza je do Boga – nie oznacza to jednak monopolu na religijną relację ze Stwórcą. Jak pisze Hryniewicz, w idealnie chrześcijańskiej wizji „świat przyrody, roślin i zwierząt, tworzy wraz z ludźmi wielką wspólnotę kierującą ku Bogu odwieczną pieśń stworzenia, kosmiczny hymn uwielbienia i dziękczynienia"[10]. Kościół Wschodni ogarnia i włącza do liturgicznej celebracji byty pozaludzkie, które, nawet jeśli w mniejszym stopniu posiadają świadomość, na swój własny, naturalny sposób składają dziękczynienie Bogu. Przyroda ma wymiar wprost sakramentalny. Celem historii świata jest jego przebóstwienie, to znaczy ostateczne wyzwolenie, przeobrażenie i poddanie istniejącej całości Temu, który zapoczątkował wszystko, zgodnie z uniwersalistycznym przesłaniem Nowego Testamentu[11]. Kosmiczna perspektywa w istocie redukuje wagę

[9] Na temat teologii św. Maksyma Wyznawcy i jego reinterpretacji idei stoickich w duchu chrześcijańskim pisze na przykład David Bradshaw w artykule *The Logoi of Beings in Greek Patristic Thought*. W: *Toward an Ecology of Transfiguration. Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature and Creation*. Ed. J. Chryssavgis, B.V. Foltz. New York 2013.

[10] W. Hryniewicz: *Chrześcijaństwo a świat przyrody*. W: *Ekologia* (e-book). Kraków 2016 (tekst pierwotnie zamieszczony w miesięczniku „Znak": nr 637, czerwiec 2008).

[11] Zob. na przykład Pierwszy List do Koryntian (1 Kor 15,28), gdzie jest mowa o czasach eschatologicznych jako o tych, kiedy Bóg stanie się „wszystkim we wszystkich". Uniwersalistycz-

i skalę przedsięwzięcia człowieka; jest on tylko jednym z bytów dążących do boskiej pełni, choć uprzywilejowanym przez świadomość swojego losu i możność decydowania o kształcie otaczającego świata. Ów ludzki przywilej powinien się jednak wyrażać przede wszystkim w empatycznej solidarności z resztą stworzenia, zwłaszcza wtedy, kiedy doświadcza ono cierpienia.

Po przedstawieniu tego wątku pozostaje do omówienia jeszcze jeden istotny teologicznie element myślenia Tatiany Goriczewej. W swojej apologii autonomicznej wartości i celowości pozaludzkiego świata systematycznie podważa ona przekonanie o zasadniczym przeciwieństwie oraz obcości Boga i stworzenia. Myśl wschodniego chrześcijaństwa rozwiązuje aporię transcendencji w odkrywczy sposób, który zaskakuje zachodnich teologów nawykłych do rozumowania w kategoriach dualistycznych[12]. Po pierwsze, bardzo dużą rolę przypisuje ona dystrybucji boskości w świecie – jego ożywianiu i przenikaniu przez Logos, który jest tchnieniem, znamieniem duchowej wspólnoty życia (*pneuma*). To, co jawi się tutaj jako pozostałość materialistycznej filozofii stoickiej funkcjonuje jednak na wyższym poziomie jako zasada działania Świętego Ducha, w myśli prawosławnej często określana mianem Mądrości (Sofia)[13]. Dla prawosławnych teologów Kościół to przede wszystkim miejsce, w którym działa Duch Święty; rolą tych, którzy biorą udział w liturgii jest ciągłe wzywanie czy też przywoływanie Ducha, który swoją Mądrością zdolny jest przemienić oblicze ziemi

ne fragmenty Biblii przedstawia i omawia książka W. Hryniewicza *Świadkowie wielkiej nadziei. Zbawienie powszechne w myśli wczesnochrześcijańskiej* (Warszawa 2009). Rozpatruje ona koncepcję apokatastazy jako powrotu i zjednoczenia wszystkiego z Bogiem w kontekście myślenia pisarzy pierwszych wieków chrześcijaństwa, a w szczególności Wschodu (jak św. Grzegorz z Nyssy czy św. Izaak Syryjczyk). Do tych samych postaci odwołuje się w swojej książce Goriczewa.

[12] Warto jednak wspomnieć, że nie cała zachodnia teologia operuje kategoriami dualistycznymi. Rozumowanie uderzająco podobne do proponowanego przez prawosławną filozofkę pojawia się na przykład w teologii procesu inspirowanej myśleniem Alfreda N. Whiteheada. Komentując poglądy tego ostatniego, Józef Życiński pisze, iż Bóg Stwórca jest tu ujmowany jako ten, „którego immanentna obecność przenika każdy byt pojawiający się w horyzoncie naszej egzystencji, prowadząc w stronę wielkiej kosmicznej unifikacji. […] Ta wielka kosmiczna unia ma swą genezę w tym, iż 'Bóg dzieli z każdy stworzeniem jego aktualny świat', zarówno określając dziedzinę jego potencjalnego rozwoju, jak i współdziałając w realizacji dostępnych możliwości". Istotę boskiego współdziałania ze światem określa nie wieczny logos, ale faktyczna rzeczywistość Jego zabiegów wobec stworzeń. Koncepcja ta służy zatem zdaniem Życińskiego przezwyciężeniu pojęciowych ograniczeń tradycyjnej teologii, zwłaszcza ostrego przeciwstawienia między sferą natury a tym, co nadprzyrodzone. W kontekście eschatologicznym operuje także kategoriami powszechnego zbawienia i przebóstwienia. Zob. J. Życiński: *Bóg Abrahama i Whiteheada*. Tarnów 1992, s. 129, 160 i n. Por. także rozdział *Duchowość stworzenia* tegoż autora z książki: J. Życiński: *Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*. Lublin 2009.

[13] Pisze na ten temat Thomas Špidlik, podkreślając, że idea współtchnienia (*sympnoia*) i przenikania wszystkiego przez zasadę duchową stanowi pewną pozostałość pierwotnej, animistycznej koncepcji wszechświata. Zob. T. Špidlik: *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu. Przewodnik systematyczny*. Przeł. L. Rodziewicz. Kraków 2005, s. 173.

(jest to tzw. epikleza)[14]. Wszystkie stworzenia stale przyzywają Boga w oczekiwaniu na wyzwolenie z doczesnych cierpień. Ta refleksja nad Duchem Bożym obecnym w każdym stworzeniu jest oczywistym sposobem na odrzucenie owej materialistyczno-mechanistycznej wizji, która stanowi niechlubne dziedzictwo kartezjańskiej nowożytności. Tatiana Goriczewa mówi tu o potrzebie spojrzenia na przyrodę, które byłoby liturgiczne, organiczne i energetyczne, nie zaś mechanistyczne.

Po drugie, mówiąc o energii, przywołuje także autorka książki jedną z kluczowych koncepcji prawosławnej teologii, rozróżniającej oprócz boskiej natury, która jest niedostępna i niepoznawalna, boskie działania w świecie, możliwe do rozpoznania: swoiste moce Najwyższej Istoty, przez które Bóg może się uzewnętrzniać. Owe „niestworzone energie" to sposoby przejawiania się Boga w obszarze stworzenia, nieodłącznie związane z najbardziej nieuchwytną i „energetyczną" Osobą Trójcy – Duchem Świętym. Są one tożsame i zarazem nietożsame z Bogiem, jako wiecznie wypływające czy emanujące z Niego istoty. Ich istnienie świadczyć ma o boskiej nadobfitości i szczodrości[15]. Stanowią też skuteczny pomost łączący Stwórcę ze stworzeniami i pozwalający na ujęcie transcendencji jako wpisanej w immanencję, rozświetlającej tę drugą swoją obecnością. Rzeczywistość stworzona w tradycji wschodniej nigdy nie jest więc słabym odbiciem tego, co doskonałe i wieczne, jak to czasem ujmowano w platonizującym pisarstwie religijnym Zachodu, ale pozostaje w dynamicznej relacji ze swoim energetycznym Źródłem i nieustannie dąży do tego, by do niego powrócić. Powrót zaś, pojmowany jako przebóstwienie (*theosis*), oznacza ostateczne zniesienie wszystkich barier i podziałów między stworzeniami, w tym także różnicy ludzko-zwierzęcej. To dlatego eschatologiczna nadzieja dotyczy istotnie całego żyjącego świata, a nie tylko człowieka.

Cały tekst Goriczewej zdradza zatem jej mocne pragnienie, by w świetle odmiennej tradycji teologicznej, jaką jest chrześcijaństwo wschodnie i powstałe na jego gruncie prawosławie (kulturowo zakorzenione także w rdzennym kulcie Matki-Ziemi[16]), możliwe stało się przywrócenie kosmicznego wymiaru wiary religijnej oraz mistycznego związku człowieka z resztą stworzeń, który kształtuje się przede wszystkim jako wspólnota empatii i przynależności do Boga. W śmiałych sformułowaniach upomina się ona także o upodmiotowienie pozaludzkich istnień, w niesłuszny sposób wyrzuconych poza nawias chrześcijańskiej wyobraźni moralnej. Odwołując się do intuicji patrystycznych, a także duchowości mistyków i anachoretów, opartej na bliskości naturze i współodczuwaniu z inny-

[14] Wątek ten omawia Paul Evdokimov w książce *Duch Święty w tradycji prawosławnej*. Przeł. M. Żurowska. Poznań 2012, s. 13–14.

[15] Zob. na ten temat Włodzimierz N. Łosski: *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*. Przeł. I. Brzeska. Kraków 2007, s. 71–77.

[16] Wątek ten rozwija Jan Dębowski w książce *Przyroda w filozofii rosyjskiego prawosławia*. Olsztyn 1998, s. 28–29.

mi stworzeniami, głosi potrzebę pilnego powrotu do religii w służbie ekologicznego myślenia, która dziś, w obliczu skrajnej dewastacji naturalnego środowiska, wydaje się dramatycznie potrzebna. Cierpienie zwierząt i roślin, spowodowane działalnością człowieka, jest wielką wyrwą w kosmicznym ładzie, który miał być cementowany więzią sympatii i miłości, wypływającej z ludzkiego podobieństwa do Boga. Dlatego nowa teologia, teologia na miarę czasów ekologicznej katastrofy i nieustającego wyzysku innych istot przez człowieka, wprowadzić musi świat jako trzeci, równie ważny element religijnego odniesienia: w relacji Boga i ludzi nie sposób pominąć reszty stworzenia, a raczej szeregu indywidualnych, odczuwających, swoiście przeżywających rzeczywistość bytów, które otaczają i wypełniają ludzką przestrzeń życia[17]. Wydaje się, że bez nich, bez moralnego rozrachunku ze sposobem ich traktowania czy próby ulżenia ich cierpieniu, nie da się dzisiaj pomyśleć autentycznego prawosławnego chrześcijaństwa, z jego szerokim rozumieniem Kościoła i zbawienia. Święty człowiek to również – i to od zawsze – święte lub też błogosławione (*błażennyje*[18]) zwierzęta.

Abstract

Holy Animality:
Tatiana Goricheva's Contribution to Orthodox Ecotheology
(introduction and commentary)

The aim of the publication is to acquaint the Polish reader with a fragment of the most famous book by Tatiana M. Goricheva, *Holy Animals* (published in Saint Petersburg in 1993), which has not been translated into Polish so far. The author of the book is one of the few Russian-speaking thinkers dealing both with Orthodox Christianity and the question of animal rights. The attached commentary offers an introduction to her philosophy, which is here presented at the broad background of Eastern Orthodox thinking. In contradistinction to Western theology, it is the tradition that discusses the Christian idea of redemption in cosmic terms and points to the possibility of religious identification and sanctification of animals. Therefore, it seems that the Eastern Orthodox interpretation of the

[17] Mimo iż głos Tatiany Goriczewej, domagający się nowej chrześcijańskiej teologii wywiedzionej z tradycji prawosławnej, wydaje się osamotniony, pozostaje taki jedynie w rosyjskim obszarze wyznaniowym. Jeden ze zwierzchników Kościoła prawosławnego, ekumeniczny patriarcha Konstantynopola Bartłomiej, od dawna wyraża przekonanie, że prawosławie w unikalny sposób ujmuje relację Boga, człowieka i reszty stworzenia, tak iż z tej relacji wynika dla ludzkiej społeczności szereg obowiązków wobec naturalnego środowiska. Dowodem na rosnącą świadomość ekologiczną (w tym świadomość przemocy wobec zwierząt) w tym kręgu kulturowym jest między innymi cytowana już książka poświęcona prawosławnemu nastawieniu do przyrody, a powstała z inicjatywy hierarchy: *Toward an Ecology of Transfiguration. Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature and Creation* (2013).

[18] Niewinne i przez to szczęśliwe, bliskie Bogu, choć nierozumne. Nieobecność refleksji i świadomości w tym sensie predystynuje do zespolenia z tym, co boskie. Słowo to, stosowane wobec „świętych głupców" (*błażen*) w rosyjskiej tradycji, coraz częściej używane jest do opisu istot pozaludzkich, co szczególnie widoczne jest w pisarstwie Tatiany Goriczewej. Pisze na ten temat Ekaterina Nikitina w niepublikowanej pracy doktorskiej pt. *Człowiek, maszyna, tożsamość. Narracje o ludzkim i nie-ludzkim w literaturze modernistycznej*, s. 144.

Christian doctrine provides a different perspective on the situation of animals and their suffering in the contemporary world and may lead to action to secure their status as individual subjects.

Keywords:
Orthodox Christianity, ecotheology, animality, animal rights, subjecthood

Абстракт

Святая звериность:
Вклад Татьяны Горичевой в православную экотеологию (введение и комментарий)

Цель статьи заключается в ознакомлении польского читателя с фрагментами книги Татьяны Горичевой «Святые животные», изданной в Санкт-Петербурге в 1993 году и до сих пор непереведенной на польский язык. Ее автор принадлежит к немногочисленному кругу людей, которые наряду с проблематикой православия занимаются вопросом прав животных. Приложенный комментарий включает введение к ее взглядам, представляя их на фоне панорамы мысли восточного христианства. В этой традиции, иначе, чем в западной теологии, указывается на космическое измерение христианской идеи спасения, а также на возможность религиозной идентичности и сакрализации животных. Эта интерпретация христианского послания открывает возможность по-иному взглянуть на ситуацию животных и их страдания в современном мире, а также дает основания для действий в пользу их субъективации.

Ключевые слова:
православие, экотеология, звериность, права животных, субъектность

„Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies"
Nr 3/2017 *Podmiotowość*
ISSN 2451-3849

Tatiana Michajłowna Goriczewa

Święte zwierzęta (fragmenty)
(Przekład: Ekaterina Nikitina. Redakcja: Alina Mitek-Dziemba)

Wszelkie źdźbło, każdy owad, mrówka, pszczółka złota, wszystko to w zdumiewający sposób zna drogę swoją, nie posiadając umysłu, tajemnicy Bożej przyświadcza, dokonywa jej – tak sobie gawędzimy i widzę, że rozgorzało serce miłego młodzieńca. Wyznał mi, że kocha las, ptaszki leśne: był ptasznikiem dotychczas, każdy głos ptasi rozumiał, każdą ptaszynę umiał wabić: „Nie znam nic lepszego od życia w lesie – rzecze – i wszystko jest takie piękne". „Zaiste – odpowiadam – wszystko jest piękne i wspaniałe, ponieważ wszystko jest prawdą. Popatrz – prawię mu – na konia, zwierzę duże, bliskie nam, albo na wołu, co żywi człowieka i pracuje dlań, ponurego i zamyślonego, popatrz na pyski[1] ich: jaka łagodność, jakie przywiązanie do człowieka, który przecież bije je często bez litości, jaka dobroć, jaka ufność i jakie piękno. Rozczula mnie świadomość, że nie mają one żadnego grzechu, albowiem wszystko dokoła, wszystko – prócz człowieka – jest bezgrzeszne, i z nimi Chrystus jest wcześniej niż z nami". „Jakże to – pyta mnie ów młodzieniec – czy i w nich jest Chrystus?" „Czy może być inaczej? – odpowiadam. – Dla wszystkich jest Słowo, wszelkie stworzenie, wszelki twór, każdy listek dąży ku Słowu, Pana Boga chwali, po Panu Jezusie płacze, sam nie wiedząc, dowodząc tego tajemnicą życia swego bezgrzesznego. Ot – powiadam mu – po lesie tuła się straszny niedźwiedź, groźny i okrutny, ale niewinny"[2].

F.M. Dostojewski: *Bracia Karamazow*

[1] W przywołanym fragmencie Dostojewski posługuje się słowem 'lik' (ros. *лик*), co jest archaicznym określeniem twarzy. W języku rosyjskim 'lik' ściśle związany jest z dyskursem prawosławia, w którym oznacza obraz świętego, a także wizerunek twarzy świętego na ikonie (przyp. tłum.).

[2] F.M. Dostojewski: *Bracia Karamazow…*, 2013, s. 438 (przyp. tłum.).

Spis treści[3]

Od autorki
Uratować stworzenie
Kosmiczna Eucharystia
Świat i jego prawa
Ojkologia. Poszukiwanie przestrzeni
Matka Surowa Ziemia[4] [ros. *Мать-сыра-земля*].
Prawosławie i zwierzęta
Ekoliturgika
Aneks. Święte zwierzęta

Od autorki

Chrześcijanie nader często interpretują przykazanie miłości bliźniego, kierując się kryteriami biologicznymi i biograficznymi. Kto jest moim bliźnim? Na to pytanie większość z nich odpowie: moje dzieci, moi przyjaciele, moi współtowarzysze.

Tego rodzaju krótkowzroczność doprowadziła nas do sytuacji apokaliptycznej, kiedy to nie jesteśmy już „gospodarzami" na naszej ziemi. Przypominamy raczej zbójców. Z kolei ziemia przeżywa los człowieka, który „wpadł w ręce bandytów. Oni go obrabowali, pobili i zostawiając ledwie żywego, odeszli"[5].

Jezus Chrystus inaczej pojmował przykazanie miłości. Kiedy został zapytany: „A kto jest moim bliźnim?", od razu przywołał obraz tego, kto cierpi najbardziej: „Pewien człowiek schodził z Jeruzalem do Jerycha i wpadł w ręce bandytów"[6].

[3] Przełożony fragment stanowi pierwszą część niewielkiej książeczki Goriczewej, gdzie formułuje ona główne tezy swojego tekstu. Spis treści dołączony jest dla ułatwienia poruszania się po tekście (przyp. tłum.).

[4] Personifikacja ziemi w mitologii słowiańskiej. Matka Surowa Ziemia – rodzicielka wszystkiego, co żywe – w kulturze przedchrześcijańskiej często była kojarzona z postacią bogini Mokoszy (zdaniem B.A. Rybakowa, autora monografii *Wierzenia starożytnych Słowian* (ros. *Язычество древних славян*), *'Ма-кошь'* w przekładzie na język współczesny dosłownie znaczy „Matka urodzaju") albo ze świętą Paraskiewą-Piatnicą, pierwotny obraz której pochodzi z czasów pogańskich. Przymiotnik 'Surowa' oznacza wilgotną i płodną ziemię, przygotowaną do rodzenia, czyli do przynoszenia plonów (przyp. tłum.).

[5] Łk 10,30. Wszystkie cytaty z Biblii na podstawie wydania: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu.* Oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła. Częstochowa 2009.

[6] Ibidem.

Dzisiaj miłosierny Samarytanin pośpieszyłby z pomocą ziemi, zwierzętom, powietrzu, drzewom. To właśnie one, przez nas okaleczone i okradzione, są naszym bliźnim.

Poniższe teksty napisano z myślą o tym, by przynieść ulgę sercu. Całość stanowi pierwszą próbę stworzenia „ekologii prawosławnej", w obszarze której kiedyś, mam nadzieję, zostaną napisane bardziej fundamentalne prace. Jednak czas nagli, a zatem nie wolno, podobnie jak kapłan i lewita z ewangelicznej przypowieści, przechodzić obojętnie obok. W jaki sposób my, prawosławni, możemy pomóc w sytuacji kryzysu ekologicznego? I czy tak naprawdę potrafimy to zrobić?

I. Uratować stworzenie

W naszych czasach temat przyrody, „świata nas otaczającego", oraz niemego (i z tego powodu jeszcze bardziej przerażającego) cierpienia stworzeń jest tym, co bezpośrednio wiąże się z chrześcijańską ideą zbawienia. Od człowieka zależy los ziemi i kosmosu, z kolei od losu ziemi i kosmosu uzależnione jest fizyczne i duchowe przetrwanie człowieka.

Teraźniejszość jest wyjątkowa pod tym względem, że człowiek po raz pierwszy doznaje bezradności wobec samego siebie. Zarówno dla wierzącego, jak i dla niewierzącego jest jasne, że możliwości ludzkiego „przekształcania" przyrody w znaczący sposób przekraczają możliwości przewidywania wszystkich następstw, do których doprowadzić mogą te transformacje. Jeżeli do niedawna człowiek był myślącą, ale zarazem słabą „trzciną", jeżeli w minionych wiekach bał się on potężnego, naturalnego żywiołu, to teraz boi się jedynie własnej ślepej i nieodpowiedzialnej mocy. Opowieść o uczniu czarnoksiężnika stała się rzeczywistością, zaś rozmowy o „odpowiedzialności" przestały być tylko pustym moralizowaniem. Albowiem sama odpowiedzialność jest ujmowana jako coś bardzo trudnego, wręcz tragicznego. Nie przypadkiem jedną z najbardziej popularnych książek naszych czasów jest *Zasada odpowiedzialności* Hansa Jonasa[7].

Nowoczesność funkcjonowała pod znakiem pierwszej zasady termodynamiki, zasady zachowania energii. Zdawało się, że wszechświat jest niewyczerpywalny, a z jego bogactw można korzystać wiecznie.

Współczesną, postmodernistyczną epokę cechuje to, że zasada zachowania energii zdominowana została przez drugą zasadę termodynamiki (według Berg-

[7] Zob. H. Jonas: *Zasada odpowiedzialności: etyka dla cywilizacji technologicznej*. Tłum. M. Klimowicz. Kraków 1996.

sona[8], to najbardziej metafizyczna ze wszystkich zasad). W myśl jej twierdzeń, wszystko w świecie dąży do entropii. Ciepło może być przekazywane tylko od ciał o wyższej temperaturze do ciał o niższej, nigdy na odwrót. Ta zasada świadczy o tym, że energia jest ograniczona, ma swój kres. W istocie, druga zasada termodynamiki położyła kres optymistycznemu mitowi postępu, skończyła z „wiarą" człowieka w bezgraniczne możliwości nauki. Istnieje pogląd, że mit faustowskiej i prometejskiej osobowości powstał dzięki chrześcijaństwu. Właściwie była to idea czysto chrześcijańska: podobieństwo człowieka do Boga, podobieństwo Boga do człowieka. Rzecz jasna, prący nieustannie do przodu faustowski podmiot jest jedynie zniekształconym odbiciem chrześcijańskiej myśli. Ale przecież owe zniekształcenie było możliwe tylko dlatego, że Bóg upodobnił się do człowieka w procesie inkarnacji [ros. *вочеловечился*].

Ekologicznie zorientowani działacze i pisarze dotychczas czynili nam, chrześcijanom, tylko wyrzuty. W dyskusjach lat 70. XX wieku to właśnie chrześcijaństwu przypisywano winę za powstanie takich zjawisk, jak antropologiczny narcyzm i oparta na racjonalizmie megalomania.

W chrześcijaństwie Bóg Stwórca jest wyraźnie oddzielony od stworzenia. Następuje swoista „ateizacja" [ros. *обезбоживание*] świata i stworzenia. Człowiek to władca wszystkich istot, korona stworzenia, stąd wszystkie inne formy życia, znajdujące się poniżej, muszą być mu poddane. Nowożytność, wyrosła na gruncie a-kosmicznej ideologii protestantyzmu, jeszcze pogorszyła tę sytuację. Tendencje deistyczne, wizje Boga jako kosmicznego zegarmistrza, który jedynie uruchamia mechanizm „stwarzania", zbędność Boga Stwórcy – jako że nauki przyrodnicze zdołały już bez Niego objaśnić budowę świata, tej olbrzymiej maszyny – doprowadziły w końcu do tego, że przyroda zaczęła być ujmowana jako przedmiot używania i konsumpcji.

Współcześni teolodzy wszystkich wyznań chrześcijańskich starają się przywrócić sprawiedliwość, „usprawiedliwić chrześcijaństwo", obronić je przed podobnymi zarzutami i stworzyć chrześcijańską ekologię na potrzeby naszych czasów. Szczególnie starają się to uczynić protestanci, ponieważ to ich tradycja była najbardziej „bezpłodna", mechanistyczna i redukcjonistyczna. W usprawiedliwieniu powołują się na pojęcie rajskiej błogości – z kręgu której przyroda została wygnana jako grzeszna. Również w literaturze prawosławnej pojawiają się opracowania na ten temat (warto zwrócić tu szczególną uwagę na pracę Patriarchy Antiocheńskiego Ignacego IV *Uratować stworzenie*), zaś Świątobliwy Synod Ekumenicznego Patriarchatu ogłosił 1 września każdego roku dniem modlitw o ochronę stworzenia.

W prawosławiu (szczególnie rosyjskim) kosmizm[9] stanowi podstawowy element światopoglądu i stosunku do otoczenia. Nawet świecka myśl naukowa roz-

[8] Zob. H. Bergson: *Ewolucja twórcza*. Tłum. F. Znaniecki. Kraków 2004.

[9] Rosyjski kosmizm to nurt religijno-filozoficzny bazujący na światopoglądzie holistycznym, zgodnie z którym ewolucja Wszechświata jest uwarunkowana teleologicznie. Charakteryzuje się

wija się w Rosji w tym samym kierunku: w stronę eksploracji kosmosu czy idei noosfery.

„Liturgia kosmiczna", teofania żywiołów: święcenie wody, domu, zwierząt, każdej rzeczy; poczucie raju i dążenie do rajskiego pokoju, do odwiecznej sprawiedliwości, do russoizmu (typowy utopizm rosyjski), szczególny kult Ducha Świętego, „napełniającego wszystkich"[10], miłosne wstawiennictwo Królowej Niebios, którą „raduje się całe stworzenie"[11], klasztory ukryte w lasach, święci rozmawiający z niedźwiedziami i ptakami, to wszystko od nas nie odeszło, lecz zostało zachowane w tradycji prawosławnej wraz z regułą wykluczającą myślenie o tym, że pomiędzy błogością rajską a przyrodą leży niepokonana przepaść. „Wszystko, co żyje, niech chwali Pana!"[12].

Jednakże każda epoka wyznacza właściwy dla siebie krąg problemów. Dzisiaj my, prawosławni, rozglądamy się wokół i zaczynamy dostrzegać, że w naszych krajach kwestia dbałości o środowisko nie wygląda lepiej (a nawet wygląda gorzej) niż w świecie protestanckim i katolickim. W obliczu tragicznych wydarzeń epoki sowieckiej, kiedy to życie ludzkie zostało całkowicie pozbawione wartości, nie wypada mówić w taki sam sposób o szacunku dla „niemego życia", jak o cierpieniu „jęczącego" stworzenia[13]. Odnosi się to zwłaszcza do okresu pieriestrojki, kiedy to stanęliśmy w obliczu problemów zarówno Pierwszego, jak i Trzeciego Świata. Katastrofy spowodowane nadmiernym rozwojem techniki (technika jest wojną, jej działanie jest przede wszystkim niszczące, jak dowodzi Paul Virilio), bezduszność mechanistycznej cywilizacji, która zaprzecza istnieniu Boga i tajemnicy, są nam dobrze znane, albowiem kraj nasz należy do grona współczesnych państw uprzemysłowionych. Jednak wiemy też, czym jest okrucieństwo wynikające z biedy, krzywdy, utraty poczucia własnej godności, wiemy, czym są sadomasochistyczne kompleksy i wrogi stosunek do przyrody; strach, pogarda, pseudomistyczne przerażenie tym, co „nieczyste" i magiczne – zjawiska tak charakterystyczne dla krajów Trzeciego Świata.

Jeżeli w Europie Zachodniej i Ameryce Północnej kwitnie pluralizm, czyli obojętność wobec Innego (przyroda jest przede wszystkim Innym), to w Ameryce Łacińskiej czy w Afryce Inne jest obiektem strachu lub też pogańskiego kultu.

Problematyka ekologiczna połączyła Wschód z Zachodem i Północ z Południem. Obecnie jest ona na tyle aktualna, że wszystkie inne problemy wydają się

świadomością współzależności procesów ziemskich i kosmicznych. Zgodnie z podstawowymi założeniami kosmizmu, człowiek jako „mieszkaniec Uniwersum" powinien działać współmiernie do integralnego celu Wszechświata. Najważniejsi przedstawiciele nurtu to N. Fiodorow, A. Suchowo-Kobylin, K. Ciołkowski, W. Wiernadski, A. Ciżewski oraz I. Jefriemow (przyp. tłum).

[10] Dz 2,4 (przyp. tłum.).

[11] Odniesienie do nazwy ikony i modlitwy prawosławnej *Tobą raduje się całe stworzenie* (przyp. tłum.).

[12] Ps 150,6 (przyp. tłum.).

[13] Zob. Rz 8,22 (przyp. tłum.).

mniej ważne. My, chrześcijanie, musimy pomagać sobie nawzajem, żeby przełamać impas błędnie rozumianego antropocentryzmu.

W tym momencie warto odwołać się do idei innych wyznań (mam nadzieję, że czytelnik dobrze mnie zrozumie: bynajmniej nie chcę nikogo namawiać do powierzchownego „ekumenizmu", wierze najbardziej zagraża mieszanie), na przykład do egzegetycznych odkryć zachodniej teologii dokonanych w ostatnich latach, które pozwalają zrezygnować ze szkodliwych stereotypów, zakorzenionych w naszej chrześcijańskiej tradycji.

II. Kosmiczna Eucharystia

W swoim przesłaniu do wiernych, zatytułowanym *O problemach ochrony środowiska*, Jego Świątobliwość patriarcha Dymitr pisze: „Destrukcyjna działalność współczesnego człowieka, zajmującego uprzywilejowane położenie na stworzonej przez Boga Ziemi, zgodnie z przykazaniem »bądźcie płodni, mnóżcie się i zaludniajcie ziemię oraz czyńcie ją sobie poddaną«[14], już doprowadziła świat do apokaliptycznej samozagłady. Mam na myśli niebezpieczne dla wszystkich żyjących istot zanieczyszczenie środowiska, zagładę dużej liczby zwierząt i roślin, oraz inne [niszczycielskie] przejawy ludzkiego istnienia"[15].

„Czyńcie ją sobie poddaną" – tak został przetłumaczony hebrajski czasownik *kabash*. Współcześni egzegeci (przede wszystkim niemieccy), zarówno protestanci, jak i katolicy, zwracają szczególną uwagę na interpretację tego pojęcia. „Czyńcie ją sobie poddaną" w tradycji chrześcijańskiej często było rozumiane jako „wykorzystujcie" i „gwałćcie".

Według interpretacji Wernera H. Schmidta[16], czasownik ten można przetłumaczyć jako „podporządkowywać, gwałcić". Jednak dzisiaj słychać inne głosy: większość teologów preferuje wykładnię katolika Norberta Lohfinga[17].

Czasownik *kabash* (KBS) musi oznaczać, pisze Lohfing, coś w rodzaju „deptać nogami". W próbie jego zrozumienia trzeba się przecież liczyć z charakterem minionych czasów i z historią narodu żydowskiego. Wyraz ten był wówczas synonimem współczesnego wyrażenia „podnieść na kogoś rękę". Lohfing zaś proponuje przekład „niedramatyczny" – „dysponujcie ziemią".

Człowiek powinien mieć właśnie taki stosunek do ziemi, jakim Bóg obdarowuje swoje stworzenie, postępując z miłością i troską.

[14] Rdz 1,28.
[15] Brak przypisu w oryginale.
[16] W.H. Schmidt: *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift.* Neukirchen–Vlugn 1973.
[17] N. Lohfing: *Macht euch die Erde untertan?* „Orientierung" 38, 1974.

„I błogosławił im, mówiąc: »Bądźcie płodni, mnóżcie się i zaludniajcie ziemię oraz czyńcie ją sobie poddaną. Panujcie nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszelką istotą poruszającą się po ziemi«"[18]. Równie ważne jest właściwe zrozumienie drugiego pojęcia – „panujcie", jeszcze bardziej „niebezpiecznego" w porównaniu z wezwaniem „czyńcie sobie ziemię poddaną".

Czasownik *radah* (*Rdh*), według Schmidta, oznacza „absolutne panowanie". Lohfing i w tym przypadku myśli inaczej. *Rdh* oznacza panowanie nad światem zwierząt. Ponieważ w okresie, kiedy powstał rozdział 1, wiersz 29. Księgi Rodzaju, nie mogło być mowy o myślistwie, o zabijaniu zwierząt, fragment ten musi nawiązywać do czegoś bardziej pojednawczego i normalnego. Czasownik *Rdh* nie wyraża żadnego okrucieństwa. Oznacza on „zarządzać, kierować".

Jak pisał jeszcze jeden egzegeta, Erich Zenger: „W istocie, słowo to oznacza troskę pasterza o swoją trzodę, pasie on swoje zwierzęta na soczystych łąkach, broni przed wszelkim niebezpieczeństwem, chroni przed drapieżnikami […]"[19].

Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo – wszystkie kościoły chrześcijańskie twierdzą, że przykazanie „panowania" nad przyrodą jest dane człowiekowi, ponieważ został on stworzony na obraz Boga.

Często zapomina się o kontekście umowy między Bogiem a człowiekiem. Jest on taki: „**Oto dałem wam wszelkie rośliny na całej ziemi, wydające nasienie**, i wszelkie drzewa owocowe, zawierające nasienie. Będą one dla was pokarmem. A dla wszelkiego zwierzęcia polnego i wszelkiego ptactwa powietrznego i dla wszystkiego, co się porusza po ziemi [gadów – T.G.] i ma w sobie życie, daję na pokarm wszelkie rośliny zielone"[20].

W tym fragmencie mowa jest o pokoju, który musiałby, wedle zamysłu Boga, istnieć między człowiekiem i zwierzęciem, o tym, że żadne stworzenie nie powinno zabijać drugiego.

Jakie to smutne, że cywilizację chrześcijańską budowano, umyślnie lub nieumyślnie pogardzając tym przykazaniem. Jeżeli porównamy nas z buddystami i hindusami, okaże się, że w niektórych momentach to oni są większymi „chrześcijanami" niż my.

Wielką radością i niespodzianką (czy to naprawdę możliwe?) było dla mnie zobaczenie na własne oczy, że w Indiach nie zabija się krów, nie bije psów i nie męczy kotów. Nawet w latach największego głodu Gandhi nie zgodził się na wprowadzenie reformy, zmuszającej hindusów do jedzenia mięsa: „Nie możemy zabijać krów, musimy zachować solidarność z każdym cierpiącym stworzeniem"[21]. Jest to zaiste liturgiczny stosunek do kosmosu. Lecz co z chrześcijańskim przekazaniem miłości?

---

[18] Rdz 1,28.

[19] E. Zenger: *Gotteslogen in der Wolken*. SBS 112, Stuttgart 1983, s. 91.

[20] Rdz 1,29–30.

[21] Brak przypisu w oryginale.

Zastąpiliśmy Ewangelię Kartezjuszem – gdyż to przede wszystkim jego filozofia wprowadza radykalny podział na ludzkie i zwierzęce; od tego momentu zwierzę było ujmowane jako nieodczuwająca maszyna. „Wziął więc Pan Bóg człowieka i dał mu odpocząć w ogrodzie Eden, aby go uprawiał i strzegł”[22]. Oto są pierwsze „ekologiczne” przykazania Boga.

Historia Boga przedstawia historię Jego relacji nie tylko z narodem wybranym czy z całą ludzkością, lecz także ze stworzeniami, z uniwersum: „Tak bardzo bowiem Bóg umiłował świat [kosmos – T.G.], że dał swojego jednorodzonego Syna, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, lecz miał życie wieczne”[23].

Bóg wcielił się i poprzez to uświęcił nie tylko ludzkie istnienie, ale również cały kosmos, każde ciało. Pisał o tym święty Maksym Wyznawca: „Tajemnica wcielenia zawiera w sobie sens każdego stworzenia […]. Ten, kto poznał tajemnicę Krzyża i Grobu, poznał sens rzeczy, i ten, kto uzyskał dostęp do ukrytego sensu Wskrzeszenia, zrozumiał cel, dla którego wszystko zostało przez Boga stworzone”[24]. Słowo jest archetypem wszystkich rzeczy, wszystko zostało dla Niego i przez Niego stworzone. W Nim każde stworzenie znajduje swoją „rekapitulację”, swoje sedno. „On jest przed wszystkim i wszystko w Nim istnieje”[25].

Biblia historyczna jest kluczem do Biblii kosmicznej. Mówi św. Maksym Wyznawca: „W Przemienieniu Pańskim świetliste ubrania oznaczają albo litery Biblii, albo ciało ziemi, albo istot przemienionych przez rajską błogość”[26].

Święty Grzegorz z Nyssy, zachwycony kosmosem, nazywał go „hymnem cudownie skomponowanym”[27].

Pan wcielił się w człowieka. Pan w każdej liturgii wciela się, przychodząc w Chlebie i Winie Eucharystii. W ten sposób zostają uświęcone żywioły, przemienia się uniwersum, które, zgodnie z nauczaniem świętych Ojców, powinno stać się zjednoczoną Eucharystią. Apostoł Paweł pisze w następujący sposób: „W każdej sytuacji dziękujcie!”[28] (czyli spełniajcie Eucharystię). Eucharystia z greckiego znaczy „podziękowanie”.

---

[22] Rdz 2,15.

[23] J 3,16.

[24] Zob. Максим Исповедник: *Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия, Первая сотница, гл. 66.* в: *Творения преподобного Максима Исповедника. Книга 1: Богословские и аскетические трактаты,* Москва: Мартис, 1993, с. 215–256 (przyp. tłum.).

[25] Kol 1,17.

[26] Brak przypisu w oryginale.

[27] Grzegorz z Nyssy: *Hom. In psalmorum* PG 44, 441B.

[28] 1 Tes 5,18.

III. Świat i jego prawa

Człowiek, który zgodnie z poleceniem miał pielęgnować Ogród Boży i nadawać imiona zwierzętom, otrzymał również powołanie na kapłana wszelkich stworzeń. Jednak rezultat był całkowicie niepodobny do tego, co wiąże się z kapłaństwem. Człowiek zamienił się w drapieżnika i konsumenta. Tajemnica stworzenia została zniszczona przez ograniczoną i utylitarną świadomość. Ogród został zastąpiony przez formułę „myślę, więc jestem". To pustynia ubogiej i subiektywnej myśli „o niczym".

W XX wieku coraz częściej rozlegają się głosy krytykujące racjonalizm. Kościół, zwłaszcza prawosławny, jest zdolny i zobowiązany do stawiania oporu wszechobecnemu kartezjanizmowi. Człowieczeństwo ponownie odkrywa dla siebie mitologiczny, baśniowy, poetycki wymiar bycia. Jednak nad wszystkim wznosi się tajemnica świętości. Jest ona tajemnicą samej rzeczywistości, święte zawsze znaczy całe, to, co nigdy nie jest częścią.

Kościół jest zdolny udzielić odpowiedzi na pytanie o stworzenie. A jest to pytanie najważniejsze w epoce wszechobecnego kryzysu ekologicznego. Dzisiaj człowiek, niszczący wszystkie najwyższe wartości, nareszcie dostrzega, że „niższe", „godne pogardy" stworzenie już mu nie służy, ponieważ okazuje się, że istnieją granice dla nieskończonej konsumpcji i okrucieństwa.

Chrześcijańskie rozumienie stworzenia posiada dwa źródła, które stanowią tradycja żydowska i grecka.

Myśl żydowska jest przede wszystkim myślą historyczną. Centralne miejsce w tradycji żydowskiej zajmuje wyraziste przeciwstawienie Boga i świata. Wiara w Jahwe musiała chronić naród żydowski przed wpływem religii panteistycznych i matriarchalnych. Bóg nie jest ze świata i świat nie jest z Boga. Bóg nie sytuuje się w rytmach i objawieniach przyrody. On objawia się w ludzkiej historii. Bóg jest absolutnie transcendentny, a świat – immanentny.

Owo wyraźne przeciwstawienie Boga i stworzenia okazało się być na rękę sekularyzującym tendencjom nowożytności[29].

Dla potęgujących się od czasów renesansu zjawisk bezczelnego wykorzystywania i eksploatacji przyrody szukano usprawiedliwienia w Biblii, zwłaszcza w Starym Testamencie. „Jednak w ten sposób zniekształcana była krytyczna idea samej różnicy, ustanowiona w Starym Testamencie. Nie porzucając centralnej myśli o przeciwstawieniu Boga i świata, współczesna teoria ekologiczna musi wskazywać na immanencję Boga"[30].

Także i w Starym Testamencie Bóg jest obecny w stworzeniach dzięki własnemu Duchowi. Wszystko, co istnieje i żyje, kontynuuje swoje istnienie tylko dzięki ciągłemu oddziaływaniu Ducha Świętego i jego energii.

---

[29] Zob. na ten temat: J. Moltmann: *Gott in der Schöpfung.* München 1987, s. 28.

[30] Ibidem.

Lecz gdy odwracasz swe oblicze,
ogarnia je trwoga;
gdy zabierasz im ducha, giną
w proch się obracają.
Posyłasz swego ducha, a są stworzone,
i odnawiasz oblicze ziemi[31].

W tradycji żydowskiej wysławiano i morze – potężne, obejmujące wielką przestrzeń – i gady, których jest niezliczona ilość, i bawiącego się Lewiatana. „Niech Pan się cieszy z dzieł swoich"[32].

Pomimo wszystko ten świat zbliża się do końca. Ostatnie wydarzenie tego świata, *ἔσχατον* (*éschaton*), zabarwia sobą całą historię ludzkości. Według Żydów koniec świata jest nieunikniony.

Z drugiej jednakże strony, znaczny wpływ na chrześcijaństwo wywarła myśl grecka. U Greków świat jest wieczny i autonomiczny. Stanowi on „inne" Boga, przez Boga niepożądane. (U Żydów natomiast to Bóg zapragnął stworzyć świat). Grecka kultura kosmologiczna prawie nie interesowała się historią, która była dla niej sferą chaosu i nieporządku. Grecy ujmowali czas jako wiecznie powtarzające się cykle przyrody. Nie mieli oni instytucji proroków w żydowskim pojmowaniu tego słowa.

Zizioulas pisze: „Dzięki syntezie tych dwóch kultur w chrześcijaństwie pojawiła się idea kosmologicznego proroctwa, Księga Objawienia. Prorok chrześcijański wznosi się nad historią i z tej wysokości kontempluje faktyczność świata, obserwuje nie tylko Izrael, ale i całą historię człowieczeństwa, i nie tylko człowieczeństwa… Eucharystyczna teologia rozpatruje świat jako coś skończonego, ale zdolnego do przetrwania, do powrotu na łono Boga. Najwcześniejsze modlitwy eucharystyczne błogosławiły owoce ziemi. Człowiek ponosi odpowiedzialność za ponowne nawrócenie świata, skierowanie go ku Stwórcy. Człowiek jest Arcykapłanem stworzonym na obraz i podobieństwo Boga"[33].

Chrześcijaństwo w swoim pierwotnym wariancie odeszło zarówno od panteizmu, jak i od gnostycznego, pogardliwego stosunku do świata. Świat nie był prostą kontynuacją Boga, ale jednocześnie nie był zły do szpiku kości. Święty Maksym Wyznawca tak pisze o stworzeniu świata: „Nie z potrzeby powołał Bóg, pełnia bytu, rzeczy do istnienia, lecz aby analogicznie, przez partycypację miały udział w jego życiu, i aby on sam miał radość na widok swoich dzieł, gdy się radują i przez wieczność nienasycenia sycą, bez przesytu, szczęściem bez końca"[34].

[31] Ps 104,29–30.

[32] Ps 104,31 (przyp. tłum.).

[33] The most Reverend John Zizioulas, Metropolitan of Pergamon: *Theology and Ecology.* King's College.

[34] Maksym Wyznawca: *Księga miłości, Trzecie sto sentencji, 46.* W: Idem: *Antologia życia wewnętrznego.* Tłum. A. Warkotsch. Poznań 1980, s. 302 (przyp. tłum.).

Szczególne położenie człowieka

Człowiek odnosi się do Innego, podobnie jak Bóg odnosi się do Innego (świata). W związku z tym nie wolno nam stwierdzać, że człowiek jest jeszcze jednym zwierzęciem. Podobne sformułowania można usłyszeć od niektórych ekologów, próbujących przekreślić wizję człowieka jako „korony stworzenia". Człowiek nie jest ani czymś gorszym, ani lepszym niż zwierzę, on ma po prostu inny los, inną misję. Został stworzony na obraz Boga i ze wszystkich stworzeń jako jedyny może wychodzić ku Innemu (człowiekowi, Bogu) jako Innemu. Zwierzę robi to, co dla niego jest naturalne, kotka nie potrafi pojąć myszy jako suwerennej, innej istoty.

Z kolei człowiek wychodzi ku bezinteresownej i bezsensownej (z punktu widzenia przetrwania) Miłości, zapominając i o sobie, i o przyrodzie.

Na tym właśnie polega wyjście: podobieństwo człowieka do Boga przejawia się w ludzkim dążeniu do wyjścia poza własne granice. Przy czym owe dążenie nie musi przybierać postaci ekspansji i agresji. Odwrotnie, każdy ludzki „podbój" winien zostać zrównoważony i uszlachetniony myślą o tym, że to jeszcze nie wszystko, że całość nigdy nie jest systemem, że to, co stworzone przez ręce czy głowę, może zaszkodzić Bogu i życiu. W historii ludzkich odkryć i podbojów to, co optymalne zawsze było czymś maksymalnym. Człowiek – homo faber, faustus, prometeusz – na imię mu „legion" – dążył wciąż do „bezgraniczności"[35], nie znając wstydu, nie odczuwając wdzięczności. W naszych czasach człowiek po raz pierwszy uświadamia sobie, że podobny bezwstyd może doprowadzić do bardzo negatywnych skutków. Czy zdoła on utrzymać się przy życiu dzięki tej myśli? A może zwyciężą szybkość, postęp, automatyzm, zła nieskończoność nabywania i konsumpcji?

Czy człowiek potrafi tak wyjść poza własne granice, żeby przemyśleć swój stosunek do historii i stworzenia?

Temat świata czy stworzenia stał się na tyle ważny, że w naszych czasach wszystkie wyznania chrześcijańskie zaczęły mówić o szczególnym położeniu świata jako czegoś Trzeciego, jako pośrednika między Bogiem i człowiekiem[36].

Dotyczy to również tematu Sofii, tak bardzo popularnego w tradycji rosyjskiej. Sofia to istota ponadosobowa, dusza stworzenia. Sofia to Arcymądrość Boska, która łączy zarówno Boga, jak i świat.

---

[35] W oryginale *беспредел* (biespriedeł) – mimo że ma znaczenie „bezprawie, nieład, bezrząd", zawiera rdzeń *предел*, czyli „granica, kres, rubież" i zostaje użyte do gry słownej. *Беспредел* (bezprawie i nieład) nabiera dodatkowych konotacji związanych z „brakiem jakichkolwiek granic", czyli z *беспредельность* (bezkres, bezgraniczność). Autorka w ten sposób wyśmiewa naiwne rozumienie „bezgraniczności" we współczesnym społeczeństwie, w którym brak granic zazwyczaj okazuje się przyzwoleniem dla zbytniego permisywizmu. (Przyp. tłum.).

[36] Zob. *Création et salut.* édit. A. Gesché, J. Demaret, P. Gibert, R. Brague, P. Gisel. Bruxelles 1989.

Odnosi się to także do ponownie odkrytej tradycji żydowskiej – wiążącej się z Bogiem, który cierpi w swoich stworzeniach. Jest to doktryna Szechiny, czyli schodzenia Boga do ludzi i Jego obecności wśród nich[37].

Moltmann mówi o świecie jako o podmiocie (wcześniej w niemieckojęzycznej teologii była częściej mowa o przedmiocie i substancji).

Jürgen Moltmann zapożycza u prawosławnych ideę περιχώρησις (*perichoresis*). *Perichoresis* to stosunek między trzema Obliczami w Trójcy Świętej. Jest to „wewnątrzboskie" życie, charakteryzujące się „nieporuszonym ruchem Miłości". Oznacza ono równość i jednocześnie absolutną różnorodność. Trójca Święta nie stanowi zastygłego schematu. Podwyższone napięcie życia i miłości, a zarazem boska cisza i pokój – właśnie to stanowi Trójcę.

Moltmann uważa, że między Bogiem i światem istnieją takie same relacje miłosne. Świat to system otwarty, swobodnie działający podmiot. Świat i Bóg również połączeni są poprzez *perichoresis.*

Czy można posuwać się tak daleko? – zapytamy. Niewątpliwie, między Bogiem i światem nie istnieje relacja panowania i podporządkowania (jak to zostało przedstawione w *Dogmatyce kościelnej* Karla Bartha), ale przecież świat i Bóg nie są równi, Bóg jest nieskończenie większy od świata. Wszak *perichoresis* oznacza relacje między równymi Obliczami.

Można jednak zrozumieć gorliwość Moltmanna, który stara się ożywić i wywyższyć półżywy świat, który ucierpiał wiele od pseudochrześcijańskiej cywilizacji. Jednak jak się sprawy mają u nas, prawosławnych?

W tradycji prawosławnej między Bogiem i światem nigdy nie było relacji niewolnika i pana. Bóg potrzebuje pokoju, świat, który rozpadł się na kawałki, musi znów scalić się, uświęcić się i przebóstwić się, stać się zjednoczoną eucharystią i liturgią.

W rozważaniach o „Trzecim" albo o pośredniku, lepiej jest nie odwoływać się ani do Sofii, ani do „ukrytego" Boga Paula Evdokimova, Berdiajewa i innych jednostronnie myślących filozofów. W tradycji cerkiewnej istnieje wszak niezwykła doktryna niestworzonych energii. Właśnie one mogą stać się tym Trzecim, pośrednikiem, który nie zastępuje sobą Chrystusa.

Zgodnie z doktryną prawosławną, Bóg jest obecny w świecie dzięki swoim energiom, które są niestworzone. „Energie nie są, jak stworzenia, skutkami Bożej Przyczyny; nie zostały stworzone, wytworzone z nicości, lecz wiecznie wypływają z jednej istoty Trójcy"[38].

Energie są rzeczywiste. „Rzec by można, że energie oznaczają sposób istnienia Trójcy poza jej niedostępną istotą"[39].

---

[37] Zob. F. Rosenzweig: *Gwiazda zbawienia*. Tłum. T. Gadacz. Kraków 1998.

[38] W.N. Łosski: *Teologia Mistyczna Kościoła Wschodniego*. Tłum. I. Brzeska. Kraków 2007, s. 74.

[39] Ibidem, s. 74–75.

Bóg nie zmniejsza się poprzez podział na swoje energie, lecz całkowicie uobecnia się w każdej z nich.

Mechanistycznemu poglądowi na przyrodę prawosławie przeciwstawia spojrzenie liturgiczno-organiczne. Światopogląd mechanistyczny to pojedyncze atomy, zaś postrzegany liturgiczno-organicznie świat stanowi całość, jest niczym suma atomów.

Pogląd prawosławno-energetyczny jest inny niż mechanistyczny także w innym względzie: w jego myśl na początku była relacja, a nie rzecz. Każdy szczegół niesie w sobie całość. Eucharystia (z pozoru nieistotny „atom") wypełnia sobą cały świat: „Bowiem zaiste cały świat i cała przyroda jest czymś innym, podobnym do muzycznych organów, w którym pod widzialną postacią w sposób niewidoczny obecny jest sam Stwórca, Artysta i Autor wszystkiego, działając i uwidaczniając własną sztukę, albo w tym, co widoczne i materialne przedstawiając wzrokowi rozumnych stworzeń swoje niewidzialne i niematerialne doskonałości i energie"[40].

[40] Nikodem ze Świętej Góry: *Niewidzialna broń* (rozdział 21).

„Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies"
Nr 3/2017 *Podmiotowość*
ISSN 2451-3849

Natalia Zacharek
Uniwersytet Wrocławski
Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych

Udział zwierząt gospodarskich w ludowych obrzędach dorocznych

Tradycja, a wraz z nią utarte paradygmaty zachowań, którymi kierował się gospodarz w środowisku wiejskim w wielu regionach Polski, były jednym z głównych punktów odniesienia wobec rodziny, społeczności lokalnej, a także własnej zagrody. W kulturze agrarnej zagroda stanowiła m.in. podstawowy warunek określonego poziomu autarkii, siedlisko dla ludzi i zwierząt, wyznacznik ładu organizacyjnego rodziny, łącznik grupy domowej z uprawianą ziemią oraz ważny element architektoniczno-przestrzenny wsi[1]. Warto podkreślić, że w kulturach tradycyjnych zagroda była ważniejsza od domu mieszkalnego, ponieważ często go zastępowała; stanowiła najistotniejszą składową mikrostruktury organizacyjnej gospodarstwa[2]. Zależność dostatku rodziny od zwierząt hodowlanych motywowała do dbania o ich zdrowie oraz płodność. Scharakteryzowane w tekście wybrane obrzędy z udziałem zwierząt gospodarskich w okresie wiosennym stanowiły symboliczne rozpoczęcie roku wegetacyjnego. W świadomości społeczeństwa agrarnego zabiegi magiczne na zwierzętach bezpośrednio zapewniały im „dobrobyt" na nadchodzący rok, m.in. poprzez ochronę przed urokami, utratą mleczności czy atakiem dzikich zwierząt. Obrzędy z udziałem krów, wołów oraz koni charakteryzowały taką formę troski o zwierzęta, jaką znano najlepiej – wierzono, że obrzędy magiczne były najlepszą dla nich ochroną. Rzucenie czarów lub uroków na zwierzęta było najczęstszym powodem ich chorób, utraty mleczności oraz śmierci. Z tego też względu opieka weterynaryjna w wielu przypadkach opierała się na odczynianiu uroków, a więc niejednokrotnie na

[1] L. Kocik: *Między przyrodą, zagrodą i społeczeństwem. Społeczno-kulturowe problemy ekologii wsi i rolnictwa.* Kraków 2000, s. 13.

[2] Ibidem.

formułach słownych oraz czynnościach magicznych, które wszak nie dotyczyły bezpośrednio chorego zwierzęcia, w związku z czym wiele zwierząt padało. By temu przeciwdziałać, starano się włączać krowy, woły oraz konie, czyli najbardziej potrzebne gospodarstwu zwierzęta, do praktyk magicznych w obrzędowości wiosennej.

Udział zwierząt w obrzędach świątecznych społeczności chłopskiej w różnych regionach Polski opisywany był dotychczas jedynie w formie marginalnej. Najczęściej zwierzęta w gospodarstwie domowym eksponowane były jako jeden z wielu elementów obrzędów wegetacyjnych, które były istotne dla mieszkańców wsi. Kwerenda materiałów etnograficznych z końca XIX i początku XX wieku, jak również późniejsze interpretacje odnoszące się do kultury duchowej Słowian, pozwolą na przybliżenie wizerunku zwierząt w świadomości gospodarzy na wsi polskiej, jaki funkcjonował do początku XX wieku w kontekście obrzędowości dorocznej. Celem pracy jest ponadto scharakteryzowanie wybranych obrzędów dorocznych z udziałem zwierząt hodowlanych, wpisanie ich w szerszy kontekst kulturowy, tzn. w wierzenia tradycyjne, oraz dokonana na podstawie materiałów etnograficznych oraz literatury współczesnej próba określenia relacji gospodarza względem zwierząt w gospodarstwie w okresie od końca XIX wieku do początku XX wieku.

Symbolika zwierząt, która zachowała się w formie stereotypów i przesądów, warunkuje często do dziś postrzeganie ożywionej przyrody przez ludzi. W wielu przypadkach przesądy i idące za nimi często nienawiść oraz strach przed zwierzętami stały się bezpośrednim powodem ich „eksterminacji". Na podstawie obrzędów wiosennych z udziałem zwierząt, posiłkując się symboliką zwierząt obecną w kulturze ludowej, jak również analizą współczesnych publikacji, zarysuję relację łączącą mieszkańców dawnej wsi ze zwierzętami biorącymi udział w obrzędach wegetacyjnych.

Pierwsze działania magiczne, mające na celu sprowadzenie na świat wiosny, rozumianej jako okres, w którym rozpoczyna się wszelkie życie, podejmowano już w okresie zapustów. Wizyty kolędników w domach i obejściach gospodarskich czy odwiedziny niedźwiedników w chatach i dworach w połowie lutego, przynosić miały szczęście gospodarstwom. Do najpowszechniejszych praktyk na wsiach należało kolędowanie z turem, który w XVI wieku został zastąpiony innym zwierzęciem lub mężczyzną w futrzanym przebraniu, zwanym „turoniem". W relacji Zygmunta Glogera żywe zwierzę oprowadzano na powrozie po wszystkich chatach i dworach, otrzymując w zamian sowity poczęstunek zapustny[3]. Żegota Pauli, gdy opisuje ten zwyczaj pod koniec XIX wieku, wskazuje już na przebranych za turonia mężczyzn:

> dwóch parobków trzyma na powrozach trzeciego przebranego za tura. Głowa tego tura z paszczękami na to umyślnie z drzewa tak zrobiona, że może się za

[3] Z. Gloger: *Rok polski w życiu, tradycji i pieśni*. Warszawa 1900, s. 103.

> pomocą rąk otwierać i zamykać, a w paszczy język z czerwonego sukna, pod szczęką zaś gęsta broda a przy niej dzwonek mały[4].

Funkcję tura pełnił po XVI wieku schwytany niedźwiedź, wilk, sarna, koza oraz żuraw, którego gospodarze oswajali[5]. Kolędnicy, wraz z towarzyszącymi im zwierzętami, byli hojnie goszczeni przez gospodarzy, częstowani jedzeniem, napitkiem, otrzymywali też podarki. Gloger wspomina również współczesny mu zwyczaj obchodzenia domostw ze źrebięciem lub kozą, co praktykowano w okolicach Krakowa[6]. Mawiano wtedy: „gdzie koza chodzi, tam żywo rodzi"[7]. Opisując obrzęd chodzenia po wsi z kozą, Gloger pisze:

> chłopak, który ją udaje, nakrywa się cały kocem kudłatym lub wywróconym do góry kożuchem, chodzi na trzech nogach; ma ogon (czasami koński) do kija przywiązany, dzwonek u karku przy prawym rogu, czerwony kwiatek na czole, pysk oblamowany czerwonym suknem, którym kłapie becząc. Prowadzi tę kozę czterech chłopaków przy odgłosie muzyki. Koza w każdym domu wyprawia skoki łamańce, beczy, woła jeść i kłapiąc pyskiem goni za dziewczętami[8].

Symbolika kozy (ale również koziołka, sarny czy jelenia w formie ekwiwalentu) w kolędowaniu nawiązuje do jej funkcji prokreacyjnej, zarysowanej w wielu dawnych tradycjach europejskich. W wierzeniowości dawnych Słowian podobną rolę odgrywał niedźwiedź oraz jeleń (przy kolędowaniu w formie schwytanego koziołka)[9]. Uważano, że brunatna sierść niedźwiedzia, tzw. kudły, są lekiem na choroby, np. liszaje czy apopleksję[10]. Podczas odwiedzin niedźwiedników w okresie zapustów korzystano powszechnie z magicznych właściwości niedźwiedzia. Bereszyński i Tomaszewska zaznaczają, że jeszcze w pierwszej połowie XX wieku na Podlasiu kadzono głowę chorego podpalanymi kudłami niedźwiedzia, a spopielone resztki łykano na obniżenie temperatury lub wymieszane z wodą podawano profilaktycznie dziecku, by nie chorowało na „niedźwiedzią chorobę", czyli epilepsję. Kudłami okrywano również dzieci nocą, by się nie budziły. Ważne było, by sierść pochodziła z lewego boku niedźwiedzia[11].

Do postaci związanych ze zwyczajami zapustnymi, będącymi prawdopodobnie pozostałościami dawnych obrzędów związanych ze zwierzętami, zaliczyć można również „kurka" – drewnianą figurę koguta, który w zapustny wtorek

---

[4] Ibidem, s. 109.

[5] A. Bereszyński, S. Tomaszewska: *Zwierzęta i zabobony*. Poznań 2011, s. 93.

[6] J. Klimaszewska: *Zakazy magiczne związane z rokiem obrzędowym w Polsce*. „Etnografia Polska" 1961, T. 2, s. 109–140.

[7] Z. Gloger: *Rok polski…*, s. 130.

[8] Ibidem, s. 105.

[9] P. Kowalski: *Leksykon. Znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*. Wrocław 1998, s. 189.

[10] K. Moszyński: *Kultura ludowa Słowian*. T. 2: *Kultura duchowa*. Warszawa 1957, s. 708.

[11] A. Bereszyński, S. Tomaszewska: *Zwierzęta i zabobony…*, s. 135.

obwożony był po podkrakowskich wsiach[12]. „Kurek", osadzony na dwóch kółkach, prowadzony był na sznurku, posiadał też mały dyszel – „dziób". Kolędników z kurkiem zapraszano na poczęstunek do chat. Kurek obwożony był przez parobczaków, w zamian za co byli oni obdarowywani przez gospodynie oraz młode dziewczęta serem, masłem, szperkami, kiełbasą lub jajami[13]. Kolędnicy, zebrawszy pożywienie, zapraszali wszystkich na zabawę z wódką i piwem. Pozostałości po kurkowym obrzędzie widoczne były dawniej również w Krakowie w środę popielcową, zwaną również wstępną środą. Żaki i chłopcy wartowali przed kościołem na niezamężne panny, by wychodzącym móc przypiąć na plecach kurze nogi, indycze szyje, skorupy jaj i kości, zawieszone na sznurku lub nici z zakrzywioną szpilką[14]. Psikus o zapomnianym znaczeniu pierwotnie posiadał m.in. kogucią oraz kurzą funkcję sprowadzania płodności, w magiczny sposób mającą wpływ na zamążpójście panien. Oprócz właściwości apotropeicznych oraz magicznych (pomnażanie dostatku w gospodarstwie[15]), kogut – jako jedno z głównych zwierząt solarnych – poprzez swoją aktywność seksualną stanowił częsty motyw sprowadzania potencji wśród mężczyzn. Analogiczną funkcję pełniła kura wśród kobiet, pragnących mieć dziecko.

Tak jak w Małopolsce popularna była prokreacyjna funkcja koguta – „kurka", tak w Wielkopolsce i na Kujawach postacią towarzyszącą zapustom był „podkoziołek", czyli figura kozła, którą stawiano na stole. Wyeksponowana w centralnym miejscu biesiady, sprowadzać miała płodności zwierząt, ludzi oraz plenność przyrody w nadchodzącym roku wegetacyjnym. Podczas zapustnej uczty odbywającej się we wtorek przed środą wstępną, u „podkoziołka" akcentowano powiększone narządy płciowe, co niewątpliwie wpływało na fakt, iż podczas biesiady wybierano wzajemnie przyszłych małżonków[16]. Na terenie Wielkopolski świętowanie „podkoziołka" znane było jedynie w Poznańskiem i na Zaprośniu. Andrzej Brencz opisuje ów zwyczaj przy okazji charakterystyki kolędników:

> przed ich chatami w Czarnkowie zatrzymywali się kawalerowie obwożący po wsi *koziołka*, tj. kukłę z koźlimi rogami, przymocowaną do koła, lub przystrojone drzewko na wózku w okolicach Radomska i wyciągali panny z domów na tańce. W dniu tym panny i kawalerowie spotykali się również na tańcach w karczmie; podczas tańców panny składały pieniężne ofiary *podkoziołkowi* – figurce stojącej przed muzykantami, wyobrażającej popiersie kozła albo jego głowę. W niektórych regionach, miejsce *koziołka* zajmowała wystrugana z ziemniaków lub brukwi figurka chłopca[17].

[12] Z. Gloger: *Rok polski*…, s. 117.
[13] Ibidem, s. 107.
[14] Ibidem, s. 111.
[15] Zob. „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej" 1878, nr 2. Kraków 1878, s. 165.
[16] O. Kolberg: *Dzieła wszystkie*. T. 4: *Kujawy*. Wrocław–Poznań 1971, s. 94–95.
[17] A. Brencz: *Wielkopolska jako region etnograficzny*. Poznań 1996, s. 162.

Głównym świętem inicjacyjnym dawnych Słowian były Jare Gody, symbolicznie kończące zimę i rozpoczynające wiosnę. Po okresie chrystianizacji zastąpione zostały Wielkanocą, jednak do początku XX wieku święto to zachowało swój pierwotny charakter związany z płodnością ziemi, zwierząt oraz ludzi. Święcone, jaja, palmy wielkanocne czy gałązki wierzbowe w okresie trwania Wielkanocy miały podstawowe znaczenie magiczne dla zdrowia ludzi i zwierząt[18]. W środkowej i południowej Polsce w okresie wielkanocnym częstowano dzieci oraz bydło kotkami z wierzby, co wiązało się z przekonaniem, że ich połknięcie zapobiega bólowi gardła[19]. Na Mazowszu natomiast gospodynie okładały bydlęta gałązką wierzbową, by były „tłuste i okrągłe, jak bazie, miały gładką sierść i dawały dużo mleka"[20]. Tuż po mszy rezurekcyjnej powszechnie udawano się z poświęconą palmą do obory, kropiono krowy, woły i kozy wodą święconą lub okadzano je podpalonymi gałązkami wierzby[21]. Na Kujawach roślinami do okadzania zwierząt były: czosnek, cebula oraz pietruszka, które posiadały olfaktoryczne właściwości apotropeiczne[22]. Właściwości ochronne miały również resztki święconego: zanoszono je zwykle psu, bydłu, kurom, zakopywano w ogródku lub na polu[23]. Na Lubelszczyźnie uważano, że święcone zjedzone przez psa chroni go przed wścieklizną. Oprócz funkcji ochronnych, święconka posiadała również właściwości odwracające zastany porządek: kura mogła zapiać kogucim głosem, wieszczącym nieszczęście lub śmierć[24]. W takim przypadku najbezpieczniej było ją zabić, by oddalić nieszczęście. Gdy pogoda dopisywała i pierwszy wypas krów na pastwisko wypadał w okolicach Wielkanocy, gospodyni kładła w progu obory palmę wielkanocną oraz zioła święcone na Matki Boskiej Zielnej, co miało zapewnić zdrowie i ochronę zwierząt[25].

Obrzędy wiosenne dokonywane były również w dniu św. Wojciecha, 23 kwietnia, który łączył się często z pierwszymi wypasami zwierząt. Praktyki magiczne na zwierzętach miały również charakter ochronny – wierzono, że w tym dniu czarownice kradną krowom mleko i rzucają na nie uroki[26]. Starania, by krowy nie utraciły swojej mleczności, zauważalne były na wsi polskiej przez cały rok[27].

[18] R. Tomicki: *Religijność ludowa*. W: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*. Red. M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka. T. 2. Wrocław 1981, s. 32.

[19] J. Klimaszewska: *Doroczne obrzędy ludowe*. W: *Etnografia Polski. Przemiany…*, s. 127–153.

[20] Ibidem.

[21] B. Baranowski: *W kręgu upiorów i wilkołaków*. Łódź 1981, s. 199–203.

[22] O. Kolberg: *Dzieła wszystkie*. T. 7: Krakowskie. Cz. 3. Wrocław–Poznań 1962, s. 88–90.

[23] J. Klimaszewska: *Doroczne obrzędy ludowe…*, s. 138.

[24] O. Kolberg: *Dzieła wszystkie*. T. 17: *Lubelskie*. Wrocław–Poznań 1968, s. 78.

[25] Z. Sokolewicz: *Etnologia*. Warszawa 1969, s. 169.

[26] J. Klimaszewska: *Doroczne obrzędy…*, s. 129.

[27] O. Kielak: *Ludowe rytuały wobec zwierząt domowych. Przykład KROWY*. W: *Człowiek w relacji do zwierząt, roślin i maszyn w kulturze*. T. 2. Red. J. Tymieniecka-Suchanek. Katowice 2014.

Przestrzegano powszechnie, by w kątach obory znajdowały się zioła święcone w okresie Bożego Ciała[28], a nad wrotami znajdowały się symbole szczęścia i pomyślności, do których należały symbole „obcych", jak np. fragment ciała zmarłego Żyda, Cygana czy wisielca czy zawieszone u powały ciało sroki lub jastrzębia[29], lub symbole pośrednio posiadające związek z ogniem, jak np. żelazna podkowa[30] (wykuwana w ogniu). Przekonanie o kradzieży mleka przez czarownice wynikać mogło z wyjątkowego statusu, jaki przypisywano kobietom „wiedzącym", odbieranym jako specjalistki w dziedzinie leczenia, przyjmowania porodów, rzucania uroków i posiadających inne niezwykłe umiejętności, które nie były typowe dla reszty społeczności. Kobiety te traktowane były z tego względu jako medium pomiędzy światami. Szereg zakazów magicznych dotyczących zarówno postaci wiedźm, jak i wykonywanych przez nie rytuałów oraz „niesamowitej" wiedzy sprawił, że tym chętniej przypisywano im nieszczęścia, które dotykały społeczność wiejską[31].

Pierwszy wypas owiec i bydła w okresie wielkanocnym był ważną uroczystością dla mieszkańców wsi. Jej przebieg wzbogacony powinien być w szereg obrzędów ochronnych, umożliwiających zwierzętom spokojny pobyt na pastwisku. Gospodarz starał się, by zwierzęta były zabezpieczone przed chorobami oraz, co najważniejsze, przed urokami, toteż przedsiębrał możliwe środki zaradcze. Zwyczaje dotyczące wyprowadzania na pastwiska rozpoczynają się już w momencie przejścia przez próg stajni, będący przestrzenią graniczną pomiędzy „swojską" oborą a „obcym" terenem, gdzie mogły działać siły niesprzyjające zwierzętom. Na Mazowszu w progu kładziono palmę wielkanocną, sól, jajo, siekierę, nóż, kosę, sierp lub kłódkę[32]. Każdy z tych artefaktów poprzez przerzut magiczny nakładał na bydło ochronną moc. Na Pomorzu przy wyjściu z obory okadzano krowy i woły palmą paloną z głowienkami z ognisk rozpalanych w Wielką Sobotę, wiankami z Bożego Ciała, zielem święconym w dniu Matki Boskiej Zielnej, cisem, jesionem lub święconym jałowcem[33]. Na Lubelszczyźnie wianki z uroczystości Bożego Ciała służyły również za środek uniwersalny w leczeniu krów. Okadzanie nimi krowich wymion zapobiegać miało ich zapaleniu. Czasami wianki te zaparzano i podkładano pod chore wymię, tak, by unosząca się para działała nań kojąco[34]. Wianki miały również duże znaczenie przed ocieleniem się krowy i zaraz potem – by była zdrowa, pojono ją wodą wraz z pokruszonymi ziołami z wianka[35]. Napój ten podawano również nowonarodzonemu cielęciu, jeszcze zanim zaczęło pić mleko matki.

[28] K. Moszyński: *Kultura ludowa Słowian…*, s. 296.
[29] Ibidem, s. 297.
[30] O. Kolberg: *Dzieła wszystkie*. T. 17: *Lubelskie…*, s. 177.
[31] Zob. P. Kowalski: *Leksykon. Znaki świata…* (hasło: czarownica).
[32] K. Moszyński: *Kultura ludowa Słowian…*, s. 489.
[33] J. Klimaszewska: *Doroczne obrzędy…*, s. 140.
[34] *Lubelskie. Prace i Materiały Etnograficzne*. Wrocław 1961, s. 144.
[35] Ibidem.

W Kieleckim działania apotropeiczne związane z krowami wykonywano, rysując na rogach – za pomocą święconej kredy – symbole jednego, dwu lub trzech krzyży. Miało to miejsce na Trzech Króli[36]. Na Warmii dodatkowymi działaniami magicznymi, popularnymi jeszcze w XIX w., były modlitwy na miejscu granicznym: żona pastucha gromadzkiego, klęcząc przy granicy wsi, odmawiała modlitwy przy pierwszym wyjściu stada na pastwisko. Podczas gdy w środkowej oraz północnej Polsce głównie okadzano lub kropiono bydło przy pierwszym wyjściu z obory, szczególnie bogata w obrzędy związane z bydłem była Polska południowa. Na Podhalu podczas pierwszego wypasu owiec oblewano pasterzy oraz trzodę wodą święconą[37], zaś w drodze na halę pasterz otrzymywał obrzędowy pokarm, który następnie ofiarowywał napotkanemu po drodze żebrakowi, prosząc go o modlitwę za szczęśliwy wypas[38]. Postać żebraka była wśród dawnych Słowian niezwykle znacząca, uważano go za mediatora pomiędzy żywymi a duszami zmarłych, które, jak sądzono, miały wpływ na życie ziemskie[39]. Prośba pasterza o modlitwę miała toteż na celu wstawiennictwo przodków, mogących wyprosić zdrowie zwierząt gospodarskich. Dziady wędrowne oraz odtwarzane przez nich dawne pieśni stanowiły niejako ziemską manifestację przodków, a ich zachowanie często uważano za wieszczące[40]. Przy pierwszym wypasie owiec pasterz, któremu zależało, by jego stado było spokojne i trzymało się zagrody, podchodził do owiec z gałązką wikliny lub z jajami w jednej ręce, a z bochenkiem chleba w drugiej i toczył jajo wokół krów.

Świętem wiosennym, któremu towarzyszyły obrzędy z udziałem zwierząt, otwierającym okres wegetacyjny, były również Zielone Świątki. Ryszard Tomicki zanotował zwyczaj wybierania na Kujawach „króla pasterzy". Pasterz, który pierwszy przypędził bydło na pastwisko w pierwszy dzień Zielonych Świątek nazwany był królem, pasterka zaś królową pasterek. Król i królowa otrzymywali wieńce z kwiatów, pasterka dodatkowo obdarowywana była wstążkami i pierścieniami. Największy we wsi wół przystrajany był kwiatami i wprowadzany przez biesiadników do wsi przy głośnym trzaskaniu z batów. Był „zakładnikiem", którego musiał wykupić jego gospodarz. Następnie „para królewska" wraz z pochodem udawała się do karczmy, gdzie za otrzymaną za woła zapłatę kupowano wódkę i piwo[41]. Na Podlasiu natomiast w okresie Zielonych Świątek organizowano tzw. wesele końskie lub wołowe wesele. Podczas uroczystości chłopcy oprowadzali po wsi parę zwierząt przystrojonych wieńcami. Czasem, jeśli pogoda

[36] W. Łysiak: *W kręgu wielkopolskich demonów i przekonań niedemonicznych*. Międzychód 1993, s. 33.

[37] K. Kwaśniewicz: *Zwyczaje doroczne. W: Podhale. Tradycja we współczesnej kulturze wsi*. Red. D. Tylkowa. Kraków 2000, s. 372.

[38] J. Klimaszewska: *Doroczne obrzędy…*, s. 148.

[39] K. Michajłova: *Dziad wędrowny w kulturze ludowej Słowian*. Warszawa 2010.

[40] P. Grochowski: *Dziady. Rzecz o wędrownych żebrakach i ich pieśniach*. Toruń 2009, s. 58.

[41] R. Tomicki: *Religijność ludowa…*, s. 35.

na to pozwalała, jeden z wołów miał na grzbiecie bałwana, który symbolizować miał siedzącego na nim rycerza. Obchód dookoła wsi kończono ucztą w karczmie[42]. Na Pomorzu oraz w okolicach Białegostoku podczas uroczystości świątecznych szczególną rolę w obrzędowości ludowej również pełniło bydło – krowy strojono w zielone wieńce i kwiaty, a rogi wołów przystrajano gałązkami drzew i wiankami z kwiatów[43]. Zwyczaj zaprzęgania dwu wołów lub koni, tworząc dla nich „święto-wesele", można porównać do zwyczaju orania granic wsi parą wołów. Obrzęd ten powszechny był do XIX wieku na terenie całej Polski. Woły prowadziła często para bliźniąt o przeciwnych płciach – chłopiec miał prowadzić pług, dziewczyna natomiast zaprzęg. Rytualnego odtwarzania granic wsi dokonywano przy okazji zakładania osady, chcąc ustrzec się panującej wokół zarazy lub w przypadku konieczności przebłagania i prośby o darowanie kary bożej – w tym kontekście oborywanie stanowiło ustanawianie nowego porządku[44]. Bohdan Baranowski uzupełnia, iż w ogóle posiadanie wołów-bliźniąt zapewnić miało gospodarzowi powodzenie[45].

Zwierzęta na polskiej wsi znajdowały się w bezpośrednim i stałym kontakcie z człowiekiem. Stanowiły źródło pokarmu, były siłą pociągową, dawały wełnę – przedstawiały zatem niewątpliwą wartość materialną. Aby scharakteryzować relacje łączące człowieka ze zwierzętami, należy wziąć pod uwagę zarówno warunki bytowe, jak i światopogląd dawnej społeczności chłopskiej, tj. wierzeniowość oraz symbolikę związaną ze zwierzętami. Czynniki te w społeczeństwie agrarnym często przenikały się i determinowały zachowanie gospodarzy wobec zwierząt.

Prymitywne warunki rolnictwa na pańszczyźnianej wsi polskiej praktycznie uniemożliwiały poprawę życia ludzi i zwierząt. Sytuacja gospodarcza niewątpliwie miała wpływ na relację zwierząt z człowiekiem – Bohdan Baranowski w publikacji *Podstawowa siła pociągowa dawnego rolnictwa w Polsce* wspomina o podzielaniu przez gospodarzy trudnego położenia zwierząt hodowlanych w tym okresie[46]. Porównanie losu chłopa pańszczyźnianego do zaprzęgniętego w jarzmo zwierzęcia sprawiało, że relacja człowiek – zwierzę stawała się podmiotowa, a cenne bydło było bliższe chłopu również poprzez antropomorfizującą symbolikę. Towarzystwo zwierząt, ich jednostkowość oraz uzależnienie bytu ludzi od zwierząt działały na korzyść zacieśniania więzów międzygatunkowych – niemalże każde zwierzę było identyfikowane imieniem i utożsamiane z konkretnymi „cechami charakteru"[47]. Gospodarz starał się, by zwierzęta były zdro-

[42] J. Klimaszewska: *Doroczne obrzędy ludowe…*, s. 142.

[43] K. Moszyński: *Kultura ludowa Słowian…*, s. 466.

[44] O. Kolberg: *Dzieła wszystkie*. T. 15: *Wielkie Księstwo Poznańskie*. Wrocław–Poznań 1963, s. 278.

[45] B. Baranowski: *Podstawowa siła pociągowa dawnego rolnictwa w Polsce*. Wrocław 1966.

[46] Ibidem, s. 162.

[47] L. Kocik: *Między przyrodą…*, s. 31.

we, a kiedy zdychały, nierzadko ubolewał nad ich stratą. Troskę o ich zdrowie oraz pojęcie profilaktyki i dobrostanu rozumiano jednak inaczej niż współcześnie. W świadomości dawnego społeczeństwa chłopskiego jednym z ważniejszych czynników mających służyć zachowaniu zdrowia zwierząt hodowlanych było zapewnienie ochrony magicznej przed chorobami, a w szczególności przed urokiem. Praktyki magiczne, w skład których wchodziły również obrzędy wykonywane w okresie przedwiośnia oraz wiosny, przynieść miały zdrowie oraz ochronę przed chorobami i czarownicami, które rzucały uroki na zwierzęta, powodując nieznane przez ówczesny lud niedyspozycje. Zabiegi magiczne, takie jak okadzanie dymem ze święconych ziół, przeprowadzanie zwierząt obok żelaznych przedmiotów, toczenie jajek po grzbietach zwierząt, zaopatrywanie ich w amulety[48] i wiele innych praktyk, zapewniać miało zwierzętom zdrowie. Zarówno w medycynie ludowej, jak i ówczesnej weterynarii choroby zwierząt utożsamiane były z dolegliwościami dręczącymi człowieka – środki zaradcze, formuły słowne oraz czynności magiczne wykonywane przy praktykach leczniczych posiadały podobny charakter[49].

Kwestie dbania o podstawową higienę czy odpowiednią (zwłaszcza zimą) paszę nie miały aż takiego znaczenia w kulturze ludowej, co praktyki magiczne. Świadczy o tym relacja Baranowskiego, który zaznacza, że zimą w powiecie makowskim bydło trzymane było w prowizorycznych oborach, często bez ścian bocznych, stojąc całą zimę w łajnie[50]. Gospodarz wierzył, że ochrona magiczna zapewniana przez obrzędy wiosenne oraz codzienne praktyki magiczne (np. splunięcie przez lewe ramię, wykonanie znaku krzyża itp.) jest wystarczająca. Według przekonania dawnego gospodarza, troszczył się on więc o zwierzęta najlepiej jak potrafił, co przekładało się tym samym na relację z nimi.

Praktyki ludowe związane z magią ochronną stosowaną wśród zwierząt wynikają z wierzeniowości społeczności wiejskiej, definiują również relację pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem. Światopogląd dawnej społeczności agrarnej różnił się od binarnej opozycji *sacrum – profanum*, jaka znana jest w tradycji chrześcijańskiej. Relacja człowieka ze zwierzętami wiązała się ze współuczestniczeniem w sakralizowanej przyrodzie – zwierzęta, jako jej ożywiona część, posiadały tajemną wiedzę, którą dzieliły się z człowiekiem w określonych, wyjątkowych momentach. Główną ideę systemu naturalistyczno-religijnego kultury typu tradycyjnego w dawnej Polsce stanowiło przekonanie, iż kosmos jest silnie zintegrowanym „żywym organizmem", którego ludzie są częścią[51]. Ciała niebieskie objęte kultem ulegały mniejszej lub większej antropomorfizacji, a rośliny, zwierzęta, przedmioty nieożywione, a także pola, łąki oraz rzeki podlegały

[48] J. Strzelczyk: *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*. Poznań 1998.

[49] Zob. H. Biegeleisen: *Lecznictwo ludu polskiego*. Prace Komisji Etnograficznej Polskiej Akademii Umiejętności, nr 12, Kraków 1929, s. 3–30.

[50] B. Baranowski: *Podstawowa siła pociągowa…*, s. 147.

[51] H. Łowmiański: *Religia Słowian i jej upadek*. Warszawa 1988, s. 166.

indywidualizacji, miały własne imiona, nazwy i osobowości. Ożywienie przyrody było podstawą bezpośrednich i silnie nasyconych emocjami związków ludzi z własnym otoczeniem, a jednocześnie tworzyło zależności między wszystkimi elementami kosmosu[52]. W świadomości społeczności chłopskiej przyroda była w aktywny sposób zainteresowana pomyślnością człowieka. Zwierzęta, ptaki i owady zaopatrywały go w pożywienie, surowce, strzegły domu, informowały o mających nastąpić wydarzeniach, samą swoją obecnością przynosiły powodzenie i oddalały zło[53]. Wpisanie zwierząt w cykl rytuałów związanych z przyrodą w szczególny sposób warunkowało często przyszłość gospodarstwa i społeczności wiejskiej, o czym świadczą obrzędy doroczne. Reprezentowane zwierzę, przystrojone wstążkami oraz ziołami, mogło stanowić kratofanię bóstwa lunarnego lub kosmicznego zwierzęcia (para wołów tworząca nowe granice i porządek kosmosu)[54], boskiego wierzchowca (sadzanie na wole lub koniu bałwana czy niezamężną dziewczynę podczas obrzędów wiosennych)[55] bądź ofiarę, którą należało złożyć (konieczność wykupienia wołu przez gospodarza). Gospodarz wpisywał zwierzę w szerszy kontekst wierzeniowy, łączący się podczas obrzędowości z szacunkiem oraz respektem wobec nich. Warto w tym aspekcie nadmienić, tropem René Girarda, możliwość ofiarniczego charakteru zwierząt w tego typu obrzędach. Według autora dzieła *Sacrum i przemoc* wiązało się to w dawnej Europie ze złożeniem daru ze zwierząt na „uśmierzenie wściekłości bóstwa"[56]. W polskiej kulturze ludowej reliktowy charakter składania ofiar ze zwierząt, również w formie „kozła ofiarnego", potwierdzają liczne przekazy etnograficzne oraz archeologiczne, dotyczące m.in. zakładzin nowego domu, konieczności wykupienia zwierzęcia przez gospodarza przy okazji obrzędów wiosennych, czy występujących w przerzucie magicznym nieszczęść, które nałożone miały zostać na zwierzę wypędzane ze wsi. Problematyka ofiarniczego charakteru rytuałów wobec zwierząt wymagałaby dokładniejszych analiz, których w tym tekście nie będę podejmować.

Obrzędy wiosenne w społeczeństwie agrarnym charakteryzowały się wykorzystaniem określonych artefaktów, podjęciem pewnych czynności, wypowiedzeniem formuł słownych oraz określeniem adresata i nadawcy wykonywanych praktyk magicznych. Symboliczne otwarcie okresu wiosennego stanowił przednówek. Niejednokrotnie był to okres, kiedy zapasy żywnościowe były już na wyczerpaniu i mieszkańcom zaczynał doskwierać głód, toteż za sprawą obrzędów starano się w magiczny sposób zainicjować wiosnę. W tradycji ludowej w takim „przywoływaniu" nadchodzącego roku wegetacyjnego mogło zawierać się nawet

[52] R. Tomicki: *Religijność ludowa*…, s. 31.

[53] Ibidem, s. 32.

[54] A. Kowalik: *Kosmologia dawnych Słowian. Prolegomena do teologii politycznej dawnych Słowian*. Kraków 2004, s. 177.

[55] Zob. A. Zadrożyńska: *Powtarzać czas od początku. O polskiej tradycji obrzędów ludzkiego życia*. Warszawa 1985.

[56] R. Girard: *Sacrum i przemoc*. Warszawa 1993, s. 47.

kilka obrzędów następujących po sobie, wzmacniając się nawzajem w „sprowadzaniu" życia na ziemię. Do obrzędów niezbędne były zwierzęta. Ze względu na swoją symbolikę oraz związek ze światem przyrody mogły mieć, według wierzeń społeczeństwa agrarnego, bezpośredni wpływ na rozpoczęcie roku wegetacyjnego. Stanowiły ożywioną część przyrody i posiadały tajemną wiedzę, której człowiek nie mógł posiąść. Świadczyła o tym przypisywana im zdolność mówienia ludzkim głosem w Wigilię Bożego Narodzenia oraz przepowiadania przyszłości: ciekawski gospodarz – podsłuchując zwierzęta w oborze – mógł dowiedzieć się o swoich przyszłych losach[57]. Funkcjonowało przekonanie, że w wieczór wigilijny sam Jezus miał chodzić po obejściach i pytać bydło, czy gospodarz dobrze je traktuje[58]. Wiara w niezwykłą moc zwierząt hodowlanych, dotycząca zazwyczaj krów, wołów, koni, owiec oraz kóz, w obrzędach związanych z nadchodzącym rokiem wegetacyjnym warunkowała często zachowanie człowieka względem nich. Współcześni badacze, tacy jak np. Bohdan Baranowski, wskazują, że jeszcze w XX wieku stosunek gospodarza do wołu miał charakter kultu. Przywołując ogólną radość z nabytych wołów, Baranowski podkreśla święty i uroczysty charakter chwili:

> Wojtek zdjąwszy sukmanę i oddawszy żonie, by ją w komorze zawiesiła, rzekł do pozostałych i jeszcze wołom przypatrujących się domowników: oto znowu parę hożych kupiłem wołów, które będą dla nas pracować i do wyżywienia się naszego pomagać nam będą, ale pamiętajcie razem dzieci, aby tak chudoba żadnej biedy nie cierpiała, aby miały swoją wygodę i dobrze się z nimi obchodzić, a Bóg nam pobłogosławi i będziemy mieli z nich pożytek. Żona, dzieci i czeladź przyrzekli mu to i dotrzymali święcie[59].

Również podania o silnych uczuciach łączących parę wołów świadczą o pozytywnym stosunku do bydła:

> pewien biedny gospodarz miał dwa woły. Na lekarstwa dla chorej córki zadłużył się u karczmarza. Gdy nie był w stanie spłacić długu, karczmarz zabrał mu jednego z wołów i sprzedał go kupcom prowadzącym bydło do Niemiec. Drugi wół nie chciał nic jeść, nie można było nim pracować. Pewnej nocy gospodarza obudziło głośne ryczenie na podwórzu. Oto wrócił stęskniony wół, który uciekł aż z targowicy w Berlinie[60].

Chętnie ponadto określano woły mianem „aniołów", a parę zwierząt zaprzęgniętą do jarzma i ciężko pracującą na roli porównywano do obrazu trudu pańszczyźnianego życia mieszkańców wsi[61].

---

[57] J.S. Bystroń: *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII*. Warszawa 1960, s. 267.
[58] O. Kolberg: *Dzieła wszystkie*. T. 33: *Lubelskie*…, s. 168.
[59] Ibidem, s. 143.
[60] Ibidem, s. 161.
[61] K. Moszyński: *Kultura ludowa Słowian*…, s. 139.

> Zwłaszcza woły robocze otoczone są nadzwyczajnym wprost szacunkiem, dającym się porównać chyba tylko do tego, jaki bywa okazywany przez lud w niektórych zapadłych okolicach ogniowi, ziemi, a pospolicie obrazom świętych. […] Nigdy go nie zabijają, a jedzenie mięsa wołowego uważają za grzech; gdy wół się zestarzeje, dają mu wolno paść się, a gdy padnie – chowają ze czcią[62].

Kazimierz Moszyński zauważa jednocześnie skłonność społeczeństwa wiejskiego do antropomorfizacji bydła – tak, jak inne zwierzęta „źrą", tak „o bydle rogatym i owcach tak się nie mówi, te bowiem zawsze jedzą"[63]. Baranowski – za Oskarem Kolbergiem oraz Moszyńskim – wyodrębnia również wiele przesądnych zachowań polskiego społeczeństwa wiejskiego wobec zwierząt biorących udział w obrzędowości dorocznej. Według podań istniały szczególne dni, podczas których obowiązywał zakaz wykonywania zabiegów przysparzających zwierzęciu cierpień, np. kastracji. W Polsce zakazy miały powszechnie związek z kwadrami księżyca oraz dniem św. Rocha – patrona bydła[64]. Związek bydła rogatego z księżycem nie jest przypadkowy. Paweł Goryl[65] wiąże dominujący na wsi polskiej pozytywny stosunek do bydła domowego z symboliką lunarną, łączącą zwierzęta ze sferą kosmiczną wierzeniowości dawnej społeczności agrarnej. Jak podaje Dorothea Forstner: „byk i krowa były od najdawniejszych czasów symbolami kosmicznej płodności, byk jako zasada męsko-płodząca, krowa jako zasada żeńsko-macierzyńska"[66]. W zapomnianym już znaczeniu zwyczajów społeczeństwa agrarnego w dawnej Polsce byk – wół posiadał właściwości przynależne symbolice solarnej, krowie zaś przypisywano sferę lunarną. Według Pawła Goryla, „wydaje się, że wpływ na nieco szersze spektrum symboliczne dotyczące byka mają cechy kojarzone z właściwościami, jakie przypisywano jego rogom – są one kształtu sierpa, kojarzono je więc z symbolem księżyca. Tym samym głowę byka utożsamiano z dobroczynną mocą światła, a rogi zawieszane w różnych miejscach, szczególnie nad wejściami do domów i świątyń, pełniły funkcję apotropeionu"[67]. Czaszka z dwoma rogami była również najlepszym zabezpieczeniem ogrodów i zasiewów przed urokami[68]. Istniało przekonanie o związku zwierząt wykorzystywanych do obrzędów mających służyć wzrostowi plonów z cyklicznością księżyca, ziemią uprawną. Ponadto woły stanowiły symbolikę rolnictwa i cywilizacji, które dały początek kulturze. Obrzędy wiosenne (np. te

[62] Ibidem.

[63] Ibidem.

[64] B. Baranowski: *Podstawowa siła pociągowa*…, s. 123.

[65] P. Goryl: *Wizerunek bydła w kulturze*. Zob. http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5940 [data dostępu: 17.12.2016].

[66] D. Forstner: *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek. Warszawa 1990, s. 251.

[67] P. Goryl: *Wizerunek bydła w kulturze*…, s. 3.

[68] K. Moszyński: *Kultura ludowa Słowian*…, s. 309.

wykonywane w okresie Zielonych Świątek) można również powiązać z reliktem wierzeniowym wschodniosłowiańskiej postaci, nazywanej Jaryła lub Jaryło, który przez Rosjan uważany był za personifikację „nowego życia", reprezentującą witalność, młodość, świeżość, płodność oraz zabawę[69]. Celebracja nadchodzącego roku wegetacyjnego w formie obrzędów wiosennych stanowiła dla społeczności chłopskiej jedną z najbardziej rudymentarnych praktyk w świętowaniu dorocznym, ponieważ wszystkie poczynione w tym okresie działania społeczności, wliczając w to symbolikę zwierząt współuczestniczących w rytuałach, stawały się podstawą odrodzenia świata przyrody.

Obrzędy z udziałem zwierząt w dawnym społeczeństwie agrarnym stanowiły jedno z najważniejszych działań symbolicznych: według ich uczestników zarówno kolędowanie, procesje z udziałem konia, krowy, bądź oranie granic wsi parą wołów miało na celu rozpoczęcie nowego roku wegetacyjnego. Zwierzęta wykorzystywane do tego celu były najbardziej dorodnymi sztukami we wsi, parą bliźniąt, stanowiły istotny element świty kolędniczej. Duże znaczenie przypisywane zwierzętom było na tyle mocno zakorzenione w świadomości społeczności chłopskiej, że przetrwało do początku XX wieku w postaci obrzędów, widoczne było także w formie relacji gospodarzy ze zwierzętami. W społeczności wiejskiej bydło, kozy oraz owce stanowiły podstawowe zapotrzebowanie gospodarza i jego rodziny, co przekładało się na troskę o zdrowie oraz życie zwierząt. W mniemaniu mieszkańców dawnej wsi troska o zwierzęta najwyraźniej uwidaczniała się w praktykach magicznych, przeciwdziałających urokom oraz chorobom.

Abstract

Involving Livestock in Annual Folk Customs

The article is a presentation of spring rituals associated with animals in the Polish countryside, recorded by ethnographers up to the beginning of the twentieth century. In traditional Polish rural society, rituals associated with the Slavs beliefs and symbolism, which were to symbolically start the new vegetative year, were among the most important activities of worship - the choice of animals for the ritual. These beliefs were so firmly embedded in the consciousness of the traditional communities that survived until the early twentieth century in the form of customs and the way of how animals were treated by the hosts. The relationship of man with the animal was very characteristic of the rural community, as it was associated with the supplementation of the basic needs of the host, which translated into a concern for the animals' health and their lives. In the opinion of the former inhabitants of the village, caring for the animals apparently manifested in the practice of magic that was to prevent and ward off spells and diseases.

Keywords:
polish folklore, rituals, tradition, spring rituals, farm animals

[69] M. Łuczyński: *Kognitywna definicja Marzanny – Próba rekonstrukcji fragmentu tradycyjnego mitologicznego obrazu świata Słowian*. „Studia Mythologica Slavica" 2008, nr 11, s. 173–196.

Абстракт

Участие сельскохозяйственных животных в ежегодных народных обрядах

В статье рассматриваются некоторые ежегодные обряды с участием сельскохозяйственных животных польских деревень, зафиксированные этнографами в начале XX века. Обрядовость, которая должна символически начинать новый вегетативный год, в крестьянской среде принадлежала к одному из самых существенных священных действий в ежегодных празднованиях. Эти верования были настолько сильны в сознании аграрного общества, что сохранились до начала XX века в форме обрядов и обычаев, а их социальное измерение проявлялось в отношении хозяина к сельскохозяйственным животным. Близость в этих отношениях была специфической, учитывая постоянное нахождение животных в жизни семьи, а также то, что они удовлетворяли основные потребности человека. В понимании сельских жителей того времени забота о животных прежде всего отражалась в магических практиках, противодействующих сглазу и болезням.

Ключевые слова:
польская народная культура, ритуалы, традиция, весенние обряды, сельскохозяйственные животные

„Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies"
Nr 3/2017 *Podmiotowość*
ISSN 2451-3849

Margarita Nadel-Czerwińska
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Filologiczny

Мышь в фольклорной традиции восточных славян

42 мыши, 44 гроша, тихий Тихон и хозяйка кошек… Многие знают русскую скороговорку: «Шли сорок мышей, несли сорок грошей, а две мыши поплоше несли по два гроша». Видимая бессмыслица, составленная на первый взгляд для обучения ребят «чистому говорению», имеет – как и все в фольклоре – глубокий скрытый смысл, не доступный не посвященному («профану»), т.е. не достигшему определенного уровня инициации, либо принадлежащему другому роду, для которого данное сакральное знание остается закрытым или наполнено несколько иным смыслом.

Та же самая скороговорка, произнесенная с вопросительной интонацией, превращается уже в загадку, а загадка в традиции всегда имеет свое *ритуальное место* и обязательно *несколько отгадок*, таких разных и непохожих – с точки зрения непосвященного в тайны родового сакрального знания. Разных потому, что все в мире – каждое явление, предмет, свойство, поступок, понятие – могут быть традиционно описаны или названы разными словами, словосочетаниями, иносказательно и опосредованно: таков семантический язык любого фольклора[1].

[1] См. М. Надель-Червиньска: *Семантические оппозиции 'серый' / 'бурый', 'белый' / 'черный' и их отношение к 'пёстрому' ('кот' и 'мышь' в фольклоре восточных и западных славян).* "Studia Universitatis Babeš-Bolyai". Kluj-Napoka. "Philologia no 1/2009. Red. S. Mirianțu, s. 7–13; *«Кот» и «мыши» украинской и русской песни («корильной» и «потешной»).* W: *Konfrontacja języków słowiańskich na poziomie leksyki, słowotwórstwa i składni.* Red. P. Czerwiński. Współpraca M. Borek. Katowice 2001, s. 65–72; *Парадигмы народного календаря в материале русской паремиологии.* W: *Новое в теории и практике описания и преподавания русского языка.* Red. N.P. Isaew, E.W. Isaewa, T. Miedziński. Warszawa 2001, s. 283–288; *Парадигматика традиционных смыслов русской паремиологии.* W: *Słowotwórstwo, seman-*

Однако это не есть «поэтическая образность народного языка», как мы много лет привыкли считать, – во всяком случае, в прямом смысле этого выражения. Потому, что взгляд древнего славянина на окружавший его мир не поэтичен, а конкретен, рационален, практичен. И в то же время мифологизирован: его окружали персонификации природных явлений, стихий, ландшафтных особенностей. Он наделял духовным разумом животных и птиц, деревья и цветы, тучи и камни. Будучи наивным, наш предок просто не представлял себе, что все это множественное разнообразие природы может ощущать себя не так, как он сам ощущает себя, переживать не те же чувства, эмоции, смотреть на мир не такими, как он, глазами, не обладать, как он, опытом, разумом, волей.

Сегодня, для нас, – это поэзия; тогда, для него, – это была повседневная реальность: огромный мир вокруг, населенный таинственными духами, божествами, душами, тенями умерших предков. И огромный мир, каким он тогда представлялся, для него повторялся – в совокупности своей и в деталях – в большом и малом (макрокосм вселенной и макрокосм человеческого тела), в общем и частном (дремучий лес и лес на голове; лесные звери и нательные насекомые, звезды в небе и рыбы в озере). Поэтому, описывая 'луну', человек описывал и 'прорубь (во льду)', и 'отражение в воде' (деньгу на дне; колодец, полный чистой воды, ладонь с водицей – напиться; девушку, готовую к встрече жениха; и др.)

Именно по той же причине у каждой пословицы есть несколько уровней значений – от внешнего, который лежит на поверхности и понятен каждому, до глубинного и тайного (сакрального), доступного лишь посвященному. То, что видит в пословице малый ребенок (и мы сегодня – утратившие живую связь с древней народной традицией и мифологическим самоощущением), не то, что увидит в ней, к примеру, девочка-семилетка, или инициируемый подросток (знающий о мире больше и дитяти, и девчонки). А юноши и девушки поймут в ней гораздо больше: как ловко и к месту перекидывались они пословицами и загадками на посиделках, на коллективных работах (сенокосе, пожне, на току или помочах, толоке)!

И те же пословицы или загадки в устах людей зрелых, опытных, а тем более стариков, обретают двусмысленность, иносказательность, нередко даже фривольность. Каждое традиционное высказывание оказывается мудрым, многозначным, предполагающим и глубокое раздумье и философское (мифологическое!) осмысление, понимание. Одной и той же загадке разгадки бывают разные. Одна – если детвора проверяет друг друга,

tyka i składania języków słowiańskich. T. 1. Red. M. Blicharski, H. Fontański. Katowice 1999, s. 194–202; *К реконструкции традиционного календаря европейцев. Сопоставительный анализ семантики метазнаков и категориальных представлений времени в фольклоре германцев и восточных славян*. W: *Wschód – Zachód. Słowianie i Niemcy. Kultura – język – dydaktyka*. Red. W. Lejczyk. Słupsk 1998, s. 17–20.

кто больше знает об окружающем мире, кого чему научили старики, старшие ребята, родители. Другая – если перед подростками, только-только вступившими на путь инициации, приоткрылась завеса над тайнами рода и пола, отношениями между зрелыми людьми, над социальной иерархией и силами одухотворенной мифами природы. Третья – если испытывают жениха и его поезжан на пути к дому невесты (их силу, ловкость, догадливость, мужскую сноровку и опытность): каждый хочет знать, хорош ли жених, каждый ставит на его пути преграды, задачи и загадки. Но и невесте от родных жениха достается не меньше!

Вот, 'сорок мышей' да 'две мыши (поплоше)' из детской скороговорки-головоломки.'Мышь' в сказке, запросто разбивающая хвостом неподатливое рукам 'деда' и'бабы' 'золотое яичко' начала творения сущего, мира человеков, с его *жизнью* и *смертью*, есть ' тихая', т.е. естественная, своевременная и закономерная, 'смерть человеческая'. А это 'мертвое родовое' (своего рода) и *вереница* обычных смертей, которыми неизбежно (в срок) завершаются человеческие жизни.

В фольклорной традиции 'сорок' есть знак 'полноты' (даже счет на Руси вели «сороками»), нечто завершенное и исчерпанное. 'Сорок' – это 'жизнь человеческая' (полная – зрелости и исчерпанная – до дна, до самой смерти, точка которой уже маячит невдалеке). Предвестницей смерти считают 'сороку' (или 'собаку', что является реализацией того же традиционного смысла: связь с мертвым родовым, вестница смерти и проводник умершего на тот свет).

Поэтому на одном уровне понимания сакрального текста пословицы-скороговорки, таящей в себе загадку (меняется в речи лишь функциональное употребление: то первое, то второе, то третье), '40 мышей' будут пониматься как 'мертвое своего рода': 40 умерших (ср.: сорок мучеников, сорок колобов золотых, сорок куполов во граде, сорок сороков), или 40 поколений умерших. А на другом уровне? Каждая 'смерть' завершает чью-либо 'жизнь', а 'жизнь' (человека, природы, мира наконец) есть 'год' (один, круглый, полный и завершенный). Значит, '40 мышей' есть '40 лет', а '40 лет' есть 'жизнь человеческая' и 'зрелость человека (в жизни)'. Тем самым человек проживает каждый 'год' как целую жизнь и за '40 лет' им прожито (пережито) '40 жизней'; и каждый 'год' завершается 'смертью (года и очередной человеческой жизни, или цикла человеческой жизни)': 40 мышей – 40 смертей одного человека, сорок жизненных циклов, которые он пережил на своем пути – пока достиг зрелости своей и приблизился к смерти своей, стал у ее порога…

Что же за 'грош' несет каждая из 'сорока мышей'?

'Грош', 'монетка', 'деньга', 'золотой', 'копеечка' и т.п., т.е. 'богатство', 'деньги', 'наследство', а иногда 'клад', 'дар', значимы в любой традиции как 'родовое сакральное', 'мужская (продуктивная) сила рода', которая хра-

нится у ’мертвых своего рода’ и передается ими по наследству, от родителей к детям – поровну или непоровну распределяясь между потомками в каждом поколении. Возможно, сила эта распределяется и между ’годами = жизнями одного человека также равномерно? Во всяком случае, каждая из наших ’сорока мышей ’несет по одному ’грошу’.

Надо сказать здесь, что, по мифологическим представлениям наших предков, ’сила жизни’ выдается человеку как бы взаймы – на его жизнь: умирая, он возвращается к своим родовым истокам, к мертвым своего рода (откуда, собственно, и пришел в мир живых, народившись на свет), и возвращает мертвым своего рода данную ему взаймы ’силу жизни’ (сакральное знание и продуктивную мужскую силу, которыми пользовался по своему разумению, в жизни).

Прямо скажем, у нашего мифологического предшественника все было не его, все бралось им – на целую жизнь – взаймы. А по смерти возвращалось, отдавалось мифическим «заимодавцам»: земля (прах, тело, плоть) – земле, дух – (воз)духу (душа – вдохнувшему ее божеству; а поскольку древние имели не одну душу, а несколько, то и отлетали эти души *постепенно* – с умиранием человека, на разные расстояния и в разные места, или сферы мифического мира). Так было и у славян: например, последний ’вздох’ доставался подземному старику и хозяину преисподней ’Оху’ (возможно «ах!», «ух!», «эх!», «их!» и проч. – реликтовые останки восточнославянского «многодушия»?).

Но в нашей загадочной скороговорке есть еще «две мыши *поплоше*», которым отводится специальная роль (в жизни человека): «нести по *два* гроша»…

’Поплоше’ значит – в чем-то не полноценные ’мыши = годы (человеческой жизни)’. Можно предположить одно из двух: либо они, эти «мыши», есть ’годы старости’, отделяющие *зрелого* человека, жизнь которого *завершена*, от ’своевременной смерти’; либо одна «мышь» есть ’мышь = год жизни во чреве матери’, а вторая – ’мышь = год старости’, отделяющий человека от ’смерти’. Тогда «два гроша», или некая двойная «заряженность» магической (креативной родовой) силой, вполне оправдана: в первом случае суммируется, как бы, сила матери и дитя, во втором – сила старика и сила мертвых рода, с которыми он, старик, по мифологическим представлениям, уже слился, хотя и не воссоединился пока на ’том свете’: ибо ’старое’ и ’мертвое’ традиционно одно и то же, ’стар = мертв’. Культ стариков у славян и есть культ «дедов», т.е. ’мертвого родового’.

Для рассматриваемого нами сакрального текста скороговорки (пословицы и загадки – в зависимости от функционального места в том или ином обряде) значимы и следующие традиционные смыслы ’чисел’: 40 + 2, или 42, есть «трижды по четырнадцать», т.е. ’детство’, ’отрочество’ и ’зрелость’ человека, или ’три поры = времени человеческой жизни’, соотносимые

с ’весной’, ’летом’ и ’осенью’, при трехчастном делении ’круглого года’ (жизни природы): 40 + 4, или ’сорок четыре’, есть, с одной стороны, завершенность «пространства жизни» (число ’восемь’, которое в сумме дают составляющие ’44’: 4 + 4), и стремление к законченности «жизни на этом свете», к совершенству в «мудрости смерти», к возврату к своему ’нечеловеческому началу’ (божественному или тотемному; все это семантически заключено в стремлении к числу ’девять’, или ’45’: 4 + 5, или: 8 + 1, последний шаг к ’смерти’ и ’новой жизни (в смерти)’).

Итак, скороговорка про «мышей» моделирует, как видим, сакральные отношения человеческих *жизни* и *смерти*, в философском и мифологическом единстве представлений о бренности бытия и совершенстве завершенности (кое дает лишь ’покой в смерти’, в котором зарождается ’будущая жизнь’, не давая роду человеческому прерваться или иссякнуть).

В традиционном осмыслении метазнака ’мышь’ (смерть человеческая – своевременная и предначертанная, а также мертвое человеческое – родовое и благожелательное к живым, тихое и нестрашное) заключаются его семантические функции в фольклоре (пословицах и загадках, песнях и играх, сказках и обрядах).

Так, ’мышь’ связана с ’крупами’ и ’зерном’ (закромами, амбарами, зимними запасами; богатством – много хлеба, или нищетой – нет хлеба). ’Зерно’ (пшеница, рожь, просо и проч.) имеют тот же традиционный смысл, что и ’деньги’ (богатство, изобилие): это – ’родовое продуктивное’, ’мужская сила рода (мужское семя)’, делающая род отмеченным, т.е. сильным, множественным, непобедимым и непрерывным, неиссякаемым. ’Крупа’ есть ’запасы этой силы’, хранимые ’мертвыми своего рода’.

Но, поскольку ’мышь’ – это еще и ’смерть родового’ (человеческая), то ей свойственно ’поедать запасы (крупы, зерно)’. Она любит «погрызть» или «прогрызть» ’сыр’, значимый в традиции как ’(незрелый, сырой еще) материал творения’, т.е. материал сотворения новой жизни. Т.к. такие свойства его как ’сырость’ (незрелость) и ’мокрота’ (избыток влажности) соотносят ’сыр’ с ’женским’ (утробным и материнским), то, очевидно, ’поедание сыра’ есть уничтожение утробного плода, или ’смерть еще не родившегося на свет’, зародыша человеческого. Так же, как ’поедание (мышью, мышами) зерна в амбаре’ есть ’потрава мужского семени’, т.е. причинение вреда потомству рода.

Впрочем, если «изгрызенный сыр» или «потрава зерна, хлеба в амбаре» традиционно воспринимается как несчастье, беда, разор хозяйству и дому, то «мышка, грызущая сухую корочку (хлеба)» вызывает чуть ли не умиление: эту картинку покажут ребенку; мышке специально оставят возле норки сухую корку (для мышат), крошки от еды. С одной стороны, это, конечно же, элемент традиционного ’кормления мертвого родового’ и ’задабривание мертвого (и смерти)’, чтобы не было беды живым. С другой

же, ’мышь, грызущая корку (сухую)’ семантически значима как ’мертвое, поедающее мертвое’, т.к. ’сухая корка (хлеба)’ есть ’родовое старое, мертвое’ и ’мертвое тело’, оболочка, из которой отлетела душа и в которой иссякла жизненная сила.

Ср.: ’хлеба’, ’хлеб’ и ’хлебы, выпекаемые в печи’, есть символ ’продуктивности’ и ’продолжения рода’; ’печь, выпекающая хлебы’ = ’женское живородящее’ (мотивы свадьбы); ’хлеб, преломляемый или нарезаемый за столом старшим мужчиной рода’ = ’распределение жизненной силы рода’; ’замесить, поставить квашню (тесто на хлеб)’ есть эротическая и сексуальная символика, поскольку действие это связано с представлениями об акте сотворения жизни и сущего, и в первую очередь – с актом сотворения человека.

Соответственно, если *домовая мышь* есть ’мертвое своего рода’, то *полевая мышь* есть ’мертвое несвоего рода’: именно она делает непоправимую потраву крестьянскому хлебу, зерну, т.е. поедает на корню зерно не своего рода, или уносит его в свою норку, делая себе на зиму запасы из чужого хлеба. Мышь любит устраивать свое гнездо в сене, а ’сено’ значимо как ’женское мертвое (своего рода)’, и тем самым ’мышь’ соотнесена с ’мертвым *женским*’ (а не мужским: соломой). Поэтому в сказке ’мышка’ участвует в инициировании девушки (выполняющей задания и уроки в доме *бабы-яги*): помогает девушке мудрым советом, учит, как убежать от *яги* (тотемного первопредка по женской линии, или первой смерти своего рода), делает вид (чтобы обмануть ягу), что прядет (вместо девушки; стучит хвостиком об пол – потому что *мышь* прясть не может, это функции *кикиморы*, к примеру; мышь же только *перегрызает нить*, т.е. нить жизни человеческой).

Но иногда ’мышь’ помогает и юноше (как мертвое женское его материнского рода) – в добывании невесты: проникает в запертые хоромы, достает кольцо (значимое как женское = девическое, для мужского; изначально вагинальная символика), разыскивает или собирает зерно, поедает гору хлеба за одну ночь, и прочее. Для полноты представления о семантическом поле метазнака ’мышь’ и его функциональных возможных связях в традиции целесообразно рассматривать его в контексте общеевропейского фонда фольклоров, т.к. ’тихое’ (мертвое, незаметное, предельно сакральное, тайное) упоминается нечасто, иносказательно, неявно.

Например, ’мышь’ часто встречается в текстах русского заговора и активно участвует в магических действиях славянина, где проявляет, прежде всего, свою связь с железом (землей, мертвым и смертью), *железным дубом* (осью и временем смерти), *железным зубом* (ср.: железный зуб яги, которым она перегрызает деревья, на которых пытается спрятаться Ивасик-Телесик; это *зуб* или *коса смерти*) и *зубами костяными* (или костями, мертвым человеческим), *зубной болью* (дает ее и забирает?) и т.д., и т.п.

И ребенку наказывают *быть тихим*, чтобы «мышка не услыхала (его)», т.е. чтобы 'тихая смерть' не прибрала ненароком дитяти. Очевидно, в представлении народном, *мышь* связана с той 'болезнью', что человека «загрызает», «сгрызает», «точит» (как мышь стену, пол – незаметно и тихо, ночами, пока не сгрызет, не прогрызет совсем); ср.: «болесть все нутро изъела, живого места не оставила, или не осталось».

С 'мышью' связаны такие традиционные 'знаки смерти', как 'тишь', 'тишина', 'молчание', 'безмолвие' (минутное, произвольное или вынужденное, и вечное – покоя смерти). Вспомним христианизированное поверье о «пролетевшем тихом ангеле» (если в комнате, среди говоривших, наступило вдруг внезапное молчанье): первоначально, в язычестве, это почувствовалось 'присутствие чьей-то смерти' (из здесь сидящих, находящихся; примета, близкая отсутствию у одного из сидящих за столом тени – к близкой его смерти) или же 'кто-то только что умер (недалеко)' (и душа его пролетела мимо собравшихся).

Следует уяснить также мифологический смысл действия «грызть»: «мышка корку грызет» и «собака кость грызет, мосол». Первая – тихо, вторая громко; мышке «досталось» или сама «взяла», собаке «дали», от хозяйского стола, это излишки или остатки человеческой 'еды'. У мыши же еда не человеческая, 'еда смерти и мертвого'. «Конь грызет удила»: 'грызть' как активное 'проявление силы мертвого' (или – силы смерти; так же, как вращение, кручение, стук). «Боль, болезнь грызет», и «тоска, печаль, скорбь грызет», и «мачиха грызет (пасынка, падчерицу)» – пока не сгрызет, со свету не сживет, в могилу не загонит. Ср.: «мачиха» в народе называется одна из «лихорадок, дочерей Иродовых». Связь 'мыши' и 'мачихи' требует более пристального анализа.

Поскольку *мышь* как *мертвое родовое* и форма *смерти человеческого* в традиции есть метазнак сакральный, который – из-за запрета поминать недоброе, опасное, страшное – чаще обходится молчанием, или упоминается крайне редко (доброжелательно и, на всякий случай, умильно), то и в народном календаре мы находим о мыши немного:

1) На Трифона, 1 февраля, заговаривают мышей. (Трифон имеет магическую власть над мышами?)
2) На Трифона звездисто – поздняя весна. (Звезды значимы как семя жизни, хранимое мертвыми, живое в мертвом. Значит ли это, что если много звезд на небе, то мертвое настолько сильно, что весне придется подождать? Кстати, 2 февраля, на Сретение, когда зима – поедающее мертвое', т.к. 'сухая корка (хлеба)' есть 'родовое старое, мертвое' и 'мертвое тело', оболочка, из которой отлетела душа и в которой иссякла жизненная сила.)

Как видим, Трифон проявляет себя как нечто агрессивное по отношению к 'тихой человеческой смерти', властное над 'мертвым человеческим',

от него же зависит, когда прорасти, или пойти в рост, 'семени человеческому' (= звездам небесным).

3) На Тимофея, 10 июня, к голодному году бывают знаменья.

Знаменья на *голодный год* часто бывают связаны с *мышами*:

Мышь одолевает перед голодным годом.

Мыши развозились, или мыши пищат – к голоду.

Мышь одолевает перед голодом; мыши из дому выбираются – перед пожаром. (т.е. всё огонь приберет – подчистую).

Есть и другие приметы, связанные с *мышью*, от которой зависит *хлеб* (урожай на него и цены):

Если мыши нагрызут хлеб сверху, то дорог будет; снизу, дешев; а сбоку, средняя цена. (Это о том хлебе, что на столе лежит. Но есть приметы и о том, что в поле колосится…)

Коли полевая мышь вьет гнездо высоко (в хлебе на корню), то цены на хлеб будут высокие; когда вплоть у земли, низкие. (Примета пермская; значит ли это, что в первом случае хлеба мало уродится, а во втором – много?)

Если мыши во льну гнездо совьют, то в зиму большие снега будут. (С одной стороны, хорошо – быть урожайному будущему году; а с другой – большие заносы, живым тяжело: быть смертям в пути, собьются, заплутают, занесет сугробом, замерзнут.)

Значит ли это, что найти мышиное гнездо – к нехорошему, к смерти? Не поэтому ли его выливают водой да разоряют мальчишки, и запрета на это нет?

Ср.: Если мышь попадет за пазуху, то быть большой беде. (Несчастью, смерти – в семье, или собственной.)

Мыши изгрызут одежду – плохая примета: к смерти хозяина платья. (Платье, одежда – как тело человека, вместилище души его и жизни.)

А также о зубной боли:

Если мыши поедят неубранные остатки ужина, будут у хозяина болеть зубы.

Но это не об остатках еды, которые специально оставляются после ритуальной трапезы в честь умерших предков – на столе и на полу, или выставляются за окно, для мертвых, приходящих к живым (и званных живыми на ритуальную трапезу): если будет съедено это – той же мышью –то это будет к добру и расценивается как принятая мертвыми поминальная жертва.

И, на первый взгляд, противоположная примета:

Есть (то), что мышь нагрызла, зубы окрепнут.

(Однако здесь не противоположные, а разные значения: одно дело мышь доедает за человеком, мертвое – за живым, а другое – человек за мышью, живой – за мертвым. В первом случае 'мертвое' поедает с объедками силы, здоровье и жизнь человека, во втором – человек приобретает, приобщившись к пищи мертвого, свойства мертвого –крепкие зубы, железные.)

Ср. также: если собака доедает за больным, то наоборот – она «съедает его болезнь» и больной выздоравливает; то же, когда собака зализывает рану. Интересно также будет рассмотреть и другой аспект «Тимофеева дня» (10 июня): *Тимофеем* называют *котов*, а сокращенное имя от Тимофей будет *Тимоша* и *Тиша* (второе – и от *Тихона*). Имя, дающее такие качества, как 'тихость' и 'вкрадчивость', однако 'Тимофей' семантически близок в традиции 'коту' (котофею), а 'Тихон' – 'мышам'.

Ср. также: «тимофеевская трава» и «тимьян» обладают магическими и лечебными свойствами. В календаре ощутима некая, трудно уловимая, связь между «мышиными» днями и солнцеворотом. С последним прямо связан лишь 'Тихонов день':

4) На св. Тихона солнце идет тише.

(На Тихона) Конец поздних яровых посевов.

(Ср.: 'ярь', 'яровое' как проявление 'ярой силы жизни'; 'ярь' также – грибы, традиционный символ мужской силы и ее проявлений: растут как грибы – после дождя; фаллическое, стимулируемое женским.)

На Тихона (10 июня) певчие птицы затихают (соловей до Петрова дня).

(Певчие птицы значимы в традиции как души умерших.)

(На Тихона) Толока (помочь) на навозницу. (Западн.)

(Тихон) Вози на пар.

Связь с 'навозницей' и 'петровками' подтверждает соотнесенность 'Тихонова дня' с культом умерших предков. Мотив 'смерти = мыши' в контексте этих обрядов требует внимания и разработки. Очевидно одно: связь мыши и сена, поскольку у нее должно быть (в поле, например) «сухое гнездышко», «устланное сеном». 'Сухое' – потому что 'мышь' есть 'женское мертвое' (и если женское традиционно *мокрое*, то *старое* (мертвое) женское будет *сухим*): «мокрая мышь» равнозначна «мокрой курице», а «мокрое сено» все равно что «навоз» (мотив 'навозницы'?).

И, как всегда в фольклоре, очередное семантическое соответствие – в данном случае 'мокрая мышь' = 'мокрая курица' – тянет за собой новые мифологические связи, дополняя одно другим. *Курица* есть традиционная *жертва-заместитель* (изначально *человеческой жертвы*), причем жертва, посвященная прежде всего божествам подземного мира, мира мертвых и самим мертвым (первопредку-тотему, первой смерти рода, мертвым своего рода – дедам, божеству смерти). Но 'мышку' также всегда «ловят», «съедают», «когтят» (цепкие кошачьи лапы, или хитроумные мышеловки).

Специальности «мышелова» и «крысолова» овеяны в народных поверьях и страхом тайны и неким уважением (хотя представитель этой специальности всегда изгой и знахарь, как, например, кузнец, мельник), но не презираема, как работа «кошкодера», вынужденного извиняться перед каждой убиенной кошкой – мол, не я тебя бью, а твоя хозяйка, *хозяйка кошек*, убивает!.

Изначально «мышелов» (в том числе и *кот*) семантически близок, либо прямо тождественен «змеелову», т.к. *мыши*, также как и *змеи*, народом относятся к 'гадам' (нечистым, паскудным, гадостным). Наверное и *кошка нечиста* потому, что «ест мышей (гадов)». А через это *нечист* и «кошкодер». В то же время мотив 'борьба с гадом' есть мотив 'змееборства', восходящий, с одной стороны, к мифу о убиении 'огненного змия' (*Хорса* – пожирателя солнца), о победе над ним некоей персонификации 'ярого солнца' (*медведя*, побеждающего *пса-волка*, *Хорса*, св. Георгия, или Егория, победоносца, *Ярила*, *Спас ярое-око*, иконы Спасителя с карательным взглядом).

Вот в какой семантический ряд попадает мифический 'кот' (*Тимофей*) славянской и европейской традиции. (Достаточно припомнить французского *Кота-в-сапогах*, победителя *великана-людоеда* – на миг обратившегося (по глупости) в *тихую мышку*).

Но тот же «Кот-победоносец», или 'смерть нечеловеческая', царящая над 'человеческими смертями' (*мышами*), может оказаться в одном ряду и с *недобрым волком* русской сказки; сравним две пословицы:

Отольются кошке мышкины слезки.

Отольются волку овечьи слезы.

Здесь же можно было бы упомянуть и о 'курице', безвинной жертве 'орла' (и 'ворона'; что традиционно одно, или почти одно и то же). Тем самым общее в этих пословицах будет отношение: *жертва божеству* – само *божество* (страшное, опасное для человека и несущее смерть, т.е. карающее; требующее человеческих жертв, или их заместителей – *кур*, *овец*, *агнцев*, *мышей*).

Как видим, перечисление в скобках (жертв) не получилось. Как не получится оно, если в один ряд с *волком* и *вороном* (= *орлом*) поставить – вместо *кота* – *кошку*.

Если 'волку' и 'орлу' требуется 'кровь' (живое, полное силы жизни), то 'ворон' довольствуется 'падалью', 'мертвечиной', а 'кот' и 'кошка' (и мифическая 'хозяйка кошек') –'мертвым человеческим, умершим в свое время и своей смертью'. 'Волку' нужно 'женское продуктивное' (*овца*), а 'кошке' – 'женское мертвое' (*мышь*).

Вот с каким сложнейшим комплексом представлений древних славян мы столкнулись, анализируя пословицы, на первый взгляд взаимозаменимые в народной речи. К сожалению, здесь нет ни времени, ни места, чтобы разобраться в этом сложном и очень интересном вопросе, поэтому материал дан для иллюстрации.

А разрешение его в буквальном смысле находится «на конце иглы» в мифическом «яйце Кащеевой смерти», ибо в парадоксальном равенстве «Кощей» = «Кот-медный лоб» = «Волк-медный лоб» = «Змей-Горыныч» и др. таится эта разгадка. И в таинственной «Хозяйке кошек» (хозяйке леса, хозяйке зверей и птиц, *Василисе Премудрой*), которая в русской сказке странным образом связана с «*рыскающей* по белу свету *ягой*».

При этом глагол *рыскать* есть действие, традиционно присущее *волку*, а сама лексема этимологически связана со словом *рысь* и сказочной *Арысью* – реальной некогда речной *камышовой кошкой*, а также *лесной девой--русалкой*, живущей на дереве. На наш взгляд, как следствие лингвосемантического анализа фольклорных текстов и верований разных традиций, именно она и являлась *нечеловеческой смертью – хозяйкой зверей и птиц*, а главное – мифической *хозяйкой кошек* (*лесных*, *диких*, *речных*, живущих под мельницей в омуте, и *домашних*,безобразничающих в доме *корогушей*, либо *карагушей*).

Не меньшую загадку для исследователей составляют и так называемые «детские песенки» европейских фольклоров, где – от восточных славян до жителей скалистого Альбиона – все поют детям *колыбельные* о *мышатах* и *кошках*, *котах*-«воркотах» и таинственных *тихих* «угомонах», которые могут укачать дитятю, погрузив в добрый благодатный сон, на радость матери, а могут усыпить навечно, погрузить в смертный сон – утащить, унести, увлечь обманом неразумное дитя.

И трудно сказать – забавные эти песенки или страшные? Наверное, больше второе, потому что моделируют они всегда и везде страшное и опасное ‘пространство смерти’, к которому еще относится младенец, не успевший расстаться с *миром мертвых* (с *материнской утробой* – из которых совсем недавно явился в *мир живых*). Потому что, от него, мира мертвых, и нужно матери оберечь своего младенца, чтобы не забрали его обратно мертвые предки; ну, совсем по пословице: *Бог дал, Бог и взял!*

Abstract

The mouse in the folklore tradition of Eastern Slavs

The article discusses the semantics of a number of metasigns (mouse, cat, tomcat, lynx etc.) of the folklore of Eastern Slavs in the mythological context of traditional beliefs and texts. Examples of proverbs, folk fortune telling and fairy tales are given as illustrations.

Keywords:
semiotics and semantics, folklore language of Eastern Slavs, mythological context, mouse, cat, tomcat, lynx

Abstrakt

Mysz w tradycji folklorystycznej Słowian wschodnich

W artykule omawiana jest semantyka szeregu metaznaków (mysz, kot, kocur, ryś i in.) folkloru Słowian wschodnich w mitologicznym kontekście tradycyjnych wierzeń i tekstów. W celu ilustracji przytaczane są przykładowe przysłowia, ludowe wróżby oraz bajki.

Słowa kluczowe:
semiotyka i semantyka, język folkloru Słowian wschodnich, kontekst mitologiczny, mysz, kot, kocur, ryś

„Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies"
Nr 3/2017 *Podmiotowość*
ISSN 2451-3849

Tomasz Nowak
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Filologiczny

Małpia gramatyka? Porównanie potencjału kombinatorycznego ludzi i szympansów (studium przypadku)

Wstęp

Celem artykułu jest analiza lingwistyczna (semiologiczna) korpusu tekstów, rejestrującego aktywność komunikacyjną szympansa (pigmeja) Kanziego – ze szczególnym uwzględnieniem jego hipotetycznych zdolności/umiejętności gramatycznych. Wybrany przykład stanowi punkt odniesienia dla trwającego (od wieków) sporu, jak również: potencjalny czynnik falsyfikujący hipotezę (najczulszy jej punkt), jakoby inne organizmy żywe, oprócz człowieka, dysponowały językiem i mową (w źródłowych tych słów znaczeniach, por. *język* z gramatyką oraz *mowę* z fonologią). Prasa popularnonaukowa (od wielu lat) obfituje w sensacyjne doniesienia na temat rzekomych językowych zdolności/umiejętności małp człekokształtnych. Ponieważ nie zawsze można dawać wiarę prasowym informacjom czy popularnym spekulacjom, postanowiłem, że przestudiuję to zagadnienie na własną rękę, odnosząc do rezultatów obserwacji biologicznych (zoologicznych) koncepcje lingwistyczne (gramatyczne). Problematyka, jaką w swoim szkicu poruszam, sytuuje się (z natury rzeczy) na przecięciu kilku dyscyplin naukowych. W gruncie rzeczy artykuł ten składa się z kilku odrębnych, aczkolwiek ściśle z sobą powiązanych części: matematycznej, lingwistycznej, psychologicznej oraz biologicznej. Wszystkie części stanowią komentarz do wyników badań nad kodem i komunikacją szympansów (zarówno karłowatych,

jak i pospolitych); zawierają również ich (rezultatów studiów!) autorską interpretację, opartą, naturalnie, na powszechnie dostępnej – i w gruncie rzeczy podstawowej – wiedzy z zakresu tych kilku (wymienionych wcześniej) dyscyplin naukowych (z tego powodu, w wielu wypadkach, rezygnuję z odsyłania do literatury).

1. Uwagi ogólne

Kanzi jest postacią dobrze znaną (nie tylko w świecie naukowym, w kręgu prymatologów). W zasadzie nie wymaga przedstawiania. Dlatego też jedynie pokrótce zarysuję jego sylwetkę. Kanzi (w języku suahili: 'skarb') to szympans karłowaty (*Pan Paniscus*): dojrzały (36 lat) samiec (alfa), który przebywa w Centrum Badań Językowych na Uniwersytecie w Atlancie (w stanie Georgia), gdzie uczestniczy w programie *Apie Cognition and Conservation Initiative (Great Ape Trust)*. Co ważne, Kanzi nabył umiejętność posługiwania się leksygramami, przyswajając je (przez obserwację), a nie – ucząc się ich (przez warunkowanie). Komunikaty produkowane przez Kanziego to kombinacje: zarówno imitacje (przypominające nieco język angielski), jak i innowacje (przywodzące swoją budową na myśl języki afrykańskie). Kanzi komunikuje się za pośrednictwem tablicy wyposażonej w klawisze-symbole – w wieku 5 lat i pół roku opanował około 100 symboli (na 256 możliwych) znajdujących się na tablicy. Naturalnie, od tego czasu liczba leksygramów, jakimi czynnie operuje, znacząco wzrosła – nadal jednakże, co znamienne, nie przekracza „słynnej" liczby 400[1]). Materialnym rezultatem studiów nad kodem i komunikacją szympansa bonobo jest, szeroko przytaczany i często komentowany w tej pracy, korpus[2].

[1] Pewną interpretację często pojawiającej się w studiach nad ewolucją języka i mowy koincydencji – liczby 400, jako linii demarkacyjnej między kodami: ludzi i zwierząt – proponuje praca: T. Nowak: *Czy język mógł powstać samorzutnie? O pewnej koincydencji w ewolucji języka*. W: *Biological Turn. Idee biologii w humanistyce współczesnej*. Red. D. Wężowicz-Ziółkowska, E. Wieczorkowska. Katowice 2016, s. 130–145.

[2] Niniejszy artykuł opiera się na dwóch fundamentalnych pracach materiałowych (do prac tych stale nawiązuję i pełnymi garściami z nich czerpię; wyniki bowiem, jakich dostarczają, pełnią w moim szkicu funkcję przesłanek dla wniosków, które z nich – samodzielnie – próbuję wysnuwać): P.M. Greenfield, E.S. Savage-Rumbaugh: *Imitation, grammatical development, and the invention of protogrammar by an ape*. W: *Biological and behavioral determinants of language development*. Eds. N. Krasnegor, D. Rumbaugh, R. Schiefelbusch, M. Studdert-Kennedy. Hillsdale 1991, s. 235–258 oraz P.M. Greenfield, E.S. Savage-Rumbaugh: *Grammatical combination in Pan paniscus: Processes of learning and invention in the evolution and development of language*. W: *„Language" and intelligence in monkeys and apes: Comparative developmental perspectives*. Eds. S.T. Parker, K.R. Gibson. Cambridge 1990, s. 540–578.

Korpus materiałowy, na którym opieram swoje analizy, rejestruje sytuacje komunikacyjne, w jakich brał udział szympans Kanzi. Korpus gromadzi komunikaty, które Kanzi produkował w toku interakcji, w jakie wchodził ze swoimi opiekunami (co godne odnotowania, korpus ów stanowi rezultat obserwacji, jakie prowadzono przez 6 miesięcy, 7 dni w tygodniu i 24 godziny na dobę!). Materiał korpusowy można ogólniej scharakteryzować, uwzględniając trzy (semiotyczne) perspektywy, mianowicie: *primo* – pragmatyczną, *secundo* – semantyczną i *tertio* – syntaktyczną.

Z pragmatycznego punktu widzenia, komunikaty, jakie nadaje Kanzi, można kwalifikować pod kątem pełnionej przez nie funkcji komunikacyjnej lub reprezentacyjnej. Z semantycznego punktu widzenia, znaki, jakimi operuje, można różnicować jako symbole (leksygramy), indeksy (gesty) i ikony (kombinacje). Z czysto syntaktycznego punktu widzenia, relacje, które istnieją między leksygramami i gestami, można opisywać pod względem stopnia komplikacji – linearnej, strukturalnej i informacyjnej – ich kombinacji. W kolejnych punktach mojej pracy przyjrzę się poczynionym rozróżnieniom nieco dokładniej; dalej zamieszczam jedynie, gwoli orientacji, ich pobieżną charakterystykę.

Po pierwsze, szympans, kontaktując się ze swoimi opiekunami, realizuje (niemal wyłącznie) funkcję komunikacyjną (impresywną) kodu (96% wszystkich wypowiedzi): komunikaty, jakie nadaje, kwalifikują się jako proto-deklaratywy i proto-indykatywy, por. formułę eksplikującą intencje nadawcze, które najczęściej żywi samiec bonobo: *ja chcę, żebyś ty zrobił (z kimś lub z czymś) coś takiego, że p*. Kanzi (prawie w ogóle) nie realizuje za to w swoich komunikatach funkcji reprezentacyjnej (ekspresywnej) kodu (4% wszystkich wypowiedzi), por. formułę: *ja chcę, żebyś ty wiedział (o kimś lub o czymś) coś takiego, że p*. W tym miejscu rodzi się pytanie o to, na jakich podstawach można wnosić o intencjonalności zachowań znakowych Kanziego? Otóż, można obserwować związek (harmonię komunikacyjną i behawioralną) między intencją, jaką szympans koduje w swoich kombinacjach, i stosunkiem (pozytywnym lub negatywnym), jaki żywi do czyjegoś (uwaga: następującego bezpośrednio po nadaniu swojego komunikatu, tj. jako reakcja nań) zachowania. (Przy okazji przypomnę, że ludzie realizują zarówno funkcję komunikacyjną (dzięki mechanizmowi teorii umysłu), por. formułę: *X komunikuje Y o Z, bo X chce, żeby Y zrobił Z (= X robi coś z tym, co Y robi)*, jak i reprezentacyjną (dzięki urządzeniu gramatyki uniwersalnej), por. formułę: *X komunikuje Y o Z, bo X chce, żeby Y wiedział Z (= X robi coś z tym, co Y wie)*).

Po drugie, szympans Kanzi, komunikując się ze swoimi interlokutorami, organizuje swoje komunikaty (ściślej: kombinacje leksygramów i gestów), opierając się na kilku kluczowych relacjach semantycznych (tematycznych), np. *subiekt – akcja*, *subiekt – obiekt*; *akcja – lokacja*, *akcja – obiekt*; *byt – atrybut*, *byt – lokacja* (co zastanawiające, szympans nie oddaje relacji: *posesor – posesja*; wyraża za to stosunek: $akcja_1$ – $akcja_2$). W tym miejscu pragnę podkreślić, że Kanzi posługuje

się znakami, tj. leksygramami i/lub gestami, w sposób intencjonalny, referencjalny i konwencjonalny; słowem: przy użyciu znaków komunikuje innym swoje intencje; za pomocą znaków kieruje uwagę innych na konkretne aspekty towarzyszącej im bezpośrednio sytuacji; w oparciu o znaki, które swą formą nie przywodzą na myśl przekazywanych treści, konstruuje kombinacje uporządkowane linearnie w taki sposób, że relacje między częściami komunikatu są proporcjonalne względem relacji między aspektami sytuacji, której odpowiada komunikat. W tym kontekście można zaryzykować stwierdzenie, iż szympans Kanzi wykorzystuje w toku komunikacji znaki: nie tylko symboliczne (leksygramy) i indeksalne (gesty), ale też ikoniczne (kombinacje).

Po trzecie, kombinacje leksygramów i gestów, jakie szympans Kanzi konstruuje, stanowią niewielki procent wszystkich jego komunikatów: 1 422 na 13 673 (731 = 10,4%). Kombinacje, o których mowa, obejmują: maksymalnie – trzy elementy, por. leksygram + leksygram + gest, minimalnie – jeden element, por. leksygram lub gest, optymalnie – dwa elementy: leksygramy i gesty w różnych swoich konfiguracjach. Przedmiot moich badań będą stanowiły kombinacje dwuelementowe, które spełniają kilka warunków, m.in. jako całości (z części) są spontaniczne i oryginalne (a przy tym produktywne), natomiast jako części (w całościach) są symboliczne i kategorialne: wchodzą w tematyczne relacje semantyczne i podlegają statystycznym regułom gramatycznym.

Wszystkie zasygnalizowane w tym rozdziale, omówione na podstawie rezultatów studiów, wątki znajdą swoje rozwinięcie w kolejnych sekcjach artykułu.

2. Rozważania szczegółowe

2.1. Część matematyczna (algebraiczna)

W części matematycznej wprowadzę parę elementarnych pojęć z zakresu teorii mnogości, które umożliwią mi sformułowanie podstawy porównania dla kodów, jakimi dysponują ludzie i szympansy. W kolejnych wersach zdefiniuję trzy wielkości (zbiory: jednostek, kombinacji, języków), które oznaczę (odpowiednio) literami: V, V*, L[3].

Po pierwsze, niech V oznacza zbiór wszystkich symboli, którego moc określa się w drodze enumeracji. Po drugie, niech V* oznacza zbiór wszystkich formuł

[3] Definicje używanych w tej pracy (podstawowych!) terminów z zakresu lingwistyki matematycznej przystępnie przedstawia podręcznik: J. Hopcroft, R. Motwani, J. Ullman: *Wprowadzenie do teorii automatów, języków i obliczeń*. Warszawa 2005. Warto również (w tym względzie) zajrzeć do pracy: J. Pogonowski: *Ile jest języków*? „Investigationes Linguistica" 2016, vol. XIV, Poznań, s. 1–12.

nad zbiorem V, który ma tę własność, że jego elementy stanowią rezultat konkatenacji (moc zbioru V* wyraża wzór: $|V^*| = V^i = N$). Po trzecie, niech L oznacza zbiór wszystkich języków nad zbiorem V, które można otrzymać dzięki operacji potęgowania (moc zbioru L określa wzór: $|L| = 2^{\aleph 0} = R$). Na koniec, na podstawie wprowadzonych wielkości, mogę podać definicje kluczowych dla tego wywodu struktur: niech L_X oznacza zbiór wszystkich formuł pewnego języka należącego do zbioru L i niech $G(L_X)$ oznacza zbiór wszystkich reguł, które umożliwiają generację poprawnych formuł języka L_X. W tym kontekście mogę sformułować jedno z najistotniejszych w tej pracy pytań, mianowicie: jakiego typu gramatyką (i językiem) dysponują, z jednej strony, ludzie, z drugiej, instruowane językowo szympansy (Kanzi)? Odpowiedzi na postawione pytanie będę szukał w kolejnych akapitach.

Zbiory: jednostek (V), kombinacji (V*) oraz języków (L) opierają się kolejno na sobie (co istotne, moc każdego zbioru można obliczyć i porównać z innymi, wykorzystując do tego celu dwa wzory, które wyżej przytoczyłem). W kolejnych wersach scharakteryzuję bliżej (pod tym kątem) wskazane trzy wielkości (V, V*, L), odnosząc je do podejmowanej w tej pracy problematyki. Po pierwsze, zbiory jednostek (repertuar szympansich sygnałów i słownik ludzkich wyrazów) to zbiory skończone (nie podejmuję w tym momencie kwestii potencji słowotwórczej), które można wyczerpująco określić, wyliczając ich elementy. Człowiek używa czynnie 100 słów w 60% rozmów i 4 000 słów w 98% rozmów (przy biernej znajomości 10–15 i 60–75 tys. słów – w pewnej zależności od zdobytego wykształcenia). Szympansy (karłowaty i pospolity) posługują się w środowisku naturalnym: sygnałami w liczbie 375–383[4] (na 400 możliwych), z kolei w środowisku sztucznym: leksygramami w zakresie: 100–105 (na 256 możliwych). Jak więc widać, mimo pewnych rozbieżności, obydwa gatunki dysponują skończonymi zbiorami środków ekspresji. Po drugie, zbiory kombinacji, jakie można otrzymać (ze zbiorów jednostek), łącząc (ze sobą) jednostki (wszystkie ze wszystkimi), są w przypadku ludzi i szympansów zróżnicowane, m.in. ze względu na liczbę elementów, które mogą wystąpić w ciągach produkowanych przez ludzi (szeregi n-elementowe) i szympansy (szeregi 2-elementowe), por. zbiór kombinacji ludzkich: nieskończony przeliczalny (N), i zbiór kombinacji szympansich: skończony przeliczalny (V^2). Po trzecie, zbiory języków, które można utworzyć (na bazie zbiorów jednostek), potęgując (ze sobą) zbiory kombinacji ludzkich i szympansich, są od siebie, pod względem swej liczebności (mocy), niezmiernie odległe, por. zbiór języków ludzkich: nieskończony nieprzeliczalny (R), i zbiór języków szympansich: nieskończony przeliczalny (N). Istnieją zatem pewne zauważalne różnice w potencji językowej (semiotycznej) obu gatunków. Tym, co szczególnie

[4] Dane liczbowe przytaczam za: A.S. Pollick, F.B.M. de Waal: *Ape gestures and language evolution*. "Procedings of the National Academy of Sciences of the USA" 2007, nr 104, s. 8184–8189.

mnie w tym szkicu zajmuje, są relacje między realnymi językami (L_X) i ich gramatykami ($G(L_X)$). Główne pytanie, jakie w tej pracy stawiam, brzmi: jaka gramatyka opisuje kody – ludzki i szympansi? Kwestia, która w naturalny sposób w tym miejscu się wyłania, przyjmuje tedy postać: jaki typ gramatyki i automatu adekwatnie opisuje (syntetyzuje i analizuje) kombinacje leksygramów i gestów w komunikatach produkowanych przez szympansa Kanziego: liniowo regularna (RL), kontekstowo wolna (CF), kontekstowo sensytywna (CS), rekurencyjnie enumeracyjna (RE)?[5]

W artykule tym stoję na stanowisku (pozostając zarazem w zgodzie z wynikami, do jakich doszli lingwiści-matematycy), w myśl którego gramatyka języka naturalnego dysponuje mocą generatywną (mierzoną stopniem komplikacji reguł/produkcji): albo (co najmniej) gramatyki bezkontekstowej, albo (co najwyżej) gramatyki kontekstowej, w konsekwencji czego gramatyki języków etnicznych są, z jednej strony, słabsze – od gramatyk rekurencyjnie enumeracyjnych, ale za to, z drugiej strony, silniejsze – od gramatyk liniowo regularnych. Z kolei (i ta hipoteza stanowi kluczowy punkt w tej pracy) „nakazy" i „zakazy" w kombinacjach (małpich gestów i leksygramów) opisuje adekwatnie gramatyka o mocy nie większej niż moc gramatyk liniowo regularnych i automatów skończonych. Niżej prezentuję wstępny zarys gramatyki formalnej o mocy LR, która generuje zbiór dwuelementowych kombinacji leksygramów, jakie konstruuje spontanicznie szympans karłowaty Kanzi, por.:

1. START → N → V → STOP
2. START → N → N → STOP
3. START → N → ADJ/NUM → STOP
4. START → ADJ/NUM → N → STOP
5. START → V → N → STOP
6. START → V → V → STOP
7. START → V → ADV/NUM → STOP
8. START → ADV/NUM → V → STOP

Niech jednak nie zmyli czytelnika prostota prezentowanego mechanizmu gramatycznego. Jak postaram się dalej dowieść, szympans bonobo Kanzi intensyfikuje potencję informacyjną swej gramatyki nie tylko dzięki operacjom linearnym na klasach gramatycznych, ale również: dzięki operacjom informacyjnym na rolach semantycznych – w nierozerwalnym związku, co podkreślam, z bezpośrednim, bieżącym kontekstem. Zdania, jakie tworzy człowiek posiadają natomiast tę cudowną własność, że potrafią – autonomicznie – odnosić się

[5] Problem gramatyk formalnych (różnych mocy i typów) jako modeli języków naturalnych szeroko dyskutują: N. Chomsky (*Three models for the description of language*. "IRE Transactions on Information Theory" 1956, s. 113–123) i W. Kieraś (*Schwyzertuutsch, Bambara i języki bezkontekstowe*. „Studia Semiotyczne" 2010, nr 27, s. 135–149).

do tego, co sytuuje się poza „teraz i tutaj"; słowem: dzięki temu, że (w oparciu o strukturę!) konstytuują świat *off-line*, uwalniają nas, ludzi, od „tyranii zmysłów".

2.2. Część lingwistyczna (gramatyczna)

Szympans Kanzi posługuje się znakami prostymi (leksygramy), z których konstruuje znaki złożone (kombinacje), przy czym: stopień komplikacji kombinacji wykazuje (ścisły) związek z ich informacyjną funkcją oraz strukturalną i linearną formą. W kolejnych ustępach przyjrzę się nieco bliżej temu, jak przedstawia się leksyka i gramatyka, których używa samiec bonobo, komunikując się z ludźmi (szczególną wagę będę przywiązywał do reguł, jakie wykorzystuje, konstruując swoje, głównie dwuelementowe, kombinacje).

Leksykon i gramatykę, jakimi dysponuje (czynnie i biernie) szympans Kanzi, rekonstruuję na podstawie analizy zawartości korpusu tekstowego, rejestrującego oryginalne komunikaty, spontanicznie produkowane przez „uzdolnionego językowo" samca bonobo. Leksyka, ściślej: ogół leksygramów, jakie przyswoił i jakich używa Kanzi, obejmuje kilka klas gramatycznych, którym szympans przypisuje w generowanych konfiguracjach kilkanaście ról semantycznych. Wielkości te, zarówno kolejne klasy, jak i odpowiadające im funkcje, omówię dalej osobno.

2.2.1. Leksykon

Leksykon mentalny, który rezyduje w ludzkim umyśle, zawiera słowa zarówno treściowe, jak i funkcyjne (wyrazy pełniące tak funkcje semantyczne, jak i gramatyczne). Słownik, jakim dysponuje szympans Kanzi, jest – co zrozumiałe – niepomiernie mniej skomplikowany. Repertuar znaków, jakimi Kanzi spontanicznie się posługuje, obejmuje wyłącznie leksygramy pełniące funkcję semantyczną (słowa treściowe), które wchodzą w skład czterech klas (dwóch głównych i dwóch pobocznych), por. rzeczowniki (w tym: zaimki) i czasowniki, jak również: przymiotniki (w tym: przysłówki) i liczebniki. Klasy gramatyczne leksygramów przedstawię po kolei, odwołując się zarazem do ich funkcji i frekwencji w korpusie.

Szympans Kanzi buduje swoje komunikaty, wykorzystując do tego celu (najczęściej) dwie klasy znaków, mianowicie rzeczowniki i czasowniki. Co nazywają używane przez szympansa bonobo rzeczowniki i czasowniki, a także, jakie bardziej szczegółowe klasy można wydzielać w ich granicach?

Rzeczowniki nazywają osoby i rzeczy, natomiast zaimki wskazują osoby, np. *ty*, i rzeczy, np. *to* (na marginesie: leksygram nazywający i wskazujący Kanziego sytuuje się na przecięciu tych dwóch klas). Co ciekawe, rzeczowniki obejmują nazwy: zarówno własne, jak i pospolite. Nazwy własne odnoszą się do ludzi,

np. *Liz* i *Penny*, ale także do szympansów: karłowatych, np. *Matata*, oraz pospolitych, np. *Austin*. Nazwy pospolite (tylko konkretne) dzielą się z kolei na trzy kategorie konceptualne, którym nieco wstępnie i roboczo przyporządkowuję etykietki: organiczne – zwierzęta, np. *pies*, i rośliny, np. *drzewo*; materialne – przedmioty, np. *piłka*, i substancje, np. *woda*; przestrzenne – wnętrza, np. *pokój*, i zewnętrza, np. *podwórko*. Kwestią zdumiewającą jest to, jak bardzo te wypreparowane z korpusu tekstów koncepty korespondują z rezultatami badań, jakie dostarczają klucza, na podstawie którego ludzki mózg koduje treści słów. Otóż, okazuje się, że reprezentacje cerebralne (kortykalne) desygnatów wyrazów lokują się w trzech (ewolucyjnie ważkich) domenach, takich jak: schronienie (miejsce), manipulowanie (dotyk) i jedzenie (pokarm), które posiadają w ludzkim (i najprawdopodobniej w szympansim) mózgu swą precyzyjnie określoną (mózgową) lokalizację[6]. Moim zdaniem, obserwowana zbieżność nie jest przypadkowa…

Czasowniki nazywają czynności kontaktu, m.in. *chwytać*, *gryźć*, *klepać*, *łaskotać*, *trzymać*, *tulić*, oraz czynności ruchu, m.in. *chować*, *dać*, *gonić*, *iść*, *nieść*, *otwierać*, *przychodzić*. Warto zauważyć, że Kanzi posługuje się predykatami semantycznie złożonymi (nie: prostymi), które implikują argumenty przedmiotowe (nie: zdarzeniowe) oraz denotują relacje (nie: własności). Fakt, iż leksygramy (w funkcji czasowników), jakich Kanzi używa, nazywają tylko czynności kontaktu i ruchu, jest zastanawiający. Umysł ludzki, przetwarzając komunikaty, które opierają się na predykatach: kontaktu i ruchu, nie musi angażować do tego zadania parsera – struktury odpowiedzialnej za gramatyczną analizę zdania. Czasowniki kontaktu i ruchu są przetwarzane przez ludzi przy użyciu schematów poznawczych, które projektują struktury konceptualne na tekstowe, por. schemat motoryczny (dla czasowników kontaktu): *agonista* + *antagonista* oraz schemat percepcyjny (dla czasowników ruchu): *trajektor* + *landmark*[7]. Czy podobne szablony organizują proces analizy lub syntezy komunikatów, jakie przeprowadza szympans karłowaty Kanzi? Niewykluczone. Nie od dzisiaj wszakże wiadomo, że u podstaw komunikacji ludzkiej i zwierzęcej tkwią wspólne (ewolucyjnie utrwalone) predyspozycje kognitywne. Zagadnienia te omówię szerzej w części psychologicznej (kognitywnej).

Pragnę również przypomnieć, że – oprócz rzeczowników i czasowników – korpus tekstów Kanziego obejmuje przymiotniki (albo przysłówki): *dobry* i *zły*, oraz liczebniki: *jeden* i *dwa*. Po raz kolejny warto, myślę, zwrócić uwagę na daleko idące podobieństwa, jakie łączą obie te klasy w kodzie ludzkim i szympansim. Otóż, przypuszczam, iż obie przyrodzone umiejętności: wartościowania, zob.

[6] M.A. Just, V.L. Cherkassky, S. Aryal, T.M. Mitchell: *A Neurosemantic Theory of Concrete Noun Representation Based on the Underlying Brain Codes*. „Plos ONE" 2010, vol. 5(1), s. 1–18.

[7] Wątek schematów poznawczych (percepcyjnych i motorycznych) w służbie przetwarzania mowy podejmuje (w odpowiednich artykułach hasłowych) V. Evans (*Leksykon językoznawstwa kognitywnego*. Kraków 2009).

przymiotniki, i szacowania, zob. liczebniki, wykorzystują wspólną bazę kognitywną, właściwą wszystkim naczelnym (por. zaangażowane w ich przetwarzanie sieci i ośrodki w mózgu, np. tylną część zakrętu obręczy – dla wartościowania jakości, a także dolny płacik ciemieniowy, w szczególności zaś zakręt kątowy – dla szacowania ilości)[8].

Repertuar leksygramów, jakich Kanzi (aktywnie) używa, nie obejmuje znaków pełniących funkcję gramatyczną (słów funkcyjnych), tj. spójników i relatorów, modalizatorów i partykuł, które w językach ludzkich umożliwiają budowanie konstrukcji hipotaktycznych i wypowiedzi metatekstowych. Innymi słowy: Kanzi nie włada środkami językowymi, przy użyciu których mógłby formować zdania złożone podrzędnie, w tym: takie, które posiadałyby tę własność, że – odnosząc się same do siebie – gwarantowałyby możliwość mówienia o mówieniu. Spektrum używanych przez szympansa leksygramów nie zawiera też czasowników propozycjonalnych, tj. predykatów myśli i mowy, które tworzą zręby komunikacji intencjonalnej i metajęzykowej. Summa summarum: potencja semiotyczna szympansa nie obejmuje zjawiska rekurencji, które zasadza się na właściwościach, z jednej strony, spójników podrzędnych, np. $S \rightarrow [N]_{NP} + [V + [C + S]]_{VP}$, z drugiej strony, orzeczeń propozycjonalnych, np. $\Sigma \rightarrow \{a_, b_\} \rightarrow a(b(a(b)))$… Korpus odnotowuje za to kilkukrotne użycie partykuły *tak* w funkcji potwierdzenia (afirmacji jakiegoś stanu rzeczy) oraz jednokrotne użycie partykuły *nie* w funkcji zaprzeczenia (negacji istnienia jakiegoś przedmiotu). Co więc znamienne (warte podkreślenia), Kanzi nie posługuje się słowami funkcyjnymi (które w ludzkim mózgu posiadają swoją reprezentację w okolicach kory perysylwiańskiej odpowiedzialnej za przetwarzanie słów w strukturach syntaktycznych); przede wszystkim jednak nie jest – jak się zdaje – zdolny do przeprowadzania operacji, które opierałyby się na strukturze rekursji[9].

2.2.2. Gramatyka

Badacze zajmujący się ewolucją systemów komunikacyjnych wysunęli hipotezę, zgodnie z którą w zbiorze wszystkich potencjalnych (ewoluujących) gramatyk można zaprowadzić (pod kątem stopnia komplikacji tłumaczonych przez nie zjawisk) pewną gradację[10], np. gramatyki: strukturalne, por. $S \rightarrow NP + VP$, hierarchiczne, por. $NP \rightarrow A + N$, rekurencyjne, por. $S \rightarrow N + V + S$, transformacyjne, por. $S_1 \rightarrow S_2$. W kolejnych ustępach tego szkicu propozycję tę (pod kątem własnych potrzeb i celów) zmodyfikuję i zaadaptuję.

[8] Szczegółowych informacji dotyczących lokalizacji funkcji językowych w mózgu dostarcza artykuł: T. Nowak: *Jak mózg/umysł przetwarza język/mowę? Zarys pewnego scenariusza*. „Polonica" 2016, XXXV, s. 111–144.

[9] Wątek rekursji, jako cechy definicyjnej języka naturalnego, porusza praca: M.C. Hauser, N. Chomsky, W.C. Fitch: *The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did It Evolve?* "Science" 2002 (298), s. 1569–1579.

[10] S. Johansson: *Origins of language: Constraints on Hipotheses*. Amsterdam 2005.

Każda gramatyka jest kombinatoryczna i infinitywna, mianowicie obejmuje zbiór zakazów (restrykcji) i nakazów (reguł), które umożliwiają generację przeliczalnie nieskończenie wielu przeliczalnie nieskończenie długich kombinacji, których części są informacyjnie, jak również: strukturalnie i linearnie, mniej złożone od swoich całości (w przeciwnym wypadku gramatyka oparta na regułach ustąpiłaby miejsca gramatyce opartej na listach, a zamiast konkatenacji na scenę wkroczyłaby enumeracja).

Gramatyki z natury rzeczy akceptują pewne warunki oraz posiadają określone atrybuty. Po pierwsze, każda gramatyka operuje na zbiorze dyskretnych jednostek i kombinuje je w szeregi bardziej złożone (w nieskończoność) dzięki temu, że jednostki te wchodzą ze sobą (osobno) w proporcje i łączą się ze sobą (razem) w konkatenacje; inaczej mówiąc, wszystkie gramatyki powinny spełniać (co najmniej) dwa warunki: warunek proporcji, por. $ab/cd = ad/cb$ (w tym: $ab/db = ac/dc$ i $ab/ac = db/dc$) i warunek konkatenacji, por. $a \wedge b = ab \neq ba$. Po drugie, różne gramatyki przyporządkowują swoim produktom i ich składnikom, por. całość: ab i jej części: a, b, odmienne atrybuty linearne i strukturalne, por. formuły: informacyjną: $ab = ab/b \neq b(a)$, strukturalną: $ab = a \vee b \neq a \,\&\, b$, linearną: $ab = a < b \neq b < a$. Właśnie pod kątem mniejszego bądź większego stopnia złożoności tych cech będę przyglądał się szympansim kombinacjom. Budowa gramatyczna kombinacji leksygramów i gestów w komunikatach musi więc spełniać dwa warunki – pierwszy (autonomiczny): *izolacja części od całości* i drugi (heteronomiczny): *kombinacja części w całości*. (Na tej podstawie opierają się strukturalna i linearna komplikacja kombinacji, w tym ich specyficznie ludzkie atrybuty: transformacja strukturalna i aktualizacja linearna, tj. transfiguracje uwarunkowane konfiguracją (pionową i poziomą) części w całości).

Kombinacje leksygramów (i gestów) w komunikatach, które nadaje Kanzi, odznaczają się pewną istotną (z punktu widzenia potencji gramatycznej) właściwością; mianowicie: składają się z szeregu dyskretnych (nieciągłych) elementów, które wchodzą (ze sobą) w relacje oparte na analogicznej proporcji, por. formułę: $ab/cd = ad/cb$, w tym: $ab/db = ac/dc$ i $ab/ac = db/dc$ (co stanowi dowód na poparcie głoszonej wyżej tezy o ich cyfrowej naturze), np.:

1. sytuacja$_1$:
   1.1. wejście: komunikat – całość:
      1.1.1. MATATA GONIĆ, MATATA GRYŹĆ
      1.1.2. MULIKA GONIĆ, MULIKA GRYŹĆ
   1.2. operacja: proporcja:
      1.2.1. MATATA/GRYŹĆ = MULIKA/GONIĆ
      1.2.2. MATATA/GONIĆ = MULIKA/GRYŹĆ
   1.3. wyjście: jednostka – część:
      1.3.1. MATATA, MULIKA
      1.3.2. GONIĆ, GRYŹĆ

2. sytuacja$_2$:
   2.1. wejście: komunikat – całość:
      2.1.1. ŁASKOTAĆ GONIĆ, ŁASKOTAĆ GRYŹĆ
      2.1.2. TULIĆ GONIĆ, TULIĆ GRYŹĆ
   2.2. operacja: proporcja:
      2.2.1. ŁASKOTAĆ/GRYŹĆ = TULIĆ/GONIĆ
      2.2.2. ŁASKOTAĆ/GONIĆ = TULIĆ/GRYŹĆ
   2.3. wyjście: jednostka – część:
      2.3.1. GONIĆ, GRYŹĆ
      2.3.2. ŁASKOTAĆ, TULIĆ

Konfiguracje leksygramów w komunikatach, które tworzy szympans Kanzi, charakteryzują się również tym, że powstają (na podstawie elementów dyskretnych!) dzięki aplikacji do nich operacji konkatenacji, por. formułę: $a \wedge b = ab$ $(\neq ba)$. W tym kontekście wyłania się pytanie o granice (dolną i górną) konkatenacji: ile (z czego) i co (z czym) można (re)kombinować?

Konfiguracje części w całościach, tj. leksygramów i gestów w kombinacjach, realizują trzy logicznie dopuszczalne możliwości: *primo*, albo nie łączy się *niczego z niczym*; *secundo*, albo łączy się *wszystko ze wszystkim*; *tertio*, albo łączy się *coś z czymś*, co znaczy mniej więcej tyle co: *nieprawda, że łączy się nic z niczym i wszystko ze wszystkim*. Co znamienne, każda z tych ewentualności pozwala się zaobserwować w korpusach rejestrujących komunikaty nadawane przez (instruowane językowo!) szympansy (przypomnę bowiem, że Kanzi produkuje zarówno komunikaty jedno-, jak też dwu- oraz trzyelementowe). Kombinacja minimalna (*nic z niczym*) wyznacza przy tym dolną granicę, a kombinacja maksymalna (*wszystko ze wszystkim*) – górną granicę fenomenu gramatyki; obie te kombinacje (minimalna i maksymalna) sytuują się poza zasięgiem tego, co zowie się *gramatyką*. W pierwszym (minimalnym) wypadku nie powstanie bowiem żadna konstrukcja, z kolei w drugim (maksymalnym) wypadku nie będzie wiadomo, co jest konstrukcją, a co nie. Gramatyka, w istocie swojej, obejmuje jedynie zakazy i nakazy, tj. restrykcje, które zakazują budowy jednych kombinacji, oraz reguły, które nakazują budowę drugich kombinacji. W tym ujęciu, restrykcje i reguły nie mogą być „absolutne", tj. nie mogą zarazem wszystkiego zakazywać i wszystko nakazywać; zatem: jednego zakazują, zaś drugie nakazują. Dlatego właśnie istotę gramatyki oddaje kombinacja optymalna: *coś z czymś*, dzięki czemu do głosu dochodzi opozycja: *konstrukcja – nie-konstrukcja*.

Pytanie, jedno z najważniejszych w pracy, przyjmuje postać: jakie atrybuty (informacyjne, a także strukturalno-linearne) posiada ciąg *ab* w gramatykach o rosnącym stopniu komplikacji oraz, co kluczowe, które z tych cech można odnaleźć w kombinacjach, które buduje Kanzi?

Organizacja komunikatu odbywa się na (co najmniej) trzech jego piętrach: informacyjnym, strukturalnym i linearnym. Komplikacja strukturalna i linear-

na komunikatów ściśle wiąże się z identyfikacją jego części – w wymiarach: pionowym i poziomym – jako jego strukturalnych podrzędników i nadrzędników, a także: linearnych poprzedników i następników. W oparciu o te mechanizmy nadawca i odbiorca dystrybuują w komunikatach kolejne porcje informacji.

Komunikacja, co nie podlega, jak myślę, dyskusji, steruje transferem informacji. Nadawca koduje żądaną informację w konkretnym sygnale z określonego kodu, a następnie translokuje ów sygnał przez zaszumiony kanał. Kod, w skład którego wchodzą nadawane sygnały, może się odznaczać różnym stopniem komplikacji (strukturalnej i linearnej) zakazów i nakazów, tj. restrykcji oraz reguł, co koreluje dodatnio z potencją ekspresji informacyjnej, mianowicie: im wyższy stopień komplikacji strukturalnej-linearnej sygnałów kodu, tym większa jego potencja informacyjna (technicznie: rozdzielczość); innymi słowy: tym więcej przy jego użyciu można reprezentować informacji (w kombinacjach) i komunikować intencji (w komunikatach).

Gramatyka osiąga kolejne stopnie swojej komplikacji dzięki temu, że co najmniej niektóre części kombinacji pozostają do siebie w relacji krzyżowania się, co oznacza, że jedna z części (niekompletna) kompletuje drugą z części (częściej kompletną, rzadziej niekompletną!) – pod względem informacyjnym, a także strukturalnym i linearnym (zjawisko, o którym mowa, nosi różne imiona; najczęstsze to: *walencja* i *konotacja*).

Komplikacja informacyjna komunikatu stanowi sumę relacji semantycznych zachodzących między jego częściami (w tym celu, aby komunikat ów odznaczał się koherencją i referencją). Co warte podkreślenia, stosunki te (z konieczności inne niż ekwiwalencja albo dysjunkcja, co zapobiega występowaniu logicznie niepożądanych zjawisk – pleonazmów oraz sprzeczności), sprowadzają się (w istocie swojej) do superpozycji dwóch relacji: inkluzji oraz iloczynu, czyli do krzyżowania się. Innymi słowy, porcje informacji, jakie wnoszą z sobą części komunikatu – z jednej strony: S i O, a z drugiej: V, pozostają (do siebie) w relacji krzyżowania, mianowicie: treść pojęciowa V implikuje (częściowo) treści S i O, m.in. pod względem cech selekcyjnych (leksykalnych) i tematycznych (gramatycznych). Mechanizmy cech słownikowo selekcyjnych i składniowo tematycznych są, jak mniemam, obecne w kombinacjach leksygramów i gestów, jakie buduje szympans Kanzi (opierając swoje komunikaty na regułach bazujących na akcji). Na rzecz głoszonej (hipo)tezy mogę przytoczyć dwa argumenty (dwie obserwacje).

Po pierwsze, szympans bonobo Kanzi przyporządkowuje ściśle określonym leksygramom (w swoich kombinacjach) najogólniejsze role semantyczne (cechy tematyczne). Aby się o tym przekonać, wystarczy porównać ze sobą zbiory kombinacji, por. zestaw$_1$: MATATA GRYŹĆ, MULIKA GRYŹĆ, zestaw$_2$: GRYŹĆ POMIDOR, GRYŹĆ WIŚNIA (też: GRYŹĆ COCA COLA, GRYŹĆ SOK POMARAŃCZOWY), i zestaw$_3$: TY BRZOSKWINIA. Jak się okazuje, kombinacje (w kolejnych zestawach) realizują odrębne relacje tematyczne (zgodne z intencja-

mi komunikacyjnymi szympansa; słowem, harmonizujące z jego afirmatywną reakcją na czyjąś ich realizację), zob. m.in.: *subiekt* + *predykat* (por. zestaw$_1$), *predykat* + *obiekt* (por. zestaw$_2$) lub *subiekt* + *obiekt* (por. zestaw$_3$).

Po drugie, szympans karłowaty Kanzi przestrzega cech selekcyjnych, jakich wymagają od rzeczowników (restrykcyjne selekcyjnie) czasowniki, por. np.: cechę [+ Anim] 'ożywiony' (w pozycji subiekta) lub cechę [– Anim] 'nieożywiony' (w pozycji instrumentu). Moje (hipo)tezy podbudowują obserwacje zestawów kombinacji, por. zestaw$_1$: MATATA GRYŹĆ, MATATA GONIĆ, MULIKA GRYŹĆ, MULIKA GONIĆ, oraz zestaw$_2$: GONIĆ/ŁASKOTAĆ PIŁKA, GONIĆ/ŁASKOTAĆ WODA.

Komplikacja linearna kombinacji realizuje się (nieco inaczej) w ścisłej zależności od tego, czy obejmuje ona tylko leksygramy, czy także gesty. Otóż, jeśli kombinacja składa się jedynie z leksygramów, jej części układają się zgodnie z szykiem (SVO): SV i VO; jeżeli kombinacja z kolei zawiera również gesty, jej części organizują się w zgodzie z szykiem (OVS): VS i OV. Różnica pomiędzy tymi dwoma sytuacjami sprowadza się w gruncie rzeczy do tego, że role S i O realizują albo leksygramy (w szyku SV i VO), albo gesty (w szyku VS i OV), por.:

1. sytuacja$_1$: leksygram + leksygram:
   1.1. funkcja$_1$: subiekt + akcja:
      1.1.1. MATATA GRYŹĆ
      1.1.2. MULIKA GRYŹĆ
   1.2. funkcja$_2$: akcja + obiekt:
      1.2.1. GRYŹĆ POMIDOR
      1.2.2. GRYŹĆ WIŚNIA

2. sytuacja$_2$: leksygram + gest:
   2.1. funkcja$_1$: akcja + subiekt:
      2.1.1. CHOWAĆ TY, GONIĆ TY, GRYŹĆ TY
      2.1.2. KLEPAĆ TY, ŁASKOTAĆ TY, TULIĆ TY
   2.2. funkcja$_2$: obiekt + akcja:
      2.2.1. TO CHWYCIĆ
      2.2.2. TO ZABRAĆ

Kombinacje (symboli i/lub indeksów): TY GONIĆ i GONIĆ TY nie są tożsame – w żadnej z możliwych interpretacji (po prostu GONIĆ TY ≠ TY GONIĆ). Po pierwsze, jeżeli sygnał TY markuje leksygram, to w kombinacji TY GONIĆ leksygram ów fiksuje rolę subiekta, z kolei w kombinacji GONIĆ TY – funkcję obiektu. I odwrotnie: jeżeli sygnał TY markuje gest, to w kombinacji GONIĆ TY gest ów fiksuje funkcję subiekta, natomiast w kombinacji TY GONIĆ – rolę obiektu. Pytanie, jakie się nasuwa, brzmi: w jaki sposób powstały te rozróżnienia? Otóż, Kanzi przyswajał kod leksygramów (z gestami) powoli i stopnio-

wo. Akwizycja umiejętności komunikacyjnych małego szympansa przebiegała w etapach, które przywodziły na myśl fazy rozwojowe języka ludzkich dzieci. Na początku Kanzi używał wymiennie kombinacji znaków w układach: ORZESZEK CHOWAĆ i CHOWAĆ ORZESZEK, następnie zaczął preferować szyk CHOWAĆ ORZESZEK, by ostatecznie utrwalić go jako poprawny (a szyk ORZESZEK CHOWAĆ – jako błędny). W ten sposób preferencja statystyczna przeobraziła się w nawyk behawioralny, a szyk składniowy zaczął podlegać regule gramatycznej (linearnej)[11]. Dzięki temu relacja linearna nabrała swojej mocy informacyjnej. Szczególnie wyraźnie widać to w momencie, gdy szympans Kanzi próbuje za pomocą stosunków przestrzennych wyrazić relacje czasowe (zob. kolejny akapit).

Jeśli kombinacja obejmuje wyłącznie leksygramy, które – w dodatku – nazywają akcje, np. sytuacja$_1$: GRYŹĆ GONIĆ (≠ GONIĆ GRYŹĆ) oraz sytuacja$_2$: GONIĆ GRYŹĆ (≠ GRYŹĆ GONIĆ), to pierwszy leksygram, np. GRYŹĆ (w sytuacji$_1$) i GONIĆ (w sytuacji$_2$), desygnuje akcję wcześniejszą; a drugi leksygram, np. GONIĆ (w sytuacji$_1$) i GRYŹĆ (w sytuacji$_2$) akcję późniejszą, por.:

3. sytuacja$_3$: leksygram + leksygram:
   3.1. funkcja$_1$: akcja$_1$ + akcja$_2$:
      3.1.1. GRYŹĆ CHWYTAĆ (≠ CHWYTAĆ GRYŹĆ)
      3.1.2. CHWYTAĆ KLEPAĆ (≠ KLEPAĆ CHWYTAĆ)

W świetle poczynionych obserwacji warto zauważyć, że samiec bonobo realizuje zarówno szyk „cudzy" (ludzki: angielski), por. sytuację$_1$, jak i „własny" (szympansi), por. sytuację$_{2,3}$.

Kombinacje, które generuje szympans pigmej Kanzi, charakteryzują się niską komplikacją na dwóch (spośród trzech) poziomach: informacyjnym i linearnym – z wyłączeniem, w moim przekonaniu, poziomu strukturalnego. Analiza kombinacji leksygramów i gestów, jakie łączy (ze sobą) Kanzi, ujawnia bardzo proste struktury (a w zasadzie – brak struktur); mam na myśli konstrukcje egzocentryczne, por. formułę: $ab \neq a \neq b$. Co decydujące, szympansie kombinacje nie obejmują konstrukcji endocentrycznych: podrzędnych, por. formuły: $ab = a \neq b$ i $ab \neq a = b$, oraz współrzędnych, por. formułę: $ab = a = b$. Kombinacje leksygramów w komunikatach nie wykazują – i to właśnie stanowi punkt zwrotny w moich dotychczasowych dywagacjach – komplikacji strukturalnych w zakresie relacji: podrzędnik – nadrzędnik, co blokuje możliwość transformacji konstrukcji, tj. transfiguracji warunkowanych strukturalnie, np. przejść od jąder do transformat. Twierdzę (z naciskiem!), że właśnie dlatego Kanzi nie konstruuje (m.in.) zdań pojedynczych pytajnych i złożonych podrzędnych, których w korpusie tekstowym (jego użyć) zaobserwować wprost nie sposób. Innymi słowy,

[11] J. Aitchison: *Ziarna mowy*. Tłum. M. Sykurska-Derwojed. Warszawa 2002, s. 153–154.

szympans karłowaty Kanzi nie transformuje zdań w zakresie: dyslokacji, separacji i rekursji ich części. Podsumowując: ciągi leksygramów (i gestów), jakie buduje Kanzi, nie tworzą konstrukcji gramatycznych (morfosyntaktycznych); ubogi zasób instrumentów strukturalnych nie przeszkadza jednakże szympansowi w ekspresji informacji – dzięki powiązaniu kombinacji z sytuacją według układu funkcji semantycznych, zgodnie z zasadą: *mało klas (form), wiele ról (funkcji)*. Prawdopodobnie bonobo Kanzi nadaje oraz odbiera kombinacje leksygramów i gestów, łącząc dwie płaszczyzny: percepcję szyku, np. N_1V i VN_2, oraz projekcję ról, np. *Sub Pred* i *Pred Obj*. W tym kontekście można jednak – zamiast o gramatyce – mówić (co najwyżej!) o proto-gramatyce.

2.3. Część psychologiczna (kognitywistyczna)

Ludzki umysł, przetwarzając język, uruchamia urządzenia mentalne (w pewnej zależności, jak sądzę, od stopnia złożoności przetwarzanych bodźców): heurystyki poznawcze (strategie i taktyki kognitywne) lub algorytmy gramatyczne (mechanizmy i procedury generatywne). Co godne odnotowania, bloki te funkcjonują na dość odmiennych zasadach. Strategie kognitywne działają na zasadzie: *śpiesz się*: *załóż i zgaduj*, ułatwiając przetwarzanie tekstów łatwiejszych (wykorzystują w tym celu wskazówki inne niż gramatyczne, m.in. opierają się na schematach poznawczych, które wyłaniają się na bazie generalizacji danych percepcyjnych, por. projekcję schematu SVO na percepcję NVN). Procedury generatywne, odwołując się za to do zasady: *czekaj*: *zapamiętaj i rozważ*, sprzyjają przetwarzaniu tekstów trudniejszych (akceptując w roli przesłanek wskazówki gramatyczne i zasadzając się na regułach morfo-syntaktycznych, które przypominają nieco abstrakcję operacji arytmetycznych, por. projekcję SVO na derywację: [S[NP[N]] [VP[[V][NP]]]])[12].

Człowiek, przetwarzając mowę, wykorzystuje (w różnych sytuacjach i proporcjach) oba te moduły. Pomiędzy ludźmi i instruowanymi językowo małpami istnieje jednak ważna różnica. Otóż, człowiek dysponuje bogatymi zasobami pamięci operacyjnej morfo-syntaktycznej, która obsługuje bardziej złożone procesy językowe, m.in. transformacje struktur gramatycznych, tj. modyfikacje jąder syntaktycznych, por. translokację, separację lub rekursję części konstrukcji. Zjawiska te, odznaczające się znaczną komplikacją, podlegają kontroli parsera językowego – autonomicznego mechanizmu, który specjalizuje się w rozwiązy-

[12] Problem parsingu (z punktu widzenia psychologii poznawczej) omawiają dokładnie „klasyczne pozycje", np.: T.G. Bever: *The cognitive basis for linguistic structures*. W: *Cognition and the development of language*. Ed. J.R. Hayes. New York 1970, s. 270–362 i J. Kimball: *Seven principles of surface structure parsing in natural language*. "Cognition" 1973, 2, 15–47. Popularne ujęcie tej problematyki można znaleźć w: J. Aitchison: *Ssak, który mówi. Wstęp do psycholingwistyki*. Tłum. M. Czarnecka. Warszawa 1991, s. 232–276.

waniu problemów gramatyki, mianowicie: formuje i, zwłaszcza, transformuje strukturę morfo-syntaktyczną.

Stawiam hipotezę, zgodnie z którą ludzie (w niektórych sytuacjach) i szympansy (w każdej sytuacji) w toku interpretacji odwołują się do heurystyk poznawczych (percepcyjnych), czyli strategii/taktyk kognitywnych umożliwiających przetwarzanie prostych bodźców językowych. Heurystyki te ułatwiają przetwarzanie zdań łatwiejszych i nie wymagają uruchamiania parsera językowego, minimalizując przy tym balast (obciążenie) pamięci – dzięki temu, że zasadzają się na korelacji (proporcji): percepcji (linearnej) klas gramatycznych, np. NVN, oraz projekcji (informacyjnej) ról semantycznych, np. SPO, por. *rzeczownik + czasownik + rzeczownik* oraz *subiekt + predykat + obiekt*. Na poparcie mojej (hipo)tezy przypomnę, że komunikaty, które produkuje i nadaje szympans Kanzi przyjmują postać ikonicznych kombinacji (składających się z arbitralnych leksygramów i indeksalnych gestów). Jeśliby przyjąć, że czynności mowne sprowadzają się do tego, że nadawcy i odbiorcy powołują do istnienia pewien (autonomiczny) byt, jakim jest zdanie (korespondujące zarówno ze światem, jak i z tekstem, których przecież jest częścią), to można uznać, że (z jednej strony) reguły formacyjne ustanawiają izomorfizm, zaś (z drugiej strony) reguły transformacyjne – homomorfizm między językiem a światem. Co istotne, komunikaty szympansie, które obejmują kombinacje leksygramów i gestów, poddają się interpretacji jedynie wtedy, gdy odniesie się je do kontekstu sytuacji. Przetwarzanie takich kombinacji przyjmuje charakter implicytny (*on-line*), nie wykraczając poza ramę: „tu i teraz". Tym samym, bonobo osiąga średni poziom sprawności (nie więcej niż) dwuletniego dziecka, mianowicie: zatrzymuje się niemal o krok od momentu zbudowania pierwszego zdania, które (jak przewiduje gramatyka osiowa) zawiera najczęściej dwa słowa treściowe, tj. rzeczownik i czasownik, związane ze sobą relacją gramatyczną, np. kongruencją. Spoglądając na tę sprawę nieco inaczej, można zaryzykować twierdzenie, że kombinacje w komunikatach budowanych przez szympansa Kanzi przywodzą na myśl agramatyzm typowy dla niektórych postaci afazji ruchowej (afazji Broki).

2.4. Część biologiczna (anatomiczna)

Ewolucja kodów ludzkich i szympansich przebiegała odrębnie przez 6–7 mln lat (tyle czasu upłynęło bowiem od momentu, gdy żył ostatni wspólny przodek LCA gatunków: *Homo* i *Pan*) i zakończyła się 0,2–0,1 mln lat (w wypadku ludzi) oraz 2–3 mln lat temu (w przypadku szympansów). Badania w zakresie anatomii i fizjologii porównawczej sugerują, że mózgi ludzkie i małpie cechuje wiele podobnych do siebie pod względem funkcjonalnym mechanizmów (bloków), por. analizator percepcyjny, bufor pamięciowy i procesor centralny, odpowiedzialnych za procesy: percepcji kategorialnej, dostępu konceptualnego i interpretacji dys-

kursywnej. Wszelkie dostępne mi dane przemawiają jednak za tym, że wyłącznie człowiek dysponuje parserem językowym, czyli urządzeniem specjalizującym się w procesie integracji propozycjonalnej. Na poparcie wysuwanej (hipo)tezy można przytoczyć szereg (relewantnych dla podejmowanej problematyki) obserwacji anatomicznych, które dowodzą istotnych różnic, jakie zachodzą między mózgami przedstawicieli gatunków *Homo* i *Pan*[13], np. redukcja okolic kory integracyjnej (trzeciorzędowej) PFC i TPO, jak również, związany z tym, brak wyższych sieci (DP II): pIFG i pSTG, zwłaszcza nieobecność w mózgach szympansów typowo ludzkiej struktury IPL, którą tworzą zakręty: kątowy (BA 39) i nadbrzeżny (BA 40), biorące udział w procesach integracji propozycjonalnej – przejścia od formy zdań do treści sądów. Argumentem szczególnie ważnym dla całego wywodu jest fakt, iż człowiek, przetwarzając zdania o stopniu trudności równym temu, który charakteryzuje szympansie kombinacje, aktywuje sieci niższe: skroniowe (aSTG: BA 22/38)[14], a nie wyższe: czołowe, wyspecjalizowane w analizie/syntezie zdań, których budowa opiera się na transformacji warunkowanych strukturą (strukturą, której – podkreślam – w szympansich kombinacjach znaleźć nie sposób, por.: rekursja = proporcja + inkluzja + dominacja).

Zakończenie

Język i mowa funkcjonują w pewnych ramach, których zakres wyznaczają odkrycia, jakich dokonali przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych, np. matematyki, lingwistyki, biologii i psychologii. Słowem, istnieją restrykcje, które zakreślają granice fenomenu języka i mowy (granice, których nie sposób nie widzieć, prowadząc dyskusję na postawiony w tytule temat). Po pierwsze, z punktu widzenia matematyki, implementacja języka naturalnego w programie komputerowym uwzględnia formalizm gramatyk: regularnych i bezkontekstowych. Po drugie, z punktu widzenia lingwistyki, opis konstrukcyjny języków etnicznych opiera się na regułach: formacyjnych i transformacyjnych. Po trzecie, z punktu widzenia biologii, procesy językowo-mowne aktywują w ludzkim mózgu sieci: skroniowo-ciemieniowe i czołowo-ciemieniowe. Po czwarte, z punktu widzenia

[13] Informacje dotyczące różnic anatomiczno-fizjologicznych, jakie dzielą oba gatunki, tj. *Homo* i *Pan*, są szeroko dyskutowane w pracach, m.in.: V.S. Ramachandran: *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa. O czym mówi mózg?* Tłum. A. i M. Binderowie, E. Józefowicz. Warszawa 2012, s. 173–210; T. Bielicki, K. Fiałkowski: *Homo przypadkiem sapiens*. Warszawa 2008, s. 99–109, 139–150, 151–165; J.S. Allen: *Życie mózgu. Ewolucja człowieka i umysłu*. Tłum. K. Dzięcioł. Warszawa 2011, s. 331–386.

[14] A.D. Friederici: *The brain basis of language processing, From structure to function*. "Physiological Reviews" 2011, 91(4), s. 1357–1392.

psychologii, przetwarzanie języka w umyśle człowieka uruchamia moduły: heurystyki kognitywne i algorytmy generatywne. Jak (w świetle tych ustaleń) rysują się zdolności/umiejętności komunikacyjne instruowanych językowo małp człekokształtnych? Szympans karłowaty Kanzi operuje symbolicznymi leksygramami oraz indeksalnymi gestami, jak również, co najciekawsze, łączy je (ze sobą) w ikoniczne kombinacje. Szympans bonobo, co symptomatyczne, wykorzystuje w tym celu jedynie (niewielką) część środków dostępnych zdrowemu dorosłemu człowiekowi (inaczej mówiąc: preferuje pierwsze człony zarysowanych powyżej opozycji, por. gramatyki regularne, reguły formacyjne, sieci skroniowe i heurystyki kognitywne). Naturalnie, sformułowana hipoteza ma charakter nieco idealizacyjny, ale dzięki temu umożliwia orientację w tej skomplikowanej materii, a także wyznacza ogólny kierunek przyszłych eksploracji.

Problemy komunikacji ludzi i szympansów badają obecnie różne, choć stale pozostające ze sobą w twórczym dialogu, dyscypliny: biolingwistyka i zoosemiotyka. O odrębności tych obu ujęć decydują różnice: pragmatyczne, semantyczne i syntaktyczne, jakie można obserwować w obu kodach. W mojej opinii, opartej na analizie zawartości korpusu Kanziego, komunikację samca bonobo cechują trzy przymiotniki: *impresyjna*, *konkretna* i *linearna*. Co decydujące, w komunikatach budowanych przez szympansa nie zaobserwowałem cech pokroju: *ekspresyjna*, *abstrakcyjna* i *strukturalna*. Z punktu widzenia lingwistyki (semiologii), języki ludzkie i kody szympansie dzieli tedy różnica jakościowa: *the mystery of structure* (nie wykluczam jednakże tego, że komunikacja (osobno) szympansów i ludzi odznacza się, z kilku powodów, daleko idącym podobieństwem[15]). Swoją drogą (i tym akcentem zakończę tę pracę), zdolności i umiejętności (para)językowe, jakie prezentuje szympans bonobo Kanzi (nawet jeśli odmówi się im typowo ludzkiej cechy: struktury) wywierają wielkie wrażenie, sugerując nieodparcie, że oto mamy do czynienia z zasługującą na szacunek, inteligentną żywą istotą.

Abstract

Monkey grammar?
Comparison of potential combinatorial humans and chimpanzees (case study)

The article is a case study of a chimpanzee bonobo – Kanzi. The author of the paper aims at providing a comparison of formal (mathematical) and empirical (linguistic, psychological, biological) results of research on the grammar of human and non-human language or codes. The content of the paper focuses on the issues relating to the power of grammatical combinations. The author seeks to answer the question: What differentiates human and animal communication?

Keywords:
Kanzi, grammar, combinatorics, structure

[15] Zagadnienie to poddaje pod dyskusję publikacja: T. Nowak: *Przyczynek do studiów nad biologiczną ewolucją komunikacji. Na tropie pewnej hipotezy.* „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies" 2015, nr 1, s. 133–147.

Абстракт

Обезьянья грамматика?
Сравнение комбинаторного потенциала людей и шимпанзе (анализ одного случая)

В настоящей статье представлен анализ случая шимпанзе бонобо Канзи. Цель статьи заключается в том, чтобы сравнить формальные (математические) и эмпирические (лингвистические, психологические, биологические) результаты исследований в области грамматики человеских и не-человеческих языков или кодов. В работе рассматривается сила грамматических комбинаций. Автор пытается ответить на вопрос о том, какие разницы наблюдаются между коммуникацией людей и животных.

Ключевые слова:
Канзи, грамматика, комбинаторика, структура

„Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies"
Nr 3/2017 *Podmiotowość*
ISSN 2451-3849

Barbara Rode
Uniwersytet Warszawski
Wydział Polonistyki

Czy zwierzęta mają język?

Wstęp

Od niepamiętnych czasów do dnia dzisiejszego dominuje przeświadczenie, że człowiek jest jedynym gatunkiem, który posługuje się językiem. Humaniści są szczególnie wyczuleni na takie podejście do komunikacji zwierząt. Mówi się o sposobach porozumiewania się, komunikacji wewnątrzgatunkowej i międzygatunkowej, sygnałach chemicznych, werbalnych i niewerbalnych, a tym zajmuje się zoosemiotyka[1]. Użycie terminu „posługiwanie się językiem" zarezerwowane jest wyłącznie dla ludzi.

Jednak należy zauważyć, że szeroko pojęta zoopsychologia, czyli dziedzina zajmująca się możliwościami kognitywnymi, w tym komunikacyjnymi różnych gatunków zwierząt, dopiero się rozwija, a naukowcy różnych dziedzin, zainteresowani tematem, znajdują się dopiero na początku drogi do odkrywania tajników myślenia, rozumienia i odczuwania przez zwierzęta[2]. Wiemy już, że zwierzęta czują i okazują emocje. Wiemy, że myślą, rozwiązują skomplikowane zadania, przewidują i manipulują. Coraz więcej wiemy też o ich możliwościach porozumiewania się.

Należy więc zadać pytanie: czy znając wyniki badań nad sposobami komunikacji receptywnej i produktywnej niektórych gatunków zwierząt – takich jak

[1] K. Kull: *Zoosemiotics is the study of animal forms of knowing.* "Semiotica" 2014, Nr 198.

[2] D. Griffin: *Umysły zwierząt. Czy zwierzęta mają świadomość?* Tłum. M. Ślósarska, A. Tabaczyńska. Gdańsk 2004; C.D.L. Wynne, M.A.R. Udell: *Tajemnice umysłów zwierząt. Ewolucja, zachowanie i procesy poznawcze.* Tłum. P. Leszczyński, B. Leszczyńska, A. Kłosiński. Kraków 2015.

pieski preriowe czy różne gatunki ptaków, które nie tylko rozumieją, ale i tworzą język, a nawet posługują się dialektami i to, co przekazują ma wpływ na zachowania innych osobników danego gatunku – możemy zakwalifikować te systemy komunikacji jako języki? Istnieje bowiem możliwość udowodnienia, iż niektóre systemy komunikacji zwierząt spełniają kryteria definicji języka. Ten artykuł jest próbą dowiedzenia, że niektóre gatunki zwierząt posługują się językiem, a także pretekstem do zastanowienia się, jak wiele gatunków posiada język, zważywszy na fakt, iż większości sposobów komunikowania się zwierząt jeszcze nie zbadaliśmy.

Czym jest język?

Odwołując się do najprostszej definicji języka, jaką podaje Słownik Języka Polskiego PWN, język to:

> 1. «ruchliwy narząd położony na dnie jamy ustnej ssaków, płazów, gadów i ptaków, biorący udział w przyjmowaniu pokarmów, ponadto u ludzi jeden z najważniejszych organów mowy»
> 2. «system znaków dźwiękowych służących do porozumiewania się przez członków danego narodu, społeczeństwa»
> 3. «sposób porozumiewania się ludzi pewnego środowiska lub zawodu oraz zapisu i przekazywania informacji w jakiejś dziedzinie wiedzy»
> 4. «sposób formułowania wypowiedzi w mowie lub piśmie, charakterystyczny dla danego człowieka, autora, dzieła, epoki»
> 5. «utrwalony społecznie zespół znaków dotyczących jakichś działań człowieka lub wyrażających jego emocje oraz każdy układ elementów rzeczywistości, któremu człowiek nadał jakąś treść»
> 6. «przedmiot, część jakiegoś urządzenia, fragment terenu itp. o wąskim, wydłużonym kształcie»
> 7. daw. «jeniec schwytany dla powzięcia wiadomości o nieprzyjacielu»[3].

Możemy zauważyć, iż definicja koncentruje się na człowieku i jego możliwościach użycia języka. Analizując powyższe założenia, można jednak stwierdzić, iż to samo dotyczy zwierząt, w szczególności punkt 2: („system znaków służących do porozumiewania się przez członków danego narodu, społeczeństwa") oraz punkt 5 („utrwalony społecznie zespół znaków dotyczących jakichś działań człowieka (zwierzęcia) lub wyrażających jego emocje oraz każdy układ elementów rzeczywistości, któremu człowiek (zwierzę) nadał jakąś treść").

[3] http://sjp.pwn.pl/szukaj/j%C4%99zyk.html [data dostępu: 10.03.2015].

Sięgając głębiej, do definicji języka opracowanych przez językoznawców, również zauważamy, iż niektóre systemy porozumiewania się zwierząt spełniają kryteria definicji języka.

Renata Grzegorczykowa pisze:

> Język: system znaków konwencjonalnych, fonicznych, służący do porozumiewania się o wszystkim (uniwersalny), charakteryzujący się tzw. dwuklasowością, tzn. udziałem gramatyki, umożliwiającej nieograniczone tworzenie nowych konstrukcji[4].

Zatem, jeżeli system porozumiewania się danego gatunku zwierząt składa się ze znaków konwencjonalnych, fonicznych i służy do porozumiewania się oraz posiada reguły gramatyczne umożliwiające tworzenie nowych konstrukcji, musimy uznać go za język.

Tadeusz Milewski określa język następująco:

> Językiem nazywamy to, co w mowie jest równocześnie społeczne, trwałe i abstrakcyjne. […] Mowa ludzka w swej typowej, pełnej postaci to porozumienie dźwiękowe dwóch osób, w którym jedna drugą o czymś powiadamia. (mówienie, zrozumienie, tekst, język)[5].
>
> Cztery fazy mowy nawzajem wynikają z siebie i na sobie się opierają. Abstrakcyjny system norm społecznych, jakim jest język, stanowi podstawę procesu mówienia wyrażającego myśli i przeżycia indywidualne i konkretne[6].

Podobnie definiują język inni językoznawcy. Popularnie, język określa się jako system posiadający składnię, o czym pisze Sławomir Wacewicz, który próbuje udowodnić, iż tylko ludzie wypracowali taki system:

> Składnia istotnie jest Rubikonem oddzielającym ludzki język od wszelkich form komunikacji zwierzęcej. Jest ona z jednej strony uniwersalną cechą wszystkich ludzkich języków etnicznych, włączając w to języki migowe, z drugiej, właściwą wyłącznie naszemu gatunkowi[7].

Należy zatem przyjrzeć się najważniejszym, wybranym cechom języka ludzkiego i odpowiedzieć sobie na pytanie: czy systemy porozumiewania się zwierząt również je posiadają?

---

[4] R. Grzegorczykowa: *Wstęp do językoznawstwa*. Warszawa 2012, s. 13.

[5] T. Milewski: *Językoznawstwo*. Warszawa 1972, s. 5.

[6] Ibidem, s. 5–8.

[7] S. Wacewicz: *Ewolucja języka: horyzont metodologiczny* (2008). Zob. https://repozytorium.umk.pl/bitstream/handle/item/1893/Ewolucja%20j%C4%99zyka%20-%20Horyzont%20-%20Preprint.pdf?sequence=1 [data dostępu: 10.04.2015].

Cechą, która bezsprzecznie musi zawierać się w definicji języka i wymieniana jest przez każdego językoznawcę to dwuklasowość, czyli zdolność otwartego, produktywnego i tekstotwórczego systemu do tworzenia nieograniczonej liczby konstrukcji, co umożliwia posiadanie słownika i gramatyki, a więc określonych reguł. Tę cechę możemy odnaleźć w językach różnych gatunków zwierząt, nawet gatunków stojących dużo niżej w hierarchii niż naczelne, np. u pszczół. Milewski twierdzi: „Krzyk niebezpieczeństwa wydany przez gibona lub inną małpę, krzyk należący do systemu jednoklasowego, oznacza zawsze, że wróg w momencie krzyku jest blisko. Gibon o niczym nie może opowiedzieć”[8]. W tym wypadku językoznawca się myli, lecz musimy zauważyć, że opisując język ludzki w ten sposób, Milewski nie posiadał wówczas wystarczającej wiedzy na temat możliwości myślenia i komunikowania się zwierząt.

Uniwersalność jest drugą najczęściej wymienianą cechą języka. Jest to możliwość mówienia o wszystkim, co zostało wyróżnione i utrwalone w słownictwie (również o tym, co odległe w czasie i przestrzeni). Druga część powyższego zdania jest niezwykle ważna i nie należy jej pomijać, gdyż mówienie o wszystkim jest możliwe tylko w zakresie możliwości kognitywnych i leksykalnych danego gatunku. Tak więc kruk nie będzie dyskutował o filmie, który niedawno trafił na ekrany, gdyż nie oglądał tego filmu, w ogóle nie ogląda filmów, nie jest tym zainteresowany, nie ma na to warunków i nie do tego jest stworzony. Nie kwestionuję tu faktu, iż ludzie są najbardziej rozwiniętym kognitywnie gatunkiem i ich język jest najbardziej skomplikowany. Twierdzę jednakże, iż inne gatunki, w ramach swoich możliwości intelektualnych oraz potrzeb, również komunikują się za pomocą języka odpowiedniego dla danego gatunku. Krukowate przekazują sobie informacje o przeszłości, a więc są w stanie mówić o sytuacjach, które nie mają miejsca tu i teraz i nie są to okrzyki systemu jednoklasowego.

Kolejna cecha to fonemowość/foniczność, o której mówimy, gdy znaki składają się z diakrytów. Jest to jednak cecha budząca wątpliwości, jeżeli chodzi o definiowanie języka, gdyż istnieją języki ludzkie nieposiadające alfabetu, a jednocześnie znajdziemy gatunki zwierząt, w których komunikacji cecha ta występuje. Milewski myli się w stwierdzeniu iż: „Język jest jedynym kodem fonemowym, jaki znamy i to go ostatecznie wyodrębnia z całego świata znaków (fonemy – wyrazy – wypowiedzenia)”[9].

Hipoteza „pierwszeństwa gestów” GPH[10] postuluje, że mamy do czynienia z chwytną kończyną górną naczelnych, wczesnym pojawieniem się dwunożności u człowiekowatych, znaczną tożsamością struktur mózgowych odpowiedzialnych za przetwarzanie sekwencji w języku i czynnościach manualnych

[8] T. Milewski: *Językoznawstwo…*, s. 19.

[9] Ibidem, s. 19.

[10] G.W. Hewes: *A history of the study of language origins and the gestural primacy hypothesis.* Oxford 1996. *Handbook of human symbolic evolution*. Eds. A. Lock, Ch. Peters. Oxford 1996.

oraz potencjałem ikonicznym gestu (większą łatwością w desygnowaniu przedmiotów konkretnych, a także relacji przestrzennych i czasowych). Natomiast komunikacja głosowa u naczelnych podlega bardzo mocnym ograniczeniom w sensie treściowym (mały, zamknięty repertuar zawołań), fonologicznym (niewielkie możliwości modyfikacji zawołań), rozwojowym (zawołania są wrodzone) i neuronalnym (słaba kontrola korowa zawołań), co pozwala na stwierdzenie: „Wszystkie powyższe przesłanki składają się na fakt, że studiów nad ewolucją języka nie można ograniczyć do komunikacji dźwiękowej"[11].

Posiadając obecnie obszerniejszą wiedzę na temat ewolucji języka oraz na temat języków różnych gatunków zwierząt, możemy wykluczyć cechę „pierwszeństwa gestów" jako niezbędną do zdefiniowania języka.

Konwencjonalność to kolejna cecha wymieniana przez językoznawców jako definiująca język. Mówi o tym, iż język jest systemem opartym na umowie społecznej i wymaga nauczenia się konwencji. W tym wypadku również dostrzegamy kontrowersyjność tej cechy, gdyż występujące w języku ludzkim onomatopeje i wyrażenia ekspresywne, np. określające emocje (typu: „ojej!"), naruszają konwencjonalność, przy czym nie mamy już żadnych wątpliwości, iż języki różnych gatunków zwierząt są systemami opartymi na umowie społecznej, a członkowie danej społeczności uczą się języka.

Abstrakcyjność, czyli odniesienie znaków do pojęć ogólnych (klas obiektów), zakłada operowanie pojęciami abstrakcyjnymi. Świetnym przykładem istnienia abstrakcyjności w językach zwierząt może być język krukowatych (ptaki używają odgłosu „haaa", który określa wyłącznie mięso) albo zachowanie psa o imieniu Chaser, należącego do znanego psychologa Johna Piley. Pies potrafił odnaleźć zabawkę, której wcześniej nie widział i której nazwy nie poznał, a która znajdowała się wśród tych, które znał. Musiał on zatem generalizować i kategoryzować oraz wyciągać wnioski: skoro wszystkie pozostałe zabawki mają swoje określone nazwy, a ta jest nowa i podana nazwa też jest nowa i nie należy do żadnej innej zabawki, to musi określać właśnie tę zabawkę. Geniusz? Nie, ale na pewno abstrakcja nie jest mu obca.

Polisemiczność czy kreatywność to możliwość wprowadzania twórczych przesunięć znaczeniowych, umiejętność takiego posługiwania się znakami, żeby odnosić je do zjawisk, które nie mają własnej nazwy, ale ze względu na podobieństwo mogą być określane w sposób metaforyczny, np. *dochodzą* do nas odgłosy z sąsiedniego pokoju. Można by zadać pytanie: czy w językach zwierząt występują metafory? Tego jeszcze nie wiemy, za mało wiemy o językach zwierząt, ale można przypuszczać, iż skoro zwierzęta posługują się pojęciami abstrakcyjnymi, kategoryzują, tworzą, przekazują informacje o przeszłości, przewidują i planują to mogą również posługiwać się metaforą, oczywiście w zakresie własnych możliwości kognitywnych oraz potrzeb.

[11] S. Wacewicz: *Ewolucja języka: horyzont metodologiczny…*

Inne wyliczane cechy to: wymienność, kulturowość czy nadużywalność. Wymienność posiada każdy system komunikowania się, ponieważ każdy taki system służy do wymiany informacji pomiędzy nadawcą i odbiorcą. Kulturowość, czyli możliwość uczenia się drogą kulturową, a nie genetyczną, to kolejna cecha budząca wątpliwości, gdyż człowiek, obok potrzeby uczenia się, posiada również wrodzone zdolności językowe, z kolei zwierzęta uczą się języka w środowisku, a nawet mogą nauczyć się innego języka, jak na przykład orki uczące się języka delfinów. Jeżeli chodzi o nadużywalność, czyli użycie kłamliwe, to występuje ono wśród zwierząt powszechnie, nie tylko wśród naczelnych. Wiele gatunków zwierząt posługuje się kłamstwem i manipulacją dla osiągnięcia własnych celów.

Reasumując, nie wypada nam już mówić o jednoklasowych systemach komunikacji u zwierząt czy o wyłącznie sytuacyjnym użyciu języka. Grzegorczykowa, całkiem niedawno, bo w 2012 roku, pisze w swojej książce:

> W sumie jednak cała komunikacja zwierząt jest uwarunkowana sytuacyjnie (nie można informować o czymś, co jest oderwane od aktualnego czasu i miejsca) (TU I TERAZ), a ponadto rejestr znaków jest zamknięty: są to więc […] systemy jednoklasowe. W zestawieniu z komunikacją zwierząt wyraziście rysują się omówione już, istotne cechy języka ludzkiego. […] Poza fonicznością (która może być przekładana na inne bodźce) jest to składanie się znaków z diakrytów (dwustopniowość), które umożliwia utworzenie ogromnej liczby znaków o charakterze arbitralnym (konwencjonalnym). Ta wielka mnogość znaków wraz z możliwością tworzenia, dzięki gramatyce, nieograniczonej liczby wypowiedzi (dwuklasowość) staje się podstawą uniwersalności języka. Z kolei dzięki abstrakcyjności znaków (odniesieniu do klas zjawisk) komunikaty mogą odnosić się do zjawisk oderwanych od sytuacji, a więc przeszłych, przyszłych i jedynie pomyślanych. Twórcze użycie znaków pozwala odnieść je do zjawisk nowych, powiązanych w pewien sposób ze zjawiskami wcześniej nazwanymi. I tę cechę określa się jako polisemiczność, bądź też kreatywność znaków językowych[12].

Takie porównanie języka ludzi z językiem zwierząt oraz klasyfikowanie zwierząt jako jednego gatunku, a nie ich wielości, może wynikać wyłącznie z braku wiedzy o sposobach myślenia i komunikowania się zwierząt poszczególnych gatunków. To również może być źródłem niechęci językoznawców do stwierdzenia, iż różne gatunki zwierząt posiadają swoje języki.

Nie wszyscy naukowcy koncentrują się na wymienionych cechach przy definiowaniu języka. Lewandowska-Tomaszczyk mówi również o tzw. rekursji, czyli „klasycznej zasadzie generatywizmu odnoszącej się do stałej liczby wzorców, generujących nieskończoną liczbę par formalnoznaczeniowych poprzez nieskoń-

[12] R. Grzegorczykowa: *Wstęp do językoznawstwa…*, s. 32–33.

czoną liczbę powtarzających się procesów łączenia i włączania struktur”[13]. Jednak, należy tu zauważyć, iż pewne języki ludzkie nie posiadają rekursji, np. język Piraha[14].

Hocket podsumowuje: „Język człowieka ma dzisiaj siedem ważnych cech, które razem nie występują w żadnym ze znanych pozaludzkich systemów komunikacyjnych, chociaż niektóre z nich mogą się w tych systemach pojawiać”[15]. Można by było zgodzić się z Hocketem, gdyby nie fakt, iż istnieją gatunki zwierząt, których język posiada wszystkie wymienione przez niego cechy, takie jak: dwoistość (fonologia plus gramatyka), produktywność, czyli możliwość tworzenia nowych wypowiedzi, arbitralność, wymienność, specjalizacja, przemieszczenie, czyli oddalenie w czasie i miejscu, oraz kulturowość. Gatunkiem, którego język został naukowo zbadany i w którym zauważa się wszystkie wymienione przez Hocketa cechy jest gatunek piesków preriowych, o których będziemy mówić w dalszej części artykułu.

Hocket dalej objaśnia:

> U większości gatunków komunikowanie się występuje jedynie w czterech przypadkach: w okresie kojarzenia się par, w czasie troszczenia się o potomstwo, we wspólnych wysiłkach dla zdobycia pożywienia lub nowego terytorium i w czasie walki w ramach tego samego gatunku lub przeciwko prześladowcom. Człowiek natomiast dysponuje wieloma takimi rodzajami komunikowania się, których *prawdopodobnie* nie można, nawet pośrednio, wiązać z jakimkolwiek z tych czterech czynników. Człowiek nie może żyć samym chlebem; inną koniecznością życiową jest dla niego komunikowanie się[16].

Należy pamiętać, że, po pierwsze, istnieją sytuacje, niezwiązane z wymienionymi, np. kiedy zwierzęta się komunikują podczas zabawy. Po drugie, z perspektywy psychologii ewolucyjnej można zauważyć, że również ludzie dążą do osiągnięcia przedstawionych już celów i wówczas komunikują się, choć drogi ludzkie są bardziej skomplikowane, gdyż budowane na miarę ludzkich możliwości kognitywnych. Pomijając potrzebę rozwoju duchowego ludzi, większość działań podejmowanych jest celem zdobycia pożywienia lub innych dóbr, wychowania dzieci oraz utrzymania pozycji lub obrony przez obcymi. Oczywiście, ludzie posiadają również wyższe potrzeby językowe i duchowe, których możemy nie odnaleźć u różnych gatunków zwierząt. Trzeba podkreślić, że dany gatunek

[13] B. Lewandowska-Tomaszczyk: *Czym jest język? Dzisiejsze kontrowersje w paradygmatach generatywnych i kognitywnych*. W: *Metodologie językoznawstwa: współczesne tendencje i kontrowersje*. Red. P. Stalmaszczyk. Kraków 2008, s. 9–26.

[14] S. Pinker, R. Jackendoff: *The Faculty of Language: What's Special About It?* “Cognition” 2005, 95 (2), 201–236.

[15] C.F. Hocket: *Kurs językoznawstwa współczesnego*. Tłum. M. Jurkowski, Z. Topolińska. Warszawa 1968, s. 646.

[16] Ibidem, s. 661.

porozumiewa się w taki sposób, który pozwala mu zaspokoić jego potrzeby. Od tych właśnie potrzeb będzie zależał stopień skomplikowania języka i jego określone cechy. Mówiąc o perspektywie ewolucyjnej, trzeba zwrócić uwagę na fakt, o którym wspominał już Milewski w latach 70.: „W mowie dziecka pojawiają się poszczególne kategorie znaków w takiej kolejności, w jakiej wyłaniały się one w rozwoju świata żywych organizmów […]. Dzięki temu mowa dorosłego człowieka jest najbogatszym i najbardziej różnorodnym zespołem znaków, jaki znamy"[17]. Tu warto zastanowić się nad możliwością rozwoju języków danych gatunków zwierząt. Powyższe twierdzenia pokazują, jak ważna jest perspektywa ewolucyjna przy definiowaniu języka oraz spojrzenie na możliwości intelektualne danego gatunku. Można zapytać: czy ludzkie dziecko ma język? Ten język rozwija się u niego stopniowo i w końcu osiąga taki potencjał pod względem rozwoju kognitywnego, jaki cechuje dorosłego. Gdyby jakiś gatunek zwierząt osiągnął te same możliwości intelektualne jak u dziecka, to jego język mógłby rozwinąć się do poziomu języka ludzkiego. Czy zatem mamy prawo mówić, iż tylko dorosły człowiek posiada język?

Języki zwierząt

Celem udowodnienia, iż poszczególne gatunki zwierząt posiadają wiele cech definiujących język lub nawet wszystkie te cechy, omówione zostaną wybrane gatunki.

Zainteresowanie sposobami porozumiewania się zwierząt przejawiał już Arystoteles, którego szczególnie intrygowały pszczoły. Zaciekawiło go zjawisko lotów poszczególnych pszczół bezpośrednio do źródła pożywienia. Pytał: jak to się dzieje, że pszczoły poruszające się samodzielnie, a nie w grupach, wiedzą dokładnie, gdzie znajduje się pokarm? Austriacki biolog Karl von Frisch rozpoczął w latach 40. badania i zauważył, iż pszczoły, po powrocie do ula, wykonują specyficzny taniec ósemkowy w określonym kierunku, w zależności od miejsca, w którym znalazły pożywienie. Kąt, który wyznaczały linie opisujące kierunki tańca pszczół był taki sam jak kąt odnoszący się do lokalizacji źródeł pokarmu wobec ula. Pszczoły mają również zdolność widzenia światła ultrafioletowego i spolaryzowanego, co pozwala im na zlokalizowanie słońca w każdym momencie dnia, gdyż światło ultrafioletowe przebija się przez mgłę i chmury. Widzenie światła spolaryzowanego umożliwia im dokładne określenie pozycji słońca w każdej chwili. Wewnętrzny biologiczny zegar ułatwia przewidywanie pozycji przesuwającego się słońca. Pszczoły biorą pod uwagę pory roku i po-

[17] T. Milewski: *Językoznawstwo…*, s. 21.

chylenie słońca. W ciemnym ulu elementem kluczowym jest przyciąganie ziemskie, określające pozycję do góry i do dołu (podobnie jak słońce). Tak zwany taniec „waggle", czyli wywijanie odwłokiem, podaje informacje o odległości: im dłuższy taniec, tym dalej od ula znajduje się pokarm, a każda sekunda oznacza 1 kilometr. Kiedy źródło jest bliżej niż metr, „waggle" skraca się, stając się tańcem w kółko (nie ósemkowym).

> Tańce werbunkowe zbieraczek informują pszczoły w ulu o obecności pożytku i jego położeniu względem ula. Rozróżnia się wśród nich: taniec okrągły – kiedy źródło pożytku jest w małej odległości od ula, taniec wywijany – gdy odległość ta jest większa niż 100 m, taniec sierpowaty – kiedy jest ona pośrednia. Kierunek położenia pożytku jest określany w tańcu sierpowatym i wywijanym. Wyznacza go odchylenie osi tańca od pionu, równe kątowi zawartemu między kierunkiem lotu do pożytku i linią poprowadzoną od ula do słońca. Odległość wskazywana jest prędkością poruszania się tańczącej pszczoły i częstotliwością ruchów odwłokiem. Im ruch pszczoły jest wolniejszy, tym odległość do pożytku jest większa. Tańce werbunkowe służą też do informowania o znalezionym przez pszczoły wywiadowczynie miejscu na osiedlenie się roju (rójka)[18].

Pszczoły porozumiewają się poprzez wykonywanie także innych rodzajów tańca. Taniec alarmowy wykonują pszczoły zbieraczki po przyniesieniu do ula pokarmu zanieczyszczonego szkodliwymi substancjami. Polega on na ruchu tych pszczół po torze spiralnym lub zygzakowatym z jednoczesnym potrząsaniem odwłokiem. Taniec czyszczący ma zachęcić inne pszczoły do czyszczenia ciała tancerki, która wstrząsa ciałem i przestępuje z nogi na nogę. Taniec radości, czyli grzbietowo-brzuszną wibrację odwłoka, wykonują robotnice przygotowujące młodą matkę do lotu godowego. Taniec masażowy wykonywany przez robotnicę pobudza jej towarzyszki do „masowania jej żuwaczkami i języczkiem"[19].

Ten skomplikowany system porozumiewania się musimy nazwać językiem, ze względu na to, iż posiada wiele cech ludzkiego języka, wśród których można wyróżnić: dwuklasowość, produktywność i uniwersalność (jeżeli weźmiemy pod uwagę użycie języka do celów komunikacyjnych umożliwiających zaspokojenie potrzeb oraz możliwości intelektualne danego gatunku), wymienność, przemieszczenie w czasie czy kulturowość, czyli naukę określonego systemu na drodze wychowania w określonym środowisku. Możemy mieć jedynie wątpliwości co do kreatywności czy nadużywalności, jednak należy w tym miejscu zaznaczyć, iż pszczoły nie mają potrzeby użycia języka do celów manipulacyjnych czy kreatywnych, choć być może to również czynią.

---

[18] *Encyklopedia pszczelarska*. Red. L. Bornus. Warszawa 1989.

[19] Ibidem.

Coraz więcej wiemy na temat ptaków krukowatych. Po wielu latach badań i obserwacji naukowych, specjaliści dostrzegli u nich niezwykłą inteligencję. Potrafią one posługiwać się narzędziami, rozwiązują złożone problemy, angażują się w skomplikowane zabawy, podejmują ryzyko i są bardzo kreatywne. Alex Taylor, brytyjski biolog, udowodnił, iż kruk, być może jako jedyny gatunek, potrafi rozwiązać siedmiostopniowy problem[20].

Krukowate mają bardzo duże mózgi w stosunku do masy ciała; żyją bardzo długo, co powoduje, że zdobywają życiowe doświadczenie i są zwierzętami społecznymi. Mają doskonałą pamięć, potrafią rozpoznawać ludzkie twarze, nieustannie się uczą, a przede wszystkim – myślą. Zdecydowanie świadomie używają języka do osiągania własnych celów.

Wbrew pozorom, krukowate to ptaki śpiewające, a ich śpiew, czyli język, jest niezwykle skomplikowany. Zawiera rozbudowane słownictwo, składające się głównie z nazw przedmiotów otaczającego ich świata, w tym z nazw określających daną kategorię. Kruki potrafią nauczyć się ludzkiej mowy i wykorzystać ją do manipulacji. Dobrym przykładem jest opisany przez dr. Marzluff, amerykańskiego naukowca, przypadek kruka, który nawoływał okoliczne psy poprzez użycie zwrotu: „Here Boy! Let's go!" („tutaj piesku, chodź"). Tym samym sprowadził psy w jedno miejsce, w którym stworzyły one chaos i umożliwiły ptakowi zdobycie pożywienia, który spożywali tamtejsi przechodnie. O fenomenalnej pamięci, a także umiejętności przekazywania informacji w czasie, świadczy przykład złapanych do badań kruków, rozpoznających osoby, które je złapały. Po wielu latach również te ptaki, które nie żyły jeszcze w czasie eksperymentu, reagowały na osoby, które były wówczas w badania zaangażowane. Eksperyment powtarzany był z użyciem masek[21].

Krukowate tworzą pieśni i mają możliwość wykonywania ciągle nowych ich wersji. Doskonale zapamiętują i powtarzają nowe odgłosy, które później wkomponowują do swoich pieśni. Słowa w języku tych ptaków mają konkretne znaczenie, nie są to onomatopeiczne wyrażenia. Ptaki te używają również wyrazów referencyjnych, odnoszących się do danej kategorii, np. „haaa" oznacza mięso[22].

Reasumując, krukowate tworzą i przywołują wspomnienia, konfrontują teraźniejszość ze wspomnieniami z przeszłości, śnią, używają wyrazów z ludzkiej mowy, aby osiągnąć własny cel, manipulują, oszukują, bawią się i porozumiewają się z innymi gatunkami, przewidują i oczekują nagrody, tworzą i realizują plany.

Należy podkreślić, że naukowcy wciąż jeszcze poznają możliwości komunikacyjne zwierząt i wciąż mało wiedzą na ten temat[23]. Jednak to, co już wiemy

[20] http://alexhtaylor.com/ [data dostępu: 10.03.2015].

[21] https://www.youtube.com/watch?v=0fiAoqwsc9g [data dostępu: 10.03.2015].

[22] https://www.youtube.com/watch?v=0fiAoqwsc9g [data dostępu: 10.03.2015].

[23] Zob. S. Coren: *How to Speak Dog*. New York 2014; D. Everett: *Cultural Constraints on Cognition and Grammar in Pirahã*. "Current Anthropology" 2005, 46; D. Everett: *Don't Sleep, There are Snakes . Life and Language in the Amazonian Jungle*. London 2008.

pozwala stwierdzić, iż krukowate posiadają język, czyli dwuklasowy, uniwersalny, produktywny system, który służy do porozumiewania się osobników (a więc zachodzi w nim wymienność), który cechuje także kulturowość, kreatywność i nadużywalność, o czym była mowa wcześniej.

Każdy gatunek zwierząt jest inny i posiada inny system komunikacji. Dlatego tak ważne jest, aby jak najgłębiej poznać możliwości porozumiewania się wszystkich gatunków, co pozwoli określić, które z nich posiadają język zbliżony do ludzkiego i zauważyć podobieństwa oraz różnice.

Niezwykłym gatunkiem są bardzo inteligentne i społeczne orki. Mają one nieprzeciętnie duże mózgi oraz skomplikowany system porozumiewania się. Fale dźwiękowe przemierzają wodę z prędkością 1,5 km/s, czyli 4,5 raza szybciej niż powietrze. Język służy orkom do komunikacji i nawigacji. Składa się z różnych dźwięków. Co ciekawe, orki posiadają dialekty, uczą się nowych dźwięków i nadają sobie imiona. Ponadto posiadają umiejętność uczenia się języka innego gatunku, co udowodniły badania młodych orek, które, przebywając z delfinami, nauczyły się języka delfinów. Nauka drugiego języka była dotychczas uważana za jedną z podstawowych cech człowieka[24].

Rewelacyjne są też słonie. Wieloletnie badania, prowadzone między innymi przez Andreę Turkalo, eksperta w dziedzinie biologii słoni, odkryły niektóre tajemnice skomplikowanego języka tych zwierząt. Obecnie powstaje pierwszy słownik języka słoni, a jednak naukowcy są dopiero na początku drogi do poznania możliwości komunikacyjnych tych zwierząt. Najważniejsze dźwięki dla tego gatunku są infrasoniczne, tzn. emitowane na niskich częstotliwościach, poniżej możliwości zarejestrowania przez człowieka. Dźwięki te są dla słoni słyszalne nawet z odległości 2–3 km. Dotychczasowe analizy sonogramów i spektrogramów wykazują, iż jest to system bardzo skomplikowany, podobny do ludzkiego języka. Co odkryją naukowcy w ciągu kolejnych lat badań? Tego nie wiemy, ale nie można odmówić słoniom posiadania języka[25].

Nie ma jednak konieczności sięgania do coraz bardziej egzotycznych gatunków zwierząt, aby zauważyć stopień skomplikowania języków, którymi komunikują zwierzęta. Pies, najbliższe zwierzę stale towarzyszące człowiekowi, posługuje się złożonym systemem komunikacji, bazującym na wykorzystaniu różnych kanałów. Zwierzęta te komunikują bowiem poprzez dźwięki (system werbalny), postawę ciała i ruch (system niewerbalny) oraz zapachy. Psy doskonale odczytują nastroje i intencje ludzi, są empatyczne, mają bogaty repertuar emocji i świetnie imitują. Mimo iż same nie są w stanie powtórzyć ludzkich słów, bardzo dobrze rozumieją ludzki język, co naukowcy wielokrotnie udowodnili. Wspomniany już Chaser, pies rasy Border Collie, należący do amerykańskiego psychologa

[24] http://www.livescience.com/48231-killer-whales-talk-like-dolphins.html [data dostępu: 10.04.2015].

[25] https://www.youtube.com/watch?v=owXlAQ4-4o0 [data dostępu: 12.04.2016].

Johna Pilleya, potrafił rozróżnić ponad 1000 słów, w tym rzeczowniki, czasowniki i przymiotniki, a także klasyfikować i generalizować.

Nawet minimalne ruchy poszczególnych części ciała psa przekazują wiele informacji drugiemu osobnikowi. Gdyby ludzie potrafili z większym sukcesem odczytywać język psów, uniknęliby wielu nieporozumień i konfliktów, zarówno pomiędzy psami a ludźmi, jak i pomiędzy samymi psami.

Zdecydowanie najpełniej dotychczas zbadanym i spełniającym wszystkie kryteria cechujące język ludzki jest język piesków preriowych. Pieski preriowe, inaczej nieświszczuki, to ssaki z rodziny wiewiórkowatych, gryzonie, zwierzęta bardzo społeczne. Żyją w Ameryce Północnej, w koloniach, w norach wykopanych w ziemi. Każde „podziemne miasteczko" jest podzielone na terytoria zamieszkiwane przez jednostki lub poszczególne grupy. Pieski bronią swoich terytoriów, żywią się głównie roślinami, żyją w harmonii, rozmnażają się raz w roku[26].

Con Slobodchikoff, amerykański profesor biologii, badający wraz ze swoim zespołem ten gatunek zwierząt od wielu lat, udowodnił, iż pieski preriowe używają własnego języka do porozumiewania się. Nieświszczuki wykorzystują do komunikacji tzw. alarm calls, czyli zawołania podobne do ćwierkania ptaków. Ciekawy jest fakt, że badania sonogramów komputerowych wykazały, iż:

- pieski preriowe mają inne zawołania na różne drapieżniki (kojot, człowiek, pies, jastrząb);
- każde zawołanie zawiera dodatkowe informacje deskryptywne, dotyczące wielkości, kształtu i koloru (ta sama osoba ubrana w innego koloru ubranie będzie opisana z uwzględnieniem tej zmiany, a z zachowaniem pozostałych informacji), np.:

  CZŁOWIEK + WYSOKI + SZCZUPŁY + NIEBIESKI/ ZIELONY tp.
  PIES + ŚREDNI + PROSTOKĄTNY + ŻÓŁTY

- zwierzęta te potrafią opisać przedmioty, których nigdy wcześniej nie widziały;
- ich zawołania składają się z fonemów (samogłosek i spółgłosek);
- szczeniaki „gaworzą", ich mowa nie ma struktury, a to oznacza, że pieski preriowe uczą się języka[27].

Każde „zawołanie" piesków preriowych to zdanie, w którym zawarte są rzeczowniki i przymiotniki, składające się z fonemów; rzeczowniki określają gatunek drapieżnika, a przymiotniki to deskryptory. Pieski preriowe mają dialekty. Można też u nich zaobserwować społeczne „pogadanki". Sylaby w wyrazach różnią się od siebie, ale ponieważ nie towarzyszy im specyficzne zachowanie, naukowcy nie odkryli jeszcze, co przekazują sobie pieski preriowe podczas tych

[26] http://conslobodchikoff.com/ [data dostępu: 12.03.2016].

[27] http://conslobodchikoff.com/; https://www.youtube.com/watch?v=y1kXCh496U0 [data dostępu: 10.03.2016].

pogadanek. Nieświszczuki używają również języka niewerbalnego, np. machają ogonem, podskakują itp. Różne gatunki mają swoje języki i prawdopodobnie nie zrozumiałyby siebie nawzajem. Język piesków preriowych jest językiem tonalnym, podobnym do chińskiego. Jak ustalono dotychczas, język tych zwierząt jest najbardziej skomplikowanym ze wszystkich języków gatunków zbadanych przez człowieka[28].

Reasumując, system porozumiewania się piesków preriowych to system znaków fonicznych. Jest konwencjonalny, czyli oparty na umowie społecznej, a młode osobniki uczą się go od starszych. Jest to system uniwersalny i dwuklasowy, posiadający słownictwo i reguły gramatyczne oraz umożliwiający mówienie o wszystkim, o czym zwierzęta te chcą mówić, zgodnie z ich potrzebami i możliwościami kognitywnymi. Język ten klasyfikuje i odnosi się do klas obiektów. Cechuje go wymienność i kulturowość, młode uczą się od dorosłych. Istnieje duże prawdopodobieństwo, iż dotyczy go również nadużywalność, nie odkryliśmy bowiem jeszcze, o czym rozmawiają pieski podczas tzw. pogawędek. Wiele jeszcze nie wiemy, ale możemy śmiało skonkludować, iż nieświszczuki posiadają język.

Podsumowanie

Nowoczesne technologie i coraz bardziej zaawansowany sprzęt umożliwiają głębszą analizę nagrań rejestrujących porozumiewanie się różnych gatunków zwierząt. Skoro naukowcy odkryli tak bardzo skomplikowane systemy komunikacji u owadów, ptaków i ssaków, możemy założyć, iż kolejne badania pozwolą na odkrycie nowych możliwości i ujawnią języki u innych zwierząt.

Abstract

Do animals use language?

The belief that only humans use language has dominated in science for years. Linguists are especially sensitive to the notion that animals can use or create language. They argue that all species other than human can communicate but they do not use language, as it is reserved for people only. It is important to notice that animal psychology is a new and still far underdeveloped scientific field. More and more studies are revealing that animals can and do think, feel and communicate in a meaningful way. Recently, new studies have supported the hypothesis that some animals do use language. The communication systems that they use have all or most of the characteristics of a language. Con Slobodchikoff has shown that prairie dogs have grammar, can create language and use dialects in their

[28] http://conslobodchikoff.com/; https://www.youtube.com/watch?v=y1kXCh496U0 [data dostępu: 10.03.2016].

communication with one another. Their pups learn their language in a similar way as human babies do. This article is meant to question the notion that animals do not use and create language.

Keywords:
animal language, animal communication, animal talk, animal linguistics, zoosemiotics

Абстракт

Есть ли речь у животных?

Уже много лет господствует убеждение, что только язык человека можно считать языком. Лингвисты не соглашаются с мнением, что животные создают и пользуются языком. Они – правда – утверждают, что у всех видов животных есть коммуникация, но только человек пользуется языком. Стоит заметить, что психология животных это новая научная дисциплина, которая все еще развивается. Уже много исследований доказывает, что животные обладают мышлением, чувствуют и общаются. В последнее время исследования подтвердили гипотезу, что некоторые виды животных выработали язык. Употребляемые ими системы коммуникации обладают большинством черт характерных для языка. Кон Слободчиков доказал, что луговые собачки пользуются грамматикой, умеют создавать язык и употреблять диалекты в общении с другими. Целью настоящей статьи является отрицание мнения, что животные не пользуются и не создают языка.

Ключевые слова:
язык животных, коммуникация животных, разговор животных, зоосемиотика

„Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies"
Nr 3/2017 *Podmiotowość*
ISSN 2451-3849

Simone Pollo
Sapienza University of Rome
Dipartimento di Filosofia

Going Veg: Care of the Animals or Care of the Self?

Reflective Moral Vegetarianism

The object of this article is moral vegetarianism. More precisely, the aim is to discuss some aspects of such a practice as it is recommended by influential theories of animal ethics, and to suggest a different understanding of it. According to standard and mainstream animal ethics theories, vegetarian food habits are morally required because they prevent objectionable consequences for animals or they respect some fundamental rights possessed by animals themselves. I will stress some difficulties of accounts of vegetarianism of this kind. More specifically, I will try to highlight how they are shown to be poor in accounting for the actual moral experience of people adopting vegetarian lifestyles. Obviously, moral vegetarianism is the expression of some kind of respect for the animals, but according to the view I would like to support it is better understood not just as the sum of single morally required and obligatory acts in favour of animals. On the contrary, vegetarianism must be regarded as an activity of the moral agent to shape his or her own character. In these terms, vegetarianism must be considered a part of personal moral self-development.

Vegetarianism in its different forms is an old practice. Pythagoreans are the most famous examples of ancient vegetarians, but many kinds of vegetarianism can be found all along the history of western civilisation (beside all of its various declinations in other civilisations). Here, my aim is not to present a historical reconstruction of vegetarianism, but to develop a theoretical analysis of it. Such an examination is placed into the framework of contemporary discussions on

vegetarianism raised by philosophical animal ethics (even it aims at recovering a way of thinking this dietary lifestyle that is consonant with virtue ethics, that is, a classical understanding of morality). For the sake of the present discussion, just a historical remark is worth to be made. The different kinds of vegetarianism appearing in the course of western history often shared a common trait: they were thought to be a way to live differently from the whole of society. Vegetarianism has been often understood as a part of an "anomalous" lifestyle, and it is often found as a part of the way of living of members of radical and dissenting communities. This historical remark is relevant for the purposes of the present analysis because it helps highlight the link between vegetarianism and the activity of shaping one's own character. Such a link will be the core of the examination of vegetarianism that will be developed here.

What I will specifically discuss here is *reflective moral vegetarianism*, even if for brevity's sake I refer to it just as "vegetarianism". Each of the terms composing the locution "reflective moral vegetarianism" requires a brief specification. First, for the purposes of the present discussion the term "vegetarianism" is defined in a quite broad sense. Usually, vegetarianism is used to describe the food habits of someone who bans any meat or fish from his or her diet, but allows animal derived products such as eggs, milk, or honey. By such a definition, vegetarianism is distinguished from veganism, which refuses any kind of animal derived products. Here, the term "vegetarianism" will be taken to include strict veganism, but also other types of food habits that are less demanding than veganism or conventional lacto-ovo vegetarianism. The present use of vegetarianism includes also food habits that, for example, refuse meat entirely, but allow for animal derived products and fish, or that refuse the eating of mammals, but allow the consumption of meat of other animals, such as poultry and fish. Vegetarianism is here extended to include lifestyles that not only exclude animals from food habits but can also refuse animal derived clothes (leather shoes, wool, silk, etc.). Finally, vegetarianism as it is used here can include the consumption and use of some animal derived products chosen on the ground of the way animals are bred, raised, kept, and eventually killed, allowing, for example, meat from free range cattle and excluding meat from factory farm animals. This latter was, incidentally, the kind of vegetarianism practiced by Richard Mervyn Hare, who argued in favour of it in his famous essay *Why I Am only a Demi-vegetarian*[1]. In brief, vegetarianism in this broad meaning and for the present purposes is a lifestyle that entails habits about the choice of food and/or clothes excluding entirely or to a certain degree food and clothes derived from animals. In this broad meaning, vegetarianism describes a wide and variegated ensemble of habits. Including in the concept of vegetarianism also the consumption of

[1] R.M. Hare: *Why I Am only a Demi-Vegetarian*. In: *Essays on Bioethics*. Oxford 1993, pp. 219–235.

some meat and fish can sound bizarre, but the reason for adopting such a broad meaning will be made clearer later on. For the moment it is enough to say that this definition allows us to catch the different ways in which actual people shape their food habits on the ground, first, of reflections about the ethics of human/animal relationships and, second, of reflections about how they personally stand with respect to these relationships.

In fact, the vegetarianism I will discuss is *reflective* and this is the second feature that must be clarified. Vegetarianism is reflective since it is the outcome of a personal reflection of the agent. Vegetarianism is a lifestyle that is actively and consciously chosen by the individual. It is not simply a habit received, for example, through culture or education and uncritically practiced by the individual. Of course, a vegetarian lifestyle can be received by someone as a part of one's juvenile education by one's parents, but to meet the present definition such a lifestyle must be somehow reviewed and critically endorsed by the individual in the course of his or her life. Reflective vegetarianism requires a personal and critical commitment. The reflective nature of the practice means that it must be subjected to some kind of evaluation, that the agent weighs the reasons and motives in its favour and feels somehow compelled to adopt it. The very nature of this compulsion could be the topic of an articulated and in-depth analysis, but for my present purposes it can be said that it must not be necessarily understood as a form of "obligation" (in the sense, for example, in which Kantian ethics spells out moral duties). For example, someone can feel compelled to adopt a certain behaviour because, after critical reflection, he or she feels that it is more attuned with some fundamental traits of his or her character rather than because that behaviour meets the demands of some universal moral principles.

The third element regards the *moral* nature of vegetarianism. The reflective activity underlying the vegetarian lifestyle is of a moral nature. To meet my definition, vegetarianism must – at least in part – spring from moral reflection and be practiced for moral motives. This does not exclude the possibility that moral motives for adopting a vegetarian lifestyle could be joined to other reasons (health, taste, or, for example, the desire to share food habits with one's partner). Nonetheless, moral considerations ought somehow to prevail. Therefore, vegetarian lifestyles predominantly motivated by reasons other than moral ones are not taken into account in my present analysis. To make this point clearer, another remark should be added. To be included in my definition, vegetarianism ought to rely, at least in part, on specific moral reasons. Among these reasons, the consideration of the suffering and life of animals involved in the production of food and/or clothes must be present. These considerations can be mixed, for example, with a moral concern for the environmental outcomes of factory farming, but moral concern for the environment should not be the only reason for vegetarianism. According to my definition, vegetarian lifestyles spring out of a reflection

about the ethics of human/animal relationships and the moral meaning for the individual of his or her habits involving the lives of animals. The ethics of human/animal relationships is at the core of reflective moral vegetarianism.

Animal Ethics Theories and Vegetarianism

The most influential contemporary philosophical arguments in favour of vegetarianism are those made by Peter Singer and Tom Regan in their books *Animal Liberation* and *The Case for Animal Rights*, and in some of their essays[2]. Their importance is due not only to the influence that their arguments have had on the general public and in the academic debate on the topic of food choices and animal moral status. It is due also to the fact that their arguments (and the debate between the two authors) is paradigmatic of what I call "standard" and "mainstream" animal ethics. With this definition, I label a peculiar and predominant philosophical approach to the ethical issues of human/animal relationships. This approach is characterised by a top-down method: particular prescriptions and obligations are derived and deduced from abstract and general principles. This is a normative approach to ethics (and it is common and widespread not only in animal ethics, but in the whole of the fields of applied ethics) and it can be seriously criticised, despite its great historical importance in shaping the public and academic debates on many topics (the ethics of human/animal relationships included). The top-down normative treatment of vegetarianism, excellently exemplified by Singer and Regan, is similarly flawed by the "defects" that can be found in the top-down normative approach in general[3]. My analysis will be an effort to give a richer treatment of the topic of vegetarianism and through my analysis to sketch the premises of a different approach to the whole issue of animal ethics.

On the basis of Singer's utilitarianism, abstinence from animal derived products is morally required. If food (or clothing) is obtained by means of the suffering and death of animals, and the benefits obtained from its ingestion by

[2] See: P. Singer: *Animal Liberation: A New Ethic for Our Treatment of Animals*. New York 1975; T. Regan: *The Case for Animal Rights*. Berkeley, CA, 1983; T. Regan: Utilitarianism, Vegetarianism, and Animal Rights. *Philosophy & Public Affairs*, vol. IX, no. 4, 1980, pp. 305–324; P. Singer: Utilitarianism and Vegetarianism. *Philosophy & Public Affairs*, vol. IX, no. 4, 1980, pp. 325–337.

[3] See, for example: A. Baier: *Doing Without Moral Theory?* In: *Postures of the Mind: Essays on Mind and Morals*. Minneapolis 1985, pp. 228–245; C. Diamond: *Moral Differences and Distances: Some Questions*. In: *Commonality and Particularity in Ethics*. Eds. L. Alanen, S. Heinämaa, T. Wallgren. New York 1997, pp. 197–223.

humans do not surpass the amount of suffering incurred, then such food ought not be consumed. According to Singer's utilitarianism, the consequences of eating meat and animal derived products are the reasons for the moral obligation to practice vegetarianism. Animal-based food ought to be banned since it entails morally blameworthy effects, raising the total amount of suffering in the world. As long as non-animal food alternatives are available, the benefits obtained by humans through the eating of meat consist just in the pleasures of taste. According to Singer, these pleasures are "trivial" and cannot outweigh animal suffering. The way Singer (along with philosophers like him) dismisses the importance of animal based food is representative of the oversimplification entailed by top-down normative approaches. Surely, pleasures derived by eating animal products are enormously inferior to the suffering of animals involved in their production; nonetheless, the meaning and role of animal derived food in human life cannot be reduced to the specific pleasures experienced by single humans eating it. Later on I will be more specific on this. For the moment it is enough to take note of this point.

Another controversial point of Singer's argument for vegetarianism is raised by its strict consequentialist nature. Vegetarianism is obligatory since it prevents suffering and the killing of animals. Nonetheless, in a complex society like ours we can never be sure that our abstinence from animal food saves specific animals from suffering and killing. Our individual actions could not make any difference; that is, they could not actually change the total number of animals involved. Singer is aware of this objection and stresses the importance of considering our actions as always being linked to those of others and he mentions also the value of our choices as an example for other people. Nonetheless, if we could be absolutely sure that our abstinence from meat would not change in any way the consequences for animal suffering and death, then eating that meat would be morally neutral and permissibile. Even if perfectly consistent with Singer's general theoretical framework, there is something odd in this conclusion. There is something that is not captured by Singer's theoretical framework. Even if my refusal to eat meat does not prevent in any way some specific animal from suffering and being killed, it can still be *important* for me. A consistent utilitarian could regard such feeling of importance without actual consequences as a form of superstition, since only actions with measurable outcomes are morally important. Nonetheless, the subjective *importance* of vegetarianism also in similar cases cannot be dismissed in the way Singer does it. My treatment of vegetarianism and its connection with the notions of self-development and care of the self will be an effort to suggest a richer and more articulated view of vegetarianism and its moral meaning.

Tom Regan's theory avoids the abovementioned difficulties of Singer's approach, but at the price of doubtful and demanding metaethical commitments about the nature of "inherent value" and of moral rights. Beside the metaethi-

cal issues that I have no room to tackle here, Regan's approach shows problems similar to those of Singer's theory. Suppose a friend invites me to go with him to a dinner that I was not supposed to attend. The expected guests were nine and so the host cooked ten steaks (nine for the guests, one for himself). When I sit at the table, the host cuts about a tenth of his steak and gives it to me, and asks each of the other guests to do the same in order to let me have a meal like all the others. Can I be held responsible for the violation of the rights of the animal whose flesh has been transformed into steaks for my host? Here I cannot proceed to an analysis of the slippery notion of responsibility that would be entailed by the effort of arguing that also in this case I would have breached the rights of the animal. On the contrary, I would simply remark that in a case like that described above, it would be much more likely to refuse the pieces of others' steaks claiming that eating meat is not part of my own lifestyle and that it is not essential to have been directly involved in the causal process of the production of meat to refuse to eat it. It is more likely, for example, that the refusal to eat that meat would be defended by claiming that food obtained through animal suffering is something that we do not regard as something good *for us*, whoever might be ultimately responsible for the suffering involved. Food obtained at the price of animal suffering does not correspond to one's own identity and views. In this terms, being vegetarian is not the outcome of a moral obligation (as in Singer's and Regan's cases), but a form of self-expression and respect for one's own identity and views.

Humans and Food

The top-down normative approach to vegetarianism is problematic in other respects. In a nutshell, Singer's and Regan's theories underestimate the importance and complexity of meat-eating habits in the human form of life. They also underestimate the richness of actual human moral reflections about such habits and of the behaviours generated from those reflections. According to them, moral thinking and reasoning ought to reveal to us the triviality of meat eating with respect to the suffering of animals involved in their production. Of course, if the pleasures of taste experienced when eating a steak are isolated and directly compared to the suffering experienced by an animal during its miserable life and death on a factory farm, those pleasures can only appear to us as trivial. Nonetheless, such kind of isolation is inadequate, since it leads to an underestimation of the meaning and role that eating animal-based products have in the human form of life. Condemning such eating habits by defining them just as trivial pleasures completely fails to grasp those meanings and roles. An ethical

analysis of vegetarianism should seriously address both the biological and cultural dimensions of meat-eating. The use of animals for food is not contingent and accidental, but it is a structural part of the human form of life as we know and inhabit it.

The domestication of animals and their use for food has played a crucial role in the biological and cultural evolution of *Homo sapiens*. According to a convincing hypothesis, the cognitive capacities required to domesticate and keep animals have been the basis of human capacity for mind-reading, which is the essential mental faculty for life in large social groups, which in turn is the core of the development of human civilisation[4]. Furthermore, life in large social groups and the switch to the stationary life made possible by domestication and breeding has brought about a tremendous acceleration in the development and transmission of culture[5]. Animal breeding and use is not the only factor that opened the path of human civilisation, but it is among the most important ones. Therefore, the practice of eating animal-based products is deeply embedded in "human nature" and in the human form of life. It has been a propeller of human civilisation. Of course, this fact is not a justification for eating meat in our present condition of life, but it must be taken into account when discussing the moral basis of vegetarian choices. Furthermore, this fact contradicts any discourse about the presumed "naturalness" of vegetarianism. It is common among vegetarians to justify the vegetarian choice by making an appeal to the presumed "naturalness" of vegetarianism. Yet, omnivorous habits are not morally questionable because of their presumed unnaturalness. Beside the fact that in general any appeal to the concept of "nature" in ethics is flawed and questionable[6], this particular use is defective for other reasons. If we use a stipulative notion of "nature" and define it as that which is common and usual for human beings or that which is consistent with human biological nature, then we must simply recognise that omnivorous alimentation is perfectly "natural".

To reconstruct the place that animal-based eating has in the human form of life, it is useful also to recognise the multiple cultural roles that it plays in human life. To discard certain eating habits by saying that after all "it is just food" would be a gross mistake. Food has many meanings in human life: it is part of our social and emotional lives. We acquire food habits through education, and they become part of our identity (a point that is brilliantly made clear by Jonathan Safran Foer in his insightful book *Eating Animals*[7]). Particular recipes, their

[4] P. Shipman: *The Animal Connection. A New Perspective on What Makes Us Human*. New York 2011.

[5] J. Diamond: *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*. New York 1997.

[6] For classical arguments, see: J.S. Mill: *"Nature" in Three Essays on Religion* (1874). In: *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume X – Essays on Ethics, Religion, and Society*. Toronto 1985.

[7] J. Safran Foer: *Eating Animals*. Boston, MA, 2009.

taste and smell, can be placed deep in our memories. They can be part of our familial and local traditions. It is not wrong to say that there are foods that belong to us in a deep sense, in the same sense in which some places, dialects, and kinds of music belong to us and shape our characters and personalities. Most of such things that shape us are not directly chosen by us ourselves, but are simply received through habit and education. We are somehow passive with respect to them. We are often unaware of the fact that many of our habits have such deep roots in our social, familial, and personal history. Being conscious of such roots is a first step in the process of shaping one's own identity and character. Going vegetarian can be a transformation of this kind.

Vegetarianism and Personal Moral Life

My view is that a rich and theoretically fruitful understanding of vegetarianism should start from these last remarks. Vegetarianism is a transformation of oneself by means of taking into one's own hands one's habits and practices and eventually changing them. Describing vegetarianism in this way does not reduce the moral importance of vegetarianism with respect to mainstream normative ethical arguments. On the contrary, it tries to grasp that moral importance in all its different aspects. The aspect that is valorised by this different view of vegetarianism is a particular aspect of moral life that is underevaluated in contemporary philosophical ethics, but that was crucial in the philosophical treatment of ethics in ancient times. This aspect has been critically analysed in depth by authors like Michel Foucault and Pierre Hadot, who traced its presence in classical philosophy, calling it the "care of the self". In the third volume of his *History of Sexuality*, titled precisely *The Care of the Self*, Foucault examines how the concept and practice of the care of the self shaped sexual habits. A quote from this book can be enlightening and helpful for understanding what kind of human experience must be called "care of the self":

> It is in Epictetus no doubt that one finds the highest philosophical development of this theme. Man is defined in the Discourses as the being who was destined to care for himself. This is where the basic difference between him and other creatures resides. The animals find "ready prepared" that which they need in order to live, for nature has so arranged things that animals are at our disposal without their having to look after themselves, and without our having to look after them. Man, on the other hand, must attend to himself: not, however, as a consequence of some defect that would put him in a situation of need and make him in this respect inferior to the animals, but because the god [Zeus]

> deemed it right that he be able to make free use of himself; and it was for this purpose that he endowed him with reason. The latter is not to be understood as a substitute for natural faculties that might be lacking; on the contrary it is the faculty that enables one to use, at the right time and in the right way, the other faculties. In fact, it is this absolutely singular faculty that is capable of making use of itself, for it is capable of "contemplating both itself and everything else". By crowning with this reasoning faculty all that is already given to us by nature, Zeus gave us the possibility and the duty to take care of ourselves. It is insofar as he is free and reasonable that man is the natural being that has been committed to the care of himself. The god did not fashion us out of marble, like Phidias his Athena, who forever extends the hand on which Victory came to rest immobile with wings outspread. Zeus "not only made you, but entrusted and committed you to yourself alone". The care of the self, for Epictetus, is a privilege-duty, a gift-obligation that ensures our freedom while forcing us to take ourselves as the object of all our diligence[8].

The practice of the care of the self is a typical human experience, but it is not necessary in order to live. It is necessary in order to live *well*. It is the search for the good life that motivates the care of the self. This practice is not purely intellectual. It starts from reflection and thinking, but its aim is the transformation of daily life and habits. Caring for oneself poses a demand to critically consider one's own life and to introduce changes in order to achieve self-development. Vegetarianism can be regarded as a critical detachment from received food habits. This detachment is driven by a critical moral reflection about our relationships with animals and the role we want to have with the non-human world. Therefore, it can be regarded as consistent with the idea of care of the self. As a matter of fact, in antiquity food was an important part in many declinations of the practice of the care of the self.

In spelling out the general idea of vegetarianism as a form of care of the self, the idea must be more precisely articulated. The expression "care of the self" can be potentially misleading and give the impression that moral consideration of animals does not play a role in this interpretation of the practice of vegetarianism. Also in this case vegetarianism springs from a reflection about the importance of the suffering and life of animals. Nonetheless, this reflection takes a path that is different from that of more conventional theories of animal ethics. Centring vegetarianism on the transformation of the agent's practices and habits avoids the language of moral status, obligations, and rights that is characteristic of top-down normative ethical theories. In this respect, this alternative view of vegetarianism speaks a language that is similar to that of virtue ethics. Vegetarianism can be intended as a practice consistent with a virtuous character, that is, a character refraining from cruelty and sympathetic towards suffering of all

[8] M. Foucault: *The Care of the Self. The History of Sexuality. Vol. III*. New York 1988, p. 47.

sentient beings. Rosalind Hursthouse's treatment of vegetarianism in terms of virtue ethics is exemplary:

> Can I, in all honesty, deny the ongoing existence of this suffering? [the suffering of animals used for food] No, I can't. I know perfectly well that although there have been some improvements in the regulation of factory farming, what is going on is still terrible. Can I think it is anything but callous to shrug this off and say it doesn't matter? No, I can't. Can I deny that the practices are cruel? No, I can't. Then what am I doing being party to them? It won't do for me to say that I am not actually engaging in the cruelty myself. There is a large gap between not being cruel and being truly compassionate, and the virtue of compassion is what I am supposed to be acquiring and exercising. I can no more think of myself as compassionate while I am party to such cruelty than I could think of myself as just if, scrupulously avoiding owning slaves, I still enjoyed the fruits of slave labor[9].

"It won't do for me to say that I am not actually engaging in the cruelty myself": if I take care of myself, I cannot indulge in practices, like eating meat from factory farming, that depend on such an amount of cruelty. Rather than being the accomplishment of a duty towards animals (as in Singer's and Regan's theories), vegetarianism is above all a form of responsibility towards myself. Going vegetarian requires a preliminary reflection about human/animal relationships and then about the meaning of food habits that – as we have already said – are usually received and not knowingly chosen. Someone who decides to become a vegetarian needs to become aware of his or her own food habits and must change them. This change is not just a transformation of one's own opinions about the moral status of animals; it is a transformation of one's own daily life and habits, which is a form of self-development. This change in practices can be very demanding, at least at the beginning. Seeing animals as an unacceptable source of food does not immediately entail a disgust for meat or other animal based foods (in many cases such a disgust never appears and some vegetarian people maintain a strong appetite for meat or other animal based foods). Therefore, vegetarianism requires self-education and discipline (and discipline is a crucial feature of the idea of care of the self as we receive it from ancient thinkers). Going vegetarian requires changes also in familial and social relations (any vegetarian knows what I am talking about). In brief, vegetarianism is a transformation of one's own identity, as long as our identity is also defined by our daily habits and relations. As has been said, it is a change requiring discipline, and therefore various kinds of vegetarianism (veganism, lacto-ovo, and so on) can be seen not

[9] R. Hursthouse: *Applying Virtue Ethics to Our Treatment of the Other Animals*. In: *The Practice of Virtue. Classic and Contemporary Readings in Virtue Ethics*. Ed. J. Welchman. Indianapolis 2006, pp. 141–142.

just as the outcome of different views about what kind of food it is acceptable to obtain from animals, but also the outcome of different ways in which vegetarian people transform and develop themselves.

Vegetarianism intended as a form of care of the self, character-development, and self-transformation allows for a pluralism that is unavailable to normative ethical theories. If vegetarianism is an obligation deduced from a general normative theory, then there is just one morally correct vegetarian behaviour, and exceptions to such behaviour must be justified case by case only for very special reasons. All moral agents must be vegetarians in the same way to fulfil the moral obligation that is deduced from a normative theory and that is identical for all rational moral agents. On the contrary, if vegetarianism is regarded as a process of individual self-care and personal transformation, it must be recognised that it can take different forms. As was said at the beginning, there is a wide range of behaviours that can be labelled *reflective moral vegetarianism.* Of course, affirming this kind of pluralism raises the question of moral relativism. Are all these declinations of vegetarianism equally correct from the moral point of view? This is a topic that I cannot face here. For my present purposes, I can only reply to the objection of moral relativism that in general our relationships with animals are nowadays undergoing a process of change and transformations. This process of transformation and moral reform is ongoing and open. In this present situation we must recognise different ways for people of being aware of such change and of being part of it. This is true not just for the topic of vegetarianism, but for all the instances of human/animal relationships. Their future depends on how human beings will transform their own identities and characters after reflection about the moral importance of animals' lives and suffering. Nowadays, the boundary that must be recognised as most crucial is not that between a presumed absolutely morally right way of respecting animals and other moral treatments of animals that are regarded as inadequate. The significant distinction is between people who deny that human/animal relationships fall into the domain of ethics and people who, on the contrary, recognise that our relationships with animals are morally meaningful and accordingly shape – individually and creatively – their own lives and their daily habits.

Abstrakt

Przechodząc na wegetarianizm:
z troski o zwierzęta czy z troski o samego siebie?

Teorie etyki zwierzęcej głównego nurtu, reprezentowane np. przez Singera i Regana, opowiadają się za zachowaniami żywieniowymi wykluczającymi spożywanie jakichkolwiek produktów pochodzenia zwierzęcego. Zgodnie z takimi ujęciami tematu, w naszych społeczeństwach i w obecnych warunkach życia, rezygnacja z żywności pochodzenia zwierzęcego jest obowiązkiem w świetle wymogów normatywnych teorii etyki. W niniejszym artykule zaprezentuję inne spojrzenie na problem refleksyjnego wegetarianizmu moralnego (definiowanego w bardzo szerokim znaczeniu). Przechodząc

od niektórych bardzo krytycznych sformułowań do argumentów reprezentowanych przez główny nurt, zaproponuję stwierdzenie, że bardziej celowym jest rozpatrywać wegetarianizm jako element samorozwoju i troski o samego siebie uprawianych przez ludzi będących uczciwymi czynnymi podmiotami moralnymi. Wegetarianizm, który jest owocem osobistych refleksji na temat moralności relacji między ludźmi i innymi istotami, powinien być rozpatrywany w taki sposób, w którym czynne podmioty moralne kształtują i kultywują swój własny charakter. Taki sposób ujmowania wegetarianizmu pozwala uniknąć trudności argumentów głównego nurtu i pozwala trafniej ujmować bogactwo i różnorodność rzeczywistych wyborów ludzi w kwestii wegetarianizmu w sferze zwyczajowych doświadczeń natury moralnej.

Słowa kluczowe:
etyka wobec zwierząt, wegetarianizm, teoria moralna, etyka cnót, troska o samego siebie

Абстракт

Переход на вегетарианство:
забота о животных или забота о самом себе?

Теории этики отношения к животным основного направления, представляемые, в частности, Сингером и Риганом, высказываются за питание, исключающее употребление каких-либо продуктов животного происхождения. Согласно такому подходу к теме в нашем обществе и в современных условиях жизни отказ от продуктов животного происхождения является обязанностью в свете нормативных требований теории этики. В настоящей статье показывается другой взгляд на проблему рефлексивного морального вегетарианства (понимаемого в самом широком значении). Переходя от некоторых весьма критических формулировок к аргументам, используемым в основном направлении, автор предлагает трактовать вегетарианство как элемент саморазвития и самозаботы, которыми занимаются люди, являющиеся активными моральными субъектами. Вегетарианство как эффект личностной рефлексии на тему нравственности отношений между людьми и другими существами должно рассматриваться сквозь призму активных моральных субъектов, формирующих и развивающих свой собственный характер. Такое понимание вегетаринства дает возможность избежать сложностей аргументов основного направления и позволяет точнее представить богатство и разнообразие реальных выборов людей в области вегетарианства в аспекте повседневного нравственного опыта.

Ключевые слова:
этика отношения к животным, вегетарианство, моральная теория, этика добродетелей, самозабота

„Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies"
Nr 3/2017 *Podmiotowość*
ISSN 2451-3849

Dorota Probucka
Pedagogical University of Cracow
Katedra Etyki

European Philosophy and Its Negative Impact on the Treatment of Animals

The purpose of my article is to show the negative impact of the selected philosophical concepts on the relationship between man and animal. I have concentrated on the views of Aristotle, René Descartes, and John Rawls. These are the originators of three concepts which in different eras (antiquity, modernity, the contemporary times) had a decisive influence on man's instrumental treatment of animals. I believe that what characterises these philosophical positions is a biased selection of the criteria indicating a qualitative difference in the moral status of man and animals, and that they analyse the issue in the light of a preconceived conclusion. The authors selectively choose such premises that are to confirm the validity of the conclusions, at the same time ignoring those that could lead to a different conclusion. The *ad hoc* conclusion can be only one: there are no common features of man and animals, which could require equal treatment of the latter in the moral sphere. In addition, animals do not have any special attributes that would earn them moral respect.

We shall begin our consideration with Aristotelianism, which – through Thomism and neo-Thomism – had an impact on contemporary mentality. Nowadays, animals are regarded as a piece of man's assets, as livestock, the value of which is determined by the degree of usefulness and servitude. The only characteristic that distinguishes animals from other assets is the fact that they are alive. In this pattern of thought, confronting the interests of the owners of the assets, i.e. mankind, with the interests of the assets themselves dooms animals to failure. After all, mankind's living assets have no morally relevant interests. It is Aristotelianism that created a theoretical basis for assigning animals to the category of man's property and justified the postulate that so-called necessary

suffering may be inflicted on animals. Where the interests of the assets are not identical with the interests of their owners, it is the primacy of human interests that allows suffering to be inflicted on animals in the name of particularistic human goals. In practice, however, any pain inflicted on an animal can be justified by the argument of so-called necessary suffering[1].

The Aristotelian theory demands unequal treatment of dissimilar living entities; after all, justice means rendering that which is due. Thus, the living entities whose ontic structure is more perfect than others deserve a better life and better treatment than other, less perfect ones. It is in the name of justice that we should not treat equally those beings that differ from us because they lack such a characteristic as rationality. Let us remember that Aristotle distinguished three kinds of souls: vegetative, sensitive, and rational[2], which differ in the ontological and axiological sense, and are responsible for different functions of the living organism. The vegetative soul decides about nutrition, growth, and reproduction. The sensitive soul is responsible for the presence of desires and the functioning of the senses. The characteristic of the most perfect soul – the rational soul – is thinking, which pertains only to man. It should be noted that there is no difference of degree between souls, but of quality. Thus, human beings and animals have different natures. Owing to his rational soul, man participates in the intellectual sphere, while the animal participates only in the sensual one, because it is devoid of reason by its very nature[3]. Hence, in comparison with man, all living beings are like dwarfs, because only man has the ability to think. His soul has all the lower abilities, but is enriched with that which is unique – reason[4]. Although there is indeed a biological continuity between man and other organisms, it does not cover rationality. This characteristic is unique and applies only to the representatives of mankind.

Though Aristotle clearly distinguished animals from things, he attributed to them a relatively low position in the hierarchy of beings. The instrumental way of treating animals that he postulated should be interpreted as a special variant of the master–slave relationship. After all, while a slave is a living tool endowed with speech, an animal is a living tool deprived of speech. Let us remember that Aristotle praised the so-called natural slavery, resulting from the hierarchy of beings. There are living entities that are predestined to a subservient role due to their lack, or loss, of the rational element. This group includes some men and all the animals. Thus, slavery as servitude to an ontically higher being is fully justified. Without a rational soul, a slave is not a man, and cannot be treated in the same manner and with the same respect as a rational man. He is closer to an animal, which can be owned by man due to the lack of rationality. Thus,

[1] G. Francione: *Introduction to Animal Rights*. Philadelphia 2000, p. 25.
[2] Aristotle: *O duszy*. Trans. P. Siwek. Warszawa 1988, p. 74.
[3] Ibidem, p. 56.
[4] Aristotle: *Etyka nikomachejska*. Trans. D. Gromska. Warszawa 1982, pp. 20–21.

there are people who naturally deserve more, and those who can be exploited to promote the survival and development of the former[5]. It should be added that the Aristotelian hierarchy of beings will result in the depreciation not only of animals, but also of women and blacks because of their alleged reduced ability to use reason. After all, one of the most frequently cited arguments in favour of the inferiority of the black race was the meagre intellectual ability of its representatives, allegedly caused by biologically conditioned cerebral hypoxia. On the other hand, in the case of women, the differences in anatomy were thought to be the foundation of their intellectual inferiority to men and their consequent exclusion from advanced education[6].

Let us now reflect on the theory of René Descartes, which radically separates the human world from the animal one, since man participates in the spiritual realm, and the plants and animals are machines without any mental life. The entire Cartesian philosophy regarding the nature of animals serves the purpose of justifying their objectified and cruel treatment. As a theory, it has no equal in European culture. Admittedly, the Aristotelian concept depreciated animals, reducing their status to the level of slaves, but at the same time it acknowledged the special value of all living beings. Moreover, in Aristotelian theory the thesis that animals do not have a rational soul was not followed by the conclusion that they have no soul at all. Aristotle saw animals as corporeal and spiritual beings, although their spirituality in the ontological sense was of a lower order. He allowed the killing and the use of animals, but his theory did not promote cruelty to non-human beings. In turn, according to Descartes, animals are ontologically reducible to objects. They are not aware of anything, and they do not experience hunger, desire, fear, pleasure, or pain. They are like well-functioning clocks that take the time better than men, but do not have that which is purely human – consciousness[7]. Admittedly, Descartes recognised the presence of certain sensations in animals, such as for instance the sense of sight, but it was associated solely with the efficient functioning of their biological organs[8]. In his opinion, even if these creatures have some sensory receptors that react to external stimuli, the activity takes place without the participation of consciousness. Although animals have certain feelings, which are only a reaction of bodily sense organs to external factors, it does not mean that they are beings conscious of these sensations. Thereby, a dog with a broken leg – even if it is crying – is not aware of its pain, and its cry is equivalent to the squeaking of a faulty mechanism or the noise that comes from e.g. a broken spring. Cartesian scientists contributed to the torture of animals and mocked those who sympathised with suffering

[5] T. Regan: *Defending Animal Rights*. Urbana, Chicago 2001, p. 7.

[6] *Biological Women: The Convenient Myth*. Eds. R. Hubbard, M.S. Henifin, B. Fried. Cambridge 1982, p. 135.

[7] R. Descartes: *Rozprawa o metodzie*. Trans. W. Wojciechowska. Warszawa 1988, p. 68.

[8] T. Regan: *The Case for Animal Rights*. Los Angeles 1983, p. 3.

beings[9]. Doctors and physiologists nailed the paws of living dogs to operating tables to perform vivisection for purposes as trivial as e.g. the observation of blood circulation in the body. Was Descartes a madman? According to Tom Regan – a leading representative of the animal rights movement – the Cartesian concept is not the product of a disturbed mind[10]. We should not ignore and reject it for emotional reasons. Descartes knew the common sense position that recognises the existence of animal consciousness, and kept a dog himself, which he reportedly did not hurt. Despite this fact, he treated the belief that animals are conscious beings as a superstition, which we are used to from childhood[11]. Let us consider the behaviour of a dog, jumping and wagging its tail at the sight of its caretaker, thus demonstrating its joy. Do Descartes and his followers deny what we see? No. Their denial is not about facts, but the methodological assumption that the dog should be attributed awareness that would explain its behaviour. Descartes does not question the behaviour of the dog, but denies that the animal is aware of anything. Thus, the essence of the Cartesian thinking is the peculiar interpretation of the facts relating to the behaviour of animals, which brings these behaviours down exclusively to the stimulus–response pattern.

Why did Descartes – an outstanding mathematician, philosopher, and naturalist – build a theory contrary to common sense, asks Regan. First of all, for Descartes the rationalist, appealing to common sense was not a guarantee of truthfulness. Secondly, Descartes recognised the omniscient and omnipotent will of God as the cause of all human actions and sensations. For example, the nail that stuck in one's foot is not the cause of one's sensation of pain, and neither is one's decision the reason why one gets up in the morning. If we experience any sensations, be it negative or positive, it is not we who are their originators, but God – the cosmic operator acting between bodies and minds. Thirdly, Descartes was a dualist, who separated the existence of bodies and souls (and respectively minds). He believed that the soul does not have any physical properties; it is immaterial and spaceless. Its attribute is thought, whereas bodies have physical characteristics only. Bodies are devoid of thought and consciousness. Human bodies are similar to those of animals, the only difference being that they are the only ones mysteriously combined with the soul. Therefore, only the human body feels pain, because the presence of the soul makes feeling it possible. Animals, in turn, cannot feel pain because their bodies are not combined with the spiritual element. Thus, their cries, seizures, convulsions are only mechanical reactions to external stimuli, responses devoid of feeling. Finally, according to Descartes, if indeed it turned out that animals are actually conscious beings – and not only animated machines – we should nevertheless demonstrate them as beings not

[9] L. Rosenfield: *From Beast-Machine to Man-Machine: Animal Soul in French Letters from Descartes to La Mettrie*. New York 1968, p. 54.

[10] T. Regan: *The Case for Animal Rights*, p. 5.

[11] Ibidem, p. 6.

conscious of anything. It is because their souls would then have to be immortal, like the souls of men. In his *Letter to the Marquis of Newcastle*, Descartes says that if we consider one particular animal as a conscious being, and therefore an immortal one, then there are no sufficient grounds to limit ourselves to this single case. Thus, one would have to accept the existence of an immortal soul in each animal. This would lead to an unacceptable conclusion that, for instance, the soul of an oyster has the same ontological status as the human soul[12].

It would seem that nowadays such considerations are of interest only to historians of philosophy. However, nothing could be further from the truth. Modern neo-Cartesianism is becoming more and more prominent, and it is used as a theoretical basis for the admissibility of painful experiments involving animals. Its current representatives are philosophers such as Peter Carruthers, Robert G. Frey, Donald Davidson, and Peter Harrison. Like Descartes, they argue that animals have no consciousness. These philosophers ignore the results of recent neurological research, according to which even people with damaged brains have the so-called cortical consciousness associated with a sense of oneself in the present. *A fortiori*, neurologically healthy animals (mammals and birds) must at least possess such kind of awareness.

The crowning argument of all neo-Cartesians is the thesis introduced by Descartes that only beings that have mastered a verbal language are entitled to the ascription of consciousness. Let us recall that Descartes advocated carrying out the so-called test of language to answer the question whether a living being is aware of its own experience. In his view, living beings that cannot speak a verbal language do not think, because you cannot think beyond language; if they do not think, these beings cannot be aware of anything, even their own pain. Thus, with the lack of awareness, pain is imperceptible. Modern neo-Cartesian philosophers base their reasoning on the Cartesian assumption of a necessary connection between consciousness and a verbal language. Moreover, in their opinion, if for instance a dog cannot use a verbal language, much less can it have convictions regarding the truth or falsity of its statements. That is because the condition for having such beliefs is the additional ability to understand the relationship between the language and the actual states of affairs. A dog does not have this ability, and therefore, even if it is beaten, it does not demonstrate the desire not to be beaten[13]. This supposedly proves not only that the dog is unaware of its own desires and interests, but also that it does not have any desires and interests, since the presence of these internal states is subject to having convictions about the truth or falsity of sentences describing these states. Let us take a specific example: if someone touches your skin with a lighted candle

[12] R. Descartes: *Letter to the Marquess of Newcastle*. In: *Animal Rights and Human Obligations*. Eds. T. Regan, P. Singer. New Jersey 1989, p. 16.

[13] R.G. Frey: *Interests and Rights. The Case Against Animals*. Oxford 1980, p. 170.

while you are asleep, i.e. in an unconscious state, it will cause pain and you will wake up. No doubt anyone will wish to avoid the physical suffering and will want the offender to stop inflicting the pain. Will the desire which we feel at that moment have any relation to the conviction that the sentence "I'm suffering" is true or false[14]? In addition, many people (infants, the mentally ill, people with brain damage) have no convictions whatsoever about the truth or falsity of their statements, though in their case no one challenges the existence of at least the so-called experiential awareness. Thus, if the existence of consciousness depends on verbal language skills, we should hold that children are not aware of anything before they learn to speak. If a child who does not speak is unaware of any state of affairs, it is also unaware of the sounds, lights, or tactile sensations. How, then, can they learn the basics of the language, or anything else? Hence, consciousness in its rudimentary form must be prior to the language. Equating verbal language with consciousness makes it impossible to explain the process of learning the language.

Let us move on to the third concept, developed by John Rawls; nowadays, it is one of the most influential political and ethical theories. Why does so-called contractualism result in the admissibility of exploiting animals and treating them instrumentally? First of all, man has no direct moral obligations towards non-human beings. Direct responsibilities concern only men, and the treatment of animals should be determined by concern for human interests. Supporters of contractualism represent morality as a contract concluded by men on a voluntary basis. Morality is a universal agreement to limit one's own freedom, arising from the conviction that this restriction serves the interests of all participants in the agreement, including one's own. According to this theory, men are motivated to act by the natural impulses of sympathy and compassion. Everyone is selfish and pursues their own benefit, although this selfishness has a rationalised character.

Let us remember that there are two versions of contractual thinking. The first includes the theories of Thomas Hobbes and Jan Narveson[15], while John Rawls is representative of the other one. There is a significant difference between these two versions. In the first case, morality is interpreted as the consequence of a debate in which each participant is aware of their own interests, needs, and desires. The purpose of the social agreement and moral rules is to protect men against other men, who in their limitless freedom pose a threat to others. Such an understanding of the contract excludes animals from the realm of moral life. These beings, due to the lack of the ability to verbally express their needs and thus to negotiate, cannot participate in a collective debate. Thus, their protection is admissible only if it is in the interest of men – the participants in the contract.

[14] G. Francione: *Introduction to Animal Rights*, p. 106.

[15] J. Narveson: Animal Rights. *The Canadian Journal of Philosophy*, vol. 7, no. 1, 1977, p. 177.

In the second version, the one by John Rawls, morality is a set of rules of conduct, to which all participants of the debate would agree, having imagined that they had forgotten about their interests, social status, economic level, occupation, etc. Let us remember that Rawls proposes the adoption of a hypothetical situation in which all participants in the social contract are subject to the so-called veil of ignorance, and lose the knowledge of both their own and other people's preferences, goals, dispositions, or interests[16]. Thus, all are characterised by complete ignorance about their own, and others', social status. No one knows either their own or others' abilities, intelligence, sexual orientation, level of affluence. Thus, no one can be biased in promoting and supporting their own interests, or the interests of others. Because of this ignorance, everybody meets the requirement of impartiality. Let us emphasise that the participants in the contract forget their sex, race, nationality, profession, and how big their bank account is, but they remember that they are human beings. In this case, membership in mankind is beyond doubt. No one needs ask the question: "What if I were born an animal? How would I like to be treated then?" Since the participants in the contract are confident that they would come into the world as human beings, and there is no possibility of them being born as animals, they will consent to different ways of treating other people and animals. Does contractualism deny animals the status of beings capable of suffering and aware of their feelings? No. Animals are seen as living beings capable of feeling pain, but this results in no conclusion that would entail a moral duty towards them. Supporters of contractualism recognise the existence of the suffering of non-human beings, but also degrade the importance of this fact in the case of forming man's moral attitudes.

Let us summarise our reflections: Aristotelianism, Cartesianism, and contractualism are three philosophical currents typical of European culture, which preserved the conservative postulate of human domination over animals. Traditional European thinking was and still is anthropocentric, according to which only humans have the right to pursue their own ends, while animals should be treated as means to achieve these goals. The idea of domination implies violence, arrogance, aggression, and the suffering of the innocent.

Abstrakt

Negatywny wpływ europejskiej filozofii
na sposób traktowania zwierząt

W artykule analizuję poglądy Arystotelesa, Kartezjusza oraz Johna Rawlsa dotyczące moralnego statusu istot pozaludzkich i ukazuję ich negatywny wpływ na kształtowanie relacji człowiek – zwierzę w kulturze europejskiej. Celem mojego rozumowania jest wykazanie, że każde z tych stanowisk obciążone jest doborem subiektywnych kryteriów w jakościowym odróżnieniu moralnego statusu ludzi od innych zwierząt oraz wykorzystaniem takich przesłanek, które udowodnią uprzednio za-

[16] J. Rawls: Justice as Fairness. *Philosophical Review*, vol. 67, no. 2, 1958, p. 164–194.

łożony wniosek. Stanowisko tych trzech filozofów łączy wspólna konkluzja. Jest nią przekonanie o braku wystarczających podstaw do równego traktowania ludzi i istot pozaludzkich w sferze życia moralnego.

Słowa klucze:
etyka, prawa zwierząt, moralność, Arystoteles, Kartezjusz, Rawls

Абстракт

Негативное влияние европейской философии
на способ трактовки животных

В статье анализируются взгляды Аристотеля, Рене Декарта и Джона Ролза, касающиеся нравственного статуса животных, а также показывается негативное влияние их идей в этой области на формирование отношений человек – животное в европейской культуре. Цель статьи заключается в том, чтобы обратить внимание на то, что каждая из этих позиций характеризуется подборкой субъективных критериев для качественного разграничения нравственного статуса людей от иных живых существ, а также использует такие предпосылки, которые докажут предрешенный вывод. Концепции всех трех философ объединяет общее умозаключение. Оно выражает убеждение об отсутствии необходимых оснований для равной трактовки людей и животных в области нравственной жизни.

Ключевые слова:
этика, права животных, нравственность, Аристотель, Декарт, Ролз

„Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies"
Nr 3/2017 *Podmiotowość*
ISSN 2451-3849

Hanna Mamzer
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Instytut Socjologii

Zwierzęce imiona – upodmiotowienie czy zawłaszczenie

Nadawanie imienia należy traktować jako złożony proces psychologiczno-filozoficzno-społeczno-językowy, niosący ze sobą całą gamę różnorodnych znaczeń i funkcji. Nie tylko nadawanie imienia ma znaczenie, ale też jego zmiany, utrata, odbieranie, rozbudowywanie i wykorzystywanie, deformowanie. Imiona nadawane są w procesie symbolicznego nazywania, odbywającego się w sferze mentalno-duchowo-psychologicznej. Nie mają swojego materialnego desygnatu (może poza dowodami tożsamości, różnego rodzaju). Nadawanie imion dotyczy nie tylko ludzi, lecz także podmiotów nieludzkich. Co więcej, w niektórych społecznościach dotyczy przedmiotów, w innych artefaktów i zjawisk przyrodniczych. Wydaje się, że prawidłowości dotyczące „procedowania" nad imionami są bardzo podobne w odniesieniu do tych wszystkich podmiotów/przedmiotów.

Brak imienia, jego odebranie i holokaust bezimiennych

Można sądzić, że wybierając tytuł dla swojego eseju *Bez imienia. Bezimienny*[1] o potwornościach Holokaustu niszczącego jak maszyna miliony ludzkich istnień, bez nazywania ich po imieniu, Emmanuel Lévinas podkreślał, że łatwiej zabijać albo tych, co imion nie mają, albo tych, którym się te imiona odbierze. Obydwa

[1] E. Lévinas: *Imiona własne*. Warszawa 2000.

przypadki tak samo dotyczą ludzi, jak i osób nieludzkich. W tekście Lévinasa metaforyka imion nawet się nie pojawia – jedynie w tytule autor sygnalizuje, że umasowiona śmierć zadana przez oprawcę przybiera tak dramatyczną postać, że nie sposób objąć jej rozumem. Przeciwstawić można jej się jedynie poprzez „życie wewnętrzne", choć „w obliczu tylu realizmów i obiektywizmów, omalże ze wstydem wypowiada się to śmieszne wyrażenie"[2]. Nawołując do konieczności trwania w obliczu próby zagłady (i zagłady dokonanej), Lévinas nadaje swoim rozważaniom tytuł natychmiastowo wywołujący refleksję, szczególnie w kontekście całego tomu, zatytułowanego *Imiona własne*. Podczas gdy wszystkie inne eseje w nim zawarte stanowią rodzaj dialogu filozofa z innymi autorami, znanymi z imienia i nazwiska, ostatni tekst, poświęcony bezimiennym, nadaje im specjalny status. Status podmiotu, z którym – pomimo odebrania mu imienia – można prowadzić dialog. Realizowanie holocaustu jest prostsze, gdy ma się do czynienia z bezimiennymi. Jeśli ofiary mają więc imiona, należy je im odebrać i bronić się przed ich nadawaniem.

Można zauważyć, że z identycznym procesem mamy do czynienia również w przypadku osób nieludzkich – metaforyka holocaustu bezimiennych jest stosowana wobec skrajnie uprzedmiotowionych w społeczeństwach postindustrialnych zwierząt. I nie zainicjowali używania tej metaforyki goje, ale właśnie Żydzi: „Ilekroć Herman widział zarzynanie zwierząt i ryb, myślał o tym samym: w swym postępowaniu wobec zwierząt, wszyscy ludzie byli nazistami. Samozadowolenie, z jakim człowiek postępował wobec innych gatunków tak, jak się jemu podobało, dostarczało przykładu dla najbardziej rasistowskich teorii, dla zasady, że silniejszy ma rację"[3]. Odzwierciedlone w tym tekście refleksje Isaaka Bashewisa Singera wprowadzają do praktyki analizowania masowego uboju zwierząt narrację holokaustu, a wzmacnia ją jeszcze praca Charlesa Pattersona pod znamiennym tytułem *Wieczna Treblinka*[4].

[2] Ibidem, s. 136.

[3] I.B. Singer: *Wrogowie, opowieść o miłości*. Warszawa 1992, s. 213. A także w dwóch innych miejscach: „Po pewnym czasie Herman i Masza ruszyli dalej w stronę zoo na Bronxie. Słyszeli o nim jeszcze w Warszawie. Dwa niedźwiedzie polarne drzemały nad sadzawką, w cieniu skalnego występu, śniąc bez wątpienia o śniegu i lodowcach. Każde zwierzę i ptak opowiadało coś w swoim bezsłownym języku, jakąś historię przekazywaną od prehistorycznych czasów, odsłaniającą a zarazem ukrywającą wzory nieprzerwanego tworzenia. Lew spał; od czasu do czasu otwierał swoje złote oczy, wyrażając znużenie tych, którym nie pozwolono ani żyć, ani umrzeć, i potężnym ogonem odpędzał muchy. Wilk chodził dookoła, zataczając kręgi wiodące go do szaleństwa. Tygrys obwąchiwał podłogę, szukając miejsca, żeby się położyć. Dwa wielbłądy stały nieruchome i dumne jak dwaj wschodni książęta. Herman często porównywał ogród zoologiczny do obozu koncentracyjnego. W powietrzu unosiła się tu tęsknota – za pustyniami, wzgórzami, dolinami, legowiskami i rodzinami. Tak jak Żydzi, zwierzęta zostały tu ściągnięte ze wszystkich stron świata i skazane na nudę. Niektóre żaliły się głośno, inne pozostawały nieme" (ibidem, s. 46) oraz dalej: „Już od pewnego czasu myślał o zostaniu wegetarianinem. Przy każdej okazji zaznaczał, że ludzie robią ze zwierzętami to, co hitlerowcy robili z Żydami". Ibidem, s. 122.

[4] Ch. Patterson: *Wieczna Treblinka*. Przeł. R. Rupowski. Opole 2003.

Pozbawienie imienia staje się w tym kontekście narzędziem skrajnego uprzedmiotowienia, szczególnie, jeśli imię zastępowane jest numerem. Podmiot, uznany za taki w kontekście Ricoeurowskiego rozpoznania[5], nie pozostaje jednak bezimiennym podmiotem. Poprzez odebranie imienia i nadanie numeru, staje się konkretnym **przedmiotem**, zmienia swój status i swoje bycie w świecie wobec innych. Jest już nie bezimiennym podmiotem, ale skatalogowanym przedmiotem, na którym będzie realizowana jakaś procedura. Numer, zarówno w przypadku człowieka, jak i osoby nieludzkiej, odbiera podmiotowość i potwierdza przedmiotowość: numery są tatuowane lub wstrzykiwane pod skórę w formie implantów czy czipów, czasem kolczyków w uszach, wypalane, wymrażane. Takie utrwalanie numeru to przenoszenie go na materię ciała. Jawi się jako działanie opresyjne. Naruszając powłoki ciała, narusza się integralność życia. Nadanie tatuowanego numeru staje się gwałtem na ciele, przenoszonym na gwałt na *psyche*[6]. Wdrukowanie numeru usprawiedliwia uruchomienie całego ciągu praktyk uprzedmiotawiających i depersonalizujących, w szczególności szeregu zabiegów językowych zmierzających nie tylko do deprecjacji obiektu działań, lecz także wręcz do jego degradacji i transformacji w przedmiot, który staje się częścią procesów technologicznych: przetworzenia człowieka w mydło, a zwierzęcia w potrawę. Przestając widzieć krew, a dostrzegając „farbę"[7], stosuje się Austinowskie performatywne funkcje języka w celu dystansowania się opresora wobec ofiary[8]. Pozwala to na realizowanie coraz okrutniejszych praktyk, zachowując pozory zgodności z etyką działania z dala od „zbędnego cierpienia", powołując się na „humanitarne" przecież zabijanie[9].

Nadawanie numerów zwierzętom ułatwia ich przedmiotowe traktowanie: nie tylko je depersonalizuje, ale też „kataloguje", sprowadzając do pozycji w rejestrze. W zasadzie nie wiadomo, który proces jest gorszy: odebrania imienia i zastąpienia go numerem, czy po prostu nadania numeru bezimiennemu. W pierwszym przypadku podmiot doświadcza uprzedmiatawiającej degradacji, która w kontraście z poprzednim „byciem jako podmiot", musi być strasznym przeżyciem. Proces ten nie jest tylko zmianą imienia na numer. Stanowi odzwierciedlenie metamorfozy: przejścia do innego traktowania, innych praw, innych obowiązków (jeśli jakichkolwiek).

---

[5] P. Ricoeur: *Drogi rozpoznania*. Kraków 2004.

[6] Por. projekt „80064" Artura Żmijewskiego (https://www.mocak.pl/80064). Projekt, w ramach którego artysta odnawia obozowy numer wytatuowany na przedramieniu byłego więźnia obozu koncentracyjnego Auschwitz-Birkenau, Józefa Tarnawy. A także filmowy projekt reżysera holenderskiego Theo van Gogha „Submission" (http://jeffweintraub.blogspot.com/2004/11/submission-theo-van-gogh-ayaan-hirsi.html).

[7] Z. Kruczyński: *Farba znaczy krew*. Gdańsk 2008.

[8] J. Austin: *Mówienie i Poznawanie*. Warszawa 1993.

[9] W. Kymlicka, S. Donaldson: *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*. Oxford 2011.

Pozbawianie imienia stanowi sposób poniżania i odbierania istotnego przymiotu. Takie depersonalizowanie jest często formą dehumanizacji i sprowadzaniem człowieka do niższej (pod względem antropocentrycznej hierarchii) pozycji zajmowanej przez zwierzęta. Ma to być sposobem degradacji i jest wyrazem skrajnego antropocentryzmu. W bajkach dla dzieci odebranie imienia jest aktem pozbawienia ostatniej rzeczy, którą człowiek ma (por. historię o Kopciuszku)[10].

W masowej produkcji zwierząt nie mamy do czynienia z imionami, ale z numerami, w których zakodowana jest cała informacja na temat pochodzenia zwierzęcia, jego właściciela, hodowcy itp. W tym kontekście uderzająca jest analogia pomiędzy numerami, które dziś nadajemy zwierzętom, a numerami, które kiedyś naziści nadawali więźniom obozów koncentracyjnych. Numer nie jest tylko liczbą porządkową. Jest całym katalogiem informacji[11]. Numery zamiast imion mają także zwierzęta, na których prowadzi się eksperymenty naukowe – obok stosowania całej dystansującej nomenklatury, ten zabieg jest elementem pozwalającym na prowadzenie bolesnych i śmiertelnych procedur, które nazywane po imieniu wywoływałyby w realizującym je człowieku stan znaczącego dyskomfortu psychologicznego[12].

Holokaust bezimiennych nosi znamiona „procesu totalnego" wedle charakterystyk instytucji totalnych zaproponowanych przez Ervinga Goffmana[13]. Opisana przez Goffmana depersonalizacja przybiera wiele postaci (odcięcie od świata zewnętrznego, odebranie możliwości decydowania o sobie, konieczność podporządkowania się narzuconej rutynie dnia, ujednolicenie wyglądu), obejmuje także zmianę imienia. Odzwierciedla to nieodwracalną zmianę osobowości podmiotu, oddanie się we władzę/opiekę patronowi o danym imieniu, dążenie do przejęcia jego cech i zachowań, wyrzeczenie się siebie na rzecz przedzierzgnięcia się w kogoś innego, poddanie się jurysdykcji instytucji.

[10] Klein i Zaremba, analizując bajkę o Kopciuszku, piszą: „Nikt już nie zwraca się do niej jej własnym imieniem, otrzymuje nowe imię, ściśle związane z jej aktualną sytuacją. Np. w jednej z najstarszych spisanych w Europie wersji baśni autorstwa Basilego dziewczynka nosiła wcześniej imię Zezola, by otrzymać nowe Kotka Cenerentola (wł. Cenere – popiół). W niektórych polskojęzycznych wersjach występują w zastępstwie Kopciuszka miana Popielucha lub Smolucha, bracia Grimm pisali o Aschenputtel, literatura angielskojęzyczna zna bohaterkę pod imieniem Cinderella, a Rosjanie nazwali ją Załuszka, Perrault użył wyrazu Cendrillon. Wszystkie te nazwy wiążą bohaterkę poprzez jej imię z popiołem (ang. Cinders, niem. Aschen, ros. Zoła, fran. Cendre). W wielu językach (między innymi w wersji braci Grimm) imię to w dodatku jest rzeczownikiem rodzaju nijakiego lub jak w języku polskim rodzaju męskiego". Klein L., Zaremba Ł.: *Kopciuszek – analiza metodą strukturalną Claude's Levi-Straussa*. Dostępne w Internecie: http://www.antropologia.isns.uw.edu.pl/?page_id=45 [data dostępu: 26.12.2016].

[11] Dostępne w Internecie: http://www.auschwitz.org/muzeum/informacja-o-wiezniach/serie-numerowe-wiezniow [data dostępu: 28.12.2016] oraz http://www.arimr.gov.pl/identyfikacja-i-rejestracja-zwierzat/kolczyki.html [data dostępu: 28.12.2016].

[12] Nomenklatura stosowana w przypadku eksperymentów: dyslokacja kręgów szyjnych, dekapitacja, restrykcja kaloryczna, model zwierzęcy itd.

[13] E. Goffman: *Instytucje totalne*. Gdańsk 2011.

W przypadku zwierząt adoptowanych, na przykład zabranych ze schronisk (które niewątpliwie są przykładem instytucji totalnych w Goffmanowskim rozumieniu), nowi opiekunowie często dokonują zmiany imienia, jakby symbolicznie, poprzez tę procedurę, chcieli zamknąć jakiś nieszczęśliwy okres w życiu zwierzęcia. Tak jak w ludzkim świecie, tak i tu utrzymanie imienia to utrzymanie ciągłości tożsamości. Jego zmiana jest wyrazem transformacji tożsamościowej. Można też przyjąć, że takie działanie ma charakter życzeniowego myślenia magicznego: zmiana imienia ma zapewnić powodzenie, w lepszym domowym życiu zadbanego zwierzęcia.

Człowiek bezimienny czy żołnierz nieznany stracił coś ważnego, jest poszkodowanym przez los podmiotem, któremu odebrano możliwość bycia zapamiętanym pośmiertnie, odróżnionym od wielu innych zmarłych.

Realizując skrajnie gatunkistyczne podejście, nie tylko odmawiamy zwierzętom podmiotowości[14], lecz także stawiamy je niżej w hierarchii gatunków. Okazuje się więc, że nawet nadawanie imion zwierzętom niesie skutki prawne jedynie dla ich właścicieli[15].

Nadawanie imienia

Nadawanie imion ludziom jest jednoznacznym przyznaniem indywidualności i podmiotowości. W Polsce nadawanie imion dzieciom reguluje ustawa z 28 listopada 2014 r. – Prawo o aktach stanu cywilnego (Dz.U. z 2014 r. poz. 1741, z późn. zm.). Zgodnie z artykułem 58 protokół zgłoszenia urodzenia zawiera m.in. imię dziecka. Artykuł 59 stanowi, że w dokumencie nie można wpisać więcej niż dwóch imion, imion ośmieszających, nieprzyzwoitych, zdrobniałych. Niezależnie od obywatelstwa i narodowości rodziców dziecka, wybrane imię lub imiona mogą być imionami obcymi. Można wybrać imię, które nie wskazuje na płeć dziecka, ale w powszechnym znaczeniu jest przypisane do danej płci. Z kolei Deklaracja Praw Dziecka przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne ONZ dnia 20 listopada 1959 r. wśród wielu postulatów mających na celu zapewnienie dzieciom właściwej ochrony ich praw podkreśla rolę oznaczania tożsamości dziecka. Szczególnie interesujący jest art. 7: „Niezwłocznie po urodzeniu dziecka zostanie sporządzony jego akt urodzenia, a dziecko od momentu urodzenia

[14] P. Singer: *Wyzwolenie zwierząt*. Warszawa 2014.

[15] Rejestrowanie psów w bazach danych umożliwiających ich odnalezienie w razie zagubienia się, automatycznie oznacza tworzenie bazy danych właścicieli, dzięki czemu można pociągać ich do odpowiedzialności prawnej w sytuacji nadużyć (https://www.safe-animal.eu/ [data dostępu: 28.12.2016]). Rejestry zwierząt rasowych, z rodowodami, pozwalają na śledzenie poczynań ich właścicieli w zakresie nabywania i zbywania zwierząt.

będzie miało prawo do otrzymania imienia, uzyskania obywatelstwa oraz, jeśli to możliwe, prawo do poznania swoich rodziców i pozostawania pod ich opieką". Brak imienia oznacza brak tożsamości, a to skutkuje niemożnością korzystania z praw przynależnych, przywilejów i korzyści prawnych. Brak imienia stawia poza prawem. Nadanie człowiekowi imienia wiąże się z przyznaniem mu „obecności prawnej" i uprawnia go do przywilejów, ale także nakłada obowiązki. Dziecko niezarejestrowane w urzędzie właściwie dla państwa nie istnieje i w związku z tym łatwiej może stać się ofiarą nadużyć: łatwiej można je sprzedać, wykorzystać do pracy, zaciągnąć do wojska, wykorzystać seksualnie. Ludzie, o których istnieniu nie wiedzą instytucje formalne, w czasie kataklizmów nie są w ogóle „widoczni". Imię ludzkie uprawnia także do dziedziczenia majątku i tytułów.

Motywacją do nadawania imienia tak człowiekowi, jak i osobie nieludzkiej jest jego znaczenie, które niesie ze sobą rodzaj przesłania: na co dzień, najczęściej życzliwego dla osoby przyjmującej dane imię. Czasem jest wybierane ze względów estetycznych, dla samego brzmienia, bez uwzględnienia konotacji znaczeniowych, choć „ładne" imię ma i tak budzić pozytywne emocje i skojarzenia (w subiektywnej ocenie, rzecz jasna). Ludzie nadają jednak osobom nieludzkim także imiona sarkastyczne, kpiarskie, wręcz o wydźwięku negatywnym – co w przypadku ludzi jest prawnie zabronione[16].

W społecznościach tradycyjnych, przedindustrialnych, zwierzęta traktowane były jako jedyni żywiciele rodzin, nosiły indywidualne imiona, tak jak i ludzie. Mieszkały niejednokrotnie pod jednym dachem z ludźmi, dzieliły w zasadzie ich los. Stefan Warchoł, analizując etnogenezę Słowian na podstawie używanych przez nich zoonimów, podkreśla związek ludzi ze zwierzętami:

> Wiadomo bowiem, iż w przeszłości, zwłaszcza w czasach rozdrobnienia gospodarczego wsi i powszechnego ubóstwa ich mieszkańców, zwierzęta domowe, głównie zaś krowy, woły, a na niektórych obszarach, często w zależności od warunków fizjograficznych, także owce i kozy, były niemal jedynymi żywicielami konkretnych rodzin, dostarczając pożywienia oraz służąc jako siła pociągowa. Tak zatem te nacechowane ekspresywnością zoonimy powstały przede wszystkim w warunkach pełnego intymności i ekspresji familiarnego życia wiejskiego ludu, gdzie zwierzęta traktowano niemal jak członków rodziny. Nic przeto dziwnego, że także obecnie ten ładunek ekspresywności dodatniej towarzyszy jakoby głównie nazwom krów, wołów oraz owiec i kóz[17].

Autor widzi jednak różnice pomiędzy imionami zwierzęcymi i ludzkimi:

[16] Por. Dz.U. z 2014 r. poz. 1741.

[17] S. Warchoł: *Etnogeneza Słowian w świetle słowiańskiej tradycyjnej zoonimii ludowej (problematyka wybrana).* „Folia Onomastica Croatica" 2003–2004, nr 12–13, s. 568.

> Podstawowa różnica między kategorią zoonimów a kategorią antroponimów polegała na tym, że imiona własne osobowe miały niewątpliwie o wiele bardziej rozbudowaną strukturę wewnętrzną i bazę środków motywujących, co wiązać należy z oczywistym faktem, że istota ludzka ma z natury charakter społeczny, w odróżnieniu od zwierząt, które takich cech mieć nie mogły i nie miały[18].

Trzeba oczywiście zgodzić się, że społeczności zwierzęce są inne niż ludzkie i stąd niektóre imiona (np. pochodzące od wykonywanych zawodów) dotyczą w ujęciu tradycyjnym jedynie ludzi, ale trudno przystać na opinię, jakoby zwierzęta nie były społeczne. Cytowany badacz twierdzi, że

> Jako terminy zoonimiczne występują tu [w tradycyjnych słowiańskich zoonimach ludowych] głównie apelatywy oznaczające: 1. cechy zewnętrzne zwierzęcia, a mianowicie barwę sierści, układ barw i deseni, jak np. polskie n. krów: Biała i Białocha 'krowa maści białej', Krasa i Kraula 'krowa maści czarno-białej lub czerwono-białej, wyjątkowo też czerwonej', Łysa i Łysocha 'krowa z białą podłużną plamą na łbie', Kwiata i Kwiatula, Kwiecicha 'krowa z białą plamą niby kwiatem na łbie lub z rozsianymi po ciele plamami niby kwiatami'; 2. ogólny wygląd, np. Mała i Macocha, Koza i Kozula 'krowa o drobnej budowie i cienkich nogach, jak koza'; 3. wiek, np. Stara i Starucha i dla konia np. Szkapa; 4. dzień, porę dnia, miesiąc lub inne określenia związane z przyjściem na świat, np. Majocha 'krowa urodzona w maju', Piętocha 'urodzona w piątek', Wtorula 'urodzona we wtorek'[19].

Także współcześnie zoonimy są osadzone w szerokim kontekście społeczno-kulturowym, który inspiruje i sugeruje ich kształt oraz treść: „Tendencje nazwotwórcze obecne we współczesnej zoonimii przekonują o wpływie różnorodnych zjawisk społecznych i kulturowych na sposób nazywania zwierząt. Z całą pewnością jest to związane z aktualnym statusem zwierzęcia w kulturze i społeczeństwie"[20]. Badania z 2010 roku zrealizowane we Wrocławiu wskazują, że czynnikiem silnie modyfikującym brzmienie imion zwierzęcych są media, a szczególnie telewizja[21]. Zdecydowana większość analizowanych zoonimów przejęta jest bezpośrednio z programów emitowanych w telewizji[22]. Tak długo, jak trwa medialna moda na dany program, tak długo widzowie inspirują się

[18] Ibidem, s. 559.

[19] Ibidem, s. 564.

[20] W. Wilczek: *Imiona psów: analiza opozycyjnych grup zoonimów występujących na portalach internetowych dla miłośników zwierząt.* W: *Linguarum Silva.* Red. B. Mitręga. Katowice 2012, s. 55.

[21] H. Uchwał: *Imiona zwierząt udomowionych we Wrocławiu*. Wrocław 2010.

[22] M.in. seriali komediowych, bajek, filmów, np. Czesio z *Włatcuf much*, Domiś z programu dla dzieci, Simba z filmu animowanego *Król lew* czy Szarik z filmu *Czterej pancerni i pies*.

proponowanymi imionami. Zoonimy wpisują się później w codzienną praktykę językową i po jakimś czasie tracą telewizyjne konotacje (np. imiona Cezar, Diana czy Reks uznawane są obecnie za typowo psie imiona)[23].

Przytoczone badania wskazują, że inaczej nazywają zwierzęta kobiety, a inaczej mężczyźni. Znacznie częściej to właśnie kobiety inicjują nadawanie imion zwierzętom domowym (72% wszystkich badanych przypadków). Zbadano, że w tym twórczym procesie kierują się innymi nazwami własnymi (29% zoonimów ma takie właśnie pochodzenie). Mężczyźni, wybierając imiona dla zwierząt, zwracają uwagę na ich cechy. Najwięcej imion zwierzęcych tworzą osoby w przedziale wiekowym: 21–30 lat (44% wszystkich imion). Spodziewać się należy, że wynik ten można wiązać z aktywnością zawodową i społeczną osób w tej kategorii wiekowej, a także ich największą aktywnością w zakresie nabywania i adoptowania zwierząt. Imiona tworzą też najczęściej osoby z wyższym wykształceniem (30% kobiet i 16% mężczyzn). Zoonimy są inspirowane albo przez media, albo przez cechy zwierzęcia, albo przez inne nazwy własne, ale także przez słowa pochodzenia obcego niosące ze sobą znaczenie związane właśnie z cechą lub jakimś konkretnym sensem[24].

Wioletta Wilczek twierdzi, że:

> Obecne sposoby nazywania zwierząt unaoczniają pewne podstawowe grupy asocjacji i motywacji, układające się w opozycyjne zbiory ukazujące kontrastowość tworzenia imion. Zasobność poszczególnych zbiorów może świadczyć o potencjale twórczym właścicieli zwierząt oraz zarysowuje możliwy rozwój różnorodnych sposobów nominacji w przyszłości. Dwie podstawowe, przeciwne względem siebie grupy to imiona wzorowane na czymś, zapożyczone, oraz imiona będące efektem indywidualnego potencjału twórczego właściciela[25].

Nadawanie imion: upodmiotowienie czy zawłaszczenie?

Antropologicznie nadawanie imienia ma znaczenie symboliczno-magiczne, życzeniowe – „kształtujące" przyszłość, predestynujące do jakichś zachowań, czy też oddające w opiekę. Tradycja ta towarzyszy ludziom od zarania dziejów. Antoine de Saint-Exupéry w *Małym Księciu* opisuje scenę spotkania Księcia z Lisem. Lis, tłumacząc, na czym polega proces „oswajania", „stwarzania więzów", wskazuje na mechanizm wydobywania interlokutora z masy anonimowych postaci, mię-

[23] J. Strutyński: *Urbozoonimia polska*. Kraków 1996, s. 243–249.

[24] Por. imiona psów: Elmas – z języka tureckiego: „diament; Emre – także z języka tureckiego: „kochanek".

[25] W. Wilczek: *Imiona psów…*, s. 55.

dzy innymi poprzez nadawanie imienia. W tym sensie zwierzęta otrzymują indywidualne imiona po to, by ukazać ich niepowtarzalność albo odróżnić je od innych zwierząt. Imię staje się desygnatem indywidualności, spełnia funkcję ekspresyjną, posesywną i emotywną. Wskazuje, że to jedno konkretne zwierzę jest dla nadającego imię kimś/czymś specjalnym.

Jak słusznie zauważa Tomasz Strutyński, nadawanie imienia zwierzęciu nie tylko odróżnia je od innych (co, obok funkcji komunikacyjnej, w zasadzie powinno być traktowane jako podstawowa funkcja zoonimu). Ma to oczywiście sens w sytuacji, gdy z człowiekiem żyje więcej niż jedno zwierzę. Jednak gdy dzielimy dom tylko z jednym psem, a mimo to nadajemy mu imię, to okazuje się, że funkcja odróżniająca jest w zasadzie poboczną – zoonim służy tutaj nawiązaniu więzi ze zwierzęciem, zwróceniu na siebie jego uwagi, pełni tym samym funkcje: fatyczną i impresywną[26]. Autor ten uznaje też, że fakt nadania imienia takim zwierzętom, z którymi kontakt jest trudny (owady, gady) pełni funkcję stanowiącą, a samo imię – wyłącznie funkcję posesywną. Nadanie imienia takiemu zwierzęciu staje się dowodem posiadania, a dla zwierzęcia jest symbolem przynależności do właściciela. Nosiciel imienia jest uzależniony od jego nadawcy. Wioletta Wilczek na podstawie swoich badań dotyczących forów internetowych dla właścicieli psów wskazuje, że proces nadawania imion zwierzętom bywa bardzo istotny dla ich opiekunów: „Szczegółowy opis przyczyn nazwania czworonoga w dany sposób, wariantywność imion oraz ich znaczenie, jak również okoliczności aktu nominacji to typowa tematyka wątków odnoszących się do nazywania ulubieńców"[27]. Autorka zwraca też uwagę na sposób komunikowania o psich imionach – forumowicze w zasadzie nie dyskutują ze sobą, a jedynie prezentują narracje o imionach swoich zwierząt.

Nadawanie imion czy nazw (np. w przypadku terytoriów) traktowane może być także jako zdobycie władzy symbolicznej nad osobą/obiektem/podmiotem/zwierzęciem. Samo nadawanie imienia stanowi odzwierciedlenie relacji hierarchicznej: strona aktywna, dominująca nadaje imię. Strona bierna, podporządkowana – przyjmuje je. Czy więc proces nadawania imienia można traktować jako potwierdzanie hierarchicznej relacji między ludźmi a innymi zwierzętami? Co więcej: „Widać to choćby w procesie nadawania imienia. Tak zwane imię własne jest imieniem na pół obcym, gdyż pochodzi od innych. Otrzymuję imię, którym się do mnie zwracają, w ten sposób, że na nie odpowiadam, podczas gdy od rzeczy nikt nie oczekuje, że przyjmie ona swą etykietę"[28]. Strona nazywana nie ma możliwości protestowania, polemizowania z nadawanym imieniem, nie ma też możliwości udziału w tym procesie. Nadawanie imienia może więc oznaczać zarówno oswajanie (budowanie więzów zaufania), jak i naznaczanie

[26] J. Strutyński: *Urbozoonimia polska*…, s. 105.
[27] W. Wilczek: *Imiona psów*…, s. 56.
[28] B. Waldenfels: *Podstawowe motywy metodologii obcego*. Warszawa 2009, s. 85.

oraz wskazywanie na zdobywanie, zagarnianie zwierzęcia[29]. Nadanie imienia, przydomku czy „roboczego" określenia szczególnie w przypadku zwierzęcia dzikiego, niejako wydobywa je z masy „dzikich" i powoduje, że zwierzę staje się identyfikowalne[30]. Ale jednocześnie w ten sposób traci swoją dzikość, która jest jego konstytutywną cechą i jego wolnością. Nadanie imienia może stanowić więc wydobycie z jednej kategorii i przesunięcie do drugiej: z kategorii dzikich do kategorii udomowionych (lub oswojonych przynajmniej). Kto nam dał takie prawo? Oswajanie poprzez nadawanie imion i nazw jest wynikiem potrzeby odczuwania bezpieczeństwa ontologicznego[31] – oswaja się w ten sposób zarówno zwierzęta, jak i żywioły[32]. Nadawanie imienia jest także znakiem bliskości – nie tylko dlatego, że poznając czyjeś imię, mogę zwracać się do niego po imieniu. Proces ten ma także duże znaczenie dla bliskości emocjonalnej – po pierwsze, pozwala mi poznać swoje imię, a po drugie, nazywam tych, którzy są mi bliscy. Są moi. Nazywanie znów jawi się tutaj jako zawłaszczanie[33].

Jeśli zoonimy definować jako: „ukształtowane nazwy własne zwierząt jako jednostki należące w pełni do systemu onomastycznego, nie zaś apelatywne określenia zwierząt łącznie z ich wyróżnikami gatunkowymi, jak np. koń, krowa, owca itp."[34], to traktować je należy jako efekty antropomorfizacji, ze względu na: „częste, sekundarne użycie w tej funkcji nazw osobowych, np. pies Bartek, kot Baltazar, koń Kuba itp., lecz także odwzorowanie antropomorficznych procesów słowotwórczych, np. Ciapuś, Ciapunio, Ciapulek, Ciapeczek, żart. Ciapuliński od imienia psa Ciapek"[35].

Jak wspomniałam, nadawanie imion ma specjalne znaczenie w obrzędach przejścia – nowe/drugie imię symbolizuje moment przemiany mentalnej i osobowościowej, zaś obecność grupy przy tym wydarzeniu stanowi formę włączenia

[29] Dlatego też, by wyrównać statusy zwierzęcia i człowieka, coraz częściej używa się określenia „opiekun", a nie „właściciel" zwierzęcia.

[30] To praktyka często stosowana w przypadku badaczy naukowców zajmujących się tropieniem dzikich zwierząt (por. F. Mowat: *Nie taki straszny wilk*. Warszawa 1997; A. Wajrak: *Wilki*. Warszawa 2015).

[31] A. Giddens: *Nowoczesność i tożsamość*. Tłum. A. Szulżycka. Warszawa 2002.

[32] Por. praktykę nadawania imion wiatrom i tornadom.

[33] Podobny wątek pojawia się w dyskusji na temat zwrotu ku rzeczom – zarówno na gruncie historii, jak i socjologii: „Tymczasem w humanistyce postępuje badawcze zawłaszczenie rzeczy, często odbywające się pod hasłem obrony ich podmiotowości oraz prowadzonej w ich imieniu przez ludzi walki o sprawiedliwość i wolność. Paradoksalnie jednak upodmiotowione przedmioty dzielą los tych innych, którzy nie mogą wypowiadać się sami (zmarłych, kobiet, dzieci, mniejszości, pokonanych itd.). To ludzie wypowiadają się w ich imieniu". E. Domańska: *Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami*. „Kultura Współczesna" 2008, nr 3, s. 12.

[34] S. Warchoł: *Tradycja i współczesność w polskiej zoonimii ludowej (na tle słowiańskim)*. W: *Systemy zoonimiczne w językach słowiańskich*. Red. S. Warchoł. Lublin 1996, s. 159–170.

[35] J. Bubak: *Zoonimia – nazwy zwierząt*. W: *Encyklopedia. Polskie nazwy własne*. Red. E. Rzetelska-Feleszko. Warszawa–Kraków 1998, s. 329.

osoby do jej grona. Związane z tym jest nienadawanie imion na stałe, a co więcej – ich zmienianie w jakimś momencie życia. W przypadku niektórych kategorii osób przybranie nowego imienia jest jednoznaczne z wykluczeniem z dotychczasowej społeczności, podjęciem się jakiejś funkcji lub roli społecznej i wejściem do nowej społeczności (księża, zakonnice, ale też władcy). Zmiana imienia podkreśla rozpoczęcie nowego życia – w nomenklaturze mnisiej określane jest to nawet śmiercią przed śmiercią. W tym kontekście jako ciekawy proces jawi się, wspomniane wcześniej, zmienianie imienia zwierzętom adoptowanym, mającym wcześniej innych właścicieli, albo zwierzętom ze schronisk. Uwidacznia się tu zarówno zmiana statusu (śmierć i nowe narodzenie), jak i hierarchia władzy: „nadaję Ci imię, naznaczam cię". Imię zmieniane jest ze względów nie tylko estetycznych, ale przede wszystkim znaczeniowych: by zaznaczyć moment przejścia zwierzęcia do innego życia, do innego świata i do innego statusu: ze zwierzęcia bezdomnego awansuje ono na członka rodziny, a przynajmniej na pupila. W ostateczności na zwierzę pracujące (podczas gdy zwierzę bezdomne jest swoistym wyrzutkiem społecznym, rodzajem zbędnego „śmiecia"[36]). Określenie bezdomny/bezdomna w przypadku takich zwierząt, jak i ludzi, zastępuje imiona.

Jak twierdzi Wioletta Wilczek: „Wyodrębnianie pierwszego i drugiego imienia oraz, w nielicznych przypadkach, nazwiska to sposób antropomorfizacji czworonożnych podopiecznych, świadectwo nadawania im rangi pełnoprawnych członków rodziny"[37].

Świat zwierząt nie zna imion. Nie zna? To człowiek nie zna świata zwierzęcych imion. Nadajemy im imiona, które związane są ze zwierzęcym wyglądem albo ujawnianymi cechami charakteru, a najczęściej z ludzkimi interpretacjami pewnych zwierzęcych zachowań. Opracowany przez nas repertuar imion dla zwierząt jest inny niż dla ludzi. Nadajemy im niejednokrotnie imiona, które są uprzedmiatawiające (Budyń, Beza), lub które są związane z ludzkimi cechami negatywnymi (Brudas). To budzi namysł nad stosownością nadawania takich imion. Z drugiej strony, wybieramy zwierzętom imiona przynależne danej kategorii zwierząt, niejako zaliczone do kanonu (Azor, Mruczek).

Nadawanie imion ma więc znaczenie personalizujące i jest niesłychanie ważne dla samych nosicieli imion. Imiona nie są już tylko etykietą, ale stają się składową tożsamości[38]. Stanowią o możliwości identyfikacji osoby, jak również są ważnym elementem autoidentyfikacji. Imię niesie ze sobą element indywi-

[36] Por. Z. Bauman: *Życie na przemiał*. Warszawa 2004.

[37] W. Wilczek: *Imiona psów…*, s. 58. Por. profile zwierząt na portalu społecznościowym Facebook: np. profil psa o imieniu Marko Paviani (www.facebook.com/Marko-Paviani [data dostępu: 30.12.2016]).

[38] Dlatego policyjni negocjatorzy zwracają się do podejmujących próbę samobójczą osób jakimkolwiek imieniem – tylko po to, by sprowokować protest, by poznać rzeczywiste imię, zyskać możliwość nawiązania spersonalizowanego kontaktu, który miałby skutkować podjęciem bardziej efektywnych prób perswazji.

dualistyczny oraz społeczny – niesie znaczenie dla jednostki, ale też określa jej przynależność do grupy (np. rodzinnej poprzez nazwisko).

Do dzisiaj na Bliskim i Dalekim Wschodzie i w wielu innych miejscach w imieniu występuje dodatek wskazujący na ojca – dodatek ten jest równie ważny jak własne imię. „Ben" lub „Bin" oznacza syna kogoś[39]. Imię jako osobista nazwa nadawana osobie przez grupę, do której należy, razem z towarzyszącymi mu przydomkami, nazwiskami, patronimikami stanowi sposób identyfikowania osoby. Znaczenie magiczne ma też przekazywanie imienia ważnych krewnych, nadawanie jednego imienia wszystkim potomkom pierworodnym w rodzinie. Współcześnie, ze względu na oderwanie etymologii imion od powszechnego ich zrozumienia, nadawane imiona nie mają takich znaczeń, jak te nadawane w społecznościach tradycyjnych. Jedną z ważniejszych ról, jakie odgrywa imię to określenie płci ujmowanej w kategoriach binarnej opozycji męskie – żeńskie. Imię rodzaju nijakiego jest gorsze? Podobnie jest w przypadku zwierząt, nadawanie imienia jest procesem upodmiotowienia, a mentalnie i psychologicznie jest przeciwstawiane nadawaniu numerów.

Zwierzęta jako podmioty inne niż ludzie?

Zastanawiająca jest dążność człowieka do oddzielenia się od świata zwierząt i podejmowania uporczywych i nierealistycznych prób ustalenia wyraźnej linii demarkacyjnej, która definiowałaby jako odrębne te dwa łączące się przecież ze sobą obszary. Jako gatunek stosujemy najróżniejsze metody zaznaczenia tego podziału: od językowych, psychologicznych po przestrzenne i materialne. Podobny ruch separacyjny jest też widoczny w refleksji filozoficznej – nawet uprawianej na gruncie filozofii dialogu, gdzie dyskusja na temat podmiotowości stanowi podstawę wszelkich rozważań nad tym, kim jest człowiek. Namysł nad tym wątkiem oscylował wokół prób dookreślenia, kim/czym jest człowiek, ale nie: kim/czym jest zwierzę. Ugruntowane podejścia w ramach filozofii dialogu, proponowane przez Emmanuela Lévinasa, Martina Bubera czy Józefa Tischnera, jednoznacznie odnoszą się do relacji człowiek – człowiek, z założeniem, że zwierzę jest **obcym**, a nie Innym, Drugim czy Pytającym. W tradycyjnych ujęciach filozofii dialogu nie ma więc miejsca na podejmowanie refleksji nad podmiotowością zwierząt, choć dużo miejsca zajmują rozważania nad podmiotowością i istotą osoby. To pojęcie jest zresztą utożsamiane z człowiekiem – mówimy więc jedy-

[39] C. Noworolnik: *Imię a tożsamość człowieka. Refleksja antropologiczno-teologiczna*. Dostępne w Internecie: http://kosciol.wiara.pl/doc/495106.Imie-a-tozsamosc-czlowieka-Refleksja-antropologiczno-teologiczna/7 [data dostępu: 26.12.2016].

nie o osobie ludzkiej. W tym kontekście warto przyjrzeć się pewnym ludzkim zachowaniom wobec zwierząt, stosując optykę proponowaną właśnie przez filozofię dialogu.

W ramach dyskusji nad istotą człowieczeństwa proponuje się definicje oparte na kryteriach, których spełnianie ma być niedostępne zwierzętom. Jednym z nich jest możliwość składania obietnicy. Sądzi się, że umiejętność taką posiadają tylko osoby ludzkie, a możność dotrzymania obietnicy ma pozwalać na określanie charakteru będącego gwarantem człowieczej tożsamości[40]. Inna forma odróżnienia ludzi od zwierząt ma się opierać na umiejętności nazywania przedmiotów, zjawisk, artefaktów z otoczenia. Co za tym idzie, specyficznie ludzką cechą miałoby być nadawanie imion. Sądzimy, że zwierzęta nie nazywają. Wiele innych rozgraniczeń odnosi się do zdolności do kreatywnego myślenia, do posługiwania się językiem, do tworzenia narzędzi i w końcu do zdolności do cierpienia. Poza tym ostatnim, wszystkie wymienione próby definiowania, czym/kim jest zwierzę oparte są na definiowaniu braków, przy czym są to braki widziane z pozycji człowieka. To co w ludzkim mniemaniu jest brakiem, w nieludzkim może nim nie być[41].

Stosowanie odmiennych katalogów imion dla ludzi i dla osób nieludzkich należy traktować jako zabieg oddzielający ludzi od nie-ludzi, mający na celu wskazanie odrębności tych dwóch światów[42]. Co jest tak kontrowersyjnego w nadawaniu zwierzętom imion ludzkich? Stosowanie antroponimów dla nazywania zwierząt stanowi wyraz bliskości emocjonalnej: „Popularnym zjawiskiem jest obecnie również stosowanie antroponimów w funkcji zoonimów, co uświadamia społeczną rangę zwierząt"[43] oraz dalej: „Właściciele nadają swym psom również imiona ludzkie (należące do grupy nazw nieumotywowanych), wprowadzając je w świat ludzi i uznając tym samym zwierzę niemal za człowieka"[44]. Pojawia się w tym miejscu pytanie o to, co jest bardziej problematyczne:

[40] „Teraz w przeciwieństwie do wzorca trwałości zapożyczonego od możliwych do zidentyfikowania cech charakteru, weźmiemy inny, którego dostarcza zjawisko obietnicy, to znaczy dotrzymywanie słowa w wierności słowu, jakie zostało dane. Dotrzymywanie słowa jest dowodem stałości własnego „ja", nie zakładającej wcale braku zmian w czasie, lecz przyjmującej wyzwanie zmienności przekonań i uczuć. Mimo tej zmienności dotrzymuję danego słowa". P. Ricoeur: *Filozofia osoby*. Tłum. M. Frankiewicz. Kraków 1992, s. 34.

[41] Brak oczu u tasiemca jest jednym z elementów ewolucyjnego przystosowania do wymogów środowiska życiowego, a nie wyrazem zacofania. Por. D. Probucka: *Prawa zwierząt*. Kraków 2015; J. Lejman: *Ewolucja moralności. Człowiek wobec zwierząt*. Lublin 2015.

[42] Z takim postrzeganiem światów ludzko-zwierzęcych nie zgadza się Rosi Braidotti, proponując rozumienie kultury jako wynik natury, jej efekt i skutek rozwoju człowieka. Znosi to opozycję pomiędzy naturą a kulturą jako pojęciami przeciwstawianymi sobie. Pokazuje ciągłość i jedność świata ludzi i świata innych zwierząt. R. Braidotti: *Po człowieku*. Tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk. Warszawa 2014.

[43] W. Wilczek: *Imiona psów…*, s. 56.

[44] Ibidem, s. 62.

sprowadzanie człowieka na poziom zwierząt, czy zwierząt na poziom człowieka? Mam wrażenie, że w pierwszej kolejności właśnie to mieszanie porządków stanowi poznawczo-emocjonalne wyzwanie, którego nie chcemy podjąć. Misternie budowany, szczególnie od czasów Kartezujsza, podział na to, co ludzkie i na to, co nieludzkie, utwierdził przekonanie o nieprzystawalności tych dwóch światów. Próby demityzacji, odczarowania i zniwelowania tego podziału napotykają na opór w sferze psychologicznej. Jej odzwierciedleniem jest lingwistycznie funkcjonująca świadomość granicy. Drugi zaś ważny w tym kontekście motyw to motyw antropocentrycznego postrzegania świata i wyznawania gatunkizmu: jeśli zwierzę nosi ludzkie imię, to człowiek zostaje sprowadzony do poziomu niższego gatunku. Stąd niektórzy uznają za poniżające to, że pies sąsiada ma na imię tak, jak ich córka. Ilustrują to zjawisko wypowiedzi internautów przytoczone przez W. Wilczek:

> Z jednej strony imiona ludzkie mogą być dowodem przeniesienia cech człowieka na zwierzę, a z drugiej – mogą powodować błędne rozróżnienie tych dwóch światów. Zdarza się, że sami użytkownicy dostrzegają „problemy" wynikające z takiego sposobu nazywania zwierząt:
>
> *Jak kupowaliśmy Josziego, to jego mama właśnie była, raczej jeszcze jest, moją imienniczką. Właściciel jak ją wołał „Kasia, Kasia", to jakoś dziwnie się czułam. Niby mi nie przeszkadzało, ale… Nie wiem jak nazwać, to co poczułam.*
>
> *Moja była sąsiadka miała psa o imieniu Maciek. Dziwnie się go wołało, szczególnie na ulicy. Tak jak Wy, należę do osób, które nie lubią, jak psy noszą ludzkie imiona. Jeszcze jak jest to imię jest „obce" (inny kraj pochodzenia), to tak mnie nie razi, ale „nasze – ojczyste" – nie*[45].

Przywoływana w cytowanej publikacji inna autorka – Ewa Rzetelska-Feleszko, twierdzi, że nazywanie zwierząt ludzkimi imionami jest związane z ich desakralizacją[46], co oczywiście może być słuszną interpretacją. Wydaje się jednak, że motywacja do nazywania zwierząt w ten sposób jest podyktowana związkami emocjonalnymi ludzi z innymi zwierzętami. W tym sensie zastanawia dychotomiczny stosunek ludzi do nadawania zwierzętom imion człowieczych: czy chęć/niechęć do nadawania takich imion jest wyrazem chęci/niechęci do nawiązywania specyficznego rodzaju relacji ze zwierzęciem? Bardziej może antropomorfizowanej w przypadku imion ludzkich? Michał Pręgowski uznaje, że nadawanie zwierzętom imion ludzkich, w szczególności zwierzętom towarzyszącym, wskazuje na ich ważny status w oczach opiekunów[47]. Przywołując wy-

[45] Ibidem, s. 64.

[46] Ibidem, s. 177.

[47] *Free market dogs. The human-canine Bond In post-communist Poland*. Eds. M. Pręgowski, J. Włodarczyk. West Lafayette. Indiana 2016.

niki swoich badań przeprowadzonych w Polsce (opartych na analizie imion zwierząt pochowanych na zwierzęcych cmentarzach), autor zaznacza, że trend w używaniu ludzkich imion w stosunku do zwierząt towarzyszących utrzymuje się na tym samym poziomie (w 1993 roku 49,4% zwierzęcych imion stanowiły imiona nadawane ludziom, a w roku 2013 – 50,6%). Badacz zaznacza, że wyniki są podobne do tych uzyskanych w USA (w Nowym Yorku więcej niż 25% psów zarejestrowanych w 2011 roku otrzymało imiona ludzkie). Rasy, których przedstawiciele częściej otrzymują ludzkie imiona to: labrador, golden retriever, cocker spaniel, beagle, mops i boston terrier (zdecydowanie rzadziej dotyczy to rasy pit bull oraz chihuahua). Częściej otrzymują ludzkie imiona psy płci żeńskiej[48].

Konkluzje

Foucaultowska wiedza-władza może przyjmować formę nazywania świata po to, by go oswoić (Helena Pedersen, pisząc o zwrocie ku zwierzętom, twierdzi: „our desire for knowledge about animals is thus not innocent but violent"[49] – „nasze dążenie do zdobycia wiedzy o zwierzętach nie jest niewinne. Jest podszyte przemocą" [tłum. H.M.]). Oswojony jest bardziej znany niż ten „dziki", nawet jeśli to tylko wrażenie oswojenia. Oswojonym łatwiej zarządzać i łatwiej nad nim panować. Łatwiej władać i decydować. Zarysowany w tytule tekstu dylemat, czy nadawanie zwierzętom imion jest aktem upodmiotowienia czy zawłaszczenia, wydaje się dzisiaj dylematem nierozstrzygalnym, obydwa wątki są ze sobą ściśle splecione i nie da się ich rozdzielić. Jednocześnie analiza procesu nadawania imion, prezentowanie problemu z różnych punktów widzenia, pozwala zauważyć, że pomiędzy upodmiotowieniem a uprzedmiotawiającym zawłaszczeniem rozpościera się cała gama innych stanów znaczeń, niejednokrotnie nakładających się na siebie i niosących sensy skrajnie przeciwstawne.

Nadawanie zwierzętom imion jest bezsprzecznie antropocentryczną formą oznaczania Innego, tworzenia dla niego etykiet, od których nie jest się w stanie uwolnić, ponieważ nie potrafi posługiwać się tymi samymi narzędziami: narzędziami językowymi charakterystycznymi dla człowieka. Zwierzęta z imionami stają się podmiotami albo „bardziej podmiotami niż przedmiotami" – ale nie

[48] *Companion Animals in Everyday Life: Situating Human-Animal Engagement within Cultures*. Ed. M.P. Pręgowski. New York 2016.

[49] H. Pedersen: *Knowledge production in the „animal turn": multiplying the image of thought, empathy, and justice*. W: *Exploring the Animal Turn: Human-animal relations in Science, Society and Culture*. Eds.: E.A. Cederholm, A. Björck, K. Jennbert, A. Lönngren. Lund. 2014, s. 13–19.

jest to ich wybór. Poprzez nadanie imienia i upodmiotowienie zwierzęcia ludzie demonstrują swoją dominację.

Na koniec warto postawić pytanie, które odwróciłoby problem całego tekstu, a mianowicie: czy zwierzęta nadają ludziom imiona? Czy mają swoje rytuały oznaczania Innych? Pytanie nie jest od rzeczy. Wiemy przecież, że osoby nieludzkie mają swoje hierarchie osobowe. Definiują i redefiniują swoje statusy w tych hierarchiach, zdobywając dostęp do nowych (atrakcyjniejszych) zasobów. Człowiek często jest w te hierarchie wbudowany (jako przewodnik, osobnik alfa lub omega, drapieżnik itd.). Czy jest więc możliwy świat znaczeń, który ludziom jest niedostępny, ale dostępny jest innym podmiotom korzystającym z tego samego prawa życia na Ziemi: zwierzętom, osobom nieludzkim?

Abstract

The names of animals – subjectivisation or expropriation

The text analyses the process of naming Animals by humans. This process is treated here as a complex phenomenon that has its psychological, sociological, social, philosophical and linguistic aspects. In the text, the Author focuses on two sides of the coin: naming animals can be treated as an act of subjectivisation, but on the other hand, by giving names to animals, humans try to reproduce an anthropocentric hierarchy of species. In this context it is worth analyzing not only giving names, but also abandoning or changing them.

Keywords:
animals' names, anthropocentrism, subjectivity, object, possession

Абстракт

Имена животных – субъективация или завладение

В тексте анализируется явление называния именами животных. Этот процесс трактуется как состоящий из двух противоположностей: с одной стороны, субъективации животных, но, с другой, как завладение ими. Именование обладает многими другими функциями и представляет собой сложное многоаспектное явление: психологическое, философское, общественное и языковое. В контексте субъективации / завладения имеет значение не только называние именем, но также его изменение, потеря, отобрание, модификация или расширение. В работе предпринимается попытка дискуссии на тему того, следует ли рассматривать именование животных как выражение сильной эмоциональной связи с ними с позитивным характером или же наоборот – как проявление репродуцирования видонаправленной антропоцентрической иерархии.

Ключевые слова:
имена животных, антропоцентризм, субъектность, предметность, завладение

„Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies"
Nr 3/2017 *Podmiotowość*
ISSN 2451-3849

Dariusz Gzyra
Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie
Instytut Filozofii i Socjologii

Podmiototwórczy potencjał intersubiektywności międzygatunkowej

> Vincent […] pół-rotwailer i pół-pitbull […] to dzięki jego bezustannie otwartej obecności, nieprzerwanym próbom zrozumienia innych i zwracania uwagi na tych wokół siebie […] zaczęłam poznawać intersubiektywność.
>
> Elisa Aaltola[1]

Fińska filozofka Elisa Aaltola zauważyła, że w procesie rozpoznania zwierząt pozaludzkich jako istotnych moralnie kluczowe jest, by to one same były centralnym punktem zainteresowania. Uczynienie z nich samych punktu odniesienia naszych wysiłków poszukiwania cierpienia wymaga jednak, jej zdaniem, spotkania „twarz w twarz ze zwierzęciem i zaangażowania w interakcje z nim"[2]. Można powiedzieć, że od momentu naszego pojawienia się rozpoczyna się sekwencja zdarzeń, od której zależy realizacja potencjału zdolności do takich interakcji – do tworzenia relacji intersubiektywnych. Oprócz własnego potencjału, i w ścisłym związku ze stopniem jego realizacji, jednocześnie współrealizujemy drugi: potencjał tych, z którymi wchodzimy w relacje. Jesteśmy składową zestawu umysłów, który może być źródłem intersubiektywności, podmiotowości we wzajemnych relacjach. Ich intensywność i zakres zależą od wielu czynników, jednak z pewnością kluczowymi parametrami są tu podobieństwo i odmienność. Nie postrzegamy jako podmioty wszystkiego, co napotykamy lub o czym fantazjujemy. Zbiór podmiotów tworzymy przy tym z konieczności w odniesieniu do doświadczenia siebie – jeśli siebie określamy tym mianem, podmiotowość innych

[1] E. Aaltola: *Animal Suffering: Philosophy and Culture.* Palgrave Macmillan 2012, s. xi.
[2] Ibidem, s. 67.

określamy w procesie rozpoznania podobieństw do naszej. Oczywiście, tkwi w tym niebezpieczeństwo pułapki przeoczenia – możemy być ślepi na podmiotowości zbyt odmienne od znanej nam najlepiej. Tkwienie w tej pułapce może być wygodne, związane jest także z jakąś formą wykluczenia i szowinizmu, przy czym szowinizm gatunkowy jest tu tylko jednym z wielu możliwych.

Dobrym przykładem pułapki przeoczenia jest kwestia nieuznawania świadomości, a więc i podmiotowości ryb. Kręgowce te mają inną strukturę mózgu niż ludzie. Należy oczywiście unikać stwierdzenia, że brakuje im jakiegoś elementu mózgu, który my mamy. Ich mózg jest kompletny jako odpowiedź na wyzwania życia w takim, a nie innym środowisku[3]. Odmienność struktury ich mózgu może się na pierwszy rzut oka wydawać znacząca, a może nawet decydująca, w kontekście problemu podmiotowości: ryby nie posiadają kory nowej (*neocortex*), a więc tej struktury, która u człowieka pełni funkcję związaną między innymi z wyższymi czynnościami psychicznymi. Jak się jednak okazuje, chociaż pod względem budowy nasze mózgi znacznie się różnią, badania coraz większej liczby gatunków ryb wskazują, że mają one świadomość – pamiętają, planują i są zdolne do odczuwania bólu. Victoria Braithwaite, jedna ze światowej klasy badaczek, specjalizująca się w problematyce zdolności sensytywnych i kognitywnych ryb, szczegółowo przeanalizowała dostępne badania i stwierdziła, że przynajmniej niektóre ryby mają pamięć, która może trwać „kilka dni lub nawet lat, w przypadku migrujących łososi"[4]. Zdaniem Braithwaite, na podstawie badań można już w tej chwili powiedzieć, że w kilku częściach ciała ryby zachodzą reakcje nocyceptywne[5], ale również, że „ten specyficzny rodzaj bodźca wytwarza więcej niż sygnał nocyceptywny, ponieważ informacja przekazywana jest do struktur mózgowych wyższego rzędu, takich jak przodomózgowie"[6]. Dodatkowo, istnieją badania wskazujące, że mamy do czynienia ze zmianami prostych zachowań ryb (fizjologicznych: jak zwiększenie szybkości oddechu lub

[3] Z tym zastrzeżeniem, że niepohamowana ekspansja człowieka i jego zaborcze nastawienie wobec świata naturalnego, innymi słowy: problematyczny tok jego ewolucji, mógł zaskoczyć wiele zwierząt, które stały się bezbronne w obliczu zagrożenia, jakie dla nich stanowimy. W tym sensie mózg ryb, które są najczęstszymi i dosłownie nieprzeliczonymi ofiarami polowań ludzkich drapieżników, nie stanowi dostatecznie dobrej odpowiedzi na brutalne metody masowego połowu, będące innowacją możliwą dzięki destrukcyjnie nakierowanej, wyjątkowej inteligencji człowieka.

[4] V. Braithwaite: *Do Fish Feel Pain*. Oxford 2010, s. 14.

[5] Warto podkreślić (choćby w kontekście pytania o zdolność do odczuwania u bezkręgowców), co robi również Braithwaite, że sama nocycepcja jest formą automatycznej detekcji urazu lub uszkodzenia tkanki, która nie musi wiązać się ze świadomością. Stymulacja nocyceptorów uruchamia impulsy elektryczne w określonych włóknach nerwowych, dzięki czemu informacja o uszkodzeniu dociera do rdzenia kręgowego, powodując odruchową reakcję organizmu. Jak zauważyła badaczka, to, że „zwierzę wykrywa uszkodzenia poprzez nocycepcję nie oznacza, że jednocześnie odczuwa ból", ponieważ kluczowym pytaniem jest, „czy zwierzę świadomie doświadcza, że uszkodzony obszar boli". Ibidem, s. 32–33.

[6] Ibidem, s. 74.

tętna, ale także utrata apetytu) w reakcji na bodźce mogące powodować ból. Co ważniejsze jednak, zmiana ta może dotyczyć również ich procesów kognitywnych wyższego rzędu, jak zdolność utrzymywania uwagi oraz zachowań związanych z orientacją przestrzenną[7], co wskazuje – wraz z reakcją normalizacji funkcji życiowych po podaniu środka przeciwbólowego – na doświadczanie bólu przez ryby[8]. Bólu rozumianego jako określone odczucie emocjonalne. Braithwaite stwierdziła, że „w tej chwili mamy już wystarczające dowody naukowe, by stwierdzić, że ryby mają zdolności kognitywne związane z doświadczaniem emocji"[9], są one zdolne do odczuwania i „wydają się posiadać kluczowe cechy związane ze świadomością"[10]. W jaki sposób jest to możliwe, skoro budowa mózgu ryb i człowieka znacząco się różni? U człowieka to układ limbiczny jest związany z odczuwaniem emocji[11]. Ryby jednak mają znacznie prostszy mózg niż inne kręgowce, w szczególności jego zewnętrzna część (*pallium*) jest stosunkowo cienka[12] – jak było powiedziane, ryby nie mają kory nowej, która aktywizuje się u ludzi przy przetwarzaniu uczuć i emocji. Okazują się mieć wyspecjalizowany obszar w przodomózgowiu, który działa podobnie do naszego systemu limbicznego[13], jednak jego budowa jest bardzo specyficzna: „struktury, które leżą schowane po stronie wewnętrznej naszych mózgów wydają się być [u ryb – przyp. D.G.] na zewnętrznej stronie, w przedniej części"[14]. To specyficzne wywinięcie mózgu ryb wypycha odpowiednik naszego ciała migdałowatego i hipokampu w kierunku przedniej, górnej części rybiego przodomózgowia[15]. Braithwaite skonkludowała, że pomimo faktu, że struktura i funkcje odpowiedników naszego układu limbicznego są stosunkowo proste, to „fakt, że naukowcy odkryli obecność podobnych struktur, robi wrażenie"[16], a „ukazanie, że ryby mają obszar wyspecjalizowany w przetwarzaniu negatywnych, związanych ze strachem, bodźców, jest odkryciem o podstawowej wadze"[17]. Obecność w mózgu ryby takiej struktury, razem z dowodami na to, że „ryby zmieniają sposób postrzegania sytuacji budzących awersję […] z pewnością wydają się sugerować, że ryby mają zdolność subiektywnych emocji"[18].

Inną pułapką, w którą możemy wpaść w procesie określania podobieństw w kontekście podmiotowości, jest pułapka nadinterpretacji – możemy zbyt sze-

[7] Ibidem.
[8] Ibidem, s. 69.
[9] Ibidem, s. 119.
[10] Ibidem, s. 112.
[11] Ibidem, s. 96.
[12] Ibidem, s. 97.
[13] Ibidem, s. 98.
[14] Ibidem, s. 99.
[15] Ibidem.
[16] Ibidem, s. 101.
[17] Ibidem, s. 102.
[18] Ibidem, s. 106.

rokim gestem przypisać podmiotowość w takich przypadkach, które daje się uzasadnić tylko poprzez nadmierne rozluźnienie definicji podmiotu posiadającego subiektywność i sprawczość. Jednym z powodów znalezienia się w tej pułapce może być nieświadome przejście w tryb myślenia metaforycznego. Możemy zacząć określać jako rozumowanie, odczuwanie i celowe działanie to, co jest jedynie reaktywnością. Przykładem może tu być traktowanie drzewa jako posiadającego cechy podmiotu, który odczuwa ból i strach, troszczy się o potomstwo i myśli. Nie da się przy tym powiedzieć, że istnienie wspomnianych przypadków niedoszacowania lub przeszacowania czyni nieefektywną lub nieadekwatną samą strategię poszukiwania (wystarczających) podobieństw podmiotowości jako bazy dla relacji intersubiektywnych, z kategorią nas samych jako centralną. Jest to raczej przestroga przed automatyzmem w określaniu tychże podobieństw, dążeniem do uznania jedynie bliźniaczości za wystarczające podobieństwo i przecenianiem różnic, które mogą się okazać tylko pozornie wykluczające.

Zasada szukania wystarczającego podobieństwa w oczywisty sposób powoduje automatyczne wykluczenie pewnego zakresu odmienności, dokładniej: tego, co zbyt odmienne. Stosując tę zasadę, jesteśmy w ciągłym napięciu pomiędzy inkluzywnością a ekskluzywnością, w poszukiwaniu najwłaściwszej dozy obu tendencji. Warto jednak pamiętać, że w przypadku relacji intersubiektywnych, a więc w procesie rozpoznawania podmiotowości innych, odmienność jest wartością immanentną. W odniesieniu do tego procesu nie ma mowy o „ideale stopnia zero różnicy”[19], o którym pisała Rosi Braidotti, krytykując ujednolicający, europocentryczny, humanistyczny ideał człowieka, tworzący dominującą normę i skutkujący szowinizmem wykluczenia wedle kryteriów płci i rasy, a także poprzez zabieg naturalizacji (np. zwierząt). W relacjach intersubiektywnych „odmienność lub różnica” rzeczywiście, jak w przypadku szowinistycznej konstrukcji człowieka klasycznego, „odgrywają konstytutywną rolę, wyznaczając innego”[20], ale – w przeciwieństwie do przypadku takiego humanizmu – nie pełnią koniecznie funkcji „lustra, które utwierdza Jedynego/Tego Samego w Jego nadrzędnej pozycji”[21]. W spotkaniu odmiennych podmiotowości bycie „innym niż” nie musi oznaczać, jak w przykładzie Braidotti, bycie „mniej niż”, a wspomniana przez nią „ekonomia różnicy”[22] może nabrać pozytywnego znaczenia i odnosić do naddatku wartości, wynikającego z aktywnego, twórczego spotkania nieidentyczności, związanego z realizacją potencjału zdolności relacji z innymi jako stworzeniami obdarzonymi umysłami, a więc przekraczającego sumę

[19] R. Braidotti: *Po człowieku*. Tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk. Warszawa 2014, s. 85.

[20] Ibidem, s. 84.

[21] Ibidem, s. 85.

[22] Ibidem. Gdy pisałem o niedoszacowaniu, przeszacowaniu, przecenianiu, oczywiście wpisywałem się w rozważania „ekonomiczne” związane z podobieństwem i odmiennością. Jest to jednak nieuchronne w momencie, gdy zajmujemy się wartościami. W tym sensie etyka jako taka jest związana z „ekonomią różnicy”, a więc określenie to może nieść pozytywne konotacje.

składowych. Miernikiem wartości, wynikającej ze spotkania nieidentyczności może być zakres koniecznego dostrojenia, by nawiązać relacje i uczynić je intersubiektywnymi. Pojęcie dostrojenia (*adjustement*) przywołała Brigid Brophy, gdy pisała o nieuchronnej różnicy pomiędzy nami samymi (*Me*) a resztą (*All the Rest of You*), wynikającej z podstawowego, osobistego doświadczenia[23]. Różnicy, która co prawda zawsze jest większa niż jakakolwiek różnica pomiędzy podmiotami tej reszty, ale nie znosi przecież różnicy pomiędzy nimi. To dostrojenie do inności związane jest według Brophy ze zdolnością do wyobraźni, która „uświadamia Mnie, że dla ciebie, Ty to Ja"[24]. Zdolnością, która pozwala przejść na drugą stronę bariery. Nie sprawia, że pozbywamy się jednostkowego punktu widzenia, ale przekonuje, że jeśli chcemy sprawiedliwe ocenić rzeczywistość, trzeba „przeprowadzić serię intelektualnych dostrojeń, aby zmniejszyć efekt zniekształcenia określonym punktem widzenia", z którego jesteśmy „zmuszeni obserwować rzeczywistość"[25]. Wysiłek wyobraźni i zakres tego dostrojenia oczywiście muszą być tym większe w momencie konfrontacji, im większa jest różnica. Ekonomia różnicy może więc wiązać się z cnotą wytężonej pracy etycznej wyobraźni.

Niezależnie od swojej niedoskonałości oraz historycznego garbu traktowania jako narzędzia wykluczenia i opresji, wykorzystanie kryterium podobieństwa pomaga określić poprawnie przynajmniej najbardziej prawdopodobne przypadki podmiotowości innych. W jego ramach, w co najmniej dwóch aspektach, odmienność nie musi być poddana dewaluacji. Jak było powiedziane wyżej, stanowi warunek *sine qua non* relacji pomiędzy *różnymi* podmiotami i jest podstawą intersubiektywności jako ich właściwości emergentnej (można mówić o zróżnicowanym podobieństwie). Oprócz tego, o czym nie wolno zapominać, uznanie za nie-dość-podobne, a więc niepodmiotowe, nie oznacza automatycznie zepchnięcia w sferę pozamoralną. Choćby w klasycznej teorii praw zwierząt Toma Regana, krytykowanej jako przykład problematycznego niekwestionowania „zasady, by ci, którzy mają być podmiotami praw, podzielali pewne wspólne cechy" i wskazywania, że „ci, których przyjmujemy do naszego grona, powinni być »tacy jak my«"[26], znajdujemy myśl, że to, co niepodmiotowe, może i powinno mieć znaczenie moralne. W teorii tej na przykład owady i rośliny

[23] B. Brophy: *The Darwinist's Dilema*. W: *Animals' Rights – a Symposium*. Eds. D. Paterson, R.D. Ryder. Centaur Press 1979, s. 64.

[24] Ibidem.

[25] Ibidem.

[26] J. Bednarek: *Emancypacyjna obietnica posthumanizmu*. „Praktyka Teoretyczna" 2014, nr 4(14), s. 172. DOI: 10.14746/prt.2014.4.7. Krytyka tego typu nie była przeprowadzana jedynie z pozycji posthumanistycznych, sceptycznych wobec języka praw liberalnych. Przywołać można choćby krytykę stosowania w etyce relacji międzygatunkowych tzw. teorii podobnych umysłów, którą przeciwko Reganowi wysunął Gary F. Francione, inny teoretyk praw zwierząt. Spór dotyczy więc zarówno faktu stosowania zasady podobieństwa, jak i sposobu jej stosowania, bo Francione również się do niej odwołuje, postulując prawa moralne wszystkich istot zdolnych do odczuwania (w nawiązaniu do cytatu: podzielających cechę zdolności do odczuwania). Neguje

nie są traktowane jak podmioty, jednak Regan podkreślał, że „nie ma z zasady nic złego w czynieniu wielkich wysiłków ochrony ich życia w oparciu na przykład o ludzkie interesy estetyczne lub duchowe”[27], a więc wyraźnie wskazywał na ich wartość. Zupełne porzucenie kryterium podobieństwa w rozważaniach moralnych wydaje się bardzo ryzykownym i nieintuicyjnym krokiem. Odejście od fundamentalnego „podobne traktuj podobnie” i prób klasyfikacji oraz uniwersalizacji podobieństw zostawia nas z jednej strony w sytuacji dezorientacji, z drugiej nie zwalnia nas z wymagania prowadzenia życia w sposób, który minimalizuje krzywdę innych. Czy nie jest znamienne, że zawartość normatywna myśli posthumanistycznej jest tak niejednoznaczna? Z pewnością jej darem jest odświeżająca podejrzliwość wobec sztywności pojęć i metodologii tradycyjnej etyki, jednak wykazanie niedoskonałości i ograniczeń nie jest tym samym, co konkretna propozycja udoskonalenia. Pośrednio przyznawał to Cary Wolfe, gdy pisał, że w praktyce „musimy używać tego, co mamy”, nawet, jeśli „teorie operatywne i procedury, które mamy w tej chwili, by artykułować społeczne i prawne relacje pomiędzy etyką i działaniem są nieadekwatne”[28]. Zresztą, robimy tak zarówno w przypadku relacji międzygatunkowych, jak i międzyludzkich. Jak zauważał Wolfe, w podobny sposób, jak w przypadku teorii praw zwierząt, „ktoś może chcieć odwoływać się do dyskursu uniwersalnych praw człowieka, aby zabronić torturowania ludzkich istot, pomimo że w odniesieniu do teorii model uniwersalnych praw człowieka uległ gruntownemu demontażowi jako określony historyczny relikt Oświecenia”[29]. Wolfe pisał o sile posthumanizmu, uznając, że wskazuje na nieadekwatność istniejących konstrukcji zarówno zwierzęcia, jak i człowieka. Nie negując tego potencjału posthumanizmu, trzeba jednak pytać również o jego siłę propozycji pozytywnej, w tym o lepsze propozycje teorii operatywnych i procedur artykulacji relacji pomiędzy teorią i działaniem. To część ewaluacji etycznej posthumanizmu, którą przesłania skupienie na jego interesującym elemencie krytycznym.

Pytanie o podmiotowość jest problemem etycznym i politycznym, stąd jego niezwykła waga. „Podmiotowość jest centralnym pojęciem pozwalającym na przełożenie postępu nauk i etyki na prawo oraz praktykę społeczną”, jak pisali

natomiast wyznaczanie moralnie znaczącego podobieństwa na poziomie wyrafinowanych zdolności kognitywnych (co było np. podstawą *The Great Ape Project*).

[27] T. Regan: *The Case for Animal Rights*. Berkeley 2004, s. xi. W przytoczonym cytacie mowa jest oczywiście o wartości instrumentalnej, która może przesądzać o znaczeniu moralnym. O tym, czy Regan dopuszczał myśl o tym, że byty niebędące podmiotami życia lub ich zbiory mogą mieć wartość przyrodzoną (nieinstrumentalną), patrz: D. Gzyra: *Teoria praw zwierząt a etyka środowiskowa*. W: *Filozofia wobec świata zwierząt*. Red. D. Dzwonkowska i in. Warszawa 2015, s. 101–111.

[28] C. Wolfe: *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*. Chicago and London 2003, s. 192.

[29] Ibidem.

Andrzej Elżanowski i Tomasz Pietrzykowski[30]. Przy całej problematyczności pojęcia podmiotu, da się podjąć rozsądne próby określenia przynajmniej niektórych jego istotnych cech. Można powiązać podmiotowość z istnieniem określonego, jednostkowego punktu widzenia. Nie chodzi przy tym o widzenie jako proces zmysłowy. Mamy, jako ludzie, tendencję do preferowania wizualności (wzrokowości), ponieważ w naszym przypadku jest to zmysł dominujący, najefektywniejszy kanał sensoryczny. Stąd pewnie opisy znaczących spotkań punktów widzenia, rozumianych dosłownie, poprzez poczucie bycia obserwowanym, jak u Jacquesa Derridy lub Witolda Gombrowicza. Opisując swoje poczucie nagości i wstydu, gdy patrzył na niego kot, Derrida pisał: „on ma swój punkt widzenia odnośnie mnie"[31]. Gombrowicz opisywał natomiast spotkanie ze wzrokiem krowy, „oko w oko […] spojrzenia nasze się spotkały […] ona spojrzała na mnie i zobaczyła mnie – to nas zrównało"[32]. Kiedy mówię o punkcie widzenia podmiotu, rozumiem go raczej jako tworzące subiektywność centrum doświadczania świata, w tym siebie, związane z podstawową formą samoświadomości. O podstawie tak rozumianej podmiotowości Elżanowski pisał: „Koniecznym atrybutem podmiotowości jest odróżnienie siebie od otoczenia, a więc pewien poziom samoświadomości (świadomości samego siebie). Minimalny poziom samoświadomości, funkcjonujący u wszystkich podmiotów (oczywiście łącznie z nami), to odróżnienie własnego ciała od świata zewnętrznego na poziomie doznaniowym. Doznaniowa samoświadomość wystarcza do poczucia własnej integralności (oczywiście bez apercepcji i konceptualizacji tego poczucia)"[33]. Ten minimalny poziom samoświadomości, uzupełniony o elementy sprawstwa, a więc przekroczenia automatycznej reaktywności w kierunku możliwości wyboru działania, określałby podmiot. Nie chodzi więc o spełnienie przez podmiot wymagających kryteriów posiadania samoświadomości refleksyjnej, która według Elżanowskiego „implikuje podmiotowość drugiego rzędu (metapodmiotowość), czyli spojrzenie na siebie jako na podmiot doznająco-poznający oraz jako sprawcę"[34].

[30] A. Elżanowski, T. Pietrzykowski: *Zwierzęta jako nieosobowe podmioty prawa.* „Forum Prawnicze" 2013, nr 1(15), s. 19.

[31] J. Derrida: *The Animal That Therefore I Am.* New York 2008, s. 11. Derrida nazwał to punktem widzenia absolutnie innego, jednak absolutyzm ten jest nie do utrzymania.

[32] W. Gombrowicz: *Dziennik, t. 2: 1957–1961.* Kraków 1977, s. 34. Owo zrównanie jest ciekawą przeciwwagą dla Derridiańskiej absolutnej inności, jednak jest równie nie do utrzymania, jak ona.

[33] A. Elżanowski, T. Pietrzykowski: *Zwierzęta jako…*, s. 23.

[34] Ibidem. David DeGrazia pisał natomiast o trzech poziomach samoświadomości: 1) cielesnej – świadomości odrębnego od środowiska ciała, podlegającego pewnemu stopniu własnej kontroli, posiadającego odczucia i dążącego do realizacji celów (sprawczość); 2) społecznej – świadomości siebie jako części danej grupy społecznej, umożliwiającej skomplikowane interakcje i zakładającej świadomość własnego sprawstwa; 3) introspektywnej – świadomości własnych stanów mentalnych. D. DeGrazia: *Self-awareness in animals.* W: *The Philosophy of Animal Minds.* Red. R.W. Lurz. Cambridge, New York 2009, s. 201–217.

Próba wyznaczenia w ten sposób podmiotu oznacza uznanie jego ścisłego związku z otoczeniem, dosłownego współistnienia z nim. Jonathan D. Singer słusznie zauważył, że „żyjące ciało nie należy całkowicie do którejkolwiek strony klasycznego podziału podmiot-przedmiot, a ta niejednoznaczność żyjącego ciała ugruntowuje intersubiektywność"[35]. Podmioty mają własne światy, trudno poznawalne przez innych, lecz nie całkowicie hermetyczne – Uexküllowskie wokółświaty (*Umwelt*), które przypominają bańki mydlane i które Kari Weil opisała jako „subiektywne wszechświaty" podmiotów, w których „obiekty są postrzegane i na które odpowiada się zgodnie z funkcjonalnymi lub percepcyjnymi znakami lub sygnałami, jakie emitują do każdego jednostkowego podmiotu"[36]. Kathy Rudy, komentując pojęcie wokółświatów Jakoba von Uexkülla, podkreślała, że nie jesteśmy permanentnie zamknięci we własnych subiektywnościach, a „inne istoty mieszają się z nami i są z nami połączone; te mydlane bańki nie są stałe, zmieniają swój kształt i otwierają się na inne światy"[37]. Jednym z narzędzi tego otwarcia jest empatia. Wspomniana na początku Aaltola badała relację pomiędzy pojęciami empatii i intersubiektywności. Pisząc o tej pierwszej, stwierdziła, że „to właśnie niezdolność do empatyzowania z innymi zwierzętami doprowadziła do obecnego klimatu mechanomorfii i antroponegacjonizmu"[38]. Określiła empatię jako „katalizator postrzegania zwierząt jako coś więcej niż tylko obiekt manipulacji"[39]. Doszła jednak do wniosku, że intersubiektywność „przekracza empatię, ponieważ zamiast podchodzić do dwóch stworzeń jako oddzielnych, postrzega je jako kontinuum, jako całość"[40]. Tworzy coś nowego i coś więcej. Tworzy coś, co – jak pisała Barbara Smuts – „przekracza (bez negowania) indywidualizm uczestników"[41]. Aaltola stwierdziła, że empatię osiągamy poprzez „intersubiektywną otwartość na innych"[42], a więc otwartość ta jest pierwotna wobec empatii.

Intersubiektywność, rozumiana jako relacja pomiędzy różnymi perspektywami, tworząca przestrzeń wspólną, dostępną dla więcej niż jednego podmiotu poznającego, jest podstawowym rysem naszej obecności w świecie. Jako taka jest także elementem realiów społeczno-politycznych, a więc może być postrzegana nie tylko jako pewna możliwość biologiczna, lecz także jako istotna pro-

[35] J.D. Singer: *„The Flesh of My Flesh": Animality, Difference, and „Radical Community" in Merleau-Ponty's Philosophy.* W: *Animal Ethics and Philosophy: Questioning the Orthodoxy.* Eds. E. Aaltola, J. Hadley. London, New York 2015, s. 104.

[36] K. Weil: *Thinking Animals: Why Animal Studies Now?* New York 2012, s. 31.

[37] K. Rudy: *Loving Animals: Toward a New Animal Advocacy.* Minneapolis, London 2011, s. 178.

[38] E. Aaltola: *Animal Suffering…*, s. 121.

[39] Ibidem, s. 123.

[40] Ibidem.

[41] B. Smuts: *Encounters with Animal Minds.* W: *Between Ourselves: Second-person Issues in the Study of Consciousness.* Ed. E. Thompson. Thorverton 2001, s. 308.

[42] E. Aaltola: *Animal Suffering…*, s. 124.

cedura współtworząca wspólnotę podmiotów, opartą na partnerskich zasadach. Zabieganie o uwzględnienie międzygatunkowej intersubiektywności lub tłumienie jej jest aktem politycznym. Uznanie zwierząt za niezdolne do subiektywności, a przez to intersubiektywności, a więc do bycia pełnoprawnymi członkami wspólnoty jako zbioru tych, którzy są w stanie się porozumieć, uzgodnić różne perspektywy, było wielokrotnie podstawą krzywdzącego wykluczenia zwierząt. Behawiorysta społeczny George Herbert Mead pisał: „Zwierzęta nie mają osobowości, nie są odpowiedzialne za sytuację społeczną, w jakiej się znajdują. […] nie mają praw. Mamy wolność przerwania ich życia; nie popełniamy zła, kiedy odbieramy zwierzęciu życie"[43]. Mead uznał, że zwierzęta, nie mając podmiotowości, nie są w stanie partycypować we wspólnocie, której struktura opiera się na „wspólności postaw" (nastawienia). Nick Crossley, autor książki *Intersubjectivity: The Fabric of Social Becoming*, zgodził się z Meadem, że „status obywatelstwa jest i powinien być ugruntowany w intersubiektywności"[44]. Crossley pisał, że „jesteśmy i możemy być obywatelami, ponieważ możemy przyjąć podejście innego", przekraczając nasz partykularyzm i przyjmując „wspólnotową perspektywę"[45]. Zwierzęta, jako pozbawione tej umiejętności, mają być poza wspólnotą. Nic dziwnego, że w koncepcjach etycznych i politycznych, które są przychylne zwierzętom, podkreśla się dziś coraz częściej kluczową rolę intersubiektywności. Sue Donaldson i Will Kymlicka, rysując wizję sprawiedliwego, międzygatunkowego *zoopolis*, pisali: „poszanowanie nienaruszalności praw jest procesem intersubiektywnego rozpoznania, tzn. podstawowym pytaniem jest, czy mamy do czynienia z podmiotem"[46]. Moment rozpoznania podmiotowości powinien ich zdaniem poprzedzać szczegółowe pytania o zdolności lub zakres interesów. Pisząc te słowa, byli jednak świadomi, że doświadczenia wielu zwierząt są zbyt odległe od naszych, żeby w kontekście międzygatunkowym można było mówić o prostej relacji pomiędzy różnymi perspektywami.

Wraz z rosnącą wiedzą na temat zwierząt i z większym zrozumieniem ich natury, rośnie potencjał bogactwa i wzajemności intersubiektywnych relacji człowieka i innych zwierząt. Podobnie: wiedza taka ułatwia określenie tego, co w tych relacjach jest sprawiedliwe, a co nie. Wolfe pisał: „W obliczu rozwoju kognitywistyki, etologii i innych dziedzin nauki na przestrzeni ostatnich dwudziestu lat, wydaje się jasne, że nie ma już dłużej żadnych dobrych powodów, aby brać za pewnik, że teoretyczne, etyczne i polityczne pytanie o podmiotowość graniczy automatycznie z podziałem gatunkowym na Homo sapiens i wszystko

[43] G.H. Mead: *Mind, Self and Society.* Chicago, London 1934, s. 183.

[44] N. Crossley: *Intersubjectivity: The Fabric of Social Becoming.* London, Thousand Oaks 1996, s. 157.

[45] Ibidem, s. 158.

[46] S. Donaldson, W. Kymlicka: *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights.* Oxford 2011, s. 30.

inne"[47]. Wzrost wiedzy o zwierzętach sprawia jednak jednocześnie, że rośnie nasza świadomość, iż z powodów biologicznych nie mamy możliwości wglądu w pełnię zwierzęcej perspektywy. Warto przypominać fakt, że lista zmysłów zwierząt pozaludzkich nieanalogicznych do zmysłów człowieka obejmuje choćby echolokację, elektrorecepcję, magnetorecepcję i zdolność postrzegania polaryzacji światła. Nieuchronnie pojawia się pytanie o formy efektywnej komunikacji międzygatunkowej. Weil pisała, że w ramach studiów nad zwierzętami można mówić o dwóch różnych podejściach dotyczących kwestii języka: „Z jednej strony są ci, którzy patrzą na nieludzkich innych z zazdrością lub podziwem właśnie dlatego, że pozostają oni poza językiem i w ten sposób wskazują na możliwość doświadczenia niezapośredniczonego. Z drugiej zaś ci, którzy chcieliby dowieść, że zwierzęta rzeczywiście potrafią mówić i mogą opowiedzieć nam, jakkolwiek w sposób niedoskonały, o swoim życiu czy wręcz o swoich traumach"[48]. Owo doświadczenie niezapośredniczone językiem nie jest oczywiście zupełnie niezapośredniczone, ponieważ nawet afektywne formy kontaktu noszą otoczkę kultury, w której mają miejsce i która ma na nie wpływ. Dlatego tak ważne jest, aby dbać o rozwój takiego modelu kultury, który jest otwarty na odmienność. Rudy uznała, że „powinniśmy być bardziej twórczy co do sposobów komunikacji z innymi zwierzętami", a „związek afektywny jest miejscem startu takiego projektu"[49]. W kontekście wypracowania efektywnych i twórczych form komunikacji ze zwierzęcymi podmiotami przydatne wydaje się także, na co zwróciła uwagę Donna Haraway, pojęcie sfer kontaktu związanego z innym pojęciem: „języka kontaktu"[50]. Jak opisuje go Magdalena Dąbrowska: „Jest to zaimprowizowany język, który rozwija się pomiędzy osobami mówiącymi innymi językami wtedy, gdy potrzebują spójnego narzędzia komunikacji […] wymaga zaangażowania obu stron, tworzy podmioty we wzajemnej relacji. Stwarza relację, współobecność, współrozumienie znaczeń i praktyk, nawet w kontekście niesymetrycznych relacji władzy"[51]. Sfera kontaktu jest sferą wzajemnego przyciągania, współoddziaływania odmienności, dynamiką próby zjednoczenia na przekór różnic, pogodzenia ich.

Efektywna komunikacja międzygatunkowa, uwzględniająca wagę komponentu afektywnego i spotkanie zróżnicowanych, doznających cielesności, jest podstawą wymiany intersubiektywnej, a więc relacji podmiotów. Warto przy

[47] C. Wolfe: *Animal Rites*…, s. 1.

[48] K. Weil: *Zwrot ku zwierzętom* [sprawozdanie]. W: *Zwierzęta, gender i kultura: perspektywa ekologiczna, etyczna i krytyczna.* Red. A. Barcz, M. Dąbrowska. Lublin 2014, s. 19.

[49] K. Rudy: *Loving Animals*…, s. 180.

[50] D. Haraway: *When Species Meet.* Minneapolis, London 2008, s. 216. Pojęcie „języka kontaktu" znalazła Haraway w książce Mary Pratt *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (Routledge, New York 1992, s. 6–7).

[51] M. Dąbrowska: *Między „zoofrenią" a „strefami kontaktu". Twórczość Arayi Rasdjarmrearnsook.* W: *Zwierzęta, gender*…, s. 121.

tym pamiętać, że komunikacja na linii człowiek – inne zwierzę nie jest jedynym jej przypadkiem. Zwierzęta pozaludzkie różnych gatunków również komunikują się ze sobą, wzajemnie uwydatniając w relacjach swoje podmiotowości. W tej przestrzeni – w pozaludzkiej sferze kontaktu – prawdopodobnie również wypracowują się swoiste „języki kontaktu", choć nie można tu mówić o językach w stricte lingwistycznym sensie. Z pewnością jednak spotkanie pozaludzkich odmienności wymusza próby improwizowanej komunikacji, które pomagają tworzyć relacje, współobecność i współrozumienie. Oprócz tego istnieją oczywiście podobnie podmiototwórcze relacje zwierząt pozaludzkich jednego gatunku. Rozpoznanie i realizacja potencjału podmiotowości w relacji człowiek – inne zwierzę jest jednak szczególnym przypadkiem omawianego procesu, choćby ze względu na ludzką cechę świadomości refleksyjnej. Może ona i powinna być sprawnym narzędziem określania znaczących podobieństw i różnic, o ile oczywiście zdoła wyzwolić się z pośrednictwa destrukcyjnych dla podmiototwórczych interakcji elementów kultury. Niezwykle istotne wydaje się, aby w jej ramach intersubiektywne relacje międzygatunkowe „nie były postrzegane jako niekompletne wersje relacji ludzko-ludzkich", a raczej jako „w pełni kompletne wersje relacji pomiędzy różnymi rodzajami zwierząt"[52].

Abstract

Subcject-creative potential of interspecific intersubjectivity

Intersubjectivity, understood as a relationship between different perspectives, that creates a common space, accessible to more than one cognizing subject, is the basic trait of our presence in the world. The realization of our capability potential for intersubjective relations is related to the realization of a similar potential of the other subject of such relationships. We recognize the subjectivity of others through the reference to ourselves – out of necessity. This process is connected with the recognition of similarities and differences. In the article I am analyzing the nature of this process and the risks associated with possible underestimation and overestimation of the value of the other. The principle of seeking sufficient similarity apparently results in the automatic exclusion of a certain scope of dissimilarity – for example, of what is too different for the creation of subjective, intersubjective relations. I am trying to show that the recognition of the dissimilarities of the others does not have to involve their devaluation. On the contrary, it presents a challenge to the ethical imagination and is an indispensable component of intersubjectivity. I am pointing out that effective interspecific communication, which takes into account the importance of the affective component and the meeting of the diverse experiencing corporeality, is also an important aspect of the described relationships. I am also pointing out that the question about the subjectivity occurring in relationships is also an ethical and political problem of great importance.

Keywords:
subjectivity, intersubjectivity, ethical extremism, interspecific communication

[52] K. Weil: *Zwrot ku zwierzętom*…, s. 22.

Абстракт

Субъектообразующий потенциал межвидовой интерсубъективности

Интерсубъективность является основной чертой нашего присутствия в мире. Она понимается как отношение разных точек зрения, которые создают общее пространство, доступное для более чем одного познающего субъекта. Реализация нашего потенциала способностей к интерсубъективным отношениям связывается с реализацией подобного потенциала второго субъекта таких отношений. Субъектность других узнаем из-за необходимости по отношению к себе. Этот процесс связан с выявлением сходств и различий. В статье анализируется суть этого процесса и угрозы, вытекающие из возможной недооценки и переоценки ценности другого. Принцип поиска достаточного сходства очевидным образом приводит к автоматическому исключению определенного охвата инаковости – к примеру, того, что является слишком иным для создания субъектных, интерсубъективных отношений. Автор статьи стремится доказать, что распознавание инаковости других не обязательно соотносится с умалением их качеств. Наоборот, оно является вызовом для этического воображения и принадлежит к неотъемлемому элементу интерсубъективности. Кроме того, в работе обращается внимание на то, что существенным аспектом описываемых отношений является удачная межвидовая коммуникация, учитывающая роль аффективного компонента и столкновение дифференцированных, чувствующих телесных миров. Вопрос о субъектности, порождаемой взаимоотношениями, является также важной этической и политической проблемой.

Ключевые слова:
субъектность, интерсубъективность, этический экстенсионизм, межвидовая коммуникация

„Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies"
Nr 3/2017 *Podmiotowość*
ISSN 2451-3849

Eric W.A. Mulder
Museum Natura Docet Wonderryck Twente
Denekamp

On the Lost Legs of the Snake that Seduced Eve

In art history, there are numerous examples of paintings and sculptures that were inspired by religious texts. Amongst these, many depict a well-known theme from the Garden of Eden: the seduction of Eve. This dramatic biblical scene is described in the third chapter of Genesis, the first book of the Old Testament. The animal that addresses Eve is referred to as serpent, or *serpens* in Latin[1], and is supposed to represent the devil in disguise. In modern languages the word "serpent" is synonymous with "snake". However – and this is noteworthy – the more general meaning of *serpens* is "reptile", derived from the Latin verb *serpere*, meaning "to creep", and thus equivalent to the word "reptile" itself[2]. Naturally, this obscures the true identity of the reptilian animal that is believed to have seduced Eve. The modern meaning of "serpent" has largely determined the way the animal has been depicted in art, as a snake. No matter how beautiful any particular work of art may be, from a biblical perspective such a picture is erroneous, as will be explained below. A well-known, excellent example is "The Garden of Eden with the Fall of Man" (Fig. 1). It was painted around the year 1617 by Peter Paul Rubens (1577–1640), who was responsible for the human figures in it, and Jan Brueghel the Elder (1568–1625), who drafted the flora and fauna. This magnificent piece of art is housed at the Mauritshuis (The Hague, the Netherlands). The painting depicts the moment just prior to the

[1] Hebrew–English Bible. Retrieved from http://www.mechon-mamre.org/p/pt/pt0.htm. B. Fischer, H.J. Frede, J. Gribomont, H.F.D. Sparks, W. Thiele (Eds.): *Biblia sacra iuxta vulgata versionem*. Stuttgart 1984.

[2] S.A. Handford, M. Herberg: *Langenscheidt's Pocket Latin Dictionary. Latin–English, English–Latin*. Maspeth, NY, 1966.

consumption of the forbidden fruit and the fall of man[3]. Apparently Brueghel was familiar with the majority of the animals he painted. For instance, the head and antlers of the male roe deer (*Capreolus capreolus*)[4] are absolutely correct zoologically and therefore immediately recognisable as such. Even the snake, offering apples to Eve, can be identified unambiguously. In fact, it is a grass snake (*Natrix natrix*)[5]. The yellow collar behind the head, the typically green to brown colour of the body, the dark spots, and the typical hue of the ventral scales: all these characteristics are seen in Brueghel's snake. However, *Natrix natrix* is not an arboreal species; probably the painter was not familiar with exotic, more "appropriate" taxa.

There is yet another category of artwork dealing with the Seduction. Here, the serpent is some kind of a mythical diabolic animal with a snake-like body with front limbs. Occasionally, additional wings attached to the back are present. The front limbs may have reptilian claws or may take the form of human arms (Fig. 2). It is no coincidence that in such "cases" female breasts are present and that these serpents have heads with faces mirroring Eve's. The portrayal of the serpent head as a mirror image of Eve's face was common in earlier iconography because women were identified as the source of the original sin[6].

Those works in which the serpent is represented as a tetrapod are even more interesting. Invariably, in these cases, the hind limbs are reptilian in nature, while the front limbs may be either human or reptilian (Figs 3, 4). The serpent in "The Fall and Redemption of Man" by Hugo van der Goes (†1482) has a remarkably lizard- or crocodile-like body, with the exception of the head, which, again, shows Eve's face mirrored (Fig. 4). Without a culturally determined misogynistic iconography, the serpent could have been expected to be pictured as in the example of Figure 5. Only some artists – amongst whom were Hugo van der Goes and Hieronymus Bosch (*c.* 1450–1516) – interpreted the third chapter of Genesis almost correctly, because, after all, the divine wrath evoked by the consumption of the forbidden fruit affected not only Adam and Eve, but also the serpent[7], who was punished and lost its legs. Thus, before handing Eve the

[3] According to Genesis 3:5, concerning the consumption of the forbidden fruit, the serpent says to Eve: "… ye shall be as God, knowing good and evil"; in Latin version we read: "… *eritis sicut dii scientes bonum et malum*". "*Malum*" means "evil" as well as "apple". Hence, the forbidden fruit is always depicted as an apple.

[4] C. Linnaeus: *Systema naturae per regna tria naturae, secundum classes, ordines, genera, species, cum characteribus, differentiis, synonymis, locis.* Ed. 10, Tomus 1. Stockholm 1758.

[5] Ibidem.

[6] E.M. Dowling, W.G. Scarlett (Eds.): *Encyclopedia of Religious and Spiritual Development*. Thousand Oaks, CA, London, New Delhi 2006, pp. 328, 329.

[7] "And the LORD God said unto the serpent: 'Because thou hast done this, cursed art thou from among all cattle, and from among all beasts of the field; upon thy belly shalt thou go, and dust shalt thou eat all the days of thy life'". Genesis 3:14. In: Hebrew–English Bible. Latin version: "*et ait Dominus Deus ad serpentem quia fecisti hoc maledictus es inter omnia animantia et bestias*

forbidden fruit the serpent must have had limbs. Now this is remarkable, since the first chapter of Genesis states that "… *God made the beast of the earth after its kind, and the cattle after their kind, and everything that creepeth upon the ground after its kind…*"[8]. The change in appearance of the serpent would thus seem to be a biblical contradiction or even a record of evolution.

As matters stand today, the evolution of snakes from tetrapod ancestors (particularly with regard to the loss of legs) is well understood on the basis of data from the fossil record and discoveries in the field of molecular biology. The latter yielded the genetic blueprint and gene expression of the limbless and elongated vertebrate body form (*Bauplan*)[9]. Yet, even in the Ancient Middle East, where the third chapter of Genesis was written around 3,000 BP[10], the view that the limbless snake was "exceptional" as compared to lizards, and monitors in particular, could easily have arisen. Furthermore, similarities amongst all these squamate reptiles (that is, possessing a bifurcated tongue and a skin with scales) could have led to the assumption that snakes once had legs.

For a long time, only fossil snakes similar to extant species had been known[11]. However, at least since the 1859 publication of Charles Darwin's *magnum opus* "On the Origin of Species", it was possible for the concept of a tetrapod snake ancestor to emerge. A notable clue in this respect is the fact that in boas and pythons vestiges of hind limbs appear externally as cloacal spurs, and pelvic remnants are found in the trunk musculature (Fig. 6)[12].

A milestone in our understanding of the evolution of snakes was the identification of the Late Cretaceous (early Cenomanian) squamate *Pachyrhachis problematicus*[13] from the Middle East as a genuine – albeit primitive – snake with a fully developed pelvis and articulating hind limbs in which femur, tibia,

---

terrae super pectus tuum gradieris et terram comedes cunctis diebus vitae tuae". In: B. Fischer, H.J. Frede, J. Gribomont, H.F.D. Sparks, W. Thiele (Eds.): *Biblia sacra iuxta vulgata versionem*.

[8] Genesis 1:25. In: Hebrew–English Bible.

[9] L.I. Held Jr: *How the Snake Lost Its Legs. Curious Tales from the Frontier of Evo-Devo*. Cambridge, UK, 2014, xii + 285 pp. M.W. Caldwell: "Without a leg to stand on": On the Evolution and Development of Axial Elongation and Limblessness in Tetrapods. *Canadian Journal of Earth Sciences*, vol. 40, no. 4, 2003, pp. 573–588.

[10] G.I. Davies: *Introduction to the Pentateuch*. In: J. Muddiman, J. Barton (Eds.): *The Oxford Bible Commentary. The Pentateuch*. Oxford 2010, pp. 16–52.

[11] For instance, from the 48-million-year-old Eocene deposits of the world-famous Messel Quarry near Darmstadt, Germany. See: G. Gruber, N. Micklich (Eds.): *Messel – Schätze der Urzeit*. Darmstadt 2007.

[12] G.R. Zug, L.J. Vitt, J.P. Caldwell: *Herpetology. An Introductory Biology of Amphibians and Reptiles*. San Diego, San Francisco, New York, Boston, London, Sydney, Tokyo 2001, xiv + 630 pp.

[13] G. Haas: On a Snakelike Reptile from the Lower Cenomanian of Ein Jabrud, near Jerusalem. *Bulletin du Muséum national d'Histoire naturelle de Paris*, 4th ser., no. 1, 1979, pp. 51–64.

and fibula are recognised[14]. In view of the fact that this important fossil was collected from marine sedimentary rocks and that *Pachyrhachis* shared cranial characteristics with extinct marine monitors, the Late Cretaceous mosasaurs, two conflicting scenarios of the origin of snakes persisted for decades: one positing a terrestrial, the other a marine ancestor[15]. The first record of a Cretaceous, unambiguously terrestrial snake with robust hind limbs and a pelvic girdle was published in 2006[16]. However, the year 2015 witnessed an important turning point when a snake with an elongated body and reduced front and back limbs from the Lower Cretaceous (Aptian) Crato Formation of Brazil was described, and appropriately named *Tetrapodophis amplectus*: a four-legged snake, capable of constriction[17]. In the same year, much older fossils comprising vertebrae and skull elements with recurved teeth as in extant snakes were recorded. Interestingly, these finds were made in strata formed in freshwater or swampy settings. They pushed snake evolution about 70 million years backwards in time, into the Jurassic[18]. In other words, based on the fossil record, snake evolution has a terrestrial origin and is associated with body elongation and limb reduction, culminating in total (or near-total, as in boas and pythons) loss of legs.

Why did snake evolution take place? What was the advantage of mutations that led to limblessness and body elongation? It is plausible that selection pressure triggered the ultimate loss of limbs and elongation of the body in (proto-) snakes, because this yielded opportunities for these predators to pursue their prey into a system of burrows[19]. This transition was initiated mainly by mutations in two Hox genes. These genes determine the way an animal is constructed according to a basic body plan[20]. With regard to the loss of limbs in snakes, two important mutated Hox genes are involved. One mutation leads to the formation of ribs on cervical vertebrae, simultaneously preventing the formation of front limbs. The other prevents the inhibition of rib formation in the lumbar region, with consequences for the hind limbs being similar to those for the front limbs[21].

[14] M.W. Caldwell, M.S.Y. Lee: A Snake with Legs from the Marine Cretaceous of the Middle East. *Nature*, vol. 286, 1997, pp. 705–709.

[15] M.S.Y. Lee, M.W. Caldwell: Adriosaurus and the Affinities of Mosasaurs, Dolichosaurs, and Snakes. *Journal of Palaeontology*, vol. 74, no. 5, 2000, pp. 915–937; M.S.Y. Lee: Molecular Evidence and Marine Snake Origins. *Biology Letters*, vol. 1, no. 2, 2005, pp. 227–230.

[16] S. Apesteguía, H. Zaher: A Cretaceous Terrestrial Snake with Robust Hindlimbs and a Sacrum. *Nature*, vol. 440, 2006, pp. 1037–1040.

[17] D.M. Martill, H. Tischlinger, N.R. Longrich: A Four-legged Snake from the Early Cretaceous of Gondwana. *Science*, vol. 349, 2015, pp. 416–419.

[18] M.W. Caldwell, R.L. Nydam, A. Palci, S. Apesteguía: The Oldest Known Snakes from the Middle Jurassic-Lower Cretaceous Provide Insights on Snake Evolution. *Nature Communications*, vol. 6, 2015, doi:10.1038/ncomms6996.

[19] L.I. Held Jr: *How the Snake Lost Its Legs…*

[20] C. Nüsslein-Volhard: *Coming to life. How genes drive development.* Carlsbad, CA, 2006, xiii + 166 pp.

[21] L.I. Held Jr: *How the Snake Lost Its Legs…*

Furthermore, it has been demonstrated that during embryonic development, formation of the vertebral column is four times faster in snakes than in mice, which explains the characteristic body elongation[22].

The conclusion is that the origination of snakes from a tetrapod ancestor is well understood from a developmental-biological point of view, and that this transition is documented fairly well in the fossil record. Indeed, this is a fine example of evolution. What is equally fascinating is the fact that the loss of legs of the serpent attracted the attention of an ancient Middle East civilisation, within which it was considered to be God's punishment.

Acknowledgements

I wish to express my appreciation to Dr John Jagt (Natuurhistorisch Museum Maastricht, the Netherlands) for comments on an earlier version of the typescript, to Monique Aarnink (Denekamp, the Netherlands), who drafted Figure 5, and to Gerard Beersma (Zwolle, the Netherlands) for preparation of Figure 6.

Figure 1. "The Garden of Eden with the Fall of Man" by Peter Paul Rubens (1577–1640) and Jan Brueghel the Elder (1568–1625) at the Mauritshuis (The Hague, the Netherlands).
Source: https://en.wikipedia.org/wiki/The_Garden_of_Eden_with_the_Fall_of_Man.

[22] Ibidem.

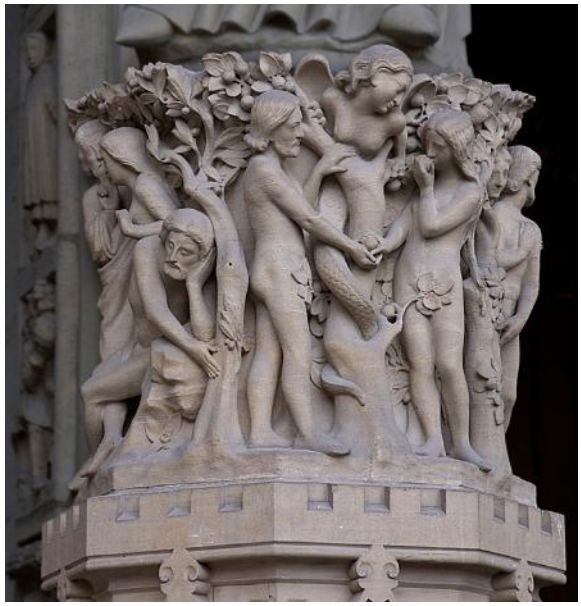


Figure 2. Adam, Eve and the serpent in a 13th-century sculpture at the entrance to Notre Dame Cathedral in Paris, France. The portrayal of the serpent as a mirror image of Eve was common in earlier iconography because women were seen as the source of the original sin.
Source: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Temptation_Adam_Eva.jpg.

Figure 3. Detail of the left inner wing of the triptych "The Last Judgement" by Hieronymus Bosch (*c*. 1450–1516) (Akademie der bildenden Künste, Vienna, Austria). Adam and Eve are tempted into eating of the fruit of the Tree of Knowledge by a half-human/half-reptilian creature, with its face mirrored on Eve's.
Source: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bosch_Last_Judgement_Detail.jpg.

Figure 4. Left panel of the diptych "The Fall and Redemption of Man" by Hugo van der Goes (†1482) (Kunsthistorisches Museum, Vienna, Austria). Note, again, the mirror image of Eve's face in the creature.

Source: https://en.wikipedia.org/wiki/Vienna_Diptych#/media/File:Hugo_van_der_Goes_-_The_Fall_of_Man_and_The_Lamentation_-_Google_Art_Project.jpg.

Figure 5. The moment of seduction; a literal interpretation of Genesis, Chapter 3. Pencil drawing by Monique Aarnink (Denekamp, the Netherlands, 2016).

Figure 6. Ventral view of the abdominal-caudal transition of a female individual of *Python regius* (Shaw 1802), held as a pet at Museum Natura Docet Wonderryck Twente (Denekamp, the Netherlands). Cloacal spurs can be seen in the white circles; the length of the right spur in ventral view is 0,5 mm. Photograph by Gerard Beersma (Zwolle, the Netherlands, 2016).

Abstrakt

O utraconych kończynach węża, który kusił Ewę

Istnieje wiele obrazów i rzeźb przedstawiających znany motyw z ogrodu Eden: uwodzenie Ewy. Zwierzę, które kusi Ewę w Księdze Rodzaju, pierwszej księdze Starego Testamentu, jest określane jako wąż. Nowoczesne znaczenie słowa "wąż" w dużej mierze uzależniło sposób przedstawienia tego zwierzęcia w sztuce. Jednak zgodnie z literalną interpretacją Księgi Rodzaju, przed oddaniem Ewie zakazanego owocu wąż musiał mieć kończyny. Wydaje się, że zmiana wyglądu węża jest sprzeczna z zapisem biblijnym, a nawet ewolucyjnym. Na dzień dzisiejszy ewolucja węży od czworonożnych przodków jest dobrze poznana na podstawie danych z zapisu kopalnego i odkryć w dziedzinie biologii molekularnej. Proces ostatecznej utraty kończyn i wydłużenia ciała u (proto-)wężów to świetny przykład ewolucji. Równie fascynującym jest to, że utrata nóg węża przyciągnęła uwagę starożytnej cywilizacji na Bliskim Wschodzie, która uważała, że jest to kara boska.

Słowa klucze:
sztuka, uwodzenie Ewy, Księga Rodzaju (Stary Testament), żmija, wąż, ewolucja, utrata kończyn, wydłużenie ciała

Абстракт

Об потерянных конечностях змея, который соблазнил Еву

Есть много картин и скульптур, которые изображают известную тему из Эдемского сада: соблазнении Евы. Животное, которое обращается к Еве в Книге Бытия, первой книги Ветхого Завета определяется как змея. Современное значение слова «змея» во многом определила то как это животное было изображено в искусстве. Тем не менее, перед тем как передать Еве запретный плод змей должен был иметь конечности, согласно буквальному толкованию Бытия. Изменение внешнего вида змеи, оказывается библейским противоречием и даже фактом эволюции. На сегодняшний день эволюция змей от четвероногих предков хорошо изучена на основе ископаемых и открытий в области молекулярной биологии. Это прекрасный пример развития эволюции, проявившийся в окончательной потере конечностей и удлинения тела у (прото) змей. Не менее увлекательным является тот факт, что потеря ног у змей привлекла внимание уже во времена древней цивилизации Ближнего Востока, когда считалось, что это Божье наказание.

Ключевые слова:
искусство, соблазнение Евы, Книга Бытия, змей, змея, эволюция, потеря конечностей, удлинение тела

„Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies"
Nr 3/2017 *Podmiotowość*
ISSN 2451-3849

Andrzej Pitrus
Uniwersytet Jagielloński
Wydział Zarządzania i Komunikacji Społecznej

„Element animalny", czyli o zwierzętach w grach wideo…

kotom Jarosława Kaczyńskiego dedykuję

Gry wideo są szczególnym rodzajem przekazu audiowizualnego. Z uwagi na ich interaktywność, ale jednocześnie coraz większą zdolność do realistycznego symulowania rzeczywistości, kreują one sytuację, w której podmiotowość gracza budowana jest w sposób złożony. Jest on bowiem z jednej strony sprawcą działań podejmowanych przez kierowane przez niego postaci, z drugiej – widzem spektaklu, jaki sam tworzy. Oczywiście, zależność między działaniem i oglądaniem zmienia się w czasie. Grając w *Ponga* (Atari, 1972), musieliśmy włożyć sporo wysiłku w to, by wyobrazić sobie, iż rozgrywka odzwierciedla partię tenisa stołowego. Minimalistyczna grafika, sprowadzona do dwóch kresek reprezentujących zawodników, a właściwie chyba tylko trzymane przez nich w dłoniach rakiety, oraz poruszającego się punktu mającego „udawać" piłkę, sprawiała, że zaangażowanie gracza wynikało jedynie z działania, którego reguły opisywały zasady gry w prawdziwego ping-ponga. Zredukowana ikoniczność przekazu nie oferowała żadnego wsparcia. Dzisiejsze gry prezentują się w sposób krańcowo odmienny. Wykorzystanie techniki *motion capture*, również do tworzenia mimiki postaci, oraz możliwość renderowania grafik w rozdzielczości *high definition*, wpłynęły na to, iż gra stała się widowiskiem przeznaczonym także do oglądania. Inaczej też budowana jest podmiotowość gracza, który już nie tylko utożsamia się z działaniem, lecz także odnajduje na ekranie wizerunek wirtualnego ciała – na podobieństwo kina.

W tym kontekście warto przyjrzeć się zwierzęcym bohaterom gier komputerowych – a jest ich niemało. Galeria „nieludzkich" postaci jest bogata, a zwie-

rzęta pełnią wszystkie możliwe role: od stanowiących tło *non-player characters*, przez oponentów, z którymi musi zmierzyć się ludzki awatar, aż po *player characters*, dających graczowi możliwość wejścia w skórę braci mniejszych. Postaci zwierząt są zresztą w ostatnich latach traktowane coraz poważniej. W wielu grach do tworzenia cyfrowych modeli wykorzystuje się wspomnianą już technologię *motion capture*, pozwalającą w sposób bardzo precyzyjny i wiarygodny rekonstruować ruch. Znalazła ona zastosowanie między innymi w grze *Call of Duty: Ghosts* (Infinity Ward, 2013), gdzie wspierała animację psa towarzyszącego żołnierzom podczas militarnej misji.

Gry produkowane w latach 70. i pierwszej połowie lat 80. charakteryzowały się sporą dozą umowności, co wynikało z ograniczeń grafiki. To, że składające się z kilku pikseli awatary były postaciami ludzi czy też zwierząt, a kiedy indziej np. pojazdami kosmicznymi, wynikało z narracji, która była niejako nadpisana nad faktycznym światem przedstawionym gry. Przyjemność grania wynikała z wykonywania zadań – najczęściej o zręcznościowym charakterze – a to, jak wyglądał prosty awatar miało drugoplanowe znaczenie. Stąd też dużym powodzeniem mogły cieszyć się gry, w których umowność była posunięta bardzo daleko. Nikt zapewne nie zastanawiał się, kim lub czym jest „bohater" *Pac-Mana* (Namco, 1980); istotne było jego działanie i sposób wpisania w mechanikę gry.

Pierwszą znaczącą grą, w której pojawia się postać zwierzęcia jest *Donkey Kong* (Nintendo, 1981) – premierowa odsłona kontynuowanego do dziś cyklu o hydrauliku Mario. W grze z 1981 roku postać ta nie nosiła jeszcze tego imienia, a nawet nie była hydraulikiem, lecz podstawowy konflikt został już zarysowany: zły goryl o imieniu Kong porywa ukochaną bohatera, ten zaś musi ratować ją z opresji. Początkowo gra miała podobno nazywać się *Monkey Kong*, a postać czarnego charakteru została wymyślona jako pierwsza. Do zniekształcenia doszło zaś na skutek nieczytelnego faksu, choć być może jest to jedynie anegdota[1]. Gra japońskiego studia to do dziś jedna z najsłynniejszych platformówek, a jednocześnie pierwsza realizacja, w której fabuła została stworzona przed skonstruowaniem mechaniki. Choć opowieść o dzielnym hydrauliku wydaje się dzisiaj więcej niż pretekstowa, w latach 80. była ewenementem. Interesująca nas postać została natomiast zainspirowana przez kino. Shigeru Miyamoto, jeden z głównych twórców *Konga*, wskazywał na *King Konga* – słynną produkcję studia RKO, jako na źródło, które podsunęło mu pomysł postaci[2]. Goryl z *Donkey Konga* jest jedną z ikon historii gier wideo, ale jednocześnie figurą pewnego typu postaci zwierzęcej. W setkach gier mamy bowiem do czynienia ze zwierzętami pełniącymi funkcje antagonistów, z którymi muszą mierzyć się pozytywni bohaterowie.

[1] O grze napisano sporo. Jedna z rekomendowanych pozycji to: D. Sheff: *Game Over: Press Start to Continue: The Maturing of Mario*. Wilton, Connecticut 1999.

[2] Por. Ch. Kohler: *Power-up: How Japanese Video Games Gave the World an Extra Life*. Indianapolis, Indiana 2005.

Ich „zwierzęcość" zostaje – tak jak i w tym wypadku – często w swoisty sposób zwielokrotniona. Cechy poszczególnych gatunków są wyolbrzymione, a czasem też uzupełnione o cechy fantastyczne albo i ludzkie. Niejednokrotnie też zarówno pozytywni, jak i negatywni bohaterowie to zantropomorfizowane zwierzęta. Dobrym przykładem jest nieco zapomniana seria *Crash Bandicoot* (Playstation, pierwsza gra: 1996), w której gracz wciela się w zmutowanego jamraja pasiastego[3] walczącego z hordami złych mutantów wykreowanych przez doktora Neo Cortexa – dążącego oczywiście do przejęcia władzy nad światem. Genetycznie zmodyfikowani antagoniści łączący cechy zwierzęce i fantastyczne pojawiają się w bardzo wielu grach fantasy (np. seria *Dragon Age*, BioWare, pierwsza gra: 2009), a także w *survival horrors* rozgrywających się w postapokaliptycznej scenerii (np. seria *Fallout*, Black Isle Studios, pierwsza gra: 1997).

W grach tych zwierzęta ukazywane są przede wszystkim jako bestie, charakteryzujące się bezwzględnością i bezdusznym sposobem działania. Spotkania z nimi są najczęściej powtarzalne i służą doskonaleniu umiejętności walki. Niejednokrotnie gracz zmuszony jest kilkakrotnie utracić „życie", by opanować technikę walki z przeciwnikiem, a w konsekwencji znaleźć także sposób jego unicestwienia. Zwierzęta traktowane są tu jako „maszyny" – tak jak postrzegał je Kartezjusz – a więc istoty pozbawione podmiotowości, *res extensa* jedynie[4].

Zdarza się, że postaci zwierząt-antagonistów traktowane są ironicznie. Twórcy gier wiedzą przecież doskonale, że ich produkcje poruszają się często w świecie stereotypów. Zdają sobie z tego sprawę także gracze, będący zwykle świadomymi i aktywnymi użytkownikami medium. Przykładem może być ciesząca się dzisiaj kultowym statusem gra *The Legend of Zelda* (Nintendo, pierwsza gra: 1986), w której główny bohater musi zmierzyć się między innymi ze stadem agresywnych kurczaków.

Dostępne są również realizacje, w których zwierzęta, będące przeciwnikami *player characters*, ukazane są w sposób realistyczny. Tak dzieje się przykładowo w grze *Far Cry* (Crytek, pierwsza gra: 2004), gdzie oprócz fantastycznych zmutowanych kreacji szalonego naukowca Kiegera, bohater spotyka słonie, lamparty, zebry, a nawet rekiny. W podobny sposób dzikie zwierzęta stawiają wyzwania bohaterowi westernowego *Red Dead Redemption* (RockStar, 2010) – tu największym zagrożeniem są niedźwiedzie oraz kuguary, występujące w pobocznych epizodach tej sandboxowej[5] produkcji.

---

[3] Wybór tytułowego zwierzęcia może wydawać się zaskakujący. Jamraje mieszkają w Australii. Są to niewielkie ssaki nieco przypominające szczury. Niegroźne dla ludzi, żywią się owadami i roślinami.

[4] R. Descartes: *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*. Przeł. W. Wojciechowska. Warszawa 1988, s. 39.

[5] *Sandbox* (ang. piaskownica) to określenie gry opartej na otwartym świecie, w którym bohater może poruszać się w dowolny (lub tylko częściowo ograniczony) sposób. Ciekawą charakterystykę tej formuły znajdziemy w: P. Sweetser: *Emergence in Games*. Boston 2008.

Oczywiście, na przestrzeni ostatnich czterech dekad pojawiały się gry, w których postać będąca awatarem gracza była zwierzęciem, ale przejawiała cechy zindywidualizowane. Z sytuacją taką mamy do czynienia w serii *Sonic the Hedgehog* (Sega, pierwsza gra: 1991), której bohaterem jest niebieski jeż walczący o zachowanie królestwa zwierząt. Jego antagonistą jest doktor Robotnik, pragnący zamienić wszystkie żywe stworzenia w bezduszne maszyny. Tym razem to zwierzęta reprezentują sferę wartości, poza którą znajdują się roboty. Schemat wydaje się podobny do znanego z gier, w których zwierzęta są antagonistami bohatera. Nieco inne jest jednak jego wypełnienie. W zbliżony sposób rozłożone zostały akcenty także w *Ecco the Dolphin* (Novotrade, 1992), gdzie postać delfina jest jednoznacznie pozytywnie nacechowana. Choć fabuła gry jest dość absurdalna, znajdziemy tu próbę wyjścia poza standardowe rozwiązania. Tytułowy bohater faktycznie posiada pewne cechy delfina – posługuje się charakterystycznym śpiewem, by komunikować się z innymi zwierzętami, musi od czasu do czasu wypływać na powierzchnię, by zaczerpnąć powietrza, a także wykorzystuje echolokację.

Joseph Anderson[6] zauważa, że tytułowy bohater *Sonica* – jeż, w istocie w niewielkim stopniu przypomina zwierzę. Wynika to przy tym nie tylko z ograniczeń grafiki pierwszych gier serii, ale także z faktu, iż w zręcznościowych grach platformowych uwaga gracza skupia się wyłącznie na działaniu, a wygląd postaci nie ma większego znaczenia. W konsekwencji jej tożsamość ulega rozmyciu. Należałoby również dodać, że gry w rodzaju *Sonica* w bardzo dużym stopniu antropomorfizują bohaterów. Zwierzęce postaci często przypominają te z disnejowskich kreskówek: noszą ubrania, poruszają się w pozycji wyprostowanej, a często także posługują się językiem. Takiej hybrydyzacji sprzyja wprowadzanie do świata przedstawionego postaci rodem z bestiariusza fantastycznego. W serii *Spiro the Dragon* (Insomniac Games, pierwsza gra: 1998) smoczy bohaterowie nie noszą wprawdzie odzieży, ale chętnie konwersują między sobą. Także motywacje postaci mają ludzki charakter – bohaterowie nie kierują się pobudkami charakterystycznymi dla zwierząt, ale zwykle walczą o sprawy „wyższej rangi". Przykładem może być delfin z ekologicznego *Ecco*, który z jednej strony został ukazany z uwzględnieniem niektórych cech prawdziwego zwierzęcia, z drugiej – przypisano mu cechy ludzkie i uczyniono zeń typowego dla gier bohatera ratującego świat przed ostateczną katastrofą.

Czy można zatem mówić o faktycznych bohaterach zwierzęcych? Nie mam tu na myśli postaci pobocznych. Gracz może wprawdzie czasami nimi kierować, ale w istocie nie pełnią one ważnej funkcji w rozgrywce. Takich postaci jest całkiem sporo, np. koń w *Wiedźminie 3* (CD Projekt, 2015), czy zwierzę-

[6] J. Anderson: *Cyberbeasts: Substitution and Trivialization of the Non/Human Animal in Home Movies, Memes, and Video Games*. W: A.E. George, J.L. Schatz: *Screening the Nonhuman: Representations of Animal Others in the Media*. London–New York 2016, s. 145.

ta w *Grand Theft Auto V* (Rockstar North, 2015), w które można wcielać się – w świecie wyobraźni ludzkiego bohatera – po zażyciu narkotyków. Myślę tu raczej o postaciach zwierząt zachowujących – przynajmniej do pewnego stopnia – cechy animalne, nawet gdyby miały to być właściwości zwierząt o częściowo fantastycznym charakterze. Interesują mnie także produkcje, w których postać zwierzęca ma charakter podmiotowy. Z góry odrzucam więc realizacje w rodzaju *Lion King* (Virgin Interactive, 1994), gdzie zwierzęcość jest jedynie kostiumem dla postaci posiadających cechy jednoznacznie ludzkie, oraz *Angry Birds* (Rovio Mobile, 2009), w których postaciom zwierząt brakuje jakiejkolwiek podmiotowości i w istocie można byłoby je zastąpić dowolnymi przedmiotami (choć strzelanie do świń przy pomocy amunicji z ptaków okazało się na tyle ekstrawaganckim pomysłem, by zapewnić grze wielką popularność). Gier zachowujących podmiotowość zwierząt jest stosunkowo niewiele, można jednak wskazać przykłady i pokusić się o pewne ich usystematyzowanie.

Ciekawą kategorię tworzą gry będące w pewnym sensie rozwinięciem idei Tamagotchi[7] – zabawki wprowadzonej na rynek w 1996 roku. Początkowo było to proste urządzenie w formie breloczka, symulujące zwierzę, którym miał opiekować się właściciel. Należało je karmić, dotrzymywać towarzystwa, leczyć je i bawić się z nim. Niedopełnienie obowiązków mogło skończyć się nawet śmiercią wirtualnego stworzonka. Z czasem powstały urządzenia bardziej skomplikowane. I tak, np. w 2004 roku na rynku pojawiły się zabawki komunikujące się ze sobą przy pomocy fal podczerwonych, co umożliwiało tworzenie relacji społecznych, wymianę wirtualnych przedmiotów, a nawet rozmnażanie.

Rozwój technologii sprawił, że klasyczne Tamagotchi zostały zastąpione przez robotyczne zabawki, wyposażone w moduł sztucznej inteligencji, i gry komputerowe oparte na wykorzystaniu tak zwanej *augmented reality*[8]. Do pierwszej kategorii należy np. dinozaur Pleo wyprodukowany przez firmę Innvo Labs. Komunikacja i interakcja z zabawką nie odbywa się tu za pomocą umownego interfejsu. Pleo to bowiem mechaniczna zabawka wyposażona w sztuczne zmysły, poruszająca się i reagująca na bodźce dostarczane przez bawiące się nią dziecko. Jest ona – podobnie jak Tamagotchi – zdolna do budowania prostej „osobowości", zależnej od tego, jak jest traktowana. Może także „umrzeć" z braku żywności lub na skutek zaniedbań ze strony właściciela. Podobne produkcje

[7] Obszerny rozdział poświęcony fenomenowi tej popularnej zabawki znajdziemy w: A. Allison: *Millennial Monsters: Japanese Toys and the Global Imagination*. Berkeley–Los Angeles–London 2006, s. 163–191.

[8] *Augmented reality* to system pozwalający łączyć elementy rzeczywistości fizycznej i wirtualnej. W praktyce nie jest to jedna technologia, lecz wiele różnych rozwiązań mogących służyć temu celowi. Por. np. A.B. Craig: *Understanding Augmented Reality: Concepts and Applications*. Waltham 2013.

powstały także na płaszczyźnie gier wideo, a dokładniej: w sferze tak zwanych *casual games*[9].

Choć podobnych realizacji jest więcej, przywołam dwa przykłady, w których pojawiają się zwierzęcy bohaterowie. Gry powstały jako ekskluzywne[10] realizacje na konsole Playstation 3 oraz XBOX 360. W pierwszej z nich zwierzę ma charakter fantastyczny. Choć przypomina małpkę, nie jest nią w istocie. Z drugiej strony – nie jest w nadmierny sposób uczłowieczone. Umiejętności i osobowość zwierzątka rozwijają się, ale do końca zachowuje ono swój animalny charakter. *Eye Pet* dostępny jest na konsolę Playstation – w jej dwóch ostatnich wersjach. Zasady „rozgrywki" są podobne, choć właściwie mamy tu do czynienia z zabawką, której cechy growe są znacznie ograniczone, przy czym *Eye Pet* w największym stopniu realizuje model tak zwanej mimikry, w której dochodzi do symulowania rzeczywistości i wcielania się w określone role. Na początku gracz otrzymuje jajo, z którego (!) wykluwa się stworzenie przypominające nieco kapucynkę. Przy pomocy różnego rodzaju akcesoriów może wchodzić w interakcje z wirtualną postacią, jednocześnie – dzięki wykorzystaniu kamery – wprowadzać obraz swojego ciała do świata gry. Technologia bazująca na uproszczonym systemie QRCodes[11], a także wykorzystująca interfejsy ruchowe PS3 i PS4, pozwala na posługiwanie się wirtualnymi przedmiotami, takimi jak zabawki, butelka z pokarmem, czy suszarka do włosów. Można także tworzyć własne obiekty (np. samolot-zabawkę), które stają się integralną częścią gry i są wykorzystywane przez *Eye Peta*.

Eye Pet to gra przeznaczona dla najmłodszych. Ma ona w pewnym zakresie wymiar edukacyjny i powinna uczyć odpowiedzialności, być może przygotowując dziecko do przyjęcia roli opiekuna prawdziwego zwierzęcia. Nieco bardziej eskapistyczny charakter ma realizacja *Kinectimals* (Microsoft, 2010). Wykorzystuje ona interfejs Kinnect, pozwalający wchodzić w interakcje ze światem przedstawionym bez użycia jakichkolwiek manipulatorów. W pewnym sensie interfejsem staje się tu całe ciało gracza, mogącego wykonywać gesty, podskakiwać, a nawet tarzać się na podłodze. „Partnerami" zabawy są młode dzikie koty. Na początku rozgrywki można wybrać ulubieńca – tygryska, małego lwa czy też panterę. Zwierzęta są realistycznie odwzorowane w grafice trójwymia-

[9] Gry nazywane także rekreacyjnymi lub codziennymi. W przeciwieństwie do klasycznych gier komputerowych nie wymagają zbyt wielkich umiejętności i są dostępne dla wszystkich użytkowników. Popularność tego typu realizacji związana jest z wprowadzeniem na rynek konsol o rozbudowanych możliwościach z zakresu *augmented reality*. Dziś jest to jeden z najbardziej dynamicznie rozwijających się sektorów przemysłu gier. Por. J. Juul: *A Casual Revolution: Reinventing Video Games and Their Players*. Cambridge–London 2010.

[10] Termin odnosi się do gier działających tylko na wybranej platformie – często z powodu unikalnych cech tychże.

[11] Kod graficzny wprowadzony na rynek przez firmę Denso (1994) umożliwiający kodowanie dowolnych treści w prostej formie graficznej. Kody te mogą być odczytywane za pomocą urządzeń takich jak tablet, czy smartfon.

rowej, a ich zachowania oparte zostały w pewnym zakresie na obserwacjach prawdziwych dzikich kotów. Oczywiście – choć zrezygnowano z antropomorfizacji – mają one w sobie coś z pluszowych zabawek. Gracz może – podobnie jak w *Eye Pet* – rozwijać postać poprzez różnego rodzaju interakcje, choć efekty tych działań są ograniczone z uwagi na chęć zachowania bardziej realistycznego charakteru zwierzęcych postaci.

Wspomniane realizacje są przedłużeniem eksperymentów realizowanych wcześniej, m.in. przez firmę Sony, która interesowała się interfejsami ruchowymi już na etapie konsoli Playstation 2. Wtedy jednak technologia rozpoznawania kształtów i gestów była zbyt niedoskonała, by tworzyć satysfakcjonujące projekty. W rezultacie poszukiwania te zostały zawieszone, a ponowne próby podjęto dopiero w ostatnich latach. W 2003 roku powstała natomiast – z przeznaczeniem na konsolę Playstation 2 – gra, w której wykorzystywany jest tradycyjny manipulator, ale widz przyjmuje perspektywę zwierzęcia. *Dog's Life* (Frontier Developments, 2003) nie rezygnuje wprawdzie z częściowego uczłowieczenia bohatera. Pies prowadzi tu rodzaj monologu wewnętrznego, ale nie jest w stanie rozmawiać z ludźmi. Produkcja ta ma charakter pograniczny: z jednej strony to klasyczna gra przygodowa, z drugiej – realizacja zawierająca elementy symulatora.

Gry symulacyjne tworzą drugą grupę, którą pragnę wyróżnić w krótkiej prezentacji zwierzęcych bohaterów ze świata cyfrowej rozrywki. W produkcjach rozwijających ideę Tamagotchi aktantem jest, reprezentowany w świecie przedstawionym w taki lub inny sposób, człowiek – to jego zadaniem jest interakcja z postaciami zwierząt. W symulatorach działającym podmiotem są same zwierzęta, a zadaniem gracza jest wcielenie się w postać i podejmowanie działań niejako w jej imieniu. Gier, w których próbowano pozostać przy sposobie zachowania zwierząt, bez wprowadzania zbyt wielu ułatwień dla gracza myślącego i działającego „po ludzku", jest niewiele. Często, choć nie zawsze, są to projekty niszowe, o niższych budżetach. Znajdziemy tu także realizacje z pogranicza projektów artystycznych, których zadaniem jest dekonstruowanie klasycznych strategii stosowanych w projektowaniu cyfrowej rozrywki.

Bardzo interesująca, z wielu powodów, jest gra *Deadly Creatures* (Rainbow Studios, 2009). Jej popularność, zwłaszcza na Zachodzie, była jednak ograniczona z uwagi na słabszą pozycję konsoli Nintendo Wii, na którą jest przeznaczona. Produkt japońskiej firmy – a tym samym gry stworzone w dedykowanym mu formacie – cieszą się natomiast do dzisiaj dużym powodzeniem w ojczyźnie – przede wszystkim z uwagi na walory ruchowego interfejsu, znacznie ciekawszego i nowocześniejszego od tego, który równolegle stosowała firma Sony. Gracz – posługując się tzw. wiilotem[12] – kontroluje dwie postaci – skorpiona lub tarantuli,

[12] Manipulator ten w innowacyjny sposób łączy technologię radiowej i podczerwonej transmisji danych, co pozwala na precyzyjne odtworzenie ruchu w grach sportowych, tzw. bijatykach, ale także w klasycznych grach przygodowych.

staczając walki nie tylko ze zwierzętami, lecz także z… ludźmi. W grze bowiem występują także i oni, ale – inaczej niż w zdecydowanej większości wypadków – są to postaci tzw. bossów, czyli głównych i najtrudniejszych do pokonania antagonistów głównych bohaterów. Wykorzystana perspektywa jest tym samym jedną z najbardziej oryginalnych w historii gier, zwłaszcza, że *player characters* nie posiadają żadnych cech ludzkich.

Cech tych nie znajdziemy także u bohaterów gier *Shelter* i *Shelter 2* (Might and Delight, odpowiednio: 2013 i 2015). Choć tytuły mogłyby wskazywać na serię, mamy tu do czynienia z dwoma odsłonami gier opartych na podobnym pomyśle, ale niepowiązanych ze sobą fabularnie, ani też niewykorzystujących tych samych bohaterów. W *Shelter* gracz wciela się w borsuczycę i musi zapewnić bezpieczeństwo i pożywienie potomstwu. „Antagonistami" są tu głód, pożary lasu, ale także drapieżne ptaki. Do gry dopisano dodatek, który w większym stopniu aktywizuje gracza, wprowadzając obowiązek regularnego zajmowania się borsuczątkami. Nieuruchomienie gry przynajmniej raz w ciągu dnia powoduje śmierć małych bohaterów. Wydana dwa lata później *Shelter 2* to udoskonalona pod wieloma względami inna wersja podobnego pomysłu. Tym razem bohaterką jest samica rysia, która wydaje na świat potomstwo i – podobnie, jak jej odpowiedniczka z wcześniejszej gry – musi zapewnić mu pożywienie i bezpieczeństwo. Obydwie gry, choć należą do kategorii symulacji, często mieszczących się w obszarze *casual games*, są dość trudne i stawiają graczom duże wymagania. Ciekawe jest też odwołanie się do afektywnych emocji – scena śmierci młodych zwierząt jest prawdziwie poruszająca, choć pozbawiona taniego melodramatyzmu.

Wykorzystanie zwierzęcych bohaterów pozwala często na przekroczenie ram gatunków i subgatunków. Dobrym przykładem jest *Tokyo Jungle* (Sony, 2012). Choć bohaterami są zwierzęta, gra ma niewiele wspólnego z opisanymi wcześniej realizacjami z cyklu *Shelter*. Produkcja japońskiego studia realizuje wzorce gier toczących się w scenerii postapokaliptycznej, przy czym gracz ma do wyboru dwie opcje: *story mode* i *survival*. Pierwsza uruchamia tryb zbliżony do formuły przygodowej RPG, drugi wariant bliższy jest natomiast zasadom survival horror. W obydwu przypadkach akcja rozgrywa się w pozbawionym ludzi Tokyo. Mieszkają tam jedynie zwierzęta zmuszone walczyć o przetrwanie i – w wypadku *story mode* – „rozwiązujące" zagadkę tajemniczego zniknięcia gatunku ludzkiego. Elementy RPG są dość mocno rozbudowane, niezależne od trybu rozgrywki, gdyż gracz ma do wyboru kilkadziesiąt gatunków i ras zwierząt, a dodatkowe postaci można dokupić w Playstation Store. Dzięki temu rozgrywka za każdym razem może mieć odmienny charakter – poszczególni bohaterowie mają bardzo różne możliwości, odżywiają się czym innym, mieszcząc się tym samym w różnych segmentach „łańcucha pokarmowego".

Próbę przedefiniowania znanych formuł przynosi także *Jaws Unleashed* (Appaloosa Interactive, 2006). Gra należy do kategorii tzw. franczyz i czerpie inspi-

rację ze znanego filmu Stevena Spielberga *Szczęki* (Jaws, 1975). W grach franczyzowych pojawiają się najczęściej wątki nieobecne w filmach, tak by zachować element zaskoczenia oraz wprowadzić możliwość wariantowego poprowadzenia fabuły. W *Jaws Unleashed* zastosowano nieco inne rozwiązania. Oto bowiem gracz przyjmuje perspektywę rekina-ludojada, by dopiero w finale pokierować postacią ludzką i ewentualnie rozprawić się z podwodnym zabójcą. Gra spotkała się z krytycznym przyjęciem[13] przede wszystkim dlatego, że w znacznej mierze skłania ona nie tyle do rozwiązywania problemów, co do sadystycznej zabawy polegającej na atakowaniu ludzi. Sankcjonuje ona niejako subwersywny sposób rozgrywki w grach typu *sandbox*, polegający na ignorowaniu zadań na rzecz bezmyślnego mordowania tzw. *non player characters*[14].

Od *Jaws* niedaleko już do gier o jawnie subwersywnym charakterze, stanowiących ostatnią omawianą przeze mnie grupę. Należy do nich *Goat Simulator* (Coffee Stain Studios, 2014), czyli… *Symulator kozy*. Twórcy gry piszą na swojej stronie internetowej:

> Goat Simulator is the latest in goat simulation technology, bringing next-gen goat simulation to YOU. You no longer have to fantasize about being a goat, your dreams have finally come true! WASD to write history[15].

Ci, którzy zdecydują się przyjąć zaproszenie, otrzymują grę typu *sandbox*, gdzie celem jest jedynie destrukcja. Miast uzbrojonego osiłka, bohaterką jest wyjątkowo złośliwa koza, która przy pomocy kopyt, poroża i długiego języka doprowadza całe miasto do upadku. Intencją twórców była krytyka gier pozwalających na bezmyślną przemoc, ale produkt Coffee Stain Studios stał się nieoczekiwanym przebojem. Pomimo niskich walorów produkcyjnych, wynikających z nieco kampowego charakteru projektu, w ciągu kilku miesięcy od premiery sprzedano ponad milion licencji, a gra do dzisiaj dostępna jest na platformie Steam, gdzie nadal znajduje nowych nabywców. Gry subwersywne nie zawsze mają charakter krytyczny. Czasem są po prostu okazją do zademonstrowania umiejętności młodych zespołów debiutujących studiów. Wykorzystanie zwierzęcych bohaterów pozwala dodatkowo zwrócić uwagę na tego typu dema. Ciekawym przykładem takiej realizacji jest *The Plan* (Krillbite Studios, 2015) – krótka gra pozwalająca wcielić się w muchę. Norwescy twórcy stworzyli ją, by pokazać swoje umiejęt-

[13] Oceny gier gromadzi i opracowuje na przykład Gamerankings: www.gamerankings.com.

[14] O popularności tego typu alternatywnych rozgrywek świadczy mnogość filmów z ich zapisami w serwisie YouTube. Przykładowy znaleźć można pod adresem: https://www.youtube.com/watch?v=phteJM85zr4. Jego autor w ciągu pięciu minut „morduje" kilkadziesiąt osób. Udaje mu się także zestrzelić dwa helikoptery. W finale scenki popełnia samobójstwo, skacząc z dachu wysokiego budynku.

[15] http://www.goat-simulator.com/. Użyty skrót WASD odnosi się do klawiszy używanych przez leworęcznych graczy do poruszania postaciami w grach.

ności w zakresie modelowania, tworzenia symulacji efektów atmosferycznych, a także odwzorowywania fizyki.

Wskazując najciekawsze produkcje subwersywne, nie sposób nie wspomnieć o projekcie grupy Tale of Tales, od lat specjalizującej się w tworzeniu gier o charakterze artystycznym. Ich *The Endless Forest* (Tale of Tales, 2008) to nie tylko eksperyment z wykorzystaniem zwierzęcych bohaterów, lecz także wyzwanie rzucone popularnemu *Second Life*, będącemu skrzyżowaniem symulacyjnej gry komputerowej i portalu społecznościowego. W *Second Life*, działającym wyłącznie w środowisku sieciowym, wszystkie postaci są awatarami konkretnych graczy. Uczestnicy zabawy mogą dowolnie kształtować swoją powierzchowność, rozmawiać z innymi graczami, a także oddawać się najróżniejszym czynnościom – od działalności gospodarczej, mogącej przynosić realne dochody, aż pod wirtualny seks w obszarach tylko dla dorosłych. Projekt *The Endless Forest* to coś w rodzaju *Second Life* w miniaturze. Gra także działa w sieci, ale jej uczestnicy nie mogą wybierać awatarów. Wszyscy stają się tam jeleniami mieszkającymi w tytułowym lesie. Jelenie nie posługują się językiem, tak więc wyzwanie gry polega na nawiązywaniu relacji społecznych tylko przy pomocy środków dostępnych zwierzętom.

* * *

Artykuł jest zaledwie próbą pierwszego rozpoznania, wskazującą, że gry ze zwierzęcymi bohaterami zachowującymi swoją podmiotowość nadal należą do rzadkości. Realizacji, w których pojawiają się postaci zwierząt jest mnóstwo, ale w zdecydowanej większości wypadków możemy mówić jedynie o wykorzystaniu kostiumu, skrywającego w istocie postaci niemające ze zwierzętami wiele wspólnego. Problem tożsamości i podmiotowości w grach stanowi nadal wyzwanie dla groznawców – nie tylko w odniesieniu do gier ze zwierzętami w roli głównej. Jest on o tyle trudny do badania, iż gry są fenomenem o emergentnym charakterze. Coraz większa otwartość systemów gier sprawia, że nawet twórcy gier nie mogą do końca wyobrazić sobie tego, jak ich realizacja będzie wyglądała w konkretnym performatywnym akcie realizowanym przez graczy. Rozbudowane gry wysokobudżetowe w dużej mierze opierają się na implementacji sztucznej inteligencji, co sprawia, że wirtualni bohaterowie podejmują faktyczne, niezależne decyzje i rozwiązują problemy, które powstały bez żadnej inicjatywy ze strony projektantów. Oczywiście, nadal przed ekranem siedzi człowiek – gracz, który może „być kozą" na swój własny sposób. Musi jednak pamiętać, że i ona z czasem ujawni swoją własną osobowość. Dziś należy liczyć się z kozą.

Abstract

Animal Factor or Animals in Video Games…

The article focuses on the representations of animals in video games. Andrzej Pitrus remarks that while there are many examples of animal characters in games, most of them are only acting subjects “disguised” as animals. Few projects try to reconstruct true identity of animals. Yet, the author of the article critically researches interesting attempts made by studios and game designers. Many of them are in fact art projects, but there are also a few realistic animal characters in mainstream games. Recently they have been becoming more and more sophisticated, thanks to the use of new technologies, e.g. motion capture, which provide tools necessary to adequately represent animal behaviours.

Keywords:
video games, animal characters, identity, art games, subversion

Абстракт

“Анималистический элемент”, или о животных в видеоиграх…

Статья посвящена героям-животным в видеоиграх. Автор обращает внимание на то, что хотя героев этого типа довольно много и они появляются почти с самого начала компьютерных игр, то в большинстве случаев они не представляют животных, а являются лишь актантами, «переодетыми» в шкуру животных. Примеры игр, создатели которых пытаются фактически реконструировать субъектность животных, относятся к немногочисленным. Автору статьи однако удалось найти интересные реализации этого типа с целью их дальнейшего анализа. Многие игры представляют собой проекты, соприкасающиеся с искусством. Кроме того, в реализациях, принадлежащих к главному направлению, герои-животные становятся все более совершенными, в частности, благодаря применению технологии motion capture, дающей широкие возможности передачи их поведения.

Ключевые слова:
видеоигры, герои-животные, идентичность, художественные игры, субверсия

„Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies"
Nr 3/2017 *Podmiotowość*
ISSN 2451-3849

Piotr Krzyżański
Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu
Zakład Historii Wojskowej

Status prawny konia w I Rzeczypospolitej

W niniejszym artykule postaram się omówić najważniejsze kwestie dotyczące pozycji konia wedle obecnego stanu badań historiograficznych. Jednocześnie na wstępie pragnę zaznaczyć, iż poniższy artykuł został opracowany jedynie jako punkt wyjścia do badań związanych z o wiele większym projektem rozprawy doktorskiej, traktującej o koniu w renesansowej Polsce, i siłą rzeczy stanowi tylko punkt odniesienia do dalszych analiz. Spróbuję nakreślić potencjalne ścieżki, którymi mogą podążyć dalsze badania oraz wskazać ich znaczenie i kontekst społeczno-gospodarczy. Jest to o tyle istotne, iż w chwili obecnej brakuje w polskiej historiografii szerokiej i kompleksowej pracy dotyczącej roli konia, szczególnie gospodarczej, w I Rzeczypospolitej. Co gorsza, większość informacji, która jest wykorzystywana przez historyków, pochodzi z dosyć kontrowersyjnego opracowania *Historya Powszechna Konia* autorstwa Maryana Czapskiego[1]. To bez wątpienia interesujące dzieło nie posiada niestety aparatu badawczego, który gwarantowałby naukową rzetelność opracowania. Z powodu zniszczeń zasobów archiwalnych nie można również zweryfikować zawartych w nim informacji w sposób bezpośredni[2].

Jeśli chodzi o zwierzęta, które od czasu udomowienia towarzyszyły człowiekowi, rola i pozycja konia są najlepiej udokumentowanymi. Stało się tak zapewne dlatego, iż dzięki swym unikalnym cechom, takim jak szybkość, stosowna anatomia, ale i być może przypisywane im przez wielu piękno, konie bardzo szybko stały się nie tylko narzędziem, lecz również symbolem warstwy rządzącej. Szczególnie w odniesieniu do epoki tzw. feudalizmu (w ujęciu marksistowskim) lub,

[1] M. Czapski: *Historya powszechna konia*. T. 2. Poznań 1874.

[2] A. Bołdyrew: *Equus Polonus. Koń w wojsku polskim w XVI wieku*. Piotrków Trybunalski 2016, s. 7.

jak kto woli, pierwszej fali (idąc śladem Tofflera)[3]. W czasie, gdy inne zwierzęta zostały zredukowane do istot hodowlanych, będących źródłem mięsa, nabiału lub futra, konie niosące na grzbietach przedstawicieli feudalnych elit uczestniczyły w narzucaniu władzy rolniczym ludom Azji, Afryki, Europy, a wreszcie też Ameryki. Konie, które – przypomnijmy – z ekonomicznego punktu widzenia nie były tak przydatnym zwierzęciem, jak chociażby woły[4], ani pod kątem utrzymania, ani też jako źródło mięsa. Mimo to warstwy rządzące poświęcały sporo zasobów, by utrzymać i rozwijać ich hodowle. Możemy jedynie założyć, iż działo się tak nie bez powodu.

Warto bowiem nadmienić, że pierwszy traktat dedykowany hodowli koni powstał już w czasach starożytnego Bliskiego Wschodu, prawdopodobnie w 1360 roku p.n.e.[5]. W ciągu następnych tysiącleci kolejne fale konnych najeźdźców: Persów, Partów, Arabów, Turków czy Mongołów, podbijały mniej wojownicze ludy agrarne, ograbiając je, ale też narzucając przemocą swoje rządy. Siłą rzeczy, konie, bez których podboje te nie byłyby możliwe, zyskiwały szczególną rolę, również w prawie, jako bliższe najeźdźcom niż przedstawiciele podbitych ludów. Nawet pomijając kwestie symboliczne, dobre i silne wierzchowce kosztowały niemało. Były wszak jedną z najcenniejszych „ruchomości", jakie człowiek tamtych czasów mógł posiadać. Mając to na względzie, ochrona prawna zdaje się w pełni uzasadniona. Co więcej, w sytuacji zagrożenia koń mógł nawet uratować życie, czego wymowną ilustracją w kulturze jest cytat z powieści Szekspira *Ryszard III*: „Konia! Konia! Królestwo za konia!"[6]. Polskim odpowiednikiem wspomnianej sytuacji może być ucieczka Henryka Walezjusza do Francji w 1574 roku. We wspomnianych przypadkach zarówno prędkość konia, jak i jego wytrzymałość miały kluczowe znaczenie.

W tym kontekście historia Polski jest dosyć wdzięcznym obiektem badań, ponieważ feudalne realia na ziemiach polskich utrzymały się dłużej niż na zachodzie Europy. Było to związane z dominującą rolą szlachty, która przejęła władzę nad Rzecząpospolitą i zepchnęła w cień pozostałe grupy społeczne[7]. Gdy Zachód zwrócił swe oczy w stronę zamorskich kolonii, zaś jego miasta zaczęły rozkwitać, szlachta żyjąca w swym wiejskim świecie, konno i zbrojnie utrzymywała korzystny dla niej *status quo*, nie tylko broniąc swego stanu posiada-

[3] Koncepcja trzech fal została przedstawiona w publikacji: A. Toffler: *Trzecia fala*. Poznań 2006.

[4] W. Ochmański: *Wiedza rolnicza w Polsce od XVI do połowy XVIII wieku*. Wrocław 1965, s. 158–159.

[5] E.H. Edwards: *Wielka encyklopedia: konie*. Przeł. I. Dyczewska, J. Łojek. Warszawa 2002, s. 32.

[6] W. Szekspir: *Ryszard III*. Akt V, scena 4.

[7] Skrajne interpretacje dotyczące tegoż procesu zostały znakomicie opisane w: P. Bohuszewicz: *Hermeneutyki Sarmatyzmu*. W: *Tradycje szlacheckie we współczesnej kulturze polskiej*. Red. M. Lutomierski. Toruń 2014, s. 105–130.

nia przed najeźdźcami spoza granic, ale przede wszystkim w coraz większym stopniu przejmując kontrolę nad ludnością wsi oraz mieszczanami. A ponieważ koń był w epoce feudalnej głównym narzędziem, dzięki któremu relatywnie niewielka liczebnie grupa ludzi mogła zebrać się we właściwym czasie i miejscu, by wykorzystać swą siłę przeciw liczniejszej, choć rozproszonej populacji zamieszkującej Rzeczpospolitą, znaczenie konia było nie do przecenienia. I zapewne dlatego też w stosunku do innych zwierząt konie posiadały w pewnych aspektach uprzywilejowany status prawny.

W epoce średniowiecza ochrona prawna konia leżała w interesie suwerena, ponieważ w ramach obowiązku pospolitego ruszenia szlachta (w zależności od pewnego poziomu dochodów z ziemi, która została jej przypisana) była zobowiązana do wypełniania służby konno. Co więcej, wartość konia, z którym szlachcic powinien stanąć do służby, była również uzależniona od wartości posiadanego majątku. Oczywiście, biorąc pod uwagę odmienność przeszłych czasów i całkowicie inne realia społeczno-gospodarcze, trudno jest przełożyć te wartości na naszą rzeczywistość, warto jednak pamiętać, że pod koniec XV wieku wartość uzbrojenia dla konnego wahała się od 30% do ponad 50% rocznych dochodów z nadanej ziemi[8]. Dodajmy więc tylko, iż w skrajnych przypadkach wartość wierzchowca z rzędem mogła sięgnąć nawet 60–80% wartości całego uzbrojenia (choć wartość ta wspięła się na szczyty dopiero w II połowie XVI wieku, natomiast na początku wieku XVI wartość konia oscylowała jedynie wokół 40%)[9]. Z tej perspektywy szczególna dbałość szlachty o stan swych wierzchowców zdaje się w pełni zrozumiała.

Najszerzej komentowaną w historiografii kwestią prawną dotyczącą koni jest zakaz wywożenia koni z Korony. Został on wydany w 1538 roku, powtórzony w 1550 roku i ponownie wydany w roku 1557. W przypadku dwóch pierwszych zakazów, najcięższą karą było odebranie koni właścicielowi, zaś w ostatnim karę konfiskaty zastąpiono powieszeniem[10], co może świadczyć o rosnącej wadze tegoż procederu. Wspomniany zakaz jest zazwyczaj interpretowany przez badaczy jako wyraz dbałości o niezwykle cenne dobro, jakim był koń „polski". Zwierzę było przecież na tyle ważnym dla narodu (zapewne szlacheckiego) zasobem, iż należało za wszelką cenę chronić końskie pogłowie, by zawsze starczyło wierzchowców dla konnicy lub przynajmniej, by były one jak najtańsze. A ponieważ na skutek specyficznych uwarunkowań społeczno-gospodarczych w Rzeczypospolitej konnica odgrywała zasadniczą rolę[11], dostępność wartościowych koni była sprawą wagi państwowej.

---

[8] *Uzbrojenie w Polsce średniowiecznej 1450–1500*. Red. A. Nowakowski. Toruń 1998, s. 285–286.

[9] A. Bołdyrew: *Produkcja i koszty uzbrojenia w Polsce XVI wieku*. Warszawa 2005, s. 259–267.

[10] A. Bołdyrew: *Equus Polonus…*, s. 67.

[11] K. Górski: *Historya Jazdy Polskiej*. Kraków 1894, s. 1.

Jeśli przyjrzymy się przepisom bliżej, możemy dostrzec, iż w pewnych przypadkach były one ustanawiane ze względu na Żydów, których być może posądzano o przemyt. To właśnie przepisy z 1557 roku uderzały w nich wyjątkowo mocno, zakazując handlu końmi[12]. Chociaż, co jest dosyć niezwykłe, zakazami z 1538 i 1578 roku próbowano objąć wszystkich, czyli również szlachtę. Co ciekawe, te same przepisy wskazują, iż konie miały być sprzedawane wyłącznie na jarmarkach (co zapewne było podyktowane chęcią ściślejszej kontroli handlu, a zatem również zysków), mówią, iż starostowie, którzy byli odpowiedzialni za egzekucję przepisów, nie powinni w żaden sposób przeszkadzać szlachcie w kupowaniu wierzchowców[13]. Jeśli natomiast spojrzymy na przepisy z 1578 roku, które wprowadziły zakaz wyjazdów prywatnych (przede wszystkim szlachty) na Węgry w celu nabycia koni i wina, jednocześnie nakazując zakup tychże towarów od cudzoziemców, możemy dostrzec, iż kwestia końska mogła być również elementem rozgrywki międzystanowej, którą prowadził dwór królewski. I zapewne również źródłem jego zarobku. Jest to o tyle możliwe, iż istnieją świadectwa dostarczania ogromnej liczby koni nie tylko krajom sąsiednim, ale i dalszym, takim jak Anglia[14]. Jeśli założymy, iż w procesie tym uczestniczył, czy wręcz pośredniczył, dwór królewski, co jest dosyć prawdopodobne, biorąc pod uwagę naturę stosunków politycznych i skalę handlu, możemy się domyślać, iż oficjalnie lub nieoficjalnie dwór musiał zarabiać na tym procederze. A ponieważ polskie konie były cenione za swą szybkość (co wskazuje na eksport do krajów północnej i zachodniej Europy, ponieważ polskie konie uważano za wolniejsze jedynie od wschodnich[15]) oraz wytrzymałość na trudy, stawki musiały być spore i mogły oscylować wokół 20–50 florenów za sztukę[16], co było jak na tamte czasy znaczną kwotą. Z pewnością na tyle, by wierzchowce opłacało się sprzedawać nawet nieprzyjaciołom, o czym świadczy nakaz ukrócenia tejże sprzedaży wydany w 1581 roku podczas rokowań w Jamie Zapolskim[17]. Najprawdopodobniej dlatego nakaz ten, często przytaczany w historiografii jako dowód patriotyzmu, a zarazem metoda kontrolowania cen i zabezpieczenia wierzchowców dla potrzeb wojennych, był także próbą wyzyskania dodatkowego źródła zarobku dla dworu królewskiego. Pamiętajmy też, iż całe XVI stulecie cechował intensywny rozwój jarmarków końskich[18], które wymagały przywileju nadawanego przez króla – i zapewne nie za darmo, choć kwestie finansowe nie zostały niestety zbyt dobrze opisane. Pod tym względem posiadamy o wiele większą wiedzę, jeśli chodzi o cła i myta odnawia-

[12] T. Czacki: *Dzieła*. T. 1. Poznań 1843, s. 126.
[13] A. Bołdyrew: *Equus Polonus…*, s. 68.
[14] Ibidem, s. 69.
[15] M. Czapski: *Historya powszechna…*, s. 94.
[16] A. Bołdyrew: *Equus Polonus…*, s. 79–80.
[17] Ibidem, s. 68.
[18] Ibidem, s. 71.

ne[19]. Zakazy te były utrzymywane również w wieku XVII, decyzjami z roku 1620 i 1647. Natomiast w XVIII wieku prawo to nie było już przestrzegane i ocenia się, że rok rocznie z granic Królestwa Polskiego eksportowano około 20 tys. koni[20], co mogło osłabiać niezbyt już mocną gospodarkę Rzeczypospolitej, zarazem wzmacniając potencjał militarny krajów ościennych. Na szczególną uwagę zasługują tutaj Prusy, gdzie właśnie w XVIII wieku w Trakenach rozwinięto hodowlę koni, które szybko stały się znakomitymi i uniwersalnymi wierzchowcami wojskowymi[21].

W pewnych przypadkach rola konia wykraczała poza zwykły przedmiot handlu, czego przykładem może być traktowanie w kategoriach poważnego przestępstwa zabicia źrebaka[22] bądź klaczy[23]. Również na tle innych zwierząt pozycja prawna konia była stosunkowo mocna. Już status wiślicki określił, iż okres przedawnienia prawa na sądowe poszukiwanie konia skradzionego lub odebranego gwałtem wynosi dwa lata, podczas gdy w przypadku pozostałych zwierząt był to zaledwie rok[24]. Także obowiązek pogoni, czyli pościgu za koniokradem, spoczywał zarówno na „sąsiadach", jak i na włościanach[25]. Wedle statutu litewskiego, przybłędę, czyli konia zbłąkanego lub porzuconego przez koniokrada, można było trzymać nie dłużej niż trzy dni i bezzwłocznie należało go zwrócić właścicielowi bądź przedstawicielowi władz. Samo koniokradztwo tępiono wyjątkowo gorliwie i karano tak jak za kradzież złota czy srebra: gardłem, jeśli po raz trzeci (prostego człowieka) lub czwarty (szlachcica) pojmano na tym procederze. Także w statucie wiślickim wspominano, iż ktokolwiek byłby skazany za kradzież lub łupiestwo trzykrotnie, ma zostać pozbawiony czci i nie może otrzymać już żadnych godności oraz darów od króla[26]. W praktyce oznaczało to, iż koniokradztwo było prostą drogą do wyrzucenia ze stanu szlacheckiego, który przecież na przywilejach korzystał najwięcej. A trzeba pamiętać o faworyzowaniu szlachty w świetle prawa; każdy bowiem kto zabrałby lub zagrabił szlachcicowi konia, miał być karany tak jak ci, którzy odważają się bić[27]. Tak czy inaczej, objęcie przepisami również stanu szlacheckiego może być świadectwem, iż był to proceder na tyle intratny, by opłacało się go prowadzić również przedstawicielom najbardziej uprzywilejowanego w I Rzeczypospolitej stanu społecznego.

Konie uczestniczyły zapewne również w wyznaczaniu granic i zarządzaniu włościami szlachty, czego przykład możemy znaleźć już w drugiej połowie

[19] Ibidem, s. 71–73.
[20] M. Czapski: *Historya powszechna*…, s. 106–107.
[21] E.H. Edwards: *Wielka encyklopedia*…, s. 138–139.
[22] A. Bołdyrew: *Equus Polonus*…, s. 34.
[23] M. Czapski: *Historya powszechna*…, s. 245.
[24] Ibidem, s. 243.
[25] Ibidem, s. 243–244.
[26] Ibidem, s. 246–247.
[27] T. Czacki: *Dzieła*. T. 2. Poznań 1844, s. 241.

XV wieku: w jednym z dokumentów pada słowo „Rogyechalysmy" i odnosi się ono do rozgraniczania szlacheckich posiadłości w sąsiedztwie[28]. To dosyć typowe dla badań nad tym okresem: choć konie nie są w tych dokumentach wymienione, możemy z dużą dozą prawdopodobieństwa założyć, że szlachta właśnie konno pilnowała granic swych włości. Znajduje to potwierdzenie w statucie piotrkowskim, który zarządza, iż jeśli ktokolwiek naruszyłby w lesie granicę z sąsiadem po raz trzeci, właściciel lasu może mu odebrać konia[29]. Było to dość wyjątkowe, ponieważ według statutu wiślickiego właściciel, któremu bydło weszłoby w szkodę mógł je zająć w celu domagania się odszkodowania, w przypadku klaczy natomiast nie miał już takiej możliwości. Być może wynikało to z dużych wymagań jeśli chodzi o utrzymanie konia we właściwej kondycji. Wszak powiedzenie „końskie zdrowie", jakkolwiek popularne, ma niewiele wspólnego z naturą tych zwierząt, ich wrażliwością i podatnością na skrzywdzenie, szczególnie jeśli chodzi o kontuzje lub niewłaściwe żywienie[30]. Podobnież sprawy wyglądały w przypadku statutu litewskiego[31]. Co zdaje się warte podkreślenia, opisane przypadki poszerzają dotychczasowe rozumienie wykorzystania konia, które odnosiło się przede wszystkim na roli konia w wojsku i podróży. Słynne powiedzenie „pańskie oko, konia tuczy" można więc rozumieć w kontekście opieki nad koniem jako narzędziem do zarządzania rozległymi włościami, co było szczególnie ważne wśród bogatszej warstwy szlachty. Koń nadawał się do tego znakomicie. Nie tylko bowiem ułatwiał przemieszczanie się po majątku ziemskim, ale też, wynosząc szlachcica ponad głowy pieszych chłopów, podkreślał tym samym jego pozycję[32].

Natomiast stosunki szlacheckie – w odniesieniu do koni – zdają się nieco bardziej skomplikowane[33]. Najlepszym przykładem jest kwestia pożyczania koni. Choć istniała taka możliwość, zdaje się, iż zwyczaj ten nie był zbytnio rozpowszechniony, czego dowodem może być powiedzenie „Quis non habet kobyłkam, piechotare debet", czyli „ten kto nie ma konia, niech chodzi piechotą". Jest to o tyle zrozumiałe, że według Volumina Legum, na złożenie pozwu w sprawie konia skaleczonego w trakcie pożyczki, termin wynosił zaledwie dwa tygodnie. Zapewne dlatego, sądząc po mądrościach zawartych w przy-

[28] *Akta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypospolitej Polskiej z archiwum tak zwanego bernardyńskiego we Lwowie w skutek fundacyi śp. Alexandra hr. Stadnickiego. Wyd. staraniem Galicyjskiego Wydziału Krajowego.* T. 5. Lwów 1875, s. 149.

[29] M. Czapski: *Historya powszechna…*, s. 244.

[30] T. Pickeral: *Konie i kuce: Kompendium*. Przeł. M.W. Granas-Olewiński. Warszawa 2006, s. 35.

[31] T. Czacki: *Dzieła…*, T. 2, s. 240.

[32] Szerzej o związkach konia z władzą: M.H. Gapski: *Koń w kulturze polskiego średniowiecza*. Poznań 2014, s. 89–114.

[33] Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy był dysonans pomiędzy egalitarystyczną frazeologią a zdumiewającym serwilizmem, zauważony przez: A. Mączak: *Klientela. Nieformalne systemy władzy w Polsce i Europie XVI–XVIII w.* Warszawa 1994, s. 23–24.

słowiach ludowych, takich jak „konia na pole nie pożyczaj, na bórg wziąwszy drugiemu nie dawaj", użyczanie koni nie należało do najroztropniejszych czynów[34]. Zdaje się to całkowicie słuszne, przynajmniej wedle szlacheckich standardów. Koń jako dosyć niezwykłe połączenie symbolu szlacheckiego, obiektu dumy, troski oraz wartościowej własności, musiał być dla szlachcica oczkiem w głowie.

Koń tego czasu, o czym warto pamiętać, był prawdopodobnie również narzędziem w ręku oprawcy, wykonującego wyroki lub zadającego szlachecką zemstę; wydaje się to naturalne, biorąc pod uwagę ogromną siłę fizyczną, którą posiadały wierzchowce, szczególnie w porównaniu do człowieka. Czapski przytacza dwa przykłady takiej właśnie egzekucji. Po pierwsze, czysto symboliczne upokorzenie herbów Henryka Walezego, poprzez przywiązanie ich do końskiego ogona, już po ucieczce króla do Francji i detronizacji dokonanej przez Sejm. Możemy w tym geście odnaleźć nawiązanie do kar z czasów średniowiecza, takich jak sadzanie twarzą w stronę końskiego ogona lub sadzanie na koń boso[35]. Drugim przykładem jest natomiast śmierć okrutnie zadana hetmanowi zaporoskiemu Iwanowi Mazepie, którego przywiązano do konia, po czym pognano zwierzę w las[36]. Warto dodać, że za pierwszym razem przywiązany do grzbietu końskiego Mazepa fortunnie przeżył[37]. Przywołane przykłady są dosyć dyskusyjne, szczególnie jeśli chodzi o weryfikację zawartych w *Historyi powszechnej konia* treści, mogą być jednak wskazówką do poszukiwania większej ilości informacji zawartych w dostępnych materiałach, a zarazem świadczyć o praktykach wykorzystywania konia do zadawania śmierci, które w świadomości współczesnych Polaków utrwalił Henryk Sienkiewicz w powieści *Pan Wołodyjowski*, opisując nabijanie Azji Tuchajbejowicza na pal[38].

Niezwykłym, a szerzej nierozpoznanym w literaturze zagadnieniem jest kwestia koni dzikich. Były one dosyć liczne, zarówno na Litwie, jak i na Ukrainie, jeszcze w wieku XVI, choć nie do końca wiadomo, czy były to konie pierwotnie dzikie, czy też na powrót zdziczałe, a wywodzące się od końskich uciekinierów[39]. Według statutu litewskiego, były one objęte ochroną i każdy kto zabiłby konia lub kobyłę dziką, winien był zapłacić 3 ruble groszy. Konie te były również cennym dobrem i jako takie próbowano je pozyskać, czego dowodem mogą być mandaty księcia Alberta pruskiego z roku 1543 i 1546[40].

---

[34] M. Czapski: *Historya…*, s. 246.

[35] Ibidem, s. 471–472.

[36] Ibidem, s. 465.

[37] Ibidem, s. 469.

[38] H. Sienkiewicz: *Pan Wołodyjowski* (rozdział 49). Zob. http://wiersze.wikia.com/wiki/Pan_Wo%C5%82odyjowski/Rozdzia%C5%82_49 [data dostępu: 8.02.2018].

[39] Znakomitą pozycją, w której zostały opisane dzieje dzikich koni w I RP jest praca: W. Pruski: *Dzikie konie wschodniej Europy*. „Roczniki Nauk Rolniczych". T. 85. Warszawa 1959.

[40] M. Czapski: *Historya powszechna…*, s. 519.

Podsumowując, konie odegrały w dziejach Polski rolę niezwykłą. Towarzysząc szlachcie w podróży i na wojnie, zapisały się na kartach kronik, memuarów czy akt jako narzędzie i symbol nobilów. Niestety, po dziś dzień konie nie doczekały się dedykowanej im syntezy, która wyszłaby poza aspekty kulturowe lub wojskowe i przedstawiła, jak ważnym elementem polskiej gospodarki tamtych czasów były stadniny, stajnie oraz końskie jarmarki. Naturalnie, w tym miejscu pojawia się również, jako bardzo istotna rzecz, kwestia statusu prawnego konia. Przede wszystkim jako cennej ruchomości, ale także symbolu szlacheckiej braci. Obecnie baza źródłowa dotycząca wyłącznie koni jest dosyć skąpa. Dlatego też prowadzony przeze mnie projekt ma na celu pozyskanie nowych materiałów i wydobycie z nich maksimum informacji dotyczących koni tamtego okresu. Mam nadzieję, że pozwoli to spojrzeć na dzieje Rzeczpospolitej z zupełnie nowej strony. Szczególnie, że okres ten, niezwykle dynamiczny, a zarazem całkiem dobrze osadzony w źródłach (w porównaniu do średniowiecza), może być doskonałym studium przypadku, które pozwoli na szersze niż do tej pory analizy stosunków międzyludzkich w społeczeństwie feudalnym i może wskazać ścieżki, jakimi ewoluowały stosunki władzy. Nie od góry, lecz tym razem od dołu. A wszystko to dzięki koniowi.

Abstract

Legal status of the horse in the First Polish Republic

The article introduces the history of the horse in the times of the First Polish Republic, focusing particularly on its law aspects. The horse as a tool and a symbol of the ruling class played a key role in creating human civilisation, sometimes also through destruction. Furthermore, the Author outlines possible paths for further research into the issue of the horse influence on the society of the feudal system.

Keywords:
horse, law, First Polish Republic, sarmatism

Абстракт

Правовой статус коня в I Речи Посполитой

Анализ опирается на предыдущие исследования в этой области, а также учитывает широкий исторический контекст, прежде всего общественно-экономический фон. Кроме того, представляются возможности дальнейших разработок, касающиеся важной роли коня в развитии человеческой цивилизации как орудия и символа власть имущих в эпоху феодализма.

Ключевые слова:
конь, право, I Речь Посполитая, сарматизм

„Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies"
Nr 3/2017 *Podmiotowość*
ISSN 2451-3849

Magdalena Dąbrowska
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
Instytut Kulturoznawstwa

Gatunki stowarzyszone: ogary polskie i ich ludzie

Ogary polskie to stara rasa psów myśliwskich, która została zrekonstruowana w latach 50. XX wieku. Historia ogarów jest historią naturokultury. To opowieść o próbie włączenia fizycznych, biologicznych psich ciał w kategorie kultury i języka. To przekraczanie i ustalanie granic antropologicznych. To historia regulacji i zarządzania cyklem reprodukcyjnym zwierząt, a także celowe kojarzenie zwierząt mających wydać na świat potomstwo o określonych cechach. To odtworzenie rodu, rasy ogarów z pierwszej pary założycielskiej i stosunków (także płciowych), które w kategoriach naszej kultury są kazirodcze. To dzieje „mezaliansów", włączania do hodowli psów o nieznanym pochodzeniu oraz „romans" z amerykańską rasą gończych Black and Tan Cohoond. Warto zastanowić się, w jaki sposób bycie wytworem człowieka (co w pewnym stopniu upodabnia ogary do dzieła sztuki i innych wytworów kultury) kształtuje ich status i relacje w ramach naturokultury.

Ogary polskie ilustrują dzieje naturokultury w posthumanistycznych czasach. Podobnie jak cyborgi Haraway oferują trzy znaczące przekroczenia binarnych opozycji. Po pierwsze, w ich historii zaciera się granica między rzeczywistością a fikcją. Legendy, fragmenty wspomnień, artystyczne reprezentacje – wszystko to tworzy kulturową historię i fikcje materialnie istniejących psich ciał. Po drugie, zniesiona zostaje granica między naturą i kulturą. Ogary są efektem działalności człowieka, celowej hodowli, arbitralnej selekcji i równie arbitralnych zerwań. Trudno o nich myśleć jako o „zwierzętach" będących częścią „natury". Ich usytuowanie wskazuje na problematyczność kategorii „natury" i „kultury" oraz nieprzystawalność binarnych opozycji do opisu świata. Po trzecie, ogary zacierają granicę między naturą i technologią. Ich ciała są przedmiotem technologicznych interwencji oraz badań naukowych, które mają umożliwić im dalsze istnienie. Ingerencja technokultury, badania genetyczne, pozwalają na rozwią-

zanie problemów związanych ze zbyt wąską pulą genetyczną oraz wynikających z tego problemów zdrowotnych.

Ogary polskie zmieniają nie tylko myślenie na temat związków natury z kulturą i technologią. Stanowią przykład tworzenia się ludzko-zwierzęcych kolektywów, w którym ludzkie i nie-ludzkie życia są ściśle połączone. Ogary nie istniałyby, gdyby nie grupa oddanych im ludzi, którzy podjęli się rekonstrukcji rasy. Ich praca to mierzenie się z problemami zdrowotnymi oraz wyzwaniami związanymi z wąską pulą genetyczną populacji. Złożoność relacji może stanowić argument podjęcia rozważań rozważań na temat etyki tych relacji. Analizując historię relacji ludzi i ogarów polskich, staram się wyprowadzić z niej etykę i politykę opierającą się na znaczącej inności. Ogary i ludzie stanowią przykład wspólnego zamieszkiwania i ucieleśnionej międzygatunkowej solidarności.

Punktem wyjścia rozważań jest *Manifest gatunków stowarzyszonych* Donny Haraway. Koncepcja gatunków stowarzyszonych zawiera w sobie poszanowanie dla inności – poważnie traktowanej różnicy w sposobach życia czy poznawania. Wprowadzając pojęcie „znaczącej inności", Haraway odrzuca antropomorfizowanie psów i traktowanie ich jak „futrzastych dzieci". Zrywa z wizją sentymentalnej miłości poszukującej w ukochanym podobieństwa, tożsamości, identyczności. Zamiast tego badaczka poszukuje sposobów, w jakie „materialni aktorzy mogliby stać się odpowiedzialni za siebie nawzajem i kochać się nawzajem w mniej okrutny sposób"[1].

Figura gatunku stowarzyszonego – podobnie jak obecna we wcześniejszych pracach Haraway figura cyborga – niosą potencjał myślenia o polityce i ontologii dla współczesnego świata. Napisany w 1985 roku *Manifest cyborgów* rozważał wpływ nowoczesnych technologii na współczesne życie, politykę i etykę[2]. Cybernetyczne organizmy powstały w kontekście zimnej wojny i wyścigu zbrojeń. Haraway krytycznie podchodzi do cyborgów, pokazując alternatywne sposoby odczytania i możliwości „ironicznego przejęcia" tej figury. Cyborgi i gatunki stowarzyszone nie są przeciwieństwami, lecz pod wieloma względami są do siebie podobne. Łączą w sobie pozornie przeciwstawne kategorie: ludzkie i to, co nie-ludzkie, organiczność i technologię, historię i mit, różnorodność i zubożenie oraz naturę i kulturę.

„Gatunki stowarzyszone" oferują metafory do myślenia o etyce, wspólnocie i relacjach w nie-antropocentrycznym świecie. Są użyteczne do rozważań o biowładzy, biouspołecznieniu, technonauce oraz ewolucji. Opierają się na założeniu, że nie ma żadnych abstrakcyjnych, pierwotnie ukonstytuowanych pojęć, takich jak natura, kultura, podmiot czy przedmiot, a jedynie „przygodne podstawy".

---

[1] D. Haraway: *Manifest gatunków stowarzyszonych.* Tłum. J. Bednarek. W: *Teorie wywrotowe: antologia przekładów.* Red. A. Gajewska. Poznań 2012, s. 246.

[2] D. Haraway: *Manifest cyborga. Nauka, technologia i lewicowy feminizm u końca XX wieku. Kobiety w zintegrowanym obiegu*. Tłum. E. Franus. „Magazyn Sztuki" 1998, nr 17.

Wzywają do uznania rozmaitych aktów tworzenia i ujmowania pokrewieństwa i stanowią przykład najbardziej zróżnicowanych typów powiązań. Badanie typów pokrewieństwa pozwala zrozumieć, że pojmowanie „natury" i „kultury" jako opozycyjnych kategorii pozbawione jest sensu. Zamiast systemu binarnych opozycji otrzymujemy sieć zróżnicowanych systemów relacji, „częściowych powiązań", w ramach których uczestnicy nie są ani całościami, ani częściami. Zdaniem Haraway, struktury pokrewieństwa przypominają „wytwory dekadenckiego ogrodnika, który nie potrafi podtrzymywać stosownej różnicy między naturą i kulturą"[3]. Są nierozróżnialne, pokrętne, przeplatają się.

Gatunki stowarzyszone są kategorią szerszą od kategorii zwierząt towarzyszących. Ta druga powstała po wojnie w szkołach weterynaryjnych, łącząc naukową analizę z praktyką posiadania zwierzęcych ulubieńców. To wszystkie te zwierzęta – psy, konie, koty, ptaki – które uległy biouspołecznieniu, stając się członkami rodziny. Zwierząt towarzyszących nie zjadamy, lecz mamy tendencję do ich antropomorfizacji. Gatunki stowarzyszone to kategoria szersza, włączająca w swój obręb byty organiczne, takie jak ryż, pszczoły czy flora bakteryjna jelit. Czynią ludzkie życie tym, czym jest.

„Psy to nie surogat teorii; nie są tu tylko po to, żeby z nimi myśleć. Są po to, żeby z nimi żyć"[4]. Doświadczenia wypływające z życia z nimi pozwalają zrozumieć, jak gatunki zakorzenione w odmiennych praktykach są w stanie komunikować się ze sobą oraz dzielić życia. Jak pisze Haraway, psy „nie są projekcją, urzeczywistnieniem intencji ani przyczyną celową czegokolwiek. Są psami, czyli gatunkiem zaangażowanym w wiążący, konstytutywny, historyczny, zmienny związek z ludźmi. Związek ten nie jest szczególnie miły; dużo w nim marnotrawstwa, okrucieństwa, obojętności, ignorancji i utraty, ale również radości, wynalazczości, pracy, inteligencji i zabawy"[5]. Poważne traktowanie tej historycznie znaczącej relacji pozwoli na budowanie posthumanistycznej teorii, opartej na analizie różnorodnych powiązań i systemów pokrewieństwa.

Rzeczywistość/fikcja (zwierzę symboliczne i rzeczywiste)

Historia ogara polskiego to dzieje translacji kulturowej narracji, przekładu tekstu na żywy organizm. „Ogar" nie jest bytem jednorodnym, jest hybrydą składającą się z różnorakich jakości, zlepkiem różnych rzeczywistości, tekstów, legend, obrazów, fotografii. Z jednej strony jest to psie ciało, ukształtowane przez selek-

[3] Ibidem, s. 247.
[4] Ibidem, s. 245.
[5] Ibidem, s. 249.

tywną hodowlę tak, by wyglądało w określony sposób. Historia hodowli znajdzie odzwierciedlenie w księgach rodowodowych, a sama rasa na podstawie pochodzenia i charakterystycznych cech wyglądu zarejestrowana została przez Międzynarodową Federację Kynologiczną. Równie ważnym – a nawet ważniejszym – elementem tworzącym „ogara" są opowieści i wyobrażenia karmiące wyobraźnię.

Erica Fudge wprowadza rozróżnienie na zwierzęta rzeczywiste i symboliczne[6]. Z tymi pierwszymi możemy wejść w fizyczny kontakt, nawiązać jakiś rodzaj relacji. Drugie istnieją jedynie w literaturze, sztuce lub filmie. Są reprezentacją rzeczywistych zwierząt lub wyrazem tęsknoty czy fantazji za zwierzętami, które nigdy nie istniały (zwierzęta mityczne, potwory). Zwierzęta rzeczywiste i symboliczne wzajemnie na siebie wpływają, konstytuują się. Kontakt z rzeczywistym zwierzęciem bardzo często obciążony jest bagażem kulturowych wyobrażeń i możliwy jest wyłącznie dzięki kulturze i istniejących w niej reprezentacjach. Badając powstanie ogarów polskich, zacząć należy od historii zwierząt symbolicznych, na wpół mitycznej opowieści o świecie, który przestał istnieć.

Pochodzenie oraz rozwój ogarów oparty jest na spekulacjach. Przyjmuje się, że wywodzą się od psów św. Huberta, starej rasy psów gończych hodowanych przez stulecia w klasztorze w Ardenach. Potomkowie tych psów zostali prawdopodobnie sprowadzeni do Polski w XVI wieku, kiedy przywożono różne typy gończych. Ich hodowla prowadzona we dworach oraz selekcja pod kątem użytkowości, głosu oraz umaszczenia przyczyniła się do ukształtowania się różnorodnych miejscowych typów, nazywanych ogarami polskimi, litewskimi, estońskimi czy kurlandzkimi.

Wzmianki na temat ogarów można znaleźć w dziełach literackich, poradnikach oraz kronikach. Pierwsza wzmianka na temat hodowli i polowania z ogarami znajduje się w poemacie Tomasza Bielawskiego *Myśliwiec* (1593). Mikołaj Rej wspomina o ogarach w *Żywocie człowieka poczciwego*, Anzelm Gostomski w poradniku *Gospodarstwo jeździeckie, strzelnicze i myśliwcze…* z 1600 roku, a w rozprawie Jana Ostroroga *Myślistwo z ogary* (1616) znajduje się pełny opis hodowli, układania i polowania z psami. Gołębiowski (1831) pisze, że Krzyżacy zobowiązani byli dawać 18 sokołów i 24 psy Kazimierzowi Wielkiemu. Polowania z gończymi stały się na tyle popularne, że Jagiełło wydał zakaz polowania na zające od siewów do zbiorów.

Krzysztof Kluk w książce *Zwierząt historyi początki* (1779) tak opisuje ogary polskie: „są miernej wielkości, brunatno-czerwone, czasem czarne z głową i nogami żółtawemi"[7]. Inny autor proponuje bardziej dokładny opis wyglądu zwierzęcia: „polski ogar odznacza się następującymi cechami: głowę posiada klinowatą, o silnie uwydatnionej potylicy. Pysk suchy, z dobrze owisającymi wargami. Uszy osadzone nisko, wąskie, długość ich sięga końca pyska. Krzyż opada ku

[6] E. Fudge: *Animal*. London 2002.

[7] Za: K. Ściesiński: *Ogar polski*. Agencja Wydawnicza Ergos 1993, s. 12.

zadowi, krótki, trochę zagięty. Odnóża proporcjonalne do długości korpusu, co nadaje długości psa symetrycznego wyglądu. Maść szara z czarnym podszyciem i silnie zarysowanymi jaskrawo-czerwonymi podpaleniami na kończynach i na piersi i na uszach”[8]. Kolejny opis z 1821 odróżnia ogary od psów gończych: „są one wyższe od gończych, bo mają nogi dłuższe, ale pysk ich jest krótszy i nie tak szeroki, uszy ich są krótsze i nie tak jak u gończych obwisłe. Ciało ich jest grubsze od gończych, ogon krótszy i mięsisty”[9].

Rozwój hodowli psów gończych i ogarów trwał aż do momentu rozbiorów. Po upadku powstania styczniowego zwiększono podatek za posiadanie gończych do 5 rubli, co zmusiło zubożałą szlachtę do likwidacji psiarni. Ogary przetrwały jedynie w spółkach łowieckich. Niewielka liczba tych psów oraz brak możliwości zaplanowanej hodowli spowodowały, że polskie rasy gończych zaczęły się „rozpraszać”.

Dziejowe zawieruchy sprawiły, że psy te były wywożone w głąb Rosji i krzyżowano je z miejscowymi rasami gończych. Na początku XIX wieku, gdy armia rosyjska wracała z Europy po klęsce Napoleona, a później po zdławieniu polskiego powstania, żołnierze zabierali do kraju dużo psów. W wyniku krzyżowania psów przywiezionych z ziem polskich z psami rosyjskimi kształtowała się rasa „gończych rosyjskich” czy „gończych polsko-rosyjskich”. Psy te nie były jednorodne pod względem typu. Wzorzec rasy gończego polsko-rosyjskiego stwierdza: „Gończe polsko-rosyjskie, jako produkt wielu krzyżówek ogólnie charakteryzują się cechami gończych polskich, bądź to rosyjskich. Zdarzają się gończe żółte podpalane i czerwono podpalane”[10]. W 1939 roku zrezygnowano z planowej hodowli tej rasy psów. Psy te częściowo przetrwały dzięki temu, że hodowane były przez myśliwych z Wołynia i Wileńszczyzny. Myśliwi nazywali ten typ psa ogarem polskim.

W kilku źródłach pojawiają się sugestie o wyginięciu ogarów polskich. Korsak podaje, że polskie rasy psów zupełnie wyginęły. Psy, które zamieszkiwały tereny wschodnie pochodzą według niego od gończego litewskiego[11]. Informacje o wyginięciu rasy, „rozmyciu” się jej czy wymieszaniu się z lokalnymi psami zdają się kończyć egzystencję ogarów polskich, ujawniają brak ciągłości – zarówno narracyjnej, jak i prawdopodobnie biologicznej – pomiędzy dawnymi psami a zwierzętami, które obecnie hodowane są pod nazwą ogara. Istniejące typy miałyby być efektem mieszanek z ogarami kurlandzkimi, w efekcie czego stały się lżejsze i bardziej przydatne do polowania na małą zwierzynę.

Wzmianki o ogarach polskich znajdują się także w dziełach literackich, a ich wizerunki pojawiają się na obrazach i grafikach. Adam Mickiewicz w *Panu Ta-*

[8] S. Błocki, za: K. Ściesiński: *Ogar polski*…, s. 15.
[9] Za: K. Ściesiński: *Ogar polski*…, s. 13.
[10] Za: K. Ściesiński: *Ogar polski*…, s. 18.
[11] W. Korsak: *Rok myśliwego*. Poznań 1922.

deuszu opisuje polowanie oraz piękno ogarzego „grania", czyli charakterystycznego szczekania psów podczas tropienia zwierzyny. Ogarze granie wspomniane jest także w wierszach Juliana Ejsmonta czy Leopolda Starzyńskiego. Opisy polowań z ogarami znalazły się także w prozie Stefana Żeromskiego, Czesława Miłosza czy Melchiora Wańkowicza. W sztukach wizualnych także znajdziemy wiele przedstawień psów w typie ogarów. Pojawiają się one w godłach i herbach rodowych, na pieczęciach, ekslibrysach oraz w malarstwie Wojciecha Kossaka, Tadeusza Ajdukiewicza, Aleksandra Raczyńskiego czy Juliana Axentowicza. Obecność ta wskazuje na historyczne związki ogarów i ludzi, a także wpływ tych pierwszych na kulturę szlachecką.

Dość szczegółowe opisy i wizualne reprezentacje historycznych ogarów pomogły w kształtowaniu współczesnego wzorca rasy. Dzieła malarskie i literackie stanowiły uzasadnienie dla konieczności rekonstrukcji rasy. Dzięki nim ogar stał się pamiątką narodowej przeszłości, symbolem ojczyzny, która minęła i już nie wróci. Współczesne ogary – tak podobne do tych przedstawianych na obrazach wielkich polskich malarzy – są reliktem przeszłości i żywym symbolem historycznym. W procesie (od)twarzania rasy nawiązanie do tych źródeł oraz kreowanie psa podobnego do tego z historycznych opisów miało za zadanie zapewnienie ciągłości. Nie chodziło jednak o ciągłość pokoleń czy kontynuację genetycznych zasobów, raczej o stworzenie kulturowej narracji, która ukryje zerwania, pęknięcia i niejasności w historii ogara. Celem jest bowiem utrwalenie społecznej fikcji: mitu starej polskiej rasy, która na skutek historycznej zawieruchy (niemal) wymarła, ale po II wojnie światowej odrodziła się (jak ogar z popiołu).

Dzieje ogarów polskich, które znamy obecnie, zaczynają się w 1959 roku, kiedy Piotr Kartawik sprowadza do Wrocławia z okolic Nowogródka ogary: Burzana oraz Bartka oraz dwie suki: Zorkę i Czikę[12]. Na bazie tych psów powstała założona przez Kartawika hodowla „z Kresów". Ponieważ kojarzone były ze sobą blisko spokrewnione osobniki, większość żyjących obecnie ogarów jest potomkami tych dwóch par rodzicielskich.

Ogary istniejące jedynie na obrazach lub na kartach ksiąg byłyby tylko wspomnieniem przeszłości. Nie różniłyby się w niczym od jednorożców i smoków, które od wieków zasiedlają naszą wyobraźnię. Jednak ogary są czymś więcej niż dyskursem – są wyobrażeniem polskiego psa myśliwskiego, które uległo materializacji. Wizja została obleczona w materialne psie ciało – ciepłe, ciężkie, węszące i – jak przyznają miłośnicy ogarów – bardzo śliniące się.

[12] Klub Ogara Polskiego: http://klubogarapolskiego.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=58&Itemid=71 [data dostępu: 10.04.2016].

Natura/kultura (ogar jako wytwór człowieka)

Granice antropologiczno-kulturowe odgrywają znaczącą rolę w kształtowaniu naszego postrzegania „natury" czy „zwierząt". Termin „granica antropologiczno-kulturowa" został użyty przez J. Derridę do określenia granicy czy krawędzi, która nie jest naturalna, ale została sztucznie wyznaczona. Wyznaczanie tego typu granic jest działalnością typowo ludzką. Pojęcie to może oznaczać granicę przestrzeni zamieszkanej przez różne narody, czy – jak w naszym przypadku – granice wyznaczane pomiędzy różnymi rasami psów. Ewa Domańska tak interpretuje granicę: „określana jest ona jako antropologiczna, wiąże się bowiem z przekonaniem, że tylko ludzie mają tego rodzaju granice, podczas gdy zwierzęta – nie. Człowiek nadaje specyficzny sens swoim terytoriom, co odrywa go od »zwierzęcej« (biologicznej) natury i wprowadza w świat (cywilizowanej) kultury"[13]. Za sprawą ludzkiej działalności i arbitralnych podziałów także ogary stają się częścią świata kultury i cywilizacji. Ich dzieje to historia ustalania granic rasowych oraz równie arbitralnego przesuwania tych granic. Potwierdza to liminalny status zwierząt jako elementu „naturokultury".

Genealogia, historia pokoleń zapisana w rodowodach, włącza psy w obręb granic antropologiczno-kulturowych wyznaczających obszar naturokultury. W przypadku psów rasowych każdy posiada nie tylko imię, ale także rodowód, w którym zawarte są informacje o pokoleniach przodków. Pomysł prowadzenia ksiąg rodowodowych pojawił się w XIX wieku w Wielkiej Brytanii. Księgi rodowodowe zawierały historię psich rodów, jak również wyznaczały granice rasy, oddzielając psy jednej rasy od innych psów. Do tworzenia podziałów służyło zarówno pochodzenie, jak i charakterystyczny wygląd zwierząt. Wcześniej w majątkach nie prowadzono ksiąg rodowodowych, a selekcja prowadzona była na podstawie użytkowości i jakości pracy psów. Bywało, że dochodziło do kryć przypadkowych lub do hodowli używano psów o określonych umiejętnościach, nie przejmując się tak bardzo ich wyglądem czy „czystością rasową". W momencie, gdy idea zwierząt rasowych zdobyła popularność, kojarzenia dostępne były tylko w obrębie jednej rasy. Zawęziło to dostępną pulę genetyczną, a antropologiczno-kulturowe granice podzieliły zwierzęta.

Ogary dwukrotnie zostały podzielone granicami. Po raz pierwszy, gdy oddzielono „ogary" od innych ras psów. Po raz drugi, gdy rozróżniono dwa „typy" ogarów, czyli tak zwane „ogary Kartawika" od „ogarów Pawłusiewicza". W 1964 roku Jerzy Dylewski pisze wzorzec rasy dla ogara polskiego. Pochodzący z hodowli Kartawika ogar o imieniu Obal z Kresów uznawany jest za idealnego przedstawiciela rasy i staje się punktem wyjścia do napisania wzorca. Dużo wcześniej, w 1957 roku, w czasopiśmie „Pies" Rudolf Kryspin przedstawił pierw-

[13] E. Domańska: *Historie niekonwencjonalne.* Poznań 2006, s. 38.

szy wzorzec ogara polskiego oparty na XIX-wiecznych opisach oraz na wyglądzie psów hodowanych przez pułkownika Pawłusiewicza. Ostateczny standard rasy definiował ogary jako psy wyglądem podobne do tych hodowanych przez Kartawika. Przez tę arbitralną decyzję psy Pawłusiewicza przestały być ogarami. Dopiero kilkanaście lat później stały się podstawą do tworzenia odrębnej rasy psów nazwanych gończymi polskimi.

W 1966 roku ogar polski został oficjalnie uznany przez Międzynarodową Federację Kynologiczną (FCI) za odrębną rasę psów. W momencie rejestracji populacja liczyła nie więcej niż 20 zwierząt, a większość z nich była rodzeństwem lub pół-rodzeństwem. W 1967 roku zarejestrowanych było 15 ogarów, w 1976 już 101. Nadmierne zawężenie granic rasy spowodowało, że zagrożona była ona wyginięciem. W związku z tym granice kilkakrotnie zawieszano, w równie arbitralny sposób, jak wcześniej utworzono. Czasowe i warunkowe zawieszanie granic miało umożliwić rozszerzenie zbyt ubogiej puli genetycznej rasy.

Kilkakrotnie podejmowano próby „dolania" nowej krwi do rasy poprzez dopuszczenie do rozrodu osobników niezarejestrowanych w księgach rodowodowych ogarów. Na początku lat 70. Zarząd Główny Związku Kynologicznego podjął uchwałę o możliwości „dolania świeżej krwi" poprzez wprowadzenie do hodowli ogara psów „w typie Pawłusiewicza". Kontrolę nad projektem sprawowała Halina Woner. Efekty tego eksperymentu hodowlanego nie były zadowalające. Rodzące się szczeniaki często nie wyglądały jak ogary opisane w standardzie rasy. Próby te dość szybko zostały zaniechane.

Do hodowli próbowano używać psów o nieznanym pochodzeniu (NN), które wyglądem przypominały ogary polskie. Część tych zwierząt była psami sprowadzonymi z terenów dawnych Kresów. Zwierzęta o nieznanym pochodzeniu mogły być warunkowo użyte w hodowli. Po pomyślnym przejściu przeglądu oceniającego ich zgodność ze wzorcem rasy wpisywano je do Księgi Wstępnej. Potomstwo psów NN dopiero po trzech pokoleniach mogło otrzymać pełny rodowód i tym samym być uznane za rasowe ogary. W latach 1960–2008 matki z linii żeńskich zapisane w Księdze Wstępnej stanowiły 13,1% wszystkich matek i dały łącznie 15,8% miotów. Tylko 6 miotów pochodziło od reproduktorów zarejestrowanych w Księdze Wstępnej[14]. Psy o nieznanym pochodzeniu i ich potomstwo nie cieszyło się zainteresowaniem hodowców. Przeszkodą do użycia do hodowli osobników z Księgi Wstępnej były względy ekonomiczne (niższa cena za szczenięta). Dodatkowo psy te były krytycznie oceniane przez sędziów kynologicznych jako zwierzęta nie do końca odpowiadające standardowi rasy.

Do poszerzenia puli genetycznej ogarów polskich użyto także psów rasowych, bardzo odległych genetycznie i reprezentujących odmienny sposób polowania.

[14] I. Głażewska, B. Prusak: *Ocena sukcesu hodowlanego ogarów polskich zarejestrowanych w Księdze Wstępnej*. Zob. http://www.siczorlowska.republika.pl/pliki/ogary%20KW.pdf [data dostępu: 1.04.2016].

Główna Komisja Hodowlana Związku Kynologicznego w Polsce opracowała program hodowlany dla krzyżówki międzyrasowej ogar polski i American Black and Tan Coonhound[15]. Pomysł wywołał wiele kontrowersji. Argumentowano, że te ostatnie za bardzo różnią się wyglądem i sposobem polowania od ogarów polskich, więc w konsekwencji mogą zniszczyć specyfikę rasy. Wcześniej pojawiały się propozycje stworzenia krzyżówki ogara i gończego chorwackiego czy nawet bloodhunda. Psy te są bliższe ogarowi, jeśli chodzi o pochodzenie i specyfikę pracy. Z różnych powodów pomysły te nie zostały zrealizowane. Ostatecznie, do rozszerzenia puli genetycznej ogara polskiego wykorzystano amerykańską rasę psów. Zaważyły na tym nie tyle racjonalne argumenty, ile osobiste preferencje hodowcy, który zapragnął takiego eksperymentu.

Efektem tej krzyżówki międzyrasowej są psy o nazwie coogar. Aby coogary mogły zostać uznane za ogary polskie, muszą spełnić odpowiednie warunki[16]. Program hodowlany coogara w pewnych aspektach przypomina opisywany przez Mary Douglas[17] proces oczyszczania, proces modernizacji Latoura[18] czy derridiańskie tworzenie granicy antropologiczno-kulturowej. To, co obce, musi przejść przez odpowiednie procesy oczyszczania i oddzielania, aby mogło być włączone jako „swoje". Program hodowlany wymaga, aby coogary pierwszego pokolenia, które pomyślnie przejdą przegląd hodowlany, zostały wpisane do Księgi Wstępnej. Przeglądy te będzie organizować specjalnie powołana komisja, która „dokona oceny psów/suk pod względem eksterieru i zdrowotności, a także przydatności osobników w hodowli rasy ogar polski. Po wypełnieniu dokumentacji hodowlanej (i ewentualnie fotograficznej), a także pobraniu prób do badań DNA, osobnik może być wpisany do KW. [Księgi Wstępnej – M.D.]"[19]. Do hodowli użyte mogą być tylko te coogary, które pomyślnie przejdą przegląd hodowlany. Osobniki te będą mogły być kojarzone wyłącznie z psami rasy ogar polski z pełnym (trzypokoleniowym) rodowodem. Każdy pies lub suka coogara będzie mogła być użyta do hodowli tylko dwa razy, jednak te, które w pierwszym miocie dadzą wadliwe potomstwo, nie otrzymają zgody na kolejny miot. Podobnie, jeśli na przegląd hodowlany nie zgłosi się przynajmniej 50% szczeniąt z miotu, hodowca nie otrzyma zgody na ponowne użycie coogara do hodowli. Po przeglądzie hodowlanym w wieku 15 miesięcy potomkowie ogarów i coogarów będą zapisani do Księgi Wstępnej. W końcu „zwierzęta urodzone w trzecim pokoleniu, posiadające pełen rodowód, po pozytywnym przeglądzie hodowla-

[15] Klub Ogara Polskiego: http://klubogarapolskiego.eu/index.php?option=com_content&view=section&layout=blog&id=8&Itemid=61 [data dostępu: 12.04.2016].

[16] Ibidem.

[17] M. Douglas: *Czystość i zmaza*. Tłum. M. Bucholc. Warszawa 2007.

[18] B. Latour: *Nigdy nie byliśmy nowocześni: studium z antropologii symetrycznej*. Tłum. M. Gdula. Warszawa 2011.

[19] Klub Ogara Polskiego: http://klubogarapolskiego.eu/index.php?option=com_content&view=section&layout=blog&id=8&Itemid=61 [data dostępu: 12.04.2016].

nym będą miały możliwość zostać uznanymi za ogara polskiego. Może się to jednak stać dopiero po analizie skuteczności tego programu decyzją Zarządu Głównego Związku Kynologicznego w Polsce”[20].

Obecnie program hodowlany pozwalający na przekształcenie coogarów w ogary jest na dość zaawansowanym etapie. Wkrótce doczekamy się coogarów trzeciego pokolenia, które po pomyślnym przejściu przeglądu hodowlanego będą mogły być uznane za ogary polskie. Po tym chwilowo zawieszona granica antropologiczno-kulturowa zostanie na nowo zamknięta. Pomimo rygorystycznego programu selekcji i „oczyszczania”, ogary pozostaną tworem niejednorodnym, naznaczonym zerwaniami i różnorodnością. Nie zmienia to w żaden sposób wartości tych psów. Stawia raczej pod znakiem zapytania sensowność granic, które w każdym momencie mogą być zniesione i na nowo ustalone.

Analiza sposobu hodowli pokazuje też, że rekonstrukcja rasy jest zadaniem amatorskim, prowadzonym przez grupę pasjonatów metodami „chałupniczymi”, na niewielką skalę[21]. Wiele skojarzeń jest przypadkowych, nie jest częścią racjonalnie opracowanego i realizowanego planu hodowlanego. Część małych hodowli kilkakrotnie powtarza te same krycia, co sugeruje, że hodowla nie jest prowadzona w oparciu o najlepsze, wyselekcjonowane osobniki, ale bazuje na kojarzeniu zwierząt mieszkających u jednego hodowcy lub w pobliżu. Populacja obecnych ogarów jest więc w dużej mierze dziełem przypadku. Brakuje synchronizacji wśród hodowców oraz spójnie realizowanej wizji hodowli. Ta ostatnia, podobnie jak kwestia: „jaki powinien być ogar”, zależy od indywidualnego pomysłu hodowcy. Nie ma już wielkich keneli wzorowanych na przedwojennych dworskich psiarniach. W obecnych czasach utrzymanie tak dużej liczby psów jest zbyt kosztowne.

Tworzenie rasy ogarów polskich to proces nieciągłości, zerwania, arbitralnego ustanawiania granic antropologicznych i kulturowych, na który wpływ miały spory polityczne i personalne waśnie. Psy nierozerwalnie związane są z kulturą i polityką. Ustanawianie granic antropologicznych regulujących, które psie ciała zostaną uznane za ogary polskie jest paralelny do ustanawiania oraz zmieniania granic państwowych. Losy rasy, co do której podejmowane są decyzje, i losy narodu, którego granice są arbitralnie przesuwane, toczą się równolegle.

[20] Ibidem.

[21] Iwona Głażewska na podstawie bazy rodowodów ogara polskiego opracowała zestawienie hodowli działających w latach 1960–2008. W analizowanym okresie funkcjonowało 129 hodowli ogarów polskich zarejestrowanych w Związku Kynologicznym w Polsce. Zdecydowana większość z nich to hodowle, w których na świat przyszło 1–2 mioty ogarów, po czym hodowla zaprzestawała aktywności. Wskazuje to na amatorski charakter hodowli psów rasowych. Niewiele jest hodowli działających na przestrzeni dekad, które są w stanie zbudować linie hodowlane i program hodowlany. Do takich hodowli można zaliczyć „Z Kresów” (1960–1969), „Z Kosmolanki” (1968–1984), „Z Gończaków” (1981–2008), „Ogarusy” (1993–2008), „Ze Stadniny Cisowiec” (1994–2007), „Chojar” (1991–1999), „Olfactus” (1997–2008). Jednak nawet w tych hodowlach używanych było tylko kilka suk.

Przekroczenia: natura/technologia (ingerencja technonauki)

Powieść *Frankenstein* Mary Shirley wywarła olbrzymi wpływ na kulturę i wyobraźnię mas[22]. Autorka zawarła w niej metafory doskonale oddające specyfikę relacji między kulturą, technologią i naturą. Wiktor Frankenstein, zafascynowany możliwościami nauki, ze zlepków ciał zwierząt i ludzi powołuje do życia potwora. Stwór zostaje wykluczony ze wspólnoty i cierpi z powodu ludzkiego okrucieństwa. Szantażowany przez niego oraz nękany poczuciem winy Frankenstein decyduje się stworzyć dla niego partnerkę. Gdy uświadamia sobie konsekwencje swoich działań oraz możliwość, że potwory zaczną się rozmnażać i zasiedlą ziemię, udaje się w pogoń i usiłuje zgładzić swój twór. Historia Frankensteina zapytuje nie tylko o możliwości biotechnologii, ale także o odpowiedzialność twórcy za stworzoną żywą i czującą istotę.

W historii ogarów możemy odnaleźć pewne echa opowieści o doktorze Frankensteinie. Ogary także są wytworem człowieka i skutkiem jego celowej ingerencji w ciała żyjących organizmów, są efektem przekraczania granic antropologiczno-kulturowych oraz rasowych. Ogar jest hybrydą składającą się z rzeczywistości i fikcji, przez co usytuowany jest na pograniczu natury i kultury. Samo stworzenie rasy i utrzymanie jej istnienia jest możliwe dzięki wiedzy naukowej. Mamy tu do czynienia z wywodzącą się od Darwina wiedzą na temat praw genetyki i dziedziczenia, które stały się podstawą w celowej hodowli zwierząt gospodarskich i towarzyszących. Jednocześnie wiedza naukowa wykorzystywana jest do badania istniejącej populacji ogarów oraz poszukiwania rozwiązań dla problemów zdrowotnych pojawiających się w rasie.

Ogary nie są produktem zaawansowanej biotechnologii – raczej efektem chałupniczej hodowli. Pomimo tego, jak w przypadku wszystkich psów rasowych, ich ciała stają się przedmiotem badań oraz technologicznych ingerencji. W przypadku psów rasowych zawężona różnorodność genetyczna sprawia, iż stają się one wygodnym materiałem dla badań genetycznych, które z kolei mają przynieść rozwiązanie problemu schorzeń powodowanych zawężoną pulą genetyczną. Pierwsza ingerencja wiedzy w „naturę", celowa selekcja, podział zwierząt na zamknięte szczelnymi granicami rasy i związane z tym niszczenie różnorodności genetycznej nierozerwalnie związały psy z technonauką. Obecnie badania genetyczne umożliwiają przeciwdziałanie chorobom i utrzymywanie populacji we względnym zdrowiu. Laboratoria oferują testy genetyczne umożliwiające wykrycie całej gamy schorzeń u poszczególnych ras. Psie ciała na poziomie molekularnym ulegają komercjalizacji.

Warto wspomnieć o projektach naukowych nakierowanych na ogary polskie. Prof. dr hab. Ireneusz Balicki z Uniwersytetu Przyrodniczego w Lublinie od kil-

[22] M. Shirley: *Frankenstein*. Tłum. H. Goldmann. Warszawa 2000.

ku lat prowadzi projekt badawczy na temat chorób oczu u psów ras polskich. Wiedza o występujących schorzeniach pozwala na takie planowanie skojarzeń, aby w ich wyniku rodziły się psy nieobciążone schorzeniami. Dr hab. Iwona Głażewska z Wydziału Biologii Uniwersytetu Gdańskiego analizuje rodowody oraz wykorzystuje badania DNA mitochondrialnego do analizy populacji. Jej badania podejmują kwestię różnorodności genetycznej oraz linii rodowych obecnie żyjącej populacji ogarów. Obecność tych osób w kręgu relacji społecznych stworzonych wokół ogarów pokazuje, że we współczesnej hodowli psów ingerencje medyczne czy badania nad genetyką populacji są nieuniknione. Po raz kolejny stanowi o zacieraniu się granic między kulturą, naturą a technologią. Zwierzęce ciała stanowią pole interwencji zarówno kultury, jak również biotechnologii.

Coraz szersza ingerencja technonauki i biotechnologii w ludzkie i nie-ludzkie ciała tworzy nowe rodzaje relacji społecznych. Biosocjalność to proces tworzenia relacji społecznych oraz tożsamości jednostki w oparciu o biologiczne lub genetyczne podstawy. Termin został po raz pierwszy użyty przez Paula Rainbow do opisania budowania tożsamości oraz społecznych relacji przez osoby, u których zdiagnozowano choroby genetyczne[23]. Rozwój biotechnologii oraz sposobów diagnozowania opartych na badaniach genetycznych wpłynął na rozwój relacji społecznych zakorzenionych w biologicznych czy genetycznych zasobach. Przykładem mogą być grupy wsparcia dla osób lub rodzin osób obciążonych określonymi chorobami. Zapisane w genach schorzenie staje się fundamentem do tworzenia tożsamości oraz relacji społecznych. Biologia zostaje uzupełniona o komponent społeczny. Biosocjalność to swoiste połączenie natury i kultury; biologii i społecznych relacji.

W proponowanym tu ujęciu pojęcie biosocjalności interpretowane jest jako specyficzne relacje społeczne i tożsamości tworzone w odniesieniu do zwierząt. Psy rasowe stanowią szczególne biologiczne podmioty, wokół których tworzona jest sieć ludzkich relacji. Hodowla psów rasowych coraz bardziej opleciona jest także siecią badań medycznych i genetycznych. W przypadku wielu ras problemy zdrowotne i badania genetyczne mogące je wyeliminować są istotnym elementem dyskusji. Obecnie hodowla psów rasowych to nie tylko tworzenie zwierząt o eksterierze bliskim ideałowi opisywanemu przez wzorzec rasy – coraz częściej to także istotne decyzje związane ze zdrowotnością oraz zachowaniem różnorodności genetycznej rasy.

Ingerencja technonauki w psie ciała nie jest jedynie efektem uwarunkowań historycznych i selektywnej hodowli. Pomoc nauki oraz badania genetyczne mogą być postrzegane jako wyraz troski i odpowiedzialności człowieka za istoty, które powołał do istnienia. Technologia przenika ludzkie i nie-ludzkie życia, staje się elementem sieci relacji oraz miłości.

[23] P. Rainbow: *Essays on the Anthropology of Reason*. Princeton 1996.

Gatunki stowarzyszone – ogary i ludzie w sieci relacji

Ogary nie istniałyby, gdyby nie ludzie, którzy powołali je do istnienia i dbają, aby rasa mogła dalej egzystować. Ogary i ich ludzie są nierozłącznie związani i wzajemnie się konstytuują. Analiza rodowodów może być punktem wyjścia do analizy złożoności relacji ludzkich i nie-ludzkich aktorów. Rodowody pokazują, jak ludzkie i psie życia są ze sobą powiązane. Gdyby nie psy, nazwiska wielu osób niewiele by nam mówiły, a gdyby nie ludzie, ogarów by nie było. Ogary sprawiają, że ludzie wchodzą w relacje, nawiązują stosunki, reagują emocjonalnie, wchodzą w konflikty. Tworzą kolektyw, którego spoiwem są psy. Konstelacja ludzkich i psich żyć łączy się w miejscu, które można nazwać domem.

Wokół ogarów polskich powstała złożona sieć relacji, które spajane są przez miłość do tej szczególnej rasy psów oraz troskę o utrzymanie jej przy życiu. Warto wspomnieć o dwóch osobach, których zasługi są szczególne. Pierwsza to Piotr Kartawik, który po wojnie podjął się rekonstrukcji rasy. Jego przedwczesna śmierć mogłaby zakończyć egzystencję ogarów, gdyby projekt nie był kontynuowany przez innych miłośników tych psów. Jedną z takich osób jest Magda Musiał, która od lat 70. prowadzi hodowlę ogarów z przydomkiem „z Gończaków". Jest ona skarbnicą wiedzy na temat rasy, jej zalet i problemów, poszczególnych osobników oraz ludzi, którzy związali się z psami.

Ludzko-zwierzęcy kolektyw związany jest szczególnymi więzami pokrewieństwa, w których „zwierzęcość" przestaje być kryterium podziałów. Wszystkie ogary są w jakiś sposób spokrewnione, co przekłada się na relacje międzyludzkie. Opiekunowie ogarów podczas spotkań dyskutują pochodzenie oraz rodzinne koligacje swoich psów, umieszczając także siebie w tej siatce powiązań. Szerokie rozumienie pokrewieństwa i rodziny, włączającej w swój obręb ludzkich i nie-ludzkich krewnych, oraz różnorodne rodzaje powiązań wymyka się binarnej logice nuklearnej rodziny.

Ogary nie są jednorodne, w związku z tym istnieją kwestie wywołujące podziały, debaty i spory wewnątrz wspólnoty. Dotyczą głównie takich tematów, jak przyszłość ogara i kierunek jego hodowli. Osoby zaangażowane w rekonstrukcję rasy mają różne oczekiwania i w rozmaity sposób wyobrażają sobie, jak powinni wyglądać i zachowywać się jej przedstawiciele. Jedna z osi sporu dotyczy zagadnienia, czy ogar powinien być psem pracującym, obdarzonym instynktem i pasją łowiecką, czy raczej powinien być przyjaznym psem rodzinnym. Pośrednio debata ta jest próbą odpowiedzi na pytanie o miejsce zwierząt we współczesnym świecie. Pies o silnym instynkcie łowieckim świetnie nadaje się do polowania, jednak jest trudny do ułożenia, gdyż jest niezależny i gotowy w każdej chwili pójść po tropie, nie robiąc sobie nic z nawoływań opiekuna. Pies o bardziej spokojnym temperamencie jest posłuszny, gdyż nie posiada takiej potrzeby tropienia zwierzyny. Dyskusje wokół charakteru psów oraz spe-

cyficznej dla rasy „tożsamości" nawiązują do pytania o status zwierząt i ich podmiotowość.

Zazwyczaj ogary nie są traktowane jak „futrzaste dzieci". Zamiast antropomorfizować i na siłę „uczłowieczać" ich zachowanie, wielu opiekunów stara się pielęgnować ich zwierzęcą specyfikę i charakterystyczne dla rasy potrzeby behawioralne. Zdarza się, że mieszczuchy po zakupie ogara zaczynają z nim jeździć na szkolenia czy konkursy tropienia. Dzięki temu pozwalają psom rozwijać charakterystyczne dla nich zachowania. Pomimo pewnych niedogodności decydują się na zachowanie „znaczącej inności" i akceptują psie potrzeby.

Rozmowy z opiekunami i hodowcami ogarów polskich, a także analiza źródeł, takich jak strony internetowe hodowli czy klubowe biuletyny, jednoznacznie pokazują, że psy traktowane są jako indywidualności. Nie są po prostu bezimiennymi, niemymi zwierzętami. Są istotami obdarzonymi szczególnymi umiejętnościami, posiadają charakterystyczne nawyki czy zachowania. Posiadają też biografię, na którą składa się zarówno pochodzenie, jak i osiągnięcia zwierzęcia. Osiągnięcia mogą dotyczyć sukcesów wystawowych, odbytych szkoleń, prób pracy czy nawet niezwykłych dokonań podczas polowania. O ogarach mówi się w kategoriach zbiorowości czy populacji, ale jednocześnie pojedynczy ogar jest członkiem rodziny, obdarzonym indywidualnością podmiotem. Jest towarzyszem i pracownikiem wykonującym pracę, której człowiek nie jest w stanie wykonać (tropienie postrzelonej zwierzyny na polowaniu).

Wielu opiekunów ogarów prowadzi wątek na temat swojego pupila na dedykowanym ogarom forum internetowym[24]. W wątkach takich forumowicze zamieszczają zdjęcia, opisy wspólnie spędzanych z psem chwil, anegdoty na temat przyzwyczajeń czy wyjątkowych dokonań psa. Wpisy te są komentowane przez innych uczestników, którzy niekiedy przywoływują podobne zachowania swoich psów. Znaleźć można także blogi poświęcone życiu z ogarem polskim, a nawet humorystyczny opis (w postaci komiksu) uroków dzielenia domu z ogarem[25]. Życie z ogarem staje się spoiwem relacji międzyludzkich.

Zwierzęta towarzyszące nie od dzisiaj cieszą się wyjątkowym statusem. Wyrazem tego jest nadawanie im imion, dzięki którym zostają wyróżnione z tłumu bezimiennych zwierząt. Stają się indywidualnościami. Ogary polskie (podobnie jak wszystkie psy rasowe) także podlegają podobnym procesom upodmiotowienia i indywidualizacji. Przede wszystkim każdy z nich ma swoje imię oraz tatuaż lub czip ułatwiający identyfikację zwierzęcia. Mają także swoje miejsce w historii rasy, zapisy w księgach rodowodowych pozwalających prześledzić pokrewieństwo oraz umieścić poszczególne zwierzę w sieci relacji łączącej psy oraz ich opiekunów i hodowców. Nawet w przypadku psów pozbawionych rodowodu ich charaktery-

[24] Forum miłośników ogara polskiego dostępne jest pod adresem: http://www.ogarkowo.pl/

[25] Strona „kompisy z życia" prezentująca komiksowe i zabawne opowieści o życiu z ogarem polskim dostępna jest pod adresem: https://www.facebook.com/komipsy/?pnref=story

styczny wygląd sprawia, że mogą uchodzić za ogary polskie, przez co włączane są do kręgu naturokultury. W środowisku miłośników ogarów polskich usłyszeć można historie o psach odnajdowanych i ratowanych w ten sposób ze schronisk.

Ludzko-zwierzęcy kolektyw stworzony wokół ogarów polskich stanowi przykład relacji, w której ludzkie i nie-ludzkie podmioty egzystują na równych prawach. Tworzą złożone sieci pokrewieństwa i przyjaźni, w których znajduje się także miejsce na różnicę poglądów i dyskusję. W ramach tej relacji odmienność ogarów jest szanowana. Nie stają się one „futrzastymi dziećmi", lecz wielu opiekunów stwarza im warunki do rozwoju zachowań charakterystycznych dla rasy (takich jak tropienie). Zwierzęta są spoiwem relacji międzyludzkich, stając się powodem spotkań oraz wymiany opinii.

Podsumowanie

Ludzie i psy przez wieki wspólnego życia „wpisali swoje genomy w szereg połączeń i infekcji"[26], różnorodne relacje i wzajemną wymianę. Hodowla psów rasowych stanowi przykład złożonego procesu zacierania granic między kulturą a naturą. Psie ciała są efektem wiedzy oraz racjonalnej selekcji ograniczającej genetyczną różnorodność. Przykład ogarów polskich może skłonić do refleksji na temat metafor, jakie możemy wypracować do ujęcia naszej relacji ze zwierzętami. Zwierzę staje się wy-tworem kultury, częścią narodowej tradycji i historii. Upodabnia się przez to do dzieła sztuki, kulturowego artefaktu. Ten status otwiera pytania o odpowiedzialność człowieka względem istot, które powołał do istnienia. Podział na naturę i kulturę, traktowane jako przeciwstawne jakości, jest iluzją. Obecnie świat natury i kultury przenika się na tyle mocno, że trudno jest wprowadzić rozgraniczenia. Albo inaczej: wszelkie rozgraniczenia będą jedynie granicą antropologiczno-kulturową, wyznaczoną arbitralnie i pozbawioną racjonalnych podstaw.

Zwierzęce ciała kształtowane są przez polityczne i prywatne powiązania, społeczne okoliczności, w których podejmowane są decyzje. Mniej lub bardziej przemyślane strategie hodowlane powodują „dolewanie nowej krwi" do obecnej populacji. Zmienia to wygląd zwierząt, ale także może mieć wpływ na charakter, specyficzne zachowania (na przykład „granie" podczas polowania), a także skłonność do chorób genetycznych. Antropologiczno-kulturowe granice wprowadzają arbitralne rozróżnienia między zwierzętami. Jedne uznawane są za „rasowe", podczas gdy rasowość innych jest kwestionowana. Potrzebują trzypokoleniowego procesu „oczyszczania", aby dowieść swojej przynależności do rasy.

[26] D. Haraway: *Manifest gatunków stowarzyszonych*…, s. 248.

Bez społecznej i kulturowej fikcji ogary nie byłyby tym, czym są. To zasoby kultury – obrazy malarzy, dzieła literackie – sprawiły, że podjęto re-konstrukcję rasy. Stała się ona swoistą pamiątką przeszłości, wspomnieniem dawnych czasów. Proces rekonstrukcji ras psów, podobnie jak proces włączania zwierząt w kulturę za pomocą metafor, do pewnego stopnia potwierdza nasz antropocentryzm. Potrzebujemy kultury, aby nadać sens naszym relacjom ze zwierzętami. Potrzebujemy języka, aby włączyć je w krąg naszego zrozumienia. Odtwarzamy ogary polskie i inne historyczne rasy zwierząt, aby upamiętnić swoją przeszłość. Zwierzęta stają się żywymi pomnikami, kroczącymi wraz z nami w przyszłość.

Abstract

Companion species: Polish hounds and their people

Polish hounds, an old breed of hunting dogs reconstructed in the 50s, illustrate the history of naturo-culture. Like Donna Haraway's cyborgs, Polish hounds transgress three binary oppositions. Firstly, they transgress the boundary between reality and fiction, as the dogs' physical bodies are co-created by cultural narrations. Secondly, Polish hounds are a product of selective breeding, so they transgress the boundary between nature and culture. Finally, the boundary between nature and technology is blurred. Their bodies are object of technological interventions and scientific research that are to enable their further existence. In addition, Polish hounds and their people encourage reflection on human-animal collectives, where human and non-human lives are interconnected. The dogs and humans provide example of co-existence and embodiment of trans-species solidarity and thus they create a starting point of thinking about post-humanist connections and collectives.

Keywords:
Polish hounds, purebred dogs, natureculture, companion species, posthumanism

Абстракт

Животные-компаньоны: польские огары и их хозяева

Польские огары, старая порода гончих собак, восстановленная в 50-е годы XX века, является примером истории природокультуры. Подобным образом, как киборги Донны Харауэй, огары преступают бинарные оппозиции в трех значимых измерениях. Во-первых, в их истории исчезает граница между действительностью и вымыслом, поскольку физические тела животных создаются также культурной наррацией. Во-вторых, из-за того, что огары являются результатом деятельности человека, целенаправленного разведения, арбитрального селекционирования и таких же арбитральных разрывов, разрушается граница между природой и культурой. В-третьих, огары нивелируют границы между природой и технологией, так как их тела являются предметом технологического вмешательства, а также научных исследований, которые должны дать им возможность дальнейшего существования. Кроме того, огары и их хозяева предоставляют повод для размышлений на тему человеческо-животных коллективов, в которых жизни людей и животных тесно связаны друг с другом. Огары и люди являются примером совместного проживания и ярким проявлением межвидовой солидарности, становясь исходной точкой для мышления о сообществах и отношениях в эпоху постгуманизма.

Ключевые слова:
польские огары, породистые собаки, природокультура, животные-компаньоны, постгуманизм

Polemiki/omówienia

„Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies"
Nr 3/2017 *Podmiotowość*
ISSN 2451-3849

Miłosz Markiewicz
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Zakład Estetyki i Antropologii Przestrzeni

Biedne zwierzęta patrzą na ludzi
Na marginesach książki Piotra Krupińskiego
„Dlaczego gęsi krzyczały?"
Zwierzęta i Zagłada w literaturze polskiej XX i XXI wieku

W filmie propagandowym III Rzeszy, o tytule *Wieczny Żyd* (1940)[1], możemy zobaczyć sceny przedstawiające szczury wychodzące z krat ściekowych, przebiegające pomiędzy zapasami żywności czy tłoczące się pomiędzy ścianami. Towarzyszy temu komentarz narratora, iż jest to gatunek, który swoją obecnością sieje spustoszenie w świecie ludzi i zwierząt, roznosi choroby oraz niszczy dobra należące do człowieka. Szczury przedstawione są jako podłe, brudne i nikczemne stworzenia, celem egzystencji których jest jedynie destrukcja zastanego w naturze porządku. Po takim komentarzu otrzymujemy obraz Żydów tłoczących się na ulicach warszawskiego getta i słyszymy krótkie zdanie: „Tak samo jest z Żydami wśród ludzi". Podobny wydźwięk przybiera jedna z wcześniejszych scen, w której kadr z żydowską rodziną spożywającą posiłek przy wspólnym stole zestawiony jest z obrazem tłoczących się na ścianie karaluchów. Obrazy te nad wyraz dobrze ujawniają nazistowską retorykę, stosowaną w kampanii propagandowej, mającej uzasadniać Zagładę. Żydzi, rozumiani jako naczelni wrogowie III Rzeszy, zostają zakwestionowani w swojej ludzkości, odsunięci w obszar tego, co nie-ludzkie. Zostają więc ukazani nie tylko jako przedstawiciele świata zwierząt (innych niż ludzkie), lecz także jako ci, którzy funkcjonują poza zasadami

[1] *Wieczny Żyd*. Reż. F. Hippler. Niemcy 1940. Obok innego ważnego propagandowego filmu powstałego pod kuratelą Josepha Goebbelsa – *Triumfu woli* (1935) autorstwa Leni Riefenstahl – film ten pozostaje objęty zakazem publicznych projekcji w Niemczech, co niewątpliwie świadczy o sile oddziaływania zawartych w nim obrazów.

człowieczeństwa. Co więcej, o ich „szczególnej" pozycji świadczyć ma właśnie narracja o szczurach, przedstawianych jako szkodniki zarówno w świecie ludzkim, jak i w świecie natury. W myśl zasady, iż „wszystkie zwierzęta są równe, ale niektóre zwierzęta są równiejsze od innych"[2], Żydom i szczurom przeznaczone zostaje miejsce na samym dole hierarchii istnień, co symbolicznie pokazuje chociażby wspomniany kadr wypełzania z kanałów przez kratę ściekową. Tak jakby nazistowska propaganda próbowała uciec od klasycznego dualizmu człowiek – zwierzę. Nie wystarcza więc zamknięcie przed Żydami definicji człowieka – zostają oni sklasyfikowani jako pasożyty zagrażające wszelkiego rodzaju organizmom[3]. Miejsce, jakie zostało przeznaczone Żydom, znajduje się więc w przestrzeni nie tylko tego, co nie-ludzkie, lecz także poniekąd tego, co nie-zwierzęce. Powód takiego przesunięcia możemy odnaleźć u Henryka Grynberga, który przypominał nam, że „[z]awsze próbowano mordować Żydów, ale nigdy jeszcze wszystkich Żydów"[4]. W perspektywie spełnionej Zagłady, film taki jak *Wieczny Żyd* pozostawałby świadectwem niegdysiejszego istnienia pewnego odrębnego, trudnego do sklasyfikowania gatunku, którego pozbyto się dla dobra świata.

Podobnej zoomorficznej metaforyki użył także w swojej powieści graficznej *Maus*[5] Art Spiegelman, przedstawiając Żydów jako myszy (choć jest to gatunek zbliżony do szczurów, to jednak posiada zupełnie odmienne konotacje kulturowe), a nazistów jako koty. Snuta w ten sposób narracja sugerowałaby, iż Zagłada stanowiła zaledwie rodzaj hiperbolizacji prawa natury. W tzw. kulturze Zachodu koty i myszy ukazywane są jako naturalni wrogowie – jesteśmy przyzwyczajeni do obrazów, na których koty polują na myszy i zabijają je. Staje się to poniekąd „uzasadnieniem" sytuacji Żydów w III Rzeszy[6]. Ponownie następuje przesunięcie w kierunku tego, co nie-ludzkie. Z tą jednak różnicą, iż u Arta Spiegelmana wszyscy bohaterowie ulegają zoomorfizacji. Wydaje się, iż zabieg ten pokazuje interesujący „efekt domina". Wspomniana dyskredytacja Żydów, łącząca się z pozbawieniem ich praw do człowieczeństwa, pozbawia owych praw również wszystkich dookoła. Nastaje w ten sposób nie-ludzki porządek. Jak pisał Jan Błoński: „[k]rew została na ścianach, wsiąkła w ziemię czy chcemy, czy nie. Wsiąkła w naszą pamięć; w nas samych"[7]. Nie da się zmyć tego doświadczenia,

[2] G. Orwell: *Folwark zwierzęcy*. Tłum. B. Zborski. Warszawa 2014, s. 117.

[3] Por. *The Eternal Jew. The Film of a 2000-Year Rat Migration*. W: *German Propaganda Archive*. http://research.calvin.edu/german-propaganda-archive/ewig.htm [data dostępu: 31.01.2017].

[4] H. Grynberg: *Ludzie Żydom zgotowali ten los*. W: Idem: *Prawda nieartystyczna*. Czeladź 1990, s. 80.

[5] A. Spiegelman: *Maus. Opowieść Ocalałego*. Tłum. P. Bikont. Warszawa 2016.

[6] Zaznaczam, iż jedynie „poniekąd", ponieważ oczywiście zdaję sobie sprawę, iż celem Arta Spiegelmana bynajmniej nie było uzasadnianie Zagłady „prawami natury".

[7] J. Błoński: *Biedni Polacy patrzą na getto*. „Tygodnik Powszechny" 2010, nr 13. Zob. https://www.tygodnikpowszechny.pl/biedni-polacy-patrza-na-getto-136188 [data dostępu: 31.01.2017].

udawać, iż dotyczyło ono tylko Żydów czy mordujących ich nazistów. Zagłada promieniowała, a wszyscy, którzy się z nią w jakiś sposób zetknęli, zostali owym promieniowaniem naznaczeni. Spadający w otchłań nie-ludzkiego Żydzi pociągnęli za sobą resztę ludzi, co dobrze obrazuje komiks Spiegelmana.

To zaledwie dwa przykłady, jednak wydaje mi się, iż wystarczająco dobrze pokazujące, że nie-ludzkie zwierzę – a dokładniej zoomorfizacja – odegrało znaczącą rolę w narracji, którą podszyta była Zagłada. Tym bardziej więc istotne wydaje się spojrzenie na Holocaust i towarzyszący mu dyskurs z perspektywy uwzględniającej więcej-niż-ludzki punkt widzenia. Skoro bowiem przestrzeń nie-ludzkiego zostaje zajęta przez „nowych lokatorów", warto chyba zapytać, co dzieje się z tymi, którzy byli tam wcześniej. Czy spotkał ich jakiś szczególny rodzaj wysiedlenia? Czy (inne niż ludzkie) zwierzęta znikają w narracjach o Zagładzie? Bynajmniej. Ich obecność jest jednak z pozoru niewidoczna. Potrzeba więc precyzyjnie nakierowanego spojrzenia, pod którego siłą milczący świadkowie tamtych wydarzeń będą mogli „przemówić". Na gruncie rodzimej humanistyki próbę takiego spojrzenia podjął Piotr Krupiński, szczeciński literaturoznawca specjalizujący się m.in. w tematyce związanej z Zagładą. W swojej monografii *„Dlaczego gęsi krzyczały?" Zwierzęta i Zagłada w literaturze polskiej XX i XXI wieku*[8] decyduje się na trud prześledzenia zwierzęcych tropów w pisarstwie m.in. Zofii Nałkowskiej, Konrada Lorenza, Isaaca B. Singera, Tadeusza Różewicza, Mariana Pankowskiego, Agaty Bielik-Robson czy nawet w instalacji Mirosława Bałki. Tworzy w ten sposób wielowymiarowe studium, którego celem jest nieantropocentryczne odczytanie Zagłady w myśl koncepcji Érica Barataya, by „rozszerzyć ludzką historię", jako że „zwierzęta uczestniczyły i wciąż uczestniczą na dużą skalę w ważkich wydarzeniach lub długotrwałych zjawiskach cywilizacyjnych"[9]. I tak, Krupiński przygląda się – pojawiającym się m.in. u wspomnianych autorów – owadom, myszom, szczurom, koniom, krowom, sarnom, królikom, chrabąszczom, świniom czy zwierzętom domowym. Poszukuje ich w diarystyce, poezji czy prozie. Jego studia lokują się na styku komparatystyki i hermeneutyki. Autor porusza się pomiędzy narracjami, wynajduje „międzygatunkowe szczeliny"[10] i próbuje w nich drążyć, poszukując głosu tych, którym go wcześniej nie udzielono. Nie tworzy jednak prostego katalogu czy wyliczenia, nie buduje literackiej menażerii. Chciałby raczej myśleć „o ponownym traktowaniu literatury jako czegoś, co do pozatekstowego świata się odnosi, nawet jeśli dzieje się to w sposób nieoczywisty i zapośredniczony"[11]. Dlatego też w kolejnych rozdziałach monografii najbardziej interesuje go „analiza sposobów ujmowania tego, co

[8] P. Krupiński: *„Dlaczego gęsi krzyczały?". Zwierzęta i Zagłada w literaturze polskiej XX i XXI wieku*. Warszawa 2016.

[9] É. Baratay: *Zwierzęcy punkt widzenia. Inna wersja historii*. Tłum. P. Tarasewicz. Gdańsk 2014, s. 9.

[10] P. Krupiński: *„Dlaczego gęsi krzyczały?"*…, s. 13.

[11] Ibidem, s. 42.

ludzkie, w kategoriach tego, co zwierzęce"[12]. I choć ostatnie cytowane zdanie miało się według autora odnosić zapewne wyłącznie do pierwszego rozdziału jego książki, ciąży ono nad całym studium.

Nie udaje się bowiem Krupińskiemu uciec – w takiej mierze, w jakiej zapewne by chciał – od antropocentrycznej perspektywy[13]. Skupia się on głównie na zwierzęcych metaforach, traktuje zwierzęta jako intertekstualne klucze, które mają mu pomóc w czytaniu Zagłady. Nie oznacza to oczywiście, że nie-ludzkie zwierzęta są nieobecne w tej monografii, czy że – wbrew zapowiedziom – nie zostają „dopuszczone do głosu". Wręcz przeciwnie – to one stanowią oś, wokół której krążą poszczególne rozdziały i związana z nimi problematyka. Tyle jednak, że autor nie może zdecydować się, czy bardziej interesują go badania literaturo-, czy przyrodoznawcze. Dlatego ostatecznie to nie (inne niż ludzie) zwierzęta okazują się głównymi bohaterami publikacji, a związane z nimi narracje. Doskonale ujawnia się to w przypadku analizy fragmentu *Chrabąszczy* Mariana Pankowskiego. Krupiński postanawia przeprowadzić krótką entomologiczną analizę zdania o robaczkach świętojańskich, w której wytyka autorowi błędy polegające na nieznajomości „owadziego świata". Następnie jednak, kiedy z niecierpliwością oczekujemy wniosków i puenty, otrzymujemy taki ustęp:

> Ta może nazbyt nawet skrupulatnie rozwinięta analiza entomologiczna mogłaby stanowić asumpt do pewnej literaturoznawczej refleksji metodologicznej. Dotyczyłaby ona w szczególności tego konkretnego fragmentu rozważań, ale można by ją odnieść również do szerzej pojętego splotu literaturoznawstwa i nauk z nim niespokrewnionych, na przykład przyrodniczych. Filologowi, który dobrowolnie emigrowałby poza – przyznajmy – współcześnie coraz bardziej rozmyte granice swojej dyscypliny – w przedstawionym wypadku sięgającemu po „szkiełko i oko" badacza owadów – grozić by więc mogło swoiste zawężenie perspektywy. Polegałoby ono na zbytnim skupieniu się na tym, co dla niezwykle specyficznego dyskursu, jakim jest literatura, pozostawałoby nierelewantne[14].

[12] Ibidem, s. 43.

[13] Zdaję sobie oczywiście sprawę z problemów wiążących się z próbą ucieczki od antropocentryzmu. Ucieczki do końca niemożliwej, co jednak nie znaczy, że nie warto podejmować różnego rodzaju eksperymentów o postantropocentrycznym podłożu. Por. M. Bucholc: *Wprowadzenie. O trwałości antropocentryzmu i paradoksach postantropocentrycznych w naukach społecznych*. W: *Ludzie i zwierzęta*. Red. R. Chymkowski, A. Jaroszuk. Warszawa 2014. Zob. także M. Markiewicz: *Przekroczyć człowieka. Uwagi o postantropocentrycznym problemie umiejscowienia*. „Anthropos?" 2015, nr 25. Inną kwestią pozostaje, iż moje wyczulenie na antropocentryzm jest wyjątkowo silne, czasem pewnie za bardzo, co czyni mnie sceptycznym nawet wobec interesujących propozycji. Sam Piotr Krupiński nazwałby mnie zapewne „radykalnym zwolennikiem posthumanistycznego przewrotu", dla którego zoofilologia pozostaje zbyt tradycjonalistyczna. Por. P. Krupiński: *Słoń a sprawa literaturoznawców, czyli o zoofilologii słów kilka. Rekonesans*. „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies" 2015, nr 1, s. 19.

[14] Ibidem, s. 213.

W związku z tym szczeciński literaturoznawca postanawia w tym miejscu przerwać swoją analizę i przejść do następnego fragmentu tekstu Pankowskiego. Pozostawia tym samym czytelnika w pewnym osłupieniu związanym z wykonaną właśnie przez autora woltą. O ile bowiem zrozumiałe są wspomniane rozterki metodologiczne, a umiejętność metaanalizy jest niezwykle ważna w tego typu narracjach, o tyle dziwi tak przedmiotowe potraktowanie (cóż że literackiego?) zwierzęcia w publikacji, której cel jest chyba zupełnie odwrotny. Po zapoznaniu czytelników ze szczegółami życia robaczków świętojańskich, Krupiński pozostawia nas z niedowierzaniem. Wniosków nie będzie, ponieważ jest literaturoznawcą, a nie entomologiem? Dlaczego więc wprowadza czytelnika w narrację, której nie jest w stanie zamknąć? Co gorsza, traci na tym – znajdująca się na następnych stronach – niezwykle interesująca i sprawnie przeprowadzona analiza innego fragmentu *Chrabąszczy*. Trudno ją docenić, mając w pamięci poprzedzające ją akapity.

Z innym – uderzającym wręcz – przypadkiem bagatelizowania obecności zwierzęcia mamy do czynienia w rozdziale omawiającym instalację Mirosława Bałki *Winterreise*. Ciekawe jest to, iż tym razem autor porzuca narrację dotyczącą psów z Birkenau (psów-strażników, ale także psów zjadanych przez więźniów), gdyż goni za… zającem. Otrzymujemy więc taki fragment:

> Nieoczekiwana „psia uczta" stała się udziałem haftlingów, ale również – ku nieskrywanej satysfakcji uwięzionych – niczego niepodejrzewających niemieckich nadzorców […]. Niemal z bliźniaczym jej wariantem spotkamy się we wspomnieniach słynnego „boksera z Auschwitz", Tadeusza Pietrzykowskiego, tym razem esesmański pies o imieniu Lord wystąpi *post mortem* w roli „królika po kalisku". Na ślad podobnych opowieści – wykorzystujących motyw swoiście pojmowanej substytucji – natrafimy również poza kręgiem obozowych narracji, wszędzie tam, gdzie skrajny głód zmuszał ludzkie istoty do przełamywania tak silnie w europejską kulturę wrośniętego tabu […]. Porzucając z wolna ów kulinarny wątek, który z pewnością domagałby się pogłębionej kulturowej analizy [podkr. M.M.], musielibyśmy zauważyć, że zającom, sarnom i innym reprezentantom nieudomowionej fauny dane było zbliżyć się do obozowych zabudowań […][15].

Wprowadzanie niezwykle interesującego wątku zwierząt w kontekście Zagłady – i to zwierząt znajdujących się wyjątkowo blisko tego doświadczenia, a dodatkowo umieszczonych na przecięciu narracji kata i ofiary – tylko po to, aby uznać, iż jest on ważny i po chwili go porzucić, wydaje się kuriozalne. W takich momentach trudno uwierzyć w zoocentryczną perspektywę przyjmowaną przez autora. Nietrudno oczywiście dostrzec, iż cała publikacja stanowi próbę walki z antropocentrycznymi narracjami, w których wszystko, co nie-ludzkie, zosta-

[15] Ibidem, s. 175–176.

je przesunięte w obszar ślepej plamki. Autor podejmuje niezwykły trud przywrócenia obecności zwierząt w opowieściach o Zagładzie i trud ten zwieńczony jest sukcesem. Dlatego właśnie tym bardziej zwraca uwagę to, że po raz kolejny zwierzę okazuje się o tyle wartościowe, o ile jest akurat potrzebne w danym wątku. Doceniam ogrom pracy włożonej przez Piotra Krupińskiego w tę monografię. Znajomość kontekstów (zarówno historycznych, jak i literackich), umiejętne prowadzenie wątków czy błyskotliwe literaturoznawcze analizy świadczą o niezwykłej erudycji autora. Nie zmienia to jednak faktu, iż na poziomie etyki badawczego podejścia, tak przecież ważnej w perspektywie *animal studies*, słychać fałszywą nutę pobrzmiewającą w tle. Powiedziałbym, że bliskie jest to sytuacji, gdy „[z]wierzę umożliwia analizę ludzkich zachowań; jest pretekstem do studiów, nie będąc prawdziwym przedmiotem badań"[16]. Bo też owym „prawdziwym przedmiotem badań" jest tu literatura i pojawiające się w niej narracje, a niekoniecznie już obecne w tych narracjach zwierzęta. One same pozostają bowiem odcieleśnione, przyjmują jedynie charakter tekstowych znaków. Rzeczona obecność zwierząt zostaje wskazana i zaznaczona, by potem jednak służyć klasycznym antropocentrycznym celom[17].

Niektóre z wniosków Krupińskiego należy jednak, bez cienia wątpliwości, uznać za wyjątkowo cenne i interesujące. Przywołując sformułowanie Janiny Abramowskiej, pisze on na przykład o „wspólnocie śmiertelnych"[18]. Rzeczywiście bowiem, to co ludzkie i zwierzęce najściślej przenika się w umieraniu – wobec śmierci nie mają znaczenia różnice gatunkowe, nasze indywidualne czy

[16] É. Baratay: *Zwierzęcy punkt widzenia*…, s. 15.

[17] Kwestia przekraczania antropocentryzmu i antropomorfizmu w studiach nad zwierzętami pozostaje jednym z zagadnień, jakimi zajmują się chociażby Critical Animal Studies (CAS). W związku z multi- czy też transdyscyplinarnością tego nurtu należy mieć na uwadze wielość przyjmowanych perspektyw, których zadaniem jest przede wszystkim „poszerzenie pola widzenia". Jak bowiem pisze Cary Wolfe: „nie powinniśmy wyobrażać sobie jakiejś super-interdyscypliny pod nazwą *animal studies*". C. Wolfe: *Animal Studies, dyscyplinarność i post(humanizm).* Tłum. K. Krasuska. „Teksty Drugie" 2013, nr 1/2, s. 142. Po chwili jednak dodaje: „aby dojść do pełniejszej bądź bardziej rzetelnej reprezentacji zwierząt (innych niż ludzie) na gruncie interdyscyplinarnej praktyki, należy przyjąć […] że wzbogacenie przedmiotu poprzez »przeciążenie semantyczne« może nastąpić wyłącznie za pomocą dyscyplinarności i jej różnic". Ibidem, s. 143. Moim celem nie jest więc krytyka literackich badań nad zwierzętami, bo też zdaję sobie sprawę, iż – jak pisała Patricia MacCormack – „Myślenie nie-ludzkiego w posthumanistycznej etyce powinno zawsze rozpatrywać je w połączeniu z tym, co ludzkie w jego zdecentralizowaniu". P. MacCormack: *Posthuman Ethics*. Farnham 2012, s. 57. Zależy mi jednak na podkreśleniu, iż w tego typu studiach perspektywa zoocentryczna (nawet jeśli w pełnym wymiarze nieosiągalna), nie powinna nam nigdy umykać – nawet jeśli głównym przedmiotem naszych badań jest literatura. Więcej na ten temat: N. Almiron: *Beyond Anthropocentrism. Critical Animal Studies and the Political Economy of Communication.* „The Political Economy of Communication" 2016, nr 4(2) lub N. Taylor: *Anthropomorphism and the animal subject*. W: *Anthropocentrism. Humans, Animals, Environments*. Red. R. Boddice. Leiden-Boston 2011.

[18] P. Krupiński: *„Dlaczego gęsi krzyczały?"*…, s. 75.

zbiorowe historie. Wszystkie narracje kończą się w ten sam sposób i chyba właśnie perspektywa Zagłady uświadamia nam to najlepiej. Można zauważyć, że w propozycji Krupińskiego, by przedstawić cierpienie zwierząt na tle cierpienia ludzi, ujawnia się posthumanistyczny gest podjęcia próby odrzucenia antropocentryzmu. Zakwestionowana zostaje bowiem swoista wyjątkowość ludzkiego cierpienia, które jest przecież doświadczeniem jednostkowym, a jednak ujawniającym swoją siłę w perspektywie zbiorowości. Mamy predylekcję do „dzielenia się" cierpieniem z innymi, jednak zazwyczaj odbywa się to w ramach naszego gatunku[19]. Jak się tymczasem okazuje, wspomniana zbiorowość nie uznaje tego typu granic. Cierpienie, śmierć, a w tym przypadku przede wszystkim Zagłada, to doświadczenie dostępne wszystkim, nie tylko ludzkim, zwierzętom. Warto w tym kontekście przywołać także konstatację Fransa de Waala, holenderskiego etologa, który w swojej ostatniej książce „odbija piłeczkę" przeciwników szczególnej antropomorfizacji (nie-ludzkich) zwierząt, polegającej np. na uznaniu, iż mogą się one cieszyć czy cierpieć. Pisze on: „Antropomorfizm nie jest tak problematyczny, jak się często uważa. Protestowanie przeciwko niemu w imię obiektywizmu naukowego nierzadko wynika ze skrytego nastawienia przeddarwinowskiego – nieumiejętności pogodzenia się z myślą, że ludzie są zwierzętami"[20]. Co więcej, jeśli uznać, że cierpienie jest afektem, to trudno ukryć, iż pochodzi ono w takim razie z nie-ludzkiego porządku. Dlaczego więc miałoby być dostępne wyłącznie człowiekowi?

Tego typu refleksje prowadzą nieuchronnie do wspomnienia o kontrowersyjnym wciąż zagadnieniu, które także znalazło swoje miejsce na kartach książki Piotra Krupińskiego. Jest nim tzw. holocaust zwierząt[21]. To temat wysoce delikatny i kruchy. Podejmując go, musimy zdawać sobie cały czas sprawę z czyhających pułapek bagatelizacji i językowego uproszczenia. To teren, na którym można ugrzęznąć bez perspektyw na ratunek. Wydaje się jednak, że owa delikatność wynika z ciężaru post-pamięci i niewystarczającego przepracowania problemu Zagłady. To wciąż tabu, o którym lepiej nie mówić i nie słuchać. Tymczasem nie powinniśmy zapominać, że tabu wiąże się z ambiwalencją. To co nas odpycha, jest jednocześnie pociągające. Chyba właśnie stąd biorą się nacjonalistyczne sentymenty wobec obozów śmierci, które co pewien czas ujawniają się opinii publicznej. Kwestia tabu mówi nam natomiast o jeszcze jednym aspekcie tematu Zagłady – podejmując go, staniemy się nieczyści, zostaniemy skażeni tym doświadczeniem, weźmiemy jego ciężar na siebie. Wolelibyśmy tymczasem myśleć, iż jest to jedynie problem Żydów, ewentualnie Niemców bądź nazistów.

[19] Por. M.S. Dawkins: *Naukowe podstawy ustaleń, czy zwierzęta są zdolne do cierpienia*. W: *W obronie zwierząt*. Red. P. Singer. Tłum. M. Betley. Warszawa 2011.

[20] F. de Waal: *Bystre zwierzę. Czy jesteśmy dość mądrzy, aby zrozumieć mądrość zwierząt?*. Tłum. Ł. Lamża. Kraków 2016, s. 40.

[21] Specjalnie zapisuję w tym wypadku słowo „holocaust" małą literą, ponieważ będzie tu chodziło o pewien mechanizm, a nie konkretne wydarzenie (czy też właściwie Wydarzenie).

Brak uniwersalizacji kwestii Zagłady czy zezwolenia na rozszerzenie tej narracji (chociażby także na nie-ludzkie zwierzęta) musiałby się jednak wiązać z tym, iż pewnego dnia Żydzi pozostaną z tą kwestią sami. Może więc chociażby dlatego warto pomyśleć o zagadnieniu Zagłady w sposób szerszy, także jako o szczególnym mechanizmie działania, które raz już się wydarzyło, nie pochodzi więc ze sfery abstrakcji, ale ma możliwość zaistnienia. Wydaje się, iż jeśli będziemy podchodzić do owego zagadnienia z odpowiednim szacunkiem, to nie może być mowy o deprecjacji tego Wydarzenia. Porównanie rzezi zwierząt do Holocaustu nie ma bowiem na celu odebrania znaczenia Zagładzie, nie stanowi próby deprecjonowania żydowskiego doświadczenia. To raczej podkreślenie pewnej jego nie-wyjątkowości. Owa nie-wyjątkowość nie odbiera wyjątkowości, a raczej zwraca naszą uwagę na fakt, iż możemy mieć do czynienia z czymś, co nie miało charakteru jednorazowego. Na szczególne „długie trwanie" mechanizmów, które do niego doprowadziły. Nie można sobie „zarezerwować" cierpienia, nie można również ofiarować innym do niego dostępu – zwłaszcza gdy pamiętamy, że właśnie tego rodzaju brak dostępu (w tym wypadku do definicji Człowieka) stanął u podstaw Zagłady. Pozwolę sobie na pytanie z kategorii heretyckich, ale zastanawia mnie fakt dehumanizacji Żydów, która stała się niejako podłożem Holocaustu. Czy skoro fundamentem Zagłady było odarcie z człowieczeństwa i przesunięcie w obszar tego, co nie-ludzkie, to czy nie jest ona doświadczeniem prymarnie zwierzęcym? Czy Zagłada nie była możliwa właśnie dlatego, że – w oczach oprawców – ginęli nie ludzie, a zwierzęta? Dlaczego więc używanie dziś tego sformułowania w stosunku do masowej, odbywającej się każdego dnia, cierpiętniczej śmierci zwierząt (innych niż ludzkie) miałoby być – w najlepszym przypadku – niefortunne? Wciąż chyba przeszkadza nam w tym poczucie wyjątkowości człowieka, jego odmienności od świata natury. Tymczasem przyzwolenie na mówienie o holocauście zwierząt byłoby jednoczesnym przyznaniem się do naszej nie-wyjątkowości, na co chyba ciągle nie jesteśmy gotowi.

W tym kontekście nawet śmiała i ważna propozycja Piotra Krupińskiego wydaje się niewystarczająca. Proponuje on bowiem nowe przemyślenie motta *Medalionów* Zofii Nałkowskiej. Twierdzenie, iż „ludzie ludziom zgotowali ten los" zakwestionował już Henryk Grynberg, który zasugerował zmianę na „ludzie Żydom"[22]. W kontekście dostrzeżenia, iż Żydzi nie byli postrzegani jak ludzie, zostali odarci z człowieczeństwa, propozycja ta wydaje się zrozumiała. Piotr Krupiński idzie jeszcze dalej, zadając pytanie, co miałoby oznaczać owo „odarcie z człowieczeństwa". Jak już zostało powiedziane, status Żydów równy jest statusowi (innych niż ludzkie) zwierząt[23]. Dlatego też – również w kontekście rozważań o holocauście zwierząt – szczeciński literaturoznawca proponuje

[22] Por. H. Grynberg: *Ludzie Żydom zgotowali ten los…*

[23] A i nawet to nie jest przecież do końca precyzyjne…

nową zmianę znanego twierdzenia, tym razem na „ludzie zwierzętom”[24]. Poszedłbym tu jednak o krok dalej – krok, który w kontekście proponowanych przez Krupińskiego rozważań o Zagładzie powinien być znaczący. Przypomnijmy sobie przywołaną na początku niniejszego tekstu sytuację z komiksu Arta Spiegelmana. W powieści graficznej *Maus* nie tylko Żydzi i naziści ukazani są jako zwierzęta, ale także pozostali bohaterowie tej historii. Okazuje się, iż wrzuceni w otchłań nie-ludzkiego Żydzi pociągnęli za sobą wszystkich innych ludzi. W ten sposób przywrócili ich niejako zwierzęcości. Dokładniej zaś nie „przywrócili” – bo przecież od zwierzęcości nigdy nie uciekliśmy i nie uciekniemy – a jedynie przypomnieli, iż pod gładką i kształtowaną przez wieki definicją Człowieka kryje się nic więcej, a zwyczajne zwierzę. Zwyczajne, ponieważ tak samo zwierzęce, jak każde inne. Dlatego też w niniejszym artykule usilnie zaznaczam, gdy piszę o zwierzętach „innych niż ludzkie”. W kontekście zwierzęcej narracji o Zagładzie niezwykle ważne wydaje mi się bowiem przypomnienie faktu, który wspomniany został także w przytoczonym wcześniej cytacie z książki Fransa de Waala. To nie ludzie ludziom, ani ludzie Żydom, tak samo jak nie – choć chcieliby tak myśleć – ludzie zwierzętom zgotowali ten los. Powinniśmy chyba w końcu powiedzieć, iż najwłaściwszym byłoby stwierdzenie: „zwierzęta zwierzętom”. Jakkolwiek bowiem nie definiować Człowieka czy Żyda, nie zmieni to faktu, iż wszyscy jesteśmy zwierzętami. Wiele lat (liczonych w dziesiątkach tysięcy) zajęło nam zapominanie tego faktu, wymazywanie go ze świadomości[25]. I właśnie dlatego tak ważne jest dziś „rozszerzanie ludzkiej historii”, dostrzeganie, że nie byliśmy, nie jesteśmy i nigdy nie będziemy sami. Że stanowimy część królestwa zwierząt, element ekosystemu.

Zagłada okazuje się niezwykle ważnym punktem w przypominaniu o naszej zwierzęcości. To właśnie śmierć i cierpienie są przecież tym, co łączy nas z innymi zwierzętami więzią wspólnoty. Dopóki jednak nie uprzytomnimy sobie obecności zwierząt (innych niż ludzkie) w najważniejszych dla nas narracjach (a będzie to dopiero pierwszy krok do uświadomienia sobie ich obecności we wszystkich pozostałych), będą one stały z boku, na marginesie. Niedostrzegane, choć przecież przyglądające się naszym działaniom, biorące w nich udział i nierzadko odgrywające w nich ważną rolę. Jednak dopiero dostrzeżenie ich obecności może nam pomóc w zwróceniu uwagi na inne zwierzę, które towarzyszy nam nieustannie, i od którego nigdy nie uda nam się uciec.

[24] Por. P. Krupiński: *„Dlaczego gęsi krzyczały?”*…, s. 251–276.

[25] Por. M. Markiewicz: *Zapomniane zwierzę. O podmiotach i przedmiotach.* „Fragile” 2016, nr 2 (32).

Abstract

Poor animals look at people
Margin notes in book *„Why did the Geese Shriek?" Animals and the Holocaust in Polish Literature of the 20th and 21st Century* by Piotr Krupiński

The article presents a reflection on the presence of animals in the Holocaust and in the narratives that underpinned it. The starting point of this consideration is the book by a Polish literary scholar – Piotr Krupiński *„Why did the Geese Shriek?" Animals and the Holocaust in Polish Literature of the 20th and 21st Century*. The author juxtaposes the book with the comic book *Maus* by Art Spiegelman and the nazi propaganda film *The Eternal Jew*. The article raises questions about, among others, suffering of animals, a human–animal dualism in the context of the Holocaust, zoomorphism, and controversies over the so called animal holocaust. The author points out that we should remember the human is also an animal, especially at the time of the reflection on the Holocaust, which reveals the issue of „community of death".

Keywords:
Holocaust, animals, literature, suffering, community of death, Piotr Krupiński, post-anthropocentrism

Абстракт

Бедные животные смотрят на людей
Заметки на полях книги Пётра Крупинского
"Почему гуси кричали?" Животные и Катастрофа в польской литературе XX и XXI веков

В статье поднимается тема животных в Катастрофе, а также в наррации, которая лежит в ее основе. Исходной точкой для размышлений является книга Пётра Крупинского *"Почему гуси кричали?" Животные и Катастрофа в польской литературе XX и XXI веков.* Автор сравнивает ее с комиксом Арта Шпигельмана *Маус*, а также с пропагандистким фильмом Третьего рейха *Вечный жид*. В статье появляются такие вопросы, как страдание животных, дуализм человек – животное в контексте Катастрофы, зооморфизация ее участников, а также спорные положения, связанные с так называемым холокостом животных. Автор обращает внимание на то, что особенно с точки зрения рефлексии о Катастрофе, выявляющей "сооообщество смерти", следует помнить о том, что человек также относится к животным.

Ключевые слова:
Холокост, животные, литература, страдание, сообщество смерти, Пётр Крупинский, постантропоцентризм

Recenzje

„Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies"
Nr 3/2017 *Podmiotowość*
ISSN 2451-3849

Magdalena Dąbrowska
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
Instytut Kulturoznawstwa

Recenzja książki: Małgorzata Rutkowska: *Psy, koty i ludzie. Zwierzęta domowe w literaturze amerykańskiej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. Lublin 2016

Książka Małgorzaty Rutkowskiej *Psy, koty i ludzie. Zwierzęta domowe w literaturze amerykańskiej* analizuje sposoby przedstawiania zwierząt domowych (a w szczególności zwierząt towarzyszących) oraz relacji z nimi w literaturze amerykańskiej. Rosnące zainteresowanie relacjami ze zwierzętami, także na gruncie akademickim, powoduje, że publikacje poruszające ten temat stają się interesującym przedmiotem badań. Zdaniem autorki postawy wobec zwierząt towarzyszących są częścią usankcjonowanych kulturowo praktyk, w skład których wchodzą dominujące ideologie, społeczno-kulturowe stereotypy dotyczące zwierząt i relacji z nimi oraz nowe trendy zmieniające postawy wobec zwierząt. Literatura traktowana jest więc jak swoiste zwierciadło, w którym odbijają się społeczne praktyki i ideologie. Analizy prowadzone przez Rutkowską za punkt wyjścia przyjmują teksty literackie, lecz w rzeczywistości są błyskotliwym studium kultury i sposobu, w jaki kształtuje ona nasze relacje ze zwierzętami domowymi.

Autorka osadza relacje ze zwierzętami w perspektywie historycznej, rozpoczynając od prezentacji literatury przełomu XIX i XX wieku. Dominowały wtedy dwa gatunki: realistyczne opowieści o dzikich zwierzętach i sentymentalne autobiografie zwierząt. Gatunki te nie tylko umacniają podziały między zwierzętami dzikimi i udomowionymi, lecz także tworzą modele relacji z nimi. Rutkowska pokazuje, jak literatura powiązana jest z kulturowymi przemianami epoki:

odkryciami Darwina oraz działalnością organizacji broniących praw zwierząt, a także rosnącym zainteresowaniem emocjami zwierząt i ich sposobem poznawania świata. Literatura pełni funkcję edukacyjną, podejmując wysiłek zmiany ludzkiej postawy wobec zwierząt czy uwrażliwienia ich na zwierzęce cierpienie.

Rutkowska pokazuje, że na przestrzeni wieków zmianie uległy nie tylko relacje ze zwierzętami, lecz także sposób prezentacji tych relacji. Podnosi kwestię, na ile literatura jest w stanie odzwierciedlić „zwierzęcy punkt widzenia" i oddać zwierzętom głos. Przedstawia różne sposoby prowadzenia narracji. Jedna z nich, odwołująca się do tradycji „narracji nieosobowych", wykorzystuje zwierzęcy punkt widzenia do satyrycznego przedstawienia ludzkiego świata. Autorka analizuje kilka powieści tego typu, popularnych pod koniec XVIII i na początku XIX wieku. Ich zwierzęcy bohaterowie krytycznie oceniają antropocentryczny porządek świata i postulują przejście do postantropocentrycznego myślenia, w którym człowiek jest jednym z wielu bytów w świecie przyrody. Perspektywa ta jest zaskakująco aktualna w kontekście współczesnych, posthumanistycznych teorii. Kontynuację tych wysiłków znajdziemy w XX-wiecznych powieściach, których autorzy eksperymentują z językiem, aby lepiej oddać zwierzęcy sposób postrzegania świata.

Sposób reprezentacji relacji człowiek – zwierzę rozwinięty jest w rozdziale, w którym Małgorzata Rutkowska analizuje zwierzęce „autobiografie". Sztandarowym przykładem tego gatunku jest *Flush* Virginii Woolf. Gatunek ten często przybiera formę historii miłosnej, a miłość do człowieka określa sens życia zwierzęcia. Autorka argumentuje, iż ten gatunek powiela antropocentryczną perspektywę oraz hierarchie między ludźmi a zwierzętami. Zwierzęta, nawet jeśli stanowią przykład cnót, wierności i miłości, postrzegane są jako gorsze od człowieka z powodu braku języka.

Kolejny rozdział analizuje współczesne pamiętniki poświęcone zwierzętom (pet memoir). Autorka twierdzi, że pozwalają one zrozumieć, jakiego znaczenia nabiera dla współczesnych ludzi relacja ze zwierzęciem. Literatura stanowi punkt wyjścia do refleksji nad kulturą oraz nad tym, jak różnorodne przemiany wpłynęły na obecną pozycję zwierząt domowych. Na przykładzie kilku tekstów należących do tego gatunku Rutkowska szczegółowo analizuje relacje człowiek – zwierzę. Przygląda się kolejnym etapom tworzenia więzi, różnorodnym rolom, jakie pełni w nich zwierzę, a także emocjonalnym reakcjom ludzi po śmierci ukochanych zwierząt. Zwierzę staje się „znaczącym innym", włączone zostaje w obręb rodziny. Zwrot ten sugeruje przekształcanie kulturowych pojęć „rodziny" i pokrewieństwa, które przestają być ograniczone wyłącznie do własnego gatunku. Autorka szczególną uwagę zwraca na teksty, gdzie zwierzę nie jest traktowane jako „futrzaste dziecko", lecz podejmowany jest wysiłek uszanowania jego odrębności i „zwierzęcości".

Teksty literackie analizowane są także z perspektywy możliwości wypracowania nowych metod komunikacji na linii człowiek – zwierzę. Badane jest

znaczenie komunikacji niewerbalnej – mowy ciała, empatii, intuicji. Rutkowska zdaje się odchodzić od kartezjańskiego paradygmatu, w którym brak mowy postrzegany jest jako znak niższości. Argumentuje – podobnie jak robią to autorzy wspomnień – że zwierzęta komunikują się z nami na dziesiątki sposobów, a jedynie my nie zawsze potrafimy je zrozumieć. W dociekaniach wykorzystuje etologię i badania nad zwierzęcymi sposobami postrzegania świata. Analizowane teksty można postrzegać jako pamiętniki uczenia się sposobów komunikacji, dzięki czemu relacja człowiek – zwierzę staje się bardziej symetryczna. Podkreślany jest wysiłek i ustępstwa, na jakie niejednokrotnie w relacji ze zwierzęciem decydują się ludzie, aby stworzyć warunki do artykulacji zwierzęcego głosu i punktu widzenia.

Autorka sporo miejsca poświęca na analizę relacji, która wydaje się jej najbardziej niezwykła – duchowej więzi ze zwierzęciem. W wielu wspomnieniach znajduje ślad cudownej łączności ludzi ze zwierzętami. Zwierzę traktowane jest nie tylko jako towarzysz i przyjaciel, lecz także jako duchowy przewodnik, który prowadzi człowieka przez życie, czyniąc go dojrzalszym i bardziej świadomym. Zwierzę staje się swoistym łącznikiem ze światem duchowym, aspektem człowieczeństwa nieco zapomnianym w racjonalnie skonstruowanym świecie. Rutkowska wiąże ten współcześnie pojawiający się aspekt relacji człowiek – zwierzę z duchowością New Age oraz rosnącą popularnością „nowego totemizmu".

Książka stanowi doskonałe studium zmieniających się historycznie i kulturowo relacji ze zwierzętami, a także sposobu reprezentacji samych zwierząt. Posługując się przykładami literackimi, Rutkowska pokazuje cały wachlarz różnorodnych relacji. Szczególny nacisk kładzie na teksty, w których relacja jest wielowymiarowa i podejmowany jest wysiłek, by uczynić ją możliwie najbardziej symetryczną. Nie trudno zauważyć w tym dążeniu inspirację autorami związanymi z posthumanizmem (Donna Haraway, Bruno Latour) i ich próbą ponownego przemyślenia relacji z nie-ludzkimi Innymi. Prowadzone analizy ukazują także zmieniający się sposób reprezentacji zwierząt. Możemy zauważyć przejście od przedstawienia zwierząt jako „niemych ludzi" czy „ludzi w zwierzęcej skórze" do baczniejszej uwagi przykładanej do zrozumienia specyficznego i odmiennego odbierania świata przez zwierzęta (inspiracja etologią czy twórczością Marca Bekoffa). Zmiana perspektywy postrzegania zwierząt sprawia, że w tekstach stają się one bardziej niezależne od człowieka. Zaczynają żyć własnym życiem. Posiadają odrębny świat, który jedynie momentami nakłada się na ludzki.

Książka Małgorzaty Rutkowskiej doskonale ilustruje możliwości rozwoju studiów nad zwierzętami, gdzie analiza źródeł kulturowych (literackich) uzupełniona jest wiedzą etologiczną. W takim podejściu „zwierzę" usytuowane jest na przecięciu natury i kultury. Jest tworem biologicznym, efektem instynktów i specyficznych dla niego możliwości poznawczych, lecz jednocześnie tworzą je także kulturowe sposoby reprezentacji oraz zmienne historycznie sposoby postrzegania zwierząt i ludzkiej relacji z nimi.

Psy, koty i ludzie. Zwierzęta domowe w literaturze amerykańskiej to jedna z najlepszych polskich publikacji na temat relacji człowiek – zwierzę w kulturze. Jest czymś dużo więcej, niż jedynie książką o zwierzętach w literaturze. Małgorzata Rutkowska doskonale orientuje się w debatach prowadzonych współcześnie w ramach posthumanizmu czy studiów nad zwierzętami. Dzięki temu jest w stanie krytycznie i z dystansem podejść do tekstów, wykraczając poza czysto antropocentryczną analizę. Podejmuje refleksję nad możliwością oddania zwierzęcego punktu widzenia, prowadzenia narracji z perspektywy zwierzęcia. Analizując teksty literackie, poszukuje w nich przede wszystkim recepty na stworzenie bardziej symetrycznej relacji, w której zwierzę staje się czymś więcej niż dodatkiem do człowieka, jego nieodłącznym i najwierniejszym towarzyszem. Rutkowska tropi teksty, które podejmują wysiłek uznania i uchwycenia zwierzęcej podmiotowości, co przekłada się na sposób tworzenia relacji.

„Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies"
Nr 3/2017 *Podmiotowość*
ISSN 2451-3849

Paulina Rydz
Uniwersytet Jagielloński
Wydział Polonistyki

Fantastyczne zwierzęta / niezwykli nie-ludzie [Recenzja książki: *Czytanie menażerii. Zwierzęta w literaturze dziecięcej, młodzieżowej i fantastycznej.* Red. A. Mik, P. Pokora, M. Skowera. Wydawnictwo SBP. Warszawa 2016]

Monografia kontynuuje dyskusję, którą zapoczątkowała konferencja naukowa zorganizowana w kwietniu 2015 roku na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego przez Koło Naukowe Baśni, Literatury Dziecięcej i Młodzieżowej i Fantastyki. Tematyka zwierzęca zostaje tu ujęta w kontekście najnowszych metodologii badawczych, w tym także związanych z *animal studies*. Jakkolwiek problematyka ta była już podejmowana przez badaczy, jest to pierwszy polski zbiór szkiców literaturoznawczych w całości poświęcony motywom zwierzęcym w literaturze dziecięcej, młodzieżowej i fantastycznej, odczytywanym w paradygmacie nie-antropocentrycznym.

Czytanie menażerii wskazuje na przewartościowanie dokonujące się za sprawą dyskursu posthumanistycznego również w badaniach nad literaturą dziecięcą i młodzieżową. Warto w tym miejscu wspomnieć o pokrewnych tematycznie zagranicznych publikacjach: *Talking Animals in Children's Fiction: A Critical Study* Catherine Elick, *Children's Literature and the Posthuman. Animal, Environment, Cyborg* Zoe Jaques, *Animality and Children's Literature and Film* Amy Ratelle i *The Mythology of the Animal Farm in Children's Literature: Over the Fence* Stacy E. Hoult-Saros[1]. Niewątpliwie namysł nad literaturą dziecięcą, nierzadko

[1] Zob. C. Elick: *Talking Animals in Children's Fiction: A Critical Study.* Jefferson, NC: McFarland, 2015; Z. Jaques: *Children's Literature and the Posthuman. Animal, Environment, Cy-*

korzystającą z zabiegów alegoryzacji i antropomorfizacji zwierząt, jest potrzebny. Kwestie te, poruszane dotychczas jako studia przypadków, m.in. w szkicach Eweliny Rąbkowskiej (o *Szatanie z siódmej klasy* Kornela Makuszyńskiego[2]) czy Piotra Krupińskiego (o *Szlemielu* Ryszarda Marka Grońskiego[3]), wymagają szerszego, komparatystycznego ujęcia.

Zestawienie w tytule literatury dziecięcej i młodzieżowej z literaturą fantastyczną wydaje się zabiegiem ryzykownym, gdyż dominantą zbioru jest dorośle czytana literatura „niedorosła", a przedstawiana tu fantastyka bliższa jest baśni (jak w artykułach Eweliny Rąbkowskiej, Ilony Szewczyk, Urszuli Łosiowskiej i Anny Mik) lub *fantasy* (w szkicach Justyny Schollenberger i Katarzyny Kleczkowskiej) niż chętnie omawianej w duchu posthumanizmu *science fiction*[4]. Szeroki zakres rozumienia tego pojęcia prezentują (za Andrzejem Zgorzelskim) Dariusz Piechota i Agnieszka Trześniewska w artykule poświęconym fantastyce schyłku XIX i początku XX wieku, definiując ją jako „typ literatury zakładający przełamywanie w tekście praw świata przedstawionego"[5]. W pewnym stopniu kategoria ta pozwala obejść problem antropomorfizacji, dopuszczając do głosu (fantastyczne) zwierzęta w ramach literackiej konwencji. Należałoby tu jednak dodać, że zgodnie z przywołaną definicją jest to głos zabrany *nieprawnie*, konstytuujący fantastyczną rzeczywistość przez akt sprzeciwienia się jej normom. Konsekwencją takiego buntu przeciwko Prawu/Logosowi/Człowiekowi będzie zezwierzęcenie języka, być może w formie dyskursu posthumanistycznego.

W omawianej tu „fantastycznej" literaturze dziecięcej i młodzieżowej przyjmuje się za pewnik (normę?) fakt, iż zwierzęta mówią. Porozumiewają się i komunikują międzygatunkowo i wewnątrz własnego gatunku, ale również wypowiadają się w ludzkim języku. *Wymówienie* słowa przez zwierzę nie oznacza jednak uczłowieczenia, lecz stanowi akt zerwania z panującą normą. Język prze-

---

borg. New York, Routledge, 2015; A. Ratelle: *Animality and Children's Literature and Film*. New York, Palgrave Macmillan, Houndmills, Basingstoke, England, 2015; S.E. Hoult-Saros: *The Mythology of the Animal Farm in Children's Literature: Over the Fence*. Lanham, Lexington Books, 2016. Za zwrócenie uwagi na książki Elick i Hoult-Saros dziękuję Dariuszowi Gzyrze.

[2] Zob. E. Rąbkowska: *Zwierzęcy świat w „Szatanie z siódmej klasy" Kornela Makuszyńskiego*. W: *Zwierzęta, gender i kultura. Perspektywa ekologiczna, etyczna i krytyczna*. Red. A. Barcz, M. Dąbrowska. Lublin 2014.

[3] Zob. P. Krupiński: *Dlaczego gęsi krzyczały? Zwierzęta i Zagłada w literaturze XX i XXI wieku*. Warszawa 2016 (rozdział: *Pies patrzy na getto. Zwierzę jako podmiot narracji postholokaustowych*).

[4] Nastanie „czasu zwierzęcia" w literaturze tego gatunku ogłosiła w 2011 roku Ursula K. Heise. Zob. U.K. Heise: *Zwrot postludzki. Nowa narracja o gatunkach we współczesnej literaturze amerykańskiej*. W: *Teoria – literatura – życie. Praktykowanie teorii w humanistyce współczesnej*. Red. A. Legeżyńska, R. Nycz. Przeł. K. Bojarska. Warszawa 2012.

[5] D. Piechota, A. Trześniewska: *Zwierzęta w orbicie fantastyki przełomu XIX i XX wieku*. W: *Czytanie menażerii. Zwierzęta w literaturze dziecięcej, młodzieżowej i fantastycznej*. Red. A. Mik, P. Pokora, M. Skowera. Warszawa 2016, s. 156.

staje w tej sytuacji przynależeć wyłącznie „zwierzętom ludzkim", może (musi?) stać się nie-ludzki lub nieludzki i opresyjny.

Wymowne okazuje się także milczenie zwierząt. Podział na zwierzęta mówiące i nieme w powieściach *fantasy* niesie za sobą ważkie konsekwencje, o czym przekonuje Justyna Schollenberger w analizie *Konia i jego chłopca* C.S. Lewisa. „Obdarzenie konia mową stanowi nie tyle nawiązanie do długiej tradycji antropomorficznych bajek zwierzęcych" – pisze Schollenberger – „ile gest celowo wywrotowy"[6]. W owym zabiegu badaczka dostrzega krytykę tradycji Kartezjańskiej oraz koncepcji niemego zwierzęcia („większym absurdem jest postać zwierzęcia-maszyny niż gadającego konia"[7]). W swojej interpretacji Schollenberger łączy narrację powieści Morpurgo (*Czas wojny*, oryg. *War Horse*) z chwytem stosowanym przez Érica Barataya – przedstawienia historii z perspektywy zwierzęcia. Chodzi tu nie tyle o antropomorfizację zwierzęcia (w Baratayowskim afirmatywnym znaczeniu ewokowania empatii), ile o wysiłek wykroczenia poza paradygmat antropocentryczny[8].

W podobnym kontekście Radosław Pulkowski analizuje *Wodnikowe Wzgórze* Richarda Adamsa, zastrzegając się, że tworzona przez ludzi literatura może nie być w stanie uniknąć elementów antropomorfizacji zwierząt. Zauważa, że brak realizmu w przedstawianiu króliczej społeczności Adams rekompensuje wiedzą etologiczną i podkreślaniem odrębności opisywanego gatunku. Pulkowski koncentruje się na funkcjonowaniu pamięci zwierzęcia w *Wodnikowym Wzgórzu*, odwołując się m.in. do ustaleń Konrada Lorenza. Rozważa także możliwość rozwinięcia się króliczej świadomości w rozumieniu niemetaforycznym.

Pytanie o antropocentryzm stawia też Katarzyna Kleczkowska w szkicu poświęconym *Mrocznym materiom* Philipa Pullmana. Rozpatruje pod tym względem koncepcję dajmonów (ludzkich dusz przyjmujących formę zwierzęcia), niedźwiedzi pancernych i *mulefa* (najwyżej rozwiniętego gatunku w świecie równoległym), by ostatecznie uznać je za istoty pośrednie pomiędzy ludźmi a zwierzętami.

Patrycja Pokora idzie o krok dalej w krytyce *Psiego życia* Józefa Wilkonia. Zarzuca autorowi antropocentryzm (a nawet szowinizm gatunkowy!), zaś psiego narratora określa mianem „pseudozwierzęcego podmiotu"[9].

Inaczej zabieg antropomorfizacji interpretuje Jadwiga Malik w eseju o *Słynnym najeździe niedźwiedzi na Sycylię* Dina Buzzatiego. Zauważa, że tożsamość nie-ludzkich bohaterów utworu uformowana została przez desygnaty kulturo-

[6] J. Schollenberger: *Gadające konie. Zwierzęcy bohaterowie w „Czasie wojny" Michaela Morpurgo oraz „Koniu i jego chłopcu" C.S. Lewisa*. W: *Czytanie menażerii…*, s. 204.

[7] Ibidem, s. 206.

[8] Zob. É. Baratay: *Zwierzęcy punkt widzenia. Inna wersja historii*. Przeł. P. Tarasewicz. Gdańsk 2014, s. 50–51.

[9] Zob. P. Pokora: *Człowiek mówiący psim głosem. Psie życie Józefa Wilkonia w świetle studiów nad zwierzętami*. W: *Czytanie menażerii…*, s. 194.

we (w tym wyobrażenia o misiach-zabawkach). „Czy to niedźwiedzie hybrydy, misie-ludzie, a może ludzkie misie?”[10] – pyta Malik. Postrzega antropomorfizację jako formę upodmiotowienia zwierząt (w tym przypadku niedźwiedzi, w odróżnieniu od innych opisywanych przez Buzzatiego gatunków, pozbawionych autonomii).

Kulturowe wyobrażenia gatunku na przykładzie sowy opisuje również Krzysztof Rybak. Wskazuje na ambiwalencję w postrzeganiu tego zwierzęcia: postać mądrej sowy i puchacza, zwiastującego śmierć. Tropiąc motyw mądrej sowy, Rybak znajduje jego literackie dekonstrukcje: Sowę Przemądrzałą z powieści o Kubusiu Puchatku A.A. Milne'a oraz ślepą (dosłownie, jak i metaforycznie) sowę w bajkach Aleksandra Fredry, Jana Brzechwy czy Ludwika Jerzego Kerna.

Istotnym wątkiem, prócz antropomorfizacji nie-ludzkich gatunków, jest dla autorów *Czytania menażerii* relacja pomiędzy dzieckiem a zwierzęciem. W rozpoczynającym monografię eseju Grzegorz Leszczyński przywołuje motyw dziecięcej niewinności i „zwierzęcości” w kontekście biblijnym. Ewelina Rąbkowska rozpatruje ową analogię w odniesieniu do koncepcji zwierząt „śmieciowych”, *trash animals*[11]. Ta deprecjonująca kategoria narzucana wybranym gatunkom (postrzeganym jako bezwartościowe czy odrażające) zostaje przez Rąbkowską skonfrontowana z istniejącą w języku polskim frazą „dzieci śmieci”. Autorka artykułu rozważa odpodmiotowienie dziecka, jego marginalizację w „dorosłym” społeczeństwie na przykładzie baśni *Ośla Skórka* Charles'a Perraulta oraz dwóch powieści: *Pinokia* Carla Collodiego i *Szczurów i wilków* Grzegorza Gortata.

Interpretację innej powieści Gortata, *Miasteczka Ostatnich Westchnień*, bliższą moim zdaniem koncepcji Leszczyńskiego niż Rąbkowskiej, przedstawia Maciej Skowera. Jakkolwiek formułuje on tezę o spotkaniu istot podporządkowanych, dzieci i zwierząt, opisywane przez niego Miasteczko okazuje się swoistą enklawą nie-ludzką, do której dziecko zostaje wpuszczone dzięki swojemu statusowi „przedludzkiemu”. Interesująca jest jednak u Skowery próba zbliżenia dyskursu *animal studies* i *children studies* w kontekście doświadczenia traumy. Sądzę, że rozwinięcie tego wątku może okazać się owocne dla dalszych badań nad literaturą dziecięcą i młodzieżową.

Należy uznać, że *Czytanie menażerii* niewątpliwie stanowi ważny głos w literaturoznawczej dyskusji nad kwestią zwierzęcia, zarówno ludzkiego, jak i nie-ludzkiego. Jako jedna z pierwszych tego typu publikacji otwiera pole dla dalszych zoofilologicznych badań.

---

[10] J. Malik: *Piętno przemocy w relacjach ludzko-zwierzęcych w „Słynnym najeździe niedźwiedzi na Sycylię” Dina Buzzatiego*. W: *Czytanie menażerii…*, s. 179.

[11] Zob. *Trash Animals. How We Live with Nature's Filthy, Feral, Invasive, and Unwanted Species*. Ed. K. Nagy, Ph.D. Johnson II. Minneapolis 2013.

Sprawozdania

„Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies"
Nr 3/2017 *Podmiotowość*
ISSN 2451-3849

John W.M. Jagt
Natuurhistorisch Museum Maastricht

Elena A. Jagt-Yazykova
Opole University

SHARK – the How and Why of an Exhibit

Why This Exhibit?

For more than a decade, it has been a tradition at the Natuurhistorisch Museum Maastricht (NHMM; province of Limburg, the Netherlands; see Fig. 1) for the curators to work out concepts for new temporary exhibits, write all texts, select natural specimens to be put on display, and co-operate closely with technicians and designers. Half a year prior to the dismantling of "Biomimicry", the theme of the next exhibit had already been fully established, and a "skeleton" of the displays and texts devised. On 25 June 2016, the exhibit HAAI (Dutch for shark) was opened (see: www.nhmmaastricht.nl/exposities/haai.html; www.facebook.com/NatuurhistorischMuseumMaastricht).

But why sharks? In most of us, sharks inspire strong feelings of fear, panic, or repulsion. This is undoubtedly a question of "ignorance breeds contempt", and that is something that definitely needs to be remedied. In fact, sharks are amongst the greatest evolutionary success stories of animal life on Earth[1]. To-

[1] S. Weigmann: Annotated Checklist of the Living Sharks, Batoids and Chimaeras (Chondrichthyes) of the World, with a Focus on Biogeographical Diversity. *Journal of Fish Biology*, vol. 88, no. 3, 2016, pp. 837–1037. doi: 10.1111/jfb.12874. G.J.P. Naylor, J.N. Caira, K. Jensen, K.A.M. Rosana, N. Straube, C. Lakner: *Elasmobranch Phylogeny: A Mitochondrial Estimate Based on 595 Species*. In: *Biology of Sharks and Their Relatives*. London 2012, pp. 31–56. G.J.P. Naylor, J.N. Caira, K. Jensen, K.A.M. Rosana, W.T. White, P.R. Last: A DNA Sequence-based Approach to the Identification of Shark and Ray Species and Its Implications for Global Elasmobranch Diversity and Parasitology. *Bulletin of the American Museum of Natural History*, no. 367, 2012, pp. 1–262. S.P. Iglésias: *Handbook of the Marine Fishes of Europe and Adjacent Waters (A Natural Classification Based on Collection Specimens, with DNA Barcodes and*

day's oceans are still yielding new, undescribed species, particularly from the deeper parts[2]. Around 400 million years ago, there were already fish that we would now unhesitatingly refer to as sharks, which proves that the "invention" of the shark was spot on right from the start and that subsequently very few changes were needed. In short, it was a cast-iron design.

Unfortunately, these magnificent creatures are now threatened in their habitats around the globe, mostly as a result of overfishing, but also through human ignorance. To do justice to them, the focus is on sharks and rays in this exhibit. All special features are highlighted – their streamlined body shape and remarkable "revolver jaws", sandpaper-like skin, and much more. Their presence in today's oceans and seas, including the North Sea, as well as in prehistoric times is also reviewed. For example, during the Late Cretaceous, between 68 and 66 million years ago, over 100 species of shark, ray, and chimaera lived in the seas that covered what we now know as Maastricht and its environs.

Material, Screening, and Workflow

From the start, it was clear that we needed to co-operate closely with shark specialists, both at home and abroad. Frederik Mollen of Elasmobranch Research (Bonheiden, Belgium) is an authority on both extant and extinct sharks, rays, and related chimaeroid fish, with a well-stocked library and a representative, ever-growing collection. A selection of prepared jaws of Recent cartilaginous fish to be borrowed was made, and background information, illustrations, and items of literature were acquired. In addition, a partial skin of a zebra shark, *Stegostoma fasciatum* (Hermann, 1783), was obtained through the help of Frederik Mollen and Wim Wouters (Brussels, Belgium) and taken to taxidermist Leon Bouten at Venlo, the Netherlands. Additional fossil material (isolated teeth and vertebrae), of Late Cretaceous (Maastrichtian, *c.* 67-66 million years old [Ma]) and of Miocene-Pliocene (15-5 Ma) age, was received on loan from two private collectors (Jacques Severijns, Frans Smet).

In the meantime, the booklet to accompany the exhibit (Fig. 2) was written, first in Dutch and later in English, and a selection of illustrations made to

Standardized Photographs). Volume I (Chondrichthyans and Cyclostomata). Provisional version 08, 2014, 105 pp.

[2] W.T. White, P.R. Last, G.J.P. Naylor: *Rhinobatos manai* sp. nov., a new species of guitarfish (Rhinopristiformes: Rhinobatidae) from New Ireland, Papua New Guinea. *Zootaxa*, vol. 4175, no. 6, 2016, doi: 10.11646/zootaxa.4175.6.6. J. Pollerspöck, N. Straube: Bibliography database of living/fossil sharks, rays and chimaeras (Chondrichthyes: Elasmobranchii, Holocephali), www.shark-references.com, 2016.

be submitted to the graphic designer, Arthur Marks (Maastricht). Subsequently, these texts were modified to serve as background information on the series of panels in the exhibit (Fig. 3). The panels are 2.44 metres in height and 1.22 metres in width, and cover all walls of the mediaeval chapel of the Grauwzusters cloister, which is an integral part of the museum at De Bosquetplein 6-7, Maastricht. The shutters of the upper-level windows were closed in order to be able to project moving images of sharks and rays on white cloth. A beamer projects images of light reflecting on water, and together with the "air-bubble-showcases", arranged in four clusters, this makes visitors feel as if they are standing on the bottom of the ocean, surrounded by sharks and rays.

The Opening and an Associated Programme

Katrien Vandevelde with her husband Jan Wouters (www.blueshark.be), both of whom are divers and photographers, were asked to present a 30-minute lecture on underwater photography of sharks and rays, and the necessity of worldwide protection programmes for these beautiful animals. The pictures of face-to-face encounters with sharks and rays were especially appealing, and the message could not have been misunderstood by any of the more than 60 people present in the museum auditorium. A lighter tone was struck for the formal opening act – a remote-controlled, helium-filled shark balloon left the auditorium to "swim" into the exhibit hall, assisted by two 14-year-old boys, our "young fans" of sharks. In order to increase the impact of the exhibit and to reach as many people as possible, an associated programme of Sunday-afternoon lectures was agreed upon. The first talk, held in August by one of us (JWMJ), outlined what the curator responsible had learnt about cartilaginous fish, and sharks and rays in particular, from staging this exhibit. In September, Katrien Vandevelde returned to the museum to tell us all about protection programmes for sharks and rays, and why these are so urgently needed; this lecture was repeated in December 2016. Early October, a very special "Meet and Greet" session with representative species of sharks and rays from tropical seas (Elasmobranch Research collections, Bonheiden) was staged in the museum garden – over 200 people, including numerous children, marvelled at the specimens on display and learnt much about each species. During the last weekend of October, several private collectors put parts of their extensive collections of extinct sharks and rays (from close to home and far-flung places alike) on the table and made the visitors partake of their enthusiasm. A highlight during this weekend was the unveiling of a reconstructed jaw of the extinct mackerel shark (Fig. 4), *Carcharomodus escheri* (Agassiz, 1843) from the Mio-Pliocene of Mill-Langenboom (province

of Noord-Brabant, the Netherlands), now in the collection of Erik Meeuwsen (Nijmegen). Near the end of November 2016, the HAROkit programme for Belgian fishermen was outlined by Krien Hansen (www.natuurpunt.be), coupled with a selection of typical shark and ray species from the North Sea and a gourmet session of smoked dogfish shark. In 2017, Dos Winkel (www.seafirst.nl) talked about the deplorable state of our oceans (January), while Guido Leurs (www.guidoleurs.org) explained to us why protective measures are so needed (March).

During the first two months following the opening in June, over 7,000 people had already visited the exhibit, which is why it was decided to extend it until 19 March 2017. Overall, the exhibit and the associated programme were well received by press and public alike[3], and featured on local and regional television and radio, also in neighbouring Belgium and Germany.

The Exhibit Itself

Seventy square metres (Fig. 5) is not a lot, so inevitably compromises needed to be made. Space is limited, but working upwards helps in getting the message across. On a considerable number of panels there is a load of information, but these texts are also included in the free booklet that accompanies the exhibit. Visitors can take this home, and read it at their leisure. The design of the exhibit (poster, booklet, and panels), the idea behind and execution of the "air bubbles", in which jaws are lit from below, the moving images, and stand-alone screen were by Arthur Marks, Rob van Avesaath, Johan Strijckers, and Milo Kusmic, respectively (Figs 6, 7).

The exhibit is divided into four portions – the shark phenomenon, a listing of all groups currently recognised and shark evolution (with notable cul-de-sacs), an overview of extinct sharks from the Maastricht area, with a good copy of Louis Agassiz's masterpiece (Fig. 8), and from the Oligocene, Miocene, and Pliocene of the Antwerp area (northwest Belgium), and, finally, examples of what humans are now doing to sharks, and their relatives. The museum shop stocks pens and pencils with shark motifs, cuddly toys, and squeaky rubber sharks, at least for the duration of the exhibit (Fig. 9).

[3] YF: Haaien in de slachtofferrol. *New Scientist*, September 2016, p. 84. R. Cobben: Stokoud maar vlijmscherp. *Dagblad de Limburger*, 31 October 2016 (Regio), p. 3.

The Shark Phenomenon

The public perception of sharks has been greatly influenced by films like "Jaws" (1975) and later productions of the film industry. Yet, few of us will ever experience a face-to-face encounter with sharks in their natural habitat. We will have to content ourselves with waterparks, zoos, and documentaries on TV and the Internet. In general, these do a good job with getting rid of our "inbred" fear of sharks and provide scientifically accurate information. In addition, conservation organisations at home and abroad are working hard to improve sharks' image and are calling for action where needed. We should move from fear to respect and admiration.

First of all, the form (morphology) and body structure (anatomy) of sharks and rays are explained and illustrated to allow us to fathom these animals' perfection, from the teeth in their mouths to the tooth-like dermal denticles on their skin, from their fins and fin spines to their senses, from their internal organs to their mode of reproduction and their place in the ecosystem. Sharks and rays – with cartilaginous skeletons – belong to the subclass Selachii, while chimaeroids are assigned to the Holocephali. These are mostly deep-sea denizens which lack a skin flap on the gill slits and dermal denticles, while the upper jaw is fused with the skull roof. Males have a tentacle on the head; this is absent on sharks and rays[4]. Although far less species-rich than bony fish, over 1,130 species of shark and ray have been identified to date. They are found in fresh and brackish waters, in temperate and subpolar seas, and in every ocean: from just below the surface to thousands of metres deep, and in coastal areas as well as in mid-ocean. This is the outcome of an evolutionary process that has been going on for millions of years. Every year new, previously unknown species are added to the list.

Sharks have paired and unpaired fins, each with a specific purpose – balance, propulsion, slowing down, or swerving – and supported by an internal skeleton made of cartilage arranged in parallel rows. Most species have two dorsal fins, but the position of these varies. The dorsal and anal fins counter the lateral power of propulsion generated by the tail and keep the shark on course. The tail fin provides propulsion. In many species this is asymmetrical (heterocercal), because the end of the vertebral column bends upwards and lends support to the upper lobe, which is often (much) larger than the lower one. Occasionally both lobes are nearly equal in size, resulting in a sickle-shaped tail.

The skin texture is remarkable – rubbed "against the grain" it feels rough to the touch, on account of the placoid scales or dermal denticles. The base of these dermal denticles is anchored in the skin and consists of bony tissue resembling

[4] M.J. Benton: *Vertebrate Palaeontology* (Second edition). Oxford 2000.

the dentine of the teeth in the mouth. On the base there stands a spine that is directed backwards. The form of this spine is species-specific and may have ridges, combs, or grooves. The spines also consist of dentine, but have a thin layer of enamel. Discarded placoid scales (up to 20,000 a year) are replaced; they grow larger as the shark grows older. Shark skin is essentially a patchwork of scales of varying size, shape, and structure, depending on the position on its body. Their primary function is to cover and protect the body and senses (receptors), but they also help reduce friction and prevent damage while moving over rocky sea floors. Remarkably, in many species the dermal denticles of males and females differ.

What is characteristic of sharks is that the teeth in the mouth are attached to the jaw bone by ligaments; the tooth roots are not directly connected to the jaw. The internal cavity is filled with pulp and covered by a thin layer of dentine and vitrodentine (enamel). Lacking organic material, the latter is extremely strong, hard, and durable. Throughout their entire lives, sharks continually replace their teeth. Their gum tissue is constantly growing, pushing their teeth upwards and forwards, in a kind of "revolver dentition". Tooth replacement occurs every 8 to 15 days. Each species has its own particular kind of teeth, depending on their prey and ecological niche, and many species can be recognised from their teeth alone. This makes the study of extinct sharks much easier. In some species all the teeth are the same shape, but in others they differ according to the position in the mouth. The front teeth are often much larger than those in the back – this pattern is referred to as heterodont or dimorphic. Finally, tooth difference in males and females also occurs, so-called sexual dimorphism.

Sharks have very special jaws. In nearly all modern species, the upper jaw is not connected to the skull. This is referred to as a hyostylic jaw attachment. It results in more moveable jaws. In the course of evolution, shark jaws became shorter, but the snout became wider and longer, which was linked to the position of their sense organs. The process of prey attack has been extensively studied in the white shark and comprises five stages. First, the head is pulled backwards, the lower jaw flips down, and in this way moves the snout 30 to 40 per cent upwards. The upper jaw then moves forwards and outwards; the teeth in the upper jaw now protrude from the mouth cavity, upon which the mouth is nearly closed by the upward movement of the lower jaw. In the final stage, the snout and head move downwards and the upper jaw returns to its original position (Fig. 10). A bite takes less than a second to complete. The wild movements made by the shark ensure optimum use of the teeth in the shearing process. The bite force of a mako shark is calculated to be around 3 tonnes per square centimetre.

Without exception, all cartilaginous fish have well-developed senses. What is of great importance is the sense of smell, which explains the large nostril size. The organs used to smell are themselves round or elliptical and situated on either

side of the snout, in general close to the mouth. Sometimes they are even connected with the mouth. Scent traces are followed, often up to the direct vicinity of the prey, upon which an attack follows. Scents of animals of the opposite sex (and of sexual maturity) are also recognised in this way. The prey is not always swallowed completely, but is occasionally spat out, which proves that taste buds also play a role. In general, shark eyes are comparatively large and well developed, but apparently they cannot focus well on nearby objects. The diameter of the pupils adapts to light conditions. Requiem sharks have a third eyelid that protects the eye during attacks, while the white shark, *Carcharodon carcharias*, can even roll its eyes inwards. Hammerhead sharks have their eyes on lateral extensions of the head; because of this position and the broad movements made with their heads, these sharks have an enormous field of vision. It would appear that sharks can recognise colours (not only grey). An important specialisation in the eye is the so-called "tapetum lucidum" behind the cornea. This provides a reflective surface which reflects light and gives them sharper vision.

On the flank, the side line functions as a kind of sonar. The presence of other animals nearby can be recognised by the vibrations they produce. The ampullae of Lorenzini serve to perceive electrical fields (such as those generated by the muscular and nervous activity of other animals). These are hundreds of pores on and in the shark's skin. The ampullae proper are clusters of elongate, blind tubes with a gel-like filling and tactile cells at their extremities. The pores are arranged conspicuously around the head and snout. Some species, especially hammerhead and whale sharks, travel long distances, sometimes via a fixed route. This is made possible by an internal geomagnetic compass which allows the animals to orientate themselves.

The section illustrating all types of shark and ray currently known is arranged according to order, listing typical features (dentition, body outline, number of gills and fins), depth, and dietary preferences, names of representative genera and species, and pictures of typical representatives. These include: frilled sharks and cowsharks (Hexanchiformes), bullhead sharks (Heterodontiformes), carpet sharks (Orectolobiformes), mackerel sharks (Lamniformes[5]), dogfish sharks (Squaliformes), angel sharks (Squatiniformes), sawsharks (Pristiophoriformes), ground sharks (Carcharhiniformes), bramble sharks (Echinorhiniformes), sawfishes (Pristiformes), wedge fishes (Rhiniformes), guitarfishes (Rhinobatiformes), electric rays (Torpediniformes), stingrays (Myliobatiformes), and skates (Rajiformes).

[5] L. Schnetz, C. Pfaff, J. Kriwet: Tooth Development and Histology Patterns in Lamniform Sharks (Elasmobranchii, Lamniformes) Revisited. *Journal of Morphology*, vol. 277, no. 12, 2016, doi: 10.1002/jmor.20597.

Extinct Sharks, Rays, and Chimaeras – Cretaceous

Ever since the late eighteenth century, isolated teeth of sharks and rays and tooth plates of chimaeras have been collected from the limestone deposits of Sint-Pietersberg (the Netherlands) and environs, and illustrated and described in the scientific literature[6]. In 1843 the Swiss scientist Louis Agassiz assigned Latin names to several species from Maastricht that are still valid today.

Collectors often know exactly where to search, and that also holds true here – gritty levels in the chalk deposits often yield beautifully preserved isolated teeth with shining enamel. On the basis of these teeth, over one hundred species have already been distinguished. Often these are very small and can only be found when the chalky sediment is washed and sieved. A considerable number of species have not yet been formally described and await their proper scientific designation. A range of families have already been documented, some of them representing extinct groups like the Anacoracidae, Otodontidae, and Palaeospinacidae[7]. Occasionally, loose, partially calcified, and comparatively large vertebrae are found. Smaller, more compact vertebrae of angel sharks (Squatinidae) are also known. A very rare find from the ENCI quarry (Maastricht) is that of the snout of a sawfish with "teeth", *Ganopristis leptodon* (Arambourg, 1952). This specimen will now allow scientists to study all kinds of preserved anatomical details (e.g., the ampullae of Lorenzini). Finds of vertebrae and over 25 teeth of a large-sized shark, *Squalicorax lindstroemi* (Davis, 1890) from Haccourt (Liège, Belgium) and of a male chimaera (with spine and clasper) from Eben Emael (Belgium) also appeal to our imagination.

66 million years ago, as a result of a meteorite impact in Yucatán (Mexico), marine lizards (mosasaurs) in the seas went extinct, and large sharks cashed in on the new situation. Shark, ray, and chimaera species now known from the

[6] L. Agassiz: *Recherches sur les poissons fossiles.* Neuchâtel, 1833-1844, xlix + 188 pp.; xii + 310 + 366 pp.; viii + 390 + 32 pp.; xvi + 296 pp.; xii + 122 + 160 pp.; 10 +149 + 83 + 61 + 91 pls. A. Brignon: Faujas de Saint-Fond, Reinwardt, Cuvier et les poissons fossiles du Crétacé de la "Montagne Saint-Pierre" de Maastricht (Pays-Bas). *Geodiversitas*, vol. 37, no. 1, 2015, pp. 59–77.

[7] H. Cappetta: *Handbook of Paleoichthyology. Volume 3E. Chondrichthyes. Mesozoic and Cenozoic Elasmobranchii. Teeth.* München 2012. K. Shimada, R.E. Chandler, O. Lok Tao Lam, T. Tanaka, D.J. Ward: A New Elusive Otodontid Shark (Lamniformes: Otodontidae) from the Lower Miocene, and Comments on the Taxonomy of Otodontid Genera, Including the "Megatoothed" Clade. *Historical Biology*, vol. 29, no. 5, 2016, doi: 10.1080/08912963.2016.1236795. K. Shimada, E.V. Popov, M. Siversson, B.J. Welton, D.J. Long: A New Clade of Putative Plankton-feeding Sharks from the Upper Cretaceous of Russia and the United States. *Journal of Vertebrate Paleontology*, vol. 35, no. 5, 2015 (e981335), pp. 1–13. D.J. Ehret, B.J. MacFadden, D.S. Jones, T.J. Devries, D.A. Foster, R. Salas-Gismondi: Origin of the White Shark *Carcharodon* (Lamniformes: Lamnidae) Based on Recalibration of the Upper Neogene Pisco Formation of Peru. *Palaeontology*, vol. 55, no. 6, 2012, pp. 1139–1153.

younger chalk levels in the area are reminiscent of faunas from colder regions like Denmark[8].

Younger Sharks

In some places in the Netherlands and on adjoining Belgian territory well-preserved shark and ray teeth may be found. On the coast of Zeeland, near Cadzand and Het Zwin, dark blue and black teeth of species of Eocene age (56–41 million years old) are washed ashore; collecting these has become a real sport for amateur palaeontologists and tourists alike[9]. Closer to Maastricht, excavations for the canal near Elsloo yielded huge numbers of 15-million-year-old shark and ray teeth during the first half of the last century. These included a tooth of the largest shark species ever to have lived on Earth, *Otodus megalodon* (Agassiz, 1843), which had a cosmopolitan distribution. Even richer, particularly in the number of species (around 50), is a similarly aged fauna from Winterswijk-Miste[10]. Remarkably, many of these are closely related to extant species living in warm-temperate and subtropical shallow seas today.

The perfectly preserved shark teeth found at Mill-Langenboom and Liessel (Noord-Brabant) are slightly younger. Hundreds of specimens of certain species – such as *Cosmopolitodus hastalis* (Agassiz, 1843) and *Carcharomodus escheri* – are preserved in private collections throughout the country. They give us a fantastically rich picture of faunas that no longer occur in the North Sea or the north-east Atlantic. One particularly remarkable find is the calcified nose of the porbeagle *Lamna nasus* (Bonnaterre, 1788) at Liessel. Finally, there is the Antwerp harbour area, where dock extension work created plenty of opportunity for collecting. Larger species of Pliocene age (5.3–2.58 million years ago) became particularly sought-after collector's items. From time to time more than just isolated teeth were recovered, although the teeth already reflected huge diversity. A more or less complete devil ray jaw and portions of the gill rakers and vertebral column of the basking shark, *Cetorhinus maximus* (Gunnerus, 1765), are of note.

[8] J.S. Adolfssen, D.J. Ward: Crossing the Boundary: An Elasmobranch Fauna from Stevns Klint, Denmark. *Palaeontology*, vol. 57, no. 3, 2014, pp. 591–629. J.S. Adolfssen, D.J. Ward: Neoselachians from the Danian (Early Paleocene) of Denmark. *Acta Palaeontologica Polonica*, vol. 60, no. 2, 2015, pp. 313–338.

[9] H. Cappetta, D. Nolf: Révision de quelques Odontaspididae (Neoselachii: Lamniformes) du Paléocène et de l'Eocène du Bassin de la mer du Nord. *Bulletin de l'Institut royal des Sciences naturelles de Belgique, Sciences de la Terre*, vol. 75, 2005, pp. 237–266.

[10] T. Bor, T. Reinecke, S. Verschueren: Miocene Chondrichthyes from Winterswijk-Miste, the Netherlands. *Palaeontos*, vol. 21, 2012, pp. 1–136.

Extinct Sharks Reconstructed

Given their cartilaginous skeleton, it is understandable that only a handful of complete (or near-complete) fossil sharks and rays have ever been found. Nonetheless, in recent years there have been a considerable number of "chance finds". These include the partial skeleton of Miocene (11.6-5.3 million years old) mackerel sharks from Peru and northern Germany and that of a much older species (*c.* 83.5 million years old) from Kansas (US), *Cretalamna hattini*. In the latter specimen, parts of the skull are preserved. This is exceedingly rare[11]. The most spectacular find of recent years is arguably that of a new mackerel shark, *Haimirichia*, from the Late Cretaceous of Morocco. This had a hitherto unknown type of placoid scale (dermal denticle) which was possibly directly connected with electroreceptors that differed from the "normal" ampullae of Lorenzini[12].

Even isolated elements of skeletons and jaws can provide us with a wealth of data on vertebral structure (and annual growth phases), total body length, and bite circumference, among other things[13]. When numerous teeth are available

[11] M. Siversson, J. Lindgren, M.G. Newbrey, P. Cederström, T.D. Cook: Cenomanian-Campanian (Late Cretaceous) Mid-palaeolatitude Sharks of *Cretalamna appendiculata* Type. *Acta Palaeontologica Polonica*, vol. 60, no. 2, 2015, pp. 339–384. B.B. Hansen, G. Cuny, B.W. Rasmussen, K. Shimada, P. Jacobs, C. Heilmann-Clausen: Associated Skeletal and Dental Remains of a Fossil Odontaspidid Shark (Elasmobranchii: Lamniformes) from the Middle Eocene Lillebælt Clay Formation in Denmark. *Bulletin of Geological Society of Denmark*, vol. 61, 2013, pp. 37–46. J. Kriwet, H. Mewis, O. Hampe: A Partial Skeleton of a New Lamniform Mackerel Shark from the Miocene of Europe. *Acta Palaeontologica Polonica*, vol. 60, no. 4, 2015, pp. 857–875. K. Shimada, D.J. Ward: The Oldest Fossil Record of the Megamouth Shark from the Late Eocene of Denmark and Comments on the Enigmatic Megachasmid Origin. *Acta Palaeontologica Polonica*, vol. 61, no. 4, 2016, pp. 839–845.

[12] R. Vullo, G. Guinot: Denticle-embedded Ampullary Organs in a Cretaceous Shark Provide Unique Insight into the Evolution of Elasmobranch Electroreceptors. *Science and Nature*, vol. 102, 2015, pp. 1–8. R. Vullo, G. Guinot, G. Barbe: The First Articulated Specimen of the Cretaceous Mackerel Shark *Haimirichia amonensis* gen. nov. (Haimirichiidae fam. nov.) Reveals a Novel Ecomorphological Adaptation within the Lamniformes (Elasmobranchii). *Journal of Systematic Palaeontology*, vol. 14, no. 12, 2016, pp. 1–22.

[13] A. Blanco-Piñón, K. Shimada, G. González-Barba: Lamnoid Vertebrae from the Agua Nueva Formation (Upper Cretaceous: Lower Turonian), Northeastern Mexico. *Revista Mexicana de Ciencias Geológicas*, vol. 22, no. 1, 2005, pp. 19–23. H. Cappetta, S. Adnet, D. Akkrim, M. Amalik: New *Squalicorax* Species (Neoselachii: Lamniformes) from the Lower Maastrichtian of Ganntour Phosphate Deposit, Morocco. *Palæovertebrata*, vol. 38, 2014, pp. 1–13. D.J. Cicimurri, C.N. Ciampaglio, K.E. Runyon: Late Cretaceous Elasmobranchs from the Eutaw Formation at Luxapalila Creek, Lowndes County, Mississippi. *PalArch's Journal of Vertebrate Palaeontology*, vol. 11, no. 2, 2014, pp. 1–36. C.G. Diedrich, U. Scheer: Marine Vertebrates from the Santonian Coastal Carbonates of Northwestern Germany – a Tool for the Reconstruction of a Proto-North Sea Basin Intertidal Dinosaur-exchange Bridge. *Open Geoscience*, vol. 7, 2015, pp. 342–361. J. Kriwet, A. Engelbrecht, T. Mörs, M. Reguero, C. Pfaff: Ul-

from the same locality and from a single level, as at Mill-Langenboom, reconstructions of the entire lower and upper jaws can be made, including the place where the jaw halves meet, the symphysis. Using dental formulas, the position of each and every tooth can be computed. Well-versed specialists are able to determine whether an isolated tooth was from the upper or lower jaw, and whether this was originally in an anterior or intermediate position. Finally, because most fossil species (*c.* 70 million years old or younger) can be directly compared with recent representatives, the isolated teeth of sharks and rays can also yield data on the water depth and ecological niche of the seas they once occupied.

Humans and Sharks

Flipping through the pages of old books makes it immediately clear that the relationship between humans and sharks has always been an ambivalent one. On the one hand, fear predominates, with the consequent urge to remove the source of that fear. This anxiety – bred of ignorance – has already led to the death of innumerable sharks, and today's overfishing of our seas and oceans is having similarly disastrous effects. In fact, amongst the many eye openers during the preparatory phase of the exhibit there was the fact that in countries bordering the North Sea and the Mediterranean, shark meat is often offered on fish markets under different names (Table 1), posing as bony fish or crustaceans.

On the other hand, there is our fascination with these wonderful animals – just take a walk through one of the tunnelled shark tanks at zoos and aquariums, and experience the feeling! Sharks and rays have also served as an inspiration for everyday items, as well as less commonly used ones. We might mention, for instance, the painted "shark's teeth" on our streets or hedge-cutters with their sawblade that looks like it has been modelled on the rostrum of a sawfish from

timate Eocene (Priabonian) Chondrichthyans (Holocephali, Elasmobranchii) of Antarctica. *Journal of Vertebrate Paleontology*, vol. 36, no. 4, 2016, doi: 10.1080/02724634.2016.1160911. M.G. Newbrey, M. Siversson, T.D. Cook, A.M. Fotheringham, R.L. Sanchez: Vertebral Morphology, Dentition, Age, Growth, and Ecology of the Large Lamniform Shark *Cardabiodon ricki. Acta Palaeontologica Polonica*, vol. 60, no. 4, 2015, pp. 877–897. J. Pollerspöck, B. Beaury: Eine Elasmobranchierfauna (Elasmobranchii, Neoselachii) aus der Oberen Meeresmolasse (Ottnangium, Unteres Miozän) des Heigelsberger Grabens bei Teisendorf, Oberbayern. *Zitteliana*, vol. A54, 2014, pp. 23–37. J. Pollerspöck, B. Beaury: *Parasquatina zitteli* nov. sp. (Elasmobranchii: Orectolobiformes) aus dem Maastricht von Oberbayern (Gerhartsreiter Schichten, Siegsdorf) und Bemerkungen zur Verbreitung der Ordnung Orectolobiformes. *Zitteliana*, vol. A54, 2014, pp. 147–164.

the ray family Pristidae[14]. Borrowing from nature – it is biomimicry *in optima forma*. What inspired the designer of the "gills" in certain models of car is not hard to guess, and also the special swimsuits ("fastskin") that became so popular a while ago are in fact a one-to-one copy of sharkskin – a skin with placoid scales arranged in such a way as to keep seawater friction to a minimum, and permit greater speed and manoeuvrability.

Today, the world's ever-growing human population is putting natural habitats under even greater pressure. Just take a moment to consider the huge impacts of deforestation, mineral extraction and overfishing. It is as if human activity has become entirely divorced from nature – the very nature that produced our own species after millions of years of evolution. The subtle balance that exists in food chains on the land and in the seas – with top predators as the "final stage" – is being disrupted by human activities across the globe. Removing just a single shark or ray from its natural habitat is not without consequence, let alone the culling of an entire group.

Although Steven Spielberg's film "Jaws" is the best known of the genre, a whole range of motion pictures could be listed in which sharks are given a very bad press indeed. The small selection of this kind of films shown in the exhibit needed no further comment. Even comic books, TV cartoons, and cinema films ("Finding Nemo", "Shark Tale", and others) appeal to the inborn human fear of sharks. There are exceptions to the rule, but not that many – in any case not nearly enough. Thankfully, there is also more positive news. At the top of the list, there are the unending efforts of nature conservationists across the globe, ranging from direct protection at sea to educating all those who have an impact on the habitats of sharks and rays, whether in commercial or non-commercial activity. Zoos and waterparks (occasionally with special breeding programmes) are also doing their bit to improve the image of sharks. Yet, statistics show that at least 107 species of ray and 74 species of shark are currently threatened or severely threatened with extinction. All in all, this means that over a quarter of all known species are under threat. When this is compared with the very small number of people killed annually by sharks and rays (often "accidentally"), it soon becomes clear who the hunter is, and who the prey. If this exhibit has contributed in any way to engendering greater respect and admiration for these creatures, then we have succeeded in our objective.

[14] J. Kriwet, K. Kussius: Paleobiology and Paleobiogeography of Sclerorhynchid Sawfishes (Chondrichthyes, Batomorphii). *Revista Española de Paleontología*, nº extraordinario, 2001, pp. 35–46. M.M. Smith, A. Riley, G.J. Fraser, C. Underwood, M. Welten, J. Kriwet, C. Pfaff, Z. Johanson: Early Development of Rostrum Saw-teeth in a Fossil Ray Tests Classical Theories of the Evolution of Vertebrate Dentitions. *Proceedings of the Royal Society B*, vol. 282, no. 1816, 2015, 20151628.

Acknowledgements

In alphabetical order, we thank the following colleagues and friends: Jan S. Adolfssen, Rob van Avesaath, Johan Bauwens, Paul Beuk, Taco Bor, Leon Bouten (www.bouten.nl), Henri Cappetta, Garth Cripps, Pieter De Schutter (www.somniosus.be), Dirk Dragt, Math van Es, Dirk Eysermans, René Fraaije (www.oertijdmuseum.nl), Krien Hansen (www.natuurpunt.be), Richard Hanssen, Nigel Harle, Frank Hilte, Dirk Hovestadt, Loe In de Braekt, Brigit Kennes, Paul Kisters, Milo Kusmic, Jos Lardinoye, Hein Lemmens, Guido Leurs (www.guidoleurs.org), Arthur Marks, Erik Meeuwsen, Chris Meuris, Roland Meuris, Frederik Mollen (Elasmobranch Research, Bonheiden), Eric W.A. Mulder, Michael Newbrey, Werner Peters, Chris Prevoo, Sjir Renkens, Willy van Rijsselt, Judith Schmitz (www.eifelon.de), Sea Shepherd Australia – Apex Harmony (Natalie Banks, Nelli Huiè (www.seashepherd.org.au)), Jacques Severijns, Kenshu Shimada, Mikael Siversson, Frans Smet, Julie van de Schoor, Frédérique Stille, Johan Strijckers, René van der Vliet, Katrien Vandevelde (www.blueshark.be), Romain Vullo, Dos Winkel (www.seafirst.nl), Jan Wouters (www.blueshark.be) and Wim Wouters.

Table 1

Names in various European languages under which shark meat is "hiding" (Source: www.blueshark.be)

Dutch	English	French	Greek	German	Spanish	Italian
Zeepaling Surimi	Flake Huss Catfish Dogfish Greyfish Steakfish Whitefish Lemon Fish Cape Steak Rock Salmon Smoked Rock Salmon Smoked Dogfish Rigg Gummy Sea Ham Sokomoro	Chiens Petite Roussette Grande Roussette Anguille de Mer Saumonette Taupe Veau de Mer	Galeos	Seeaal Meeraal Schillerlocken Kalbsfisch Speckfisch Dornfisch Karbonadenfisch Königsaal Steinaal Steinlachs Seestör Wildstör Forellenstör Falsche Jakobsmuscheln Falsches Krabbenfleisch (Surimi)	Gallina del mar Alo Rosado Lobito Cazón Tintorera Caella	Palombo Smeriglio Cani Spellati Gattucci Spinaroli

Figure 1. The main entrance of the Natuurhistorisch Museum Maastricht, De Bosquetplein 7, Maastricht; on the left-hand side there is the chapel of the former Grauwzusters cloister (photograph: J.W.M. Jagt).

Figure 2. Title page of the 44-page-booklet in A5 format (Dutch version) accompanying the exhibit and available to all visitors (graphic design by Arthur Marks, Maastricht).

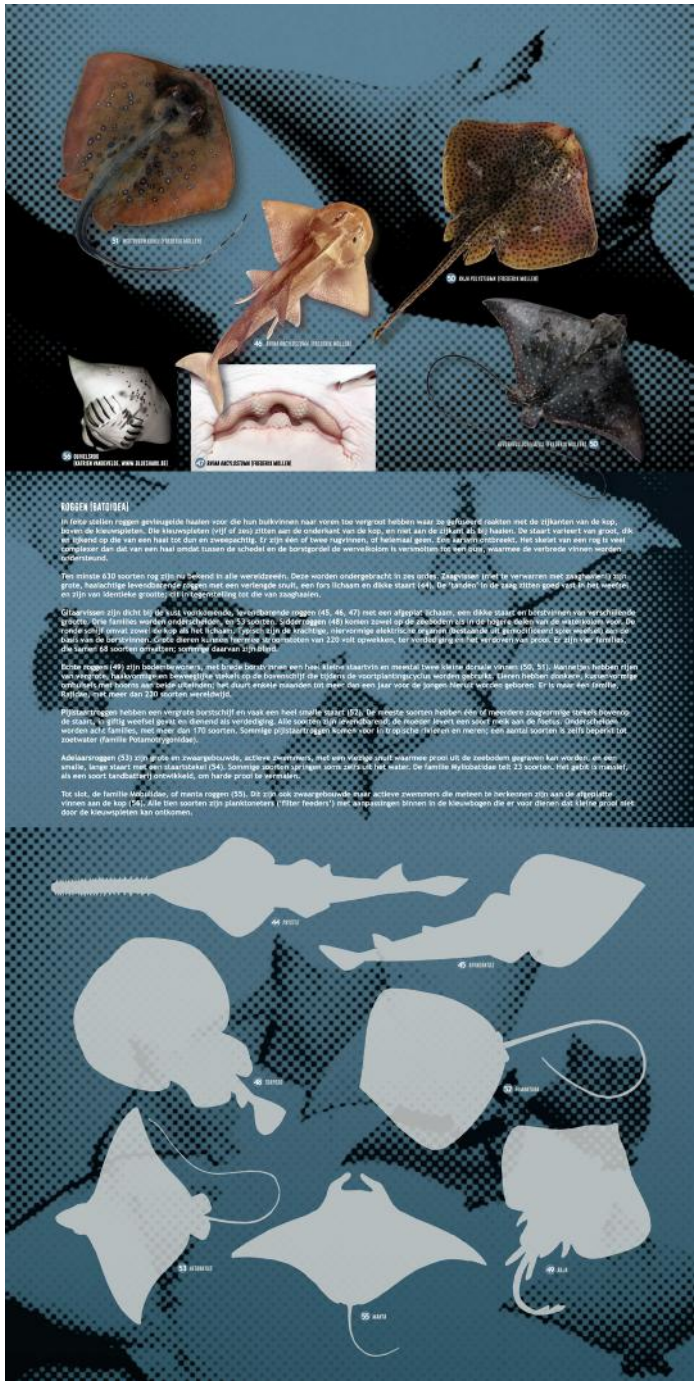


Figure 3. One of the panels in the exhibit, with specific information on rays (Batoidea) (graphic design by Arthur Marks, Maastricht).

Figure 4. Reconstructed jaws, with genuine teeth from the Mio-Pliocene of Mill-Langenboom (the Netherlands), of the extinct mackerel shark, *Carcharomodus escheri* (Agassiz, 1843) (Erik Meeuwsen Collection, Nijmegen; photograph: J.W.M. Jagt).

Figure 5. General overview of part of the exhibit HAAI (photograph: J.W.M. Jagt). The life-size model of the white shark, *Carcharodon carcharias*, was produced by Rob van Avesaath (Maastricht).

Figure 6. Detail of one of the "air bubbles" with the jaws of a white shark, *Carcharodon carcharias* (Frederik Mollen Collection) (photograph: J.W.M. Jagt).

Figure 7. Part of the exhibit, with other shark, ray, and chimaerid species in "air bubbles" (photograph: J.W.M. Jagt).

Figure 8. A copy of Louis Agassiz's (1843) "Recherches sur les poissons fossiles", opened to the page with the original, hand-coloured drawings of *Corax pristodontus* (now *Squalicorax pristodontus*), one of the commoner shark species in the Maastrichtian type area (photograph: J.W.M. Jagt).

Figure 9. Cuddly sharks in the museum shop (photograph: J.W.M. Jagt).

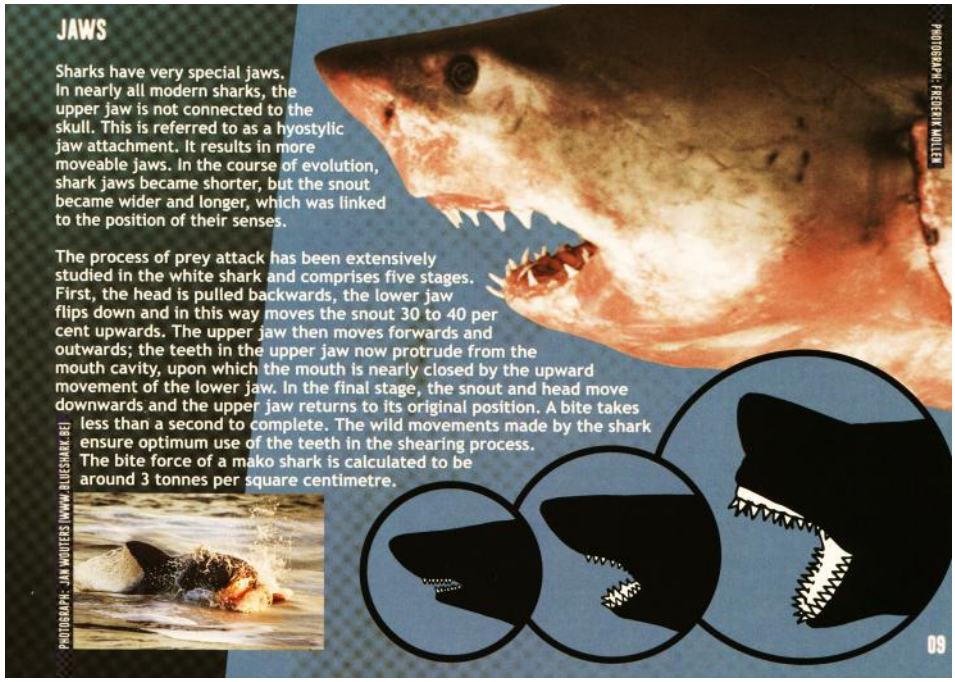


Figure 10. One of pages in the exhibit booklet, with specific information on shark jaws and bite force (graphic design by Arthur Marks, Maastricht).

„Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies"
Nr 3/2017 *Podmiotowość*
ISSN 2451-3849

Piotr Białas
Uniwersytet Medyczny im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu
Wydział Nauk o Zdrowiu

Sprawozdanie z przebiegu Ogólnopolskiej Konferencji „Praktyki wobec zwierząt w XXI wieku – hodowla, etyka, śmierć i przeznaczenie"

Na przełomie września i października 2016 roku w Poznaniu odbyła się Ogólnopolska Konferencja „Praktyki wobec zwierząt w XXI wieku – hodowla, etyka, śmierć i przeznaczenie". Wydarzenie było owocem współpracy naukowców dwóch poznańskich uczelni wyższych – Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza (UAM) oraz Uniwersytetu Medycznego im. Karola Marcinkowskiego (UMP). Wraz z rozwojem prac nad przygotowaniem konferencji w jej organizację włączyło się także Stowarzyszenie „Otwarte Klatki".

Pomysłodawcy postanowili zaprosić do udziału w konferencji przedstawicieli społeczności akademickich dwóch różnych nurtów – humanistycznego i szeroko pojętych nauk przyrodniczych, którzy patrzą na świat zwierząt z dwóch, pozornie przeciwstawnych perspektyw. Finalnie, w sali plenarnej zasiedli etycy, filozofowie, kulturoznawcy, przyrodnicy, dietetycy, biotechnolodzy, hodowcy, weterynarze, rolnicy, a także osoby posiadające wykształcenie medyczne i przedstawiciele innych dziedzin nauki, gdzie relacja pomiędzy człowiekiem i zwierzętami stanowi istotny dyskurs.

Dwudniowe obrady wspólnie otworzyli przedstawiciele akademickiego Poznania – profesor Michał Musielak, prorektor UMP, oraz profesor Hanna Mamzer, którzy jednomyślnie stwierdzili, iż obecność specjalistów z tak różnych dziedzin nauki jest wydarzeniem szczególnym, mając nadzieję na efektywne obrady, zaprosili do wysłuchania pierwszej prelekcji. Wykład inauguracyjny pt. *Praktyki wobec zwierząt w XXI wieku: bezsilność etyki wobec moralności* wygłosił pro-

fesor Andrzej Elżanowski z Uniwersytetu Warszawskiego, który zauważył, że: „Religie wraz z parareligijnymi prawami człowieka, nauki o życiu zdominowane przez biomedycynę i ogromny przemysł produkcji zwierzęcej współdziałają w zachowaniu moralnego *status quo*. Trudno wyobrazić sobie przezwyciężenie tego przymierza bez nowej, atrakcyjnej ideologii, która, podobnie jak religia, wykorzystałaby rozwój i działanie wrodzonego sprawstwa moralnego"[1].

Konferencja stworzyła niepowtarzalną sposobność do interdyscyplinarnej dyskusji nad różnymi przejawami i formami praktyk traktowania zwierząt. Spore emocje wywołała kwestia dychotomii między zwierzęciem hodowlanym, eksperymentalnym a domowym. Spowodowane jest to tym, że problem traktowania zwierząt przez współczesne, cywilizowane społeczeństwo rodzi wiele pytań, zarówno o aspekty praktyczne, jak i moralne czy etyczne. Do wartych zacytowania prelegentów zaliczyć można dr. hab. Grzegorza Francuza, który zwrócił uwagę, iż „homocentryczne czy personalistyczne koncepcje moralności podkreślają podobieństwo wszystkich ludzi czy osób, biocentryczna etyka wskazuje na wspólne cechy istot żywych, na podobieństwo bytów ożywionych do nas ludzi, którzy jesteśmy paradygmatycznymi nosicielami statusu moralnego. W etykach patocetrycznych przypisywanie zwierzętom subiektywnego doznawania bólu czy innych stanów mentalnych opiera się na argumentach ukazujących podobieństw ludzi i zwierząt. Podobieństwo to ujawnia się w reakcjach behawioralnych, w budowie i fizjologii układu nerwowego oraz w pokrewieństwie ewolucyjnym. Jednym słowem, troszczymy się o dobrobyt zwierząt, bo są one podobne do nas"[2]. Do kolejnych ciekawych rozważań wprowadził uczestników dr Michał P. Pręgowski z Politechniki Warszawskiej, który na podstawie prezentowanych wyników analizy najpopularniejszych imion nadawanych zwierzętom w Polsce i Stanach Zjednoczonych stwierdził, iż wśród imion zwierząt pochowanych na cmentarzu „Psi los" (zlokalizowanym nieopodal Warszawy) w latach 1993–2013 najpopularniejsze to: „Maks, Kuba, Sonia czy Zuza. […]. Do najpopularniejszych »*międzygatunkowych*« imion należały m.in. Mia, Chloe, Zoe, Lucas i Max. Pośród ras chętnie nazywanych popularnymi imionami dziecięcymi znalazły się m.in. Golden i Labrador Retriever oraz Cocker Spaniel, a wśród tych o najmniejszej częstotliwości występowania takich imion – American Pit Bull i Chihuahua"[3].

Bardzo burzliwe dyskusje i konfrontacje poglądowe wywołał temat koni użytkowych i tego, co się z nimi dzieje, kiedy przestają być potrzebne. O konieczności zapewnienia dobrostanu w jeździectwie mówiła natomiast dr Anna

[1] A. Elżanowski: *Praktyki wobec zwierząt w XXI wieku: bezsilność etyki wobec moralności*. W: Biuletyn Ogólnopolskiej Konferencji „Praktyki wobec zwierząt w XXI wieku – hodowla, etyka, śmierć i przeznaczenie" (Poznań, 30.09–01.10.2016). Poznań 2016, s. 16.

[2] G. Francuz: *Dlaczego troszczymy się o dobrobyt zwierząt?* W: Biuletyn…, s. 18.

[3] M.P. Pręgowski: *Kuba i Max do nogi! O nazywaniu zwierząt towarzyszących w Polsce i Stanach Zjednoczonych*. W: Biuletyn…, s. 21.

Nowicka-Posłuszna z Uniwersytetu Przyrodniczego w Poznaniu, która założyła sobie za nadrzędny cel skierowanie uwagi słuchaczy na ochronę koni startujących na zawodach sportowych oraz tych, które przechodzą na sportową emeryturę. Prelegentka zaznaczyła, że „Międzynarodowa Federacja Jeździecka zwróciła szczególną uwagę na konieczność przeciwstawiania się złym praktykom i większą dbałość o ochronę dobra koni startujących na zawodach sportowych. […] Dlatego organizacje sportu jeździeckiego opierają swoją działalność na regulacjach i ustawach chroniących prawa zwierząt oraz przepisach i regulaminach poszczególnych dyscyplin jeździeckich, przepisach weterynaryjnych, a szczególnie Kodeksie Postępowania z Koniem, opracowanym przez Międzynarodową Federację Jeździecką w roku 1991 i mającym na celu zapewnienie dobrostanu konia–sportowca, w którym podkreśla się, że na każdym etapie przygotowań i treningu dobro konia musi być na pierwszym miejscu”[4]. Rozważania badaczki rozbudziły największe emocje podczas pierwszego dnia obrad. Prezentowane treści spotkały się z negatywnym przyjęciem przez grupę uczestników posiadających inną niż prelegentka wiedzę o traktowaniu koni. Zgodnie z ich słowami, nawet najlepsze ustawy i kodeksy nie są w stanie zapewnić dobrostanu koni wykorzystywanych w sportach jeździeckich. Silnych emocji, a niekiedy i łez nie zabrakło także podczas wystąpienia członkiń organizacji TSB|AWF. Panie reprezentujące TSB|AWF przedstawiły dokument opowiadający o ich aktywnym działaniu podczas transportu żywych zwierząt w Europie.

Jak bardzo potrzebne było to spotkanie, skupiające w jednym miejscu osoby reprezentujące różne dziedziny nauki, dowiodła swoją obecnością st. sierż. Agnieszka Jóźwiak, która wygłosiła wykład na temat wciąż innowacyjnych w Polsce szkoleń dotyczących udzielania pierwszej pomocy zwierzętom przez służby ratunkowe. Czynny udział Policji w interesie zwierząt – to szczególne wyróżnienie dla środowiska uniwersyteckiego.

Dużym powodzeniem cieszyły się warsztaty szkoleniowe prowadzone przez profesor Hannę Mamzer na temat komunikacji między człowiekiem i psem, w ramach których poruszono kwestię kodów komunikacyjnych psów, a zwłaszcza ich niewerbalnej płaszczyzny. Uczestnicy mogli się dowiedzieć o – niezwykle subtelnych z ludzkiego punktu widzenia, ale niezmiernie istotnych z psiego – sygnałach, jakie zwierzęta te wysyłają do siebie i ludzi. Na zakończenie konferencji profesor Wojciech Pisula, reprezentujący Instytut Psychologii PAN w Warszawie, wygłosił wykład pt. *Nasze relacje ze zwierzętami – odnowa i przebudowa*. Prelegent mówił zgromadzonym o zmianach postaw społecznych wobec wykorzystywania zwierząt. Jako przyczynę tych zmian wskazał lepszą, oczywiście dzięki postępom nauki, wiedzę na temat poziomu złożoności psychicznej zwierząt. Zaznaczył też jednak, że działalność gospodarcza i relacje ekonomiczne w tej sferze cechują się znaczną zachowawczością.

[4] A. Nowicka-Posłuszna: *Czy można zapewnić dobrostan koni użytkowych w sportach jeździeckich?* W: Biuletyn…, s. 29.

Uczestnicy konferencji, którym zaproponowano udział w wykładach, sesjach plakatowych i warsztatach, mogli także zapoznać się z ofertą rozmaitych firm i organizacji, takich jak Otwarte Klatki czy Greenpeace, które przygotowały swoje stoiska. Wystawcy udzielali informacji na temat swoich działań i aktywności. Oprócz zbadania swojego metabolizmu, można było np. adoptować pszczołę lub kupić tematyczne książki w okazyjnej cenie.

Mimo różnic światopoglądowych i gorącej momentami wymiany zdań, uczestnicy konferencji już po kilku pierwszych wystąpieniach dopytywali o następną konferencję, ponieważ poruszane problemy rodziły kolejne pytania domagające się odpowiedzi. Organizatorzy, nie kryjąc zadowolenia z pozytywnego odbioru i dużego zainteresowania, zapewnili o planach przygotowania II Ogólnopolskiej Konferencji „Praktyki wobec zwierząt w XXI wieku", ponieważ dotyczy ona nie tylko ludzi, lecz także tych, którzy mówić nie potrafią.

„Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies"
Nr 3/2017 *Podmiotowość*
ISSN 2451-3849

Aneta M. Sokół
Biblioteka Śląska
Dział Gromadzenia i Opracowania Zbiorów

Sprawozdanie z seminarium naukowego „Polowanie w XXI wieku »Dobrzy myśliwi« i »złe bobry«, czyli aporie cywilizacji" Katowice, 10 stycznia 2017 roku

Polowanie w przeciętnym odbiorze kojarzy się raczej z czasem odległym, a mieszkańcom miast wydaje się zajęciem całkowicie obcym i niepotrzebnym. Tego, że problematyka polowań w XXI wieku jest jak najbardziej aktualna, starali się dowieść badacze i naukowcy z całej Polski w dniu 19 stycznia 2017 roku, w ramach całodniowego seminarium zorganizowanego przez Laboratorium Animal Studies – Trzecia Kultura, działającym przy Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Cykliczne, trzecie już seminarium Laboratorium Animals Studies, odbyło się z inicjatywy dr hab. Justyny Tymienieckiej-Suchanek, kierownika Laboratorium, i zgromadziło w sali Rady Wydziału przy placu Sejmu Śląskiego przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych – od biologów, leśników po humanistów czy prawników, których wspólnym celem stało się zaprezentowanie w sposób wielostronny tytułowej problematyki spotkania.

Zebranych prelegentów oraz przybyłych słuchaczy zainteresowanych tematyką seminarium powitał prof. dr hab. Andrzej Noras, prorektor ds. badań naukowych Uniwersytetu Śląskiego. Otwierając obrady, podkreślił, że uniwersytet jest przestrzenią dyskusji, miejscem otwartym na poszukiwanie prawdy, miejscem stawiania pytań i szukania rozwiązań. Przypomniał, że polowanie, myślistwo, zabijanie zwierząt, również we współczesnym świecie, ma swoich zwolenników i przeciwników, jawi się zatem jako tytułowa „aporia" – problem nierozwiązywalny, niemniej wart, aby się nad nim pochylić i przedstawiać go innym. Ze-

branych powitał także prof. dr hab. Tomasz Sapota, prodziekan ds. studenckich i kształcenia. Aby dać przedsmak poruszanej tego dnia problematyki, podzielił się refleksjami z lektury eseju naukowego *Granice człowieczeństwa. Grecy na Czarnym Lądzie*, który przedstawia różne style polowań, odkryte przez starożytnych przedstawicieli świata hellenistycznego na kontynencie afrykańskim, w tym okrucieństwo zabijania towarzyszące człowiekowi od czasów pierwotnych. Przedstawiciele władz uczelnianych życzyli prelegentom owocnych obrad i inspirujących przemyśleń na polu aktualnej, jak się okaże, dla naszych czasów problematyki. Seminarium swoim słowem poprzedziła również jego główna organizatorka – dr hab. Justyna Tymieniecka-Suchanek, podkreślając jego multidyscyplinarny charakter, umożliwiający spotkanie badaczy z różnych ośrodków naukowych, którzy zaproponowaną tematykę mają okazję przedstawić poprzez pryzmat prowadzonych badań, przy zastosowaniu wielodziedzinowego ujęcia tytułowych „aporii" cywilizacji.

Właściwe obrady rozpoczęły się wykładem gościnnym prof. dr. hab. Andrzeja Elżanowskiego z Uniwersytetu Warszawskiego, zatytułowanym „Myśliwska moralność a etyka". W swoim wystąpieniu, erudycyjnie i szeroko naświetlającym zasygnalizowaną tematykę, prelegent, reprezentujący nauki zoologiczne, wprowadził słuchaczy w zagadnienia dotyczące samej istoty okrucieństwa, sięgającego, jak się okazuje, poza gatunek *homo sapiens*, oraz – kształtowanej w wyniku biokulturowej ewolucji człowieka – moralności, która powinna w zasadzie zapanować nad bezmyślnością zabijania. Jak jednak dowodził profesor, we współczesnym świecie zabijanie dla samej satysfakcji, dla osiągnięcia w ten sposób przyjemności, nie należy do rzadkości. Współcześnie ludzie parający się myślistwem (w tym ich publikowane w postaci książek wyznania) wręcz gloryfikują ideę polowań na zwierzęta; wśród przytaczanych argumentów zwolennicy polowań wymieniają m.in. biofilię (potrzebę kontaktu z przyrodą), a nawet miłość do zwierząt. Nic jednak nie tłumaczy i nie usprawiedliwia bezmyślności zabijania – argumentował prelegent, uświadamiając, że we współczesnej kulturze polowanie nie tylko ma swoich zwolenników – coraz silniejsza jest także propaganda na rzecz myślistwa jako formy przyjemnego spędzania czasu, wspomaganej przez postęp biotechnologiczny (np. sztuczne namnażanie zwierząt) czy decyzje gospodarcze (odstrzał zbyt licznych osobników). W XXI wieku bezmyślne zabijanie zwierząt z etycznego punktu widzenia jest jednak niedopuszczalne, a z naukowego – każde życie jest immamentną wartością pozytywną – taką konkluzją zakończył wykład badacz.

W pierwszej przedpołudniowej sesji, której przewodniczyła dr hab. Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska, prelegenci zastanawiali się nad istotą myślistwa, przede wszystkim w perspektywie nauk biologicznych. Prof. dr hab. Piotr Skubała (Katedra Ekologii Uniwersytetu Śląskiego) problem zabijania rozpatrywał z punktu widzenia współczesnej nauki o organizmach żywych. „Zabijać czy chronić wszelkie życie?" – pytał w swoim wystąpieniu ekolog, przytaczając ar-

gumenty zarówno zwolenników (m.in. regulacja liczebności czy ekonomiczne pożytki z łowiectwa), jak i przeciwników zabijania, w tym obrońców praw zwierząt. Odpowiadając na postawione w tytule pytanie, stwierdzał, że w świetle współczesnych badań przyrodniczych każdy gatunek jest ważny i współzależny, spełnia określoną rolę w ekosystemie. Tymczasem – dodawał prelegent – tempo wymierania gatunków na świecie jest porażające, co każe krytycznie spoglądać na bezmyślne uśmiercanie zwierząt, w tym dla sportu czy przyjemności. Prof. dr hab. Przemysław Chylarecki (Muzeum i Instytut Zoologii) opisał, jak polskie praktyki łowieckie postrzegane są przez pryzmat nauk biologicznych („Kilka problemów z polskim łowiectwem, czyli o rozwodzie myślistwa z naukami biologicznymi"). Okazuje się, że zalecane gospodarowanie populacjami zwierząt, które realizuje interesy myśliwych, zezwalając m.in. na odstrzał pewnej liczby saren, wilków czy bażantów, jest zaleceniem zbyt sztywnym, odbiegającym od naturalnych praw rozwoju zwierząt. Jak dowodził prelegent, praktyki łowieckie, oparte głównie na całorocznej obserwacji zwierząt na wskazanym terenie, nie mają nic wspólnego z faktycznym stanem przyrodniczym, prowadząc do zafałszowania danych i tworzenia sztucznego raczej modelu gatunku łownego. Jednym słowem – konkludował – polscy myśliwi nie dysponują dostatecznym zapleczem naukowym, nie potrafią należycie zebrać informacji o demografii gatunków poddawanych odstrzałom, a polowanie staje się zajęciem głównie rozrywkowym, najczęściej docelowo szkodliwym dla podlegających naturalnym prawom rozwoju zwierzęcym populacjom.

Prof. dr hab. Dorota Probucka z Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie zastanawiała się z kolei nad istotą polowania w aspekcie ludzkiej moralności, umiejscawiając ten akt na tle moralnego rozwoju człowieka. Przytaczając zaś XX-wiecznego teologa Alberta Schweitzera, mówiła, że cierpienie, które jest przecież wynikiem zadawania bólu fizycznego, towarzyszy również zwierzętom, należącym do „wspólnoty istot cierpiących". Czy teolog dopuszczał zabijanie zwierząt? – pytała. Tylko jako przymus konieczny, niezbędny dla zachowania życia, całkowicie podlegający potępieniu jako forma osiągania satysfakcji. Ludzie, którzy nie rozumieją cierpienia zwierząt są opóźnieni w rozwoju moralnym; musieliby zapewne doświadczyć zadawanego swoim ofiarom cierpienia, wejść w rolę tych, których skrzywdzili, aby rozwinąć w sobie empatię i dokonać właściwej oceny swego postępowania. Nawet jednostki wykształcone mogą być opóźnione moralnie, czego objawem jest obojętność na ból zadawany zwierzętom.

Pierwsza sesja seminaryjnego spotkania zakończyła się krótką dyskusją na temat przedstawionych referatów, podczas której uczestnicy mieli możliwość uzupełnienia prezentowanych tez i przemyśleń, odnosząc się tak do wprowadzającego w tematykę wykładu gościnnego prof. Elżanowskiego, jak i do praktycznych aspektów polskich praktyk łowieckich, unaoczniających słuchaczom złożoność współczesnego podejścia do myślistwa, w znacznej mierze ignorującego, jak się okazało, naukowe zalecenia czy przyrodniczą wiedzę, zdawałoby się oczywistą.

W trakcie następnej sesji, poprzedzonej przerwą kawową, głos zabrali socjolodzy, psychologowie i prawnicy. Prof. UAM, dr hab. Hanna Mamzer (Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu) zastanawiała się nad biofobią, zjawiskiem funkcjonującym, a nawet sztucznie podsycanym, we współczesnej przestrzeni publicznej. Podsycanie poczucia zagrożenia ze strony zwierząt, ze strony całego świata przyrodniczego, może stać się i staje się elementem zarządzania społeczeństwem czy społecznościami lokalnymi; wyrazem takiej strategii jest chociażby wzbudzanie sztucznego lęku przed wilkami, w tym prasowa czy medialna nagonka na drapieżne rzekomo zwierzęta czyhające na ludzkie życie, zagrażające pożądanemu powszechnie poczuciu bezpieczeństwa i stabilizacji. Czyż można mówić o kontrolowanym nasilaniu lęku wobec przyrody? O odgórnym budowaniu cywilizacji strachu, służącej interesom pewnych grup ludzi? Takie pytania padały w referacie. Poczucie zagrożenia, jak dowodziła socjolog, buduje społeczne przyzwolenie na praktyki, na które zapewne byśmy się nie godzili, gdybyśmy nie wpadli w sidła biofobii. Wyrazem braku społecznego przyzwolenia dla nieetycznych, jak dowodzili wcześniej prelegenci, praktyk łowieckich czy myśliwskich, są publiczne i obywatelskie protesty przeciwko polowaniom, bezmyślnemu zabijaniu zwierząt oraz innym formom aktywności myśliwskiej (np. kampania „puszcza dla grzybiarek, nie dla myśliwych"). Ocena przedstawionych przez prof. Mamzer zjawisk może zapewne wyczulić na społeczne czy oficjalne komunikaty dotyczące przyrody, z którymi stykamy się w przestrzeni publicznej, kulturowej, na łamach prasy czy w mediach.

W referacie „Spór o łowiectwo – głos psychologa" dr Ryszard Kulik z Pracowni na rzecz Wszystkich Istot zaproponował słuchaczom argumentację podnoszoną przez psychologów, a godzącą w usankcjonowanie praktyk łowieckich. Jak dowodził prelegent, praktyki łowieckie nie przywracają równowagi w przyrodzie, zabijanie zwierząt bardziej zaburza naturalną zdolność samoregulacji natury, niż – jak chcieliby myśliwi – uzdrawia. Współczesny pociąg do polowań uwarunkowany jest raczej psychologicznie, wynika z pragnienia sprawowania przez człowieka kontroli nad światem przyrodniczym. Przymus kontrolowania rzeczywistości rodzi się z kolei z poczucia lęku, lęku o charakterze egzystencjalnym, opartym na nieumiejętności radzenia sobie z cierpieniem. W dalszej kolejności głos zabrali prawnicy – absolwenci Uniwersytetu Śląskiego: mgr Karolina Gil i mgr Marek Suska, którzy zaprezentowali wchodzącą w życie ustawę o prawie łowieckim, w aspekcie proponowanych zmian i nowelizacji, wzbudzających wiele emocji zarówno wśród zwolenników, jak i przeciwników praktyk łowieckich. Można zaznaczyć, że prelegenci w sposób bardzo szczegółowy, a zarazem wyważony, omówili ubiegłoroczną nowelizację ustawy, w tym przedłożony system organizacji polowań, system ustalania obwodów łownych czy przyznane właścicielom terenów prywatnych prawo do sądowego podważania obowiązku użyczania własnej ziemi dla prowadzenia polowań, m.in. ze względów religijnych czy przekonań moralnych. Prelegenci, przedstawiając

sporne ustalenia, starali się zwrócić uwagę słuchaczy m.in. na brak konsekwencji pomiędzy przyjętymi paragrafami ustawy a praktyką życia publicznego czy społecznego. Prezentacja polskiego prawa łowieckiego spotkała się zresztą z zainteresowaniem uczestników seminarium, co stało się widoczne we wspólnej dyskusji nad jej niedostatkami, w tym brakiem poszanowania dla prawa do pełnego dysponowania własnością prywatną czy prawa do nieujawniania własnych przekonań religijnych.

Poobiednia część rozważań nad tematyką polowań, poprowadzona przez prof. Piotra Skubałę, skierowała uwagę słuchaczy ku bardziej humanistycznemu spojrzeniu na tytułowe zagadnienia: ku religijnym czy literackim ujęciom myślistwa, myśliwych i kulturowym postrzeganiu istoty samego polowania. Dr Alina Mitek-Dziemba (Katedra Literatury Porównawczej, Uniwersytet Śląski) wystąpiła z referatem: „Myślistwo i religia. O religioznawczej ocenie praktyk łowieckich w perspektywie *animals studies*". Prelegentka omówiła, w jaki sposób postępuje uświęcenie praktyk łowieckich, jak obyczaje myśliwskie również współcześnie zostają włączone w obręb religii jako godne kontynuowania, będące akceptowalną formą obcowania z przyrodą, zasługującą na pochwałę kapłanów tradycji. Świadczą o tym chociażby msze św. rozpoczynające sezony łowieckie, pochwalające łowiectwo homilie i kazania, a także patronat świętych (zwłaszcza św. Huberta) czy inne przejawy współczesnej sakralizacji praktyk myśliwskich. Można zaznaczyć, że przytaczane przez prelegentkę teksty kulturowe (kazania), poświadczają religijne zakorzenienie tradycji łowieckich, wpisując się w widoczną na przestrzeni dziejów ich mitologizację, wywodzącą się z czasów, gdy polowanie było formą zdobywania pożywienia, z czym współcześnie nie ma nic wspólnego. „Kiedy myślistwo ma twarz kobiety" – intrygujący tytuł wystąpienia Dariusza Gzyry, działacza społecznego i publicysty, wprowadził słuchaczy w świat kultury myśliwskiej, w którym, jak się okazuje, swoją rolę pełnią także kobiety. Kobiety nie tylko biorą udział w polowaniach, towarzysząc mężczyznom, ale są także ambasadorkami łowiectwa, zrzeszają się w Klubie Dian, prowadzą blogi, szkolenia, promują modę myśliwską. Relacjonując kobiecą aktywność we współczesnej kulturze myśliwskiej, publicysta zaznaczył, że polujące kobiety starają się oswoić ten męski świat, nadając mu jednocześnie własne cechy kobiece, przyjmując męskie reguły gry i zachowując „kobiecą twarz". O towarzyszących pisarzom dylematach moralnych związanych z polowaniami mówiła inicjatorka seminarium dr hab. Justyna Tymieniecka-Suchanek. Na przykładach twórczości wybranych XIX- i XX-wiecznych rosyjskich pisarzy (m.in. Siergieja Aksakowa, Michaiła Priszwina) przedstawiła z jednej strony upodobanie czy zamiłowanie do uprawianego przez ówczesną rosyjską szlachtę myślistwa, z drugiej – pojawiającą się z reguły w schyłkowym okresie twórczym pisarzy negację idei polowań, zrozumienie dla cierpienia zwierząt, dostrzeganie własnego wcześniejszego okrucieństwa względem bezbronnych ofiar. Cytowane teksty świadczyły, że obdarzeni szczególną samoświadomością autorzy przy końcu życia rezygnowali

z polowań, przelewając na papier swoje współczucie dla ofiar i własne rozterki duchowe.

Ostatniej części seminarium przewodniczyła dr hab. Justyna Tymieniecka-Suchanek. Różnorodność spojrzenia na myślistwo zasygnalizował Piotr Krzyżański (Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu) w ilustrowanej materiałami internetowymi prelekcji „Polując na myśliwych. Działania antykłusownicze w Afryce na progu XXI wieku". Słuchacze mieli okazję przynajmniej w zarysie poznać skalę zjawiska, w wyniku którego ofiarami kłusowników przybywających do Afryki z całego niemal świata – od dalekiego Wschodu po Europę czy Chiny – stają się setki bezbronnych zwierząt, w tym słonie, nosorożce czy goryle. Można zaznaczyć, że zarówno rozmiar procederu pozyskiwania cennych surowców (m.in. kości słoniowej), bestialstwo stosowanych przez kłusowników metod, jak i ograniczone możliwości przeciwdziałania wskazują na masowe zabijanie zwierząt, wobec którego służby państwowe są najczęściej bezradne. Myślistwu jako zjawisku kulturowemu „przyglądał się" literaturoznawca prof. dr hab. Aleksander Nawarecki (Zakład Teorii Literatury, Uniwersytet Śląski). Interpretując filozoficzny tekst Manfreda Sommera (*Zbieranie. Próba filozoficznego ujęcia*, 2003), profesor postawił tezę, że cała wiedza (w tym kultura oraz wszelkie przejawy aktywności kulturalnej człowieka) łączy się ze zbieractwem, które stanowi swoistą formę myślistwa, polowania, zdobywania. W tym aspekcie fotografowanie, kolekcjonowanie czy gromadzenie czegokolwiek może być uznane za formę „bezkrwawych łowów"; figura polowania wypełnia zatem całą naszą kulturę, a myślistwo jest w niej obecne niemal od początku.

Na zakończenie wystąpiła Beata Rokosz-Szymanek, poetka i sekretarz Stowarzyszenia Pisarzy Polskich, z prezentacją autorskiego projektu „Pomnika Cierpienia Zwierząt". Mówczyni przedstawiła swój oryginalny pomysł postawienia pomnika, który przypominałby ogrom cierpień zadawanych na przestrzeni tysiącleci zwierzętom. Jak zaznaczyła, być może istnienie takiego symbolicznego miejsca uwrażliwiłoby ludzi na los mordowanych zwierząt. W żywej dyskusji nad projektem uczestnicy proponowali także zamiennie wzniesienie schroniska dla zwierząt o wskazanej nazwie lub stworzenie miejsca edukacji przyrodniczej. Można uznać, że projekt poetki stanowił symboliczne podsumowanie całodniowych obrad poświęconych polowaniom.

Noty o książkach

„Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies"
Nr 3/2017 *Podmiotowość*
ISSN 2451-3849

Anna Czarnowus
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Filologiczny

Trześniewska Agnieszka, Dariusz Piechota (eds.): *Ekomodernizmy*. Lublin 2016 (language of publication: Polish, paperback, 174 pages)

Ekomodernizmy [*Ecomodernisms*] is the second volume of the Green Literary History series. The volume editors claim that the series has been inspired both by green cultural studies that originated in the United States and by the tradition of nature writing. The ecological turn of the 1970s led to the development of ecocritical humanities, and this volume of articles illustrates the necessity of practising these humanities also on the ground of Polish literature and in the literary periods previous to the present-day one.

Izabela Poniatowska studies Polish literary history and criticism in the latter half of the nineteenth century and discovers that interdisciplinary research leads to extending the range of ecocritical issues that are worth discussing. She argues that this results in more objectivity in studying culture. When reading texts written in the nineteenth century, she realises that literary history has come full circle as the topics analysed these days were already present in criticism over a century ago.

Agata Zawiszewska characterises the work of the Society for Animal Care in its Warsaw branch in the last decade of the nineteenth century. She emphasises the modern dimension of postulating that animal rights should be observed and elaborates on the priorities of the Society. She places the emancipation activist Paulina Kuczalska-Reinschmit in the centre of her attention, since Kuczalska-Reinschmit was also an important activist who participated in the activities of the Society for Animal Care. She believed in both the importance of women's

rights and that of animals' rights. Yet another role that Kuczalska-Reinschmit's activities played was that of educating working class people about the significance of limiting the suffering of animals.

Anna Wietecha explores the world of flowers and animals in Bolesław Prus's *Emancipants*. She argues that even though the world of nature functions on the margins there, it provides a counterbalance for the human world. She calls *Emanipants* a *summa* of knowledge of humans who lived in the cities in the latter half of the nineteenth century and of those who lived in the country. References to flowers and animals appear in the parts of the plot that discuss the most important characters in the novel. They exemplify a general relationship between the humans in question and the surrounding reality. This is how the characters can be defined, and they can be contrasted with one another on the basis of their attitude to nature.

Dariusz Piechota analyses Eliza Orzeszkowa's *By the Niemen River,* where he searches for traces of the literature of ecological justice. He views the novel protagonists as characters who inscribe themselves into the continuum "from empathy to cruelty." Orzeszkowa was fascinated with the world of plants herself, which led her to enumerating the types and names of flowers in the novel in question. All the descriptions of places there abound in references to the world of nature. This is a feminist gesture, since Orzeszkowa overcomes the limitations that are observable in the writing by men.

Iwona E. Rusek reads Wacław Berent's less known novel by presenting metaphorical images of animals. The text satirises journalism at the end of the nineteenth century and the bourgeois liberalism of the time. The language of the novel is full of imagery that refers to the world of animals.

Ireneusz Gielata returns to the idea of a literary character as a "hollow man" affected by modernity. He focuses on flowers and insects in the work by Herman Broch, Anatole France, and Maurice Maeterlinck, and notices the following regularity in literary texts: their authors wish to create an ethical counterpoint for the all-embracing modernity. What they discuss in great detail are insects.

Agnieszka Trześniewska studies the concept of a "small world." She reads Maurice Maeterlinck's "insect trilogy" and notices there a questioning of human superiority in the ecosystem. Furthermore, she observes the existence of parallelisms between humans and animals in the texts in question. She relates this to the discoveries in biology, which allowed both scientists and writers to see that such animals as insects embodied the concept of difference.

Anna Jeziorkowska-Polakowska interprets Franciszka Arnsztajnowa's *Wspomnienia Meranu* [*Memories of Merano*] from a green perspective. Arnsztajnowa was a poet and independence activist of Jewish origin, whose poetry may be subject to "green reading." Jeziorkowska-Polakowska grounds her interpretation very firmly in the ecocritical approach to literature and concludes that

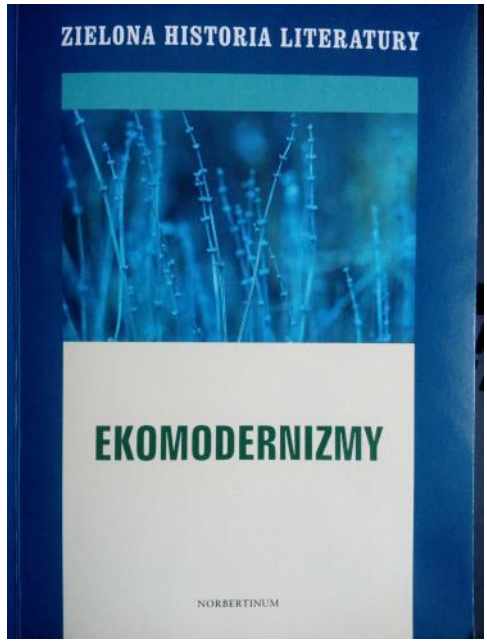
Arnsztajnowa's works are Romantic in spirit and can be perceived through the lens of geopoetics.

Hanna Żbikowska discusses Tadeusz Nowak's use of the nature/culture dichotomy, which is problematised by complex relationships in the space between humans. Nowak's poetry is immersed in his experience of a peasant child who grows out of the childhood. The work is close to magic realism and locates humans among animals.

Aleksandra Smusz departs from the anthropological perspective in favour of studying animal-like characteristics of Bruno Schulz's short stories. In Schulz's stories there are as many as around 120 animal species represented or mentioned. Most of them appear either as physical characters or in metaphors, but there are also those that are indispensable for defining human characters.

Aleksandra Kronenberg moves within the field of geopoetics and supports her arguments with Kenneth White's theory. She emphasises the importance of the ecocritical turn and argues that it primarily stems from political initiatives. She also tests the usage of geopoetics on the ground of Polish criticism.

The editors of the volume declare that they are interested in ways of defining and perceiving nature, and they focus on Polish and other modernisms as a literary period. Again this proves that presenting nature and the environment as ahistorical phenomena is incorrect. Other themes that are of interest for the authors are perception of the natural environment, portrayal of animals in their natural habitat, and relations between humans and the environment.



„Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies"
Nr 3/2017 *Podmiotowość*
ISSN 2451-3849

Noty o autorach

Piotr Białas – mgr, absolwent drugiego Wydziału Lekarskiego Uniwersytetu Medycznego im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu. Członek Polskiego Towarzystwa Biologii Komórki, wieloletni pracownik naukowo-dydaktyczny Katedry i Zakładu Biologii Komórki UM w Poznaniu. W swojej codziennej pracy badawczej skupia się na wyjaśnieniu mechanizmów działania ludzkiej gonadotropiny kosmówkowej na biologię komórek nowotworowych oraz porusza zagadnienia z zakresu tranzycji epitelialno-mezenchymalnej. Do innych zainteresowań należą alternatywne metody w zakresie przeprowadzania doświadczeń na zwierzętach.

Piotr Bogalecki – dr, adiunkt w Katedrze Literatury Porównawczej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Historyk i teoretyk literatury, komparatysta, kulturoznawca, absolwent Akademii Artes Liberales. Laureat Nagrody Narodowego Centrum Kultury za najlepszą rozprawę doktorską z dziedziny nauk o kulturze (2010). Jego naukowe zainteresowania obejmują teorię literatury, myśl postsekularną oraz polską poezję po 1945 r., ze szczególnym uwzględnieniem nurtu lingwistycznego i związków z neoawangardą. Autor monografii *„Niedorozmowy". Kategoria niezrozumiałości w poezji Krystyny Miłobędzkiej* (Warszawa 2011) oraz *Szczęśliwe winy teolingwizmu. Polska poezja po roku 1968 w perspektywie postsekularnej* (Kraków 2016). Współredagował książki: *Umaszynowienie* (Szczecin 2009), *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach* (Katowice 2012), *Więzi wspólnoty. Literatura – religia – komparatystyka / The Ties of Community. Literature, Religion, Comparative Studies* (Katowice 2012), *Polytropos. Na drogach Tadeusza Sławka / Tracing Tadeusz Sławek's Routes* (Katowice 2016). Kontakt: piotr.bogalecki@us.edu.pl

Anna Czarnowus – dr hab., pracuje jako adiunkt w Instytucie Języków Romańskich i Translatoryki na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Śląskiego, gdzie wykłada głównie literaturę angielską. Specjalizuje się w literaturze średnioangielskiej oraz mediewalizmach. Opublikowała dwie monografie: *Inscription on the Body: Monstrous*

Children in Middle English Literature (Katowice 2009) i *Fantasies of the Other's Body: Monstrous Children in Middle English Literature* (Peter Lang, 2013). Do tej pory publikowała na temat Chaucera, romansu średnioangielskiego oraz perspektywy gender i postkolonialnej w literaturze średniowiecznej. Ostatnio pracuje nad ekokrytyczną interpretacją mediewalistycznej powieści *The Wake* Paula Kingsnortha i mediewalizmami kanadyjskimi. Interesuje ją także historia emocji i teoria afektu, również powiązana z ekokrytyką. Jest członkiem Laboratorium Animal Studies – Trzecia Kultura oraz New Chaucer Society, International Association for Robin Hood Studies i Polskiego Towarzystwa Badań Kanadyjskich. Współpracuje z Zespołem Badawczym „Badania nad Kulturą Dawną" na Uniwersytecie Warszawskim.

Piotr Czerwiński – prof. zw. dr hab., kierownik Zakładu Języka Rosyjskiego w Instytucie Filologii Wschodniosłowiańskiej Uniwersytetu Śląskiego; specjalista w dziedzinie semazjologii, etnosemantyki, etymologii, onomastyki, języka semantycznego tradycji folklorystycznej; autor podręczników, słowników, monografii, kursów komputerowych. Jego zainteresowania naukowe obejmują szeroko rozumiany obszar powiązań języka i świadomości, w tym również w aspekcie etnologicznym, lingwokulturowym, lingwopsychologicznym, konfrontatywnym. Dotyczy to problematyki leksykologicznej, słowotwórczej, onomazjologicznej, języka polityki, ideologii, środków masowego przekazu, poezji, literatury pięknej, współczesnego uzusu językowego, mówienia, myślenia, metodyki nauczania. W publikacjach poruszających tematy zwierzęce przedmiotem rozważań są – oprócz opisów encyklopedycznych (dydaktyko-ekologicznych), etymologicznych, mitologicznych, historyczno-kulturowych, folklorystycznych – przede wszystkim: 1) sposób „zwierzęcej" egzystencjonalności w człowieku, 2) wyobrażenie i wyrażenie konceptualnego i emocjonalnego ego człowieka przez obrazowość, mentalność i kod, który może cechować i nierzadko cechuje zwierzęta, 3) animalistyczna (lecz nie bestiarna) stała, rozumiana czasem jako μεταμόρφωσις i transcendencja, z reguły będąca sposobem swoistej percepcji, bytowania i orientacji w rzeczywistości.

Magdalena Dąbrowska – dr, adiunkt w Instytucie Kulturoznawstwa Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. Studiowała filozofię na UMCS w Lublinie i gender studies na CEU w Budapeszcie. Pracowała w Centre for Policy Studies, Central European University przy projekcie badawczym „QUING" (Quality in Gender + Equality Policy, www.quing.eu). Współredaktorka książek: *Męskość jako kategoria kulturowa. Praktyki męskości* (Lublin 2010) oraz *Zwierzęta, gender i kultura. Perspektywa ekologiczna, etyczna i krytyczna* (Lublin 2014). Stypendystka ERSTE Stiftung (Patterns Lectures Program), Instytutu Badań o Człowieku w Wiedniu (IWM) oraz Central European University. Obecnie zajmuje się relacją człowiek – zwierzę we współczesnej kulturze, ze szczególnym uwzględnieniem wystaw psów rasowych. Kontakt: dabrowska@poczta.umcs.lublin.pl

Tatiana Goriczewa – (ur. 1947) prawosławna filozof i teolog, pisarka, misjonarka, aktywna działaczka na rzecz zwierząt, obrończyni zwierząt. Mieszka w Petersburgu. Autorka wielu monografii przetłumaczonych na język polski, np. *Mówić o Bogu to niebezpiecznie. Moje doświadczenia na Wschodzie i na Zachodzie* (1990), *Człowiek ustawicznie*

szuka szczęścia. Dziennik z podróży (1991), *Matka Boska na Wschodzie i na Zachodzie. Jej pomoc w pokonywaniu komunizmu i w ponownym ożywianiu Kościoła* (1993). Opublikowała trzy książki o tematyce prozwierzęcej: *Святые животные* (*Święte zwierzęta*, 1993), *Молчание животных* (*Milczenie zwierząt*, 2008), *Блажен иже и скоты милует* (*Błogosławiony ten, który bydło miłuje*, 2010) i zredagowała numer monograficzny almanachu petersburskiego „Русский міръ. Пространство и время русской культуры" poświęcony tematyce zwierzęcej „Міръ животных" (2015).

Dariusz Gzyra – doktorant w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie. Kierownik Sekcji Studenckiej Polskiego Towarzystwa Etycznego. Działacz społeczny, publicysta. Zainteresowania naukowe: etyka i estetyka. Członek Polskiego Towarzystwa Etycznego i Laboratorium Animal Studies – Trzecia Kultura (LAS-TK) przy Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Śląskiego. Redaktor naukowy działu „Etyka praw zwierząt" interdyscyplinarnego rocznika naukowego „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies". Współpracownik magazynu „Filozofuj!". Autor licznych artykułów dotyczących etyki relacji człowieka i zwierząt, publikowanych w czasopismach i monografiach. Współautor książki *Filozofia wobec świata zwierząt* (Warszawa 2015). Jeden z założycieli i wieloletni prezes Stowarzyszenia Empatia.

John W.M. Jagt – paleontolog, doktor PhD; kurator paleontologicznych zbiorów w Muzeum Historii Naturalnej w Maastricht (Natuurhistorisch Museum Maastricht, Niderlandy, www.nhmmaastricht.nl). Jego naukowe zainteresowania dotyczą badań nad skamieniałościami bezkręgowców późnokredowego i paleogenowego wieku, takich jak szkarłupnie, głowonogi, inne mięczaki oraz skorupiaki, zarówno biostratygrafia, jak i paleobiogeografia w większości północno-zachodniej i północnej Europy. Redaktor światowej rangi czasopism naukowych: „Cretaceous Research", „Netherlands Journal of Geosciences", „Palaeontology", „Acta Geologica Polonica", „Scripta Geologica", „African Natural History and Natuurhistorisch Maandblad". Jest autorem ponad 600 naukowych publikacji. Do najważniejszych należą: *Bless*, M.J.M., P.J. Felder & J.W.M. Jagt, 1991. *Repeated Tethyan influences in the early Campanian to middle late Maastrichtian successions of Folx-les-Caves and Orp-le-Petit (eastern Brabant Massif, Belgium).* Annales de la Société géologique de Belgique, 113(2) (1990): 179–197; Jagt, J.W.M., 1999–2000. *Late Cretaceous-Early Palaeogene echinoderms and the K/T boundary in the southeast Netherlands and northeast Belgium*. Part 1: *Introduction and stratigraphy*. Scripta Geologica, 116: 1–57. Part 2: *Crinoids*. Scripta Geologica, 116: 59–255. Part 3: *Ophiuroids*. With a chapter on: *Early Maastrichtian ophiuroids from Rügen (northeast Germany) and Møn (Denmark)* by Manfred Kutscher & John W.M. Jagt. Scripta Geologica, 121: 1–179. Part 4: *Echinoids*. Scripta Geologica, 121: 181–375. Part 5: *Asteroids*. Scripta Geologica, 121: 377–503. Part 6: *Conclusions*. Scripta Geologica, 121: 505–577; Van Bakel, B.W.M., Guinot, D., Artal, P., Fraaije, R.H.B. & Jagt, J.W.M. 2012. *A revision of the Palaeocorystoidea and the phylogeny of raninoidian crabs (Crustacea, Decapoda, Brachyura, Podotremata). Zootaxa* [Monograph], 3215: 1–216. Kontakt: John W.M. Jagt, Natuurhistorisch Museum Maastricht, De Bosquetplein 6-7, 6211 KJ Maastricht, the Netherlands, e-mail: john.jagt@maastricht.nl; website: www.nhmmaastricht.nl

Elena Jagt-Yazykova – paleontolog, doktor PhD, doktor habilitowany z dziedziny nauk o Ziemi, profesor Uniwersytetu Opolskiego (www.kbios.uni.opole.pl); kierownik Zakładu Paleobiologii w Katedrze Biosystematyki. Zainteresowania naukowe: stratygrafia i paleontologia kredowych utworów Dalekiego Wschodu, Rosji oraz niektórych regionów Europy. Prowadzi badania nad zdarzeniami biotycznymi i abiotycznymi oraz nad ewolucją i bioróżnorodnością różnych grup fauny mezozoicznej. Redaktor międzynarodowych czasopism naukowych „Cretaceous Research" i „Nature Journal of Opole Scientific Society". Autorka ponad 100 naukowych publikacji. Do najważniejszych należą: Yazykova, E.A. 2002: *Ammonoid and inoceramid radiation after the Santonian – Campanian events in Sakhalin, Far Eastern Russia*. Lethaia, 35, 51–60. Oslo; Yazykova, E.A. 2004: *Ammonite biozonation and litho-/chronostratigraphy of the Cretaceous in Sakhalin and adjacent territories of Far East Russia*. Acta Geologica Polonica, 54 (2), 273–312. Warszawa; Jagt-Yazykova, E.A. 2011: *Palaeobiogeographical and palaeobiological aspects of mid- and Late Cretaceous ammonite evolution and bio-events in the Russian Pacific*. Scripta Geologica, 143: 15–121.

Piotr Krzyżański – mgr, doktorant w Zakładzie Historii Wojskowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Przygotowuje rozprawę doktorską pt. „Koń w renesansowej Polsce". Specjalizuje się w tematyce związanej z doktrynami wojennymi, ze szczególnym naciskiem na analizę powiązań gospodarczych, społecznych, a także politycznych.

Hanna Mamzer – dr hab. prof. Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, pracuje w Zakładzie Socjologii Kultury i Cywilizacji Współczesnej, psycholog i socjolog. Jest biegłym sądowym przy Sądzie Okręgowym w Poznaniu w dziedzinie: etologia psa, dobrostan psów i relacje człowieka z psem. Współpracuje z fundacjami i organizacjami prozwierzęcymi, promującymi empatyczne podejście do zwierząt. Prowadzi szkolenia i wykłady z zakresu relacji człowieka ze zwierzętami, szczególnie z psami. Aktywnie podejmuje działania na rzecz dobrostanu zwierząt. Systematycznie poszerza swoją wiedzę w zakresie etologii psa poprzez uczestnictwo w specjalistycznych kursach, seminariach. Absolwentka studiów podyplomowych z zakresu relacji człowieka z psem w Wyższej Szkole Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie. Prezes stowarzyszenia „Czysta Nekla – Stowarzyszenie Ekologiczne". Prowadzi dom tymczasowy dla psów, promuje adopcję psów schroniskowych. Członkini Polskiego Towarzystwa Etycznego oraz Lokalnej Komisji Etycznej ds. Eksperymentów na Zwierzętach. Stypendystka licznych fundacji, w tym Komisji Fulbrighta. Wykłada w Polsce i za granicą.

Miłosz Markiewicz – doktorant w Zakładzie Estetyki i Antropologii Przestrzeni Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, absolwent historii sztuki oraz Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych tej uczelni. Szczególne miejsce w jego zainteresowaniach badawczych zajmują: myśl Markiza de Sade'a, wyzwania postantropocentrycznej wspólnoty, związki etyki i estetyki w perspektywie posthumanizmu oraz filozofia portretu. Uczestnik międzynarodowych seminariów: Human/Inhuman/Posthuman prowadzonego przez prof. Rosi Braidotti na Uniwersytecie w Utrechcie i Post-

human Aesthetics na Uniwersytecie Aarhus. Członek New Materialism. Networking European Scholarship on 'How matter comes to matter' (COST IS1307).

Alina Mitek-Dziemba – dr, adiunkt w Katedrze Literatury Porównawczej Uniwersytetu Śląskiego, absolwentka filologii angielskiej i filozofii UŚ. Tłumaczka dzieł filozofów nurtu neopragmatystycznego (Richard Shusterman, Richard Rorty), autorka artykułów sytuujących się na pograniczu estetyki filozoficznej i literatury porównawczej. Opublikowała książkę *Literatura i filozofia w poszukiwaniu sztuki życia. Nietzsche, Wilde, Shusterman* (Katowice 2011), poświęconą analizie strategii estetycznej autokreacji w XIX-wiecznej literaturze i filozofii, z odniesieniami do współczesnej sceny filozoficznej. Współredaktorka antologii *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach* (Katowice 2012, z Piotrem Bogaleckim), pierwszego w języku polskim tomu esejów, omawiającego tzw. zwrot postsekularny z perspektywy poststrukturalistycznej. Zredagowała także dwujęzyczny zbiór esejów *Więzi wspólnoty. Literatura – religia – komparatystyka / The Ties of Community. Literature, Religion, Comparative Studies* (Katowice 2013) oraz książkę *Polytropos. Na drogach Tadeusza Sławka / Tracing Tadeusz Sławek's Routes* (Katowice 2016). W swoich badaniach koncentruje się na komparatystyce literackiej, ekokrytyce, studiach ludzko-zwierzęcych, pragmatystycznie pojętej somaestetyce oraz teologii i myśli postsekularnej. Obecnie pracuje nad projektem dotyczącym poetyckiej ekoteologii w poezji Davida Herberta Lawrence'a. Jako członek Laboratorium Animal Studies – Trzecia Kultura przy Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Śląskiego jest także zaangażowana w organizowanie konferencji i sympozjów o tematyce dotyczącej praw zwierząt.

Eric W.A. Mulder – zoolog, doktor PhD, kurator w Museum Natura Docet Wonderryck Twente, Denekamp (Niderlandy, www.wonderryck.nl). Jego główne kierunki badań to skamieniałości gadów, zwłaszcza mozazaurów, żółwi, elasmozaurów, krokodyli oraz dinozaurów późnokredowego wieku z Europy i New Jersey (USA). Członek zespołu redakcyjnego międzynarodowego czasopisma naukowego „Netherlands Journal of Geosciences". Został odznaczony tytułem honorowego kuratora w Muzeum Historii Naturalnej w Maastricht. Interesuje się również ewolucyjną biologią oraz filogenetyką DNA i jest autorem ponad 50 naukowych publikacji. Najważniejsze z nich to: Mulder, E.W.A. 2001: *Co-ossified vertebrae of mosasaurs and cetaceans: implications for the mode of locomotion of extinct marine reptiles*. Paleobiology 27: pp. 724–734; Mulder, E.W.A. 2003: *Comparative osteology, palaeoecology and systematics of the Late Cretaceous turtle Allopleuron hofmanni (Gray 1831) from the Maastrichtian type area*. Publicaties van het Natuurhistorisch Genootschap in Limburg, Reeks XLIV (afl. 1): pp. 23–92; Mulder, E.W.A. 2004: *Maastricht Cretaceous finds and Dutch pioneers in vertebrate palaeontology*. In: Touret, J.L.R. & Visser, R.P.W. (eds): *Dutch pioneers of the earth sciences*: pp. 165–176. Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences (KNAW), Amsterdam. Kontakt: e.mulder@wonderryck.nl

Margarita Nadel-Czerwińska – dr, adiunkt w Zakładzie Lingwistyki Stosowanej w Instytucie Filologii Wschodniosłowiańskiej Uniwersytetu Śląskiego. Specjalistka w dziedzinie etnosemantyki, etnoonomastyki, metajęzyka tradycji folklorystycznej, etymolo-

gii oraz semantyki animalistycznej w tekstach tradycyjnych (bajkowych opowiadaniach, przysłowiach, pieśniach, przesądach ludowych). Autorka monografii, podręczników, słowników oraz kursów komputerowych. Jej zainteresowania naukowe obejmują także problematykę współczesnego mówionego uzusu językowego, języka polityki i ideologii w aspekcie mowy potocznej, anegdoty, a także teksty literackie. Jednocześnie kod *zwierzę* zawsze ma pierwszeństwo w licznych pracach autorki.

Ekaterina Nikitina – dr, absolwentka Uniwersytetu w Krasnojarsku i Uniwersytetu Śląskiego, pracowała w Katedrze Literatury Porównawczej UŚ, gdzie obroniła z wyróżnieniem pracę doktorską dotyczącą filozofii techniki i związków pomiędzy człowiekiem, zwierzęciem i maszyną w rozumieniu posthumanistycznym.

Tomasz Nowak – dr hab., adiunkt w Zakładzie Leksykologii i Semantyki w Instytucie Języka Polskiego na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Śląskiego. Przedmiot jego badań stanowi semantyka i gramatyka współczesnego języka polskiego, zwłaszcza następujące zagadnienia: eksplikacja znaczeń wybranych jednostek języka i formalny opis polszczyzny. W nie mniejszym stopniu interesuje się również metalingwistyką, np. na podstawie zgromadzonego materiału językowego testuje różne modele lingwistyczne. Jest autorem kilkudziesięciu prac (artykułów i książek).

Andrzej Pitrus – prof. dr hab. Pracuje na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, jest byłym kuguarem obecnie w przebraniu akademika. W oczekiwaniu na powrót do swego właściwego kształtu, zajmuje się działalnością akademicką. Interesuje się kinem eksperymentalnym, sztuką współczesną, sztuką mediów, grami wideo i perspektywami wykorzystania banjo w muzyce death metalowej. W 2015 roku opublikował książkę o amerykańskim mistrzu video artu – Billu Violi. Nie ma psa.

Simone Pollo – badacz i profesor bioetyki na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Rzymskiego (Sapienza). Jego główne zainteresowania badawcze obejmują zjawisko naturalizacji etyki, etykę relacji ludzko-zwierzęcych oraz etykę ludzkiej reprodukcji. Opublikował trzy książki (w języku włoskim): *Choosing who will be born. The ethics of human reproduction between freedom and responsibility* (2003), *The morals of nature* (2008), *Humans and animals: ethical issues* (2016). Kontakt: Dipartimento di Filosofia – Sapienza Università di Roma, Via Carlo Fea, 2, 00161 Roma, Italy, e-mail: simone.pollo@uniroma1.it.

Dorota Probucka – dr hab., prof. UP, pracuje w Katedrze Etyki Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Autorka książek *Utylitaryzm* (Kraków 2013), *Filozoficzne podstawy idei praw zwierząt* (Kraków 2013), *Etyka. Wybrane zagadnienia i kierunki* (Kraków 2014). Redaktor naukowy prac zbiorowych: *Dylematy filozofii* (Kraków 1999), *Etyka i polityka* (Kraków 2005), *Etyka wobec sytuacji granicznych* (Kraków 2007), *Czy sprawiedliwość jest możliwa?* (Kraków 2008), *Prawda w życiu moralnym i duchowym* (Kraków 2009), *Dobro wspólne* (Kraków 2010), *Etyka i sens życia* (Kraków 2011), *Etyka i zło* (Kraków 2013), *Etyka i dobro* (Kraków 2015). Pomysłodawczyni i współzałożycielka Polskiego Towarzystwa Etycznego, w którym pełni funkcję Z-cy Przewodniczącego.

Od 2004 roku organizatorka międzynarodowych Forów Etycznych. Publikowała artykuły m.in. w „Principiach", „Prakseologii", „Studia Philosophiae Christianae", „Studia Ecologiae et Bioethicae".

Barbara Rode – mgr, doktorantka na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego (pod opieką naukową prof. Tadeusza Kalety – etologa z SGGW); interesuje się komunikacją wewnątrz- i międzygatunkową, zoopsychologią i zooterapią, psychologią, zaburzeniami mowy i komunikacji u osób z autyzmem i zespołem Aspergera, wpływem kontaktów ze zwierzętami na funkcjonowanie człowieka. Z zawodu nauczyciel (filolog języka angielskiego, metodyk), zoopsycholog – behawiorystka psów, dziennikarka, fotograf. Ostatnia publikacja: *Przegląd najnowszych badań dotyczących dobrostanu i zachowania się psów* („Życie Weterynaryjne" 2015, nr 10).

Paulina Rydz – mgr, doktorantka w Katedrze Antropologii Literatury i Badań Kulturowych na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studiowała filologię polską na Uniwersytecie Jagiellońskim i kulturoznawstwo na Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie. Jej zainteresowania badawcze dotyczą posthumanizmu i *animal studies* w kontekście literatury współczesnej.

Aneta Sokół – dr nauk humanistycznych, pracownik Biblioteki Śląskiej w Katowicach, kierownik Działu Gromadzenia i Opracowania Zbiorów. Autorka monografii naukowej *Polska książka ewangelicka po 1989 roku* (Katowice 2016) oraz publikacji wydawanych przez Bibliotekę.

Natalia Zacharek – mgr, doktorantka Stacjonarnych Studiów Doktoranckich Nauk o Kulturze na Wydziale Nauk Historycznych i Pedagogicznych na Uniwersytecie Wrocławskim. Prowadzi badania związane z relacją gospodarzy ze zwierzętami na dawnej wsi w tradycji katolickiej i prawosławnej na przykładzie Lubelszczyzny i Huculszczyzny. Zajmuje się również symboliką zwierząt w wierzeniach słowiańskich, celtyckich oraz nordyckich.

Redaktor: Aleksandra Bibrzycka

Projektant okładki: Anna Krasnodębska-Okręglicka

Redaktor techniczny: Małgorzata Pleśniar

Korektor: Marcelina Pomarańska

Skład i łamanie: Grażyna Szewczyk

Copyright © 2017 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 2451-3849

Uznanie autorstwa – Użycie niekomercyjne – Bez utworów zależnych 4.0 Międzynarodowe
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl