

Zoophilologica

Polish Journal of Animal Studies

Nr 1 (13) / 2024

Transfiguracje weganizmu



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO



ZOOPHILOLOGICA

Polish Journal of Animal Studies

Nr 1 (13)/2024

Transfiguracje weganizmu

„Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies”

Nr 1 (13): **Transfiguracje weganizmu**

Redakcja gościnna numeru 1 (13)/2024

Marzena Kubisz, Agata Sitko

Rada Naukowa

Jerzy Axer (Uniwersytet Warszawski), Andrzej Bereszyński (Uniwersytet Przyrodniczy w Poznaniu), Piotr Czerwiński (Uniwersytet Śląski w Katowicach), Ewa Domańska (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu / Department of Anthropology, Stanford University, USA), **Adam Dziadek** (Uniwersytet Śląski w Katowicach) – **zastępca przewodniczącej**, Andrzej Elżanowski (Uniwersytet Warszawski), Paweł Gusin (Politechnika Wrocławska), John W.M. Jagt (Natuurhistorisch Museum Maastricht, Holandia), Elena Jagt-Yazykova (Uniwersytet Opolski / Saint Petersburg State University, Rosja), Andrzej Kiepas (Politechnika Śląska), Dominique Lestel (École normale supérieure, Francja), Ramona Malita (West University of Timișoara, Rumunia), Eric W.A. Mulder (Natura Docet Wonderryck Twente, Denekamp, Holandia), Aleksander Nawarecki (Uniwersytet Śląski w Katowicach), Ruth Padel (King's College London, Anglia), Małgorzata Quinkenstein (Zentrum für Historische Forschung der Polnischen Akademie der Wissenschaften, Niemcy), Inna Shved (Brest State A.S. Pushkin University, Białoruś), Tadeusz Sławek (Uniwersytet Śląski w Katowicach), Alfia Smirnova (Moscow State Pedagogical University, Rosja), Włodzimierz Tyburski (Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie), **Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska** (Uniwersytet Śląski w Katowicach) – **przewodnicząca**, Krzysztof Ziarek (Department of Comparative Literature, University at Buffalo, USA), Joanna Żylińska (Department of Media and Communications Goldsmiths, University of London, Anglia)

Kolegium Redakcyjne

Piotr Bębas (nauki biologiczne), Dominika Dzwonkowska (filozofia i bioetyka), Marek Głowacki (sztuka), Dariusz Gzyra (etyka praw zwierząt), **Magdalena Malinowska (pierwsza sekretarz)**, **Krzysztof Malek (p.o. pierwszy sekretarz)**, Alina Mitek-Dziemba (ekokrytyka), Tomasz Nowak (językoznawstwo), **Małgorzata Poks (zastępczyni redaktorki naczelnej)**, Piotr Skubała (nauki biologiczne), **Anna Tyka (druga sekretarz)**, **Justyna Tymieniecka-Suchanek (redaktorka naczelna, literaturoznawstwo)**, Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska (kulturoznawstwo)

Zagraniczni redaktorzy naukowi

Laura Kline (Wayne State University, USA), Tatiana Kovaleva (Saint Petersburg State University, Rosja), Simone Pollo (Sapienza Università di Roma, Włochy), Oksana Timofeeva (Humboldt University in Berlin, Niemcy)



Laboratorium Animal Studies – Trzecia Kultura



Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)

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

Spis treści

Od redakcji (*Marzena Kubisz, Agata Sitko*)

LEW TOŁSTOJ: Pierwszy szczebel

Artykuły

FILOZOFIA

ADRIANA SCHETZ: Co decyduje o zmianie stylu życia? Filozoficzne założenia weganizmu jako postawy moralnej człowieka wobec zwierząt pozaludzkich

DARIUSZ GZYRA: Krytycznie o pojęciach weganizmu aspiracyjnego i tożsamościowego w typologii weganizmu według Lori Gruen i Roberta C. Jonesa

SOCJOLOGIA

ŁUCJA LANGE: Wegańska socjologia, czyli socjologia biocentryczna zaangażowana w zmianę społeczną

HANNA MAMZER: Odebrana podmiotowość? Diety wegańskie dla zwierząt towarzyszących

AGATA SITKO: Konsumowanie weganizmu

LITERATUROZNAWSTWO

GABRIELA KASPRZYK: Dwa wegetarianizmy Władysława Reymonta – obraz wegetarianizmu i wegetarian w *Ziemi obiecanej* i *Chłopach*

AGNIESZKA STANECKA: „Człowiek jest stworzony na podobieństwo Boga, zwierzęta na podobieństwo rzeczy” – dyskurs wegetarianki w powieści *Elizabeth Costello* Johna Maxwella Coetzee

KAROLINA KOPAŃSKA: Uwolnienie zwierząt i rezygnacja z diety mięsnej w powieści *La penultima magia* Tiziana Scarpy

HISTORIA

PAWEŁ PASIEKA: Spory o wegetarianizm w wieku XIX. Ideowe i materialne podstawy diety bezmięsnej

MARZENA KUBISZ: Diety roślinne w relacjach dzieci, czyli o poszerzaniu kulturowej historii weganizmu

Table of Contents

From the Editors (*Marzena Kubisz, Agata Sitko*)

LEW TOŁSTOJ: The First Step

Articles

PHILOSOPHY

ADRIANA SCHETZ: What Determines a Lifestyle Change? Philosophical Assumptions of Veganism as a Moral Attitude of Humans Towards Non-Human Animals

DARIUSZ GZYRA: Critically on the Concepts of Aspirational and Identity Veganism in the Typology of Veganism According to Lori Gruen and Robert C. Jones

SOCIOLOGY

ŁUCJA LANGE: Vegan Sociology. Biocentric Sociology Committed to Social Change

HANNA MAMZER: Agency Taken Away? Vegan Diets for Companion Animals

AGATA SITKO: Consuming Veganism

LITERARY STUDIES

GABRIELA KASPRZYK: Władysław Reymont's Two Vegetarianisms – The Image of Vegetarianism and Vegetarians in *The Promised Land* and *The Peasants*

AGNIESZKA STANECKA: „Man is godlike, animals thinglike” – Discourse of a Vegetarian in *Elizabeth Costello* by John Maxwell Coetzee

KAROLINA KOPAŃSKA: Animal Liberation and Giving up the Meat Diet in the Novel
La penultima magia by Tiziano Scarpa

HISTORY

PAWEŁ PASIEKA: Disputes over Vegetarianism in the 19th Century. The Ideological
and Material Foundations of a Meatless Diet

MARZENA KUBISZ: Plant-Based Diets in Children's Accounts, or on Expanding
The Cultural History of Veganism

Содержание

От редакции (*Мажена Кубиш, Агата Ситко*)

ЛЕВ ТОЛСТОЙ: Первая ступень

Статьи

ФИЛОСОФИЯ

АДРИАНА ШЕТЦ: Что влияет на изменение образа жизни? Философские предпосылки веганства как нравственного отношения человека к нечеловеческим животным

ДАРИУШ ГЗЫРА: Критический взгляд на понятия устремленного веганства и веганства идентичности в типологии Лори Груэн и Роберта К. Джонса

СОЦИОЛОГИЯ

ЛУЦИЯ ЛАНГЕ: Веганская социология. Биоцентрическая социология, нацеленная на социальные изменения

ХАННА МАМЗЕР: Лишение субъективности? Веганская диета для животных-компаньонов

АГАТА СИТКО: Потребление веганства

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

ГАБРИЕЛА КАСПШИК: Два вегетарианства Владислава Реймонта – образ вегетарианства и вегетарианцев в романах *Земля обетованная* и *Мужики*

АГНЕСКА СТАНЕЦКА: «Человек создан по подобию Бога, животные – по подобию вещей» – дискурс вегетарианки в романе Джона Максвелла Кутзее *Элизабет Костелло*

КАРОЛИНА КОПАНЬСКА: Освобождение животных и отказ от мясной диеты в романе Тициано Скарпы *La penultima magia*

ИСТОРИЯ

ПАВЕЛ ПАСЕКА: Споры о вегетарианстве в XIX веке. Идеологические и материальные основы диеты без мяса

МАЖЕНА КУБИШ: Растительные диеты в повествованиях детей, или расширение культурной истории веганства



Od redakcji

Wegetarianizm, weganizm, frutarianizm, fleksitarianizm, witarianizm... – jeszcze do niedawna terminy te odnosiły się do zjawisk oraz praktyk funkcjonujących na obrzeżach kultury i dominujących dyskursów akademickich. Dzisiaj weganizm stał się jednym z relatywnie łatwo dostępnych rekwizytów tożsamości. Jest coraz popularniejszym stylem życia i filozofią, a nawet, jak dzieje się to w Wielkiej Brytanii, uznany został za wierzenie filozoficzne podlegające ochronie na mocy tej samej ustawy, która ochroną obejmuje między innymi wiek, rasę czy orientację seksualną. Wegetarianizm i weganizm niezmiennie generują nowe postawy, pogłębiając nasze rozumienie żywieniowych aspektów relacji człowiek – zwierzę – natura. Dieta bezmięsna odbywa fascynującą podróż przez epoki, stając się jednocześnie nośnikiem idei społeczno-kulturowych i odzwierciedlając dylematy, niepokoje oraz nadzieje kolejnych pokoleń. Znamienne jest również to, że zaproponowane przez amerykańską badaczkę Laurę Wright studia nad weganizmem wkroczyły do świata akademii, otwierając nowe przestrzenie badawcze i umożliwiając wyznaczanie nowych punktów przecięć perspektyw literaturoznawczych, kulturoznawczych, socjologicznych, psychologicznych oraz filozoficznych.


Tom monograficzny *Transfiguracje weganizmu*, który oddajemy do Państwa rąk, jest próbą uchwycenia złożoności szeroko rozumianej idei weganizmu i jej nieustannej ewolucji. Eseje, które składają się na publikację, odzwierciedlają z jednej strony bogactwo perspektyw badawczych, z drugiej natomiast odsłaniają zróżnicowanie praktyk wegańskiego stylu życia. Autorzy podejmują kwestie związane z historycznymi uwarunkowaniami diety bezmięsnej, konfrontują się z wieloznacznością pojęcia weganizmu oraz zgłębiają jego filozofię. Badają socjologiczny wymiar weganizmu, formy jego konsumpcji oraz dylematy moralne, wobec których stają

Od redakcji

wszyscy ci, którzy pragną kierować się w życiu zasadą niekrzywdzenia żadnych istot żyjących. Jest wreszcie fikcyjny, wyobrażony wymiar weganizmu, który zachęcił badaczy do przyglądnięcia się reprezentacjom diet bezmięsnych w tekstach literackich, gdzie jak w soczewce odbija się istota relacji pomiędzy zwierzętami ludzkimi i nie-ludzkimi.

Zapraszamy do lektury!

Marzena Kubisz i Agata Sitko

 <https://orcid.org/0000-0002-0194-472X>, <https://orcid.org/0000-0002-6104-7115>



LEW TOŁSTOJ

Pierwszy szczebel

Первая ступень

Абстракт

Очерк Льва Толстого *Первая ступень* был написан в 1891 году. Это многоплановое произведение, с помощью которого писатель не только призывал людей к морально доброму образу жизни путем последовательного соблюдения воздержания и наблюдения за собственными похотями, но и убедительно уговаривал их, чтобы решительно перешли на вегетарианство. Толстой утверждал, что диета без мяса связана со здоровым питанием, значительно уменьшает или даже полностью устраняет страдания животных, массово убиваемых для потребления на фабриках боли и смерти, то есть на механизированных бойнях. В натуралистических картинах автор представил жуткие сцены, свидетелем которых стал он сам на тульской бойне. Текст наполнен резкими образами, звуками и неприятными запахами, исходящими от бойни, а также образами старых и молодых мясников, лишенных малейшего сострадания к животным, которых они убивали. С хронологической точки зрения можно с грустью констатировать, что очерк Толстого не изменил привычек людей в сфере питания и вегетарианство не победило традиционного меню, основанного преимущественно на мясе.

Ключевые слова: Лев Толстой, нравственная жизнь, массовое убийство животных, потребление мяса, вегетарианств

The First Step

Abstract

Leo Tolstoy's essay, *The First Step* (*Первая ступень*) written in 1891, is a multi-dimensional text whose purpose was not only to try to convert people to the righteous path of living through consistently followed restraint and self-control over one's desires, but its author also encouraged people – in a rather convincing way – to become vegetarians. Tolstoy claimed that meat-free diet closely relates to healthy nutrition and considerably limits or even eliminates the suffering of animals being slaughtered on a mass scale for consumption in pain and death factories, as he referred to mechanised slaughterhouses. Using naturalistic images, the writer describes horrifying scenes he witnessed at the abattoir in Tula. The text is filled with drastic imagery, sounds and foul odours wafting from the slaughterhouse and the vision of inhumane practices of butchers, young and old, devoid of any sympathy towards the animals being killed. In hindsight it must be regretfully noted that Tolstoy's essay has not changed people's dietary habits and vegetarianism has not managed to supplant the traditional, mostly meat-based menu.

Keywords: Leo Tolstoy, moral life, mass animal slaughter, meat consumption, vegetarianism

Od tłumacza

W 1891 roku, czyli w czasie, kiedy powstał esej *Pierwszy szczebel* (*Первая ступень*), Lew Tołstoj (1828–1910) miał 63 lata. Był już na pewno twórcą dojrzałym, w ogromnym stopniu spełnionym, dobrze znanym w Rosji i poza jej granicami, autorem klasycznych powieści, jak na przykład *Wojna i pokój* (1863–1869) oraz *Anna Karenina* (1873–1877), czy nowel, jak chociażby *Śmierć Iwana Iljicza* (1886) i *Sonata Kreutzerowska* (1889). Coraz większą popularność – co wcale nie znaczy, że za każdym razem przychylność – zyskiwał Tołstoj z biegiem czasu głównie w kręgach inteligenckich i cerkiewnych za sprawą kontrowersyjnych tekstów na temat życia, religii, zależności od władzy, co w końcu doprowadziło go do wyraźnego konfliktu z carem Mikołajem II i hierarchią cerkiewną, zakończonego ekskomuniką i wydaleniem wielkiego pisarza w 1901 roku z Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Fakt ten nie wpłynął jednak na zmianę poglądów myśliciela, przeciwnie – utwierdził go w przekonaniu, że jest dokładnie tak, jak o tym pisał w książkach, traktatach, tekstach publicystycznych. I pozostał wierny sobie do końca życia.

Dojrzały Tołstoj nie krył się nigdy z radykalnym światopoglądem obejmującym bodajże każdą istotną dziedzinę życia, świadomie naruszał wszelkie tabu, mając nadzieję na moralne przebudzenie się i odrodzenie się społeczeństwa rosyjskiego oraz dokonanie przez nie trwałych przewartościowań na rzecz Chrystusowego przesłania o miłości bliźniego i poszanowania życia wszystkich istot, nie tylko człowieka. Esaj *Pierwszy szczebel* wyrósł zapewne z kilku pobudek, wśród których na pierwszym planie znalazła się troska o nawrócenie ludzi na drogę dobrego, tj. moralnego, życia przez konsekwentne przestrzeganie wstrzemięźliwości i panowanie nad własnymi żądzami, na drugim zaś – nadzieja na zmianę postawy żywieniowej człowieka, czyli na jego przejście na wegetarianizm. Dieta bezmięsna – twierdził Tołstoj – jest nie tylko sposobem na zdrowe odżywianie się, lecz także, co znacznie ważniejsze, oznacza ograniczenie lub nawet zniesienie cierpienia zwierząt zabijanych masowo w rzeźniach – fabrykach bólu i śmierci.

Tołstoj z nadekspresywną precyzją naturalisty przedstawił w swym tekście okropne sceny, których był naocznym świadkiem, na własne zresztą życzenie, z tulskiej nowoczesnej ubojni. Przybył, ujrzał, przeżył i opisał mękę młodszych braci: świń, wołów, byków, baranów, drobiu. Przekazał wszystko w bardzo prostych, lecz niezwykle sugestywnych słowach, nie szczędząc czytelnikowi drastycznych szczegółów. Myślę, że hrabia z Jasnej Polany świadomie natrętnie nękał odbiorcę przeżającymi widokami, odgłosami i nieprzyjemnymi zapachami płynącymi z rzeźni oraz ukazywaniem nieludzkich praktyk starych i młodych rzeźników, aby efekt narracyjny, osadzony na sensoryce negatywnej, był piorunujący; cel ten został osiągnięty z nawiązką.

Praca nad przekładem *Pierwszego szczebla* była dla mnie doświadczeniem podwójnie trudnym, momentami nawet traumatycznym. Po pierwsze – ciężki styl oryginału, narracja pełna „niedoskonałości” stylistycznych, które są do przyjęcia w pierwodziele (nikt nie poprawia autora!), lecz w tłumaczeniu mogą one już razić, ponieważ czytelnik nie wie, jak wygląda tekst wyjściowy, przez co jest skłonny przepisywać wszelkie nieporadności językowe nie Tołstojowi, lecz przekładowcy. Po drugie – sceny zadawania bólu i cierpienia zwierząt w tulskiej rzeźni nie mogą pozostać obojętnymi nawet ludzi o zatwardziałych sercach. Niestety, nie stało się tak, jak zapewne zakładał i chciał pisarz: po opublikowaniu jego eseju w 1892 roku nie zamknięto rzeźni ani w Rosji, ani poza nią, a ludzie masowo nie porzucili pokarmów mięsnych na rzecz wegetarianizmu czy jarstwa. Mało tego: minęło ponad 130 lat od opublikowania słów Tołstoja i wielu innych tekstów dwudziestowiecznych myślicieli na ten sam temat, a ludzkość niezmiennie, jak zahipnotyzowana, trwa w starych praktykach żywieniowych. Rzeźnie mają się dobrze, a przemysł mięsny prześciga się w poszukiwaniu „humanitarnych” metod uśmiercania zwierząt w celach konsumpcyjnych.

Moje tłumaczenie ma swego poprzednika: *Pierwszy stopień*¹. Nie znam niestety ani imienia, ani nazwiska pierwszego tłumacza, ponieważ przekład z 1907 roku ukazał się bez podpisu. Być może stworzył go sam redaktor naczelny miesięcznika „Przewodnik Zdrowia” August(yn) Wika-Czarnowski (1861–1934), polski lekarz stomatolog i homeopata, propagator higienicznego trybu życia, co wyjaśniałoby brak danych o autorze polskiej wersji, ale obecnie jest to tylko moja hipoteza. Młodopolski wariant tłumaczenia ma dziś znaczenie przede wszystkim historyczne. Zmieniło się bowiem wiele w polszczyźnie od tamtego okresu: ortografia, słownictwo, składnia. Trzeba jednak sprawiedliwie napisać, że ówczesny przekładowca starał się wiernie oddawać słowa i myśli Tołstoja. Miejskami jednak postępował jak cenzor, redukując pewne partie oryginału, lub jak kreator, dopisując to, czego w tekście wyjściowym nie było, niekiedy wkraplał też do narracji treści pożądane z punktu widzenia miesięcznika, ale obce oryginałowi. Bez względu na to, po którą wersję tłumaczenia sięgnie współczesny czytelnik – tę z 1907 czy 2024 roku – tekst Tołstoja przemówi do niego, jak sądzę, z tą samą mocą, jak przed stuleciem. Moim życzeniem jako przekładowcy jest, aby za lekturą tego eseju szły czyny: wstrzeźliwość, panowanie nad sobą i powstrzymanie się od diety mięsnej stanowiącej podstawę codziennego wyżywienia. Realizacja tych trzech celów sprawi, że świat stanie się lepszy, a wojny, będące przecież przykładem masowego ludożerstwa, w końcu ustaną.

Grzegorz Ojcewicz

¹ Lew Tołstoj, „Pierwszy stopień”, *Przewodnik Zdrowia*, nr 8 (1907): 188–207 (część 1) i nr 9: 217–233 (część 2). Tu i dalej przypisy pochodzą od tłumacza.

Lew Tołstoj

Lew Tołstoj

Pierwszy szczebel²

I

Jeśli człowiek czyni coś nie na pokaz, lecz [rzeczywiście]³ pragnie czegoś dokonać, nieuchronnie postępuje w pewnej określonej istotą sprawy kolejności. Jeśli człowiek czyni później to, co w istocie rzeczy powinno było być uczynione wcześniej, albo w ogóle pomija to, co koniecznie trzeba uczynić po to, by można było kontynuować zadanie, prawdopodobnie nie podchodzi do sprawy poważnie, lecz tylko udaje. Zasada ta sprawdza się zarówno w materialnych, jak i niematerialnych kwestiach. Tak jak nie można na poważnie pragnąć upiec chleb, nie zamiesiwszy wcześniej mąki i nie włożywszy potem [ciasta] do [gorącego] pieca, i nie wymiółwszy najpierw pieca itd., tak samo nie można na poważnie pragnąć wieść dobrego życia, nie przestrzegając określonej kolejności w przyswajaniu sobie koniecznych po temu przymiotów.

Zasada ta w kwestiach dobrego życia jest szczególnie ważna, ponieważ w sprawie materialnej, jak na przykład w pieczeniu chleba, można poznać, czy człowiek zajmuje się sprawą poważnie, czy tylko udaje, na podstawie rezultatów jego działalności; w prowadzeniu zaś dobrego życia to sprawdzenie nie jest możliwe. Jeśli ludzie, nie zamiesiwszy mąki, nie napaliwszy w piecu – niczym w teatrze – jedynie stwarzają pozory, że pieką chleb, wtedy po skutkach – braku chleba – każdy widzi, że tylko udawali; ale jeśli człowiek stwarza pozory, że wie dzie dobre życie, nie ma takich prostych wskazówek, dzięki którym można byłoby poznać, czy poważnie dąży on do prowadzenia dobrego życia, czy tylko udaje, ponieważ następstwa dobrego życia nie tylko nie zawsze są namacalne i widoczne dla otoczenia, ale bardzo często są przez nie [tj. otoczenie] postrzegane jako szkodliwe; szacunek zaś i uznanie dla działalności człowieka jako użytecznej oraz przychylny dla współczesnych niczego nie udowadnia na rzecz autentyczności jego dobrego życia.

² Tekst ukazał się po raz pierwszy w 1892 roku: Graf Lev N. Tolstoy, «Pervaya stupen'», *Voprosy filosofii i psikhologii* (Moskva) 1892, kn. 13, god tretiy, may. Red. N.Ya. Grot, Izdaniye A.A. Abrikosova, s. 109–144 [Граф Лев Н. Толстой, «Первая ступень», *Вопросы философии и психологии* (Москва) 1892, кн. 13, год третий, май. Ред. Н.Я. Грот, Издание А.А. Абрикосова, с. 109–144]. Miał on być przedmową do przygotowywanej przez wydawnictwo „Pośrednik” («Посредник») rosyjskojęzycznej edycji angielskiej książki Howarda Williama *The Ethics of Diet* jako *Этика пици*. Podstawa tłumaczenia na język polski: Lev N. Tolstoy, «Pervaya stupen'» [Лев Н. Толстой, «Первая ступень»]. http://az.lib.ru/t/tolstoj_lev_nikolaewich/text_0650.shtml (dostęp: 17.06.2023).

³ Wszystkie uzupełnienia w nawiasach kwadratowych pochodzą od tłumacza.

I dlatego w odróżnianiu prawdziwości dobrego życia od jego pozorności szczególnie cenna jest oznaka, która zasadza się na właściwej kolejności nabywania przymiotów potrzebnych do dobrego życia. Ten przymiot jest cenny przede wszystkim nie dlatego, że pozwala rozpoznawać prawdziwość dążeń do dobrego życia u innych [osób], ale z tego powodu, że pozwala rozpoznawać je w samym sobie, gdyż pod tym względem jesteśmy skłonni do oszukiwania samych siebie w jeszcze większym stopniu niż innych.

Poprawna kolejność w nabywaniu dobrych przymiotów stanowi warunek konieczny w podążaniu ku dobremu życiu i dlatego zawsze przez wszystkich nauczycieli ludzkości była zalecana ludziom pewna niezmienna kolejność przyswajania sobie dobrych przymiotów.

W każdym nauczaniu moralnym ustala się drabinę, która, jak mówi chińska mądrość, sięga od ziemi do nieba i po której wchodzenie nie może się odbywać inaczej, jak [tylko] od najniższego szczebla. Zarówno w nauczaniu braminów, budystów, wyznawców Konfucjusza, jak i w nauczaniu mędrców Grecji są ustalane szczeble cnót, gdzie wyższa [cnota] nie może być osiągnięta bez [uprzedniego] przyswojenia sobie niższej. Wszyscy nauczający ludzkość moralności, zarówno religijni, jak i niereligijni, uznawali konieczność [zachowania] określonej kolejności w osiągnięciu cnót potrzebnych do dobrego życia; ta konieczność wynika przecież z samej istoty rzeczy i dlatego, zdaje się, powinna być uznawana przez wszystkich ludzi.

Ale [oto] dziwna sprawa! Świadomość koniecznej kolejności przymiotów i działań, istotnych dla dobrego życia, zostaje jakby zatracana w coraz większym stopniu i zachowuje się tylko w środowisku ascetycznym, zakonnym. W środowisku zaś ludzi świeckich zakłada się i uznaje możliwość przyswojenia sobie wyższych przymiotów dobrego życia nie tylko przy braku niższych dobrych jakości, warunkujących wyższe, lecz nawet przy najszerszym rozwoju wad; wskutek tego również wyobrażenie o tym, na czym zasadza się dobre życie, staje się w naszych czasach w środowisku większości ludzi świeckich strasznie pogmatwane. Utracono wyobrażenie na temat tego, czym jest dobre życie.

II

Stało się tak, jak myślę, z następujących powodów.

Chrześcijaństwo, zastępując pogaństwo, postawiło wyższe wymagania moralne od [wymagań] pogańskich i, bo nie mogło być inaczej, formułując swe wymagania, ustanowiło, tak samo jak [to było] w moralności pogańskiej, pewną konieczną kolejność przyswajania sobie cnót albo szczebli w celu osiągnięcia dobrego życia.

Cnoty Platona, zaczynające się od wstrzemięźliwości, przez męstwo i mądrość, dochodziły do sprawiedliwości; cnoty chrześcijańskie, zaczynające się od samożarcia, przez poddanie się woli Bożej, dochodzą do miłości.

Ludzie, którzy na poważnie przyjęli chrześcijaństwo i dążący do przyswojenia sobie dobrego życia chrześcijańskiego, tak właśnie pojmowali chrześcijaństwo i zawsze zaczynali dobre życie od wyrzeczenia się swych żądz; w takim wyrzeczeniu zawierała się pogańska wstrzeźliwość.

Nauczanie chrześcijańskie tylko dlatego [zdołało] zastąpić [nauczanie] pogańskie, ponieważ jest inne i wyższe od pogańskiego. Ale nauczanie chrześcijańskie, tak samo jak pogańskie, prowadzi ludzi do prawdy i dobra; a ponieważ prawda i dobro zawsze stanowiły jedno, to i droga do nich powinna być wspólna i *pierwsze* kroki na tej drodze nieuchronnie powinny być takie same zarówno dla chrześcijanina, jak i poganina.

Różnica między nauczaniem chrześcijańskim o dobru a [nauczaniem] pogańskim polega na tym, że nauczanie pogańskie jest nauczaniem o skończonej, chrześcijańskie zaś – nieskończonej doskonałości. Platon na przykład stawia za wzór doskonałości sprawiedliwość; Chrystus z kolei stawia za wzór [doskonałości] nieskończone doskonalenie się w miłości. „Wy zatem macie być doskonali, jak doskonały jest wasz Ojciec niebieski” [Mt 5,48]⁴. Stąd się bierze różne podejście w nauczaniu pogańskim i chrześcijańskim do różnych szczebli cnót. Osiągnięcie wyższej cnoty w nauczaniu pogańskim jest możliwe, a każdy szczebel osiągnięcia ma swe względne znaczenie: im wyższy szczebel, tym więcej godności, dlatego z pogańskiego punktu widzenia ludzie dzielą się na cnotliwych i niecnotliwych, na mniej lub bardziej cnotliwych. Zgodnie zaś z nauczaniem chrześcijańskim, które sformułowało ideał nieskończonej doskonałości, takiego podziału być nie może. Nie może też być szczebli wyższych czy niższych. W nauczaniu chrześcijańskim, w którym wskazano na nieskończoność doskonalenia się, wszystkie szczeble są równe w odniesieniu do nieskończonego ideału. Różnica godności w pogaństwie zawiera się w tym szczeblu, który zostaje osiągnięty przez człowieka; w chrześcijaństwie godność zasadza się tylko na procesie osiągnięcia, na większej lub mniejszej prędkości dążenia. Z pogańskiego punktu widzenia człowiek posiadający cnotę rozsądku w sensie moralnym stoi wyżej od człowieka nieposiadającego tej cnoty; człowiek posiadający oprócz rozsądku także męstwo stoi jeszcze wyżej; człowiek posiadający i rozsądek, i męstwo, i ponadto sprawiedliwość stoi jeszcze wyżej; żaden chrześcijanin zaś nie może uważać się za stojącego ani wyżej, ani niżej od innego w sensie moralnym; chrześcijanin tylko wtedy jest bardziej chrześcijaninem, gdy prędzej dąży do nieskończonej doskonałości, niezależnie od tego szczebla, na którym w danym momencie się znajduje. Tak więc stała pobożność faryzeusza jest czymś niższym od dynamiki kajającego się łotra na krzyżu.

⁴ *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza. Przekład dosłowny z języka hebrajskiego, aramejskiego i greckiego, z przypisami*, tłum. Piotr Zaremba (Poznań: Ewangeliczny Instytut Biblijny, 2020), 1413. Dalsze przytoczenia tekstu biblijnego za tym wydaniem.

Ale w tym, że dążenie do cnoty, do doskonałości nie może się dokonywać z pominięciem niższych szczebli cnoty, ani w pogaństwie, ani w chrześcijaństwie – nie może być różnicy.

Chrześcijanin, jak i poganin, nie może nie zacząć pracy nad doskonaleniem się od samego początku, tzn. od tego samego, od czego zaczyna ją poganin, tj. od wstrzemięźliwości, podobnie jak ten, który nie może wejść po drabinie, nie rozpoczynając [wchodzenia] od pierwszego szczebla. Różnica polega tylko na tym, że dla poganina wstrzemięźliwość sama w sobie wydaje się cnotą, a dla chrześcijanina wstrzemięźliwość to tylko część samozaparcia stanowiącego niezbędny warunek dążenia do doskonałości. I dlatego prawdziwe chrześcijaństwo w swoim przejawie nie mogło odrzucić cnót, na które wskazywało również pogaństwo.

Ale nie wszyscy ludzie pojmowali chrześcijaństwo jako dążenie do doskonałości Ojca niebieskiego; fałszywie pojęte chrześcijaństwo niweczyło w ludziach szczerłość i powagę wobec [stosowania] jego nauczania moralnego.

Jeśli człowiek wierzy, że może się zbawić bez stosowania moralnego nauczania chrześcijaństwa, to ma prawo myśleć, że jego wysiłki, by być dobrym, są zbędne. I dlatego człowiek wierzący w to, że są środki do zbawienia poza osobistymi usiłowaniami osiągnięcia doskonałości (jak na przykład indulgencja⁵ u katolików), nie może dążyć do tego z energią i powagą, z którymi dąży człowiek nieznający żadnych innych środków oprócz osobistych wysiłków. A nie dążąc do tego z całą powagą, wiedząc o innych środkach oprócz osobistych wysiłków, człowiek nieuchronnie będzie lekceważył także ten jeden niezmienny tryb, zgodny z którym mogą być przyswajane dobre przymioty, potrzebne do dobrego życia. To samo stało się właśnie z większością ludzi wyznających chrześcijaństwo tylko zewnątrznie.

III

Nauczanie o tym, że osobiste wysiłki nie są potrzebne do osiągnięcia przez człowieka duchowej doskonałości i że są do tego inne środki, stanowi przyczynę osłabienia dążności do dobrego życia i odstąpienia [przez człowieka] od koniecznej dla dobrego życia kolejności.

Bardzo wielu ludzi, którzy tylko zewnątrznie przyjęli chrześcijaństwo, wykorzystało zastąpienie pogaństwa przez chrześcijaństwo po to, by oswobodziwszy się od wymagań cnót pogańskich, jakby już niepotrzebnych chrześcijaninowi, uwolnić się również od wszelkiej konieczności walki ze swą zwierzęcą naturą.

⁵ Indulgencja – z łac. *indulgentia*, czyli pobłażanie; dawn. darowanie winy, przebaczenie, pobłażliwość; także odpust u katolików.

To samo uczynili także ludzie, którzy przestali wierzyć w zewnętrzne jedynie chrześcijaństwo. Dokładnie tak samo, jak tamci wierzący, oferując zamiast zewnętrznego chrześcijaństwa jakąś przyjętą przez większość pozorną dobrą sprawę, w rodzaju służby nauce, sztuce, ludzkości – w imię tej pozornej dobrej sprawy uwalniają się od kolejności nabywania przymiotów potrzebnych do dobrego życia i zadowolają się tym, że udają, jak w teatrze, iż żyją dobrym życiem.

Tacy ludzie, którzy odrzucili pogaństwo, lecz nie przyjęli chrześcijaństwa w jego prawdziwym znaczeniu, zaczęli głosić miłość do Boga i ludzi bez samozaparcia oraz sprawiedliwość bez wstrzemięźliwości, tzn. [zaczęli] głosić [możliwość] osiągnięcia wyższych cnót bez osiągnięcia [cnót] niższych, tzn. nie samych cnót, lecz tylko ich podobieństwa.

Jedni głoszą miłość do Boga i ludzi bez samozaparcia, inni – humanitarność, służenie ludziom, ludzkości bez wstrzemięźliwości.

A ponieważ to głoszenie – przez wprowadzenie do wyższych sfer moralnych – popiera zwierzęcą naturę człowieka, uwalniając go od najbardziej elementarnych wymagań moralności, od dawna uznanych przez pogan i nie tylko nieodrzuconych, ale wzmocnionych [jeszcze] przez prawdziwe chrześcijaństwo, [więc] nauczanie to zostało chętnie przyjęte zarówno przez wierzących, jak i niewierzących.

Zupełnie niedawno wyszła encyklika papieża o socjalizmie⁶. W niej, po obaleniu sądu socjalistów o nielegalności posiadania własności, zostało powiedziane wprost, że „nikt niewątpliwie nie jest obowiązany do pomagania bliźniemu, dając z tego, czego potrzebują on sam albo jego rodzina (Nul assurément n'est tenu de soulager le prochain en prenant sur son nécessaire ou sur celui de sa famille), ani nawet umniejszyć cokolwiek z tego, czego wymagają od niego dobre zasady. Nikt w rzeczy samej nie powinien żyć w niezgodzie ze zwyczajami”. (To miejsce ze świętego Tomasza [z Akwinu]: Nullus enim inconvenienter debet vivere). „Ale po zaspokojeniu potrzeb i zewnętrznych dobrych zasad”, mówi się dalej w encyklice, „obowiązkiem każdego – oddawać resztę biednym”.

Tak głosi głowa jednego z najbardziej rozpowszechnionych teraz Kościołów. I obok tego głoszenia egoizmu, zalecającego oddawać bliźniemu to, czego już się nie potrzebuje, głosi się miłość i stale z patosem przywołuje się słynne słowa [św.] Pawła z 13. rozdziału 1 Listu do Koryntian o miłości.

Pomimo że całe nauczanie Ewangelii jest przepełnione wymaganiami samozaparcia, wskazówkami, że samozaparcie jest pierwszym warunkiem chrześcijańskiej

⁶ Chodzi o encyklikę papieża Leona XIII *Rerum novarum* wydaną 15 maja 1891 roku. Dokładnie zdanie to brzmi następująco: „Zapewne nikt nie jest obowiązany pomagać drugiemu z tego, co mu jest konieczne do utrzymania własnego i najbliższych, ani też pozbawiać się na rzecz innych tego, czego wymaga utrzymanie się na poziomie godności i stosowności, »nikt bowiem nie jest obowiązany żyć niestosownie«. Leon XIII, „Encyklika o kwestii robotniczej. *Rerum novarum*”. <https://www.mop.pl/doc/html/encykliki/Rerum%20novarum.htm> (dostęp: 13.06.2023).

doskonałości, pomimo takich jasnych powiedzeń, jak: „Kto nie dźwiga swojego krzyża... kto nie ma w nienawiści ojca, matki... kto nie ma w nienawiści swojej duszy...”⁷ – ludzie przekonują siebie i innych, że można kochać ludzi, nie wyrzekając się nie tylko tego, do czego się przyzwyczaili, ale i tego, co sami uważają dla siebie za przyzwoite. Tak mówią fałszywi chrześcijanie i dokładnie tak samo myślą i mówią, i piszą, i postępują ludzie odrzucający nie tylko zewnętrzne, lecz także prawdziwe chrześcijańskie nauczanie, ludzie wolnomyślni. Ludzie ci upewniają siebie i innych, że bez umniejszania swych potrzeb, nie poskramiając swych żądz, można służyć ludziom i ludzkości, tzn. wieść dobre życie.

Ludzie odrzucili pogańską kolejność cnót i nie przyswoiwszy sobie chrześcijańskiego nauczania w prawdziwym jego znaczeniu, nie przyjęli również chrześcijańskiej kolejności i pozostali bez jakiegokolwiek kierownictwa.

IV

W dawnych czasach, gdy nie było nauczania chrześcijańskiego, dla wszystkich nauczycieli życia, poczynając od Sokratesa, pierwszą cnotą w życiu była wstrzeźliwość – ἐγκράτεια albo σωφροσύνη, i było zrozumiałe, że każda cnota powinna się od niej zaczynać i przez nią przechodzić. Było jasne, że człowiek niepanujący nad sobą, który rozwinął w sobie ogromną liczbę chuci i podlega im wszystkim, nie mógł wieść dobrego życia. Było jasne, że zanim człowiek mógł myśleć nie tylko o wspaniałomyślności, o miłości, ale [także] o bezinteresowności, sprawiedliwości, powinien był nauczyć się panowania nad sobą. Z naszego punktu widzenia wszystko to jest zbędne. Jesteśmy całkowicie przekonani, że człowiek, który rozwinął swe chucie do tego najwyższego stopnia, w którym są one rozwinięte w naszym świecie, człowiek niemogący żyć bez zaspokojenia setki mających nad nim władzę niepotrzebnych przyzwyczajzeń, może wieść zgoła moralne, dobre życie.

W naszych czasach i w naszym świecie dążenie do ograniczenia swych żądz uchodzi za sprawę nie tylko nie pierwszą, ale nawet i nie ostatnią, lecz zupełnie niepotrzebną do prowadzenia dobrego życia.

Według panującego najbardziej rozpowszechnionego współczesnego nauczania o życiu zwiększenie potrzeb uznaje się, przeciwnie, za pożądaną jakość, oznakę rozwoju, cywilizacji, kultury i doskonalenia się. Tak zwani ludzie wykształceni uważają, że przyzwyczajenia do komfortu, tzn. udogodnienia, są przyzwyczajeniami nie tylko nieszkodliwymi, ale [wręcz] dobrymi, świadczącymi o pewnej moralnej wyższości człowieka, o cnocie prawie.

⁷ Nawiązanie do Ewangelii Łukaszej o warunkach naśladowania Jezusa (Łk 14,25–33).

Im więcej potrzeb, tym subtelniejsze [stają się] te potrzeby, uważa się to za coś lepszego.

Nic tak jasno nie potwierdza tego, jak poezja opisowa, w szczególności zaś powieści minionej oraz naszego wieku.

Jak są przedstawiani bohaterowie i bohaterki uosabiający ideały cnót?

W większości wypadków mężczyźni, mający prezentować coś, co jest wzniosłe i szlachetne – poczynając od Childe Harolda⁸, aż do ostatnich bohaterów Feuilleta⁹, Trollope'a¹⁰, Maupassanta¹¹ – nie są nikim innym, jak rozpustnymi darmozjadami, na nic i nikomu niepotrzebnymi; bohaterki zaś to, tak czy inaczej, kochanki dostarczające mężczyznom mniejszej lub większej rozkoszy, tak samo próżne i oddane zbytkom.

Nie mówię o spotykanym z rzadka w literaturze obrazie osób rzeczywiście wstrzemięźliwych i oddanych pracy – mówię o zwykłym typie, będącym ideałem mas, o tym osobniku, do którego stara się upodobnić większość mężczyzn i kobiet. Pamiętam, że kiedy pisałem powieści, wtedy niewyjaśniona trudność, którą odczuwałem i z którą walczyłem, i z którą teraz, wiem, że walczą wszyscy powieściopisarze mający chociaż najmniejsze wyobrażenie o tym, co stanowi rzeczywiste piękno moralne, polegała na tym, by przedstawić typ człowieka świeckiego idealnie dobry, dobry i jednocześnie taki, który byłby zgodny z rzeczywistością.

V

Niezbitym dowodem, że rzeczywiście ludzie naszych czasów nie tylko nie uznają, iż pogańska wstrzemięźliwość albo chrześcijańskie samozaparcie są przymiotami pożądanymi i dobrymi, lecz traktują zwiększanie potrzeb jako coś dobrego i wzniosłego, jest to, jak w ogromnej większości są wychowywane dzieci naszego świata. Ich nie tylko się nie przyucza do wstrzemięźliwości, jak to było u pogan, i do samozaparcia, jak to powinno być u chrześcijan, ale świadomie zaszczepia się im przyzwyczajenia do rozpieszczenia, fizycznej próżności i zbytku.

⁸ Właściwie *Wędrówki Childe Harolda* (*Childe Harold's Pilgrimage*) – poemat dygresyjny autorstwa George'a Gordona Byrona (1788–1824). W utworze tym autor stworzył charakterystyczny typ bohatera romantycznego nazwanego później od jego nazwiska bohaterem bajronicznym. Poemat był trzykrotnie tłumaczony na język polski: przez Michała Budzyńskiego (1811–1864) w 1857 roku, Jana Kasprowicza (1860–1926) – w 1895 i Aleksandra Krajewskiego (1818–1903) – w 1896 roku.

⁹ Octave Feuillet (1821–1890) – francuski powieściopisarz, dramaturg, dziennikarz i bibliotekarz, członek Akademii Francuskiej.

¹⁰ Anthony Trollope (1815–1882) – angielski pisarz ery wiktoriańskiej.

¹¹ Guy de Maupassant (1850–1893) – pisarz francuski, świetny nowelista. Przedstawiciel nurtów naturalistycznego i dekadentckiego. Jego utwory zawierają krytykę społeczną zilustrowaną realistycznymi i jednocześnie pesymistycznymi obrazami życia współczesnego pisarzowi społeczeństwa.

Dawno [już] chciałem napisać taką bajkę: kobieta obrażona przez inną, pragnąc się zemścić, porywa dziecko swej nieprzyjaciółki, idzie do czarownika, prosząc, aby doradził, w jaki najbardziej zły sposób może się ona zemścić na swej nieprzyjaciółce, wykorzystując do tego [jej] jedyne porwane dziecko. Czarownik każe porywaczce odnieść dziecko w miejsce, które wskazuje, i twierdzi, że [taka] zemsta będzie najokropniejsza. Zła kobieta robi to, ale obserwuje dziecko i ku swemu zdziwieniu widzi, że dziecko zostało wzięte i usynowione przez bezdzielnego bogacza. Idzie [więc] do czarownika i czyni mu wyrzuty, ale czarownik każe czekać. Dziecko rośnie w przepychu i rozpieszczeniu. Zła kobieta jest [wciąż] zdumiona, ale czarownik każe [jeszcze] czekać. I rzeczywiście następuje czas, kiedy zła kobieta zostaje usatysfakcjonowana i nawet współczuje swej ofierze. Dziecko wyrasta w rozpieszczeniu i rozpuście i z powodu swego dobrego charakteru rujnuje się. I tu zaczyna się wiele fizycznych cierpień, nędzy i ponizenia, na które jest ono szczególnie wrażliwe i z którymi nie umie walczyć. Dążenie do moralnego życia – i bezsilność rozpieszczonego, przywykłego do przepychu i nieróbstwa ciała. Próżna walka, upadek coraz niżej, pijaństwo, by zagłuszyć ból, i przestępstwo albo szaleństwo, albo samobójstwo.

W rzeczy samej, nie da się patrzeć bez przerażenia na wychowanie niektórych dzieci w naszym świecie. Tylko najgorszy wróg mógłby tak starannie zaszczepiać w dziecku te słabości i wady, które są mu zaszczepiane przez rodziców, zwłaszcza przez matki. Zgroza zdejmuję, patrząc na to, a jeszcze bardziej – gdy [oglądamy] tego skutki, jeśli potrafi się dostrzec to, co dzieje się w duszach najlepszych z tych dzieci, tak starannie przez samych rodziców gubionych.

Zaszczepiono przyzwyczajenia do rozpieszczenia, gdy młoda jeszcze istota nie pojmuje ich moralnego znaczenia. Unicestwiony jest nie tylko nawyk wstrzeźliwości i panowania nad sobą, lecz także – odwrotnie niż w wychowaniu w Sparcie i w ogóle w starożytnym świecie – całkowicie zanika ta zdolność.

Człowiek nie jest przyuczony nie tylko do pracy, do wszystkich warunków wszelkiego owocnego trudu, skupienia uwagi, wytężenia [umysłu], wytrzymałości, pasjonowania się sprawą, umiejętności naprawiania zepsutego, radzenia sobie ze zmęczeniem, radości z zakończenia [zadania], ale został przyuczony do nieróbstwa i lekceważenia każdego wytworu pracy, przyuczony do tego, by psuć, wyrzucać i znów za pieniądze nabywać wszystko, na co będzie mieć ochotę, nie myśląc nawet nigdy o tym, jak co powstaje. Człowiek jest pozbawiony zdolności do nabycia pierwszej w kolejności cnoty koniecznej do nabycia wszystkich innych – rozsądku i [został] wypuszczony do świata, w którym są głoszone i niby cenione wysokie cnoty: sprawiedliwość, służenie ludziom, miłość. Dobrze, jeśli młody człowiek to natura moralnie słaba, nieczuła, nieodczuwająca różnicy między dobrym życiem na pokaz a prawdziwym, która może się zadowalać panującym w życiu złem. Jeśli tak, wszystko wtedy układa się niby dobrze i z nieobudzoną uczuciem

moralnym człowiek taki czasami spokojnie dożywa do grobowej deski. Ale nie zawsze tak bywa, szczególnie w ostatnich czasach, kiedy świadomość niemoralności takiego życia unosi się w powietrzu i mimo woli zapada w serce. Często, a nawet coraz częściej, bywa tak, że wymagania moralności prawdziwej, a nie na pokaz, przebudzają się, a wówczas zaczynają się wewnętrzna najbardziej męcząca walka i cierpienia, rzadko kończące się zwycięstwem uczucia moralnego. Człowiek czuje, że życie jego jest złe, że powinien zmienić je w całości od samego początku, i próbuje to zrobić; ale tutaj ludzie, którzy mają już za sobą tę walkę i z nią się nie uporali, ze wszystkich stron napadają na [człowieka] próbującego zmienić swe życie i starają się wszelkimi sposobami wmówić mu, że to wcale nie jest potrzebne, że wstrzeźliwość i samozaparcie nie są potrzebne do tego, by być dobrym, że można, oddając się objadaniu się, strojeniu, fizycznemu nieróbstwu, nawet nierządowi, być zupełnie dobrym, pożytecznym człowiekiem. I walka najczęściej kończy się opłakanie. Albo umęczony swą słabością człowiek podporządkowuje się temu ogólnemu głosowi i dusi w sobie głos sumienia, wypacza swój umysł, by się usprawiedliwić [przed sobą], i dalej prowadzi to samo rozpustne życie, przekonując samego siebie, że okupuje je wiarą w zewnętrzne chrześcijaństwo albo służbę nauce, sztuce; albo walczy, cierpi i dostaje pomieszania zmysłów, albo strzela do siebie. Rzadko się zdarza, by wśród wszystkich pokus go otaczających człowiek naszego świata zrozumiał to, co jest i [co] było tysiące lat temu elementarną prawdą dla wszystkich rozumnych ludzi, właśnie to, że by osiągnąć dobre życie, trzeba przede wszystkim przestać żyć złym życiem, i że do osiągnięcia jakichkolwiek wyższych cnót trzeba przede wszystkim przyswoić cnotę wstrzeźliwości albo panowania nad sobą, jak określali ją poganie, albo cnotę samozaparcia, jak określa ją chrześcijaństwo – i by zacząć ją osiągać dzięki stopniowej pracy nad sobą.

VI

Zupełnie niedawno czytałem właśnie listy naszego wysoko wykształconego przodownika z lat czterdziestych [XIX wieku], wygnańca Ogariowa¹², do innego jeszcze bardziej wykształconego i utalentowanego człowieka – Hercena¹³. W listach tych Ogariow wypowiada swoje najskrytsze myśli, ujawnia swe najwyższe dążenia i nie

¹² Nikołaj Ogariow (Николай Платонович Огарёв; 1813–1877) – rosyjski poeta, prozaik, myśliciel, publicysta, rewolucjonista. Najbliższy przyjaciel Aleksandra Hercena. Pianista i kompozytor.

¹³ Aleksandr Hercen (Александр Иванович Герцен; 1812–1870) – rosyjski publicysta i rewolucjonista, filozof, pisarz, myśliciel społeczny, działacz polityczny, pedagog. Poparł powstanie styczniowe w Polsce. Zwolennik poglądów rewolucyjno-demokratycznych. Autor doktryny „rosyjskiego socjalizmu”, która wywarła duży wpływ na narodników.

można nie dostrzec, że on, co jest właściwe młodemu człowiekowi, częściowo popisuje się przed swym przyjacielem. Mówi o samodoskonaleniu, o świętej przyjaźni, miłości, o służbie nauce, ludzkości itd. I tutaj też spokojnym tonem pisze, że często drażni przyjaciela, z którym mieszka, tym, jak pisze, że „wraca (do domu) w nietrzeźwym stanie albo przepada na długi czas z upadłym, ale miłym stworzeniem”... Zapewne nadzwyczaj serdeczny, utalentowany, wykształcony człowiek nie mógł nawet wyobrazić sobie, by było cokolwiek nawet odrobinę nagannego w tym, że on, człowiek żonaty, oczekujący porodu żony (w następnym liście pisze, że żona jego [już] urodziła), wracał do domu pijany, po zabawie z rozwiązłymi kobietami. Do głowy mu [nawet] nie przychodziło, że dopóki nie zaczął walczyć i chociaż trochę nie pokonał swej skłonności do pijaństwa i nierządu, nie miał co myśleć o przyjaźni, miłości, a przede wszystkim o służeniu czemukolwiek. On zaś nie tylko nie walczył z tymi wadami, lecz zapewne uważał je za coś bardzo miłego, co w ogóle nie przeszkadza w dążeniu do doskonałości, dlatego więc nie tylko ich nie ukrywał przed swym przyjacielem, przed którym chciał się pokazać od najlepszej strony, ale wprost je ujawniał.

Tak to było pół wieku temu¹⁴. Zastałem jeszcze tych ludzi¹⁵. Znałem samego Ogariowa i Hercena oraz ludzi tego pokroju, wychowanych na tych samych przekazach. We wszystkich tych ludziach dawał się zauważyć uderzający brak kolejności w sprawach życia. Były w nich szczerze, gorące pragnienia dobra i największe rozluźnienie osobistych żądz, które, jak się zdawało, nie mogą przeszkadzać w dobrym życiu i tworzeniu przez nich dobrych, a nawet wielkich dzieł. Wsadzali do niewypalonego pieca niewyrobione ciasto na chleb i wierzyli, że chleb się upiecze. Kiedy zaś na starość zaczęli zauważać, że chleb się nie piecze, tzn. żadne dobro dzięki ich życiu nie powstało, dostrzegli w tym szczególny tragizm.

Tragizm takiego życia rzeczywiście jest okropny. I tragizm ten, jakimkolwiek w tamtych czasach był on dla Hercena, Ogariowa i innych, takim samym jest i teraz dla bardzo wielu współczesnych tak zwanych wykształconych ludzi, wyznających te same poglądy. Człowiek stara się wieść dobre życie, ale ta niezbędna kolejność, która jest do tego potrzebna, została utracona w społeczeństwie, w którym żyje. Jak 50 lat temu Ogariow i Hercen, tak samo obecnie większość ludzi jest przekonana, że prowadzenie rozpieszczonego życia, jedzenie słodczy, tłustych [dań], rozkoszowanie się, zaspokajanie wszelkimi sposobami swych chuci – nie przeszkadza w dobrym życiu. Ale zapewne dobre życie im nie wychodzi i [z tego powodu] oddają się pesymizmowi, i mówią: „Taka [już] jest tragiczna sytuacja człowieka”.

¹⁴ Skoro esej powstał w 1891 roku, a Lew Tołstoj wskazuje na przedział 50-letni, zatem to, o czym pisze, musiało dotyczyć 1841 roku, gdy on miał 13 lat, Ogariow – 28, a Hercen – 29.

¹⁵ Przypomnę, że Lew Tołstoj urodził się w 1828 roku.

VII

Błędne mniemanie, że ludzie, oddając się swym chuciom, uważając to lubieżne życie za dobre, mogą przy tym wieść dobre, pożyteczne, sprawiedliwe, miłone życie, jest tak dziwne, że ludzie następnych pokoleń, myślę, nie będą pojmować wprost, co właściwie rozumieli ludzie naszych czasów przez wyrażenie „dobre życie”, gdy mówili, że obzartuchy, [ludzie] rozpieszczeni, lubieżnicy prowadzą dobre życie. W rzeczy samej wystarczy tylko na [pewien] czas odstąpić od odruchowego spojrzenia na nasze życie i popatrzeć na nie – nie mówię [, że] z punktu widzenia chrześcijańskiego – ale z punktu widzenia pogańskiego, z punktu widzenia najniższych wymagań sprawiedliwości, by się przekonać, że tu nie może być nawet mowy o jakimkolwiek dobrym życiu.

Każdemu człowiekowi w naszym świecie po to, by, nie powiem – zacząć dobre życie, ale [przynajmniej po to] tylko zacząć chociaż w niewielkim stopniu dążyć do niego, trzeba przede wszystkim przestać wieść złe życie, trzeba zacząć burzyć te warunki złego życia, w których się on znajduje.

Jakże często się słyszy jako usprawiedliwienie tego, że nie zmieniamy naszego złego życia, sąd, że postępek wbrew zwykłemu życiu byłby nienaturalny, byłby śmieszny, albo pragnieniem pokazania się i z tego powodu byłby niedobrym postępkem. Sąd taki sformułowano jakby po to, by ludzie nigdy nie zmienili swego złego życia. Przecież gdyby całe nasze życie było dobre, sprawiedliwe, moralne, tylko wtedy każdy postępek, zgodny z ogólnym życiem, byłby dobry. Jeśli zaś życie w połowie jest dobre, a w połowie złe, wtedy każdy postępek niezgodny z życiem ogólnym ma takie samo prawdopodobieństwo bycia dobrym, jak i złym. Jeśli zaś całe życie jest złe, niewłaściwe, człowiek żyjący takim życiem nie może uczynić ani jednego dobrego postępku, nie naruszywszy zwykłego biegu życia. Można uczynić coś złego, nie naruszywszy zwykłego biegu życia, ale nie można zrobić [niczego] dobrego.

Człowiek, który żyje naszym życiem, nie może wieść dobrego życia, zanim nie porzuci tych warunków zła, w których się znajduje, nie może zacząć czynić dobrze, nie zaprzestawszy czynić zła. Nie może człowiek, który żyje w zbytku, wieść dobrego życia. Wszystkie jego próby [uczynienia] czegoś dobrego będą daremne, dopóki nie zmieni on swego życia, nie dokona tej pierwszej w kolejności sprawy, którą powinien zrobić. Dobre życie w światopoglądzie pogańskim, a tym bardziej w chrześcijańskim, mierzy się jednym i nie może być mierzone niczym innym, jak tylko stosunkiem miłości własnej i miłości do innych – w ujęciu matematycznym: im mniej miłości własnej i wynikającej z niej troski o siebie, pracy i żądań od innych dla siebie, i im więcej miłości do innych i wynikającej z niej troski o innych, pracy własnej na rzecz innych, tym lepsze życie.

Tak pojmowali i pojmują dobre życie wszyscy mędracy świata oraz wszyscy prawdziwi chrześcijanie, i dokładnie tak samo pojmują najzwyczajniejsi ludzie: im więcej

człowiek daje ludziom i mniej żąda dla siebie, tym jest lepszy; im mniej daje innym i więcej żąda dla siebie, tym jest gorszy.

Jeśli przesunie się punkt oparcia dźwigni od dłuższego końca do krótszego, tym samym nie tylko wydłuży się długie ramię, ale [jednocześnie] skróci ramię krótkie. Tak więc, jeśli człowiek, mając jedną daną zdolność do miłości, powiększył miłość i troskę o siebie, tym samym zmniejszył możliwość miłości i troski o innych nie tylko o tę ilość miłości, którą przeniósł na siebie, ale o wiele razy więcej. Zamiast tego, by karmić innych, człowiek zjadł ponadto i przez to nie tylko zmniejszył możliwość oddania tego, co zbyt wiele [drugiemu], lecz wskutek braku umiaru w jedzeniu pozbawił się jeszcze okazji do troski o innych.

Po to, by rzeczywiście, a nie w mowie móc kochać innych, nie trzeba kochać siebie – też nie w mowie, lecz w czynach. Zwykle bywa tak: myślimy, że kochamy innych, zapewniamy o tym sobie i innym, ale kochamy tylko w mowie, siebie zaś kochamy w czynach. Zapomnimy nakarmić i położyć spać innych, siebie zaś nigdy. I z tego powodu, by rzeczywiście kochać innych, trzeba wyuczyć się zapominania o nakarmieniu siebie i położeniu się spać, tak samo jak zapominamy to zrobić w stosunku do innych.

Mówimy: „dobry człowiek” i „prowadzi dobre życie”, o człowieku rozpieszczonym, przyzwyczajonym do rozkosznego życia. Ale taki człowiek – mężczyzna lub kobieta – może mieć najuprzejmniejsze cechy charakteru, łagodności, dobroduszości, nie może jednak wieść dobrego życia, jak nóż – z najlepszej stali i pięknie obrobiony – nie może być ostry i ciąć, jeśli nie zostanie naostrzony. Być dobrym i wieść dobre życie – znaczy dawać innym więcej niż się od nich bierze. Człowiek zaś rozpieszczony i przyzwyczajony do życia w przepychu nie może tego robić, po pierwsze, dlatego, że sam zawsze dużo potrzebuje (i potrzebuje nie ze swego egoizmu, lecz dlatego, że przyzwyczał się i cierpiałby, gdyby stracił to, do czego przywykł), a po drugie, dlatego, że potrzebując tego wszystkiego, co otrzymuje od innych, przez samą potrzebę osłabia siebie, pozbawia się możliwości pracowania, a tym samym służenia innym. Człowiek rozpieszczony, miękko, długo sypiający, tłusto, słodko i dużo jedzący oraz pijący, odpowiednio ciepło lub lżej ubrany, który nie przyuczył się do wytężonej pracy, może zdziałać tylko niewiele.

Tak [bardzo] przyzwyczailiśmy się do okłamywania samych siebie i do kłamstw innych, tak korzystnie jest dla nas nie widzieć kłamstwa innych, by oni nie dostrzegli naszego, że w ogóle się nie dziwimy i nie powątpiewamy w słuszność przypisywania cnoty, czasami nawet świętości, ludziom prowadzącym całkowicie rozwiązłe życie. Człowiek, mężczyzna lub kobieta, śpi na łóżku sprężynowym, na dwóch materacach i dwóch czystych wyprasowanych prześcieradłach, poszewkach, na puchowych poduszkach. Przed łóżkiem leży dywanik, by nie było [człowiekowi] chłodno, gdy stąpnie na podłogę, mimo że obok stoją pantofle. Tutaj też są inne udogodnienia, więc nie musi wychodzić [z sypialni]. Okna są zasłonięte stora-

mi, więc światło nie może go rozbudzić i śpi dopóty, dopóki chce. Oprócz tego są sposoby, by zimą było ciepło, a latem chłodno, by go nie niepokoiły gwar i muchy oraz inne owady. [Człowiek] Śpi, a woda gorąca i zimna do umycia, czasami do kąpieli w wannie albo do golenia, jest już przyszykowana. Przygotowuje się także herbatę albo kawę, napoje pobudzające, które są pite natychmiast po wstaniu. Buty, trzewiki, kalosze, kilka par, które zostały zabrudzone wczoraj, już są czyszczone i [za chwilę] lśnią niczym szkło, i nie ma na nich nawet pyłku. Tak samo jest czyszczona różna, znoszona poprzedniego dnia, odzież odpowiednia nie tylko na zimę i lato, lecz [także] na wiosnę, jesień, deszczową, wilgotną, gorącą pogodę. Przygotowuje się wypraną, nakrochmaloną, wyprasowaną czystą bieliznę z guziczkami, spinkami, pętelkami, które są oglądane przez wyznaczonych do tego ludzi. Jeśli człowiek jest aktywny, wstaje wcześniej, tzn. o godzinie 7, to i tak dwie, trzy [godziny] po tych, którzy wszystko to dla niego przygotowują. Oprócz przygotowania ubrań na dzień i okrycia na noc jest jeszcze [do przygotowania] ubiór i obuwanie [stosowne] do pory zakładania ubrań, szlafroki, pantofle – i oto człowiek idzie się myć, czyścić się, czesać się, do czego używa kilku gatunków szczotek, mydeł i dużej ilości wody oraz mydła. (Wielu Anglików, a szczególnie kobiety, chełpi się z jakiegoś powodu tym, że mogą bardzo dużo zużyć mydła i wylać na siebie [mnóstwo] wody). Potem człowiek ubiera się, czesze się przed lustrem, innym od tych, które wiszą prawie we wszystkich pokojach, bierze potrzebne mu rzeczy, a więc: najczęściej okulary lub pince-nez¹⁶, lornion, potem rozkłada po kieszeniach: czystą chustkę do smarkania, zegarek na łańcuszku, mimo że wszędzie, gdzie będzie, prawie w każdym pokoju jest zegarek; bierze pieniądze różnego rodzaju, drobne (często w osobnym sortowniku, który zaoszczędza fatygi podczas szukania tego, co potrzeba) i papiery, karteczki, na których wydrukowano jego nazwisko¹⁷, wybawiające od trudu wypowiedzenia [go] lub napisania; czysty notes, ołówek. Dla kobiety ubieranie się jest jeszcze bardziej skomplikowane: gorset, fryzura, długie włosy, ozdoby, tasiemeczki, gumki, wstążeczki, sznureczki, haftki, szpilki do włosów, agrałki, broszki.

I oto wszystko jest skończone, dzień zaczyna się zwykle od jedzenia, pije się przygotowaną kawę albo herbatę z ogromną ilością cukru, zjada się bułki; chleb pierwszego gatunku z mąki pszennej z ogromną ilością masła, czasami wieprzowiny. Mężczyźni najczęściej palą przy tym papierosy albo cygara i potem czytają świeżą gazetę, dopiero co przyniesioną. Potem wyjście z domu na służbę albo w interesach lub jazda powozami celowo przeznaczonymi do przewożenia tych ludzi. Potem śniadanie z zabitych zwierząt, ptaków, ryb, potem taki sam obiad, w najskromniej-

¹⁶ Z fr. *pince-nez* – binokle, które utrzymują się na nosie za pomocą sprężynki lub są podtrzymywane ręką za uchwyt. Nosił takie między innymi Anton Czechow.

¹⁷ Dzisiaj powiedzielibyśmy: wizytówki.

szym wydaniu złożony z trzech potraw, deser, kawa, potem gra – karty i gra – muzyka albo teatr, lektura bądź rozmowa w miękkich sprężynowych fotelach przy ostrym lub łagodnym świetle świecy, gazu, elektryczności, znowu herbata, znowu jedzenie, kolacja i znowu do łóżka, przygotowanego, wzruszonego, z czystą bielizną i opróżnionym naczyniem [nocnym].

Taki jest dzień człowieka wiodącego skromne życie, o którym, jeśli ma on łagodny charakter i nie ma wyłącznie nieprzyjemnych wobec innych przyzwyczajzeń, mówi się, że to człowiek, który prowadzi dobre życie.

Ale dobrym życiem jest życie tego człowieka, który czyni ludziom dobro; jakże może czynić ludziom dobro człowiek, który tak żyje i jest przyzwyczajony do takiego życia? Przecież zanim zacznie czynić dobro, powinien on przestać czynić ludziom zło. A gdy weźmiemy pod uwagę całe to zło, które on, często sam o tym nie wiedząc, czyni ludziom, zobaczymy, że daleko mu do czynienia dobra ludziom i wiele, wiele musi dokonać wyczynów, by odpokutować czynione przez niego zło, a żadnych wyczynów, osłabiony swym lubieżnym życiem, dokonać w ogóle nie może. Przecież mógłby spać i zdrowiej, i fizycznie, i moralnie, leżąc na podłodze na płaszczu, jak spał Marek Aureliusz, i dlatego wszystkich tych wysiłków i prac, materaców i sprężyn, i puchowych poduszek, i codziennej pracy praczki, kobiety, słabej istoty ze swymi kobiecymi słabościami i rodzeniem, i karmieniem dzieci, opłukującej go, silnego mężczyzną, bieliznę – mogłoby nie być. Mógłby się on położyć wcześniej i wstać wcześniej, a prac związanych z firankami i oświetleniem wieczorem też już mogłoby nie być. Mógłby spać w tej samej koszuli, w której chodził za dnia, mógłby stąpać bosymi nogami po podłodze i wyjść na dwór, mógłby umyć się wodą przy studni, słowem – mógłby żyć tak, jak żyją wszyscy ci, którzy robią to wszystko dla niego, i dlatego wszystkich tych prac na jego rzecz mogłoby nie być. Mogłoby nie być i wszystkich tych wysiłków [związanych] z jego odzieżą, jego wykwinnym jedzeniem, z myślą o jego rozweseleniu.

Jak więc taki człowiek ma czynić ludziom dobro i wieść dobre życie, nie zmieniający swego rozpieszczonego życia, życia w przepychu. Nie może człowiek moralny – nie mówię o chrześcijaninie, lecz tylko o wyznającym humanizm albo chociaż przynajmniej sprawiedliwość – nie może nie pragnąć zmienić swego życia i nie przestać korzystać z przedmiotów przepychu wytwarzanych niekiedy ze szkodą dla innych ludzi.

Jeśli człowiekowi naprawdę żal jest ludzi wyrabiających tytoń, wtedy pierwsze, co uczyni mimo woli, to rzuci palenie, ponieważ kontynuując palenie i kupując tytoń, w ten sposób popiera produkcję tytoniu, niszcząc zdrowie ludzi.

Ale ludzie współcześni tak nie rozumują. Wymyślają najróżnorodniejsze i najbardziej uzasadnione, lecz niestety nie to, które naturalnie nasuwa się każdemu prostemu człowiekowi. Według nich w ogóle nie trzeba rezygnować z przedmiotów zbytku. Można współczuć robotnikom ich sytuacji, wygłaszać przemowy

i pisać książki na ich rzecz, a jednocześnie dalej korzystać z [rezultatów] tych prac, które uważamy, że są dla nich zgubne.

Według jednego rozumowania okazuje się, że można korzystać ze zgubnych [rezultatów] prac innych ludzi, ponieważ, jeśli ja nie będę [z nich] korzystać, skorzysta [ktoś] inny. Zgodnie z tego rodzaju rozumowaniem trzeba wypić wino, które mi szkodzi, ponieważ zostało kupione, i jeśli nie ja [je wypiję], wypiją je inni.

Według innego [rozumowania] okazuje się, że korzystanie dla zbytku z pracy tych ludzi jest nawet bardzo pożyteczne dla nich, ponieważ [w ten sposób] dajemy im pieniądze, tzn. możliwość istnienia, jakby nie można było dać im możliwości istnienia inaczej, jak tylko przez to, by zmuszać ich do wytwarzania szkodliwych dla nich i zbędnych dla nas rzeczy.

Wszystko to dzieje się z tej przyczyny, że ludzie wyobrazili sobie, iż można wieść dobre życie, nie przyswoiwszy pierwszego w porządku przymiotu potrzebnego do dobrego życia.

A pierwszy przymiot to wstrzemięźliwość.

VIII

Dobrego życia nie było i nie może być bez wstrzemięźliwości. Bez wstrzemięźliwości jest nie do pomyślenia żadne dobre życie. Wszelkie zmierzanie do dobrego życia powinno się zacząć od niej.

Jest drabina cnót i trzeba zaczynać od pierwszego szczebla, żeby wejść na następny; i pierwszą cnotą, którą powinien przyswoić sobie człowiek, jeśli chce osiąść następne, jest to, co starożytni nazywali ἐγκράτεια¹⁸ albo σωφροσύνη¹⁹, czyli panowanie nad sobą i roztropność.

Chociaż w nauczaniu chrześcijańskim wstrzemięźliwość została włączona do pojęcia „samozaparcie”, niemniej kolejność pozostaje ta sama i osiągnięcie jakichkolwiek cnót chrześcijańskich jest niemożliwe bez wstrzemięźliwości – nie dlatego, że ktoś to wymyślił, lecz z tego powodu, że taka jest istota sprawy.

Wstrzemięźliwość to pierwszy szczebel wszelkiego dobrego życia.

Ale nawet wstrzemięźliwość osiąga się nie nagle, lecz także stopniowo.

Wstrzemięźliwość jest uwolnieniem człowieka od żądz, jest podporządkowaniem ich rozsądkowi, σωφροσύνη. Lecz człowiek ma wiele i różnych żądz i z tego powodu, by walka z nimi była pomyślna, powinien zaczynać od podstawowych, takich, na których wyrastają inne, złożone, a nie od złożonych, które wyrosły na podstawowych. Są żądze złożone, jak chuć upiększania ciała, gier, zabaw, gadulstwo, ciekawość

¹⁸ Z gr. ἐγκράτεια – panowanie nad sobą.

¹⁹ Z gr. σωφροσύνη – roztropność.

i wiele innych, i są żądze podstawowe: obżarstwo, próżniactwo, miłość zmysłowa. W walce z żądzami nie można zaczynać od końca, [tj.] od walki z żądzami złożonymi; trzeba zaczynać od podstawowych i w ściśle określonym porządku. A porządek ten jest określony zarówno istotą rzeczy, jak i tradycją mądrości człowieka.

Obżartuch nie potrafi walczyć z lenistwem, a obżartuch i próżniak nigdy nie zdoła walczyć z chucią płciową. I dlatego zgodnie ze wszystkimi naukami dążenie do wstrzemięźliwości zaczynało się od walki z żądzą obżarstwa, zaczynało się od postu. W naszym zaś świecie, w którym do takiego stopnia utracono, tak dawno utracono wszelki poważny stosunek do prowadzenia dobrego życia, że najpierwsza cnota – wstrzemięźliwość, bez której inne nie są możliwe, jest uważana za zbędną, została utracona także kolejność, która jest potrzebna do osiągnięcia tej pierwszej cnoty, a i o poście wielu zapomniało i mówią, że post to głupi przesąd i że post w ogóle nie jest potrzebny.

A tymczasem tak samo, jak pierwszym warunkiem dobrego życia jest wstrzemięźliwość, również pierwszym warunkiem wstrzemięźliwego życia jest post.

Można pragnąć być dobrym, marzyć o dobru, nie poszcząc; ale w rzeczywistości być dobrym bez postu tak samo nie można, jak [nie można] iść, nie stanąwszy na nogach.

Post jest koniecznym warunkiem dobrego życia. Obżarstwo zaś zawsze było i jest pierwszą oznaką [czegoś] odwrotnego – życia niedobrego i, niestety, ta oznaka odnosi się w najwyższym stopniu do życia większości ludzi współczesnych.

Proszę spojrzeć na twarze i budowę ludzi z naszego kręgu i czasu: na wielu tych osobach o obwisłych podbródkach i policzkach, o otłuszczonych członkach i wzdętych brzuchach odcisnął się trwały ślad rozpustnego życia. Inaczej też być nie może. Proszę się przyjrzeć naszemu życiu, temu, co pobudza większość ludzi naszego świata; proszę zapytać samych siebie: jaki jest główny cel tej większości? I chociaż może się to nam, przywykłym do ukrywania naszych prawdziwych zainteresowań i pokazywania fałszywych, sztucznych, wydać dziwne – główny cel życia większości ludzi naszych czasów zawiera się w zaspokajaniu smaku, w przyjemności jedzenia, w żarciu. Począwszy od najbiedniejszych, [a skończywszy] na najbogatszych warstwach społeczeństwa, objadanie się, myślę, jest głównym celem, jest główną przyjemnością naszego życia. Biedny lud robotniczy stanowi wyjątek tylko w tej mierze, w jakiej potrzeba przeszkadza mu oddawać się tej namiętności. Jak tylko znajduje on czas i środki po temu, [wtedy] naśladowując wyższe klasy, nabywa najsmaczniejsze i najłodsze [produkty], i je, i pije, ile się da. Im więcej zje, tym bardziej czuje się nie tylko szczęśliwszym, ale [także] silniejszym i zdrowszym. I w tym przekonaniu podtrzymują go ludzie wykształceni, którzy tak właśnie zapatrują się na jedzenie. Klasy wykształcone widzą swe szczęście i zdrowie (w czym utwierdzają ich doktorzy, mówiąc, że najdroższe jedzenie, mięso – jest najzdrowsze) w smacznym, odżywczym, lekkostrawnym jedzeniu, chociaż starają się to ukryć.

Proszę popatrzeć na życie tych ludzi, posłuchać ich rozmów. Jakież to wniosłe tematy niby ich zajmują: i filozofia, i nauka, i sztuka, i poezja, i podział bogactw [naturalnych], i dobrobyt narodu, i wychowanie młodzieży; ale to wszystko dla ogromnej większości jest kłamstwem, wszystko to zajmuje ich między sprawą, między prawdziwą sprawą, między śniadaniem a obiadem, dopóki żołądek jest pełny i nie da się zjeść więcej. Jedynym żywym zainteresowaniem, prawdziwym zainteresowaniem większości mężczyzn i kobiet jest jedzenie, zwłaszcza po [okresie] pierwszej młodości. Jak zjeść, co zjeść, kiedy, gdzie?

Ani jedna uroczystość, ani jedna radość, ani jedno poświęcenie, otwarcie czegokolwiek nie obchodzi się bez jedzenia.

Proszę popatrzeć na podróżujących. Na ich przykładzie widać to najwyraźniej. „Muzeum, biblioteki, parlament – jakże ciekawe! A gdzie będziemy jeść obiad? Kto lepiej karmi?”. I proszę tylko spojrzeć na ludzi, jak schodzą się na obiad: wystrojeni, wyperfumowani, do ozdobionego kwiatami stołu, jak radośnie zacierają ręce i [jak] się uśmiechają.

Gdyby tak zajrzeć do dusz – czego oczekuje większość ludzi? Apetytu do śniadania, do obiadu. Jaka jest najokrutniejsza kara od [czasów] dzieciństwa? Siedzieć o chlebie i wodzie. Którzy robotnicy otrzymują najwyższe pensje? Kucharze. Jaki jest główny interes gospodyni domu? Do czego w większości wypadków sprowadzają się rozmowy gospodyń średniego kręgu? I jeśli rozmowy ludzi z wyższego kręgu nie sprowadzają się do tego, to nie dlatego, że są oni bardziej wykształceni i zajęci ważniejszymi sprawami, lecz tylko dlatego, że mają ochmistrzynię albo starszego lokaja, którzy się tym zajmują i zapewniają obiad. Ale proszę [tylko] spróbować pozbawić ich tej wygody, a [wtedy] się okaże, o co się troszczą. Wszystko sprowadza się do pytań dotyczących jedzenia, ceny cietrzewi, najlepszych sposobów parzenia kawy, pieczenia słodkich ciasteczek itd. Ludzie gromadzą się z przeróżnych okazji, jak: chrzciny, pogrzeby, śluby, poświęcenie cerkwi, pożegnania, powitania, świętowanie pamiętnego dnia, śmierci, narodzin wielkiego uczonego, myśliciela, nauczyciela moralności, gromadzą się ludzie niby przejęci najwznioślejszym zainteresowaniem. Tak przynajmniej mówią; ale oni udają: wszyscy wiedzą, że będzie jedzenie, dobre, smaczne jedzenie i picie, i to przede wszystkim [spowodowało, że] się zgromadzili. Kilka dni wcześniej w tym właśnie celu zabijano i zarzynano już zwierzęta, znoszono kosze produktów ze sklepów gastronomicznych, a kucharze, ich pomocnicy, kucharczycy, bufetowi, szczególnie odziani, w czystych nakrochmalonych fartuchach, czapkach, „pracowali”. Pracowali [także] szefowie otrzymujący po 500 i więcej rubli miesięcznie, wydając polecenia. Kucharze rąbali, miesili, myli, układali, ozdabiali. Z taką samą podniosłością i powagą pracował jeszcze kierownik zastawy, rachując, obmyślając, rzucając wzrokiem niczym malarz. Pracował ogrodnik nad kwiatami. Pomywaczki... Pracuje armia ludzi, są pochłaniane wytwory tysięcy roboczych dni, a wszystko po to, by zgromadzeni ludzie mogli porozmawiać

o upamiętnieniu wielkiego uczonego, nauczyciela moralności, albo by wspomnieć zmarłego przyjaciela, albo by zwrócić się do młodych małżonków z błogosławieństwem na dalszą drogę życia.

W niższym i średnim bycie jasno widać, że święto, pogrzeb, wesele – to żarcie. Tak tam też jest rozumiana ta rzecz. Żarcie tak [bardzo] zajmuje miejsce samego motywu zgromadzenia, że po grecku i po francusku wesele i uczta znaczą to samo. Ale w wyższym kręgu, wśród subtelnych ludzi, praktykuje się wielką sztukę, by to skryć i [by] stwarzać pozory, że jedzenie jest sprawą drugorzędną, że to tylko przyzwyczajenie. Łatwo zresztą mogą to okazywać, ponieważ w większości w ścisłym tego słowa znaczeniu nasyceni nigdy nie są głodni.

Udają, że obiad, jedzenie są im niepotrzebne, nawet uciążliwe; ale to kłamstwo. Proszę spróbować zamiast oczekiwanych przez nich wyszukanych potraw dać im, nie mówię, że chleb z wodą, ale kaszę i makaron, a można wtedy zobaczyć, jaką wywoła to burzę, i okaże się, jaka jest prawda, że w zbieraniu się tych ludzi najważniejszym celem okazuje się nie ten, o którym mówią, lecz zainteresowanie jedzeniem.

Proszę popatrzeć na to, czym targują ludzie, proszę przejść się przez miasto i popatrzeć, co się sprzedaje: stroje i przedmioty do objadania się.

W rzeczy samej tak to powinno być i nie może być inaczej. Nie myśleć o jedzeniu, trzymać tę swą chuć na wodzy, można tylko wtedy, gdy człowiek poddaje się konieczności jedzenia; ale gdy człowiek, tylko poddając się konieczności, tzn. pełnemu żołądkowi, przestaje jeść, wtedy to nie może być inaczej. Jeśli człowiek pokałał przyjemność jedzenia, pozwolił sobie na kochanie tej przyjemności, znajduje, że ta przyjemność jest [czymś] dobrym (jak to utrzymuje ogromna większość ludzi w naszym świecie, nawet wykształconych, chociaż ci udają, że jest inaczej), wtedy nie ma granic jej powiększania, nie ma granic, poza którymi nie mogłaby ona się rozrastać. Zaspokojenie potrzeby ma granice, ale przyjemność ich nie ma. Do zaspokojenia potrzeby niezbędne jest i wystarczające jedzenie chleba, kaszy albo ryżu; w zwiększaniu przyjemności nie ma końca przyprawom i przyrządzeniom.

Chleb jest niezbędnym i wystarczającym pokarmem (dowód: miliony ludzi silnych, lekkich, zdrowych, dużo pracujących – żywią się tylko chlebem). Ale lepiej jest jeść chleb z dodatkiem. Dobrze jest moczyć chleb w wywarze z gotowanego mięsa. Jeszcze lepiej jest włożyć do tej wody warzywa, a jeszcze lepiej – różne warzywa. Dobrze jest zjeść także mięso. Ale mięso lepiej zjeść nie ugotowane, lecz usmażone. A jeszcze lepiej – z masłem lekko usmażone i z krwią, pewne części. A do tego jeszcze warzywa i musztarda. I popić to winem, najlepiej czerwonym. Jeść się już wprawdzie nie chce, ale można zjeść jeszcze rybę, jeśli doprawi się ją sosem i popije białym winem. Wydawałoby się, że więcej nie da się [zjeść] ani [niczego] tłustego, ani smacznego. Ale deser jeszcze można zjeść, latem lody, zimą kompot, konfiturę itp. I oto obiad, skromny obiad. Przyjemność [płynącą] z tego obiadu można jeszcze znacznie zwiększyć. I zwiększa się, i zwiększaniu temu nie ma granic: i pobudzające

apetyt zakąski, i entremets [lekkie danie podawane przed deserem], i desery, i różne kombinacje smacznych rzeczy, i kwiaty, i ozdoby, i muzyka w czasie obiadu.

I rzecz zadziwiająca: ludzie każdy dzień objadający się takimi obiadami, dla których niczym jest uczta Baltazara²⁰ ze sprowokowanym groźnym prorocstwem, naiwnie wierzą, że tak postępując, mogą wieść moralne życie.

IX

Post jest warunkiem koniecznym do dobrego życia; ale zarówno w poście, jak i we wstrzeźliwości pojawia się pytanie: od czego zaczynać post, jak pościć, jak często jeść, co jeść, czego nie jeść? I jak nie sposób zająć się poważnie żadną sprawą, nie przyswoiwszy [przedtem] określonej w niej kolejności, tak samo nie sposób pościć, nie wiedząc, od czego zacząć post, od czego zacząć wstrzeźliwość w jedzeniu.

Post. W dodatku jest jeszcze w poście kwestia, jak pościć i [czego sobie] odmawiać. Myśl ta wydaje się śmieszna, dziwaczna dla większości ludzi.

Pamiętam, jak dumny ze swej oryginalności [pewien] ewangelik, atakujący ascezę stanu zakonnego, mówił mi: moje chrześcijaństwo jest nie z postem i wyrzeczeniami, lecz na befsztykach. Chrześcijaństwo i cnota w ogóle z befsztykiem!

W nasze życie wsiąkło tyle dzikich, niemoralnych rzeczy, zwłaszcza w ten najniższy obszar pierwszego kroku do dobrego życia, czyli stosunku do jedzenia, na co mało kto zwracał uwagę, że trudno nam jest nawet zrozumieć zuchwałość i szaleństwo łączenia w naszych czasach chrześcijaństwa albo cnoty z befsztykiem.

Przecież nie przerażamy się tym twierdzeniem tylko dlatego, że stało się z nami coś dziwnego: patrzymy, a nie widzimy, słuchamy, a nie słyszymy. Nie ma takiego fetoru, którego by człowiek nie zdołał powąchać, nie ma dźwięków, którym by się nie przysłuchał, paskudztwa, któremu by się nie przyjrzał, więc nie zauważa już tego, co zdumiewa człowieka nieprzywykłego. Dokładnie to samo [dzieje się] również w sferze moralnej. Chrześcijaństwo i moralność z befsztykiem!

W tych dniach byłem w rzeźni w naszym mieście Tule. Rzeźnia została zbudowana u nas po nowemu, według udoskonalonego planu, jak jest urządzana w wielkich miastach, aby zabijane zwierzęta męczyły się jak najmniej. To było w piątek, na dwa dni przed Trójcą Świętą. Bydła było dużo.

²⁰ Pisząc o uczcie Baltazara, Lew Tołstoj nawiązuje do wydarzenia historycznego, które zostało opisane w starotestamentowej Księdze Daniela (Dn 5,1–31). Ówczesny król Babilonii, Baltazar, wydał ucztę, podczas której zbecześcił naczynia skradzione ze świątyni jerozolimskiej. Gdy uczający pili z naczyń liturgicznych wino, ukazała się ręka, która zapisała na ścianie cztery słowa: *mane, mane, tekel, fares* (policzono, policzono, zważono, rozdzielono). Było to prorocstwo Jahwe o natychmiastowym upadku Babilonu i śmierci Baltazara, co rzeczywiście nastąpiło jeszcze tej samej nocy.

Jeszcze wcześniej, dawno, podczas czytania przepięknej książki „Ethics of Diet”²¹, zachciało mi się odwiedzić rzeźnię, by na własne oczy zobaczyć istotę rzeczy tej sprawy, o której mowa, gdy dyskutuje się o wegetarianizmie. Ale było [mi] wstyd, jak zawsze bywa wstyd, by iść i patrzeć na cierpienia [zwierząt], które zapewne będą [cierpieć] i czemu nie [będzie] można zapobiec, więc odkładałem [to] wszystko.

Ale ostatnio spotkałem na drodze rzeźnika, który wracał do domu, a teraz udawał się do Tuły. To jeszcze niedoświadczony rzeźnik, a jego obowiązkiem jest klucie [zwierząt] sztyletem. Zapytałem go: czy nie żał mu zabijać bydła? I jak zawsze się odpowiada, on [też] odpowiedział: „[A] Czego [tu] żałować? Przecież trzeba”. Ale kiedy powiedziałem mu, że żywienie mięsem nie jest konieczne, przytaknął i wtedy się zgodził, że nawet żał. „Cóż począć, jeść trzeba” – powiedział. – „Wcześniej *bałem się* zabijać. [Mój] Ojciec, ten [to] w życiu [nawet] kury nie zarznął”. – Większość Rosjan nie może zabijać, żałują, wyrażając to uczucie słowem „*bać się*”. On też się bał, ale przestał. Powiedział mi, że najwięcej pracy bywa w piątki i [praca] trwa do wieczora.

Ostatnio także nawiązałem rozmowę z żołnierzem-rzeźnikiem i ponownie dokładnie tak samo był on zadziwiony moim stwierdzeniem, że żał jest zabijać; i, jak zawsze, powiedział, że tak to [już] jest ustanowione; ale potem się zgodził: „Szczególnie [żał], gdy bydło jest spokojne, oswojone. Idzie serdeczne, wierzy ci. Żywo żał!”

Szedłem pewnego razu z Moskwy i po drodze zabrali [mnie] złomiarze, którzy jechali z Sierpuchowa do gaju, do kupca po drewno. Był Wielki Czwartek. Jechałem pierwszym wozem z furmanem, silnym, czerwonym [na gębie], szorstkim, zapewne nieźle popijającym chłopem. Wjeżdżając do pewnej wsi, zobaczyliśmy, że ze znajdującego się na skraju [wsi] podwórza wleczono na zabicie wypasioną, gołą, różową świnię. Kwiczała głosem rozpacz, podobnym do ludzkiego krzyku. Akurat wtedy, gdy przejeżdżaliśmy obok, zaczęli rznąć świnię. Jeden człowiek dźgnął ją nożem w gardło. [Świnia] zakwicziała jeszcze głośniejsze i bardziej przenikliwie, wyrwała się i uciekła, zalewając się krwią. Jestem krótkowidzem i nie widziałem wszystkiego szczegółowo, widziałem tylko różowe – niczym ludzkie – ciało świni i słyszałem rozpaczliwy kwik; ale furman widział wszystkie szczegóły i nie spuszczać wzroku, przyglądał się wszystkiemu. Świnię [w końcu] złapano, powalono i zaczęto dorzynać. Kiedy kwik ucichł, furman ciężko westchnął. „Czyż nie będą [oni] za to odpowiedzialni?” – powiedział.

Tak mocny jest w ludziach wstręt do wszelkiego zabijania, ale przykład na poparcie pożyteczności ludzi, twierdzenie o tym, że to jest dozwolone przez Boga

²¹ Autorem książki *The Ethics of Diet: a Catena of Authorities Deprecatory of the Practice of Flesh-eating* (1883) jest Howard Williams (1837–1931), angielski działacz na rzecz humanitaryzmu i pisarz. Utwór został poświęcony historii wegetarianizmu. Dzieło to miało spory wpływ na rozwój ruchu wegetariańskiego w Wielkiej Brytanii w okresie wiktoriańskim i poza granicami tego państwa.

i przede wszystkim przez zwyczaj, doprowadza ludzi do pełnej utraty tego naturalnego uczucia.

W piątek²² szedłem do Tuły, a spotkawszy [po drodze] znanego mi potulnego, dobrego człowieka, zaprosiłem go, by szedł ze mną.

– Tak, słyszałem, że mają tam dobre urządzenia, i chciałem popatrzeć, ale jeśli tam zabijają, nie wejdę.

– Dlaczego? Ja to właśnie chcę zobaczyć! Jeśli chce się jeść mięso, trzeba przecież zabijać.

– Nie, nie, ja nie mogę.

Co warto zauważyć, człowiek ten jest myśliwym i sam zabija ptaki i [leśne] zwierzęta.

Przyszlśmy. Już u podjazdu czuć było ciężki, odrażający odór kleju stolarskiego lub farby na kleju²³. Im głębiej wchodziliśmy, tym zapach ten stawał się intensywniejszy. Budynek – czerwony, ceglany, olbrzymi, ze sklepieniami i z wysokimi kominami. Doszliśmy do bramy. Na prawo było wielkie, około ¼ dziesięciny²⁴, ogrodzone podwórze – to plac, na który dwa razy w tygodniu przyprawdzano bydło na sprzedaż, a na skraju tej przestrzeni stał domek dozorczy; na lewo były, jak to oni nazywają, kamory²⁵, tzn. pomieszczenia z okrągłymi bramkami, z asfaltową wkładką podłogą oraz z urządzeniem do zawieszania i przesuwania tusz. Przy ścianie domku na prawo, na ławeczce siedziało sześciu rzeźników w fartuchach, zalanych krwią, z zakasnymi, zabryzganymi rękawami na muskularnych rękach. Minęło z pół godziny, jak skończyli pracę, więc tego dnia mogliśmy zobaczyć tylko puste kamory. Pomimo otwartych drzwi z dwóch stron [budynku] w kamorze czuć było ciężki zapach ciepłej krwi, podłoga była cała w kolorze brązowym, błyszcząca, a w zagłębieniach podłogi stała gęstniejąca czarna krew.

Jeden z rzeźników opowiedział nam, w jaki sposób zabijają, i pokazał miejsce, w którym to się robi. Niezupełnie go zrozumiałem i wyrobiłem sobie fałszywe, lecz bardzo straszne pojęcie o tym, jak zabijają, i myślałem, jak to często bywa, że rzeczywistość wyrwie na mnie mniejsze wrażenie niż to, co sobie wyobrażałem. Lecz myliłem się co do tego.

²² Jeśli poprzedniego dnia był Wielki Czwartek, następny dzień musiał być Wielkim Piątkiem. W oryginale jednak nie ma wyrażenia «чистая пятница», lecz tylko «пятница».

²³ Na tej podstawie można wnioskować, że w rzeźni wykorzystywano kości i skóry zwierzęce do produkcji kleju stolarskiego i farb z dodatkiem tegoż kleju. Jego zapach jest specyficzny, nieprzyjemny, ale sam produkt do dzisiaj znajduje zastosowanie i ma bardzo dobrą opinię jako lepsze, sprawdzające się zwłaszcza w pracach konserwatorskich (łączy na przykład papier, tkaniny, drewno).

²⁴ Dziesięcina to dawna jednostka powierzchni gruntów, rozpowszechniona w Rosji od XV wieku. 1 dziesięcina była równa 1,1 ha. A zatem plac przed ubojnią zajmował niewiele ponad 25 arów (0,25 ha).

²⁵ Pozostawiam w tłumaczeniu słowo „kamora” («камора») w jego pierwotnym kształcie leksykalnym jako znak obcości tekstu. Jego polskim odpowiednikiem mogłaby być „komora”, lecz ten wyraz wywołuje inne, niepożądane tutaj, asocjacje, jak na przykład komora gazowa.

Następnego razu przyszedłem do rzeźni o właściwej porze. To było w piątek przed uroczystością Trójcy Świętej. Był gorący czerwcowy dzień. Zapach kleju, krwi był jeszcze mocniejszy i bardziej wyczuwalny rankiem niż przy pierwszym moim pobycie. Praca szła pełną parą. Cały zakurzony plac był pełen bydląt i bydlęta zostały [potem] zagnane do wszystkich zagród obok kamor.

Na ulicy przed podjazdem stały wozy [drabiniaste] z przywiązanymi do szczebli [drabin] i hołobli bykami, cielakami, krowami. Nadjeżdżały gromady [wozów], zaprzężone w dobre konie, z załadowanymi żywymi, machającymi zwieszonymi łbami cielętami, i rozpoczynano wyładunek; i takie same gromady [wozów] z wystającymi i kołyszącymi się nogami tusz byków, z ich łbami, jasnoczerwonymi płucami i burymi wątrobami opuszczały rzeźnię. Przy płocie stały wierzchowce poganiaczy bydła. Sami poganiacze bydła-handlarze, w swych długich surdutach, z biczymi i batami w rękach, chodzili po podwórzu i znaczyli przez maźnięcie dziegciem bydło jakiegoś gospodarza albo targowali się, albo kierowali przeganiem wołów i byków z placu do tych zagonów, z których bydło wchodziło do samych kamor. Wszyscy ci ludzie byli oczywiście pochłonięci transakcjami, rozliczeniami i myśl, że dobrze albo niedobrze jest zabijać te bydlęta, była im tak samo obca, jak myśl o składzie chemicznym tej krwi, którą była zalana podłoga kamory.

Żadnego rzeźnika nie było widać na podwórzu, wszyscy znajdowali się w kamorach, pracując. Tego dnia zabito około stu sztuk byków.

Wszedłem do kamory i zatrzymałem się przy drzwiach. Zatrzymałem się dlatego, że w kamorze było ciasno z powodu przenoszonych tusz, i jeszcze dlatego, że krew płynęła po ziemi i kapała z góry, a wszyscy rzeźnicy, którzy tutaj przebywali, byli nią wymazani i wszedłszy do środka, na pewno umazałbym się krwią. Jedną zawieszoną tuszę ściągano, inną przesuwno ku drzwiom, z trzeciej – z zabitego wołu leżącego białymi nogami do góry – rzeźnik silną pięścią pruć rozciągniętą skórę [zwierzęcia].

Z przeciwległych drzwi, tych, przy których stałem, w tym samym czasie wprowadzano wielkiego, czerwonego, sytego wołu. Ciągnęło go dwóch [mężczyzn]. Zanim go jeszcze wprowadzono, zobaczyłem, jak jeden rzeźnik uniósł sztylet nad jego szyją i zadał cios. Wół, jakby podcięto mu od razu wszystkie cztery nogi, padł na brzuch, potem przewrócił się na jeden bok i zaczął trząść nogami oraz całym zadem. W tej samej chwili jeden rzeźnik rzucił się na byka z przeciwnej strony jego drżących nóg, chwycił go za rogi, przycisnął łeb do ziemi, a drugi rzeźnik rozciął mu nożem gardło, a wtedy spode łba chlusnęła czarno-czerwona krew, pod której potok umazany [krwią] chłopiec podstawił blaszaną miednicę. Przez cały czas, dopóki to robiono, wół, nie przestając, szarpał głową, starając się jakby podnieść się, i uderzał wszystkimi czterema nogami w powietrze. Miednica szybko się napełniała, ale wół był [wciąż] żywy i ciężko robiąc bokami, uderzał tylnymi i przednimi nogami, więc rzeźnicy odstąpili od niego. Kiedy jedna miednica

[już] się napełniła, chłopiec poniósł ją na głowie do zakładu albumin, inny podstawił drugą miednicę, która też zaczęła się napełniać. Ale wół ciągle robił bokami i rzucał tylnymi nogami. Gdy krew przestała płynąć, rzeźnik podniósł głowę wołu i zaczynał ściągać z niej skórę. Wół wciąż miał konwulsje. Głowa została oskalpowana i była [teraz] czerwona z białymi żyłkami, i przyjmowała to położenie, które nadawali jej rzeźnicy, z obu stron wisiała skóra. Wół nie przestawał się trząść. Potem inny rzeźnik chwycił byka za nogę, nadłamał ją i odciął. Brzuch i nogi wciąż drżały. Obcięto też pozostałe kończyny i rzucono je tam, gdzie rzucano nogi wołów jakiegoś gospodarza. Potem zawleczono tuszę na wyciąg i tam ją ukrzyżowano, a ruchów już nie było.

Tak patrzyłem z drzwi na drugiego, trzeciego, czwartego wołu. Ze wszystkimi było tak samo: tak samo odrzynano głowę z przygryzionym językiem i drżącym zadem. Różnica polegała tylko na tym, że nie zawsze zabijający od razu trafiał w to miejsce, od którego wół padał. Bywało, że rzeźnik chybiał, a wół podrywał się, ryczał, zalewając się krwią, wyrwał się z rąk. Ale wtedy zaciągano go pod belkę, uderzano po raz drugi i [wół] upadał. Zaszedłem potem od strony tych drzwi, którymi wprowadzano [zwierzęta]. Tutaj widziałem to samo, tylko bliżej i dlatego lepiej. Zobaczyłem tutaj głównie to, czego nie widziałem przy pierwszych drzwiach: czym zmuszano woły do wchodzenia w te drzwi. Za każdym razem, gdy brano wołu z zagonu i ciągnięto go z przodu na sznurze przywiązany do rogów, wół, czując krew, zapierał się, czasami ryczał i cofał się. Dwóch ludzi wciągnąć go siłą nie dałoby rady, dlatego za każdym razem jeden z rzeźników zachodził wołu od tyłu, chwycił go za ogon i kręcił nim, łamiąc nasadę ogona, aż chrząstki trzeszczały, i wół [wtedy] ruszał do przodu.

Gdy skończono z wołami jednego gospodarza, prowadzono bydło drugiego. Pierwsze bydło z tej partii drugiego gospodarza to był nie wół, lecz byk. Rasowy, piękny, czarny z białymi łatami i nogami – młode, muskularne, energiczne zwierzę. Pociągnięto go; spuścił łeb i zaparł się mocno. Ale idący z tyłu rzeźnik, jak maszynista chwytając za gwizdek, złapał za ogon, przekręcił go, kości zachrzęściły i byk ruszył do przodu, potrącając ludzi ciągnących go na postronku, ponownie się zaparł, patrząc z ukosa czarnym okiem, w którym białko napełniało się krwią. Ale ogon ponownie zatrzeszczał i byk szarpnął się, i już był tam, gdzie właśnie trzeba było. Nożownik podszedł, zamierzył się i zadał cios. Nie trafił we właściwe miejsce. Byk podskoczył, potrząsnął głową, zaryczał i cały we krwi wyrwał się, i rzucił do ucieczki. Wszyscy ludzie przy drzwiach się poruszyli. Ale nawykli do tego rzeźnicy, z zuchowatością nabytą w niebezpiecznej pracy, przędko chwycili za sznur, znowu za ogon i ponownie byk znalazł się w kamorze, dokąd go zaciągnęli za głowę pod belkę, spod której już się nie wyrwał. Nożownik zamierzył się energicznie [, by uderzyć] w to miejsce, gdzie włosy [na głowie] rozchodzą się gwiazdą, i pomimo krwi [na łbie] znalazł je, uderzył i piękne, peł-

ne życia bydlątko upadło, i trzęsło głową, nogami, dopóki upuszczano mu krew i oprawiano głowę.

– A to diabeł przeklęty i upadł nie tam, gdzie trzeba – warczał rzeźnik, rozcinając [bykowi] skórę na łbie.

Po pięciu minutach sterczała już czerwona głowa zamiast czarnej, bez skóry, ze szklanymi zastygłymi oczami, błyszczącymi pięć minut temu takim pięknym kolorem.

Potem poszedłem do tego oddziału, gdzie tną drobne bydło. Bardzo wielka kamora, długa, z asfaltową podłogą i ze stołami z oparciami, na których rżnięto owce i cielęta. Tu pracę już skończono; w długiej kamorze, napełnionej zapachem krwi, było tylko dwóch rzeźników. Jeden [z nich] nadmuchiwał nieżywego barana przez [jego] nogę i oklepywał ręką po rozdętym brzuchu; drugi [rzeźnik], młody chłopak w zabryzganym krwią fartuchu, palił zgiętego papierosa. Nikogo więcej w posępnej, długiej kamorze, napełnionej ciężkim zapachem [krwi], nie było. W ślad za mną przyszedł żołnierz – z wyglądu – w stanie spoczynku i przyniósł młodego, tegorocznego czarnego baranka, ze związanymi nogami, z łątą na szyi, i położył na jednym ze stołów jakby na łóżku. Żołnierz zapewne [był im] znany, przywitał się, zapytał [młodego], kiedy go uwolni [jego] pan. Chłopak z papierosem podszedł z nożem, poostrzył go o brzeg stołu i odpowiedział, że po świętach. Żywy baran tak samo cicho leżał, jak i martwy, nadęty, tylko szybko wymachiwał króciutkim ogonkiem i częściej niż zwykle robił bokami. Żołnierz lekko, bez wysiłku przytrzymał jego unoszącą się głowę; chłopak, kontynuując rozmowę, złapał lewą ręką barana za głowę i podciął mu gardło. Baran zaszamotał się, a ogonek się napreżył i przestał drżeć. Chłopak, czekając, aż wycieknie krew, wziął się za rozpalanie gasnącego papierosa. Połała się krew i baran zaczął się rzucać. Rozmowa trwała bez żadnej przerwy.

A tamte kury, kurczęta, które każdego dnia w tysiącach kuchni, z obciętych głowami, zalewające się krwią, komicznie, strasznie podskakują, machając skrzydłami?

I patrzysz, [jak] czuła [i] delikatna dziedziczka będzie pożerać trupy tych zwierząt z pełnym przekonaniem o swej słuszności, uznając dwa wzajemnie się wykluczające stanowiska:

Pierwsze, że jest ona, o czym zapewnia ją jej doktor, tak delikatna, że nie może ograniczać się tylko do jedzenia roślinnego i [że] z powodu słabego organizmu powinna spożywać koniecznie pokarmy mięsne; i drugie, że jest [ona] tak wrażliwa, iż nie może nie tylko sama sprawiać cierpienia zwierzętom, ale nawet [nie może] znosić ich [tj. cierpienia] widoku.

A tymczasem biedna dziedziczka jest słaba tylko dlatego, że została przyuczona do odżywiania się pokarmem niezgodnym z naturą człowieka; a sprawiać cierpienia zwierzętom nie może, ponieważ je pożera.

X

Nie wolno udawać, że nie wiemy o tym. Nie jesteśmy strusiami i nie możemy wierzyć temu, że jeśli nie będziemy patrzeć, nie będzie tego, czego nie chcemy widzieć. Tym bardziej tego nie wolno, gdy nie chcemy widzieć tego samego, co chcemy zjeść. A najważniejsze, gdyby to było niezbędne. Ale założmy, [że] nie jest [to] niezbędne, więc do czego potrzebne? – Do niczego. (Ci, którzy w to wątpią, niech przeczytają liczne, ułożone przez uczonych i lekarzy, książki na ten temat, w których udowadniają się, że mięso nie jest niezbędne w żywieniu człowieka. I niech nie słuchają starotestamentowych lekarzy, którzy bronią niezbędności żywienia mięsem tylko dlatego, że tak uważali przez bardzo długi czas ich poprzednicy i oni sami; bronią z uporem, z niezyczliwością, jak broni się zawsze wszystkiego, co stare, zamierające). [Potrzebne] Tylko po to, by wychowywać zwierzęce uczucia, karmić żądze, uprawiać nierząd, pijaństwo. Co znajduje stałe potwierdzenie w tym, że młodzi, dobrzy, niezepsuci ludzie, zwłaszcza kobiety i dziewczęta, czują, nie wiedząc, jak jedno wynika z drugiego, że cnoty nie da się pogodzić z befsztykiem i [że] jak tylko zechcą być dobrymi, porzucają mięsne pokarmy.

Cóż chcę powiedzieć? To, że ludzie, by być moralnymi, muszą zaprzestać jedzenia mięsa? Wcale nie.

Chciałem powiedzieć tylko, że do dobrego życia niezbędny jest pewien porządek dobrych postępów; że jeśli dążenie do dobrego życia jest w człowieku na poważnie, nieuchronnie przyjmie ono jeden określony porządek; i że w tym porządku pierwszą cnotą, nad którą będzie pracować człowiek, stanie się wstrzemięźliwość, panowanie nad sobą. Dążąc zaś do wstrzemięźliwości, człowiek nieuchronnie będzie też postępować według jednego określonego porządku i w tym porządku pierwszą rzeczą będzie wstrzemięźliwość w jedzeniu, będzie post. Poszcząc zaś, jeśli na poważnie i szczerze szuka dobrego życia – pierwsze, od czego będzie się powstrzymywać człowiek, będzie zawsze spożywanie pokarmów zwierzęcych, ponieważ, nie mówiąc o pobudzeniu namiętności wywoływanym przez te pokarmy, spożywanie ich jest po prostu niemoralne, ponieważ żąda wstrętnego w poczuciu moralnym postępu – zabójstwa, i jest powodowane tylko żądzą, pragnieniem [spożywania] przysmaków.

To, dlaczego wstrzemięźliwość od pokarmów zwierzęcych będzie właśnie pierwszą sprawą postu i życia moralnego, świetnie zostało powiedziane, a przy tym nie przez jednego człowieka, lecz całą ludzkość w osobach najlepszych jej przedstawicieli, by przedłużyć całe świadome życie ludzkości. Ale dlaczego, jeśli nieprawość, tzn. niemoralność [związana ze spożywaniem] pokarmów zwierzęcych, od tak dawna jest znana człowieczeństwu, ludzie dotychczas nie uświadomili sobie tego prawa? – zapytają ci, którzy kierują się zwykle nie tyle swym rozumem, ile opinią ogółu. Odpowiedź na to pytanie zawiera się w tym, że cały moralny ruch ludzkości, stanowiący podstawę wszelkiego ruchu, dokonuje się zawsze powoli; ale

oznaka prawdziwego ruchu, nie z przypadku, jest jego bezustanność i stałe jego przyspieszenie.

I taki [właśnie] jest ruch wegetarianizmu. Ruch ten wyraża się także we wszystkich myślach pisarzy podejmujących ten temat i w samym życiu ludzkości, coraz bardziej przechodzącej nieświadomie od diety mięsnej do pokarmów roślinnych oraz świadomie – w objawiającym się ze szczególną mocą i przyjmującym coraz większe rozmiary ruchu na rzecz wegetarianizmu. Ruch ten odbywa się w ciągu ostatnich 10 lat, wciąż przyspieszając: z każdym rokiem przybywa coraz więcej książek i czasopism na ten temat; coraz więcej spotyka się ludzi, którzy rezygnują z mięsa; za granicą z każdym rokiem, zwłaszcza w Niemczech, Anglii i Ameryce, zwiększa się liczba hoteli i karczm wegetariańskich.

Ruch ten powinien być szczególnie radosny dla ludzi żyjących dążeniem do urzeczywistnienia Królestwa Bożego na ziemi nie z tego powodu, że wegetarianizm jest ważnym krokiem ku temu Królestwu (wszystkie prawdziwe kroki są ważne i nieważne), lecz dlatego, że wegetarianizm oznacza, iż podążanie do moralnego doskonalenia się człowieka jest [traktowane] na poważnie i szczerze, ponieważ przyjął on właściwy mu niezmienny porządek, zaczynający się od pierwszego szczebla.

Nie można nie cieszyć się z tego tak samo, jak nie mogliby się nie cieszyć ludzie usiłujący wejść na szczyt domu, a wcześniej bezładnie i na próżno włączący z różnych stron bezpośrednio po murach, gdyby zaczęli schodzić się w końcu przy pierwszym szczeblu drabiny i wszyscy by się cisnęli przy niej, wiedząc, że nie da się wejść na szczyt [domu] z pominięciem tego pierwszego szczebla drabiny.

Z języka rosyjskiego przełożył *Grzegorz Ojcewicz*

Lew Nikolajewicz Tołstoj, hrabia (Лев Николаевич Толстой; 1828–1910) – rosyjski intelektualista, powieściopisarz, dramaturg, krytyk literacki, myśliciel, pedagog. Jeden z przedstawicieli realizmu w literaturze europejskiej. Klasyk literatury rosyjskiej i światowej. Był uważany za jednego z największych i najbardziej wpływowych autorów wszech czasów.

Lev Nikolayevich Tolstoy, count (Лев Николаевич Толстой; 1828–1910) – Russian intellectual, novelist, playwright, literary critic, thinker, educator. One of the representatives of realism in European literature. A classic of Russian and world literature. He was regarded as one of the greatest and most influential authors of all time.

Grzegorz Ojcewicz – dr hab., filolog śledczy, literaturoznawca, teoretyk i praktyk przekładu artystycznego. Znawca życia i twórczości Iwana Bunina, Sergiusza Jesienina, św. Matki Marii z Paryża, św. Doroty z Mąków, Georgija Efrona, Mariny Cwietajewej. Badacz dwudziestowiecznej emigracji rosyjskiej, dziejów zakonu krzyżackiego, historii Rosji i ZSRR. Autor

ponad 500 publikacji. Były profesor nadzwyczajny Akademii Policji w Szczytnie i Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Najnowsze publikacje: *Wstęp do filologii śledczej. Wybór tekstów z lat 2008–2020* (2021), autoryzowany przekład *Świętych zwierząt* rosyjskiej ekoteolożki i ekofilozofki Tatiany Goriczewej, wydany pod koniec 2022 roku. Na początku 2023 roku ukazały się dwa kolejne autoryzowane tłumaczenia jej książek: *Córki Hioba. Chrześcijaństwo a feminizm* i *Prawosławie a postmodernizm*. Wiosną 2023 roku wydano przekład *Pośmiertne pouczenia i proroctwa św. Nila z Athos*, a jesienią opracowanie *Rhododendron na Alasce*, zawierające przekłady utworów literackich Georgija Efrona z lat 1941–1944. E-mail: grzegorz.ojcewicz@uwm.edu.pl.

Grzegorz Ojcewicz – dr hab. [PhD], investigative philologist, literary scholar, theoretician and practitioner of artistic translation. An expert on the lives and creative work of Ivan Bunin, Sergei Yesenin, Saint Mother Mary of Paris, Saint Dorothea of Montau, Georgy Efron and Marina Tsvetaeva. Researcher of the twentieth-century Russian emigration, the history of the Teutonic Order, Russia and the Soviet Union. Author of more than 500 publications. Former associate professor of the Police Academy in Szczytno and the University of Warmia and Mazury in Olsztyn. His most recent publications include *Wstęp do filologii śledczej. Wybór tekstów z lat 2008–2020* (2021) [*Introduction to Forensic Philology. A selection of texts from 2008-2020*] and an authorised translation of *Święte zwierzęta* [*Holy Animals*] by a Russian eco-theologian and eco-philosopher Tatiana Goricheva, published in late 2022. In early 2023 he released two authorised translations of her books, *Córki Hioba. Chrześcijaństwo a feminizm* [*Job's daughters. Christianity and feminism*] and *Prawosławie a postmodernizm* [*Eastern Orthodoxy vs Postmodernism*]. The translation of *Pośmiertne pouczenia i proroctwa św. Nila z Athos* [*Posthumous Teachings and Prophecies of Saint Nil of Mount Athos*] was published in spring 2023 and a study on translations of 1941–1944 literary works by Georgii Efron entitled *Rhododendron na Alasce* [*Rhododendron in Alaska*] was released in autumn. E-mail: grzegorz.ojcewicz@uwm.edu.pl.

A decorative watercolor splash in various shades of green, located in the bottom right corner of the page. It has a soft, painterly texture with darker green centers and lighter green edges.

Artykuły



ADRIANA SCHETZ

 <https://orcid.org/0000-0002-6328-128X>

Uniwersytet Szczeciński

Instytut Filozofii i Kognitywistyki

Co decyduje o zmianie stylu życia? Filozoficzne założenia weganizmu jako postawy moralnej człowieka wobec zwierząt pozaludzkich

Что влияет на изменение образа жизни?
Философские предпосылки веганства
как нравственного отношения человека
к нечеловеческим животным

Абстракт

Статья представляет собой философский анализ основных факторов, влияющих на принятие решения о переходе к веганскому образу жизни. Автор пришел к выводу, что к этим факторам относятся: (1) прежде всего, руководство принципом, характерным для концепции глубинной экологии, согласно которому жизнь каждого животного (включая, конечно, и человека) является внутренней или конечной ценностью, и (2) уровень эмоционального интеллекта, в частности эмпатии. Исследовательница рассматривает также одну из наиболее серьезных моральных дилемм, с которой сталкиваются сторонники веганского образа жизни, названную ею дилеммой глубинной экологии.

Ключевые слова: веганство, образ жизни, эмоциональный интеллект, глубинная экология, эмпатия

What Determines a Lifestyle Change?
Philosophical Assumptions of Veganism
as a Moral Attitude of Humans
Towards Non-Human Animals

Abstract

The article provides a philosophical basis for the factors influencing the decision to change the lifestyle to a vegan one. The author has determined that these factors include: (1) first of all, being consistent with the principle characteristic of deep ecology, according to which the life of each subject (including, of course, human) is the occurring or final value, and (2) a level of emotional intelligence, especially empathy. The author also considers one of the more serious moral dilemma that vegans face, which she has termed the dilemma of deep ecology.

Keywords: veganism, life style, emotional intelligence, deep ecology, empathy

Kładąc się w skrzyni, rozplakała się, drżała przy tym niczym osika. Słyszał jej łkanie, kiedy zabezpieczał wieko śrubami w sześciu nawierconych uprzednio miejscach. Na szczęście nie mogła zobaczyć, że sam przy tym dygotał. Poczuliaby jeszcze większy niepokój, widząc, że cała ta historia zupełnie go przerosła. Byłoby pięknie, gdyby uczucia można było zwyczajnie wyłączyć¹.

1. Punkt zwrotny

Niepokojący fragment tekstu niemieckiej powieściopisarki Charlotte Link opisuje tragiczny los dwójki bohaterów jednego z jej poczytnych kryminałów psychologicznych. Zdeprawowany mężczyzna, wstępując na ścieżkę przestępczą, porywa pewną kobietę. Uzależniając zupełnie jej los od swojego losu, zamykając ją w skrzyni i żywcem grzebiąc w jaskini, przejmuje kontrolę nad jej procesami życiowymi. Nic dziwnego, że historia ta wstrząsa czytelniczkami i czytelnikami. Trudno bowiem przejść spokojnie obok choćby możliwości, że ktoś mógłby zostać potraktowany w podobny sposób. Tymczasem każdego dnia, w każdej minucie naszego życia zdarzają się podobne tragedie. To, co Link opisała w formie tortury wymyślonej przez człowieka dla człowieka i przeprowadzanej przez nie do końca świadomego możliwych konsekwencji swojego postępowania mężczyzną, rozgrywa się chociażby na farmach zwierząt hodowlanych oraz za każdym razem, gdy człowiek uprzedmiotawia zwierzę. Urodzona jako odrębna, posiadająca własne cele i interesy, rozumna oraz czująca istota zostaje całkowicie uzależniona od hodowcy i staje się środkiem do realizacji jego celów oraz potrzeb – tak bardzo rozbieżnych z celami i potrzebami samego zwierzęcia. Świadomość obezwładniającej bezradności oraz paniki wypełniającej umysł kogoś, kto mógłby zostać potraktowany w sposób przedstawiony w przytoczonym fragmencie powieści, wydaje się czymś nie do zniesienia. Nie chcemy, aby takie historie wydarzały się w realnym świecie, nie potrafimy choćby sobie wyobrazić, że my sami moglibyśmy dopuścić się podobnego czynu lub stać się ofiarą takiego postępowania. Ponowne zastosowanie analogii do losu zwierząt hodowlanych kieruje naszą uwagę na ten fragment zacytowanego tekstu, w którym pokazane są emocje samego oprawcy: dygoczącego, znajdującego się na granicy paniki, choć jeszcze niezdającego sobie sprawy z tego, jak ten uczynek odmieni życie zarówno krzywdzonej przez niego osoby, jak i jego samego. Każdego dnia, w każdej minucie naszego życia jesteśmy takimi oprawcami.

¹ Charlotte Link, *Lisia dolina*, przeł. Dariusz Guzik (Warszawa: Sonia Draga, 2013), 4.

W tej samej powieści jej autorka formułuje myśl, że – jak to określa – byłoby pięknie, gdybyśmy byli w stanie funkcjonować bez odczuwania emocji. Link zwraca uwagę czytelników na swoiste rozdarcie, którego doświadcza każdy człowiek podejmujący życiowe decyzje: z jednej strony zdaje się on czuć bezpiecznie, opierając się na znanych sobie i dobrze przyswojonych zasadach postępowania oraz systemach wartości, z drugiej zaś strony jest kuszony chęcią złamania tych zasad oraz zdeptania wartości, które do tej pory wyznaczały kurs jego postępowania. Podejmowanie decyzji jest procesem, w którym istotną rolę odgrywają emocje. Sugestia, że odciecie, czy jak to określono: „wyłączenie”, emocji usprawniłoby rozstrzyganie dylematów decyzyjnych, nie jest nowym pomysłem i chciałabym go poddać refleksji w kontekście niezwiązanym bezpośrednio z tematyką zacytowanej powieści. Interesuje mnie bowiem to, jakie czynniki decydują o radykalnych zmianach życiowych, a dokładniej: zmianach stylu życia.

Szczególnie istotne wydaje mi się poczynienie tego rodzaju ustaleń w kontekście coraz częstszych wyborów konsumenckich współczesnego człowieka, do których należy decydowanie się na życie zgodne ze światopoglądem wegańskim. Ten rodzaj światopoglądu rozumiem jako zbiór zasad, z których najbardziej bawna zakłada wewnętrzny charakter wartości życia zwierząt pozaludzkich (*intrinsic value*)². Poszanowanie praw zwierząt pozaludzkich, przejawiające się w wyborze odpowiednich decyzji konsumenckich, stanowi następstwo akceptacji tej zasady. Zagadnienie zmiany stylu życia na wegański wpisuje się w nakreślony na wstępie tego artykułu obraz człowieka, który znalazł się w momencie najważniejszej decyzji w swoim życiu. Jeszcze ma wybór: może stać się oprawcą odrzucającym prawo do życia i decydowania o sobie swojej ofiary albo uznać i potwierdzić swoim wyborem owo prawo. Fakt, że odczuwa emocjonalny dyskomfort, że „dygocze”, a jego ofiara „na szczęście” tego nie widzi, ma wskazywać na to, że sytuacja, w której człowiek staje się oprawcą, nie jest dla niego naturalna, jest czymś, co wymyka się spod jego kontroli, i tym bardziej jest niebezpieczna dla ofiary – nie może ona bowiem liczyć na to, że ten, który przejął kontrolę nad jej losem, faktycznie wie, co robi. W tym miejscu ponownie proponuję powrócić do analogii do zwierząt hodowlanych. Pojawia się bowiem pytanie: czy człowiek przejmujący kontrolę nad ich życiem nie odczuwa podobnego dyskomfortu emocjonalnego? Jeśli tak jest, to czy dlatego, że jego postępowanie jest moralnie wątpliwe? Czy, wreszcie, rzeczywiście mamy wiedzę i świadomość dotyczące konsekwencji całkowitego uzależniania od siebie rozumnych i wrażliwych emocjonalnie istot? Czy faktycznie jesteśmy w stanie podjąć tę odpowiedzialność, a przede wszystkim, czy w ogóle

² W odróżnieniu od wegetariańskiego światopoglądu wegański nie dopuszcza żadnej z form pozyskiwania przez człowieka produktów odzwierzęcych, dlatego tę formę stylu życia, która jest jego konsekwencją, poddaję analizie w niniejszym opracowaniu, traktując ją jako pełniejszą i bardziej radykalną.

mamy moralne prawo przejmować kontrolę nad życiem innych, niezależnych i samodzielnych istot?

Wydaje mi się, że rosnąca popularność wegańskiego stylu życia świadczy o swoistym punkcie zwrotnym w ludzkim sposobie postrzegania świata przyrody. Antropocentryczne podejście do zasobów naturalnych doprowadziło człowieka do momentu, w którym jednym z takich zasobów uczynił zwierzęta pozaludzkie. I choć łowiecki tryb życia niejako przesądzał, że *Homo sapiens* był jednym z drapieżników w zamieszkiwanym przez niego ekosystemie, to w chwili, w której zaczął on systematycznie oraz bez ograniczeń eksploatować florę i faunę, usytuował siebie na pozycji dysponenta absolutnego. Żaden inny gatunek zwierząt poza człowiekiem nie przejął całkowitej kontroli nad innym gatunkiem, a nawet nad całym światowym ekosystemem. Stąd określanie momentu historyczno-światopoglądowego, w którym się znajdujemy, mianem antropocenu³. Odwrót od teocentryzmu prowadzący do antropocentryzmu stał się punktem zwrotnym w dziejach ludzkiego rozumienia świata. Interesujące jest to, jak odwrót od antropocentryzmu zmieni obecny sposób postrzegania świata. W związku z tym, że owa przemiana nie miałaby miejsca, gdyby nie takie trendy myślowe, jak filozofia głębokiej ekologii (*deep ecology*), proponuję przyjrzeć się nieco bliżej założeniom tego podejścia.

2. Głęboka ekologia a wybór mniejszego zła

Ideę głębokiej ekologii, sformułowaną i rozwijaną przez norweskiego filozofa Arnego Næss, można zasadniczo zawrzeć w jednej zasadzie, tj. w twierdzeniu, że człowiek i jego życie zajmują to samo miejsce w przyrodzie i mają tę samą wartość, co życie innych zwierząt, a wartość ta ma charakter wewnętrzny i niezbywalny⁴. Życie człowieka i innych zwierząt powinno być chronione, gdyż jako wartość fundamentalna stanowi o ich istnieniu⁵. Rezygnacja z konsumowania zwierząt, wykorzystywania ich w służbie człowieka to dość oczywiste przejawy wcielania w życie tej zasady. Jednym z większych problemów dla zwolenników stylu życia opartego na ideach zbliżonych do koncepcji głębokiej ekologii jest jednak obserwacja, że nawet przestrzegając wszelkich zasad ochrony żywych stworzeń, człowiek jako istota zależna

³ Bardzo ciekawe i wielowątkowe opracowanie tej kategorii zawiera praca: Ewa Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018).

⁴ Arne Næss, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary (Summary of an Introductory Lecture at the 3rd World Future Research Conference, Bucharest, 3–10 September 1972)", *Inquiry*, 16 (1) (1973): 95–100.

⁵ Arne Næss, *Ecology, Community and Lifestyle* (Cambridge: CUP, 1989).

od środowiska nie jest w stanie funkcjonować w nim, nie doprowadzając do śmierci innych stworzeń. Aby zaspokoić swoje zapotrzebowanie na energię, schronienie, czy choćby potrzebę przemieszczania się, człowiek uprawia ziemię, buduje domy oraz używa masowych środków transportu. Jest to konieczność, która zarazem jest naszym prawem, gdyż bez tych podstawowych „narzędzi” tracimy zdolność podtrzymywania swojego życia oraz życia naszego gatunku. Jako tak samo istotny element przyrody, jak inne żywe stworzenia, jesteśmy natomiast zobowiązani do zapewniania sobie możliwości realizacji naturalnych potrzeb, w tym potrzeby kontynuowania życia. Jak zatem rozstrzygnąć na gruncie filozofii moralności dylemat pojawiający się w chwili konieczności wyboru tego, co można określić mniejszym złem: moje życie czy życie innego stworzenia? Zobrazujmy ten dylemat następująco: dana osoba odczuwa głód, który, jeśli go nie zaspokoi, doprowadzi do jej śmierci. Zrezygnowała z produktów odzwierzęcych, wybierając wegański styl życia i produkty roślinne ze zrównoważonych upraw, gdyż chce postępować zgodnie z zasadami głębokiej ekologii. Jednakże ma jednocześnie świadomość, że konsumowanie przez nią roślin wiąże się z koniecznością ich uprawy, a skoro tak, to każdego dnia podczas sadzenia i zbiorów składników jej posiłków zabijane są miliardy nornic i myszy polnych, nie wspominając o bezkręgowcach i szerszym oddziaływaniu upraw rolnych na ekosystem, także tych ekologicznych i wiązanych normami zrównoważonego rozwoju. Z jednej strony zatem wiemy, że jesteśmy zwierzętami, które żeby przetrwać, muszą niszczyć i zabijać, z drugiej zaś strony jesteśmy zwierzętami, które rozumieją, że nasze życie nie jest bardziej wartościowe od życia nornicy.

Co to dokładnie znaczy dla zwolenników idei głębokiej ekologii, że życie wszystkich istot ma równą sobie wartość i że wartość ta ma charakter wewnętrzny? Zaczniemy od drugiej części tego niełatwego pytania. Wewnętrzny charakter jakiejś własności oznacza, że nie jest to własność relacyjna. Własności relacyjne to takie własności, jak kolor, pewne zależności (na przykład bycie rodzicem), stosunki wielkości (na przykład X jest wyższy od Y , A jest cięższe od B), czy nawet niektóre treści umysłu (na przykład poczucie własnej wartości), które konstruujemy w relacji do innych obiektów, zjawisk i osób. Od razu rzuca się w oczy niejako niesamodzielny sposób istnienia tych własności, ich zależność od określonych czynników zewnętrznych, co zaowocowało na gruncie etyki określeniem „wartości zewnętrzne” (*extrinsic values*)⁶. Nie można być rodzicem, jeśli nie posiada się dzieci, podobnie jak nie można być wyższym tak po prostu, niezależnie od tego, w stosunku do czego relacja ta ma zachodzić. W przeciwieństwie do tego własności wewnętrzne nie zawdzięczają swojego istnienia niczemu innemu niż one same i można powiedzieć,

⁶ Michael J. Zimmerman, Ben Bradley, “Intrinsic vs. Extrinsic Value”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), 09.01.2019, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/value-intrinsic-extrinsic/> (dostęp: 26.04.2023).

że są niederywacyjne, czyli ich istnienia nie wyprowadza się z istnienia czegoś zewnętrznego w stosunku do nich samych. Jednym z najczęściej przywoływanych przykładów takich własności jest własność bycia okręgiem, zaś na gruncie moralnym – kategoria przyjemności samej w sobie (*resp.* przyjemne *vs.* nieprzyjemne)⁷. Aby nie wikłać się w spory terminologiczne, proponuję przyjąć kompromisowe rozwiązanie zaproponowane przez filozofkę moralności Christine M. Korsgaard⁸.

Autorka ta sytuuje kategorię wewnętrznej własności w kontekście dyskusji nad naturą dobra. Proponuje, aby w miejsce kontrowersyjnej kategorii wprowadzić pojęcie wartości finalnej (*final value*)⁹, wywodząc jej znaczenie z greckiego słowa *telos*, a zatem cel albo koniec:

Nazywamy coś „dobrym” w sensie finalnym [*final sense*], jeśli rozważamy to jako warte posiadania, realizacji, albo dla niego samego. [...] Dobra finalne są kresem działania oraz warunkami pomyślnego osiągnięcia tego kresu¹⁰.

Czyniąc kolejne kroki w swojej analizie pojęcia dobra, filozofka zauważa, że nie istnieje dobro jako takie, tj. dobro, które nie byłoby dobrem **dla** kogoś. Wydawać by się zatem mogło, że dobro nie jest własnością wewnętrzną w sensie, o którym była mowa wcześniej. Według Korsgaard nie jesteśmy bowiem wcale zobowiązani, by z ideą wartości wewnętrznej wiązać wymóg jej nierelacyjności. Wydaje się, że cena za zgodę na ten krok nie jest duża; tracimy co prawda rozróżnienie na wartości wewnętrzne i relacyjne czy zewnętrzne, ale przecież i tak podział ten przy bliższej analizie zdawał się chwiać i załamywać. Sporo natomiast zyskujemy: powrót do stosunkowo jasnej i o wiele bardziej zrozumiałej kategorii kantowskiego celu samego w sobie. Dobro pojmowane bardziej ogólnie jako znaczenie, istotność lub to, co ma dla kogoś wartość, coś, co jest ważne (*importance*), a zatem to, co interesuje nas w tym artykule jako przedmiot koncepcji głębokiej ekologii, nie „pływa swobodnie”¹¹, niezależne od nastawień, oczekiwań czy potrzeb tego, kogo dotyczy:

⁷ Zimmerman, Bradley, “Intrinsic vs. Extrinsic Value”.

⁸ Christine Korsgaard, *Fellow Creatures. Our Obligations to the Other Animals* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 193–194.

⁹ Christine Korsgaard, “Two Distinctions in Goodness”, *Philosophical Review*, 92 (1983): 169–195, <https://doi.org/10.2307/2184924>. Zdaję sobie sprawę z tego, że określenie „wartość finalna” stanowi prostą kalkę językową. Samonarzucająca się alternatywa w postaci wyrażenia „wartość ostateczna” zdaje się jednak przywoływać nie te skojarzenia, o które chodziłoby zarówno Korsgaard, jak i mnie samej, gdyż pozbawiona jest bezpośredniego odniesienia do pojęcia końca.

¹⁰ Korsgaard, *Fellow Creatures*, 17. Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia cytatów obcojęzycznych pochodzą od autorki niniejszego artykułu.

¹¹ Korsgaard, *Fellow Creatures*, 10.

Co decyduje o zmianie stylu życia? Filozoficzne założenia weganizmu...

Twierdzą, że wszystko, co jest ważne [*important*], musi być ważne dla jakiegoś stworzenia – że dobro jest „uwiązane” [*tethered*] do stworzenia, dla którego jest dobre. [...] Jeśli wszystko, co jest ważne, jest ważne dla kogoś – dla osoby czy zwierzęcia – to nie ma miejsca na bezczynność i wydawanie sądu porównawczego [...] na temat porównywalnego znaczenia ludzi i samych zwierząt¹².

Nie rozwodząc się zbyt wiele nad sensem terminu „ważność”, autorka bardzo celnie ujmuje istotę idei bycia celem samym w sobie rozpatrywanej w kontekście dyskusji na temat wewnętrznej czy finalnej, jak sama woli to nazywać, wartości życia. Do istoty tej mianowicie należy bycie stworzeniem (człowiekiem lub innym zwierzęciem), dla którego życie jest ważne. Z kolei bliższa refleksja nad tym, co to dokładnie znaczy, że życie jest ważne dla danej istoty, ukazuje rozmaite formy wartości życia, albowiem bycie wartością finalną nie wyklucza bycia własnością instrumentalną¹³. Nie ma nic sprzecznego w idei życia łączącej w sobie kantowską kategorię wartości samej w sobie z utylitarystyczną kategorią wartości instrumentalnej. To dlatego właśnie życie w ogóle może stanowić własność finalną, absolutną czy fundamentalną, że zarazem ma charakter instrumentalny: od niej zależy, czy dane stworzenie będzie mogło realizować inne wartości.

Zauważmy, że w świetle tych pobieżnych ustaleń można już dostrzec zarys rozwiązania zagadnienia równego statusu życia wszelkich istot, tak problematycznego na gruncie koncepcji głębokiej ekologii. Odwołując się do zaproponowanego przez Korsgaard pojęcia własności finalnej jako własności zarówno samej w sobie (wewnętrznej w sensie kantowskim), jak i instrumentalnej (wartością jest coś dla kogoś i stanowi fundament innych wartości), otrzymujemy twierdzenie, że jeżeli życie w ogóle uznajemy za ważne, to popełniamy błąd uogólnienia, które czyni pustym nasz sąd w postaci zdania: „Życie jest ważne”. Zgodnie bowiem z ustaleniami tej autorki bycie ważnym jest własnością czy stanem związanym („uwiązanym”) z tym, dla kogo coś jest ważne. Jeśli teraz chcemy wykluczyć jakieś istoty z kręgu tych, których życie uznajemy za ważne dla nas, to mimo wszystko nie odbieramy im poczucia ważności życia dla nich samych; życie szczura może nie mieć żadnego znaczenia dla deratyzatora, ale nie ma sensu kwestionowanie istotności życia dla samego szczura.

Powróćmy teraz do pytania o to, jak zatem postępować, chcąc z jednej strony kierować się zasadą traktowania wszelkiego życia jako wartości finalnej, z drugiej zaś mając na uwadze swoje własne pragnienie zachowania życia. W grę wydają się wchodzić dwa rozwiązania: dosłowne rozumienie zasady, w myśl której zarówno

¹² Korsgaard, *Fellow Creatures*, 15. Ostatnie zdanie jest swoistą grą słowną: „comparative judgment [...] about the comparative importance”.

¹³ Korsgaard, „Two Distinctions in Goodness”, 185.

moje własne życie, jak i życie innych zwierząt stanowi własność finalną, oraz nieco bardziej subtelne, zakładające konieczność pewnej hierarchizacji wartości życia w skrajnych okolicznościach.

Stwierdzenie, że niejako należy mi się coś od przyrody, nawet jeśli odbywa się to kosztem życia innych istot, gdyż wartości naszych żyć są identyczne, wydaje się bardzo opresyjne. Jego logika prowadzi do konstatacji, że w takim razie mogę także zabijać kogo i kiedy chcę, łupić i szabrować, bić i zwodzić, gdyż są to praktyki powszechne w świecie przyrody, a ja jestem jego częścią dokładnie tak samo, jak pozostałe zwierzęta, które korzystają z tych taktów każdego dnia. W ten sposób wracamy do przemocowego antropocentryzmu, zważywszy na to, że człowiek jest zwierzęciem, które z łatwością może zdobyć przewagę fizyczną i psychiczną nad wszelkimi innymi zwierzętami. Właśnie ta ostatnia konstatacja naprowadza nas, według mnie, na satysfakcjonujące rozwiązanie dylematu głębokiej ekologii.

Jeśli zastanowimy się chwilę nad kategorią dominacji fizyczno-psychologicznej, to bardzo szybko dojdziemy do wniosku, że ma ona walor pejoratywny. To dlatego dawanie dziecku „niegroźnego” klapsa jest niedopuszczalne, że sprawca wykorzystuje swoją przewagę fizyczną w taki sposób, któremu dziecko nie jest w stanie się przeciwstawić. To dlatego obelgi słowne kierowane do dziecka są niedopuszczalne, że przewaga psychologiczna, jaką w stosunku do niego ma dorosły, stawia je w tej nierównej walce na pozycji z góry przegranej. Każda forma opresji – czy to fizyczna, czy psychiczna – jest niedopuszczalna, gdyż lekceważy prawo poddawanej jej istoty do sprzeciwu¹⁴. Odbierając to prawo, odbiera jej możliwość decydowania o sobie tak, jak zostało to przedstawione w zacytowanym na początku tego artykułu fragmencie powieści. Dominacja opresyjna polega na metaforycznym zamknięciu rozumnej i czującej istoty w skrzyni, w której zdana jest całkowicie na nasze dalsze z nią postępowanie, nawet wówczas, gdy my sami nie mamy całkowitej kontroli nad swoimi aktywnościami.

Wracając do dylematu głębokiej ekologii, należy zastanowić się, czy los istot, które mogą stracić życie na skutek działań służących podtrzymaniu naszego własnego życia, ma coś wspólnego z losem bohaterki powieści *Lisia dolina*. Czy zwolenniczka i zwolennik filozofii głębokiej ekologii działają opresyjnie wobec tych istot? Wydaje mi się, że nie. Przekonanie, że moglibyśmy postępować inaczej, żyć i funkcjonować tak, żeby nie naruszać habitatów innych zwierząt, jest bardzo zwodnicze. Sprawia z jednej strony, że mamy poczucie sprawstwa, a zatem decydowania o swoich działaniach, z drugiej zaś strony rozbudza w nas ogromne poczucie winy, gdy się okazuje, że jesteśmy zmuszeni wybrać mniejsze zło, co *de facto* oznacza

¹⁴ Co więcej, opresyjne są te działania – w odróżnieniu od działań dominacyjnych jako takich – które mogłyby nie zostać podjęte. Niekiedy bowiem użycie przewagi fizycznej i/czy psychicznej może być nie tylko uzasadnione, ale i moralnie zasadne (na przykład, by ochronić kogoś przed jego działaniem autodestrukcyjnym).

konieczność zdecydowania, które życie będzie kontynuowane, a które nie. Tymczasem w tym aspekcie naszego funkcjonowania w przyrodzie niewiele mamy do powiedzenia i do zrobienia. Obawiam się, że to, co nam jedynie pozostaje, to troska o maksymalne minimalizowanie strat, przychodzi bowiem taki moment, w którym trzeba wprowadzić hierarchię istotności życia. Nie jest to jednak hierarchia ustalająca, które życie jest istotne, a które nie, ale hierarchia skonstruowana na podstawie przekonania, że każde życie jest **wartością** finalną, jednakże sposób realizacji tej wartości przez rozmaite zwierzęta jest bardzo różny.

Jedyna dopuszczalna, z braku innych możliwości, i jedyna, wydaje się, humanitarna oraz rozsądna hierarchia opiera się na kryterium zdolności do odczuwania cierpienia. Niestety nawet tutaj nie stajemy na stabilnym łądzie, tylko brniemy przez grząski teren zwodniczych mokradeł. Albowiem zdolność do odczuwania cierpienia również musi zostać poddana gradacji; inaczej cierpi pszczoła, która spełnia naukowe kryteria odczuwania stresu, ale zdaje się nie odczuwać bólu, a inaczej cierpi nietoperz, który uznany jest za zwierzę zdolne zarówno do przeżywania emocji stresu, jak i do odczuwania bólu. Inaczej cierpi pies umierający śmiercią głodową z tęsknoty za opiekunem, inaczej zaś cierpi człowiek umierający z rozpaczy po stracie nadziei. I choć niechęć do tworzenia jakichkolwiek hierarchii jest rzeczą zrozumiałą, to wydaje mi się, że jest naszą zwykłą ludzką koniecznością. Pamiętajmy jednak natomiast, że dla każdej istoty jej własne życie jest najważniejszą, najbardziej istotną własnością. Mając tę świadomość, nie możemy wyzbyć się emocji moralnych w podejmowanych przez nas decyzjach dotyczących stylu życia.

3. Rola emocji moralnych w procesie decyzyjnym

Przyjrzyjmy się teraz kategorii emocji moralnych. Zaczniemy od tego, czym są emocje moralne. Niekiedy określa się je mianem emocji szczególnego typu, jako że towarzyszą decyzjom o naturze moralnej¹⁵. Zwraca się uwagę na trzy cechy tego typu emocji: (1) mają charakter „oddolny”, (2) mogą być nieświadome, (3) mają charakter oceny, tzn. są pozytywne lub negatywne¹⁶. Dwie pierwsze cechy wskazują na silnie konstytutywną rolę emocji moralnych w procesie decyzyjnym. To, że pojawiają się na jego wczesnym etapie, skłania niektórych do upatrywania

¹⁵ Wioletta Dziarnowska, Piotr Przybysz, „Emocje moralne jako podstawa zmysłu moralnego. Defekty zmysłu moralnego”, *Rocznik Kognitywistyczny*, 4 (2011): 57–64.

¹⁶ Dziarnowska, Przybysz, „Emocje moralne”, 58.

w nich niejako automatycznej, pozarefleksyjnej siły regulującej, o charakterze niekognitywnym:

[...] emocje moralne mają postać szybkich, niekontrolowanych procesów psychofizjologicznych, odbywających się często poza zasięgiem refleksji [...]. Oznacza to, że ludzkie odruchy i intuicje moralne są w pewnym stopniu niezależne od władz poznawczych i umiejętności intelektualnych. [...] emocje moralne towarzyszą lub niekiedy poprzedzają wydanie świadomej oceny moralnej, a nie są po prostu reakcjami na nie lub ich pochodnymi [...]. Założenie to oznacza, że do analizy emocji moralnych bardziej stosowne jest podejście sugerujące występowanie szybkiej i automatycznej aktywacji systemu percepcyjno-emocjonalnego organizmu w bezpośredniej reakcji na bodziec oraz podkreślające wtórność świadomych odczuć i intelektualnej obróbki danych¹⁷.

Przytoczone stanowisko zdają się potwierdzać obserwacje: bardzo często nie potrafimy uzasadnić swoich wyborów moralnych. Nonkognitywne podejście do roli emocji moralnych w procesach decyzyjnych stanowi jednak zaledwie jedną z dwóch możliwości interpretacji zjawiska, w którym ujawnia się trudność w uzasadnianiu danych wyborów. Ponadto wyklucza bardzo prostą możliwość, że co prawda emocje moralne są wynikiem aktywności systemu reprezentacji poznawczych, a ich przetwarzanie ma charakter kognitywny, jednak operacje te pozostają poza tym, co na gruncie filozofii określane jest mianem świadomości dostępu. Przez świadomość dostępu, w odróżnieniu od świadomości fenomenalnej, filozof Ned Block¹⁸ rozumie zdolność podmiotu do kierowania swojej uwagi oraz włączania w proces przetwarzania informacji tych reorientacji, które są dla tego procesu istotne. Świadomość fenomenalna z kolei byłaby po prostu zdolnością podmiotu do przeżywania stanów mentalnych, doświadczania, czy pierwszoosobowego „jak to jest”. Jeśli nie mamy świadomego dostępu do jakiejś części procesu decyzyjnego – a to zakłada stanowisko nonkognitywizmu w swojej interpretacji zasad (1) i (2) – to możemy odnieść wrażenie, że wiedza, którą posiadamy, nie wpływa na ten proces. Nic jednak bardziej mylnego.

Weźmy przykład osoby, która zdecydowała, że rezygnuje z konsumpcji produktów odzwierzęcych, jednakże zapytana o to, dlaczego podjęła taką decyzję, nie potrafi podać żadnego uzasadnienia poza tym, że szkoda jej zwierząt (często przytaczany argument). Osoba ta, odwołując się do emocji, a nie do racji (składowych racjonalnego procesu decyzyjnego), zdaje się potwierdzać intuicje nonkognitywi-

¹⁷ Dziarnowska, Przybysz, „Emocje moralne”, 59.

¹⁸ Ned Block, „Consciousness and Cognitive Access”, *Proceedings of the Aristotelian Society New Series*, 108 (2008): 289–317.

stów. Zauważmy jednak, że jej emocje nie biorą się znikąd. To, że jak to określiła: „szkoda jej zwierząt”, jest sądem opisującym emocje, ale stanowiącym wyraz szeregu przekonań, które ma ona na temat świata. Musi zakładać, że zwierzęciu wyrządzana jest krzywda, czyli że zwierzęta pozaludzkie są zdolne do przeżywania bólu i/czy cierpienia, że mają pewne potrzeby i oczekiwania, które nie są respektowane, gdy stają się towarem rynkowym, że wreszcie jesteśmy jako ludzie coś im moralnie winni (stąd być może określenie: „szkoda mi”, wskazujące na wyrzuty sumienia) itp. To, że niekiedy nie potrafimy odtworzyć przekonań składających się na nasz światopogląd i system wartości, nie oznacza, że one nie istnieją i że się nimi nie kierujemy, a nie wyłącznie tak zwanymi uczuciami afiliatywnymi¹⁹. Ktoś, kto okradanie innych uczynił swoim sposobem na życie, może w ogóle nie mieć świadomości tego, co kieruje jego postępowaniem – że jest to przekonanie, iż choć robi coś zakazanego prawnie i moralnie, to jego własny chwilowy interes jest najważniejszy. Większość naszych przekonań ma charakter przedświadomy. Wszyscy wiemy na przykład, że na Marsie nie rosną figowce, a deszcz nie pada z dołu do góry, co nie oznacza, że w każdej chwili świadomego przetwarzania informacji znajdują się one w centrum naszych procesów uwagowych. Co więcej, istnieją badania pozwalające zakładać, że nawet te informacje, do których nie mamy świadomego dostępu, mogą być mimo wszystko dostępne dla podmiotu poznawczo²⁰. Jeśli zatem nonkognitywizm, czy po prostu ekspresywizm moralny, nie przekonuje nas, to pozostaje podejście kognitywne, na gruncie którego podkreśla się niezbywalny i konstytutywny udział emocji w procesach poznawczych oraz procesach decyzyjnych. Najważniejszą cechą emocji moralnych wydaje się ich charakter ocenny. Emocje pozytywne będą skutkowały zachowaniami apetycyjnymi, tj. będą nas przyciągać do danego obiektu. Z kolei emocje negatywne będą wyrażane w postaci zachowań awersyjnych, tj. unikających. Ewaluacyjny charakter emocji czyni z nich znakomite narzędzie – swoisty kompas moralny. W tym też sensie emocje moralne stanowią istotny element procesu decyzyjnego, gdyż ukazują dany obiekt, sytuację czy zdarzenie jako pozytywne lub negatywne. Do emocji moralnych zalicza się między innymi troskę, czułość, ale także uczucie wstydu czy obrzydzenia moralnego. Jednakże centralną emocją tego typu wydaje się empatia, gdyż na tym doznaniu zasadzają się wszelkie pozostałe emocje moralne.

Empatia rozumiana jako zdolność do odczuwania oraz rozumienia emocji i stanów mentalnych innych istot odczuwających współcześnie jest wiązana z kategorią inteligencji emocjonalnej²¹. W związku z tym staje się ona jednym z czynni-

¹⁹ Dziarnowska, Przybysz, „Emocje moralne”, 60.

²⁰ Birgitta Dresch-Langley, “Why the Brain Knows More than We Do: Non-Conscious Representations and Their Role in the Construction of Conscious Experience”, *Brain Sciences*, 2 (1) (2012): 1–21, <https://doi.org/10.3390%2Fbrainsci2010001>.

²¹ F. Ioannidou, Vaya Konstantikaki, “Empathy and Emotional Intelligence: What is it Really about?”, *International Journal of Caring Sciences*, 1 (3) (2008): 118–123.

ków wiedzotwórczych. Zdolność do odczuwania empatii usprawnia bowiem proces podejmowania decyzji. Jak zauważają na podstawie przeprowadzonego przez siebie badania dwaj greccy psychologowie, F. Ioannidou i Vaya Konstantikaki²², empatia stanowi fundament procesów decyzyjnych, także tych z udziałem emocji moralnych, jak moglibyśmy dodać, z uwagi na jej zdolność do przyczyniania się do wzrostu efektywności rozwiązywania problemów oraz nawiązywania i podtrzymywania relacji:

Empatia i pewność siebie to podstawa, na której opierają się każda efektywna relacja, zrozumienie i komunikacja, jakie tylko mogą zostać zbudowane. Są one kluczowe w rozwijaniu pomysłów i realizacji zadań, w rozwiązywaniu problemów, skutecznej komunikacji oraz unikaniu konfliktów lub zapobieganiu im. Empatia jest ważną zdolnością, którą wszyscy ludzie muszą rozwijać, aby czynić postępy i żyć [...]. Zdolność rozumienia, łączenia [*blenth*] i rozdzielania [*disconnect*] osobistych uczuć (poczucie obiektywizmu) jest szczególnie ważna w tworzeniu efektywnych i konstruktywnych relacji [...]²³.

Na inteligencję emocjonalną składają się następujące zdolności: (1) znajomość własnych emocji, (2) kontrola własnych emocji, (3) poszukiwanie stymulatorów, (4) rozpoznawanie cudzych emocji oraz (5) nawiązywanie relacji²⁴. Osoba z wysokim poziomem inteligencji emocjonalnej jest zarówno świadoma własnych emocji w momencie ich występowania, jak i jest w stanie antycypować ich rodzaj oraz pojawienie się w określonych sytuacjach. Będzie także w stanie zapanować nad nimi, gdy zajdzie taka potrzeba, albo dać im upust w kontrolowany sposób. Będzie trafnie diagnozować emocje innych, choć oczywiście nie oznacza to nieomyślności. Wreszcie osoba taka będzie aktywna i kreatywna. Z chęcią podejmie nowe wyzwania i nie będzie paraliżował jej lęk przed nawiązaniem nowej relacji albo dużą życiową zmianą.

W najnowszym badaniu, przeprowadzonym przez Sophie Holler i Holgera Cramera oraz ich współpracowników, nad relacją między byciem osobą wszystkożerną lub wegetarianką/wegetarianinem a poziomem empatii ustalono, że istnieją zasadnicze różnice w systemie wartości i czynnikach motywacyjnych u obu tych grup badanych:

Badania te wskazują, że wegetarianie istotnie różnią się od wszystkożerców osobowością, wyznawanymi wartościami oraz zdolnością do empatii. Wszystkożerność

²² Ioannidou, Konstantikaki, "Empathy and Emotional Intelligence", 118–123.

²³ Ioannidou, Konstantikaki, "Empathy and Emotional Intelligence", 119.

²⁴ Ioannidou, Konstantikaki, "Empathy and Emotional Intelligence", 121.

Co decyduje o zmianie stylu życia? Filozoficzne założenia weganizmu...

wiąże się ze zwiększoną orientacją na dominację społeczną, większym prawicowym autorytaryzmem, a co za tym idzie, silniejszą tendencją do uprzedzeń. Wegetarianizm wiąże się z większą otwartością i empatią. Wartości wegetarian opierają się bardziej na uniwersalizmie, hedonizmie, stymulacji i kierowaniu sobą, podczas gdy wartości wszystkożerców opierają się bardziej na idei władzy. Odpowiadając na zawężone i jasne pytanie, w niniejszym przeglądzie nie uwzględniono kwestii takich jak etyka zwierząt, prawa zwierząt i ochrona środowiska²⁵.

Zwiążanie potrzeby konsumpcyjnego traktowania zwierząt pozaludzkich z obniżonym poziomem empatii oraz z potrzebą kontroli i władzy przywołuje na myśl wcześniejszą refleksję, w której podkreśliłam rolę dominacji opresyjnej w kształtowaniu postaw moralnych. Na drugim biegunie sytuuje się zaś człowiek wysoko empatyczny, otwarty i kreatywny, choć skazany na trudne wybory, jakie związane są z dylematem głębokiej ekologii. Oczywiście można skutecznie realizować wegański styl życia bez psychologiczno-filozoficznej podbudowy, która została odsłonięta w toku niniejszej analizy, fakt ten jest jednak marginalny i nie ma znaczenia dla sformułowanych tu wniosków.

4. Zakończenie

Odpowiadając na pytanie zawarte w tytule tego artykułu, można przytaczać wiele powodów zmiany stylu życia na wegański, które nie zostały tu omówione ani nawet wymienione. Jednym z nich jest przekonanie o potrzebie samorozwoju człowieka, jego dążeniu do ciągłej konfrontacji z różnymi wyzwaniami, innym zaś argument z korzyści zdrowotnych i ekologicznych. Interesowały mnie jednak powody czy założenia fundamentalne dla ważnej, życiowej decyzji, jaką jest rezygnacja z części swoich praw na rzecz praw innych istot. Decyzja ta nie ma nic wspólnego z własnym dobrem – jest nawet przeciwnie: zasadza się ona na chęci poszanowania dobra innych kosztem dobra własnego. Jako że najważniejszym dobrem, wartością finalną jest samo życie, to decyzja o zmianie stylu życia na wegański jest decyzją o konieczności nieustannego szacowania, jak dalece jesteśmy w stanie przesunąć granice naszej własnej suwerennej egzystencji. To, o ile możemy je przesunąć, zdaje się wyznaczać indywidualna inteligencja emocjonalna.

²⁵ Sophie Holler, Holger Cramer, "Differences Between Omnivores and Vegetarians in Personality Profiles, Values, and Empathy: A Systematic Review", *Frontiers in Psychology*, 12 (2023), <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.579700>.

Bibliografia

- Bińczyk, Ewa. *Epoka człowieka, Retoryka i marazm antropocenu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018.
- Block, Ned. "Consciousness and Cognitive Access". *Proceedings of the Aristotelian Society New Series*, 108 (2008): 289–317.
- Dresp-Langley, Birgitta. "Why the Brain Knows More than We Do: Non-Conscious Representations and Their Role in the Construction of Conscious Experience". *Brain Sciences*, 2 (1) (2012): 1–21. <https://doi.org/10.3390%2Fbrainsci2010001>.
- Dziarnowska, Wioletta, Piotr Przybysz. „Emocje moralne jako podstawa zmysłu moralnego. Defekty zmysłu moralnego”. *Rocznik Kognitywistyczny*, 4 (2011): 57–64.
- Holler, Sophie, Holger Cramer. "Differences Between Omnivores and Vegetarians in Personality Profiles, Values, and Empathy: A Systematic Review". *Frontiers in Psychology*, 12 (2023). <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.579700>.
- Ioannidou, F., Vaya Konstantikaki. "Empathy and Emotional Intelligence: What is it Really about?". *International Journal of Caring Sciences*, 1 (3) (2008): 118–123.
- Korsgaard, Christine. *Fellow Creatures. Our Obligations to the Other Animals*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Korsgaard, Christine. "Two Distinctions in Goodness". *Philosophical Review*, 92 (1983): 169–195. <https://doi.org/10.2307/2184924>.
- Link, Charlotte. *Lisia dolina*. Przeł. Dariusz Guzik. Warszawa: Sonia Draga, 2013.
- Næss, Arne. *Ecology, Community and Lifestyle*. Cambridge: CUP, 1989.
- Næss, Arne. "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary (Summary of an Introductory Lecture at the 3rd World Future Research Conference, Bucharest, 3–10 September 1972)". *Inquiry*, 16 (1) (1973): 95–100.
- Zimmerman, Michael J., Ben Bradley. "Intrinsic vs. Extrinsic Value". The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2019 Edition). 09.01.2019. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/value-intrinsic-extrinsic/> (dostęp: 26.04.2023).

Adriana Schetz – dr hab., prof. US w Instytucie Filozofii i Kognitywistyki Uniwersytetu Szczecińskiego. Jej obszar zainteresowań to: kognitywistyka i psychologia porównawcza, filozofia etologii, filozofia umysłu, etyka. E-mail: adriana.schetz@usz.edu.pl.

Adriana Schetz – associate professor at the Institute of Philosophy and Cognitive Science, University of Szczecin. Her areas of interest are cognitive science and comparative psychology, philosophy of ethology, philosophy of mind, ethics. E-mail: adriana.schetz@usz.edu.pl.



DARIUSZ GZYRA

 <https://orcid.org/0000-0003-4659-3262>

Uniwersytet Warszawski

Wydział Artes Liberales

Krytycznie o pojęciach weganizmu aspiracyjnego i tożsamościowego w typologii weganizmu według Lori Gruen i Roberta C. Jonesa

Критический взгляд на понятия
устремленного веганства
и веганства идентичности в типологии
Лори Груэн и Роберта К. Джонса

Абстракт

Lori Gruen i Robert C. Jones предлагают двухэлементную типологию веганства: устремленное веганство и веганство идентичности. Они указывают на то, что одна из этих концепций – устремленное веганство – является предпочтительной. Она кажется особенно интересной, однако возникают сомнения относительно обоснованности ее применения, по крайней мере, в том виде, который предложили авторы. Несмотря на точность многих наблюдений Груэн и Джонса, номенклатура, принятая и для второго элемента типологии – веганства идентичности, – не выдерживает критики. В данной статье, затрагивающей вопрос о границах веганства, предложенная авторами типология веганства подвергается критическому анализу.

Critically on the Concepts
of Aspirational and Identity Veganism
in the Typology of Veganism According to
Lori Gruen and Robert C. Jones

Abstract

Lori Gruen and Robert C. Jones propose a binary typology of veganism, distinguishing two of its forms: aspirational and identity veganism. They point to one of them as preferred – aspirational veganism. It seems particularly interesting, but doubts arise as to the justification for its use, at least in the way proposed by the authors. Despite the accuracy of many of Gruen's and Jones' observations, the adopted terminology in the case of the second element of the typology, identity veganism, is not immune to criticism, either. This article, asking about the limits of veganism, critically analyzes the classification of vegan attitudes proposed by the authors.

Keywords: veganism, aspirational veganism, identity veganism, vegan praxis, typology of veganism

Ключевые слова: веганство, устремленное веганство, веганство идентичности, праксис веганства, типология веганства

W rozdziale zatytułowanym *Veganism as an Aspiration*, wchodzącym w skład monografii *The Moral Complexities of Eating Meat*¹, filozofowie Lori Gruen i Robert C. Jones proponują wprowadzenie dwuelementowej typologii weganizmu. Podział nie ma charakteru jedynie deskryptywnego. W artykule wskazano na jedno z ujęć weganizmu jako preferowane – mowa o *aspirational veganism*, a więc weganizmie aspiracyjnym (WA). Wydaje się ono szczególnie interesujące, ale nasuwają się wątpliwości co do uzasadnienia jego stosowania, przynajmniej w sposób, w jaki zaproponowali to autorzy. Pomimo trafności wielu spostrzeżeń Gruen i Jonesa przyjęta nomenklatura również w przypadku drugiego elementu typologii, weganizmu tożsamościowego (WT), nie jest odporna na krytykę. W niniejszym artykule poddano krytycznej analizie zaproponowany przez autorów podział wegańskich postaw. Wskazując na niejasność granic pomiędzy nimi, opisano redundancję określenia „weganizm aspiracyjny”, ujawniającą się na tle dawno rozpoznanych właściwości wegańskiego *praxis* jako niedoskonałego, zmiennego i zależnego od kontekstu. Dowiedziono także nieuchronności tworzenia tożsamości indywidualnej i grupowej w ramach weganizmu, która – wbrew konkluzji Gruen i Jonesa – może stanowić cechę pozytywną zarówno poszczególnych wegan oraz weganek, jak i wegańskiego ruchu społecznego.

1. Ramy znaczeniowe pojęć typologii Gruen i Jonesa

Zaproponowane przez Gruen i Jonesa pojęcie weganizmu aspiracyjnego z pewnością wzbogaca dyskurs, a właściwie wiele różnych dyskursów odnoszących się do relacji człowieka z innymi zwierzętami, znacznie przekraczających zakres studiów nad weganizmem. Daje pretekst do pełniejszego zrozumienia uwarunkowań współczesnego świata w kontekście krzywdy zwierząt pozaludzkich i zmiany społecznej, a także statusu ontologicznego weganizmu i postrzegania tej postawy przez samych wegan. Tekst *Veganism as an Aspiration* można traktować jako bazowe źródło

¹ Lori Gruen, Robert C. Jones, “Veganism as an Aspiration”, in *The Moral Complexities of Eating Meat*, eds. Ben Bramble and Bob Fischer (Oxford: Oxford University Press, 2015), 153–171.

Krytycznie o pojęciach weganizmu aspiracyjnego i tożsamościowego w typologii weganizmu...

nakreślające ramy znaczeniowe pojęcia WA. Jednocześnie trzeba zauważyć, że znaczna część zawartych w nim rozważań oparta została na wcześniejszych pracach Gruen. Chodzi tu przede wszystkim o pokrewne pojęcie kontekstowego moralnego wegetarianizmu² (*contextual moral vegetarianism*), opisane przez filozofkę w książce *Ethics and Animals: An Introduction*, pierwszy raz wydanej w roku 2011³. Uwagi na temat aspiracyjnego charakteru weganizmu są także istotną częścią rozważań w artykule zatytułowanym *Veganisms*⁴, napisanym samodzielnie przez Jonesa, a opublikowanym rok później jako część zbioru *Critical Perspectives on Veganism*. Omawiane pojęcie było następnie kilkakrotnie przywoływane w literaturze przedmiotu, choć wzmianki i odniesienia przeważnie nie miały formy rozbudowanych analiz oraz charakteru wyraźnie krytycznego. Uwagi o WA znajdujemy zatem między innymi w pracach takich autorów i autorek, jak: Emelia Quinn⁵, nico stubler⁶, Annie Potts i Philip Armstrong⁷, Matthew R. Calarco⁸, Barbara J. King⁹ oraz Joyjit

² Lori Gruen, *Ethics and Animals: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 92–94. Pojęcie kontekstowego moralnego wegetarianizmu Gruen omawia również w drugim wydaniu: Lori Gruen, *Ethics and Animals: An Introduction, Second Edition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 100–102. Wspominam o – dyskusyjnym, moim zdaniem – pozostaniu przy nazwie odnoszącej do wegetarianizmu, ponieważ w nowym wydaniu Gruen wprowadza wiele zmian, które „weganizują” treść. Ta swoista aktualizacja etyczna jest zrozumiała, gdy weźmie się pod uwagę dynamicznie zmieniający się status społeczny weganizmu, jego normalizację, co wiąże się z jednoczesnym spychaniem wegetarianizmu do kategorii anachronizmu. Co ciekawe, w innych publikacjach Gruen używa również określenia *contextual moral veganism*. Patrz: Lori Gruen, “Facing Death and Practicing Grief”, in *Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals and the Earth. Second Edition*, eds. Carol J. Adams and Lori Gruen (New York–London: Bloomsbury, 2014), 130.

³ Gruen zauważa w książce, że na rzecz kontekstowego moralnego wegetarianizmu argumentowano wcześniej w kręgach badaczek ekofeministycznych. Wynika to z relacyjnego i kontekstowego charakteru etyki ekofeministycznej, nieprzychylnego uniwersalizowaniu zasad. Moim celem nie jest śledzenie źródeł pojęcia weganizmu aspiracyjnego, ale wypada wskazać, że interesujące w omawianym kontekście są przemyślenia między innymi Deane Curtin (twórczyni pojęcia kontekstowego moralnego wegetarianizmu), Karen Warren, Val Plumwood, Greta Gaard i Carol J. Adams.

⁴ Robert C. Jones, “Veganisms”, in *Critical Perspectives on Veganism*, eds. Jodey Castricano and Rasmus R. Simonsen ([b.m.w.]: Palgrave Macmillan, 2016), 29–32.

⁵ Emelia Quinn, *Reading Veganism: The Monstrous Vegan, 1818 to Present* (Oxford: Oxford University Press, 2021), 6–8, oraz Emelia Quinn, “Vegan Studies and Queer Theory”, in *The Routledge Handbook of Vegan Studies*, ed. Laura Wright (London–New York: Routledge, 2021), 268–269.

⁶ nico stubler, “Silence Abets Violence: The Case for the Liberation Pledge”, *Journal for Critical Animal Studies*, vol. 18, iss. 1 (2021): 45. Pisownia imienia oraz nazwiska oryginalna i dla autora symboliczna, zachowuję więc tę formę.

⁷ Annie Potts, Philip Armstrong, “Vegan”, in *Critical Terms for Animal Studies*, ed. Lori Gruen (Chicago–London: The University of Chicago Press, 2018), 398–399.

⁸ Matthew R. Calarco, “Veganism and Vegetarianism”, in *Animal Studies: The Key Concepts* (London–New York: Routledge, 2020), 129.

⁹ Barbara J. King, *Animals’ Best Friends: Putting Compassion to Work for Animals in Captivity and in the Wild* (Chicago–London: The University of Chicago Press, 2021), 166–167, 169.

Ghosh i Krishanu Maiti¹⁰. Mowa tu o tych tekstach, w których widzimy bezpośrednio odniesienia do pojęcia proponowanego przez Gruen i Jonesa, a nie do opisów ogólnego charakteru weganizmu jako postawy wyrażającej na różne sposoby jakieś aspiracje. W drugim przypadku stosowna literatura jest oczywiście znacznie bogatsza.

Gruen i Jones rozpoczynają rozdział *Veganism as an Aspiration* od przypomnienia o głębi wykluczenia czujących zwierząt pozaludzkich, podając wymowne statystyki i wskazując na fatalne realia życia oraz dramat śmierci zwierząt w ramach chowu przemysłowego, nie zapominając o krzywdzie zwierząt żyjących w środowisku wodnym. Zauważają także, że masowa eksploatacja zwierząt pociąga za sobą negatywne skutki środowiskowe i pogłębia kryzys klimatyczny. Z pewnością oprócz znaczenia symbolicznego tego wstępu, a więc przypomnienia ofiar, na których krzywdę tytułowy weganizm stanowi reakcję, jest to świadomy zabieg retoryczny przygotowujący grunt pod argumentację znajdującą się w dalszej części artykułu.

Autorzy deklarują poparcie dla etycznego weganizmu jako odpowiedzi na opisaną dramatyczną sytuację. Definiują go jako „zobowiązanie, aby starać się powstrzymać od spożywania produktów pochodzenia zwierzęcego, w tym mięsa, nabiału i jaj”, a także produktów zawierających składniki pochodzenia zwierzęcego¹¹. Wymieniają jednocześnie dwa sposoby, jak ich zdaniem rozumie się weganizm: 1) jako sposób życia (styl życia) lub tożsamość; 2) jako cel¹². To rozróżnienie jest w artykule kluczowe – pojęcie weganizmu aspiracyjnego jest konstruowane w kontraście do ujęcia weganizmu jako tożsamościowego. Równie ważne dla umocowania obu pojęć jest wskazanie proponowanego zakresu znaczenia (aspekt pozytywny definiowania) oraz określenie, jakiego rodzaju postaw nie opisują (aspekt negatywny).

Weganizm tożsamościowy

Charakterystykę tej formy weganizmu można na podstawie opisu Gruen i Jonesa streścić w następujących punktach:

- postrzegany jest jako jasno określony sposób życia, zestaw konkretnych, powtarzalnych praktyk;
- stanowi medium poczucia solidarności z innymi weganami – osobami podzielającymi wartości i zaangażowanymi w działanie na rzecz zwierząt;

¹⁰ Joyjit Ghosh, Krishanu Maiti, “The Interface between ‘Identity’ and ‘Aspiration’. Reading the Buddhist Teachings through a Vegan Lens”, in *The Routledge Handbook of Vegan Studies*, 215–223.

¹¹ Gruen, Jones, “Veganism as an Aspiration”, 155. Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia cytatów obcojęzycznych pochodzą od autora niniejszego artykułu.

¹² Gruen, Jones, “Veganism as an Aspiration”, 155.

- wiąże się często z poczuciem „etycznej czystości” (*ethical purity*), „czystych rąk” i „moralnej wyższości” jego praktyków, budowanym na przekonaniu, że żadne zwierzę nie ucierpiało dla wegańskich produktów;
- niesie skojarzenia z moralizatorstwem, denerwującym pouczeniem innych, zadufaniem i gorliwością, „moralną pewnością”, „wegańską policją”, negatywnym ocenianiem nie-wegan, w tym wegetarian;
- jest czasem postrzegany jako swego rodzaju papierek lakmusowy zaangażowania na rzecz sprawiedliwości społecznej dla zwierząt i uważany za podstawę moralną (*moral baseline*)¹³ owego zaangażowania, moralny imperatyw, uniwersalny i jedyny dopuszczalny sposób walki z systemową przemocą wobec zwierząt;
- bywa związany z poczuciem bycia dyskryminowanym;
- jest stopniowalny – weganinem tożsamościowym można być mniej lub bardziej¹⁴.

Weganizm aspiracyjny:

- jest rodzajem zależnej od kontekstu praktyki (w sensie ćwiczenia, stopniowego doskonalenia, co zakłada niedoskonałość), procesu czynienia wszystkiego, co w danych okolicznościach możliwe, aby zminimalizować przemoc, dominację i wyzysk zwierząt pozaludzkich;
- jako forma aspiracji wiąże się ze zobowiązaniem dążenia do celu moralnego, a nie z jego osiągnięciem;
- jest czymś, nad czym się pracuje, a nie czymś, czym się jest;
- nie stanowi narzuconej normy, lecz „zaproszenie do odpowiedzi/reakcji” (wedle własnych możliwości) na przemoc, eksploatację, dominację, uprzedmiotowienie i utowarowienie zdolnych do odczuwania zwierząt pozaludzkich;
- nie jest **jedynie** aspiracją, co oznacza, że wyklucza świadomą kontynuację postawy godzącej się na eksploatację zwierząt (na przykład jedzenie mięsa);
- jest określonym nastawieniem do rzeczywistości, związanym z wyobrażaniem sobie lepszego świata dla zwierząt oraz ze szczerymi i rzetelnymi próbami jego urzeczywistnienia – najlepiej, jak potrafimy¹⁵.

¹³ Tę „linię bazową” można też rozumieć jako nieprzekraczalną linię dzielącą sferę dobra i zła – przekonania i zachowania poniżej jej lub za nią są nieakceptowalne.

¹⁴ Gruen, Jones, „Veganism as an Aspiration”, 155–156.

¹⁵ Gruen, Jones, „Veganism as an Aspiration”, 156.

2. Uwarunkowania przesądzające o aspiracyjnym charakterze weganizmu

Wspomniana wcześniej głębia wykluczenia sprawia, że w dzisiejszym świecie trudno jest dokonywać wyborów konsumenckich, które nie byłyby związane w żaden sposób z krzywdą zwierząt. Gruen i Jones słusznie wskazują, że za produkcją dóbr konsumpcyjnych stoją „złożone dynamiki” i „globalne powiązania”, a z dietą wegańską związany jest niezaprzeczalny negatywny „ślad dobrostanowy” (*welfare footprint*)¹⁶, wynikający z faktu, że produkty wegańskie powodują pośrednie szkody dla zwierząt. Przykładem może być krzywda zwierząt, dla których środowiskiem życia są konwencjonalne uprawy roślin. Weganie chcąc nie chcąc muszą również korzystać z rzeczy, których proces powstawania wiąże się z wykorzystaniem produktów zwierzęcych, lub takich, które je zawierają. „Wszystkie aspekty konsumpcji w późnym kapitalizmie wiążą się z krzywdzeniem innych, ludzi i nie ludzi” – zauważają autorzy¹⁷. Dieta wegańska, jakkolwiek mniej destrukcyjna niż zawierająca produkty pochodzenia zwierzęcego, nie jest też neutralna pod względem emisji gazów cieplarnianych. Dodatkowo, zwierzęta tak zwane towarzyszące, którymi opiekują się weganie, nawet jeśli żywione są wegańskim jedzeniem, mogą przy nadarzającej się okazji zabijać i zjadać inne zwierzęta. Weganie powinni zachować realizm w kwestii etycznych uwikłań współczesnej kultury konsumpcyjnej¹⁸, a formą niewyidealizowaną jest zdaniem autorów weganizm aspiracyjny¹⁹. „Weganizm może być tylko aspiracją” – konkludują, dodając, że wyobrażanie sobie siebie jako weganina tożsamościowego jest iluzją²⁰.

3. Ogólna krytyka typologii Gruen i Jonesa

Artykuł Gruen i Jonesa zawiera jedynie szkic typologii, szczególnie że tylko jego część stanowi bezpośredni opis WT i WA. Niektóre pojęcia kluczowe dla proponowanych rozróżnień przywołane są bez doprecyzowania i zniuansowania, czego przykładem może być pojęcie tożsamości. Podczas analizy stanowiska autorów wraz z poczuciem niedosytu pojawia się pokusa wyjścia poza bazowy tekst lub sze-

¹⁶ Gruen, Jones, “Veganism as an Aspiration”, 157.

¹⁷ Gruen, Jones, “Veganism as an Aspiration”, 157.

¹⁸ Gruen, Jones, “Veganism as an Aspiration”, 168.

¹⁹ Gruen, Jones, “Veganism as an Aspiration”, 169.

²⁰ Gruen, Jones, “Veganism as an Aspiration”, 158.

Krytycznie o pojęciach weganizmu aspiracyjnego i tożsamościowego w typologii weganizmu...

rzej: poza teksty twórców pojęcia, oraz podjęcia dyskusji również z uwagami interpretatorów i komentatorów. Tworzy to sytuację ryzyka popadnięcia w sofizmat rozszerzenia. Mając to na uwadze, niniejsza polemika skupia się na tym, co faktycznie zostało wyartykułowane przez samych autorów typologii.

Przede wszystkim należy podkreślić, że Gruen i Jones rozumieją, że granice pomiędzy opisywanymi przez nich postawami bywają niejasne. Uwaga o stopniowości weganizmu tożsamościowego oznacza przecież, że nie jest to pojęcie kategoryczne. Tak scharakteryzowane ma jednak wyznaczać odrębną kategorię postaw, co jest problematyczne, o ile nie wskaże się – przynajmniej w przybliżeniu – progu, którego przekroczenie niewątpliwie kwalifikuje do kategorii. W przeciwnym wypadku pozostaje uznanie, że weganizm tożsamościowy to tylko pewna inklinacja, tendencja, w pewnych przypadkach mogąca zostać uznana za dominującą. Dodatkowo, zdaniem autorów nie każdy weganin jest zawsze albo weganinem tożsamościowym, albo aspiracyjnym i że postawy te częściowo się pokrywają, nakładają na siebie²¹. Oznacza to, że niektóre cechy obu podejść są wspólne, ale znów: do jakiego stopnia jest to możliwe, aby obie kategorie się nie rozpadły?

Autorzy bez wątpienia trafnie opisali różne cechy, znaczniki profili charakterologicznych, odczucia, przykłady przekonań i zachowań wegan. Wszystkie wymienione wcześniej elementy tworzące charakterystyki mające wyróżniać obie postawy wegańskie bez trudu można odnaleźć w rzeczywistym świecie – bądź to w bezpośrednim kontakcie z weganami, bądź pośrednio, wyartykułowane, opisane lub omówione. Problemem nie jest więc próba budowania typologii na nierealistycznym gruncie, a proponowana struktura pojęciowa.

4. Krytyka struktury pojęciowej typologii Gruen i Jonesa

„Wszystkie weganizmy mogą być jedynie aspiracyjne” – pisze Jones w artykule *Veganisms*²². Trudno oprzeć się wrażeniu, że wyrażenie „weganizm aspiracyjny” zawiera redundancję – brzmi jak pleonazm. Aspiracyjny charakter weganizmu można jednak rozumieć na co najmniej dwa podstawowe sposoby:

I. Weganizm jako atraktor (WA1) – w ujęciu tym należałoby uznać, że w obecnych realiach weganizm jest niemożliwy do realizacji i stanowi jedynie stan, ku któremu można zmierzać. To ujęcie nie przesądza o trwale utopijnym charakterze weganizmu i nie skazuje go na pozostanie na zawsze jedynie niedosięglym

²¹ Gruen, Jones, „Veganism as an Aspiration”, 156.

²² Jones, „Veganisms”, 29.

ideałem, projektem i atraktorem postępowej zmiany społecznej oraz rozwoju moralnego. Jednak tu i teraz postrzega się go jedynie jako cel, którego ewentualna realizacja odłożona jest na nieokreśloną przyszłość. Przyjęcie tego sposobu myślenia mogłoby natomiast oznaczać, że weganizm nie istnieje. Są jedynie osoby, które aspirują do weganizmu, ale w praktyce z obiektywnych powodów jeszcze nie mogą go realizować.

- II. Weganizm jako ograniczona zgodność przekonań i zachowań (WA2) – takie pojmowanie WA zakłada uświadomiony brak symetrii pomiędzy przekonaniemmi związanymi z określoną aksjologią (uznanie wartości życia czujących zwierząt pozaludzkich, wagi ich interesów w międzygatunkowej wspólnotcie itp.) i wynikającymi z niej maksymalistycznymi wskazaniemii normatywnymi dotyczącymi zachowań a rzeczywistymi zachowaniami, które da się realizować w świecie dalekim od powszechnego weganizmu. Częścią współczesnego weganizmu byłoby w tym przypadku dążenie do możliwego zniesienia tej niezgodności. Weganie i weganki istnieją – tu i teraz realizują weganizm, jednak tylko w tych obszarach, gdzie mają taką możliwość, i w stopniu, który jest potrzebny, aby wyróżnić postawę wegańską spośród innych. Podstawowe rozpoznanie tego ujęcia charakteryzuje weganizm jako praktykę nieidealną.

Stwierdzenie Gruen i Jonesa, że „oba typy wegan sprzeciwiają się systematycznemu okrucieństwu i zagładzie innych zwierząt”²³, wystarcza, by odrzucić myśl, że WA opisany przez nich ma formę WA1. Mowa jest przecież o zaobserwowanych typach wegan, a nie typach weganizmu. Należy więc przyjąć, że WA przybiera raczej formę WA2. I w tym kontekście mówić o narzucającym się poczuciu redundancji zawartej w pojęciu weganizmu aspiracyjnego.

Jednym z najbardziej znaczących i najczęściej przywoływanycch w krytycznych dyskusjach o weganizmie jest fragment jego definicji mówiący, że oznacza on filozofię i sposób życia, które „dążą do wykluczenia – na ile to możliwe i wykonalne – wszystkich form eksploatacji i okrucieństwa wobec zwierząt pozaludzkich dokonywanych dla potrzeb żywienia, ubrania lub jakichkolwiek innych”²⁴. Wyrażenie „możliwe i wykonalne” jest kluczowe – wskazuje na realizm twórców definicji i sugeruje, że obecne *praxis* weganizmu z konieczności może zawierać niedoskonałości. Trzeba jednak zauważyć, że można ten fragment interpretować również inaczej – jako niemożliwość wykluczenia z rzeczywistości społecznej eksploatacji i okrucieństwa wobec zwierząt, a nie jako brak możliwości nieprzyczyniania się

²³ Gruen, Jones, „Veganism as an Aspiration”, 156.

²⁴ „Definition of Veganism”, The Vegan Society, <https://www.vegansociety.com/go-vegan/definition-veganism> (dostęp: 28.02.2023). Definicja ta nie jest przyjmowana bezkrytycznie przez środowisko wegańskie i badaczczy studiów nad weganizmem – i nie jest jedyna. Stanowi jednak zwyczajowy punkt referencyjny dyskusji, a stowarzyszenie jest spadkobiercą pionierów, którzy w latach czterdziestycch zeszłego wieku utworzyli pojęcie weganizmu. Dla niniejszych rozważań przywołanie jej wystarczy.

do nich przez poszczególnych wegan. Mogłoby to wynikać z faktu, że wegan jest za mało, a więc suma ich „czystych” i idealnych jednostkowych *praxis* nie może mieć wystarczającej sprawczości, aby dokonać gruntownej zmiany społecznej. Za tą interpretacją przemawia inna część definicji, mówiąca, że weganizm „w dziedzinie żywienia oznacza praktykę niekorzystania z produktów pochodzących całkowicie lub częściowo od zwierząt”²⁵. Jakkolwiek fragment ten brzmi bezwarunkowo, skłaniam się ku zdaniu, że należy go czytać w kontekście całości definicji, jak również tego, co The Vegan Society faktycznie radzi weganom i wegankom. Wspomnianej definicji towarzyszy na stronie internetowej zastrzeżenie, że nie zaleca się rezygnacji z leków przepisanych przez lekarza, choć wszystkie są obecnie testowane na zwierzętach. Można z niego wywnioskować, że jakkolwiek weganie mogą prosić lekarzy i farmaceutów o dobranie takiej formy leku, która nie zawiera produktów zwierzęcych, to jednak nie zawsze będzie to możliwe. Rozsądnie jest zatem przyjąć, że formuła: „na ile to możliwe i wykonalne”, świadczy o świadomości ogólnego aspiracyjnego i nieidealnego charakteru weganizmu. Co należy podkreślić – wniosek ten bazuje na analizie niemal klasycznej już dziś definicji i niekontrowersyjnej retoryki tradycyjnej prowegańskiej organizacji. Nie byłoby więc przesadą twierdzenie, że to domyślne rozumienie weganizmu. WA nie musi być zatem traktowany jako szczególna odmiana weganizmu, a określanie go w typologii jako „aspiracyjny” można uznać za nadmiarowe.

5. Zastrzeżenia związane z aspiracyjnym charakterem weganizmu

Wegańskie *praxis* to dynamiczny proces unikania partycypacji w krzywdzącym wykorzystywaniu czujących zwierząt pozaludzkich, robienie w tej kwestii tego, co jest możliwe. Dynamika tego procesu związana jest z ciągłym dążeniem do coraz bardziej znaczącej odmowy owej partycypacji, z szukaniem, wykorzystywaniem i tworzeniem nowych możliwości. Jej echo znajdujemy w zwrocie „dążenie do wykluczenia”, a także w części definicji mającej charakter pozytywny (wykraczający poza odmowę) i mówiącej o tym, że weganizm oznacza również promowanie rozwoju i używania alternatyw niepochodzących od zwierząt. Dynamiczny charakter weganizmu wiąże się z trudnością ustalenia uniwersalnych i precyzyjnych wskazań normatywnych dotyczących *praxis*. Przyjęcie jedynie ogólnej zasady: „rób, co się da”, rodziłoby jednak szereg problemów. Przy

²⁵ „Definition of Veganism”.

założeniu, że ludzie mają różne możliwości praktykowania weganizmu, może to przecież dla każdego oznaczać coś zupełnie innego. Wydaje się, że za wegańskie powinno zatem zostać uznane wyłącznie to, co jest **znaczące** jako działanie pomocowe – byłoby to zgodne z podstawową, dobroczynną intencją weganizmu. W jakim sensie powinno być to znaczące? Weganizm to przedsięwzięcie społeczne i kolektywne – jest aspiracyjne, ale powinno również stanowić inspirację dla innych. Dobroczynna (pomocowa) zdolność weganizmu jest dwojaka: może mieć faktyczny wpływ na ograniczenie krzywdy zwierząt (w uproszczeniu: wykorzystując zasadę związku popytu z podażą), ale także być gestem symbolicznym i kulturotwórczym. Takim, który w pozytywny sposób modyfikuje, winduje status ontologiczny i społeczny czujących zwierząt pozaludzkich (na przykład promuje status kulturowo niejadalnych i nietraktowanych wyłącznie instrumentalnie, status partnerski, pozaludzkiego podmiotu z roszczeniami o charakterze politycznym, którego dobro wlicza się do puli dobra wspólnego itd.). W obu tych aspektach należałoby mówić o wymogu możliwie znacznej (znaczącej) dobroczynności. W przeciwnym wypadku istnieje ryzyko rozmycia kategorii weganizmu jako takiej, wymazania jego odrębności jako specyficznej, rozpoznawalnej postawy. Jednocześnie, zapewne trzeba pogodzić się z myślą, że nie jest to równoznaczne z możliwością wyznaczenia jednogłośnie przyjętego minimum wegańskiego *praxis*.

6. Granice weganizmu

Przykładem negocjacji zakresu wegańskiej praktyki są uwagi Sunaury Taylor, artystki, aktywistki na rzecz osób z niepełnosprawnościami i weganki. Taylor używa określenia „weganizm polityczny”²⁶, pisząc o crippowaniu²⁷ etyki ochrony zwierząt, co miałyby oznaczać „między innymi uznanie, że niektórzy mogą być politycz-

²⁶ Pojęcie weganizmu politycznego wykorzystywane jest również przez innych autorów, między innymi przez jednego z bohaterów niniejszego artykułu, Roberta C. Jonesa, i może mieć inne znaczenia. Temat ten przekracza jednak format niniejszego tekstu.

²⁷ Alternatywą dla używania określenia „crippowanie” jest tłumaczenie go jako „kalekowanie” lub „kaleczenie” (od kalectwa, kaleki). Patrz choćby: Robert McRuer, „Crip/Kaleczenie”, przeł. Dominika Ferens, *Interalia*, no. 11b (2016): 1–7. Słowa „kaleczenie” w kontekście etyki relacji człowieka z innymi zwierzętami używa między innymi Małgorzata Poks w nocie o książce Taylor. Por. Małgorzata Poks, „Sunaura Taylor: Beasts of Burden. Animal and Disability Liberation. The New Press, New York 2017”, *Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies, Mity – stereotypy – uprzedzenia (II)*, no. 1 (7) (2021): 2, <https://doi.org/10.31261/ZOOPHILOLOGICA.2021.07.18>.

nymi weganami [...] a zarazem nie przestrzegać wegańskiej diety”²⁸. Jej zdaniem powinniśmy przyjąć do wiadomości, że „dla części ludzi weganizm jako dieta nie jest tak przystępny jak dla reszty”²⁹ i w ich przypadku powinna być możliwa dyspensa, która nie odbiera im prawa do bycia weganami. Autorka podaje między innymi przykład osób osadzonych w więzieniu i niemających dostatecznej kontroli nad sposobem żywienia, wskazuje więc na sytuacje wyjątkowe, a nie na strukturalną i powszechną niemożliwość praktykowania weganizmu w dziedzinie żywienia. Pisze w tym kontekście o „niepełnosprawnej wegańskiej praxis”³⁰. Praktyka taka co prawda nie ma możliwości realizować się w dziedzinie żywienia, ale może spełniać się na innych polach. Częścią tej poszerzonej praktyki weganizmu mogłoby być między innymi unikanie produktów zwierzęcych innych niż spożywcze, a ogólnie: dokonywanie wegańskich wyborów i podejmowanie prozwierzęcych działań w innych niż żywienie sferach życia – wszędzie tam, gdzie „da się coś zrobić” (by nawiązać do zasady „rób, co się da”). Warto zauważyć, że Taylor nie stawia warunku wyjątkowej etycznej rekompensaty lub kompensacji, dzięki którym można by było zasłużyć na miano weganki lub weganina. Nie sugeruje wymogu wyraźnie wzmożonej aktywności w innych dziedzinach niż żywienie, przekraczającej znacznie to, co standardowo robi wielu wegan. „W tym popapranym świecie część z nas znajduje się w lepszej pozycji niż inni, by sprzeciwić się wyzyskowi zwierząt poprzez wybory żywieniowe”³¹, konkluduje, a w zdaniu tym pobrzmiewa echo częstej krytyki weganizmu jako postawy w pewnym sensie uprzywilejowanej – tu takową byłaby jego wersja „pełnosprawna”.

Jej stanowisko daje wiele do myślenia, choć nie jest łatwo się z nim zgodzić, zważywszy na fakt, że osobista praktyka żywieniowa jest niezwykle ważnym aspektem weganizmu. Powinność oczywiście jest związana z możliwością, nikt nie ma obowiązku dokonywać rzeczy niewykonalnych. Nie ma też jednak konieczności, żeby każdą postawę przychylną zwierzętom pozaludzkim nazywać weganizmem. Można nazwać i cenić również inne prozwierzęce postawy, które z jakichś istotnych powodów są niewegańskie. Krytyk mógłby wręcz powiedzieć, że upieranie się przy włączaniu ich do spektrum weganizmu jest wyrazem wegańskiej arogancji. Zamiast podziału na niepełnosprawne i pełnosprawne wegańskie *praxis* można sobie wyobrazić zbiór różnych wartościowych prozwierzęcych postaw. Usprawiedliwiony nie-veganizm także mógłby stosować zasadę „rób, co się da” – we własnym zakresie.

Dodatkowo, istnieje obawa, że uczynienie weganizmu zbyt inkluzywnym może wręcz osłabiać proces jego upowszechnienia. Skoro dla weganizmu ma nie być klu-

²⁸ Sunaura Taylor, *Bydlęce brzemień. Wyzwolenie ludzi z niepełnosprawnością i zwierząt*, przeł. Katarzyna Makaruk (Warszawa: Wydawnictwo Filtry, 2021), 350.

²⁹ Taylor, *Bydlęce brzemień*, 351.

³⁰ Taylor, *Bydlęce brzemień*, 352.

³¹ Taylor, *Bydlęce brzemień*, 353.

czowe to, czy weganie są zdolni do dokonywania wegańskich wyborów żywieniowych, po co wprowadzać zmiany choćby w penitencjarnej polityce żywnościowej, zapewniające osadzonym smaczne i zbilansowane roślinne posiłki? Wydaje się ważne, żeby korzystać z tych plusów, które może dać wegańska tożsamość – z jej granicami (nawet, jeśli są w jakimś stopniu przepuszczalne), standardami (choć formułowane są na pewnym stopniu ogólności) i przynajmniej z grubsza sprecyzowanym *praxis*. Weganizm jest cennym punktem odniesienia na mapie postaw społecznych między innymi dlatego, że każdy weganin i każda weganica dowodzą możliwości realizacji weganizmu – nie w sposób idealny, ale wystarczająco, żeby podwyższać społeczne standardy zaangażowania w ochronę zwierząt, jak i samej tej ochrony.

7. Wegańska tożsamość

Jones stwierdza, że „w weganizmie tożsamościowym [...] chodzi o obraz samego siebie, stan umysłu i postawę praktykującego (szczególnie w stosunku do nie-wegan)”³². Postrzega on „praktykę wegańską jako rodzaj indywidualnego wyboru stylu życia, ignorując szerszy kontekst społeczny, kulturowy, ekonomiczny i polityczny, w którym usystematyzowana, instytucjonalna przemoc, cierpienie, wyzysk, dominacja, uprzedmiotowienie i utowarowienie zarówno ludzi, jak i zwierząt poza-ludzkich są potrzebne do produkcji wszelkiego rodzaju towarów konsumpcyjnych, w tym »wegańskich« towarów konsumpcyjnych”³³. Zarówno to stwierdzenie, jak i przytoczona wcześniej charakterystyka WT, zawierająca między innymi uwagę, że stanowi on medium poczucia solidarności z innymi weganami i bywa związany z poczuciem bycia dyskryminowanym, wpisują się w szerszą krytykę tak zwanej polityki tożsamościowej. Typologia proponowana przez Gruen i Jonesa, budowana na kontraście aspiracji i tożsamości, wydaje się zbyt prostym uproszczeniem. Być może lepiej byłoby – zamiast pytać, czy wegańska tożsamość może mieć pozytywny wpływ na kształt weganizmu, a przez to na sytuację zwierząt – postawić pytanie o jej pożądaną jakość.

Wiele z cech WT, przedstawianych przez autorów jako jednoznacznie negatywne, można rozumieć w sposób bardziej zniuansowany. Na przykład skoncentrowanie na sobie może w weganizmie przybrać formę życzliwej akceptacji nieidealnego siebie. Osobiste doświadczenia wegańskich możliwości i barier oraz refleksja nad nimi mogą stanowić laboratorium realizmu i umożliwiać zrozumienie sytuacji

³² Jones, „Veganisms”, 25.

³³ Jones, „Veganisms”, 27.

innych. Doświadczenie opresji własnej ma przecież związek ze zrozumieniem opresji w ogóle. Budowane w ten sposób poczucie wspólnoty z podobnie myślącymi oraz solidarności grupowej może pomagać w sytuacjach, w których weganie rzeczywiście bywają dyskryminowani³⁴ i wykluczani – nie tylko w jednostkowych relacjach z nie-weganami, ale i w sposób systemowy, choćby przez niewegańskie instytucje (czego przykładem może być blokowanie wyboru odpowiedniego pożywienia w więzieniu, a szerzej: w sytuacjach podobnej zależności w kontekście edukacyjnym, pracy itd.). Zwracanie uwagi na samo-poczucie może prowadzić do pozytywnego wartościowania swoich starań w złożonym i nieprzychylnym świecie, utrudniającym pełną realizację wartości. Może dostarczać potrzebnego poczucia satysfakcji z osobistego wkładu w kolektywny projekt społeczny oraz doświadczenia jednostkowej sprawczości pomimo oporu systemu. W ogóle trudno przecież oddzielić to, co indywidualne, od tego, co zbiorowe, strukturalne. Należy zgodzić się, że w skrajnym przypadku obsesyjne skoncentrowanie na sobie może odwracać uwagę od szerszych kontekstów, o których wspominał Jones. Jednak podobnie problematycznym lustrzanym odbiciem tego mechanizmu może być przecież nadmierna koncentracja na przekraczających wymiar jednostkowy uwarunkowaniach systemowych: społecznych, kulturowych, ekonomicznych i politycznych. Tego rodzaju deindywidualizacja weganizmu wydaje się równie nieuzasadniona, a zgubienie w procesie zmiany społecznej jednostki, z jej perspektywą, odczuciami i potrzebami – niewybaczalne. Zwracanie uwagi na siebie było i jest ważną częścią weganizmu, a do zmian systemowych doprowadza się ze względu na jednostki.

Wskazywanie na schizmogenne właściwości tożsamości i zarzut tworzenia podziału na swoich i obcych, tradycyjne w tego typu krytyce i dobrze wyczuwalne w tekście Gruen i Jonesa, również można postrzegać jako uproszczone. To prawda, że tożsamość (także tożsamość grupowa) łączy się z ekskluzywizmem. Jednak jakkolwiek by nie rozumieć weganizmu, skoro jest on wyodrębniony na mapie postaw, oznakowany nazwą (a wręcz -izmem) i analizowany jako rozpoznawalny fenomen, jest on ekskluzywny. Trzeba tu odrzucić potoczne konotacje tego słowa z czymś koniecznym występującym rzadko, niedostępnym dla większości, luksusowym. Weganizm po prostu da się przyporządkować zaledwie do części osób i będzie tak nawet, gdy stanie się postawą mainstreamową lub dominującą. Nie musi to być związane ze skrajną (niektórzy powiedzieliby: wojującą) afirmacją różnicy, choć oczywiście weganie chcą być różni od nie-wegan i chcą, by ich przekonania i zachowania rozpoznane były jako odmienne od obecnie standardowych. Oceniają przecież krytycznie współczesną normę społeczną w kontekście relacji człowieka

³⁴ Opis prawnie rozpoznanej dyskryminacji patrz: Dariusz Gzyra, „Weganizm prawem chroniony”, *Krytyka Polityczna*, 15.01.2019, <https://krytykapolityczna.pl/swiat/weganizm-prawem-chroniony> (dostęp: 28.02.2023).

z resztą czujących zwierząt. Innymi słowy: chcą być inni niż szowiniści gatunkowi. Co więcej, konceptualizowanie weganizmu jako aspiracyjnego wcale nie znosi ekskluzywizmu, zmienia tylko jego natężenie. Co prawda, może on być niechętny narzucaniu sztywnych, uniwersalnych norm, być realistyczny i wyrozumiały, ale tylko w pewnych granicach. Weganizm jako postawa aspiracyjna również tworzy tożsamości – swoi to ci, którzy mają wegańskie aspiracje. Każdy weganizm będzie rozpoznawał pewne grupowe podobieństwa, tworzył określone „my” – i nie musi to być zjawisko negatywne. Rozpoznanie wzorów społecznych, a więc kolektywnego charakteru weganizmu, jeszcze bardziej uwiarygodnia zainteresowanie tym, co systemowe i strukturalne.

Zresztą sam fakt opracowania typologii, klasyfikacji postaw wegańskich, tworzy przecież podziały. Nie tylko opisuje i odtwarza, ale właśnie tworzy lub wzmacnia, ponieważ artykuł Gruen i Jonesa nie jest tylko analizą deskryptywną. Autorzy wskazują, który weganizm preferują. Wprowadzenie typologii to „podzielenie jakiegoś zbioru elementów rzeczywistości na określone grupy, dokonane przez porównanie każdego z elementów z elementami uznanymi za wzorcowe w obszarze poszczególnych grup”³⁵ – ze wszystkimi tego konsekwencjami.

8. Zakończenie

Gruen i Jones słusznie wskazują, że niektóre przekonania i praktyki wegan są problematyczne. Niewątpliwie istnieją takie osoby, które przeszacowują wartość weganizmu, idealizują go i stosują problematyczną retorykę z nim związaną. Nie rezygnując z poszukiwania odpowiedzi na pytanie, czy ma to związek z ich ideologicznym profilem, można w odniesieniu do nich używać zwyczajowych i pasujących do wielu postaw określeń, takich jak: arogancja, zadufanie, mitomania lub stosowane przez Gruen i Jonesa: iluzja. Można by było również zawyrokować, że ich weganizm jest „pyszny”, choć lepiej zarezerwować dla niego inną konotację tego słowa.

Zapewne byłyby przesadnie krytyczną oceną, iż próba wyodrębnienia WA i WT miała służyć napiętnowaniu innych wegan, a redundancja zawarta w określeniu „weganizm aspiracyjny” jest dowodem, że chciano to zrobić za wszelką cenę. Jednak przedstawiona w niniejszym artykule krytyka proponowanej typologii wskazuje, że jest ona co najmniej bardzo dyskusyjna, o ile nie po prostu nierealistyczna. Weganizm w świecie zdominowanym przez nie-wegan z konieczności musi mieć cha-

³⁵ „Typologia”, Wielki Słownik Języka Polskiego, <https://wsjp.pl/haslo/podglad/33101/typologia/4467131/czynnos> (dostęp: 28.02.2023).

rakter aspiracyjny i tożsamościowy, co wydawały się już rozumieć osoby tworzące samo pojęcie weganizmu w latach czterdziestych zeszłego wieku.

Bibliografia

- Calarco, Matthew R. "Veganism and Vegetarianism". In *Animal Studies: The Key Concepts*, 127–130. London–New York: Routledge, 2020.
- "Definition of Veganism". The Vegan Society. <https://www.vegansociety.com/go-vegan/definition-veganism> (dostęp: 28.02.2023).
- Ghosh, Joyjit, Krishanu Maiti. "The Interface between 'Identity' and 'Aspiration'. Reading the Buddhist Teachings through a Vegan Lens". In *The Routledge Handbook of Vegan Studies*, ed. Laura Wright, 215–225. London–New York: Routledge, 2021.
- Gruen, Lori. *Ethics and Animals: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Gruen, Lori. *Ethics and Animals: An Introduction, Second Edition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Gruen, Lori. "Facing Death and Practicing Grief". In *Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals and the Earth. Second Edition*, eds. Carol J. Adams and Lori Gruen, 127–141. New York–London: Bloomsbury, 2014.
- Gruen, Lori, Robert C. Jones. "Veganism as an Aspiration". In *The Moral Complexities of Eating Meat*, eds. Ben Bramble and Bob Fischer, 153–171. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Gzyra, Dariusz. „Weganizm prawem chroniony”. Krytyka Polityczna. 15.01.2019. <https://krytykapolityczna.pl/swiat/weganizm-prawem-chroniony> (dostęp: 28.02.2023).
- Jones, Robert C. "Veganisms". In *Critical Perspectives on Veganism*, eds. Jodey Castricano and Rasmus R. Simonsen, 15–39. [b.m.w.]: Palgrave Macmillan, 2016.
- King, Barbara J. *Animals' Best Friends: Putting Compassion to Work for Animals in Captivity and in the Wild*. Chicago–London: The University of Chicago Press, 2021.
- McRuer, Robert. „Crip/Kaleczenie”. Przeł. Dominika Ferens. *Interalia*, no. 11b (2016): 1–7.
- Poks, Małgorzata. "Sunaura Taylor: Beasts of Burden. Animal and Disability Liberation. The New Press, New York 2017". *Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies, Mity – stereotypy – uprzedzenia (II)*, no. 1 (7) (2021): 1–3. <https://doi.org/10.31261/ZOOPHILOLOGICA.2021.07.18>.
- Potts, Annie, Philip Armstrong. "Vegan". In *Critical Terms for Animal Studies*, ed. Lori Gruen, 395–409. Chicago–London: The University of Chicago Press, 2018.
- Quinn, Emelia. *Reading Veganism: The Monstrous Vegan, 1818 to Present*. Oxford: Oxford University Press, 2021.

- Quinn, Emelia. "Vegan Studies and Queer Theory". In *The Routledge Handbook of Vegan Studies*, ed. Laura Wright, 261–271. London–New York: Routledge, 2021.
- stubler, nico. "Silence Abets Violence: The Case for the Liberation Pledge". *Journal for Critical Animal Studies*, vol. 18, iss. 1 (2021): 19–51.
- Taylor, Sunaura. *Bydłęce brzemię. Wyzwolenie ludzi z niepełnosprawnością i zwierząt*. Przeł. Katarzyna Makaruk. Warszawa: Wydawnictwo Filtry, 2021.
- „Typologia”. Wielki Słownik Języka Polskiego. <https://wsjp.pl/haslo/podglad/33101/typologia/4467131/czynnosoc> (dostęp: 28.02.2023).

Dariusz Gzyra – filozof, publicysta, działacz społeczny. Po wydaniu książki *Dziękuję za świńskie oczy. Jak krzywdzimy zwierzęta* (Warszawa 2018) zgłoszony do nagrody Paszporty POLITYKI. Prowadzi zajęcia na wydziale Artes Liberales Uniwersytetu Warszawskiego na kierunku: antropozoologia. Współtworzy kadrę dydaktyczną interdyscyplinarnych studiów podyplomowych: prawa zwierząt na Uniwersytecie SWPS. Członek Polskiego Towarzystwa Etycznego. Redaktor działu *Etyka praw zwierząt* czasopisma „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies”. Twórca podcastu *Ważne nieważne*. Członek Rady Ekspertckiej Green REV Institute. Zajmuje się relacjami człowieka i innych zwierząt w świetle współczesnych koncepcji etycznych i politycznych oraz studiami nad weganizmem. E-mail: d.gzyra@uw.edu.pl.

Dariusz Gzyra – philosopher, publicist, social activist. After the publication of his book *Dziękuję za świńskie oczy. Jak krzywdzimy zwierzęta* [*Thank you for Pigs' Eyes. How we Hurt Animals*] (Warsaw 2018), he was entered for the Paszporty POLITYKI award. He teaches at the Faculty of Artes Liberales, University of Warsaw, Department of Anthropozoology. Co-founder of the teaching staff of the interdisciplinary postgraduate programme: animal law at the SWPS University. Member of the Polish Ethical Society. Editor of the Animal Rights Ethics section of the journal “Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies”. Creator of the podcast *Ważne nieważne* [*important not important*]. Member of the Expert Council of the Green REV Institute. Deals with relations between humans and other animals in the light of contemporary ethical and political concepts and studies on veganism. E-mail: d.gzyra@uw.edu.pl.



ŁUCJA LANGE

 <https://orcid.org/0000-0002-2676-1022>

Uniwersytet Łódzki

Instytut Socjologii

Wegańska socjologia, czyli socjologia biocentryczna zaangażowana w zmianę społeczną

Веганская социология
Биоцентрическая социология,
нацеленная на социальные изменения

Vegan Sociology
Biocentric Sociology
Committed to Social Change

Абстракт

Abstract

Целью этой статьи является представление парадигмы, связанной с веганской социологией и ее исследовательским полем. Автор рассказывает об истоках веганской социологии, представляет темы, рассматриваемые в рамках эмпирических и теоретических исследований, а также знакомит с Международной ассоциацией веганских социологов, в частности с действиями, предпринимаемыми коллективом, и исследованиями, проводимыми отдельными его членами. Далее намечаются направления и надежды, связанные с будущим веганской социологии, а также возможности фактического развития этой субдисциплины.

The aim of the article is to present the paradigm related to vegan sociology and its research area. The author introduces the roots of vegan sociology, discusses the topics raised in the empirical and theoretical research and presents the International Association of Vegan Sociologists, detailing the activities undertaken in the collective and research conducted by the participating individuals. Next, the directions and hopes related to the future of vegan sociology and the possibilities for the actual development of this sub-discipline are indicated.

Keywords: veganism, activism, values, new trends in sociology

Ключевые слова: веганство, активизм, ценности, новые направления в социологии

Wprowadzenie

Wprowadzając koncepcję wegańskiej socjologii do polskiej nauki, należy zwrócić uwagę na jej korzenie, by zrozumieć ten stosunkowo nowy paradygmat wyrastający z jednej strony z myśli feministycznej w socjologii (ekofeminizm¹), z drugiej – ze studiów nad zwierzętami (posthumanizm², studia nad weganizmem³, studia nad zwierzęcością⁴, krytyczne studia nad zwierzętami⁵), z trzeciej zaś – z socjologii krytycznej i różnych socjologii grup mniejszościowych przez długi czas niewidocznych w teoriach socjologicznych. Jest to więc wąska specjalizacja, w ramach której badania ludzkich podmiotów albo prowadzone są wyłącznie wśród wegan_ek_x, albo dotyczą podejścia innych grup do weganizmu, natomiast przyjmowana koncepcja świata jest bliska biocentryzmowi. Widoczna jest w tym przypadku analogia do innych socjologii specjalistycznych ze względu na specyficzny obszar zainteresowania – jak socjologia niepełnosprawności, socjologia środowiska, socjologia relacji międzygatunkowych. Należy również dodać, że grupa badanych podmiotów została poszerzona o osoby zwierzęce, a specyficzne wartości etyczne tworzą ramę rozważań, umiejscawiając wegańską socjologię w szerszym obszarze transdyscyplinarnych studiów nad weganizmem (*vegan studies*). Przy czym różnica między socjologią weganizmu a socjologią wegańską wynika z zaangażowania badacz_y_ek_x i przyjmowania ściśle określonych przekonań wynikających z myśli wegańskiej. Ważnymi aspektami tego typu badań są zatem edukacja i krzewienie podejścia opartego na empatii, współczującej współobecności bytów oraz aktywizmie, którego celem jest „całkowite wyzwolenie wszystkich żywych istot”⁶ – jest to więc projekt nacechowany ideologicznie. W niniejszym artykule zarówno wyjaśniam specyfikę tego paradygmatu, jak i przybliżam działania podejmowane w jego ramach.

¹ Zob. Françoise d'Eaubonne, *Écologie et Féminisme. Révolution ou mutation?* (Paris: Libre Solidaire, 2018).

² Zob. Donna Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness* (Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003); Rosi Braidotti, *The Posthuman* (Cambridge: Polity, 2013).

³ Zob. Laura Wright, ed., *The Routledge Handbook of Vegan Studies* (London: Routledge, 2021).

⁴ Zob. Michael Lundblad, „Od animal studies do animality studies”, przeł. Aleksandra Żurek, *Wielogłos Pismo Wyzdania Polonistyki UJ*, nr 1 (35) (2018): 127–139, <https://doi.org/10.4467/2084395XWI.18.006.8820>.

⁵ Zob. Anthony J. Nocella, Amber E. George, *Critical Animal Studies and Social Justice. Theory, Dismantling Speciesism, and Total Liberation* (Lanham: Lexington Books, 2022).

⁶ Zob. Corey L. Wrenn, „What is Vegan Sociology? Sociology for Total Liberation and a Vegan World”, 2021, <https://www.coreyleewrenn.com/Pubs/WRENN-2021-Vegan-Sociology.pdf> (dostęp: 27.02.2023). Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia cytatów obcojęzycznych pochodzą od autorki niniejszego artykułu.

Dlaczego (i czy) potrzebujemy wegańskiej socjologii?

Pytania zawarte w tytule tej części artykułu wydają się zasadne z uwagi na wielość paradygmatów w socjologii, w ramach których toczą się dyskusje dotyczące mniejszości oraz pozycji „innego” w społeczeństwie. Socjologia feministyczna orientująca się na zmianę społeczną, której rezultatami są między innymi eliminacja nierówności płciowej i zakwestionowanie działających negatywnie, a nawet destrukcyjnie, społecznych konstrukcji kobiecości i męskości, wskazuje na potrzebę zaangażowania. Tylko dzięki niemu możliwe jest zmienianie i jednoczesne reagowanie na zmiany. Ekofeministki dostrzegają potrzebę działania na rzecz istot pozbawionych głosu, w tym zwierząt i środowiska, postrzegając je jako poszerzoną sferę kobiecości, nad którą mężczyźni sprawują/pragną sprawować kontrolę. W myśli ekofeministycznej dostrzegany jest związek pomiędzy dyskryminacją ze względu na płeć (seksizm), zdominowaniem natury ze szczególnym uwzględnieniem stosunku do zwierząt i eksploracji ich na wielu płaszczyznach, dyskryminacją ze względu na kolor skóry i/lub pochodzenie (rasizm) oraz nierównościami społecznymi⁷. Aktywizmy społeczny, prozwierzęcy i środowiskowy stają się czymś, co pozwala dostrzec inne, nie-ludzkie byty. Nie wymagają one jednak zmian w sposobie życia, które powiązane są z weganizmem, a jedynie uwzględniają w ramach działań na rzecz środowiska naturalnego istnienie innej przestrzeni życia, w której jednostki ludzkie mogą się odnajdywać. Ma to znaczenie również dlatego, że w wielu przypadkach postulowany jest powrót do tradycyjnych modeli życia wspólnotowego, które ustanawiają innego rodzaju relacje między gatunkami, nadal jednak eksploatują inne istoty.

Socjologia środowiska odnosi się do tego, jakie stosunki i relacje budują ludzie ze środowiskiem naturalnym, nie przygląda się jednak temu, czy te relacje mogą w jakiś sposób być obustronne. Ważnym i budzącym w ostatnich latach coraz większe zainteresowanie odłamem socjologii środowiska jest socjologia zmian klimatycznych. Stewart Lockie zauważa, że na znaczeniu przybiera (a z pewnością powinno przybierać) podejście krytyczne, przy czym nie chodzi już wyłącznie o krytykę dla samej krytyki i naukowej ekwilibrystyki (co w przypadku dyskusji na temat zmian klimatycznych ma często miejsce), kiedy my sami jako badacze_ki_x pozostajemy przy swoich stanowiskach. Chodzi bardziej o kwestionowanie własnych założeń, tak teoretycznych, jak i praktycznych, o poszukiwanie sposobów na przekraczanie dotąd znanych nam granic i tworzenie nowych, prawdziwie

⁷ Zob. Marta Lelek, „Feministyczne podejście do ekofeminizmu”, *Dziki Życie*, nr 9 (51) (1988), <https://dzikiezycie.pl/archiwum/1998/wrzesien-1998/feministyczne-podejscie-do-ekofeminizmu> (dostęp: 27.02.2023).

demokratycznych planów wspólnej preferowanej przyszłości⁸. To podejście otwiera się na współpracę między dyscyplinami – czy bardziej: pomimo dyscyplin i ponad nimi – co nawiązuje do poglądów wyznawanych w wegańskiej socjologii. Widoczne są w socjologii środowiska związki z dewzrostem, w ramach którego promowany jest szacunek do zamieszkiwanej planety i ograniczonych jej zasobów⁹.

W ramach socjologii relacji międzygatunkowych uwzględnia się wszystkie relacje, co wymaga znajomości innych bytów na poziomie umożliwiającym prowadzenie takich badań. Socjologia relacji międzygatunkowych zakłada istnienie interakcji z różnymi bytami (zwierzęcymi, roślinnymi, nieożywionymi), ale nie wymaga w pełni biocentrycznego postrzegania świata ani powiązanej z weganizmem perspektywy¹⁰.

Studia nad weganizmem dotyczą bardzo szerokiego obszaru badawczego, który wyznaczany jest przez różne dyscypliny. Oznacza to, że osoby zainteresowane weganizmem lub takie, które są wegankami_ami_x, mogą odnaleźć dla siebie miejsce, które jednocześnie nie będzie w pełni naukowo osadzone w jednej dyscyplinie, co nadal pozostaje oczekiwaniem wobec osób pracujących w ramach akademii. I to właśnie ze studiów nad weganizmem wyodrębniła się socjologia wegańska. Elizabeth Cherry zaprezentowała perspektywę socjologiczną w jednym z rozdziałów książki pod redakcją Laury Wright¹¹ – książki dotyczącej szerszych rozważań na temat studiów nad weganizmem – pokazując tym samym, jak mogą być realizowane badania dotyczące weganizmu.

Zakorzeniony w prawach zwierząt weganizm koncentruje się również na kwestiach środowiskowych, relacji ludzi z żywnością, relacjach międzygatunkowych czy wreszcie edukacji i aktywizmie na rzecz zmiany postrzegania naszego (ludzkiego) bycia w świecie. Generuje więc wizje przyszłości równościowej, różnorodnej, demokratycznej i partycypacyjnie wypracowanej w ramach ogólnie pojętej sprawiedliwości międzygatunkowej oraz prawa wszystkich bytów do istnienia i doświadczania życia na własnych zasadach. Socjologia wegańska jest więc nie tyle węższym ujęciem, co spojrzeniem na tę dyscyplinę przez soczewkę ściśle określonego paradygmatu etycznego. Działania w obszarze tej socjologii wymagają przemodelowania tradycyjnego postrzegania świata osadzonego w antropocentrycznej perspektywie, zmiany na poziomie etyki i wartości własnych oraz zaangażowania w promowaną zmianę.

⁸ Stewart Lockie, "Sociologies of Climate Change Are Not Enough. Putting the Global Biodiversity Crisis on the Sociological Agenda", *Environmental Sociology*, 9 (1) (2023): 1–5, <https://doi.org/10.1080/23251042.2023.2170310>.

⁹ Zob. Giacomo D'Alisa, Federico Demaria, Giorgos Kallis, red., *Dewzrost. Słownik nowej ery*, przeł. Łucja Lange (Łódź: Wydawnictwo LangeL–Łucja Lange, 2020).

¹⁰ Zob. Hanna Mamzer, Magdalena A. Gajewska, Łucja Lange, „Jak rozumieć relacje międzygatunkowe?”, *Porównania*, nr 2 (29) (2021): 351–370, <https://doi.org/1014746/por.2021.2.20>.

¹¹ Zob. Elizabeth Cherry, "Vegan Studies in Sociology", in *The Routledge Handbook*, 150–160.

Ważnym powodem powołania do istnienia tego paradygmatu był także fakt trudności w odnajdywaniu się w antropocentrycznej socjologii. Osoby działające w ramach socjologii wegańskiej nie tylko są weganami_kami_x, ale też stanowią jednostki czynnie zaangażowane w aktywizm związany z globalnymi kryzysami pojawiającymi się lub dostrzeżonymi w ostatnich latach, jak: zmiany klimatyczne, pandemie, przewlekłe choroby związane z dietą i ze stylem życia oraz nie-ludzkie cierpienie w stale rozwijających się systemach rolniczych. Socjologia wegańska jest więc bliska teoriiom krytycznym osadzonym w socjologii nowego materializmu. Jej ambicją jest nie tylko zrozumienie relacji ludzi i innych zwierząt, ale również utrudnienie ludzkiej dominacji i rozwiązanie części z największych problemów społecznych.

W socjologii istnieje rozróżnienie na socjologię weganizmu i socjologię wegańską. Pierwsza bada weganizm – tak jak socjologie niepełnosprawności, feminizmu czy marksizmu badają odpowiednio: niepełnosprawność, feminizm lub marksizm. W tym przypadku możliwe jest badanie zarówno z wnętrza, jak i spoza badanego obszaru. Nie wymaga to zaangażowania czy przynależności. W przypadku socjologii wegańskiej mowa jest o szerokim spektrum badań z wnętrza ruchu, z pozycji zaangażowanej. Czy konieczne jest zaangażowanie? Może się wydawać, że nie, ale – o czym piszę dalej – badania poszczególnych obszarów interesujących dla wegańskich socjologów_żek_x wymagają jakiegoś stopnia zaangażowania, przyswojenia perspektywy wegańskiego świata.

Odpowiadając na pytania o to, czy potrzebujemy i dlaczego wegańskiej socjologii, należy zaznaczyć, że wegańska socjologia zbiera ważne elementy formatujące częściowo inne nurty w socjologii, jest więc esencją socjologii zaangażowanej, która nie tylko projektuje przyszłość, ale ją wprowadza, testuje poprzez badania, zmienia projekty – i tak do uzyskania pozytywnego efektu. Jest zatem potrzebna pomimo swojej skrajności i usztywnienia w kwestiach etycznych. Jest wyzwaniem, ale wyzwaniem wartościowym, wnoszącym do badań socjologicznych inną jakość.

Obszar badań wegańskiej socjologii

Wspomniana już Elizabeth Cherry scharakteryzowała obszar zainteresowania studiów wegańskich w socjologii, przyglądając się pracom badaczek i badaczy, które i którzy dokonali empirycznego wkładu w badania nad wegańskimi praktykami. Jednocześnie autorka ta zaznacza, że socjologia jako dyscyplina wymagała wielu przemian, by zaadaptować nowy paradygmat, co wynikało z faktu badania wyłącznie ludzi i ludzkich społeczności. Cherry pisze:

Zaangażowanie się w badania wegańskie wymaga, aby ludzie wzięli pod uwagę zwierzęta inne niż ludzie. To przedsięwzięcie wymaga zdecentralizowania człowieka. Zadanie to okazało się trudne i czasochłonne, ponieważ socjologia ukonstytuowała się jako dziedzina całkowicie antropocentryczna. Wcześni socjologowie, dążąc do ustanowienia socjologii jako nauki społecznej, starali się wykazać wyjątkowe cechy interakcji międzyludzkich i ludzkiego społeczeństwa. Aby to osiągnąć, porównali zachowanie ludzi i zwierząt, żeby odróżnić nauki społeczne od nauk przyrodniczych. [...] argumentowali, że zwierzęta po prostu kierują się instynktem, ludzie posiadają wolną wolę lub samoświadomość. W ten sposób doszli do wniosku, że potrzebujemy socjologii do badania ludzkiego społeczeństwa¹².

Takie podejście implikowało brak możliwości włączenia istot innych niż ludzie do badań socjologicznych. Nawet w ramach symbolicznego interakcjonizmu George Herbert Mead wskazywał na niemożliwość poszerzenia wspólnoty ze względu na brak wspólnych symboli¹³. Dopiero w latach siedemdziesiątych argument stojący za socjologią środowiska, że w ramach dyscypliny należy badać relacje świata ludzi ze światem natury, rozszerzył zakres badań, by z czasem za sugestią Cliftona D. Bryanta dodać do nich relacje ze zwierzętami w kontekście podobieństwa zachowań¹⁴.

To rozszerzenie badanego świata sprawiło, że w ramach wegańskiej socjologii zaczęto interesować się instytucjami wykorzystującymi zwierzęta (rzeźnie, hodowla przemysłowa, testy na zwierzętach, cyrk ze zwierzętami itp.), ochroną prawną zwierząt i ruchami na rzecz ich dobrostanu. Poza tym empiryczne badania dotyczyły też tożsamości i praktyk wegańskich oraz aktywizmu na rzecz zwierząt. Z czasem pojawiły się obszary związane z wyborami konsumenckimi, wyborami dietetycznymi itp. Cherry wskazuje na przeprowadzane w tym nurcie projekty dotyczące emocji w aktywizmie związanym z prawami zwierząt oraz przy wykorzystywaniu szokujących obrazów celem zwracania uwagi na wiwisekcję. Interesujące badawczo są również kwestie określające czynniki wpływające na popieranie polityk promujących diety roślinne¹⁵. Kolejnym ciekawym obszarem są interakcje osób wegańskich z innymi, tym bardziej że weganizm postrzegany jest negatywnie jako wywyższanie się wynikające z jego skrajności i etycznego usztywnienia. Weganie_ki_x narażeni są tym samym na ciągłą krytykę i próby przyłapania ich na praktykach niewegańskich. Osoby te, jeśli nie są postrzegane jako wywyższające się, doświadczają stygmatyzacji jako dziwne i inne. Ten negatywny wizerunek wegan_ek_x rozpowszechniany jest w mediach za sprawą stereotypowych przedstawień typu: weganizm to moda,

¹² Cherry, "Vegan Studies in Sociology", 151.

¹³ Cherry, "Vegan Studies in Sociology", 151.

¹⁴ Cherry, "Vegan Studies in Sociology", 152. Zob. Clifton D. Bryant, "The Zoological Connection: Animal-Related Human Behavior", *Social Forces*, 58 (2) (1979): 399–421.

¹⁵ Cherry, "Vegan Studies in Sociology", 153.

asceza, niemożliwy do stosowania światopogląd osób przewrażliwionych i/lub wrogich społeczeństwu¹⁶. Ważnym aspektem w socjologii wegańskiej jest również cielesność, która podlega stereotypizacji i ocenie, co prowadzi do dyskryminowania osób posiadających inne ciała (*fat-shaming*, *healthism*, *sizeism*, uprzywilejowanie szczupłych) niż te wyobrażane jako wegańskie¹⁷. Badaniami w ramach socjologii wegańskiej objęte są także weganofobia (*vegaphobia*) oraz postrzeganie kultury jako nośnika wiedzy o weganizmie i możliwości wspierania wegańskiego aktywizmu¹⁸. Jeszcze innym obszarem wykluczonym przez długi czas był weganizm grup innych niż biała klasa średnia. Po włączeniu do badań osób należących do innych grup etnicznych ujawniły się kolejne poziomy walki ze stereotypami i negocjowania tożsamości poprzez normalizację i uniwersalizację weganizmu traktowanego jako ekonomicznie dostępna praktyka zgodna z kulturowymi stylami żywienia poprzez dostosowanie i weganizowanie tradycyjnych potraw¹⁹. Socjologia pomaga więc lepiej zrozumieć współczesne społeczeństwa i aktywizm na rzecz zwierząt. Cherry uważa, że „Taka praca empiryczna ma kluczowe znaczenie dla kształtowania strategii aktywistów i polityki publicznej dążącej do stworzenia wegańskiego świata”²⁰.

Jednakże wegańska socjologia ze względu na swój ideologiczny charakter prowadzi czasami do wewnętrznie sprzecznych rozważań, które nie są możliwe (jeszcze) do jednoznacznego rozwiązania. Odmienna perspektywa wywodząca się z weganizmu – rozumianego jako filozofia przejawiająca się w sposobie życia – dokonuje wykluczenia wszelkich form wykorzystywania zwierząt oraz okrucieństwa względem nich, wynikających z pozyskiwania pożywienia, odzieży itp. Jednocześnie promuje opracowywanie alternatyw, które nie angażują w żaden sposób osób zwierzęcych i są korzystne dla nich, dla ludzi i dla środowiska. Perspektywa taka jednak sprzyja dostrzeganiu paradoksów. Możemy do nich zaliczyć na przykład „przetrzymywanie” osób zwierzęcych w domach, gdzie pełnią one funkcję członków_in_x rodziny i są karmione karmami mięsnymi, pochodzącymi z hodowli masowej, przeciwko której występuje weganizm. Paradoks ten nazywany bywa „paradoksem miłośników zwierząt” (*the animal lovers' paradox*)²¹. Z jednej strony karmienie zwierząt drapieżnych karmami wegańskimi, które stanowią stosunkowo nowe alternatywy na rynku i nie są znane pełne dane dotyczące konsekwencji ich stosowania, nasuwa pytanie o dobrostan domowych pupili.

¹⁶ Cherry, “Vegan Studies in Sociology”, 154.

¹⁷ Cherry, “Vegan Studies in Sociology”, 154.

¹⁸ Cherry, “Vegan Studies in Sociology”, 155.

¹⁹ Cherry, “Vegan Studies in Sociology”, 156.

²⁰ Cherry, “Vegan Studies in Sociology”, 157.

²¹ Josh Milburn, “The Animal Lovers’ Paradox? On the Ethics of ‘Pet Food’”, in *Pets and People. The Ethics of Our Relationships with Companion Animals*, ed. Christine Overall (New York: Oxford University Press, 2016), 187–202.

Z drugiej strony stosowanie karm mięsnych wiąże się z pytaniem o dobrostan zwierząt hodowlanych, przy czym wiemy z rozmaitych badań, że część gotowych karm ma bardzo niską jakość i ich spożywanie prowadzi do rozmaitych chorób. Alternatywą mogą być karmy z owadami, które nie są wegańskie, ale kwestia okrucieństwa w stosunku do owadów jawi się tu jako mniejsza, jednocześnie jednak nie są one przebadane na tyle, by dawać pewność, że stanowią zdrowe źródło pożywienia. Dodatkowo należy mieć na uwadze niewielką wiedzę, jaką posiadamy na temat owadów i ich sposobu odczuwania, co każe zakwestionować przypuszczenie o „mniejszym” cierpieniu.

Innym paradoksem w ramach paradygmatu wegańskiej socjologii jest kwestia związana z naszym stosunkiem do zwierząt domowych i ich ciał oraz naszym (ludzkiem) przekonaniem, że możemy i powinniśmy poddawać osoby zwierzęce sterylizacji lub kastracji „dla ich dobra”, nie uwzględniając ich potrzeb. To podejście bywa punktem zapalnym wielu dyskusji wielbicieli zwierząt, którzy powołują się na przesłanki medyczne, zwracając uwagę na zabezpieczenie osób zwierzęcych przed chorobami nowotworowymi, przy jednoczesnej kontroli populacji. W dyskusjach takich pojawia się porównywanie zwierząt do osób z niepełnosprawnościami lub dzieci, które nie mogą podejmować samodzielnie decyzji²². Jednocześnie jako kontrargument wskazuje się na poczucie sprawczości, którą odbiera się zwierzętom, podczas gdy w sytuacjach dotyczących osób z ograniczoną sprawnością podejmuje się próby oddawania im poczucia sprawstwa i decyzyjności.

Jeszcze inny paradoks dotyczy pojęcia „nowej wszystkożerności” (*new omnivorism*), które ujawnia problem z pozyskiwaniem pożywienia roślinnego, co prowadzi przy okazji do cierpienia, okaleczania i zabijania zwierząt podczas produkcji rolnej (chodzi o małe ssaki, jak myszy, oraz ptaki, gady i płazy). Josh Milburn i Christopher Bobier zauważają, że w ramach tego podejścia, jeżeli zakładamy, iż celem weganizmu jest ograniczenie szkód wyrządzanych zwierzętom, prawdopodobnie należałoby włączyć do diety niektóre produkty odzwierzęce – alternatywą dla pozyskiwania mięsa są w tym przypadku na przykład ciała osób zwierzęcych potraconych na drogach (*roadkills*)²³.

²² Zob. Łucja Lange, „Między nadużyciem a dbaniem o dobrostan zwierząt – przegląd stanowisk na temat kontroli populacji zwierząt domowych i wolno żyjących”, w *Zwierzęta. Ludzie. Pomoc*, red. Hanna Mamzer (Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut, 2023), 197–215.

²³ Josh Milburn, Christopher Bobier, “New Omnivorism: A Novel Approach to Food and Animal Ethics”, *Food Ethics*, 7 (5) (2022): 1–17, <https://doi.org/10.1007/s41055-022-00098-z>.

Działania w ramach Międzynarodowego Towarzystwa Wegańskich Socjolożek_gów_x

W maju 2020 roku za sprawą Corey Lee Wrenn i Zoei Sutton powołano do istnienia Międzynarodowe Towarzystwo Wegańskich Socjolożek_gów_x (International Association of Vegan Sociologists)²⁴. Ponieważ organizacja ta ma charakter międzynarodowy i powstała podczas pandemii, jej głównymi obszarami działań wspólnych są media społecznościowe oraz strona internetowa (na którą powołuję się w tym podrozdziale). Powodem powstania kolektywu było „zapewnienie przestrzeni wymiany myśli dla socjolożek_gów_x zajmujących się krytycznymi badaniami nad zwierzętami i jednocześnie uznającymi weganizm i antyगतunkizm za imperatywy etyczne w socjologii”²⁵. Towarzystwo to przyjmuje cztery najważniejsze cele swojego istnienia: 1) zwiększenie widoczności subdyscypliny; 2) legitymizację socjologii wegańskiej; 3) możliwość rozwoju kariery zawodowej; 4) międzynarodową wymianę myśli²⁶. Aktywność kolektywu realizowana jest w różnych obszarach poprzez: doroczne konferencje²⁷, czasopismo studenckie „Student Journal of Vegan Sociology”²⁸, blog²⁹ i podcast³⁰. Poza tym członkinie i członkowie przyjmują opiekę nad osobami studenckimi chcącymi podjąć badania w ramach wegańskiej socjologii.

Poza wspomnianymi założycielkami w organizacji tej znajdują się reprezentantki_ci_x z: Australii i Nowej Zelandii (Marlies Bockstal, Josephine Brown, Katherine Calvert, Alexander Hill, Nick Pendergrast, Nik Taylor), Kanady (Michael J. Addario, Sarah May Lindsay, Timothy MacNeill, Stephen L. Muzzatti, John Sorenson, Rochelle Stevenson), Europy kontynentalnej (Kadri Aavik z Estonii, Bouchara Bejaoui z Francji, Catina Feresin z Włoch, Łucja Lange z Polski, Federica Timeto z Włoch i Zipporah Weisberg z Hiszpanii), Wielkiej Brytanii (Ellie Atayee-Bennett, Matthew Cole, Catherine Duxbury, Louis Gough, Adrianna Kapek-Goodridge, Lynda M. Korimboccus, Kay Peggs, Kate Stewart), ze Stanów Zjednoczonych

²⁴ “About”, International Association of Vegan Sociologists, <https://www.vegansociology.com/about/> (dostęp: 27.02.2023).

²⁵ “About”.

²⁶ “About”.

²⁷ “Conference”, International Association of Vegan Sociologists, <https://www.vegansociology.com/conference/> (dostęp: 27.02.2023).

²⁸ “Journal”, International Association of Vegan Sociologists, <https://www.vegansociology.com/journal/> (dostęp: 27.02.2023).

²⁹ “Blog”, International Association of Vegan Sociologists, <https://www.vegansociology.com/blog/> (dostęp: 27.02.2023).

³⁰ “Podcast”, International Association of Vegan Sociologists, <https://www.vegansociology.com/sociology-and-animals-podcast/> (dostęp: 27.02.2023).

(Jessica Greenebaum, Loredana Loy, David Nibert, John Sonbonmatsu, Moses Seenarine, Jennifer Shauer, Vasile Stănescu) i z Ameryki Łacińskiej (Carlos Liebsch z Chile)³¹.

Osoby działające w kolektywie interesują się różnymi zagadnieniami i realizują projekty w obszarach związanych: ze zmianą społeczną, z ruchami społecznymi³², relacjami międzygatunkowymi, przemocą względem zwierząt – w tym: kwestiami dotyczącymi aspektów przemocy domowej³³, cierpieniem zwierząt domowych i dzikich zamieszkujących miasta³⁴, kwestiami powiązania płci z weganizmem – szczególnie w kontekście mężczyzn³⁵, badaniem wartości indywidualnych i postaw etycznych osób wegańskich – w tym: religijnością w ramach aktywizmów zwierzęcych i weganizmu³⁶, różnorodnością cielesną w nurcie wegańskim³⁷, ujęciami ekofeministycznymi i technofeministycznymi oraz ze zmianą klimatyczną³⁸. Wymienione obszary nie wyczerpują tematyki podejmowanej przez członkinie_ów_x kolektywu.

Ważnym elementem poszerzania własnych horyzontów, dzielenia się wiedzą czy aktualnie prowadzonymi badaniami i możliwością spotkania towarzyskiego są organizowane corocznie konferencje, na które zaprasza się osoby osadzone w socjologii, chociaż nie zawsze (i nie obowiązkowo) wegańskie. W pierwszym roku tematem przewodnim konferencji były rozważania dotyczące socjologicznych badań wyjaśniających uwikłania wielu gatunków w relacje i tworzenie jednego świata

³¹ “Affiliates”, International Association of Vegan Sociologists, <https://www.vegansociology.com/affiliates/> (dostęp: 27.02.2023).

³² Zob. Nick Pendergast, “The Vegan Shift in the Australian Animal Movement”, *International Journal of Sociology and Social Policy*, 41 (3/4) (2019): 407–423, <https://doi.org/10.1108/IJSSP-08-2019-0161>.

³³ Zob. Nik Taylor, Heather Fraser, *Rescuing Me, Rescuing You: Companion Animals and Domestic Violence* (London: Palgrave Macmillan, 2019).

³⁴ Zob. Stephen L. Muzzatti, Kristen L. Grieve, “Covid Cats and Pandemic Puppies: The Altered Realm of Veterinary Care for Companion Animals during a Global Pandemic”, *Journal of Applied Animal Welfare Science*, 25 (2) (2022): 153–166, <https://doi.org/10.1080/10888705.2022.2038168>.

³⁵ Zob. Kadri Aavik, Marta Velgan, “Vegan Men’s Food and Health Practices: A Recipe for a More Health-Conscious Masculinity?”, *American Journal of Men’s Health*, 15 (5) (2021): 1–14, <https://doi.org/10.1177/15579883211044323>; Kadri Aavik, “Vegan Men: Towards Greater Care for (Non)Human Others, Earth and Self”, in *Men, Masculinities, and Earth: Contending with the (m)Anthropocene*, eds. Paul Pulé and Martin Hultman (London: Palgrave Macmillan, 2021), 329–350.

³⁶ Zob. Corey L. Wrenn, “Atheism in the American Animal Rights Movement: An Invisible Majority”, *Environmental Values*, 28 (6) (2019): 715–739.

³⁷ Zob. Corey L. Wrenn, “Fat Vegan Politics: A Survey of Fat Vegan Activists’ Online Experiences with Social Movement Sizeism”, *Fat Studies*, 6 (1) (2017): 90–102.

³⁸ Catherine Duxbury, Colin Samson, “Our Meat Obsession is Destroying The Planet – The Solution is to Change How We See Animals”, *The Conversation*, 09.02.2022, <https://theconversation.com/our-meat-obsession-is-destroying-the-planet-the-solution-is-to-change-how-we-see-animals-169875> (dostęp: 27.02.2023).

(„Worldly Togetherness? Showcasing Sociological Contributions to Understanding Multispecies Entanglements”). W 2021 roku zajmowano się z kolei nadziejami pokładanymi w wegańskiej socjologii, która miałaby dawać szansę emancypacji wszystkich gatunków („The Promise of Vegan Sociology: Vegan Sociology as a Conduit for Human and Nonhuman Emancipation”). W roku 2022 poświęcono uwagę tematowi wegańskiej socjologii czasu i przestrzeni („Vegan Sociologies of Space and Time”). Natomiast w roku 2023 konferencyjne rozważania dotyczyły wegańskiej intersekcjonalności („Vegan Intersectionality”).

Strona internetowa kolektywu pełni nie tylko funkcję informacyjną, wyznacza również ramę dla działań wegańskich socjolożek_gów_x. Towarzystwo przyjmuje, że wegańska socjologia ma na celu doprowadzenie do całkowitego wyzwolenia wszystkich istot, w związku z tym:

- Wykorzystuje socjologiczne narzędzia, zwracając uwagę na szersze struktury władzy i najdrobniejsze szczegóły życia codziennego, aby podkreślić i zakwestionować warunki materialne i struktury antroparchalne leżące u podstaw ludzkich powiązań z innymi zwierzętami.
- Rzuca wyzwanie epistemologicznym ramom, które sprzyjają opresji innych zwierząt, i poszukuje nowych sposobów generowania wiedzy socjologicznej, która lepiej obejmuje wspólny świat społeczny.
- Znacząco angażuje się w materialne doświadczenia innych zwierząt i stara się skoncentrować je na badaniach i nauczaniu.
- Ma na celu dalsze zrozumienie weganizmu i czynników, które umożliwiają bardziej efektywne dążenie oraz utrwalanie wegańskiego stylu życia i stojącego za nim przesłania.
- Bada ruchy praw zwierząt, aby informować o dążeniu do całkowitego wyzwolenia.
- Refleksyjnie angażuje się w przywileje naszego własnego gatunku jako członków gatunku badawczego i stara się zdecentralizować przywileje człowieka, o ile jest to możliwe w przedsięwzięciach badawczych.
- Utrzymuje jako swoją główną zasadę, że badania *dla* innych zwierząt i dążenie do wyzwolonej przyszłości wymagają zaangażowania weganizmu jako etycznej podstawy dla wszystkich w stowarzyszeniu³⁹.

Oznacza to, że wśród osób członkowskich zalecany i pożądanym jest ideologiczny weganizm, chociaż nie jest on przymusem. Istnieje jednak przekonanie, że tylko poprzez zaangażowanie i przyjęcie weganizmu jako wiodącej idei w codziennych

³⁹ “Principles”, International Association of Vegan Sociologists, <https://www.vegansociology.com/principles/> (dostęp: 27.02.2023).

praktykach możliwe jest dogłębne zrozumienie wizji świata, w którym wszystkie byty są wyzwolone. Osoby niewegańskie tego typu wizję będą postrzegały jako utopijną, podczas gdy dla osób wegańskich jest ona celem, do którego dążą.

W rekomendacjach Międzynarodowego Towarzystwa Wegańskich Socjolożek_gów_x znajdują się również informacje dotyczące języka, wydarzeń, interseksyjności, badań oraz nauczania. W pierwszym obszarze zwraca się uwagę na to, w jaki sposób mówimy o osobach zwierzęcych – z poszanowaniem ich osobowości, przeciwstawiając się opresji, używając określeń osobowych (oni/one – nie: „to”). Organizacja wydarzeń powinna opierać się na przesłankach wegańskich – unikać stosowania produktów odzwierzęcych, jeśli to możliwe, używać nie tylko wegańskich, ale też „wolnych od okrucieństwa” (*cruelty-free*). Przyjmuje się również zasadę, że należy uwzględniać obowiązki związane z opieką nad zwierzętami towarzyszącymi i w związku z tym wynajmować obiekty „przyjazne zwierzętom” (*pet-friendly*). Ciekawym aspektem poruszonym w rekomendacjach jest zgoda na udział w badaniach, którą jako badaczki i badacze powinniśmy uzyskać od osób zwierzęcych. „Podobnie jak w przypadku innych potencjalnie wrażliwych uczestników badań badacze powinni zadbać o uzyskanie zgody uczestników zgodnie z ich zdolnościami poznawczymi i regularnie sprawdzać, czy zgoda jest nadal udzielana”⁴⁰. Zwraca się przy tym uwagę na nierównowagę tej relacji i konieczność głębokiej refleksyjności powiązanej z tą kwestią, ale też oczekuje się od socjologicznych badań wegańskich, że będą wykorzystywać dotychczasowe odkrycia w kierunku rozwoju zainteresowania osobami zwierzęcymi. Ważnym aspektem jest także edukacja, od której wymaga się inspirowania do krytycznego myślenia o zwierzętach, środowisku i różnych systemach nierówności. Towarzystwo stawia więc sobie bardzo ambitne cele, mając jednocześnie nadzieję, że są one realne do zrealizowania w nadal niewegańskim świecie.

Przyszłość wegańskiej socjologii Podsumowanie

Wegańska socjologia potrzebowała i nadal potrzebuje wspólnoty, która będzie wspierała się wzajemnie w działaniach, przetwarzając i uzupełniając tradycyjne teorie socjologiczne o nową perspektywę uwzględniającą różne byty. Zastanawiając się, dokąd powinien zmierzać rozwój tej subdyscypliny, można wskazać kilka obszarów, które wymagają szczególnej uwagi. Po pierwsze, należy zdecentralizować weganizm

⁴⁰ “Principles”.

Wegańska socjologia, czyli socjologia biocentryczna zaangażowana w zmianę społeczną

postrzegany jako moda białych, zamieszkujących „Zachód” osób, które są zamożne lub średniozamożne. Potrzebne jest uwzględnienie różnych perspektyw. Po drugie, powinno się budować powiązania z otoczeniem, rozbijając na czynniki pierwsze zależności dotyczące rasy, klasy czy płci. Po trzecie, potrzebne jest rozszerzenie klasycznej teorii socjologicznej lub/i budowanie nowej, która będzie odzwierciedlała rzeczywistość biocentrycznego społeczeństwa wielogatunkowego. Po czwarte, ważne jest nie tylko wyobrażanie sobie, ale też kreowanie „antygatunkowej” przyszłości, w której wszystkie byty są wyzwolone⁴¹.

Wegański sposób myślenia angażujący do życia codziennego inne wartości etyczne jest wymagający i trudny w niewegańskim świecie. Jako wegańskie badaczki i wegańscy badacze narażamy się na wiele nieprzyjemności, kąśliwych uwag i niechęć ze strony niewegańskich koleżanek i kolegów. Nie znaczy to jednak, że ta „skrajna” pozycja, którą zajmujemy, jest zła, niewłaściwa czy skazana na porażkę. Budzi ona dyskomfort wśród tych wszystkich osób, które są nadal uwikłane w nierówne układy relacji ze zwierzętami innymi niż ludzie, które nie czują się dobrze, rozmyślając na temat praw zwierząt i oddawania im sprawstwa. Pozostaje więc wytrwać i robić swoje.

Bibliografia

- Aavik, Kadri. “Vegan Men: Towards Greater Care for (Non)Human Others, Earth and Self”. In *Men, Masculinities, and Earth: Contending with the (m)Anthropocene*, eds. Paul Pulé and Martin Hultman, 329–350. London: Palgrave Macmillan, 2021.
- Aavik, Kadri, Marta Velgan. “Vegan Men’s Food and Health Practices: A Recipe for a More Health-Conscious Masculinity?”. *American Journal of Men’s Health*, 15 (5) (2021): 1–14. <https://doi.org/10.1177/15579883211044323>.
- “About”. International Association of Vegan Sociologists. <https://www.vegansociology.com/about/> (dostęp: 27.02.2023).
- “Affiliates”. International Association of Vegan Sociologists. <https://www.vegansociology.com/affiliates/> (dostęp: 27.02.2023).
- “Blog”. International Association of Vegan Sociologists. <https://www.vegansociology.com/blog/> (dostęp: 27.02.2023).
- Braidotti, Rosi. *The Posthuman*. Cambridge: Polity, 2013.
- Bryant, Clifton D. “The Zoological Connection: Animal-Related Human Behavior”. *Social Forces*, 58 (2) (1979): 399–421.

⁴¹ Wrenn, “What is Vegan Sociology?”.

- Cherry, Elizabeth. "Vegan Studies in Sociology". In *The Routledge Handbook of Vegan Studies*, ed. Laura Wright, 150–160. London: Routledge, 2021.
- "Conference". International Association of Vegan Sociologists. <https://www.vegansociology.com/conference/> (dostęp: 27.02.2023).
- D'Alisa, Giacomo, Federico Demaria, Giorgos Kallis, red. *Dewzrost. Słownik nowej ery*. Przeł. Łucja Lange. Łódź: Wydawnictwo LangeL–Łucja Lange, 2020.
- Duxbury, Catherine, Colin Samson. "Our Meat Obsession is Destroying The Planet – The Solution is to Change How We See Animals". *The Conversation*. 09.02.2022. <https://theconversation.com/our-meat-obsession-is-destroying-the-planet-the-solution-is-to-change-how-we-see-animals-169875> (dostęp: 27.02.2023).
- Eaubonne, Françoise de. *Écologie et Féminisme. Révolution ou mutation?* Paris: Libre Solidaire, 2018.
- Haraway, Donna. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.
- "Journal". International Association of Vegan Sociologists. <https://www.vegansociology.com/journal/> (dostęp: 27.02.2023).
- Lange, Łucja. „Między nadużyciem a dbaniem o dobrostan zwierząt – przegląd stanowisk na temat kontroli populacji zwierząt domowych i wolno żyjących”. W *Zwierzęta. Ludzie. Pomoc*, red. Hanna Mamzer, 197–215. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut, 2023.
- Lelek, Marta. „Feministyczne podejście do ekofeminizmu”. *Dzikie Życie*, nr 9 (51) (1998). <https://dzikiezycie.pl/archiwum/1998/wrzesien-1998/feministyczne-podejscie-do-eko-feminizmu> (dostęp: 27.02.2023).
- Lockie, Stewart. "Sociologies of Climate Change Are Not Enough. Putting the Global Biodiversity Crisis on the Sociological Agenda". *Environmental Sociology*, 9 (1) (2023): 1–5. <https://doi.org/10.1080/23251042.2023.2170310>.
- Lundblad, Michael. „Od animal studies do animality studies”. Przeł. Aleksandra Żurek. *Wielogłos Pismo Wydziału Polonistyki UJ*, nr 1 (35) (2018): 127–139. <https://doi.org/10.4467/2084395XWI.18.006.8820>.
- Mamzer, Hanna, Magdalena A. Gajewska, Łucja Lange. „Jak rozumieć relacje międzygatunkowe?”. *Porównania*, nr 2 (29) (2021): 351–370. <https://doi.org/10.14746/por.2021.2.20>.
- Milburn, Josh. "The Animal Lovers' Paradox? On the Ethics of 'Pet Food'". In *Pets and People. The Ethics of Our Relationships with Companion Animals*, ed. Christine Overall, 187–202. New York: Oxford University Press, 2016.
- Milburn, Josh, Christopher Bobier. "New Omnivorism: A Novel Approach to Food and Animal Ethics". *Food Ethics*, 7 (5) (2022): 1–17. <https://doi.org/10.1007/s41055-022-00098-z>.
- Muzzatti, Stephen L., Kristen L. Grieve. "Covid Cats and Pandemic Puppies: The Altered Realm of Veterinary Care for Companion Animals during a Global Pandemic". *Journal of Applied Animal Welfare Science*, 25 (2) (2022): 153–166. <https://doi.org/10.1080/10888705.2022.2038168>.

- Nocella, Anthony J., Amber E. George. *Critical Animal Studies and Social Justice. Theory, Dismantling Speciesism, and Total Liberation*. Lanham: Lexington Books, 2022.
- Pendergast, Nick. "The Vegan Shift in the Australian Animal Movement". *International Journal of Sociology and Social Policy*, 41 (3/4) (2019): 407–423. <https://doi.org/10.1108/IJSSP-08-2019-0161>.
- "Podcast". International Association of Vegan Sociologists. <https://www.vegansociology.com/sociology-and-animals-podcast/> (dostęp: 27.02.2023).
- "Principles". International Association of Vegan Sociologists. <https://www.vegansociology.com/principles/> (dostęp: 27.02.2023).
- Taylor, Nik, Heather Fraser. *Rescuing Me, Rescuing You: Companion Animals and Domestic Violence*. London: Palgrave Macmillan, 2019.
- Wrenn, Corey L. "Atheism in the American Animal Rights Movement: An Invisible Majority". *Environmental Values*, 28 (6) (2019): 715–739.
- Wrenn, Corey L. "Fat Vegan Politics: A Survey of Fat Vegan Activists' Online Experiences with Social Movement Sizeism". *Fat Studies*, 6 (1) (2017): 90–102.
- Wrenn, Corey L. "What is Vegan Sociology? Sociology for Total Liberation and a Vegan World". 2021. <https://www.coreylewrenn.com/Pubs/WRENN-2021-Vegan-Sociology.pdf> (dostęp: 27.02.2023).
- Wright, Laura, ed. *The Routledge Handbook of Vegan Studies*. London: Routledge, 2021.

Łucja Lange – doktora socjologii związana z Instytutem Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego. Bada doświadczenie inności, różnorodności, bezdomności, choroby, umierania, śmierci i żałoby – zarówno u ludzi, jak i u innych bytów. Interesuje się zagadnieniem fotografii w terapii – jako badaczka i fototerapeutka. Wydawczyni publikacji elektronicznych w otwartym dostępie. Działa między innymi w Instytucie Dobrej Śmierci oraz Międzynarodowym Towarzystwie Wegańskich Socjologów. Jej strona internetowa: <https://www.langelucja.pl/>. E-mail: LangeL@o2.pl.

Łucja Lange – Doctor of sociology associated with the University of Łódź. She explores the experience of otherness, diversity, disease, death, mourning and homelessness – both human and animal. Interested in the issue of therapy through photography – as a phototherapy specialist and researcher. E-publisher and occasional translator. She works, among others, in the Polish Institute of the Good Death, and the International Association of Vegan Sociologists. Her website: <https://www.langelucja.pl/>. E-mail: LangeL@o2.pl.



HANNA MAMZER

 <https://orcid.org/0000-0002-2251-7639>

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Zakład Socjologii Cywilizacji

Odebrana podmiotowość? Diety wegańskie dla zwierząt towarzyszących

Лишение субъективности?
Веганская диета для
животных-компаньонов

Абстракт

В связи с растущей популярностью растительной диеты некоторые веганы пытаются применить этот способ питания по отношению к животным, за которыми они ухаживают. Легко себе представить, что главным мотивом для этого является желание спасти животных, которые были бы убиты и переработаны на корм для животных-компаньонов. Кормление животных-компаньонов может стать обременительным для веганов, которые прилагают много усилий, чтобы исключить продукты животного происхождения как из своего рациона, так и из повседневного обихода. Кормление плотоядных растительной пищей является спорной практикой, вызывающей множество вопросов: этических, биологических и юридических. Имеют ли люди право ограничивать рацион нечеловеческих животных и лишать их свободы действий, заставляя питаться тем, что доступно? Какие физиологические последствия может вызвать факт запланированной

Agency Taken Away?
Vegan Diets
for Companion Animals

Abstract

With growing popularity of plant-based diets, some vegans try to apply this way of nutrition to the animals of which they take care. It is easy to imagine that the main motivation to do so is the willingness to save lives of the animals that would be killed and processed into food for companion animals. Feeding companion animals may be distressing to vegan persons, who make a lot of effort in order to eliminate animal products from both their diet and everyday use. Feeding carnivores with plant-based food is a controversial practice and raises a lot of ethical, biological and legal questions. Do humans have the right to limit non-human animals' diet and take their agency away by forcing them to eat what is available? What kind of physiological consequences may forcing plant-based diet cause? Is it legal to restrict carnivores from eating food that would be their natural diet? How to support vegans in preventing discomfort from feeding animals with animal products? Is it possible to maintain welfare of companion animals if they cannot eat

диеты? Законно ли ограничивать плотоядных в питании, которое было бы их естественным рационом? Как можно поддержать веганов, чтобы они не испытывали дискомфорта от кормления животных продуктами животного происхождения? Можно ли сохранить благополучие животных-компаньонов, если они не могут питаться натуральной пищей? Это лишь некоторые вопросы, рассматриваемые в статье.

Ключевые слова: растительные диеты, субъ-ективность, животные, собака, кошка

natural food? Those are some of the questions to be addressed in the text.

Keywords: plant-based diets, agency, animals, dog, cat

Pewien filozof zapewniał mnie kiedyś, że udało mu się przekonać kota do przejścia na weganizm. Sądząc, że żartuje, spytałem, jak tego dokonał. Czy zapewnił mu wegańskie przekąski o smaku myszy? A może zapoznał go z innymi kotami od dawna praktykującymi weganizm, żeby miał się na kim wzorować? Czy też stoczył z nim spór i przekonał go, że jedzenie mięsa jest złe? Mojemu rozmówcy nie było do śmiechu. Chyba naprawdę uważał, że jego pupil wybrał dietę bezmięsną. Zakończyłem więc naszą wymianę zdań innym pytaniem: czy to kot wychodzący? Okazało się, że tak. Zagadka została rozwiązana¹.

Weganizm: koncepcja redukcji eksploatacji zwierząt nie-ludzkich

Weganizm to nie tylko dieta, ale cała filozofia życia oparta na zasadniczej podstawie, jaką jest podmiotowe traktowanie przedstawicieli gatunków poza-ludzkich i rezygnowanie z ich opresyjnej eksploatacji². Chyba najbardziej widoczną manifestacją podmiotowego traktowania zwierząt nie-ludzkich w weganizmie jest rezygnacja ze spożywania produktów odzwierzęcych i zmiana diety na roślinną. Jednym z ważniejszych motywów ograniczania lub rezygnacji ze spożywania produktów odzwie-

¹ John Gray, *Kocia filozofia. Sens życia według kotów*, przeł. Agnieszka Wilga (Warszawa: Fundacja Kultura Liberalna, 2022), 7.

² Hanna Mamzer, „Popularyzowanie diet bezmięsnych w oparciu o koncepcję krążenia wzorców konsumpcyjnych Thorsteina Veblena”, *Er(r)go. Teoria – Literatura – Kultura*, nr 38 (2019): 57–78. <https://doi.org/10.31261/ERRGO.2019.38.05>; Hanna Kunachowicz, Elżbieta Czarnowska-Misztal, Halina Turlejska, *Zasady żywienia człowieka* (Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 2013), 237.

Odebrana podmiotowość? Diety wegańskie dla zwierząt towarzyszących

rzęcych są kwestie etyczne³, osadzone w szacunku dla innych niż ludzie czujących istot. Choć motywacje te są bardziej złożone – obejmują między innymi takie powody, jak: bunt przeciw globalnym korporacjom i ich dominacji, odrzucenie masowej produkcji i orientacja antyglobalistyczna⁴; niezgoda na nieetyczne praktyki dużych koncernów produkujących żywność przy wykorzystaniu taniej siły roboczej oraz eksploatacji zasobów społeczności lokalnych; troska o otoczenie przyrodnicze; chęć ograniczenia szkodliwego wpływu produkcji zwierzęcej na środowisko naturalne⁵; troska o zdrowie oparta na argumentacji prozdrowotnej⁶; upodmiatawanie zwierząt nie-ludzkich i niechęć do ich zabijania; wreszcie przekonania etyczne, moralne i religijno-duchowe⁷. Decyzja o zmianie diety na bezmięsną może też wynikać z mody i wpływu mediów oraz z obawy przed chorobami odzwierzęcymi.

Z kolei opozycjoniści przyjmowania diet roślinnych jako jedyne go sposobu odżywiania podnoszą niekompletność diet wegańskich, wskazując na ich potencjalnie negatywny wpływ na zdrowie ludzi – bardzo rzadko przytaczane są jakiegokolwiek etyczne kontrargumenty wobec stosowania diet roślinnych – argumentem kluczowym i najczęściej stosowanym jest właśnie wskazywanie, że diety wegańskie (także wegetariańskie) nie są właściwie zbilansowane i nie dostarczają ludziom właściwych składników odżywczych.

Wegańska filozofia niekrzywdzenia innych sentientów zmierza do wyeliminowania antropocentrycznego podejścia zakładającego dominację gatunku ludzkiego nad innymi gatunkami. Eliminowanie tej dominacji obejmuje prócz wspomnianej formy rezygnacji ze spożywania produktów odzwierzęcych także rezygnację z wykorzystania skór, futer, substancji pozyskiwanych ze zwierząt (piżmo, ambra, perły i inne), zaniechanie korzystania z takich form rozrywki, które wykorzystują zwierzęta (cyrk, jazda konna), i ich pracy (na przykład transport) czy rezygnację z kosmetyków, leków oraz środków chemicznych i medycznych testowanych na zwierzętach. Konsekwentne myślenie o zaniechaniu wykorzystywania pozaludzkich gatunków zwierzęcych

³ Renata Ziemińska, „Moralne argumenty za wegetarianizmem”, *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria*, nr 2 (2015): 191–203.

⁴ Por. Jarosław Urbański, *Spoleczeństwo bez mięsa. Socjologiczne i ekonomiczne uwarunkowania wegetarianizmu* (Poznań: Wydawnictwo A+, 2016).

⁵ Urbański, *Spoleczeństwo bez mięsa*, 299–300. Zob. również: Dariusz Gzyra, *Dziękuję za świńskie oczy. Jak krzywdzimy zwierzęta* (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2018), 294. Gzyra opisuje przypadek włoskiego Turynu, gdzie władze ogłosiły w oficjalnym dokumencie, że rozwój miasta będzie zmierzał właśnie w stronę promowania diet bezmięsnych, zrównoważonego rozwoju i troski o planetę.

⁶ Gzyra, *Dziękuję za świńskie oczy*, 296.

⁷ Anton Rotzetter, *Głaskane, tuczone, zabijane. Dlaczego zwierzęta zasługują na lepsze traktowanie*, przeł. Kamil Markiewicz (Poznań: Drukarnia i Księgarnia św. Wojciecha, 2013), 193, 197. Zob. również: Jonathan Safran Foer, *Zjadanie zwierząt*, przeł. Dominika Dymińska (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2013), 187.

dla potrzeb ludzi zakłada również rezygnację z przyjemności opiekowania się zwierzętami, z życia ze zwierzętami towarzyszącymi. Will Kymlicka i Sue Donaldson⁸ wskazują, że utrzymywanie zwierząt dla własnej przyjemności i satysfakcji to także formy opresyjnej dominacji nad gatunkami pozaludzkimi i że jeśli rzeczywiście miałyby nami, ludźmi, kierować podejście promujące zaniechanie dominacji antropocentrycznej postawy wobec świata na rzecz postawy biocentrycznej, to powinniśmy zrezygnować z utrzymywania zwierząt towarzyszących. Zadanie to jest trudne przede wszystkim dlatego, że poważne wyzwanie stanowi przeprowadzenie linii podziału pomiędzy opiekowaniem się zwierzętami towarzyszącymi ze względu na ICH potrzeby, ICH dobrostan i ICH niemożność bytowania bez ludzi w ludzko zdominowanym świecie a opiekowaniem się zwierzętami towarzyszącymi z uwagi na LUDZKIE potrzeby (altruizmu, pomagania, bycia potrzebnym, generowania sprawczości itd.). W podejściu proponowanym przez Kymlickę i Donaldson opiekowanie się zwierzętami ze względu na chęć zaspokojenia naszych, ludzkich potrzeb to taka sama forma eksploatacji, jak zjadanie produktów odzwierzęcych czy wykorzystanie innych odzwierzęcych produktów. Tutaj bowiem swoistym „produktem” byłaby obecność, responsywność zwierząt i ich aktywność w relacji z człowiekiem.

Zwierzęta towarzyszące a diety wegańskie

Jakkolwiek pomysł Kymlicki i Donaldson wydaje się radykalny, to jest interesującym eksperymentem myślowym zmuszającym do zweryfikowania własnych motywacji i potrzeb, konfrontujących ludzi z tym, co odczuwają naprawdę, i z tym, co mówią innym ludziom. W kontekście scenariusza proponowanego przez autorów *Zoopolis...* w wersji najbardziej radykalnej, by zwrócić podmiotowość zwierzętom, powinniśmy zrezygnować z ich utrzymywania przy nas, jeśli chęć tegoż utrzymywania podyktowana jest chęcią zaspokajania naszych własnych, ludzkich potrzeb. W perspektywie tak radykalnej propozycji bardzo interesująca wydaje się praktyka wprowadzania diet wegańskich dla zwierząt towarzyszących.

Opiekunowie/opiekunki zwierząt domowych unikający/e produktów odzwierzęcych we własnej diecie są narażeni/one na przeżywanie tak zwanego dylematu weganina/weganki. Jest to rodzaj wewnętrznie odczuwanego napięcia emocjonalnego wynikającego z konfliktu moralnego (ang. *moral injury*) przejawiającego się poczuciem winy z powodu karmienia zwierząt produktami odzwierzęcymi.

⁸ Will Kymlicka, Sue Donaldson, *Zoopolis. Teoria polityczna praw zwierząt*, przeł. Maria Wańkowicz i Michał Stefański (Warszawa: Oficyna 21, 2019).

Praktykę tę należy analizować na kilku płaszczyznach: 1) adekwatności stosowania u psów i kotów diety roślinnej (aspekt weterynaryjny); 2) etyczności takiego postępowania w kontekście podmiotowości (aspekt etyczny); 3) zgodności realizowania takiego działania z obowiązującym stanem prawnym (aspekt prawny).

Aspekt weterynaryjny

Budowa anatomiczna psów wskazuje, że są to zwierzęta mięsożerne, ale na tyle dobrze przystosowane, że można je uznać za wszystkożerne. Ich szczęki mogą wykonywać tylko ruchy pionowe, co oznacza, że pies może tylko gryźć, szarpać, połykać, ale nie rozdrabniać czy przeżuwać pokarm, tak jak to robią roślinożerne zwierzęta przeżuwające. Ostre kły występujące u psów dostosowane są do rozszarpywania mięsa, a ostatnie zęby przedtrzonowe nazwane zostały łamaczami, co jednoznacznie definiuje ich funkcję⁹. Spożywanie suchej karmy nie pobudza kosmków w żołądku do produkcji enzymów – wtedy pH soku żołądkowego wynosi około 3–4. Prawidłowa wartość pH w żołądku psa powinna wynosić 1, aby organizm mógł radzić sobie z nieswieżym mięsem, kośćmi lub też bakteriami, które zwierzę spożyje na przykład wraz z wypitą z kałuży wodą. Żołądki psów są rozciągliwe, aby móc jednorazowo przyjąć większe ilości pokarmu¹⁰. Warzywa i owoce trawione są w jelitach, ale pies nie jest w stanie strawić celulozy zawartej w roślinach¹¹. Proces udomowienia tych zwierząt doprowadził jednak do tego, że dziś są one znacznie lepiej niż ich protoplaści przystosowane do spożywania różnorodnych posiłków, w tym także produktów roślinnych, ze względu na spożywanie resztek pożywienia ludzi. Mimo tego regularne podawanie psom posiłków pochodzenia roślinnego z dużą zawartością błonnika może prowadzić do zaburzeń pracy żołądka z powodu dłuższego zalegania pokarmu, wzrostu pH soków żołądkowych oraz wydłużenia czasu jego opróżniania¹². Psy określa się mianem nieobligatoryjnych drapieżników, co wskazuje na fakt, że teoretycznie mogą one funkcjonować, jedząc pożywienie roślinne.

⁹ Wioletta Biel, „Pies a człowiek – dlaczego pies musi jeść inaczej niż człowiek”, John Dog, 25.02.2022, <https://johndog.pl/blog/zywienie/pies-a-czlowiek-dlaczego-pies-musi-jesc-inaczej-niz-czlowiek/> (dostęp: 07.03.2023).

¹⁰ Biel, „Pies a człowiek”.

¹¹ Edyta Ossowska, „Żywienie psa”, BARF Warszawa, 21.10.2013, <http://www.barf-warszawa.pl/n/1> (dostęp: 07.03.2023).

¹² Biel, „Pies a człowiek”.

Odmienna sytuacja dotyczy kotów, które podobnie jak psy należą do drapieżników, ale są drapieżnikami obligatoryjnymi, czyli w stanie dzikim nie spożywają roślin ani produktów pochodzenia roślinnego. Są one zoofagami, a więc zwierzętami mięsożernymi, jednak dobrze radzą sobie z trawieniem przetworzonych węglowodanów (skrobi). Budowa ciała kotów oraz ich fizjologia są przystosowane do spożywania posiłków mięsnych. Uzębienie jest dostosowane do chwytania i rozszarpywania, a ruchy szczęki uniemożliwiają żucie pokarmu. Pojemność żołądka i długość jelit są małe w stosunku do wielkości ciała zwierzęcia, co nie pozwala na zjedanie dużych posiłków oraz ogranicza wchłanianie większej ilości włókna pokarmowego¹³. Wymagania żywieniowe kotów są specyficzne, co wskazuje na zależność od składników odżywczych zawartych w tkankach zwierzęcia. Koty mają większe zapotrzebowanie na białko niż psy, a lista niezbędnych aminokwasów, które muszą wchodzić w skład diety tych zwierząt, jest dłuższa niż u zwierząt wszystkożernych. Tauryna – aminokwas, który musi być dostarczany z pożywieniem – występuje wyłącznie w produktach pochodzenia zwierzęcego, a zwierzęce ofiary są jej bogatym źródłem w warunkach naturalnych. Mięsożerność kotów przejawia się także w specyficznym metabolizmie białek. W jelitach tych zwierząt występuje bardzo aktywny enzym odpowiadający za trawienie tam białek, a następnie rozkładanie ich w wątrobie na energię. Co za tym idzie, konieczne jest dostarczanie tych substancji w większej ilości w pokarmie, aby zapobiec rozłożeniu własnych białek organizmu. Źródłem pełnowartościowego białka oraz niezbędnych aminokwasów, oprócz mięsa, są również inne produkty odzwierzęce¹⁴.

Już żywienie tradycyjnymi karmami gotowymi, nawet stosowanie u zwierząt towarzyszących diety BARF (ang. *biologically adequate raw food*), wymaga troskliwej uważności, aby zbilansować pożywienie i dostarczyć organizmom wszystkich niezbędnych składników. Tym większym wyzwaniem jest wprowadzanie diet roślinnych, zwłaszcza że nie są one naturalne dla tych zwierząt. Dlatego też, wprowadzając dietę wegetariańską u psa lub kota, należy zachować ostrożność, ponieważ jak wskazałam wcześniej, są to zwierzęta głównie mięsożerne (psy) lub mięsożerne (koty). Nieumiejętne stosowanie diety może doprowadzić do niedoboru ważnych składników odżywczych, a co za tym idzie – do negatywnych konsekwencji zdrowotnych. Sporadyczne spożywanie przez koty trawy ma na celu higienę przewodu pokarmowego – oczyszcza go z zalegającej w nim po myciu sierści, toksyn, niestrawionych resztek pokarmu, śluzu, żółci czy innych zanieczyszczeń. Ma też usprawnić perystaltykę jelit zwierzęcia. Wprowadzenie nowego sposobu żywienia musi być poprzedzone badaniami weterynaryjnymi i konsultacjami z dietetykiem z zakresu

¹³ „Włókno pokarmowe w diecie psa”, Dolina Noteci, 20.02.2020, <https://wiecej niz karma.pl/advice/co-to-jest-wlokno-pokarmowe/> (dostęp: 07.03.2023).

¹⁴ Michał Ceregrzyn, Roman Lechowski, Berenika Barszczewska, red., *Podstawy żywienia psów i kotów* (Wrocław: Elsevier Urban & Partner, 2013).

Odebrana podmiotowość? Diety wegańskie dla zwierząt towarzyszących

żywienia zwierząt, tak aby posiłki były jak najbardziej zbilansowane, dostosowane do stanu rozrodczego, wieku oraz masy ciała. W procesie wprowadzania nowej diety istotne będzie także obserwowanie wszelkich zmian w zachowaniu i samopoczuciu zwierzęcia.

W wyjątkowych przypadkach dieta roślinna może zostać zlecona przez weterynarza ze względu na alergie skórne lub jelitowo-żołądkowe wywołane przez podawanie karm opartych na mięsie lub produktach odzwierzęcych. Z uwagi na wcześniej wskazane prawidłowości wprowadzenie tego rodzaju żywienia w przypadku psów jest dużo bezpieczniejsze niż u kotów, które potrzebują dużo więcej suplementów, aby dieta roślinna w pełni odpowiadała ich potrzebom oraz była zbilansowana i różnorodna¹⁵.

Dodatkowo pokarm spożywany przez koty musi być atrakcyjny sensorycznie – czyli pod względem smaku, zapachu, konsystencji, temperatury, a także łatwy do pogryzienia i połknięcia. Koty tak chętnie spożywają mokrą karmę, ponieważ przypomina im schwytaną zdobycz¹⁶.

Lekarz weterynarii Artur Dobrzyński formułuje na temat stosowania diety bezmięśnej następującą opinię:

Jako lekarz uważam, że wegetarianizm nie jest dobrym pomysłem w przypadku żywienia psów i kotów. Pies jest warunkowym mięsożercą, natomiast kot jest bezwarunkowym mięsożercą, człowiek wszystkożercą i tak to stworzyła natura. Kot i pies ma kilkukrotnie krótszy przewód pokarmowy niż człowiek, zatem trawienie pokarmów roślinnych i ich wchłanianie jest minimalne. Kot i pies ma niewielką ilość kubków smakowych na języku, dlatego odczuwanie smaku w porównaniu do ludzi jest stosunkowo niskie. Poza tym zwierzęta te nie mają wstępnego trawienia, ponieważ podczas jedzenia nie żują. Proszę zauważyć, jak jedzą. Są to trzy, cztery razy kłapięcia (wstępne rozdrobnienie pokarmu) i połknięcie. Toteż nie sądzę aby z punktu widzenia zdrowotnego wegetariańskie jedzenie mogło wnieść coś super dobrego¹⁷.

Mowa tu o zwierzętach drapieżnych, a więc odcinając koty od polowań na myszy, a psy od rozszarpywania kawałków mięsa, hamujemy tym samym ich naturalne instynkty. A ograniczając posiłki mięsne i nie zastępując związków odżywczych w nich zawartych odpowiednimi suplementami, narażamy jedynie zwierzę na choroby.

¹⁵ Robert Jakubczak, „Dieta wegetariańska dla psów i kotów?”, Przystanek Nauka, 11.05.2022, <https://przystaneknauka.us.edu.pl/arttykul/dieta-wegetarianska-dla-psow-i-kotow> (dostęp: 07.03.2023).

¹⁶ Por. Ceregrzyn, Lechowski, Barszczewska, red., *Podstawy żywienia psów i kotów*.

¹⁷ „Kot wegetarianin. Czy kot może być wegetarianinem?”, Koty.pl, 15.12.2017, <https://www.koty.pl/arttykuly/zywienie/kot-wegetarianin> (dostęp: 07.03.2023).

Najważniejszą kwestią pozostaje to, aby posiłki były pełnowartościowe, dostosowane do poszczególnych wymagań żywieniowych każdego zwierzęcia. Dieta wegetariańska powinna zostać skonstruowana przez ekspertów w dziedzinie żywienia, a zwierzę powinno być kontrolowane przez właściciela pod względem zachowań oraz przez lekarza weterynarii pod względem zdrowotnym. Należy też pamiętać, że psy i koty mają różne wymagania, dlatego jeśli ktoś jest właścicielem obu tych gatunków, nie powinien karmić tych zwierząt jedną karmą. Nieodpowiednie jest zwłaszcza karmienie ich resztkami pozostałymi z ludzkich posiłków. Nadal praktykowane żywienie zwierząt resztkami pożywienia ludzi wynika z braku wiedzy, słabej edukacji, ale także ze złej sytuacji ekonomicznej opiekunów¹⁸.

Interesującym zagadnieniem jest, czy wołowina, wieprzowina, drób i inne produkty odzwierzęce to naturalny pokarm psów. Są one przecież wytwarzane dla ludzi, ze względu na ich gusta i potrzeby. Zasadne wydaje się więc postawienie pytania, czy w naturalnych sytuacjach psy i koty polowałyby na takie właśnie zwierzęta. Ale też trzeba zauważyć, że dzisiejsze psy i koty to wytwory celowej hodowli oraz ewolucji, modyfikowane przez ludzki wpływ przez tysiące lat. Każde to zatem sformułować retoryczne pytanie: jaka jest NATURA psa i kota? I co zgodnie z tą NATURĄ powinno być naturalnym pożywieniem dla przedstawicieli obu gatunków.

Ważnym zagadnieniem, które także trzeba wziąć pod uwagę, jest kwestia rozbudowanego biznesu zorganizowanego wokół produkcji karm dla zwierząt towarzyszących. Poza tymi osobami, które karmią zwierzęta wedle zaleceń diet typu BARF, i poza tymi, które stosują żywienie nieadekwatne (rozmochny chleb, resztki pożywienia ludzi itd.), pozostałe osoby używają karm gotowych: suchych lub mokrych. Ich zróżnicowanie cenowe odzwierciedla ich jakość – niektóre z nich w ogóle nie powinny być podawane zwierzętom takim jak psy i koty ze względu na skład nieodpowiedni do potrzeb żywieniowych tych zwierząt. A jednak karmy te są powszechnie kupowane i stosowane. Pozostaje nie do końca odkrytą tajemnicą, jak wygląda proces technologiczny ich wytwarzania i jaki jest ich skład. Niektóre z tych karm są zalecane przez lekarzy weterynarii jako zdrowe, specjalistyczne (a więc odpowiadające na konkretne potrzeby żywieniowe zwierząt), ale tu powstaje problem: czy te opinie są rzeczywiście obiektywne i rzetelne, czy też ich wygłaszanie jest wynikiem działania promocyjnych i reklamowych mechanizmów rynkowych. Skład niektórych z gotowych karm jest modyfikowany w taki sposób, aby znosił odory odchodów zwierząt, szczególnie tych, które nie są wyprowadzane/wypuszczane na zewnątrz i wydalają w mieszkaniach swoich opiekunów¹⁹. Karmy komercyjne zawierają w swoim składzie odpady poubojowe, które nie są mięsem – znaczny

¹⁸ Agnieszka Cholewiak-Góralczyk, *Nie dla psa (i kota) kielbasa, czyli jak zdrowo karmić swojego zwierzęcia* (Kraków: Otwarte, 2023).

¹⁹ Kimberly Morris Gauthier, "7 Foods for Nearly Odorless Dog Poop", Keep the Tail Wagging, 18.10.2018, <https://keepthetailwagging.com/7-foods-for-nearly-odorless-dog-poop/> (dostęp:

poziom nasycenia tymi składnikami także stawia pod znakiem zapytania jakość tego typu pożywienia.

Aspekty prawne

Żywienie zwierząt towarzyszących to nie tylko indywidualna sprawa każdego opiekuna pupila – jest to zagadnienie podlegające regulacjom prawnym, które ustala akt w randze ustawy. Kwestie traktowania zwierząt określa w polskim prawodawstwie ustawa z dnia 21 sierpnia 1997 roku o ochronie zwierząt²⁰, która zawiera zapisy odnoszące się do ich dobrostanu. I choć są to zapisy ogólne, to jednak w sposób bezpośredni lub pośredni dotyczą też tematu żywienia zwierząt nie-ludzkich. Przede wszystkim już w art. 1 ust. 1 akt ten stanowi, że: „Zwierzę, jako istota żyjąca, zdolna do odczuwania cierpienia, nie jest rzeczą. Człowiek jest mu winien poszanowanie, ochronę i opiekę”. Taki zapis wyklucza przedmiotowe traktowanie zwierzęcia, podejmowanie za nie dowolnych decyzji, bez uwzględnienia jego interesu. Decydowanie przez ludzi o żyjących przy nich zwierzętach nie-ludzkich jest kwestią, która może budzić obiekcje z punktu widzenia etycznego (omówię je w dalszej części), ale trzeba zauważyć, że ludzie podejmują też decyzje za swoje dzieci i inne osoby zależne, niemające mocy decydowania o sobie. W tym sensie jasne jest, że decydowanie za podmioty do tego niezdolne jest niejako nieuniknione w antropocentrycznym świecie. Ustawa określa jednak, że podejmowane rozstrzygnięcia powinny być ukierunkowane na szacunek, troskę i opiekę dla zwierząt. W art. 4, definiując pojęcia wykorzystywane dalej w ustawie, ustawodawca określa, że „humanitarne traktowanie zwierząt” to traktowanie uwzględniające potrzeby zwierzęcia oraz zapewniające mu opiekę i ochronę. W tym sensie w odniesieniu do żywienia zwierząt opiekun musi brać pod uwagę naturalne ich potrzeby, wynikające z budowy organizmu i fizjologii. Podobnie też, definiując pojęcie „pielęgnacja”, ustawodawca opisuje je jako: „wszystkie aspekty relacji pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem, w szczególności uruchamiane przez człowieka zasoby materialne i niematerialne, aby uzyskać i utrzymać u zwierzęcia stan fizyczny i psychiczny, w którym najlepiej ono znosi warunki bytowania narzucone przez człowieka”. Ponownie widoczne jest tutaj założenie, że w podejmowanych za zwierzę decyzjach człowiek ma kierować się jego dobrostanem – możliwością zaspokojenia naturalnych potrzeb.

07.03.2023); Mallory Crusta, “9 Best Cat Foods For Smelly Poop”, Cats.com, 05.03.2023, <https://cats.com/best-cat-food-smelly-poop> (dostęp: 07.03.2023).

²⁰ Ustawa z dnia 21 sierpnia 1997 roku o ochronie zwierząt, *Dziennik Ustaw* (1997), nr 111, poz. 724.

Dalej zaś ustawodawca rozumie „właściwe warunki bytowania” jako zapewnienie zwierzęciu możliwości egzystencji zgodnie z potrzebami danego gatunku, rasy, płci i wieku.

Przedmiotowa ustawa wskazuje w art. 6 ust. 2 pkt 19, że znęcaniem się jest: „utrzymywanie zwierzęcia bez odpowiedniego pokarmu lub wody przez okres wykraczający poza minimalne potrzeby właściwe dla gatunku”. Z kolei art. 17 ust. 4 zawiera zapis: „Zabrania się zmuszania zwierząt do wykonywania czynności, które powodują ból lub są sprzeczne z ich naturą”. W tym sensie zmuszanie zwierząt do spożywania produktów, których w stanie naturalnym by one nie zjadały, stanowi złamanie zapisu ustawy. Jeśli ponadto za naturalne przyjmiemy, że zwierzęta obligatoryjnie mięsożerne (koty) i mięsożerne (psy) swoją dietę w stanie naturalnym opierają na mięsie, to odmawianie im takiego pokarmu stanowi złamanie zapisów ustawy. Co więcej, żywiąc zwierzęta w określony sposób, ludzie zmuszają je do spożywania tego, co jest dostępne, możliwość wyboru jest bowiem ograniczona poprzez eliminację innych opcji żywieniowych. Zwierzę nie może więc dokonać samodzielnego wyboru, co będzie chciało jeść: musi jeść to, co zostanie mu udostępnione do jedzenia.

W mojej ocenie, przy uwzględnieniu zapisów ustawy o ochronie zwierząt w rozstrzygnięciu o zasadności karmienia psów i kotów pokarmem roślinnym, należy przyjąć, że stosowanie diet roślinnych dla tych zwierząt stanowi wielokrotne złamanie wskazanych zapisów ustawy: jest to działanie niezgodne z naturalnymi potrzebami zwierząt, nie jest podyktowane ich interesem ani dobrem; jeśli jest motywowane przekonaniem etyczno-moralnym opiekuna, to jest realizowaniem własnych subiektywnych dążeń, a nie działaniem w kierunku zaspokojenia naturalnych potrzeb zwierzęcia. Działanie takie jest też ryzykowne z punktu widzenia zdrowia zwierząt, nie powinno więc być podejmowane.

Aspekty etyczne

Peter Singer w *Wyzwoleniu zwierząt*²¹ argumentował, że ludzkie praktyki wobec innych gatunków w cywilizacji XX wieku powszechnie odbierają zwierzętom nie-ludzki ich sprawczość i podmiotowość. Takie traktowanie zwierząt jest jego zdaniem wyrazem szowinizmu gatunkowego i jest przez to działaniem nieetycznym. Singer wskazuje, że zwierzęta nie-ludzkie traktuje się inaczej niż ludzi tylko

²¹ Peter Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. Anna Alichniewicz i Anna Szczęśna (Warszawa: Wydawnictwo Marginesy, 2018).

Odebrana podmiotowość? Diety wegańskie dla zwierząt towarzyszących

ze względu na zaliczenie ich do odrębnych kategorii, podczas kiedy „właściwości” ludzi i nie-ludzi są podobne. Na przykład, analizując kwestię zabijania zwierząt, filozof udowadnia, że wiele osób jest przeciwnych eutanazji i aborcji wśród ludzi, ale nie zabijaniu zwierząt. Przytacza tu swoją słynną argumentację, w której wskazuje, że dziecko ze zdeformowanym mózgiem nie zostałoby przez to poddane eutanazji, ponieważ należy do ludzkiego gatunku:

Czy lekarze powinni spełnić tę prośbę? Prawo tego zabrania, odzwierciedlając w tym miejscu przekonanie o świętości życia. Życie każdego człowieka jest święte. Ci, którzy powiedzieliby to o noworodku, nie są jednak przeciwni zabijaniu zwierząt. Jak można uzasadnić tak niezgodne sądy? Zdolność nawiązywania więzi z innymi, samodzielnego działania, samoświadomość, a także różne inne zdolności, o których można rozsądnie powiedzieć, że nadają życiu wartość, są znacznie bardziej rozwinięte u dorosłego szympansa, psa, świni i wielu innych gatunków niż u dziecka z uszkodzonym mózgiem. Nawet przy zastosowaniu wszelkich środków opieki medycznej niektóre poważnie upośledzone niemowlęta nigdy nie osiągną poziomu inteligencji psa. W naszym fikcyjnym przykładzie (a niekiedy również w rzeczywistości) nie ma też powodu, by stosować je ze względu na rodziców, skoro oni sami nie chcą utrzymywania dziecka przy życiu. W oczach ludzi głoszących jego „prawo do życia” tym, co różni je od zwierzęcia, jest biologiczna przynależność do gatunku *Homo sapiens*, do którego nie należą ani szympans, ani pies, ani świnia. Przekonanie, że nadaje ona prawo do życia temu dziecku, odmawiając go zwierzęciu, jest jednak czystym szowinizmem gatunkowym²².

Radykalny przykład Singera może budzić kontrowersje, jednak jest dobrą ilustracją tego, że wobec zwierząt podejmujemy decyzje, których nie podjęlibyśmy wobec ludzi. Co prawda, odnośnie do żywienia sprawa ma się akurat o tyle inaczej, że to rodzice decydują – tak samo jak opiekunowie względem zwierząt – co dziecko będzie jadło. Dziecko i zwierzę są tu stawiane w jednym rzędzie jako istoty, którym odmawia się możliwości podejmowania własnych decyzji – jako byty, którym odbierana jest sprawczość, oraz byty, wobec których stosowana jest decyzyjna przemoc wynikająca z ich ubezwłasnowolnienia. O ile jednak dzieci, przekraczając granice dojrzałości (psychicznej) i pełnoletniości (dojrzałości prawnej), zyskują ostatecznie w jakimś momencie życia prawo do decydowania o sobie, o tyle zwierzęta tego prawa w zasadzie nigdy nie otrzymują.

²² Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, 23.

Kto stosuje diety roślinne dla zwierząt towarzyszących?

Dane statystyczne, opisujące, kto karmi zwierzęta pożywieniem roślinnym, są bardzo ograniczone, ale nie musi to oznaczać, że zjawisko jest marginalne, a tylko, że nie było dotąd należycie badane. Postawy właścicieli zwierząt domowych i ich praktyki żywieniowe zbadali Sarah A.S. Dodd, Nick J. Cave, Jennifer L. Adolphe, Anna K. Shoveller i Adronie Verbrughe²³. Rozpowszechnienie wegetarianizmu i weganizmu było wyższe w próbie właścicieli zwierząt domowych niż odnotowano w populacji ogólnej i dotyczyło to około 12% właścicieli zwierząt towarzyszących w badanej populacji. Oznacza to, że w samych Stanach Zjednoczonych, z populacją 325 milionów i ogólnokrajowym wskaźnikiem posiadania zwierząt domowych szacowanym na 56%, może być aż 20 milionów wegetarian i wegan posiadających zwierzęta towarzyszące. Omawiane badanie oparte było na napisanym po angielsku, dostępnym przez 135 dni kwestionariuszu on-line, kierowanym do różnych grup odbiorców, jednak z naciskiem na to, by unikać tych skupionych na dietach wegańskich.

Uczestnicy badania to: 51% (1871/3673) opiekunów psów; 16% (602/3673) opiekunów kotów oraz 33% (1200/3673) opiekunów zarówno psów, jak i kotów. Sami opiekunowie zwierząt na temat własnej diety wypowiedzieli się następująco: 84% (3082 osoby z 3673) zgłosiło dietę wszystkożerną; 5,8% (212 osób z 3673) – dietę wegańską; 6,2% (229 osób z 3673) – wegetarianizm, a 4% (150 osób z 3673) określiło się jako pescetarianie.

Spośród badanych 27% (58/212) wegan przyznało, że karmi swoje zwierzęta pokarmem roślinnym, ale aż 78% (131/168) wegańskich właścicieli zwierząt domowych stwierdziło, że stosowałoby dietę roślinną w stosunku do swoich zwierząt, gdyby dostępne karmy spełniały wymagania dietetyczne dla zwierząt towarzyszących. Spośród tych właścicieli zwierząt domowych, którzy wskazali dalsze zastrzeżenia: 45% (269/599) zgłosiło potrzebę dalszych dowodów na wystarczającą ilość składników odżywczych w karmach roślinnych, 20% (122/599) wymagałoby zgody weterynaryjnej na ich zastosowanie, a 20% (117/599) oczekuje większej dostępności karm na rynku.

²³ Sarah A.S. Dodd et al., "Plant-Based (Vegan) Diets for Pets: A Survey of Pet Owner Attitudes and Feeding Practices", *PLoS One*, no. 14 (1) (2019): e0210806. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0210806>. Erratum in: *PLoS One*, no. 17 (5) (2022): e0268982. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0268982>.

Konkluzje

Podmiotowość określana bywa jako zdolność jednostek do niezależnego działania i dokonywania własnych, wolnych wyborów, opartych na swojej woli przy jednocześnie istniejącej sprawczości. Często w debatach dotyczących istoty podmiotowości podnoszona jest kwestia poziomu refleksyjności, jaki posiada działający podmiot. Ale sprawstwo można sklasyfikować albo jako nieświadome, mimowolne zachowanie, albo jako działanie ukierunkowane na cel (działanie zamierzone). Podmiot zazwyczaj ma jakąś bezpośrednią świadomość swojej aktywności fizycznej i celów, które ma ona pozwolić zrealizować. W „akcji ukierunkowanej na cel” wdraża on rodzaj bezpośredniej kontroli nad własnym zachowaniem. Niewątpliwie wiele zwierząt nie-ludzkich jest zdolnych do takiego funkcjonowania poznawczo-behawioralnego.

Stosowanie diet roślinnych dla zwierząt towarzyszących ma służyć eliminowaniu opresyjnego ich traktowania. Rodzi się jednak pytanie: czy zmuszanie zwierząt nie-ludzkich do jedzenia pokarmu, którego w naturalnych warunkach, mając wybór, by nie jadły, nie jest działaniem opresyjnym i uprzedmiotawiającym? Czy w ten sposób „kot nie został zagłaskany na śmierć”? Zwierzęta towarzyszące zmuszane do jedzenia nienaturalnego pożywienia stają się przedmiotem opresji. Inna rzecz, że wszystkie karmy dla zwierząt są w procesie dopuszczania do rynkowej sprzedaży testowane na zwierzętach. W ten sposób przestają być „wegańskie”, ponieważ proces ich opracowywania zakłada przedmiotowe wykorzystanie zwierząt. Czy w ten sposób nasza ludzka chęć realizowania własnych ideałów i wyborów stawia zwierzęta nam najbliższe emocjonalnie w trudnej sytuacji? Być może rozwiązaniem dylematu, czy stosować diety wegańskie dla zwierząt towarzyszących, byłoby wykorzystanie w ich karmieniu „czystego mięsa”, pochodzącego z hodowli komórkowych. Owszem, i tu jest element opresyjny, ta produkcja rozpoczyna się bowiem od pobrania do namnażania komórek zwierzęcych, ale poziom opresji obniża się znacząco: znika potrzeba realizowania tradycyjnie rozumianej produkcji zwierzęcej.

W świetle przedstawionych argumentów wydaje się zasadne, by przyjąć, że wprowadzanie diet roślinnych dla psów i kotów nie tylko jest niezgodne z prawem, lecz także naraża zdrowie zwierząt na niebezpieczeństwo. Natomiast poza wszystkim innym realizowanie swoich własnych założeń ideologicznych kosztem tak znacznego uprzedmiotowienia zwierząt towarzyszących stanowi antytezę wegańskiej filozofii upodmiotowienia i pozostawiania sprawstwa gatunkom nie-ludzkim. Wybór diety dla zwierzęcia powinien opierać się na analizie jego potrzeb i dostosowaniu do nich składu pokarmu. W ostateczności, jak powiedzieliby Kymlicka i Donaldson, jeśli już mamy się opiekować zwierzętami towarzyszącymi, to powinniśmy to robić

ze względu na ich dobro, a nie ze względu na zaspokajanie własnych potrzeb. Czy rzeczywiście chodzi więc o dobrostan zwierząt, czy też ludzi?

W skrajnej interpretacji zmuszanie zwierząt do spożywania karmy niezgodnej z naturalnymi potrzebami może być uznane za formę przemocy domowej i dominacji. Przemoc definiowana jest bowiem jako nieuzasadnione wykorzystanie przewagi w dysponowaniu jakimiś zasobami – w tym przypadku mamy do czynienia z brakiem równowagi i w dostępie do zasobów, i w możliwości podejmowania decyzji (brak równowagi w zasobach). Rzeczywistość jednak skrzeczy, wskazując, że dzisiaj nie ma żadnego realnego sposobu kontrolowania tego, czym karmione są zwierzęta towarzyszące. Pozostaje również nierozwiązana kwestia wątpliwej skuteczności kontrolowania procesów technologicznych służących wytwarzaniu karm dla zwierząt domowych.

Poziom restrykcji żywieniowych (ale też wszelkich innych), jakie nakładamy na naszych zwierzęcych towarzyszy, można rozumieć w kategoriach opcji, które możemy im zaoferować i negocjować z nimi, biorąc pod uwagę ich wybory, ich zdrowie, a także naszą etykę. Czy ograniczenie sprawczości zwierząt nie wynika z ogólnej percepcji „zwierząt towarzyszących”, a nie z praktyki wegańskiej? W tym kontekście warto rozważyć również proces postrzegania weterynarzy jako decydujących/określających, co jest „zdrowe” dla zwierząt. Biorąc pod uwagę żywotne interesy ludzi w promowaniu jedzenia przez nich samych mięsa, zakładam, że podobne układy władzy/komercyjne mają miejsce w branży weterynaryjnej i całym szeroko rozumianym „pet biznesie”.

Nie ma dotąd publikacji naukowych jednoznacznie wskazujących na komplikacje zdrowotne wynikające z unikania mięsa w diecie psów lub kotów, choć oczywiste jest, że podobnie jak w przypadku ludzi istnieje ryzyko niedoborów żywieniowych. Oczekuje się, że problemy pojawią się raczej u mięsożerców niż u wszystkożerców. Decyzje o sposobie karmienia zwierząt powinny być oparte na zrozumieniu ich PRAWDZIWYCH potrzeb i źle się dzieje, jeśli antropocentryczne podejście, nawet podyktowane szlachetnymi pobudkami, jest tym, co decyduje o ludzkich działaniach wobec zwierząt nie-ludzkich.

Bibliografia

- Biel, Wioletta. „Pies a człowiek – dlaczego pies musi jeść inaczej niż człowiek”. John Dog. 25.02.2022. <https://johndog.pl/blog/zywienie/pies-a-czlowiek-dlaczego-pies-musi-jesc-inaczej-niz-czlowiek/> (dostęp: 07.03.2023).
- Ceregrzyn, Michał, Roman Lechowski, Berenika Barszczewska, red. *Podstawy żywienia psów i kotów*. Wrocław: Elsevier Urban & Partner, 2013.

- Cholewiak-Góralczyk, Agnieszka. *Nie dla psa (i kota) kielbasa, czyli jak zdrowo karmić swojego zwierzaka*. Kraków: Otwarte, 2023.
- “Clean Meat”. <https://cleanmeat.com/> (dostęp: 02.11.2018).
- Colleen Patrick Goudreau. “Joyful Vegan”. <http://www.colleenpatrickgoudreau.com/clean-meat-slaughter-free-and-sustainable/> (dostęp: 02.11.2018).
- Crusta, Mallory. “9 Best Cat Foods For Smelly Poop”. *Cats.com*. 05.03.2023. <https://cats.com/best-cat-food-smelly-poop> (dostęp: 07.03.2023).
- Dodd, Sarah A.S., Nick J. Cave, Jennifer L. Adolphe, Anna K. Shoveller, Adronie Verbrugghe. “Plant-Based (Vegan) Diets for Pets: A Survey of Pet Owner Attitudes and Feeding Practices”. *PLoS One*, no. 14 (1) (2019): e0210806. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0210806>. Erratum in: *PLoS One*, no. 17 (5) (2022): e0268982, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0268982>.
- Foer, Jonathan Safran. *Zjadanie zwierząt*. Przeł. Dominika Dymińska. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2013.
- Gauthier, Kimberly Morris. “7 Foods for Nearly Odorless Dog Poop”. *Keep the Tail Wagging*. 18.10.2018. <https://keepthetailwagging.com/7-foods-for-nearly-odorless-dog-poop/> (dostęp: 07.03.2023).
- Gray, John. *Kocia filozofia. Sens życia według kotów*. Przeł. Agnieszka Wilga. Warszawa: Fundacja Kultura Liberalna, 2022.
- Gzyra, Dariusz. *Dziękuję za świńskie oczy. Jak krzywdzimy zwierzęta*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2018.
- Jakubczak, Robert. „Dieta wegetariańska dla psów i kotów?”. *Przystanek Nauka*. 11.05.2022. <https://przystaneknauka.us.edu.pl/artukul/dieta-wegetarianska-dla-psow-i-kotow> (dostęp: 07.03.2023).
- „Kot wegetarianin. Czy kot może być wegetarianinem?”. *Koty.pl*. 15.12.2017. <https://www.koty.pl/artykuly/zywienie/kot-wegetarianin> (dostęp: 07.03.2023).
- Kunachowicz, Hanna, Elżbieta Czarnowska-Misztal, Halina Turlejska. *Zasady żywienia człowieka*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 2013.
- Kymlicka, Will, Sue Donaldson. *Zoopolis. Teoria polityczna praw zwierząt*. Przeł. Maria Wańkiewicz i Michał Stefański. Warszawa: Oficyna 21, 2019.
- Mamzer, Hanna. „Popularyzowanie diet bezmięśnych w oparciu o koncepcję krążenia wzorców konsumpcyjnych Thorsteina Veblena”. *Er(r)go. Teoria – Literatura – Kultura*, nr 38 (2019): 57–78. <https://doi.org/10.31261/ERRGO.2019.38.05>.
- Ossowska, Edyta. „Żywienie psa”. *BARF Warszawa*. 21.10.2013. <http://www.barf-warszawa.pl/pl/n/1> (dostęp: 07.03.2023).
- Rotzetter, Anton. *Glaskane, tuczone, zabijane. Dlaczego zwierzęta zasługują na lepsze traktowanie*. Przeł. Kamil Markiewicz. Poznań: Drukarnia i Księgarnia św. Wojciecha, 2013.
- Singer, Peter. *Wyzwolenie zwierząt*. Przeł. Anna Alichniewicz i Anna Szczęsna. Warszawa: Wydawnictwo Marginesy, 2018.

Urbański, Jarosław. *Spółczeństwo bez mięsa. Socjologiczne i ekonomiczne uwarunkowania wegetarianizmu*. Poznań: Wydawnictwo A+, 2016.

Ustawa z dnia 21 sierpnia 1997 roku o ochronie zwierząt. *Dziennik Ustaw* (1997), nr 111, poz. 724.

„Włókno pokarmowe w diecie psa”. Dolina Noteci. 20.02.2020. <https://wiecejnizkarma.pl/advices/co-to-jest-wlokno-pokarmowe/> (dostęp: 07.03.2023).


Ziemińska, Renata. „Moralne argumenty za wegetarianizmem”. *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria*, nr 2 (2015): 191–203.

Hanna Mamzer – pracuje na stanowisku profesora UAM na Wydziale Socjologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Zajmuje się w szczególności relacjami międzygatunkowymi i dobrostanem zwierząt, a także zagadnieniami związanymi z przemianami współczesnej kultury, socjologicznymi aspektami tożsamości, problematyką wielokulturowości oraz szeroko rozumianych zmian społeczno-kulturowych zachodzących w kręgu cywilizacji zachodnioeuropejskiej. Interesują ją relacje pomiędzy ludźmi i innymi gatunkami, percepcja wzajemnych powiązań i postawy ludzi wobec przyrody, w szczególności wobec zwierząt. Autorka wielu publikacji poświęconych tej tematyce. Dwukrotna stypendystka Fundacji Fulbrighta, Central European University, British Council, European University Institute we Florencji, Fundacji im. Stefana Batorego, laureatka akcji stypendialnej „Polityki”, licznych innych nagród i wyróżnień, kilkadziesiąt razy uczestniczyła w programach Socrates-Erasmus i Erasmus Mundus. Członkini Lokalnej Komisji Etycznej ds. Doświadczeń na Zwierzętach. Działa na rzecz podnoszenia dobrostanu zwierząt jako biegły sądowy z tego zakresu przy Sądzie Okręgowym w Poznaniu. E-mail: mamzer@amu.edu.pl.

Hanna Mamzer – works as a professor at the Department of Sociology, Adam Mickiewicz University, Poznań. She is particularly interested in interspecies relations and animal welfare, as well as issues related to the transformations of contemporary culture, sociological aspects of identity, multiculturalism and broadly understood socio-cultural changes taking place within Western European civilisation. She is interested in relations between humans and other species, the perception of interconnectedness and human attitudes towards nature, especially towards animals. She is the author of numerous publications on these topics. She is a two-time scholarship holder of the Fulbright Foundation, also of Central European University, British Council, European University Institute in Florence, Stefan Batory Foundation, the winner of the “Polityka” scholarship campaign, as well as numerous other awards and distinctions. She has participated in Socrates-Erasmus and Erasmus Mundus programmes several dozen times. Member of the Local Ethical Committee for Animal Experiments. She works to improve animal welfare as an expert witness in this field at the District Court in Poznań. E-mail: mamzer@amu.edu.pl.



AGATA SITKO

 <https://orcid.org/0000-0002-6104-7115>

Akademia Humanitas

Konsumowanie weganizmu

Потребление веганства

Абстракт

Наблюдая за развитием веганского рынка, можно задуматься, насколько это является воплощением идеи и в какой степени сама идея стала товаром. Учитывая рыночную значимость веганства, в статье упоминаются такие понятия, как товар (по определению Карла Маркса) и символическое потребление, а также обращается внимание на коммерциализацию бунта (понимаемого здесь как противостояние доминирующей культуре плотоядных). Будет также рассмотрен вопрос характеристики потребительского общества (согласно определению Зигмунда Баумана). В свою очередь, Кэт Фон Ди, американская знаменитость и веганка, послужит примером сочетания веганства и коммерциализации. Кроме этого, в статье говорится о признании коммерческих предприятий, которые могут внести свой вклад в веганский мир, а также о рыночной актуальности самого веганства в XXI веке.

Ключевые слова: веганская мода, Кэт Фон Ди, товар, культура потребления, веганский бизнес

Consuming Veganism

Abstract

When observing the development of the vegan market, one can start to wonder to what extent this constitutes the consumption of an idea and to what extent the idea itself has become a commodity. Bearing in mind the market importance of veganism, the article refers to such concepts as commodity (as defined by Karl Marx) and symbolic consumption, and draws attention to the marketization of rebellion (understood here as opposing the dominant culture of carnivores). The characteristics of the consumer society (defined by Zygmunt Bauman) are also presented. Kat Von D, who is an American celebrity and vegan, serves as an example of combining veganism and commercialism. The article also refers to the issue of acceptance of commercial enterprises that can contribute to the creation of a vegan world, as well as the market significance of veganism itself in the 21st century.

Keywords: vegan fashion, Kat Von D, commodity, consumer culture, vegan business

Wstęp

Weganizm początkowo definiowano jako „dążenie do zaprzestania wykorzystywania zwierząt przez człowieka do celów żywnościowych, jako towarów, do pracy, polowań, wiwisekcji i wszelkich innych zastosowań obejmujących eksploatację życia zwierzęcego przez człowieka”¹. Obecnie definicję tylko lekko zmodyfikowano i weganizm jest określany jako filozofia, sposób życia, który dąży do wykluczenia – na ile jest to możliwe i wykonalne – wszelkich form wyzysku i okrucieństwa wobec zwierząt dla uzyskania pożywienia, ubioru lub w jakimkolwiek innym celu, a co za tym idzie, promuje rozwój i stosowanie alternatyw zamiast wykorzystywania zwierząt, z korzyścią dla ludzi, zwierząt i środowiska². Ta sugestia o „możliwości i wykonalności” oraz uwzględnienie wpływu weganizmu na środowisko mogą być uznawane za wprowadzenie subtelnej zmiany do tej pierwotnej definicji.

Można by zaryzykować twierdzenie, że wiedza na temat istnienia weganizmu jest raczej powszechna, ale myślenie o weganizmie często ogranicza się do utożsamiania go jedynie z dietą roślinną³. Niemniej jednak zaczyna również być zauważany inny obszar wyborów wegańskich. O rosnącym zainteresowaniu modą wegańską nie jako produktem niszowym, ale jako szansą na alternatywną działalność uznanych projektantów i producentów świadczy organizacja Vegan Fashion Week, czyli pokazów mody wegańskiej odbywających się w Los Angeles od 2019 roku. O modzie wegańskiej pisze też jeden z wiodących magazynów modowych, a mianowicie „Vogue”, i w publikacji ze stycznia 2021 roku instruuje swoje czytelniczki i swoich czytelników, jak rozpoznawać, czy mają do czynienia z marką wegańską, jacy projektanci i jakie firmy oferują modę wegańską oraz co stanowi alternatywę dla materiałów uzyskiwanych ze zwierząt⁴. Weganizm w takim wydaniu trudno więc kojarzyć z niszowym wyborem osób buntujących się przeciwko establishmentowi – to już bardziej reklamowanie luksusowego wyboru. Coraz częściej staje się on pojęciem kojarzonym z rynkiem, biznesem i konsumpcjonizmem, a nie tylko alternatywnym stylem życia. Mając to wszystko na uwadze, warto spróbować znaleźć odpowiedź na pytanie, w jakim stopniu weganizm jako idea stał się obiektem

¹ “History”, <https://www.vegansociety.com/about-us/history> (dostęp: 03.09.2022). Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia cytatów obcojęzycznych pochodzą od autorki niniejszego artykułu.

² “Definition of Veganism”, <https://www.vegansociety.com/go-vegan/definition-veganism> (dostęp: 23.09.2022).

³ Nick Cooney, *Veganomics: The Surprising Science on What Motivates Vegetarians from the Breakfast Table to the Bedroom* (New York: Lantern Books, 2015).

⁴ Rosalind Jana, “Everything You Need to Know About Buying Vegan Fashion”, *Vogue*, 14.01.2021, <https://www.vogue.fr/fashion/article/everything-to-know-about-vegan-fashion> (dostęp: 05.11.2022).

konsumpcji. Obserwując zmiany zachodzące w podejściu do niego, należałoby się zastanowić, czy nadal mamy do czynienia z ideą, czy to już w znacznej części produkt rynkowy, który jak każda inna rzecz na sprzedaż może przynosić zyski.

Kultura konsumpcji

Weganizm i wegetarianizm stały się tematem namysłu nad ich miejscem w społeczeństwie określanym mianem konsumpcyjnego, a także namysłu nad możliwością istnienia konsumeryzmu etycznego. Temu zagadnieniu poświęcony jest na przykład tekst *Veganism and Ethical Consumerism* autorstwa Valentina Becka i Bernda Ladwiga⁵. Zanim jednak przyjrzymy się, jak sama idea staje się obiektem konsumpcji, należałoby przypomnieć podstawowe kwestie związane z konsumpcjonizmem.

Kultura konsumpcji czy konsumpcjonizm wiąże się bezpośrednio z pojęciem towaru. Karol Marks pisał, że „Towar jest przede wszystkim przedmiotem zewnętrznym, rzeczą, która dzięki swoim właściwościom zaspokaja jakieś potrzeby ludzkie. Charakter tych potrzeb, czy np. pochodzą one z żołądka, czy też z wyobraźni, nie odgrywa tu żadnej roli”⁶. Argumentował on dalej, że „Towar wydaje się na pierwszy rzut oka rzeczą samą przez się zrozumiałą, trywialną. Analiza wykazuje, że jest to rzecz diabelnie zawikłana, pełna metafizycznych subtelności i kruczków teologicznych [...]”⁷. Tajemniczość upatrywał Marks w procesie powstawania towarów i przemianie, która się dokonuje – przemianie społecznego charakteru pracy w przedmiotowy charakter produktów⁸.

Idea jako towar na sprzedaż nie jest niczym zaskakującym. Należałoby jedynie sprecyzować, co jest rozumiane przez termin „idea”. Pomysły stały się rzeczami na sprzedaż, a istnienie idei jako „produktu” będzie jasno ilustrował przypadek sztuki konceptualnej, kiedy to nie fizyczne dzieło sztuki, a jego koncepcja, czyli idea, opis zamysłu artysty, stawały się przedmiotem kupowanym przez galerie czy kolekcjonerów sztuki⁹.

⁵ Valentin Beck, Bernd Ladwig, „Veganism and Ethical Consumerism”, in *Encyclopedia of Business and Professional Ethics*, eds. Deborah C. Poff and Alex C. Michalos (Cham: Springer, 2021), https://doi.org/10.1007/978-3-319-23514-1_1286-1.

⁶ Karol Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, T. 1, przeł. Henryk Lauer, M. Kwiatkowski, J. Heryng, Ludwig Selen (Warszawa: Książka i Wiedza, 1970), 49.

⁷ Marks, *Kapitał*, 91.

⁸ Marks, *Kapitał*, 92.

⁹ Tony Godfrey, *Conceptual Art* (London: Phaidon, 2008).

Konsumpcja jest wieloznacznym pojęciem, ale na potrzeby tego tekstu proponuję skupić się na konsumpcji symbolicznej. Jej cechy korespondują ze specyficznym charakterem towarów kategoryzowanych jako wegańskie, a dokładniej towarów niespożywczych, takich jak obuwie czy kosmetyki, ponieważ to te kategorie produktów zostaną wykorzystane jako przykład konsumowania weganizmu w wydaniu Kat Von D. Nie znaczy to oczywiście, że towary spożywcze określane jako wegańskie nie posiadają wartości symbolicznej, jednakże można zauważyć, że większość badaczek/badaczy wybiera właśnie ten rodzaj produktów jako temat swoich analiz¹⁰, a więc warto tym razem skupić się na towarach innego typu.

W artykule z 2010 roku Choong Whan Park wraz ze współautorami publikacji argumentował, że konsumpcja symboliczna jest to intencja wytwarzania statusu, poczucia przynależności lub poczucia własnej wartości poprzez konsumpcję dóbr i usług, które stanowią manifestację wartości symbolicznych¹¹. Natomiast Eun-Jung Lee twierdziła, że z konsumpcją symboliczną mamy do czynienia wtedy, gdy ludzie wykorzystują konsumpcję, aby przekazać coś o sobie¹². Niewątpliwie osoby kupujące ubranie, które zostało uznane za wegańskie, przekazują informację na swój temat oraz dzięki takiemu wyborowi stają się członkami określonej społeczności. Konsumpcja symboliczna jest rozumiana jako kupowanie produktów na podstawie ich wartości symbolicznych, ale można zauważyć, że symbole związane ze statusem społecznym zaczynają mieć w tej kategorii coraz mniejsze znaczenie. Pojawia się nowa „jakość”, a mianowicie potencjał wzbudzania określonych emocji, który te dobra konsumpcyjne posiadają, jak zauważa Slavoj Žižek w publikacji z 2017 roku. Píše on, że ponad dziesięć lat wcześniej Jeremy Rifkin nazwał ten nowy etap naszej gospodarki „kapitalizmem kulturowym”. Cechą definiującą postmodernistyczny kapitalizm jest bezpośrednie utowarowienie samego naszego doświadczenia¹³. Można tu mówić o pewnej specyficznej zmianie dotyczącej konsumpcji, a mianowicie o pojawieniu się konsumpcji niematerialnych dóbr ekonomicznych. Nadal

¹⁰ Harry Holmes, “Veganism and the Pitfalls of ‘Ethical’ Consumerism”, *Bright Green*, 25.01.2019, <https://bright-green.org/2019/01/25/veganism-and-the-pitfalls-of-ethical-consumerism/> (dostęp: 02.08.2023); Beck, Ladwig, “Veganism and Ethical Consumerism”; Eva Haifa Giraud, *Veganism. Politics, Practice, and Theory* (London: Bloomsbury Academic, 2021); John Robbins, *Diet for a New America* (Novato, CA: New World Library, 2012); Alexandra E. Sexton, Tara Garnett, Jamie Lorimer, “Vegan Food Geographies and the Rise of Big Veganism”, *Progress in Human Geography*, vol. 46 (2) (2022): 605–628.

¹¹ Choong Whan Park et al., “Brand Attachment and Brand Attitude Strength: Conceptual and Empirical Differentiation of Two Critical Brand Equity Drivers”, *Journal of Marketing*, vol. 74, iss. 6 (2010): 3. <https://journals.sagepub.com/doi/10.1509/jmkg.74.6.1> (dostęp: 12.12.2022).

¹² Eun-Jung Lee, “A Prototype of Multicomponent Brand Personality Structure: A Consumption Symbolism Approach”, *Psychology & Marketing*, vol. 30, iss. 2 (2013): 175. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/mar.20596> (dostęp: 20.12.2022).

¹³ Slavoj Žižek, “A Descent into the Maelstrom”, in *Against the Double Blackmail: Refugees, Terror and Other Troubles with the Neighbours* (London: Penguin, 2017), 15.

jednak istnieje wiele przykładów kupowania przeżyć, które są powiązane z dobrami materialnymi. Można pozwolić sobie na stwierdzenie, że konsumpcja symboliczna stymuluje specyficzne zachowania konsumpcyjne, kiedy to kupowane są dobra mające wartość symboliczną i wzbudzające emocje; dobra, które mają specyficzną etykietę przyczyniającą się do wytwarzania wizerunku. Odwołując się do tekstu Jeana Baudrillarda *The Ideological Genesis of Needs*, autorzy *Buntu na sprzedaż...* przytaczają następującą argumentację:

„Potrzeby”, które wyrażamy na rynku, nie są odbiciem żadnych realnych pragnień, ale po prostu sposobem konceptualizacji naszego uczestnictwa w systemie symboli. Sama koncepcja, że mamy „potrzeby”, stanowi rodzaj „magicznego myślenia”, wynikającego z tego samego złudzenia, które każe nam wierzyć, iż jesteśmy konsumującymi „obiektami”¹⁴.

Joseph Heath i Andrew Potter, analizując kwestie buntu na sprzedaż, sięgają do przykładów, które można zaobserwować w społeczeństwie amerykańskim, jednak nie odbiegają one od powszechnych zachowań konsumenckich. Według badaczy prawdziwa natura społeczeństwa konsumpcyjnego jest inna niż powszechnie zakładana, a mianowicie: „to bunt, a nie konformizm jest od dziesiątków lat siłą napędową rynku”¹⁵. Ich zdaniem „To nie chęć dostosowania się napędza proces konsumpcji, ale pragnienie wyróżnienia się. Wartość jakiegoś dobra wynika z poczucia wyższości kojarzonego z przynależnością do klubu, wraz z uznaniem ze strony innych jego członków”¹⁶. Autorzy, analizując świat mody pod kątem buntu właśnie, zauważają, że „Bunt jest we współczesnym świecie jednym z najpotężniejszych pretekstów do wyróżniania się”¹⁷. Ich zdaniem cena nie stanowi problemu, ponieważ to ten określony produkt staje się wyróżnikiem statusu społecznego¹⁸. Należy mieć te uwagi w pamięci, kiedy mowa będzie o hasłach reklamowych wykorzystywanych przez Kat Von D. Posłuży ona jako przykład osoby, której rynkowa działalność wpisuje się w rozważania o konsumowaniu weganizmu.

Osoby, które definiują siebie jako wegan/weganki, konsumują tak samo jak inni ludzie wokół nich, a według Zygmunta Baumana „Konsumować więc to tyle, co inwestować we własne członkostwo w społeczeństwie”¹⁹. Powołując się na tego

¹⁴ Joseph Heath, Andrew Potter, *Bunt na sprzedaż. Dlaczego kultury nie da się zagłuszyć*, przeł. Hanna Jankowska (Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, 2010), 132.

¹⁵ Heath, Potter, *Bunt na sprzedaż*, 128.

¹⁶ Heath, Potter, *Bunt na sprzedaż*, 158.

¹⁷ Heath, Potter, *Bunt na sprzedaż*, 220.

¹⁸ Heath, Potter, *Bunt na sprzedaż*, 220.

¹⁹ Zygmunt Bauman, *Konsumowanie życia*, przeł. Monika Wyrwas-Wiśniewska (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009), 65.

filozofa, Łukasz Iwański sugeruje, że „Społeczeństwo konsumpcyjne gloryfikuje indywidualizm, samostanowienie, autokreację, a jego systemowym wymogiem stają się nieustanne wybory”²⁰. Podobne uwagi można znaleźć w analizie zamiany buntu na towar, który można sprzedać. U Baumana przeczytamy, że „Sam nakaz dokonywania samodzielnych wyborów i uznawania każdego działania za skutek samodzielnego, swobodnego wyboru z całą pewnością nie jest już kwestią swobodnego wyboru”²¹. Może się to wydawać kontrowersyjne, jeśli weźmiemy pod uwagę konsumenckie wybory wegańskich produktów. Przyznanie się do braku samodzielności takiego wyboru sugerowałoby jakiś trik marketingowy, który „nakazuje” przyjęcie określonej postawy, aby zaspokoić nie tylko swoje potrzeby, ale także potrzeby rynku i producentów. Ten pozór wyboru był też komentowany przez Jeana Baudrillarda, który sugerował, że nasze potrzeby kierują się raczej ku wartościom, a nie ku przedmiotom. Natomiast ich zaspokajanie to początkowo okazywanie przynależności do tych wartości. Dalej filozof argumentował, że podstawowym, nieświadomym, automatycznym wyborem konsumenta jest akceptacja stylu życia określonego społeczeństwa, czyli w naszym wypadku społeczności wegan/weganelek. W takim razie, jak czytamy u Baudrillarda, to nie jest już wybór, a teoria autonomii i suwerenności konsumenta okazuje się mitem²².

Kat Von D

Eva Haifa Giraud w swojej książce *Veganism. Politics, Practice, and Theory* zauważa, że chociaż popularyzacja weganizmu jest przez wielu uważana za godną świętowania, popularność stwarza również wyzwania. Z jednej strony pewne zmiany ułatwiły utrzymanie praktyk wegańskich, a będą to między innymi szersza świadomość kulturowa tego, czym jest weganizm, moda na weganizm (przynajmniej w pewnych kontekstach) oraz rosnąca dostępność wegańskiej żywności i innych dóbr ekonomicznych, takich jak odzież czy kosmetyki. Z drugiej strony tym zmianom towarzyszą także tarcia wywołane komercjalizacją weganizmu idącą z nimi w parze, a to podważa jego potencjał bycia czymś więcej niż tylko dietą²³. Nie tylko kwestia diety powinna być komentowana, gdy mówi się o konsumowaniu weganizmu. Przy-

²⁰ Łukasz Iwański, „Społeczeństwo konsumpcyjne w ujęciu Zygmunta Baumana”, *Kultura i Społeczeństwo*, nr 4 (2015): 6.

²¹ Zygmunt Bauman, *Płynne życie*, przeł. Tomasz Kunz (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2007), 37.

²² Jean Baudrillard, *The Consumer Society: Myths and Structures* (London: Sage, 1998), 70.

²³ Giraud, *Veganism. Politics, Practice, and Theory*, 129.

kładem wybrania weganizmu jako „stylu życia” i jednoczesnego czerpania z tego korzyści finansowych może być amerykańska celebrytka Kat Von D. Analiza jej przypadku może posłużyć jako ilustracja zmian kulturowych towarzyszących praktykom wegańskim, a mianowicie urynkowania czegoś, co do niedawna było ideą przyświecającą osobom sprzeciwiającym się wykorzystywaniu zwierząt do zaspokajania ludzkich potrzeb.

Kat Von D najbardziej znana jest ze swojej pracy tatuażystki w telewizyjnym *reality show*, czyli *TLC LA Ink*, którego premiera odbyła się 7 sierpnia 2007 roku w Stanach Zjednoczonych, a program trwał cztery sezony. Natomiast jej działalność poza studiem tatuażu stanowi przykład połączenia działań marketingowych i weganizmu oraz stworzenia źródła dochodu z własnego stylu życia. Giraud określiłaby to mianem „postweganizmu” (*post-veganism*), który to termin ma odzwierciedlać polityczne zmiany, jakie nastąpiły w podejściu do weganizmu, wynikające z o wiele łatwiejszego dostępu do produktów wegańskich, a co za tym idzie, większego wyboru, jaki mają konsumenci. Ten postweganizm, jak zauważa badaczka, jest odpolityczniony i traktuje etykę wegańską jako element marginalny²⁴.

Z wypowiedzi Kat Von D dla „Los Angeles Times” z 2020 roku możemy się dowiedzieć o początkach stworzonej przez nią linii kosmetyków do makijażu:

Byłam wegetarianką przez długi czas, ale w 2011 roku, kiedy zostałam weganą, poczułam, że muszę robić to, o czym mówię, a nie tylko mówić o tym w przekonujący sposób [...] Musieliśmy zastąpić takie składniki, jak wosk pszczeli i karmin [czerwony pigment zrobiony ze zmiażdżonych chrząszczy – A.S.]. Nie miałam o tym pojęcia, kiedy zaczęliśmy²⁵.

Von D zainicjowała linię wegańskich produktów do makijażu, a marka KVD Vegan Beauty jest reklamowana jako ta, która zmieniła świat urody i na nowo określiła, czym są wegańskie kosmetyki. Na stronie KVD Vegan Beauty możemy przeczytać następujący manifest:

Rewolucję narodzoną w kultowym studiu tatuażu, zakorzenioną w marzeniu o niepohamowanym pięknie z nonkonformistycznym i nieustraszoną duchem, rozpoczęliśmy od makijażu inspirowanego tatuażem i nieograniczoną kreatywnością.

Kontynuujemy to dziedzictwo.

Tatuaże to najsmielsza forma artystycznego wyrażania siebie.

²⁴ Giraud, *Veganism. Politics, Practice, and Theory*, 131, 136, 156.

²⁵ Adam Tschorn, “Kat Von D is Sorry about that Anti-Vaxx Post: ‘I was Completely Uninformed’”, *Los Angeles Times*, 13.03.2020, www.latimes.com/lifestyle/story/2020-03-13/kat-von-d-anti-vaxx-post-cosmetics-vegan-shoes (dostęp: 15.10.2022).

Ten głęboko osobisty tatuaż pokazuje światu, co jest w twoim sercu: tatuaż jest wynikiem czegoś, co odczuwasz z taką pasją, że faktycznie staje się częścią ciebie. Oto, co jest częścią nas. Celebруем jednostkę. Odrzucamy konwencjonalne standardy piękna i identyczność. Akceptujemy piękno naszej wyjątkowości i wad. Obchodzi nas ten świat. Dbamy o naszą planetę i wszystkie istoty, które ją zamieszkują. Wierzymy, że autsajderzy są osobami wtajemniczonymi i stają w obronie tego, co słuszne. Tworzymy wysokopigmentowe, bardzo wydajne produkty do makijażu, inspirowane sztukiem tatuażu. Dajemy Ci narzędzia, dzięki którym możesz żyć swoją prawdą o pięknie²⁶.

Czytając te „założenia programowe”, nietrudno zauważyć, że hasła typowe dla buntowniczej postawy stają się hasłami reklamującymi linię kosmetyków. Dzięki wprowadzeniu tych produktów do sprzedaży w dużej i obecnej w wielu krajach sieci sklepów firmy Sephora każdy, jeśli tylko dysponuje odpowiednimi funduszami, może kupić sobie kawałek rewolucji. Co więcej, może nabyć przedmiot o wartości symbolicznej, ponieważ reklamowany jest on jako produkt dla osób „wtajemniczonych”, dla tych, którzy wybierają dobro zwierząt i planety.

Wśród haseł manifestu możemy rozpoznać też dziedzictwo amerykańskiego transcendentalizmu („We celebrate the individual”/Celebруем jednostkę), a także cechę charakterystyczną postweganizmu, czyli skupienie się na jednostkowych wyborach. Transcendentalizm to amerykański ruch literacki, filozoficzny, religijny i polityczny z początku XIX wieku, skupiony wokół Ralpha Waldo Emersona. Transcendentaliści krytykowali współczesne społeczeństwo za jego bezmyślny konformizm i nalegali, aby każda osoba znalazła, według słów myśliciela, „oryginalne podejście do wszechświata”²⁷. W jednym z esejów Emersona, a mianowicie w „Self-Reliance” z 1841 roku, znajdziemy obronę indywidualizmu. W tekście tym autor kładł nacisk na nonkonformizm i osobistą odpowiedzialność. Nawoływał, aby każdy, kto chce być człowiekiem, był nonkonformistą²⁸ i uznawał jedynie integralność własnego umysłu za świętość²⁹. Argumentował w sposób, który z łatwością mógłby

²⁶ <https://www.kvdveganbeauty.com/about-kvd> (dostęp: 28.10.2022).

²⁷ Russell Goodman, „Transcendentalism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2023 Edition, 12.09.2023, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/transcendentalism/> (dostęp: 08.10.2022).

²⁸ Ralph Waldo Emerson, „Self-Reliance”, 3, <https://math.dartmouth.edu/~doyle/docs/self/self.pdf> (dostęp: 02.11.2022).

²⁹ Emerson, „Self-Reliance”, 4.

być wykorzystany w reklamie produktów świadczących o wyborze indywidualizmu, a mianowicie twierdził, że: „Muszę być sobą [...] Jeśli możesz mnie kochać za to, kim jestem, będziemy szczęśliwsi. Jeśli nie możesz, nadal będę starał się zasłużyć na to, żebyś mnie pokochał. Nie będę ukrywał swoich upodobań ani awersji”³⁰. Nieomal żądał indywidualizmu od czytelniczek/czytelników swojego eseju, pisząc: „nigdy nie naśladowaj”³¹. Natomiast odwołując się do obserwacji Giraud, możemy to hasło skomentować następująco: zmiany, które zachodzą we współczesnym weganizmie, odzwierciedlają skupienie się na wzmocnieniu pozycji poprzez indywidualny wybór konsumenta oraz oferowanie nowych produktów komercyjnych dostosowanych do tego wyboru³².

Z wcześniej wspomnianego artykułu w „Los Angeles Times” dowiadujemy się, że kolejnym etapem czynienia tego, o czym mówi Von D, było opróżnienie szafy z setek par skórzanych butów. Dowiadujemy się, że kiedy Kat została weganą, desperacko poszukiwała wegańskich butów, które by ją zachwyciły. Poszukiwania te w końcu skierowały ją do Rebekki Minkoff, stylistki celebrytek i pionierki luksusowego wegańskiego obuwia (linia butów o nazwie Minkoff weszła na rynek w 2000 roku). Minkoff z kolei skontaktowała Kat Von D z rodzinną fabryką we Florencji, która nie tylko produkowała obuwie dla luksusowych marek z najwyższej półki (między innymi Gucci, Dior i Christian Louboutin), ale dzięki Minkoff była już znana z wykorzystywania materiałów zastępujących te pochodzenia zwierzęcego³³. Można więc zauważyć, że początki wchodzenia na rynek ze swoją marką obuwia nie wiązały się w tym przypadku z kontaktami z niszową firmą lub próbą zaczynania wszystkiego od zera. Ponadto, firma, która zajęła się produkcją obuwia zgodnego z estetycznymi oczekiwaniami Von D, wytwarza buty nie tylko z materiałów niepochodzących od zwierząt. To raczej włączenie kolejnego sposobu produkcji do już istniejącego. Podobnie jak to widzimy w przypadku wytwarzania żywności wegańskiej przez korporacje zajmujące się zaopatrzeniem rynku w produkty pochodzenia zwierzęcego, pojawia się tu pytanie o etyczność takiego przedsięwzięcia w rozumieniu etyki wegańskiej. Kate Stewart i Matthew Cole uważają, że ogromny wzrost liczby i popularności produktów niezawierających składników zwierzęcych, często określanych jako „wegańskie”, niekoniecznie odzwierciedla etykę ruchu, który wymyślił to słowo³⁴.

³⁰ Emerson, „Self-Reliance”, 14.

³¹ Emerson, „Self-Reliance”, 18.

³² Giraud, *Veganism. Politics, Practice, and Theory*, 151.

³³ Tschorn, „Kat Von D is Sorry about that Anti-Vaxx Post”.

³⁴ Kate Stewart, Matthew Cole, „Veganism Has Always Been More About Living an Ethical Life than Just Avoiding Meat and Dairy”, *The Conversation*, 07.01.2020, <https://theconversation.com/veganism-has-always-been-more-about-living-an-ethical-life-than-just-avoiding-meat-and-dairy-129307> (dostęp: 01.08.2023).

Oficjalna sprzedaż butów z firmy Von D Shoes rozpoczęła się online w Światowym Dniu Wegan – 1 listopada 2019 roku Emmanuelle Rienda, twórczyni Tygodnia Mody Wegańskiej w Los Angeles, stwierdziła, że chociaż firma Von D Shoes nie znajduje się w ścisłej czołówce jako marka, jeśli chodzi o łączenie kwestii etyki i zrównoważonego rozwoju w obuwiu wegańskim, to jednak jest w czołówce, jeżeli chodzi o celebryckie marki wegańskiego obuwia³⁵.

Na stronie firmy obuwniczej Von D znajdziemy prezentację filozofii tej marki. Możemy tam przeczytać, że buty Von D to luksusowa marka wykonana wyłącznie ze 100% wegańskich materiałów, zaprojektowana przez Kat Von D, która połączyła siły z pionierką wegańskiego *couture* z Los Angeles, Minkoff. Obie zdecydowały się na wspólną misję, a mianowicie zamierzały włożyć jak najwięcej wegańskich butów na stopy jak największej liczby osób. W manifestie założycielskim znajdziemy też informację o ich niemalże astralnym połączeniu, ponieważ obie urodziły się tego samego dnia, a więc połączyła je nie tyle chęć stworzenia własnej firmy, ile raczej jakaś mistyczna siła.

Jak w każdym swoim projekcie Von D jest częścią całego procesu twórczego: od projektowania butów aż po wybór tkanin, projektowanie pudełek, sugerowanie wyglądu logo, projektowanie bibulek, zarządzanie zespołem kreatywnym i tworzenie kampanii oraz współpracę z różnymi organizacjami charytatywnymi, aby zbierać fundusze i edukować społeczeństwo na temat praw zwierząt i ochrony środowiska. Na stronie cytowane są jej słowa: „*Von D Shoes* to nie tylko tworzenie pięknie zaprojektowanych butów. Chcę ułatwić ludziom prowadzenie życia wolnego od okrucieństwa”³⁶. Łatwość czy też dostępność jako przymiotniki określające wybory wegańskie stanowią także przedmiot namysłu. Jak przeczytamy w *Veganism. Politics, Practice, and Theory*, jednym z największych źródeł ambiwalencji związanych ze współczesnym weganizmem jest przejście od trudności życia jako weganin/weganka do tego, że wegańska żywność staje się łatwo dostępna³⁷. Inne, niespożywcze produkty są równie łatwo dostępne, jeżeli mamy na myśli liczbę ofert, a nie cenę, jaką za takie towary należy zapłacić.

Filozofia firmy jest spójna z teoretycznymi założeniami konsumpcji symbolicznej. Podobnie jak w przypadku kosmetyków, nie tylko wysoka jakość produktu oraz jego trwałość, ale i wartości symboliczne mają znaczenie. Reklamowane jest zaangażowanie firmy w działalność charytatywną na rzecz zwierząt, jakby to stanowiło jeden z głównych celów jej założenia, oczywiście oprócz oferowania luksusowego obuwia dla jak największej liczby osób. I tu pojawia się pewien problem, a mianowicie: porównując ceny kosmetyków i obuwia firmowanych przez Von D z cenami

³⁵ Tschorn, “Kat Von D is Sorry about that Anti-Vaxx Post”.

³⁶ <https://vondshoes.com> (dostęp: 03.11.2022).

³⁷ Giraud, *Veganism. Politics, Practice, and Theory*, 134.

innych marek, można zauważyć, że osoby zarabiające minimum krajowe lub trochę powyżej tego minimum nie będą mogły sobie na te produkty pozwolić. Nie jest to przypadek tej jednej firmy, ale dość powszechna tendencja, co może budzić niechęć do takich towarów, które mogą być uznane za tworzone raczej dla finansowych elit niż wszystkich wegańskich nonkonformistów. Decyzje marketingowe Von D pokazują też, że współcześnie można mówić o możliwości konsumowania weganizmu i zarazem byciu weganą. Jej wybory i obecność na rynku świadczą o zmianach, jakie współcześnie przechodzi weganizm. To tylko przykład jednej osoby, ale odzwierciedla on trend, który można zaobserwować, nie tylko analizując przedsięwzięcia amerykańskich celebrytek.

Rynkowość weganizmu

Krótką analizą przypadku jednej osoby może zostać uznana za niewystarczającą poparcie tezy o transformacji, jakiej ulega weganizm, stając się „rzeczą” do konsumowania. Przykładów wspierających koncepcję o takiej zmianie jest więcej, chociaż częściej dotyczą one produkcji i sprzedaży żywności. Współcześnie weganizm stał się „produktem” rynkowym, a o jego znaczeniu ekonomicznym mogą świadczyć liczne zestawienia mówiące o wzroście notowań firm oferujących towary wegańskie. The Vegan Society, powołując się na raport Bloomberga z 2021 roku, informuje o przewidywanym wzroście na rynku producentów żywności opartej na roślinach do 162 mld USD w następnej dekadzie, z 29,4 mld USD w 2020 roku (7,7% światowego rynku)³⁸. Co więcej, weganie to obecnie przedstawiciele różnych grup społecznych, także osoby reprezentujące środowisko korporacyjne. Katrina Fox, reporterka zajmująca się promowaniem firm i przedsięwzięć wegańskich, kilka lat temu pisała, że korporacje nadal chcą wykazywać swoje zaangażowanie w poszanowanie różnorodności i integrację, zrównoważony rozwój, promocję zdrowia oraz zapewnienie dobrego samopoczucia pracownikom, dlatego też inicjatywy wegańskie będą się rozwijać, co stwarza możliwości dla przedsiębiorców branży opartej na produktach roślinnych, szczególnie działających w obszarach związanych ze zdrowiem i z produkcją żywności³⁹. Możemy jednak za Giraud zadać pytanie, czy praktyki wegańskie będą rozumiane jako coś więcej niż dieta – jako coś, co dotyczy

³⁸ “Business and Food Sales”, <https://www.vegansociety.com/news/media/statistics/business-and-food-sales> (dostęp: 12.09.2022).

³⁹ Katrina Fox, “Vegan Initiatives Are Taking Off In The Corporate Workplace - - And It's Good For Business”, *Forbes*, 06.07.2018, <https://www.forbes.com/sites/katrinafox/2018/07/06/vegan-initiatives-are-taking-off-in-the-corporate-workplace-and-its-good-for-business/?sh=7b> (dostęp: 10.10.2022).

szerszych niż jedzenie relacji człowiek – zwierzę – i jako coś, co stanowi reakcję na różne formy wyzysku ludzi i zwierząt, czy też „etyczny weganizm” zostanie potraktowany jako marginalna postawa⁴⁰.

Obecnie wszyscy zainteresowani wejściem na rynek produktów wegańskich mogą znaleźć wiele porad i wskazówek, przynajmniej dostępnych w języku angielskim, w formie publikacji książkowych lub stron internetowych. Wspomniana Fox oferuje na swoim blogu biznesowym VeganBusinessMedia.com także bezpłatne porady, a wydaną książkę *Vegan Ventures: Start and Grow an Ethical Business* reklamuje jako wyczerpujący przewodnik o tym, jak rozpocząć i rozwijać biznes prowadzony na zasadach wegańskich. Jeśli spojrzymy na listę zagadnień, które omawiane są w tej publikacji, nie będzie się ona bardzo różnić od innych poradników biznesowych. Natomiast *Vegan Marketing Success Stories* z 2022 roku jest prezentowana na stronie Vegconomist jako książka, która pokazuje, jak stworzyć spójną strategię, łącząc taktykę online i offline. Autorka, Sandra Nomoto, bada również, w jaki sposób firmy wegańskie przetrwały pandemię, jakie jest znaczenie różnorodności i integracji oraz jak niektóre firmy przeszły na weganizm⁴¹. Reklama książki głosi, że jest to wegańska biblia marketingowa, na którą każdy czekał.

Takie pragmatyczne podejście do weganizmu charakteryzuje nie tylko osoby związane bezpośrednio z działaniami rynkowymi. Znajdziemy je też w publikacji, której celem jest poinstruowanie czytelniczek/czytelników, jak stworzyć wegański świat, a której autorem jest weganin prowadzący wykłady dla aktywistek/aktywistów. Tobias Leenaert w duchu pragmatyzmu uznaje przedsiębiorstwa komercyjne za sojuszników, ponieważ one także „uzupełniają działalność ruchu wegańskiego”⁴². Nie krytykuje ich za to, że tak naprawdę większość z nich jest raczej nastawiona na zysk i możliwość zdobycia nowych obszarów na rynku niż na eliminację cierpienia zwierząt. Wprost zwraca się do czytelniczek/czytelników: „Pamiętaj: naszym zadaniem jest uczynić weganizm łatwiejszym”⁴³. W ten sposób wracamy do pojęcia postweganizmu, które wcześniej zostało zastosowane do nazwania tych nowych trendów, „upraszczania” i czynienia bycia weganą/weganinem o wiele łatwiejszym. Nie oznacza to, że postawa Leenaerta wobec firm komercyjnych jest naiwna, ponieważ dobrze zdaje sobie on sprawę z ich intencji, ale chce pokazać, „jak ruch wegański może odnieść się do takiej działalności niezależnie od tego, czy zwierzęta są wykorzystywane, czy nie”⁴⁴. Brak

⁴⁰ Giraud, *Veganism. Politics, Practice, and Theory*, 152.

⁴¹ “New Book ‘Vegan Marketing Success Stories’ Explores Marketing Tactics for Vegan Businesses”, Vegconomist, 04.08.2022, <https://vegconomist.com/marketing-and-media/vegan-marketing-success-stories-book/> (dostęp: 04.01.2023).

⁴² Tobias Leenaert, *Jak stworzyć wegański świat. Podejście pragmatyczne*, przeł. Aleksandra Paszkowska (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2019), 123.

⁴³ Leenaert, *Jak stworzyć wegański świat*, 124.

⁴⁴ Leenaert, *Jak stworzyć wegański świat*, 127.

całkowitej akceptacji dla korporacji według autora jest daleki od pragmatycznego podejścia, ponieważ „nieufność jako postawa domyślna może być bezproduktywna i prowadzić do zaprzepaszczenia wielu szans”⁴⁵. Sugeruje on zupełnie inne rozwiązanie, które zamiast zamykania się w ideologicznej bańce pozwoli na osiągnięcie jakichś rezultatów; jego zdaniem „sensowniejsze z punktu widzenia strategicznego byłoby wykorzystanie przez aktywistów cudzej motywacji zysku zamiast potępienia jej i odrzucania”⁴⁶. Mocno wybrzmiewają słowa Leenaerta, gdy pisze, że „Zwierzęta potrzebują bowiem czegoś więcej niż idealizmu i dobrych intencji”⁴⁷. Co powinno cechować pragmatyczne zachowania wobec komercyjnych przedsięwzięć? Przede wszystkim pozbycie się wrogości, ponieważ zdaniem autora „bojkot wegańskich produktów ze względu na ich niewegańskiego producenta jest przeciwskuteczny”⁴⁸.

Według Leenaerta pragmatyzm stanowi klucz do osiągnięcia celu, a mianowicie redukcji cierpienia zwierząt, szczególnie zwierząt hodowlanych. Bez pragmatyzmu „będziemy mieć znacznie mniej szans zawarcia sojuszy, które mogą pomóc wpłynąć na istotne grupy ludzi. Jeśli nie pójdziemy na kompromis, może się to tak skończyć, że swoje działania będziemy prowadzić na szklanej górze”⁴⁹. Autor przypomina też, że „w weganizmie nie chodzi o indywidualną czystość moralną, ale o realne polepszenie sytuacji zwierząt”⁵⁰.

Weganizm przestał być niszowym zjawiskiem, o którym wiedziało niewiele ludzi, a jak zauważa Natalia Mętrak-Ruda, „Na przestrzeni kilku ostatnich lat o weganizmie usłyszeli wszyscy [...]”⁵¹. Autorka skupia się przede wszystkim na jednym aspekcie weganizmu, a mianowicie tym dotyczącym diety, ale jej komentarz, że „pojawily się setki książek i blogów na jego temat; otwarto tysiące knajpek i założono masę firm produkujących alternatywy dla mięsa i nabiału. Miliony dolarów zainwestowano w nowe technologie [...]”⁵², można by uzupełnić o produkty zastępujące te pochodzenia zwierzęcego w niespożywczych towarach, takich jak ubrania czy kosmetyki. Pomimo tak powszechnej obecności weganizmu, także w mediach społecznościowych, pomimo rosnącej liczby firm inwestujących w „przemysł wegański” jesteśmy jeszcze daleko od momentu, w którym konsumowanie weganizmu przyniesie powszechne zmiany. Zdaniem autorki książki *Warzywa zjedz, mięso zostaw. Krótka historia wegetarianizmu* weganizm, „mimo stałego wzrostu zainteresowania dietą roślinną, pozostaje [...] domeną kilku procent społeczeństwa,

⁴⁵ Leenaert, *Jak stworzyć wegański świat*, 129.

⁴⁶ Leenaert, *Jak stworzyć wegański świat*, 129–130.

⁴⁷ Leenaert, *Jak stworzyć wegański świat*, 131.

⁴⁸ Leenaert, *Jak stworzyć wegański świat*, 133.

⁴⁹ Leenaert, *Jak stworzyć wegański świat*, 155.

⁵⁰ Leenaert, *Jak stworzyć wegański świat*, 228.

⁵¹ Natalia Mętrak-Ruda, *Warzywa zjedz, mięso zostaw. Krótka historia wegetarianizmu* (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2022), 259.

⁵² Mętrak-Ruda, *Warzywa zjedz, mięso zostaw*, 259.

głównie w zamożnych krajach Zachodu (jednocześnie, zgodnie z doskonale nam już znaną logiką, właśnie tam spożywa się najwięcej mięsa)⁵³.

Może się wydawać, że weganizm pomimo akceptacji przez przedstawicieli środowisk mainstreamowych, a mianowicie popularnych projektantek mody, jak było to wspomniane na przykładzie Minkoff, czy też francuskiej sieci sklepów specjalizujących się w sprzedaży kosmetyków (Sephora) nadal może budzić niekorzystne skojarzenia. Mętrak-Ruda cytuje wypowiedź Josha Tetricka, która wydaje się odzwierciedlać postawy wielu osób. Tetrick sugeruje, że weganizm „To coś więcej niż wybór żywieniowy. To ekspresja tożsamości. [...] Oznacza biadolenie. Oznacza narzekanie. [...] Oznacza, że denerwujesz innych ludzi. Oznacza, że oblewasz ich krwią. To nie jest dobry wizerunek”⁵⁴. Tylko czy możemy obecnie mówić o jednym wizerunku weganizmu? Współczesny weganizm wykroczył poza skojarzenia z dietą hipisów i zaczął się również kojarzyć ze sposobem na nowy biznes lub poszerzenie oferty już istniejących przedsiębiorstw. Współczesny weganizm znajdziemy też w korporacjach i wśród osób zainteresowanych nie tylko dietą, ale stawianiem na rynkowe możliwości tego stylu życia. Ten współczesny weganizm został określony mianem postweganizmu, jak to było wcześniej zauważone. Wpisuje się on w sposób funkcjonowania w kulturze konsumpcji. Jak stwierdza David B. Clarke, w ostatnich latach włożono ogromną ilość energii, aby pokazać, że konsumpcja w coraz większym stopniu nasycza każdy zakątek współczesnego życia; że konsumpcja to znacznie więcej niż jednorazowe decyzje zakupowe czy nawet łączne wzorce gospodarcze, które one tworzą⁵⁵.

Weganizm obecnego wieku jest konsumowany i można podejrzewać, że trend ten nie ulegnie zmianie. Pozostaje nam jedynie zastanawianie się, na ile jest to postawa, którą należy po prostu zaakceptować. W tym miejscu chciałabym posłużyć się rozróżnieniem zaproponowanym przez Richarda White’a. Jest to rozróżnienie między weganizmem „aktywistycznym” a weganizmem jako „stylem życia”⁵⁶. Możliwe, że jest miejsce na obie te postawy, chociaż wybieranie weganizmu jako jednej z dostępnych diet często oznacza wykluczanie kwestii etycznych, które stanowią podstawę weganizmu ideowego. Należy więc robić wszystko, aby nie zapominać o tej pierwotnej idei przyświecającej postawie wegańskiej, która na pierwszym miejscu stawiała dobro zwierząt. Przyjmując, podobnie jak to robi Leenaert, postawę pragmatyczną, można uznać ten nieaktywistyczny weganizm za nieuniknioną konsekwencję postępującego konsumpcjonizmu i go nie odrzucać. Zakładając, że każde nawet najmniejsze ograniczenie spożywania mięsa może zmniejszyć liczbę zwierząt hodowanych, aby stać się pożywieniem dla ludzi, weganizm jako styl życia można uznać za pozytywne zjawisko.

⁵³ Mętrak-Ruda, *Warzywa zjedz, mięso zostaw*, 275.

⁵⁴ Mętrak-Ruda, *Warzywa zjedz, mięso zostaw*, 277.

⁵⁵ David B. Clarke, *The Consumer Society and the Postmodern City* (London: Routledge, 2003), 26.

⁵⁶ Giraud, *Veganism. Politics, Practice, and Theory*, 155.

Bibliografia

- Baudrillard, Jean. *The Consumer Society: Myths and Structures*. London: Sage, 1998.
- Bauman, Zygmunt. *Konsumowanie życia*. Przeł. Monika Wyrwas-Wiśniewska. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009.
- Bauman, Zygmunt. *Płynne życie*. Przeł. Tomasz Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2007.
- Beck, Valentin, Bernd Ladwig. "Veganism and Ethical Consumerism". In *Encyclopedia of Business and Professional Ethics*, eds. Deborah C. Poff and Alex C. Michalos. Cham: Springer, 2021. https://doi.org/10.1007/978-3-319-23514-1_1286-1.
- "Business and Food Sales". <https://www.vegansociety.com/news/media/statistics/business-and-food-sales> (dostęp: 12.09.2022).
- Clarke, David B. *The Consumer Society and the Postmodern City*. London: Routledge, 2003.
- Cooney, Nick. *Veganomics: The Surprising Science on What Motivates Vegetarians from the Breakfast Table to the Bedroom*. New York: Lantern Books, 2015.
- "Definition of Veganism". <https://www.vegansociety.com/go-vegan/definition-veganism> (dostęp: 23.09.2022).
- Emerson, Ralph Waldo. "Self-Reliance". <https://math.dartmouth.edu/~doyle/docs/self/self.pdf> (dostęp: 02.11.2022).
- Fox, Katrina. "Vegan Initiatives Are Taking Off In The Corporate Workplace - - And It's Good For Business". Forbes. 06.07.2018. <https://www.forbes.com/sites/katrinafox/2018/07/06/vegan-initiatives-are-taking-off-in-the-corporate-workplace-and-its-good-for-business/?sh=4a166de74274> (dostęp: 10.10.2022).
- Giraud, Eva Haifa. *Veganism. Politics, Practice, and Theory*. London: Bloomsbury Academic, 2021.
- Godfrey, Tony. *Conceptual Art*. London: Phaidon, 2008.
- Goodman, Russell. "Transcendentalism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2023 Edition. 12.09.2023. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/transcendentalism/> (dostęp: 08.10.2022).
- Heath, Joseph, Andrew Potter. *Bunt na sprzedaż. Dlaczego kultury nie da się zagłuszyć*. Przeł. Hanna Jankowska. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, 2010.
- "History". <https://www.vegansociety.com/about-us/history> (dostęp: 03.09.2022).
- Holmes, Harry. "Veganism and the Pitfalls of 'Ethical' Consumerism". Bright Green. 25.01.2019. <https://bright-green.org/2019/01/25/veganism-and-the-pitfalls-of-ethical-consumerism/> (dostęp: 02.08.2023).
- <https://vondshoes.com/> (dostęp: 03.11.2022).
- <https://www.kvdveganbeauty.com/about-kvd> (dostęp: 28.10.2022).

- Iwański, Łukasz. „Społeczeństwo konsumpcyjne w ujęciu Zygmunta Baumana”. *Kultura i Społeczeństwo*, nr 4 (2015): 3–22.
- Jana, Rosalind. “Everything You Need to Know About Buying Vegan Fashion”. *Vogue*. 14.01.2021. <https://www.vogue.fr/fashion/article/everything-to-know-about-vegan-fashion> (dostęp: 05.11.2022).
- Lee, Eun-Jung. “A Prototype of Multicomponent Brand Personality Structure: A Consumption Symbolism Approach”. *Psychology & Marketing*, vol. 30, iss. 2 (2013): 173–186. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/mar.20596> (dostęp: 20.12.2022).
- Leenaert, Tobias. *Jak stworzyć wegański świat. Podejście pragmatyczne*. Przeł. Aleksandra Paszkowska. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2019.
- Marks, Karol. *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*. T. 1. Przeł. Henryk Lauer, M. Kwiatkowski, J. Heryng, Ludwig Selen. Warszawa: Książka i Wiedza, 1970.
- Mętrak-Ruda, Natalia. *Warzywa zjedz, mięso zostaw. Krótka historia wegetarianizmu*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2022.
- “New Book ‘Vegan Marketing Success Stories’ Explores Marketing Tactics for Vegan Businesses”. *Vegconomist*. 04.08.2022. <https://vegconomist.com/marketing-and-media/vegan-marketing-success-stories-book/> (dostęp: 04.01.2023).
- Park, Choong Whan, Deborah J. Macinnis, Joseph Priester, Andreas B. Eisingerich, Dawn Iacobucci. “Brand Attachment and Brand Attitude Strength: Conceptual and Empirical Differentiation of Two Critical Brand Equity Drivers”. *Journal of Marketing*, vol. 74, iss. 6 (2010): 1–17. <https://journals.sagepub.com/doi/10.1509/jmkg.74.6.1> (dostęp: 12.12.2022).
- Robbins, John. *Diet for a New America*. Novato, CA: New World Library, 2012.
- Sexton, Alexandra E., Tara Garnett, Jamie Lorimer. “Vegan Food Geographies and the Rise of Big Veganism”. *Progress in Human Geography*, vol. 46 (2) (2022): 605–628.
- Stewart, Kate, Matthew Cole. “Veganism Has Always Been More About Living an Ethical Life than Just Avoiding Meat and Dairy”. *The Conversation*. 07.01.2020. <https://theconversation.com/veganism-has-always-been-more-about-living-an-ethical-life-than-just-avoiding-meat-and-dairy-129307> (dostęp: 01.08.2023).
- Tschorn, Adam. “Kat Von D is Sorry about that Anti-Vaxx Post: ‘I was Completely Uninformed’”. *Los Angeles Times*. 13.03.2020. www.latimes.com/lifestyle/story/2020-03-13/kat-von-d-anti-vaxx-post-cosmetics-vegan-shoes (dostęp: 15.10.2022).
- Žižek, Slavoj. “A Descent into the Maelstrom”. In *Against the Double Blackmail: Refugees, Terror and Other Troubles with the Neighbours*, 10–16. London: Penguin, 2017.

Agata Sitko – uzyskała stopień doktora w zakresie literaturoznawstwa na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika oraz ukończyła studia podyplomowe z historii sztuki (Uniwersytet Śląski). Jej zainteresowania badawcze obejmują: *thing theory* – czyli rolę, jaką rzeczy i przedmioty odgrywają w literaturze i sztuce; tematykę gender/przekraczania granic gendero-

wych w sztuce oraz *animal studies* i *vegan studies*. Ostatnie publikacje to: *Sztuka mięs(n)a* („Er(r)go. Teoria – Literatura – Kultura” 2019, nr 38), *Rose Sélavy. Duchamp Challenges Gender Stereotypes* (w: *Protest and Dissent: Conflicting Spaces in Translation and Culture*, red. Agnieszka Pantuchowicz, Anna Warso, New York: Peter Lang, 2020) oraz *Madam Knight on the Road. A Journal from Colonial America* („The Polish Journal of Aesthetics” 2022, nr 65 (2): *The Aesthetics of Travel*). E-mail: agata.sitko@humanitas.edu.pl.

Agata Sitko – obtained her PhD in literary studies at the Nicolaus Copernicus University and completed postgraduate studies in art history (University of Silesia). Her research interests include *thing theory* – i.e. the role that things and objects play in literature and art; the problem of gender/gender transgression in art; as well as animal studies and vegan studies. Recent publications include: *Sztuka mięs(n)a* [The piece of meat] (“Er(r)go. Theory – Literature – Culture” 2019, no. 38), *Rose Sélavy. Duchamp Challenges Gender Stereotypes* (in *Protest and Dissent: Conflicting Spaces in Translation and Culture*, ed. Agnieszka Pantuchowicz, Anna Warso, New York: Peter Lang, 2020) and *Madam Knight on the Road. A Journal from Colonial America* (“The Polish Journal of Aesthetics” 2022, no. 65 (2): *The Aesthetics of Travel*). E-mail: agata.sitko@humanitas.edu.pl.



GABRIELA KASPRZYK

 <https://orcid.org/0000-0003-0400-4546>

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

Szkoła Doktorska

Dwa wegetarianizmy Władysława Reymonta – obraz wegetarianizmu i wegetarian w *Ziemi obiecanej* i *Chłopach*

Два вегетарианства Владислава Реймонта –
образ вегетарианства и вегетарианцев
в романах *Земля обетованная* и *Мужики*

Абстракт

Тема добровольного отказа от употребления мяса присутствует в двух самых важных романах Реймонта: *Мужики* и *Земля обетованная*. В первом из них вегетарианство практикует Рох, странствующий учитель и пропагандист польского патриотизма среди жителей деревни. В свою очередь, в *Земле обетованной* владелец фабрики Герман Бухольц лечится вегетарианской диетой у доктора Хамерштейна.

В статье представлен анализ фрагментов текстов, в которых упоминается решение отказаться от мяса. Это позволяет обнаружить разнообразие причин, по которым герои Реймонта придерживаются вегетарианской диеты. В случае Бухольца единственным мотивом кажется необходимость, вызванная ухудшением здоровья, но мотивы Роха могут иметь более сложную подоплеку. Тадеуш Будревич предполагает, что причиной вегетарианства главного героя *Мужиков*

Władysław Reymont's Two Vegetarianisms –
The Image of Vegetarianism and Vegetarians
in *The Promised Land* and *The Peasants*

Abstract

The topic of voluntary refraining from eating meat is present in two most important novels of Reymont: *The Peasants* and *The Promised Land*. In the former vegetarianism is practiced by Roch, who is an itinerant teacher and a promoter of Polish patriotism among the villagers. In the latter the factory owner, Bucholc, seeks treatment in a vegetarian diet prescribed by doctor Hamerstein.

This article analyses excerpts from the novel in which the resignation from meat is mentioned. A comparative reading allows to notice the diversity of reasons for which Reymont's characters practice vegetarianism. In the case of Bucholc, his only motivation seems to be the necessity to recover from his health issues. But reasons of Roch's vegetarianism are more complicated. Tadeusz Budrewicz suggested that it might result from Roch's belonging to Mariavite Church, which was promoting meatless diet.

This article also explores Reymont's biography and its vegetarian motifs. He was a friend of

является принадлежность к мариавитской конфессии.

В статье рассматривается также биография Реймонта и его связи с вегетарианством. Лауреат Нобелевской премии дружил с Юзефом Джевицким, врачом, который продвигал вегетарианство и, возможно, послужил он вдохновением для персонажа Хамерштейна. Вегетарианство также пользовалось популярностью среди некоторых политических групп как способ физического и духовного восстановления польской нации. Именно такая мотивация может стоять за отказом Роха от употребления мяса.

Ключевые слова: вегетарианство, Реймонт, национализм, *Мужики*, *Земля обетованная*

Józef Drzewiecki, a doctor promoting veganism, who might have been an inspiration for Hamerstein. Vegetarianism was also popular among some political groups as a way to rebuild the Polish nation spiritually and physically. This might have been a reason standing behind the Roch's abstaining from eating meat.

Keywords: vegetarianism, Reymont, nationalism, *The Peasants*, *The Promised Land*

Wstęp

Współczesnego czytelnika Stanisława Reymonta może zaskoczyć ten fragment *Chłopów*, w którym jeden z bohaterów deklaruje rezygnację z jedzenia mięsa, albo to, że w *Ziemi obiecanej* znajdzie słowo, zdawałoby się – współczesne: „wegetarianin”. Choćby koncept porzucenia posiłków mięsnych nie był nowością nawet w XIX wieku, dwie powieści noblisty – w których wątek ten i tak jest marginalny – stanowią raczej wyjątek w kanonie polskiej literatury. Celem niniejszego tekstu jest przedstawienie dwóch obrazów wegetarianizmu i wegetarian, jakie zostają w nich zarysowane z uwzględnieniem tła historyczno-społecznego. Będę używać terminów „wegetarianizm” i „jarstwo” wymiennie, ale ze świadomością, że, po pierwsze, ich znaczenia przesunęły się, a po drugie – również obecnie niekoniecznie są one ekwiwalentami. Jednak w *Chłopach* i *Ziemi obiecanej* stosowane są często jako synonimy, więc i ja będę je tak traktować, rozumiejąc je jako dobrowolną rezygnację z jedzenia mięsa (w tym ryb), niezależnie od przyczyn tej decyzji.

W artykule zostają jedynie zaznaczone pewne tendencje obecne w kulturze polskiej przełomu XIX i XX wieku, na których dogłębną analizę nie ma tu miejsca, ale są istotne jako możliwe źródła inspiracji dla twórczości Reymonta. Ważne jest przedstawienie ich mnogości i różnorodności oraz zastanowienie się nad ich wpływem oraz znaczeniem dla wymowy całości omawianych powieści czy ich fragmentów.

Wegetarianizm jako dieta lecznicza

W wydanej w 1899 roku *Ziemi obiecanej* główny bohater – Karol Borowiecki – poznaje doktora Juliusza Gustawa Hamersteina, który leczy Hermana Bucholca, bogatego fabrykanta. Podczas rozmowy przy obiedzie pozostali uczestnicy traktują lekarza z ironią. Bucholc przedstawia go w ten sposób: „Doktor homeopatii i wegetarianizmu. Kundel, kosztuje mnie cztery tysiące rubli rocznie, wypala moje drogie cygara i obiecuje, że albo mnie wyleczy, albo umrę...”¹. Również Borowiecki od razu odczuwa niechęć do jego postaci. Zapytany, czy także jest wegetarianinem, mówi:

– Nie, panie. Jestem zupełnym panem wszystkich swoich władz – odparł dość cierpko, bo mu się niesmaczną wydała ta figura, jakby rozlana, z wielkim brzuchem, z wielką twarzą, z olbrzymią łysą czaszką, świecąca jak rondel świeżo wyczyszczony².

Mimo że podczas obiadu Hamerstein spożywa jedynie kaszę z mlekiem i stoją przed nim półmiski z warzywami (sałatą i ziemniakami) – a więc z niczym, co przywodzi na myśl objadanie się – to przedstawiony przez narratora opis jego sylwetki i twarzy sugerowałby obżarstwo i brak zdrowia. Warto jeszcze zauważyć, że w zacytowanym fragmencie do opisu wyglądu doktora wykorzystane zostało słownictwo związane z jedzeniem: jego postać jest „niesmaczna”, a głowa przypomina rondel. Ironicznie więc bohater ten ilustruje sobą wartości zupełnie przeciwne do tych, które promuje w rozmowie, lub – co również możliwe – subtelnie wytknięta zostaje jego ewentualna hipokryzja.

W dalszym fragmencie Borowiecki nadal naśmiewa się z przekonanego o swojej racji i posłannictwie doktora, ale, co warto zauważyć, słowo „wegetarianin” nie wydaje mu się obce, ponieważ nie pyta o jego znaczenie. Sugeruje to, że ten sposób żywienia, chociaż mógł być traktowany ironicznie, był znany nawet osobom nieszczególnie zainteresowanym jego tematem, jak Karol.

Zdaniem Dariusza Piechoty stanowisko Borowieckiego może wynikać z patriotyczno-konserwatywnego światopoglądu:

Rozmowa ta odzwierciedla ogólnospołeczną dyskusję na temat konsumpcji mięsa. Borowiecki okazuje się niezwykle sceptyczny wobec diety jarskiej, gdyż jest ona

¹ Władysław Stanisław Reymont, *Ziemia obiecana*, oprac. Magdalena Popiel (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2014), 123.

² Reymont, *Ziemia obiecana*, 123.

sprzeczną z tradycyjną kuchnią polską. W środowiskach ultrakonserwatywnych wegetarianizm postrzegano bowiem jako atak przeciwko cywilizacji i społeczeństwu, zagrażający integralności danego narodu³.

Sam Karol nie zwraca jednak uwagi na ewentualne powiązania wegetarianizmu z obcą kulturą, chociaż napięcia na tle narodowościowym pojawiają się w tym rozdziale z innych przyczyn. Wcześniej Bucholc kilkakrotnie wyraził się pogardliwie o Polakach, a podczas posiłku Hamerstein stwierdza, że Łódź i w ogóle cała Polska są siedliskiem barbarzyństwa. Narrator zwraca uwagę, że rozmowa przy stole toczy się po niemiecku, a i obiad jest podany na niemiecki sposób: z dużą ilością jarzyn, a niewielką mięsa.

Ale również Hamersteina Bucholc traktuje arogancko: nawet nie jak zwykłego lekarza, ale wręcz szarlatana. Chory fabrykant zauważa ze sporą dozą samoświadomości:

A teraz jesteś głupi, mój Hamer, bo tego nie rozumiesz, że jak się jest chorym, a cała głupia medycyna nie pomaga, to człowiek gotów jeździć do owczarzy, do księdza Kneippa, a wreszcie nawet do twojej elektryczno-homeopatyczno-wegetariańsko-arszenikowej metody⁴.

Dla Bucholca dieta wegetariańska jest więc jedną z alternatywnych metod leczenia, których chwyta się z desperacji. Godzi się rezygnować z mięsa i jeść kaszę z mlekiem, ponieważ tymczasowo czuje się lepiej. Grozi jednak lekarzowi, że jeśli jego metoda przestanie działać, wyrzuci go i pobije. Wyśmiewa również poza męczennika, którą przyjmuje Hamerstein: „Daj spokój z męczeństwem, ty bierzesz w nagrodę cztery tysiące rubli i twarz ci się świeci sadłem jak latarnia”⁵.

Rzeczywistą postacią, która mogła posłużyć jako inspiracja do stworzenia postaci Hamersteina, był być może znajomy Reymonta, w biografii noblisty znany głównie z zabrania go do Londynu na zjazd teozoficzny w 1894 roku – Józef Drzewiecki. Podobnie jak Hamerstein był lekarzem promującym homeopatię, ale i jarstwo. Opublikował broszurę *Mięso czy pokarmy roślinne? Wskazówki dietetycznego odżywiania się*, w której dowodził między innymi, że człowiek, podobnie jak małpy, jest zwierzęciem owocożernym, co wynika z jego anatomii⁶. Utrzymywał w niej

³ Dariusz Piechota, „Przestrzeń Łodzi w zwierciadle dyskursu toksyczności. Na marginesie *Ziemii obiecanej* Władysława Stanisława Reymonta”, *Humanistyka i Przyrodoznawstwo*, nr 26 (2021): 121. <https://doi.org/10.31648/hip.6757>.

⁴ Reymont, *Ziemia obiecana*, 123.

⁵ Reymont, *Ziemia obiecana*, 125.

⁶ Józef Drzewiecki, *Mięso czy pokarmy roślinne? Wskazówki dietetycznego odżywiania się* (Warszawa: Rubieszewski i Wrotnowski, 1898), 8.

także, że w społecznościach bezmięśnych choroby takie jak rak czy suchoty właściwie nie występują.

Obecną niepopularność wegetarianizmu jako jedynej właściwej diety tłumaczył hamowaniem nowych idei przez uznane środowiska naukowe, co koresponduje z męczeńską postawą Hamersteina:

To też gdy nas kto spyta: czy możebнем jest, aby tyle uczonych umysłów błędziło, a tylko szczupła garstka prawdę posiadała? – odpowiedzieć możemy: idź i przeczytaj historję postępu ludzkości i zapamiętaj sobie, że dopóki w świecie zarozumiałość przeważać będzie, dopóty każda nowa myśl, każde nowe odkrycie też same przejść musi koleje, co i odkrycie Harvey’a, Galileusza itd. Toż samo i z jarstwem się dzieje⁷.

Co interesujące, Reymont poznał Drzewieckiego na jednym z jego odczytów w Warszawie w roku 1894 i po tej prelekcji zapisał w swoim notatniku argumenty popierające wegetarianizm (analogiczne do tych obecnych w broszurach lekarza), sugerujące jego żywe zainteresowanie tą dietą. Dalsze zapiski dotyczące jego posiłków sugerują jednak, że nie trzymał się jej⁸.

Małgorzata Litwinowicz-Droździel zwróciła uwagę na jeszcze jedną scenę, już z zakończenia *Ziemi obiecanej*, w której Borowiecki spaceruje po Łodzi pełen zrezygnowania: osiągnął sukces, jest bogaty, ale nie czuje zadowolenia. Szczęścia nie dają mu zabawy, kobiety ani wino, bo: „Wino! Od dwóch lat z powodu przepracowania był na surowej diecie i żył prawie samym mlekiem”⁹. Badaczka zastanawia się, czy mleko nie oznacza w tym fragmencie stanu przejścia, po pierwsze – jako pokarm symboliczny, a po drugie – jako element diety służącej odnowie duchowej¹⁰. Borowiecki jest bowiem właśnie przed spotkaniem z Anką, po którym czuje się nowym człowiekiem. Jak mówi: „Przegrałem własne szczęście!... Trzeba je stwarzać dla drugich!”¹¹.

Niezależnie od interpretacji tej sceny wyraźnie kontrastuje ona z obiadem u Bucholca, podczas którego Borowiecki wyśmiewał wegetariańską dietę Hamersteina, opartą w dużej mierze na kaszy podawanej właśnie z mlekiem. Trudno stwierdzić, czy Karol ostatecznie przekonał się do jarstwa, ale sformułowanie: „z powodu przepracowania”, sugerowałoby, że – podobnie jak Bucholca – do ograniczeń w żywieniu zmusiło go pogorszenie się stanu zdrowia.

⁷ Drzewiecki, *Mięso czy pokarmy roślinne?*, 27.

⁸ Witold Kotowski, *Pod wiatr. Młodość Reymonta* (Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1979), 262–263.

⁹ Reymont, *Ziemia obiecana*, 783.

¹⁰ Małgorzata Litwinowicz-Droździel, *Zmiana, której nie było: trzy próby czytania Reymonta* (Warszawa: Wydawnictwo Neriton, 2019), 215–222.

¹¹ Reymont, *Ziemia obiecana*, 789.

Wegetarianizm a religia

W *Chłopach* słowo „wegetarianizm” nie pojawia się ani razu, ale jedna z postaci otwarcie przyznaje się do rezygnacji z jedzenia mięsa. Jest to Roch. Jego status w powieści jest szczególny, ponieważ bohater ten pochodzi z zewnątrz: nie należy ani do wiejskiej gromady, ani do okolicznej szlachty – jak chętnie spoufalający się z chłopami pan Jacek.

W pierwszej chwili Roch może przypominać figurę wędrownego żebraka, która jest ważna, ponieważ:

[...] bardzo często osoby starsze, które nie chcąc być dla rodziny obciążeniem (na tak zwanym wycugu), wędrowały, odwiedzając święte miejsca, pielgrzymując do Częstochowy, zanosząc tam dary czy przynosząc stamtąd święte obrazki. Uważano je za autorytety w sprawach mistycznych, i to do nich często zwracano się w kwestiach tych spraw dotyczących¹².

Opowieści Rocha cechują się walorami dydaktycznym oraz edukacyjnym i nie są dobierane przypadkowo. Historie, które opowiada, to między innymi polskie legendy. Oprócz tego mężczyzna uczy wiejskie dzieci czytania i namawia mieszkańców Lipiec do organizacji polskiej – nie rosyjskiej – szkoły. Jest on więc patriotycznym agitatore, który wszczepia w klasę ludową poczucie tożsamości narodowej, a w czasie akcji powieści próbuje również udowodnić wspólnotę interesów chłopów i dworu przeciwko Niemcom oraz Żydom.

Mimo niewątpliwych zdolności negocjacyjnych Roch na początku powieści ukazuje się jako postać skromna, chociaż budząca szacunek:

Wzięli się akuratnie z powrotem do roboty, kiedy Roch stanął we drzwiach z pochwaleniem.

- Na wieki! – odrzekli chórem.
- Spiesz się, flisie, póki jest na misie... Spóźniliście się, ale jeszcze dla was będzie... – zawołał Boryna, przysuwając mu stołek do komina.
- Mleka i chleba daj mi, Józia, a wystarczy.
- Jest jeszcze i ździebko mięsa... – ozwała się nieśmiało Hanka.
- Nie, Bóg zapłać, mięsa nie jadam.

¹² Michał Rauszer, *Ludowy antyklerykalizm. Nieopowiedziana historia* (Kraków: Znak, 2023), 109–110.

Przymilkli z początku i przypatrywali mu się z życzliwą ciekawością, ale gdy przysiadł do jadła, rozmowy i śmiechy podniosły się na nowo¹³.

Biorąc pod uwagę, jak odświętnym jedzeniem było mięso na dziewiętnastowiecznej wsi, zaskakiwać może brak zdziwienia odmową Rocha zgromadzonych w izbie chłopów. Być może jego rezygnacja z jedzenia mięsa jest odczytywana jako akt postny, co zwiększa jeszcze aurę świętości i autorytetu, która zdaje się otaczać mężczyznę. Gromada nie pyta jednak o powody, co sugerowałoby, że już je zna – a być może nawet rozumie. Ale może to szacunek dla Rocha nie pozwala dopytywać.

Tadeusz Budrewicz przypomina, że w linijce rękopisu *Chłopów* wykreślonej przez Reymonta Roch podaje wyjaśnienie rezygnacji z mięsa: nie wiadomo, czy jadł je Jezus¹⁴. Jako możliwą przyczynę wegetarianizmu mężczyzny Budrewicz sugeruje mariawityzm¹⁵: wyznanie powstałe na przełomie XIX i XX wieku na podstawie objawień, których miała doświadczyć Maria Franciszka Kozłowska, założycielka tego ruchu, ale także oddolnych prób reformy pracy duszpasterskiej i wprowadzania nowych wzorców religijności. Mariawici próbowali funkcjonować wewnątrz Kościoła rzymskokatolickiego i starali się o uznanie papieża, ale w 1906 roku zostali objęci ekskomuniką.

Otóż wśród księży mariawitów dominowali ludzie dobrze wykształceni. Wydaje się zatem, że świetnie orientowali się w sytuacji i rozumieli potrzebę zmian. Zgodnie z zaleceniami Kozłowskiej, którą traktowali jako swoją mistrzynię, przestrzegali pierwszej reguły św. Franciszka – nie spożywali mięsa, a ich mieszkania i ubiór cechowała prostota. Co wydaje się szczególnie istotne, nie przyjmowali żadnych opłat za swoje usługi, utrzymywali się jedynie z dobrowolnych ofiar¹⁶.

Kapłani nie pili alkoholu i nie palili tytoniu¹⁷. Zakładali na wsiach spółdzielnie i organizowali naukę czytania oraz pisania¹⁸. Jednocześnie mariawityzm uznawany był przez inteligencję za zagrożenie: ruch prorosyjski lub wręcz zorganizowany przez Rosjan.

¹³ Władysław Stanisław Reymont, *Chłopi*, t. 1, oprac. Franciszek Ziejka (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1999), 170–171.

¹⁴ Tadeusz Budrewicz, „Status Rocha w »Chłopach«”, w „*Wskrzesić choćby chwilę*”. *Władysława Reymonta zmagania z myślą i formą*, red. Mateusz Bourkane et al. (Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2017), 177.

¹⁵ Budrewicz, „Status Rocha w »Chłopach«”, 182.

¹⁶ Łukasz Rządźnik, „Mariawityzm jako alternatywa dla Kościoła katolickiego”, *The Polish Journal of the Arts and Culture*, nr 5 (2) (2013): 52.

¹⁷ Stanisław Rybak, *Mariawityzm. Studium historyczne* (Warszawa: „Lege”, 1992), 66.

¹⁸ Rauszer, *Ludowy antyklerykalizm*, 116.

Jednak nawet jeśli to mariawityzm i post były przyczynami jarstwa Rocha, to w jego zachowaniu można zauważyć żywe zainteresowanie losem zwierząt, a przynajmniej jednego psa:

- Naraz pies jął skowyczeć w sieni i tak preraźliwie zawył, że umilkli wszyscy.
- Co się stało?
- Roch rzucił się do sieni tak prędko, że o mało się nie przewrócił o szatkownicę.
- I, nic... chłopak któryś przyciął psu ogon drzwiami i bez to tak wył! – zawołał Antek, wyrzawszy do sieni.
- Pewnie to Witka robota – zauważył Boryna.
- Ale, Witek by ta psa krzywdził, któren zbiera po wsi wywłóki różne i lekuje... – broniła gorąco Józia.
- Roch powrócił mocno wzburzony, oswobodzić musiał psa, bo skowyt było słychać już gdzieś w opłotkach.
- I pies stworzenie boskie, i czuje krzywdę jako i człowiek... Pan Jezus miał też swojego pieska i nie dał nikomu krzywdzić... – powiedział porywczo.
- Pan Jezus by tam miał pieska, jak wszyscy ludzie?... – wąpiła Jagustynka.
- A żebyście wiedzieli, to miał i Burkiem go przezywał...¹⁹.

Roch jako jedyna osoba ze zgromadzonych reaguje na wycie psa²⁰. Nie czeka na wyjaśnienia, lecz gdy pozostałe osoby dyskutują, kto mógł skrzywdzić zwierzę, on od razu wychodzi, by mu pomóc. Narrator wyraźnie zaznacza jego przejęcie przed wyjściem i po powrocie: „o mało się nie przewrócił o szatkownicę”, „powrócił mocno wzburzony”. Mężczyzna jest wyraźnie zirytowany obojętnością na krzywdę zwierzęcia (choć przecież musi znać realia życia na wsi) i postanawia poruścić zebranych apokryficzną opowieścią o wiernym psie Jezusa, którego swojsko nazywa Burkiem.

Roch nie zwraca się więc bezpośrednio do chłopskiej wrażliwości, ale używa do tego przekąźnika w postaci religijnej, wręcz mitycznej historii o psim pochodzeniu. Psia wartość wynika w niej nie tyle nawet z wewnętrznych przymiotów zwierzęcia, ile raczej z jego więzi z postacią Jezusa. Koresponduje to z jedną z pierwszych scen *Chłopów*, gdzie bohaterowie emocjonalnie podchodzą do śmierci krowy: dla większości jest to jednak ból związany ze stratą finansową – znów wartość zwierzęcia nie wynika z niego samego.

Wracając jednak do mariawityzmu: problemem, który pojawia się, jeżeli przyjąć, że to mariawityzm stanowi powód rezygnacji z jedzenia mięsa przez Rocha,

¹⁹ Reymont, *Chłopi*, 172.

²⁰ Można zastanawiać się, czy – prawdopodobnie przybrane – imię Rocha jest związane ze świętym Rochem, przedstawianym w ikonografii z psem i w wędrownym stroju. Święty Roch, franciszkański tercjarz, jest również uznawany za patrona zwierząt domowych i bydła.

jest niezgodność chronologiczna. Założycielka mariawityzmu Maria Franciszka Kozłowska pierwsze objawienia miała otrzymać w roku 1893²¹, a czas najistotniejszych konfliktów z papieżem i biskupami polskimi to pierwsze lata XX wieku (zgromadzenie zostało rozwiązane przez Kongregację Świętego Oficjum w 1904 roku²²), przypadające na okres po napisaniu pierwszej części tetralogii. Jeśli jeszcze przyjąć, zgodnie z wyliczeniami biorącymi pod uwagę aluzje do konkretnych wydarzeń historycznych, że akcja *Chłopów* toczy się na przełomie 1882 i 1883 roku, niemożliwe jest uznanie Rocha za mariawitę. Jednak wiele interpretacji powieści nie odwołuje się do tego datowania, skupiając się na uniwersalnej warstwie tekstu lub uznając, że *Chłopi* mają reprezentować pewien okres w historii polskiej wsi – nie konkretne lata.

Można jeszcze zwrócić uwagę na inne wątpliwości, które jednak nie wykluczają definitywnie mariawickiej koncepcji. Przede wszystkim, Roch żyje w dobrych relacjach z proboszczem. Nie tylko zastępuje Ambrożego w służbie podczas mszy, ale zyskuje u księdza takie poważanie, że zostaje zaproszony do zamieszkania na plebanii. Kłębowa opowiada o nim z podziwem:

A nabożny taki, że z pół dnia przekłęcz, drugi raz pod krzyżem albo i gdzie w polu, a do kościoła ino na mszę chodzi. Dobrodziej zapraszał go do siebie, na plebanię, to mu rzekł:

– Z narodem mi ostać, nie na pokojach moje miejsce...

– Miarkują też wszyscy, że nie musi być z chłopskiego stanu, choć mówi jak wszystkie, i nauczny jest; jakże, z Żydem gadał po niemiecku, a we dworze w Drzazgowej – to z panienką, co była la zdrowia w ciepłych krajach, też rozmówił się po zagranicznemu... a od nikogo nic nie weźmie, tyle co tę kapkę mleka i kromkę chleba, a i za to jeszcze dzieci uczy... powiedają...²³.

Przerywa jej śmiech innych kobiet, więc szczegóły biografii Rocha pozostają niedopowiedziane.

Lipiecki proboszcz sam z siebie nie wykazuje reformatorskich zapędów, a jednak Roch nie tylko uczestniczy w prowadzonych przez niego mszach, pomaga przy przygotowaniu uroczystości, ale także razem z nim organizuje pomoc w polu dla mieszkanki wsi, których mężowie są w areszcie. To on namawia księdza do interwencji u dziedzica, gdy ten chce sprzedać ziemię niemieckim osadnikom. Jest pośrednikiem w relacjach Lipiec i dworu, podczas gdy stosunki między mariawitami i szlachtą były zwykle napięte.

²¹ Rybak, *Mariawityzm*, 14.

²² Rybak, *Mariawityzm*, 36.

²³ Reymont, *Chłopi*, 179.

Nie jest również jasne, jaką funkcję w ruchu mariawickim pełniłby Roch: mimo przyjęcia roli ludowego apostoła nie występuje w powieści jako kapłan, nie organizuje parafii. Czy działa w zgromadzeniu jako osoba świecka, a może ukryty zakonnik?

Za mariawityzmem Rocha przemawiają za to jego ascetyzm, wykształcenie i troska o edukację chłopów, działania na rzecz solidarności gospodarzy z wiejską biedotą i przystępna ewangelizacja. Opowiedziana przez niego religijna opowieść o interwencji Maryi sugeruje jego świadomość rozlicznych wad ówczesnego duchowieństwa przy jednoczesnym uznaniu szczególnej roli księży: przede wszystkim poprzez udzielanie rozgrzeszenia.

Religijność Rocha ma więc może panteistyczny charakter²⁴, a jego zachowania wobec proboszcza sugerują próbę reformy relacji księdza ze wsią. Nie odrzuca on zupełnie tradycyjnej struktury Kościoła katolickiego.

Jarstwo a sprawa polska

Budrewicz szeroko omawia także polityczny aspekt działalności Rocha, choć jarstwo wpisuje wyłącznie w kontekst religijny. Mariawityzm nie był jednak w tym okresie jedynym ruchem, który promował dietę bezmięsną. Wiązano ją ze zdrowiem, z rozwojem duchowym, ale również ze sprawą polską, tak istotną dla Rocha. Przełom XIX i XX wieku to czas powstawania idei „zdrowia narodowego”, nie tylko w Polsce: wegetarianizm podporządkowany tej myśli miał służyć rozwojowi moralnemu i duchowemu społeczności, podobnie jak aktywność fizyczna. Odpowiednio zaprezentowany mógł więc zostać potraktowany nie jako sprzeczny z polską kulturą, ale wręcz jej właściwy lub przynajmniej dla niej użyteczny.

Warto zwrócić uwagę na bardzo wczesną publikację Konstantego Moesa-Oskragiełły, *Jarstwo i wełniarstwo w dziejach Słowiańszczyzny* z roku 1888, stawiającą tezę, jakoby ludy słowiańskie były tożsame ze starożytnymi Hipoberejami, którzy mieli czerpać swoją siłę i łagodność z diety wegetariańskiej. Oskragiełło widział w spożyciu mięsa źródło wszelakich nieszczęść: zdrowotnych i moralnych²⁵.

Być może ta książka rozbudziła późniejszą popularność idei powiązania wegetarianizmu z możliwością odrodzenia narodu polskiego, obecną zarówno po lewej, jak i po prawej stronie sceny politycznej. Interesującym przykładem tego politycz-

²⁴ Budrewicz, „Status Rocha w »Chłopach«”, 182.

²⁵ Konstanty Moes-Oskragiełło, *Jarstwo i wełniarstwo w dziejach Słowiańszczyzny* (Warszawa: St. Niemiera, 1888), 8–13.

nego zaangażowania był ośrodek przyrodolecznicy Apolinarego Tarnawskiego w Kosowie, założony na początku lat dziewięćdziesiątych XIX wieku, szczególnie lubiany przez działaczy Narodowej Demokracji, ale odwiedzany również przez polityków z drugiej strony. Bywały w nim więc takie osoby, jak Roman Dmowski i inni endecy, jak Zygmunt Balicki, a także Maria Dąbrowska, Lucjan Rydel, ale i Ignacy Daszyński. Sam Reymont pojawił się tam przynajmniej raz – w 1907 roku²⁶.

Dla kontekstu powieści Reymonta szczególnie warta uwagi wydaje się jeszcze organizacja Eleusis, stworzona przez filozofa Wincentego Lutosławskiego. Eleusis w swoich założeniach wyraźnie nawiązywało do Koła Sprawy Bożej Andrzeja Towiańskiego i kładło nacisk na mistyczną lekturę tekstów Adama Mickiewicza.

Zdaniem Lutosławskiego wstrzemięźliwość i zapanowanie nad najniższymi potrzebami pozwalają dążyć do doskonałości duchowej²⁷, więc członkowie jego stowarzyszenia (którymi mogli być jedynie Polacy²⁸) zobowiązywali się pozostawać w poczwórnej abstynencji: od alkoholu, tytoniu, hazardu i rozpusty.

Filozof zachęcał ich także do zachowywania dodatkowych wstrzemięźliwości: na przykład od spożywania mięsa, które uważał za szkodliwe. Rozumiejąc jednak, że dla niektórych osób rezygnacja z niego może być trudna, proponował, w jaki sposób jeść je z najmniejszą szkodą dla organizmu:

Jeśli ktoś z przyzwyczajenia używa mięsa, to powinien je przerobić przez staranne bardzo żucie, z wolą i wyobraźnią skierowaną ku wyzwoleniu się od wpływu, jaki zwierzęca strawa wywiera. Każdy kawałek mięsa powinien być żuty razem z chlebem lub innym pokarmem roślinnym, z usilnym postanowieniem, aby mięso utraciło szkodliwe właściwości i stało się w skutkach podobne do roślin. Lepiej wcale mięsa nie jeść, a poprzestać na umiarkowanym pożywieniu roślinnym, raz lub dwa razy na dzień²⁹.

Eleusis propagowało zdrowy styl życia zainspirowany wpływami Wschodu: jogę, zimne kąpiele i właśnie dietę wegetariańską. Wywodzące się z kultury indyjskiej praktyki nie kolidowały jednak z żarliwym wyznawaniem katolicyzmu. Lutosławski postawił sobie za cel duchową odnowę elit, które miały tworzyć w przyszłości

²⁶ Natalia Tarkowska, *Lecznica Narodu. Kulturotwórcza rola Zakładu Przyrodoleczniczego doktora Apolinarego Tarnawskiego w Kosowie na Pokuciu (1893–1939)* (Kraków: Scientia Plus, 2016), 240.

²⁷ Agata Świerżowska, „Wincentego Lutosławskiego jarstwo w praktyce – od doświadczeń osobistych do »programowej wstrzemięźliwości«”, *Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych*, t. 84 (2022): 160–161, <https://doi.org/10.12775/RDSG.2022.05>.

²⁸ Teresa Podgórska, *Stowarzyszenie Patriotyczno-Religijne „Eleusis” w latach 1902–1914* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1999), 55.

²⁹ Anna Pigoń, „Wegetarianizm w stowarzyszeniu Eleusis. Historia, konteksty, funkcje”, w *(Nie)smak w tekstach kultury XIX–XXI wieku*, red. Barbara Zwolińska (Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2019), 89.

państwo polskie³⁰. Później organizacja zainteresowała się także warstwami ludowymi i zaczęła działać wśród nich.

Elsowie, członkowie towarzystwa, byli częstymi gośćmi w lecznicy Tarnawskiego, a sam Lutosławski miał mieć duży wpływ na jej funkcjonowanie i antysemicki charakter. Jedną z przyczyn, dla których ośrodek nie przyjmował kuracjuszy żydowskiego pochodzenia (nieoficjalnie od przynajmniej 1922 roku, oficjalnie – od 1929), mogło być właśnie jego oddziaływanie, ale również ogólna popularność lecznicy wśród endeków³¹.

Wiadomo, że kuzyn noblisty był nauczycielem młodszego rodzeństwa Lutosławskiego i że sam Reymont znał się z filozofem jeszcze przed powstaniem *Chłopów*. Gościł w jego salonie³² razem z takimi postaciami, jak Balicki czy Dmowski, który stał się jego ważnym znajomym.

Eleusis promowało więc wartości, które były najbliższe Rochowi: katolicyzm i nacjonalizm. Na późniejszym etapie stało się też otwarte na działalność wśród warstw ludowych, praktykowaną przez bohatera powieści. Roch dba nie tylko o edukację religijną chłopów, ale także patriotyczną. Łagodzi stosunki wsi i z księdzem, i z dziedzicem, jednocześnie działając przeciwko Żydom oraz Niemcom. Jego wegetarianizm mógłby zatem wynikać z wpływów Eleusis.

W gruncie rzeczy jednak dokładne przywiązanie postaci Rocha do konkretnej organizacji nie wydaje się konieczne: istotniejsze jest właśnie samo powiązanie religii katolickiej, narodowych wartości i wegetarianizmu, jak również działalność wśród warstw ludowych, które – osobno i razem – występowały w kulturze polskiej na przełomie XIX i XX wieku. Roch, także jako jarosz, nie musi więc należeć do konkretnej grupy, ale może reprezentować wybrane elementy lub wiązkę popularnych idei.

Zaproponowane interpretacje motywacji Rocha do rezygnacji z jedzenia mięsa są jedynie ograniczonym wyborem podyktowanym religijno-polityczną funkcją, jaką pełni on w *Chłopach*. Wielowątkowa rola tej postaci w powieści oraz obecność postaw ascetycznych w wielu ruchach utrudniają wskazanie najbardziej prawdopodobnej przyczyny jego jarstwa – zwłaszcza w wydaniu książkowym, gdzie nie tłumaczy on swojej decyzji. Anna Pigoń w tekście dotyczącym wegetarianizmu w stowarzyszeniu Eleusis zwraca uwagę, że do drugiej wojny światowej publikacje dotyczące wegetarianizmu miały charakter wyraźnie antropocentryczny. Jarstwo, rozumiane czy to jako post, czy to jako zdrowa dieta, miało służyć człowiekowi: jego rozwojowi fizycznemu i duchowemu. Empatia wobec zwierząt dopiero później stała się istotną motywacją do rezygnacji ze spożywania mięsa³³. Niewątpliwie jed-

³⁰ Podgórska, *Stowarzyszenie Patriotyczno-Religijne „Eleusis”*, 104–108.

³¹ Tarkowska, *Lecznica Narodu*, 265.

³² Litwinowicz-Drożdźiel, *Zmiana, której nie było: trzy próby czytania Reymonta*, 228.

³³ Pigoń, „Wegetarianizm w stowarzyszeniu Eleusis”, 93.

nak Roch wykazuje się współczuciem dla zwierząt, więc i tej możliwości nie można wykluczyć. Gdyby tak było, jego wegetarianizm okazałby się bardziej nowoczesny niż ten naukowo tłumaczony przez Hamersteina.

Podsumowanie

Łatwo zauważyć, jak odmiennymi postaciami są Hamerstein i Roch. Pierwszy pojawia się przede wszystkim epizodycznie i w konsekwencji zostaje zredukowany do kilku cech: jest człowiekiem z poczuciem misji, przekonanym o swojej racji i – właśnie – wegetarianinem. Współtworzy panoramę współczesnej Łodzi jako miasta nowoczesnego, w którym obecne są zachodnie nowości, ale wprowadza również element możliwy do odczytania jako komiczny. Hamerstein nie budzi poważania wśród swoich rozmówców.

Roch tymczasem pełni w powieści znaczącą funkcję i jest postacią o wiele bardziej rozbudowaną, chociaż jednocześnie bardziej tajemniczą. Jego rezygnacja ze spożywania mięsa nie budzi pytań wśród gromady, ponieważ – jak można podejrzewać – kojarzy się z aktem postnym. Taka motywacja, w przeciwieństwie do naukowych przesłanek Hamersteina, dodaje Rochowi powagi i szacunku.

Tak odmiennie nacechowane przedstawienie rezygnacji ze spożywania mięsa może zastanawiać czytelnika. Wyjaśnić można je z co najmniej kilku perspektyw, zwracając uwagę na różnorodność doświadczeń Reymonta z wegetarianizmem, wywodzących się z przynajmniej dwóch środowisk.

Oprócz tego warto przypomnieć, że Rocha poznajemy z perspektywy przyjacielskiej mu gromady, której wewnętrzne prawa narzucają swoją optykę czytelnikowi. Charakterystyka Hamersteina jest w narracji kształtowana przez opinie Bucholca i Borowieckiego, który – mimo pozycji protagonisty – nie ma roli autorytetu moralnego.

Bibliografia

- Budrecka, Aleksandra. „Zagadnienie natury i cywilizacji w twórczości Reymonta”. *Prace Polonistyczne / Studies in Polish Literature*, no. 24 (1968): 43–61.
- Budrewicz, Tadeusz. „Status Rocha w »Chłopach«”. W „*Wskrzesać choćby chwilę*”. *Władysław Reymonta zmagania z myślą i formą*, red. Mateusz Bourkane, Radosław Okulicz-

- Kozaryn, Agnieszka Sell, Marek Wedemann, 169–187. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2017.
- Drzewiecki, Józef. *Mięso czy pokarmy roślinne? Wskazówki dyetetycznego odżywiania się*. Warszawa: Rubieszewski i Wrotnowski, 1898.
- Koc, Barbara. *Reymont. Opowieść biograficzna*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1973.
- Kotowski, Witold. *Pod wiatr. Młodość Reymonta*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1979.
- Litwinowicz-Drożdźiel, Małgorzata. *Zmiana, której nie było: trzy próby czytania Reymonta*. Warszawa: Wydawnictwo Neriton, 2019.
- Mętrak-Ruda, Natalia. *Warzywa zjedz, mięso zostaw. Krótka historia wegetarianizmu*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2022.
- Moes-Oskragiełło, Konstanty. *Jarstwo i wełniarstwo w dziejach Słowiańszczyzny*. Warszawa: St. Niemiera, 1888.
- Piechota, Dariusz. „Przestrzeń Łodzi w zwierciadle dyskursu toksyczności. Na marginesie *Ziemi obiecanej* Władysława Stanisława Reymonta”. *Humanistyka i Przyrodoznawstwo*, nr 26 (2021): 113–130. <https://doi.org/10.31648/hip.6757>.
- Pigoń, Anna. „Wegetarianizm w stowarzyszeniu Eleusis. Historia, konteksty, funkcje”. *W (Nie)smak w tekstach kultury XIX–XXI wieku*, red. Barbara Zwolińska, 85–95. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2019.
- Podgórska, Teresa. *Stowarzyszenie Patriotyczno-Religijne „Eleusis” w latach 1902–1914*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1999.
- Rauszer, Michał. *Ludowy antyklerykalizm. Nieopowiedziana historia*. Kraków: Znak, 2023.
- Reymont, Władysław Stanisław. *Chłopi*. T. 1–2. Oprac. Franciszek Ziejka. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1999.
- Reymont, Władysław Stanisław. *Ziemia obiecana*. Oprac. Magdalena Popiel. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2014.
- Rybak, Stanisław. *Mariawityzm. Studium historyczne*. Warszawa: „Lege”, 1992.
- Rządźnik, Łukasz. „Mariawityzm jako alternatywa dla Kościoła katolickiego”. *The Polish Journal of the Arts and Culture*, nr 5 (2) (2013): 49–59.
- Smaga, Łukasz. *Konstanty Moes-Oskragiełło. Ojciec polskiego jarstwa*. Kraków: nakład autora, 2017.
- Świerżowska, Agata. „Wincentego Lutosławskiego jarstwo w praktyce – od doświadczeń osobistych do »programowej wstrzemięźliwości«”. *Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych*, t. 84 (2022): 145–171. <https://doi.org/10.12775/RDSG.2022.05>.
- Tarkowska, Natalia. *Lecznica Narodu. Kulturotwórcza rola Zakładu Przyrodolecniczego doktora Apolinarego Tarnawskiego w Kosowie na Pokuciu (1893–1939)*. Kraków: Scientia Plus, 2016.

Gabriela Kasprzyk – absolwentka polonistyki-komparatystyki na Uniwersytecie Jagiellońskim. Obecnie doktorantka na Uniwersytecie Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie, gdzie przygotowuje pracę doktorską dotyczącą mięsa w literaturze naturalistycznej. E-mail: gabkasprzyk@gmail.com.

Gabriela Kasprzyk – graduate in Comparative Literature at Jagiellonian University. She is currently a doctoral student at the University of National Education Commission in Cracow, where she is preparing a dissertation concerning meat in naturalist literature. E-mail: gabkasprzyk@gmail.com.



AGNIESZKA STANECKA

 <https://orcid.org/0000-0003-2342-0289>

Akademia Piotrkowska

Zakład Neofilologii

„Człowiek jest stworzony na podobieństwo Boga, zwierzęta na podobieństwo rzeczy” – dyskurs wegetarianki w powieści *Elizabeth Costello* Johna Maxwella Coetzee

«Человек создан по подобию Бога,
животные – по подобию вещей» – дискурс
вегетарианки в романе Джона Максвелла
Кутзее *Элизабет Костелло*

Абстракт

В романе Дж. М. Кутзее *Элизабет Костелло* заглавная героиня, несмотря на то, что является признанной писательницей, кажется совершенно непонятой и непринятой из-за своих твердых взглядов на обращение с животными и потребление мяса. Ее спорные суждения, подкрепленные чрезвычайно убедительными аргументами и интеллектуальными размышлениями, смущают не только слушателей публичных выступлений Элизабет Костелло, но и ее сына, который является сотрудником университета, где женщина читает лекцию. Аргументы и сравнения, используемые героиней, всегда вызывают интерес. Широкий спектр областей, которые Элизабет Костелло упоминает для объяснения своих взглядов, позволяет читателю получить многогранное представление

„Man is godlike, animals thinglike” –
Discourse of a Vegetarian
in *Elizabeth Costello*
by John Maxwell Coetzee

Abstract

In *Elizabeth Costello* by J.M. Coetzee the protagonist, in spite of being a popular writer, seems to be misunderstood and unaccepted as a result of her strict views on treating animals and eating meat. Her controversial opinions are supported with suggestive arguments and intellectual considerations which impress not only the audience but also Elizabeth's son, who works at the university that hosts his mother. The arguments and comparisons used by Costello in her lectures always evoke interest of the audience. The variety of realms Elizabeth Costello applies in her speeches allows the readers to develop a multifaceted view on the issue of eating meat and above all, the treatment of animals. The aim of the article is to discuss the views and the discourse of the protagonist of the novel which she applies to make an impact on the audience.

на тему потребления мяса и, прежде всего, отношения человека к животным. Цель этой статьи – обсудить взгляды и дискурс, которые героиня романа использует для того, чтобы повлиять на аудиторию во время своих лекций.

Ключевые слова: вегетарианство, мясо, дискурс, Холокост, животные

Keywords: vegetarianism, meat, discourse, Holocaust, animals

Powieść autorstwa Johna Maxwella Coetzee z 2003 roku pod tytułem *Elizabeth Costello* wywołała wiele kontrowersji i wzbudziła zaciekawienie wśród czytelników na całym świecie. Od momentu publikacji książki, zwanej często powieścią-esejem, krytycy zastanawiali się, czy główna bohaterka jest w pełni fikcyjną postacią, czy też stworzono ją jako *porte-parole* samego autora. Nie ulega wątpliwości, że poglądy Coetzeego i Elizabeth Costello są zadziwiająco zbieżne. Sam tekst, choć niełatwo go zakwalifikować pod kątem gatunku literackiego, nie obfituje w wydarzenia, które pozwoliłyby nazwać go ciekawym, porywającym czy wciągającym. Pozornie niewiele się wydarza. Costello podróżuje, wygłasza przemówienia, a czytelnik podąża za nią, wsłuchując się niejako w jej poglądy i niezgodę na otaczający ją świat. Okazuje się jednak, że prawdziwą istotę i doniosłość tekstu odnajdujemy właśnie w odczytach i przemyśleniach bohaterki. Celem artykułu jest wykazanie podobieństw przekonań i dyskursu autora książki oraz protagonistki, którą obdarzył swoim spojrzeniem na relacje ludzko-zwierzęce.

Tytułowa bohaterka to australijska pisarka w podeszłym wieku, która podczas podróży po świecie odbiera liczne nagrody i wyróżnienia za swój dorobek pisarski, przy okazji dzieląc się ze słuchaczami i z czytelnikami swoimi spostrzeżeniami. Od samego początku czytelnik interpretuje protagonistkę poprzez pryzmat jej pisarstwa. Valeria Mosca twierdzi, że „literackie pochodzenie Elizabeth Costello [...] znajduje się zawsze w centrum narracji i jej myślenia. Będąc autorką, która jest jednocześnie bohaterką, prowokuje liczne okazje do autorefleksji”¹. Powieść rozpoczyna się krótką, choć dość oschłą notą biograficzną, zapoznającą jednak czytelnika z protagonistką: „Elizabeth Costello jest pisarką, urodziła się w 1928 roku, czyli ma sześćdziesiąt sześć lat, wkrótce będzie miała sześćdziesiąt siedem. Napisała dziewięć powieści, wydała dwa tomiki poezji, książkę o życiu ptaków i sporo rozmaitych

¹ Valeria Mosca, „Ideas and Embodied Souls: Platonic and Christian Intertexts in J.M. Coetzee’s *Elizabeth Costello* and *The Childhood of Jesus*”, *European Journal of English Studies*, 20 (2) (2016): 129. https://www.academia.edu/8674023/Ideas_and_Embodied_Souls_J_M_Coetzee's_Platonic_and_Christian_Intertexts (dostęp: 23.02.2023). Jeśli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia cytatów obcojęzycznych podano w przekładzie własnym autorki artykułu.

„Człowiek jest stworzony na podobieństwo Boga, zwierzęta na podobieństwo rzeczy”...

artykułów”². Jest rok 1995, a Costello udaje się do Williamstown w Pensylwanii, aby odebrać nagrodę przyznawaną co dwa lata najlepszemu pisarzowi na świecie i przy okazji wygłosić krótkie przemówienie. Pisarce towarzyszy jej syn, John, który wykłada fizykę i astronomię w college’u w Massachusetts. Teraz jednak wziął roczny urlop, aby podróżować z matką z racji jej wieku. W hotelu, w którym oboje się zatrzymali, John przygląda się matce, która według niego „po długim locie wygląda na swój wiek. [...] Jest stara i zmęczona”³. Sama Elizabeth nie jest do końca pewna, dlaczego zgodziła się na tak długą podróż. Obawia się także samego wystąpienia, twierdząc, że „zanosi się na ciężką przeprawę i nie wiadomo właściwie, po co [jej – A.S.] to wszystko”⁴. John z kolei „nie wyobraża sobie, żeby [matka – A.S.] mogła przejść tę ciężką próbę bez niego u boku”⁵. Przez moment role się odwracają i syn wyobraża sobie siebie jako tresera matki, a ją samą jako zwierzę przed występem: „Myśli o niej jak o focie, starej i zmęczonej cyrkowej focie, która musi jeszcze raz podjąć wysiłek i wejść do wanny, jeszcze raz pokazać, że potrafi balansować piłką na nosie”⁶.

Publiczne wystąpienie na uniwersytecie okazuje się dla Elizabeth Costello wyzwaniem. Jej syn wprawdzie uważa, że matka zasługuje na nagrodę „za dzielność wykraczającą poza to, co wynika z poczucia obowiązku”⁷, jednak sam ma wiele wątpliwości co do jej wykładu. Niestety jego obawy potwierdzają się, odczyt jego matki na temat realizmu spotyka się bowiem z kompletnym niezrozumieniem. Costello opiera się na opowiadaniu Franza Kafki pod tytułem *Raport dla Akademii*, w którym odnalazła wątek zaburzonego realizmu. Skupiła się jednak na elementach, które łatwo powiązać z jej zainteresowaniami – mianowicie na zwierzętach. Sam Kafka posłużył Costello jako przykład pisarza, który obserwując ryby w berlińskim akwarium, podjął decyzję o zaprzestaniu spożywania mięsa. Mimo iż okoliczności zdają się błahe, amerykański powieściopisarz Jonathan Safran Foer twierdzi, że Kafka „odnalazł wtedy wewnętrzny spokój i postanowił przejść na wegetarianizm”⁸. Costello w swoim wystąpieniu porównywała ludzi na sali wykładowej do małp, a samo pomieszczenie do klatki w zoo. Jak łatwo się spodziewać, spotkała się z mało entuzjastycznym, a wręcz zimnym przyjęciem. Główną przyczyną takiego odzewu było zapewne poczucie wstydu, jakie prelegentka wywołała w słuchaczach. W opinii Kafki „wstyd to odpowiedzialność przed niewidzialną zbiorowością. Wstyd to

² John Maxwell Coetzee, *Elizabeth Costello*, przeł. Zbigniew Batko (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2006), 7.

³ Coetzee, *Elizabeth Costello*, 9.

⁴ Coetzee, *Elizabeth Costello*, 9.

⁵ Coetzee, *Elizabeth Costello*, 9.

⁶ Coetzee, *Elizabeth Costello*, 9.

⁷ Coetzee, *Elizabeth Costello*, 11.

⁸ Jonathan Safran Foer, *Zjedanie zwierząt*, przeł. Dominika Dymińska (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2019), 210.

rdzeń etyki”⁹. W tym przypadku poczucie zawstyżenia pojawia się, kiedy publiczność zgromadzona na uroczystości uświadamia sobie swoje przywiązanie do konsumpcji zwierząt, a sytuacja sprowokowana przez pisarkę jest nader niezręczna. Costello zmusza bowiem zgromadzonych na sali do refleksji i do postawienia się w sytuacji małą zamkniętych w klatce. To upokarzające zestawienie wywołało konsternację i zraziło do niej publiczność. Pisarka uświadamia słuchaczom, jak dalece niemoralne jest ich zachowanie: spożywając mięso, łamią wszelkie zasady relacji ludzko-zwierzęcej. Sue Donaldson i Will Kymlicka w słynnym dziele *Zoopolis* podkreślają, że „etyczne traktowanie zwierząt oznacza, że należy je pozostawić w spokoju i w żaden sposób nie naruszać ich praw negatywnych do życia i wolności”¹⁰. Bohaterka tekstu Coetzeego stara się zwrócić uwagę słuchaczy na to, jak dalece te prawa są łamane. Baturay Erdal w artykule na temat powiązań pomiędzy tekstem Coetzeego a pojawieniem się pandemii twierdzi, że Costello „nie popada w rozpacz, jeśli chodzi o kulturę zachodnią i obelżywe praktyki, które najprawdopodobniej wywołają bardziej poważny kryzys ekologiczny”¹¹. Wręcz odwrotnie, kobieta podczas swoich wykładów zawsze podkreśla, że zjadanie zwierząt jest wysoce nieetyczne, i nie rezygnuje łatwo ze swojej misji, nawet jeśli zdaje sobie sprawę ze znikomego efektu swoich wystąpień.

W założeniu na wykładach i gościnnych odczytach Costello powinna opowiadać o swoim warsztacie pracy i procesie pisania. Z wiekiem jednak kobieta odczuwa znużenie banalnymi rozmowami i bankietami, po których nie pozostaje nic więcej poza miłym wspomnieniem. W swoich wystąpieniach, ku przerażeniu organizatorów, protagonistka zaczyna poruszać tematy ważne, aczkolwiek niewygodne: prawa zwierząt i sposób, w jaki je traktujemy. A przecież, jak twierdzi Tomasz Pietrzykowski w *Sporze o prawa zwierząt*, dyskusje o cierpieniu zwierząt są głęboko uzasadnione i etyczne. Głośne wypowiedzanie swoich opinii, według badacza, jest „elementarnym wyzwaniem moralnym, z jakim zmierzyć się musi każdy uczciwy i traktujący serio deklarowane przez siebie wartości człowiek”¹². Co ciekawe, Baturay Erdal twierdzi, że przekonania Coetzeego, a więc tym samym poglądy protagonistki, na temat relacji człowieka do zwierząt „mogą stać się modelem etycznym dla przyszłego świata w rozpaczliwej potrzebie postpandemicznych zmian wzorca [...]”¹³. Autor sugeruje więc, że słowa Elizabeth Costello okazały się prorocze w kontekście

⁹ Foer, *Zjadanie zwierząt*, 42.

¹⁰ Sue Donaldson, Will Kymlicka, *Zoopolis*, przeł. Maria Wańkiewicz, Michał Stefański (Warszawa: Oficyna 21, 2018), 25.

¹¹ Baturay Erdal, „Shattering Dietary Taboos in Post-Pandemic Era: Human-Animal Interaction in J.M. Coetzee’s *Elizabeth Costello*”, *Selcuk University Journal of Faculty of Letters*, iss. 47 (2022): 144. <https://doi.org/10.21497/sefad.1128564>.

¹² Tomasz Pietrzykowski, *Spór o prawa zwierząt* (Katowice: Wydawnictwo Sonia Draga, 2007), 14.

¹³ Erdal, „Shattering Dietary Taboos in Post-Pandemic Era”, 135.

„Człowiek jest stworzony na podobieństwo Boga, zwierzęta na podobieństwo rzeczy”...

współczesnych wydarzeń. Bohaterka niejako przewidziała komplikacje wywołane spożywaniem nadmiernej ilości mięsa zwierzęcego.

Przy okazji kolejnego wystąpienia Elizabeth odwiedza syna i synową Normę w ich domu w Waltham. Pisarkę zaproszono tym razem do Appleton College, gdzie pracuje jej syn. Co ciekawe, John, który nosi inne nazwisko niż matka, nigdy nie przyznał się przed współpracownikami na uczelni, że z zaproszonym gościem łączą go więzy krwi. Mężczyzna zdaje sobie sprawę, że jego żona i matka nie przepadają za sobą, głównie za sprawą zagorzałych poglądów tej drugiej na temat spożywania mięsa. Kiedy rodzina zasiada wieczorem do kolacji, Norma nie nakrywa dla dzieci przy wspólnym stole, ponieważ jedzą one na kolację kurczaka. Wiadomo, że „Elizabeth nie toleruje widoku mięsa na stole, a Norma nie zamierza zmieniać diety swoich pocieh tylko dlatego, żeby dostosować się do, jak to nazywa, »niezwykłej wrażliwości [...] matki«”¹⁴. Zapewne synową kierowała także troska o właściwy rozwój jej dzieci, które według niej potrzebowały białka zwierzęcego do właściwego wzrostu. Takie poglądy – albo inaczej: „trzy usprawiedliwienia na N” – są często cytowane jako uzasadnienie spożywania mięsa. Tobias Leenaert w książce *Jak stworzyć wegański świat* cytuje psycholog Melanie Joy, która twierdzi, że jedzenie mięsa jest normalne, naturalne i niezbędne¹⁵. Najwyraźniej kwestie zdrowotne skłoniły Normę do spożywania mięsa i podawania go dzieciom. Jest przekonana, że bez tego składnika jej dzieci nie będą się właściwie rozwijać. Ponadto Norma twierdziła, że matka Johna nie zasługuje na respekt, jakim obdarzano ją na uniwersytecie, i negocjowała podwaliny naukowe jej teorii na temat zwierząt:

[...] książki matki są przeceniane, a jej opinie na temat zwierząt, ich świadomości i etycznych relacji ludzie – zwierzęta jałowe i sentymentalne. Obecnie [Norma – A.S.] pracowała nad krytycznym esejem dla pisma filozoficznego, poświęconym eksperymentom związanym z nauczaniem naczelných języka; [John – A.S.] nie byłby zdziwiony, gdyby nazwisko jego matki znalazło się w jakimś lekceważącym przypisie¹⁶.

Za temat wiodący wykładu na Appleton College matka Johna nie obrała tym razem realizmu czy tematyki swoich powieści, ale postanowiła opowiedzieć bezpośrednio o swoich poglądach na temat zwierząt. Nawiązując do wspomnianego już wystąpienia w Pensylwanii, Elizabeth Costello raz jeszcze podkreśliła, że czuje się jak mała z opowiadania Kafki: „Mówię, co myślę. Jestem starą kobietą. Nie mam

¹⁴ Coetzee, *Elizabeth Costello*, 73.

¹⁵ Tobias Leenaert, *Jak stworzyć wegański świat*, przeł. Aleksandra Paszkowska (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2019), 29.

¹⁶ Coetzee, *Elizabeth Costello*, 74.

już czasu mówić rzeczy, których nie myślę”¹⁷, dodała pisarka na początku swojego wykładu. Potem zaś nastąpiło porównanie, które wprawiło większość słuchaczy w osłupienie. Costello, prezentując własne poglądy na temat zwierząt, nawiązała do obozów koncentracyjnych, podając przykład Treblinki jako miejsca zagłady milionów istot:

Ludzie, którzy mieszkali w okolicach Treblinki – głównie Polacy – mówili, że nie wiedzieli, co działo się w obozach. Mówili, że choć mogli podejrzewać, co się dzieje, nie byli tego pewni. Mówili, że choć w pewnym sensie mogli wiedzieć, w innym sensie wiedzieć nie mogli, nie mogli sobie pozwolić na to, by wiedzieć, dla własnego dobra¹⁸.

Wspomnienia obozu zagłady i obojętności świadków okrutnych wydarzeń służyły pisarce do nawiązania do tematyki wykładu, jednak porównanie wydaje się dość kontrowersyjne. Mike Piero słusznie twierdzi, że „najbardziej polemiczne zestawienie w powieści to zestawienie mordowanych zwierząt i mordowanych Żydów”¹⁹. Elizabeth Costello wspomina także, że Niemcy „są wciąż postrzegani jako ludzie, którzy znaleźli się poza obrębem ludzkiej społeczności i muszą uczynić coś szczególnego lub stać się kimś szczególnym, żeby zasłużyć na ponowne przyjęcie do owczarni”²⁰. Według niej Niemcy „stracili w naszych oczach swoje ludzkie cechy z powodu »programowej« ignorancji”²¹. Podobnie współczesny człowiek „zaprogramowany” jest nie tylko na spożywanie mięsa, ale przede wszystkim na bagatelizowanie krzywdy, jaka dzieje się zwierzętom. Orestes Kowalski w książce *Go vegan!* twierdzi, iż wszyscy udajemy, że problem nie istnieje:

[...] zwierzęta, które zjadamy, są zlepkiem kilku stereotypów i skrótów myślowych zbudowanych z zasłyszanych historii, tradycji i ich zachowania z ferm przemysłowych. Świnie są brudne, kury są głupie, a krowy bezmyślne. Tak je postrzegamy i to pomaga nam uporać się z faktem, że codziennie kładziemy je na talerzu²².

„Ignorancja mogła być użytecznym mechanizmem umożliwiającym przeżycie, ale jest to usprawiedliwienie, które z godną podziwu moralną surowością

¹⁷ Coetzee, *Elizabeth Costello*, 76.

¹⁸ Coetzee, *Elizabeth Costello*, 77.

¹⁹ Mike Piero, „Dialogical Numbers: Counting Humanimal Pain in J.M. Coetzee’s *Elizabeth Costello*”, *Transnational Literature*, vol. 11, no. 1 (2018): 7.

²⁰ Coetzee, *Elizabeth Costello*, 78.

²¹ Coetzee, *Elizabeth Costello*, 78.

²² Orestes Kowalski, *Go vegan!* (Gliwice: Wydawnictwo Sensus, 2022), 39.

„Człowiek jest stworzony na podobieństwo Boga, zwierzęta na podobieństwo rzeczy”...

odrzucaamy”²³, mówi Costello podczas wystąpienia. Dariusz Gzyra w książce *Dziękuję za świńskie oczy* twierdzi, że podając dzieciom mięso, ignorujemy fakt, że to coś więcej niż „szkolenie w zobojeźnieniu. To bardzo dramatyczne przesunięcie krzywdy ze sfery etycznej do sfery ślinotoku”²⁴. Udawanie, że nie znamy pochodzenia mięsa, które leży na talerzu, stawia nas po stronie owej „programowej” ignorancji. Nikt nie pyta, w jaki sposób zginęło zwierzę, które spożywamy. Nie umniejsza to jednak odpowiedzialności za decyzje dotyczące diety naszej i naszych dzieci.

Elizabeth Costello w swoim wystąpieniu idzie o krok dalej i porównuje wydarzenia z czasów drugiej wojny światowej do rzezi zwierząt: „szli jak barany na rzeź”, „umierali jak zwierzęta”, „zabijali ich nazistowscy rzeźnicy”. Tego typu terminologia to nie tylko zgrabny wstęp do wykładu, ale prawdziwe przekonania autorki o sposobie traktowania zwierząt przez ludzi. Costello wykazuje powiązania mieszkańców Australii z judeochrześcijańską tradycją, która nie pozwala jej pokoleniu akceptować tego, że „ludzie mający na sumieniu zbrodnie mogą być zdrowi i szczęśliwi”²⁵. W opinii prelegentki to nie ofiary nazistów winny być porównywane do zwierząt, ale ci, którzy „traktując bliźnich, ludzkie istoty stworzone na podobieństwo Boga, jak zwierzęta, sami stali się zwierzętami”²⁶. Zamiarem Elizabeth Costello nie jest oczywiście porównanie więźniów z obozów zagłady do zwierząt, ale raczej zwrócenie uwagi słuchaczy na podobieństwo cierpienia i tragedię. Niestety dyskurs, jakim posługuje się kobieta, jest dla słuchaczy szokujący, a często wręcz obraźliwy.

Peter Singer w artykule *Reconsidering Man's Dominion*, opublikowanym w 2015 roku, odnosi się do encykliki papieża Franciszka *Laudatio Si*, w której głowa Kościoła omawia problemy dotyczące zmian klimatycznych i stosunek wiernych do środowiska. Papież w owym tekście nie tylko wspomina, że przyjął swoje papieskie imię po świętym Franciszku z Asyżu, który żył w zgodzie z naturą i ze zwierzętami, ale też zwraca uwagę na problemy ekologiczne i nadmierne eksploatowanie matki ziemi. Singer twierdzi, że przyjęcie takiego imienia przez papieża pokazuje, że „troska o naturę jest powiązana ze sprawiedliwością dla ubogich, z zaangażowaniem społecznym i pokojem, i byciem w zgodzie z samym sobą”²⁷. Filozof wyraża również nadzieję, że jeśli działania papieża Franciszka odniosą skutek, to „zrobi on więcej dobrego niż jakikolwiek inny papież w historii najnowszej”²⁸. Jan Kapela

²³ Coetzee, *Elizabeth Costello*, 78.

²⁴ Dariusz Gzyra, *Dziękuję za świńskie oczy* (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2018), 74.

²⁵ Coetzee, *Elizabeth Costello*, 79.

²⁶ Coetzee, *Elizabeth Costello*, 79.

²⁷ Peter Singer, “Reconsidering Man's Dominion”, Project Syndicate, 14.07.2015, <https://www.project-syndicate.org/commentary/pope-francis-encyclical-animal-welfare-by-peter-singer-2015-07> (dostęp: 23.02.2023).

²⁸ Singer, “Reconsidering Man's Dominion”.

w książce pod tytułem *Polskie mięso* pisze, że w Biblii nie pojawia się scena spożycia mięsa: „Duchowość chrześcijańska zawsze wysoko ceniła powstrzymanie się zarówno od jedzenia mięsa, jak i jakiegokolwiek zabijania”²⁹. Natomiast Natalia Mętrak-Ruda w publikacji *Warzywa zjedz, mięso zostaw* uważa, że nie ma na to dowodów: „[...] mimo późniejszych argumentów chrześcijańskich wegetarian możemy uznać, że religia ta dopuszczała jedzenie mięsa”³⁰. Trudno jednak polemizować z argumentem Rogera Craba, siedemnastowiecznego pisarza, ascety i wegetarianina, który głosił, że „choć w Biblii nie ma mowy o wegetarianizmie Jezusa, nigdy nie widzimy go pijanego ani jak spożywa kawałki mięsa”³¹.

Elizabeth Costello w swoim wystąpieniu nie powołuje się na Biblię. Jednak protagonistka wywołuje konsternację wśród zgromadzonej publiczności swoim kontrowersyjnym porównaniem. Odnosi się bowiem do miejscowości, w której występowała. Wspomina wprawdzie, że jadąc na uniwersytet, nie zauważyła laboratoriów ani farm hodowlanych, ale one na pewno gdzieś są: „Po prostu się nie afiszują. Są wszędzie dookoła nas, tyle, że my w pewnym sensie o nich nie wiemy”³². Tymczasem Peter Singer przytacza w *Wyzwoleniu zwierząt* dane wskazujące na to, że to właśnie Stany Zjednoczone są krajem, w którym zabija się największą liczbę zwierząt: „[...] każdego roku hoduje się i zabija ponad sto milionów krów, świń i owiec oraz zawrotną liczbę pięciu miliardów sztuk drobiu”³³. Costello potwierdza ten fakt, porównując działania wielkich korporacji kontrolujących produkcję mięsa do hitlerowskich Niemiec:

Powiem otwarcie: wokół nas funkcjonuje ogromna fabryka upodlenia, okrucieństwa i mordowania, która dorównuje wszystkiemu, do czego zdolna była Trzecia Rzesza, a w gruncie rzeczy bije ją na głowę pod tym względem, że jest przedsięwzięciem bez końca, samoodradzającym się, produkującym w nieskończoność króliki, szczury, drób, bydło, po to, żeby je zabijać³⁴.

Słowa Costello zdają się bezpośrednim oskarżeniem rzuconym w twarz wszystkim mięsożercom siedzącym na sali. Kobieta, nie przebierając w słowach, a może właśnie dobierając je bardzo uważnie, wzbudziła zapewne wyrzuty sumienia albo przynajmniej wstydliwą refleksję u większości słuchaczy. Singer twierdzi, że pod-

²⁹ Jan Kapela, *Polskie mięso* (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2018), 37.

³⁰ Natalia Mętrak-Ruda, *Warzywa zjedz, mięso zostaw* (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2022), 35.

³¹ Mętrak-Ruda, *Warzywa zjedz, mięso zostaw*, 45.

³² Coetzee, *Elizabeth Costello*, 79.

³³ Peter Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. Anna Alichniewicz i Anna Szczęsna (Warszawa: Wydawnictwo Marginesy, 2018), 174.

³⁴ Coetzee, *Elizabeth Costello*, 79.

„Człowiek jest stworzony na podobieństwo Boga, zwierzęta na podobieństwo rzeczy”...

czas wizyty w sklepie nikt nie zastanawia się, jaki ogrom cierpienia musiały przejść zwierzęta, aby trafić na nasze stoły. Co ciekawe, słownictwo, jakim posługują się producenci, ma utwierdzić nas w przekonaniu, że nie krzywdzimy nikogo i niczego, spożywając mięso:

Mięso i drób sprzedaje się w estetycznych plastikowych opakowaniach. Prawie nie krwawi. Nie ma powodów, by kojarzyć je z żywym, oddychającym, poruszającym się, cierpiącym zwierzęciem. Nawet nazwy skrywają jego pochodzenie: jemy „wołowinę”, nie „bukata”, „byka” czy „krowę”; „wieprzowinę”, nie „świnie” – chociaż z jakiegoś powodu łatwiej jest nam przełknąć „udziec jagnięcy”³⁵.

Potwierdza to Marta Zaraska w swojej publikacji zatytułowanej *Mięsoholicy*, podkreślając, że jedną z idei przyświecających reklamodawcom przy promowaniu mięsa jest zasada: „Nie pokazujemy żadnych zwierząt”³⁶. Klient nie może poddawać się zbyt głębokiej refleksji, konsumując obiad, ponieważ „jeśli klient będzie zbyt dużo myślał o zwierzętach, może stracić apetyt”³⁷. Dalsze słowa Costello potwierdziły jej zdecydowane poglądy. Według niej unicestwienie milionów zwierząt w celu wykarmienia innych istot żyjących nie jest żadnym usprawiedliwieniem: „jak żądać od zabitych w Treblince, żeby wybaczyli swym oprawcom, bo ich tłuszcz był potrzebny do produkcji mydła, a ich włosy do wypychania materaców”³⁸. Słowa, które wielu uznałoby za skandaliczne, wywarły duże wrażenie na publiczności.

W swoim odczycie Costello odnosi się także do filozofów stawiających pytania o duszę i rozum u zwierząt. Kobieta przywołuje świętego Tomasza z Akwinu, który twierdził, że „ponieważ tylko człowiek stworzony jest na obraz i podobieństwo Boga i zamieszkuje w Bogu, to to, jak traktujemy zwierzęta, ma znaczenie tylko o tyle, o ile bycie okrutnym wobec zwierząt może nas przyzwyczaić do okrucieństwa wobec ludzi”³⁹. Jeśli więc człowiek opiera się na rozumie danym mu przez Boga, to w ten sposób może pojąć wszechświat. Jeśli zaś zwierzęta tego rozumu nie posiadają, to nie rozumieją wszechświata, ale muszą mimo wszystko dopasować się do niego, ponieważ „człowiek jest stworzony na podobieństwo Boga, zwierzęta na podobieństwo rzeczy”⁴⁰. Peter Singer dość krytycznie opisuje Akwinatę, który „zwyczajnie nie wierzył, by jakieś istoty oprócz ludzi były zdolne do cierpienia”, a „jedyną racją

³⁵ Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, 174–175.

³⁶ Marta Zaraska, *Mięsoholicy*, przeł. Sławomir Paruszewski (Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2017), 140.

³⁷ Zaraska, *Mięsoholicy*, 140.

³⁸ Coetzee, *Elizabeth Costello*, 80.

³⁹ Coetzee, *Elizabeth Costello*, 81.

⁴⁰ Coetzee, *Elizabeth Costello*, 81.

przeciwko okrucieństwu wobec zwierząt jest to, iż może ono usposabiać do okrucieństwa wobec ludzi⁴¹.

Elizabeth Costello w swoich wykładach daleka jest od subtelnej prezentacji poglądów, jednak należy podkreślić, że argumenty, których używa, zawsze wywołują zainteresowanie rozmówców i nie pozwalają im pozostać jedynie biernymi odbiorcami. Szeroki kalejdoskop dziedzin, jakie pisarka wykorzystuje do wyjaśnienia swoich przekonań, daje czytelnikowi możliwość wielopłaszczyznowego spojrzenia na zagadnienie spożywania mięsa, a nade wszystko traktowania zwierząt przez człowieka. Costello zdaje sobie sprawę, jak drapieżne bywają jej argumenty:

A jednak chociaż widzę, że najlepszym sposobem zyskania akceptacji tego uczonego gremium byłoby dla mnie włączenie się – na podobieństwo strumienia wpadającego do rzeki – do wielkiego dyskursu zachodniego świata na temat „człowiek przeciw zwierzęciu”, „rozum przeciw bezrozumności”, czuję wewnętrzny opór, przewidując, że taki krok byłby ustępstwem w całej batalii⁴².

Dyskurs, jaki przyjęła Elizabeth Costello, jest oparty na negowaniu podstawowych i dawno przyjętych przez człowieka pojęć, na przykład, że wyznacznikiem doniosłości rozumu jest sam rozum, który nie może się „zdetronizować”, albo że w dawnych czasach głos człowieka i głos zwierząt były równoważne. Człowiek przecież zdominował zwierzęta i odebrał im głos. Pisarka przedstawia idee nowożytnego myśliciela Kartezjusza, którego filozofii konsekwencje zwierzęta ponosiły przez długie lata. Twierdził on bowiem, że „zwierzę żyje tak, jak żyje maszyna. Zwierzę jest niczym więcej jak zespołem mechanizmów, które się na nie składają; jeśli ma duszę, to ma ją tak, jak maszyna ma baterię, która daje iskrę zapłonu, ale zwierzę nie jest duszą w ciele i cechą jego istnienia nie jest radość⁴³”. Podział świata na dwa byty, duchowy i materialny, na całe stulecia skazał zwierzęta na okrutne traktowanie. Singer podkreśla absurdalność filozofii Kartezjusza:

Zaskakującą konsekwencją chrześcijańskiej doktryny odmawiającej zwierzętom duszy jest w filozofii Kartezjusza teza, że nie mają one także świadomości. Są tylko maszynami, automatami. Nie doświadczają ani przyjemności, ani bólu, ani w ogóle niczego. Mogą piszczeć kaleczone nożem, mogą wić się, by uniknąć kontaktu z rozpalonym żelazem, nie znaczy to jednak wcale, że odczuwają wtedy ból⁴⁴.

⁴¹ Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, 299–300.

⁴² Coetzee, *Elizabeth Costello*, 84.

⁴³ Coetzee, *Elizabeth Costello*, 93.

⁴⁴ Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, 306.

„Człowiek jest stworzony na podobieństwo Boga, zwierzęta na podobieństwo rzeczy”...

Niestety opinie głoszone przez Kartezjusza przyczyniły się do nagłego pogorszenia pozycji zwierząt i, jak twierdzi Pietrzykowski, „stwarzały bardzo dogodne perspektywy dla rozwoju rozpowszechniających się w tamtych czasach w Europie eksperymentów na zwierzętach [...] uwalniając eksperymentatorów od jakichkolwiek skrupułów”⁴⁵.

Jeśli człowiek – istota rozumna – wprowadził pojęcie zniewolenia zwierzęcia, powinien przecież wiedzieć, że w ten sposób niszczy jego jestestwo, zabija jego poczucie bezpieczeństwa. Costello jako przykład podaje zwierzęta przetrzymywane w zoo czy w laboratoriach. Człowiek daje sobie prawo do krzywdzenia ich, ponieważ nie potrafi postawić się w ich sytuacji. Podobnie zachowywali się, według bohaterki, świadkowie zbrodni w obozach zagłady: zamknęli swoje serca na współodczuwanie. A przecież „współodczuwanie ma ścisły związek z podmiotem i niewielki z przedmiotem, z »innym«, jak to dostrzegamy od razu, kiedy myślimy o tym przedmiocie [...]”⁴⁶. Prelegentka porównuje więc uboje w rzeźniach do tego, co działo się w obozach: „[...] codziennie odbywa się nowy holokaust, a jednak najwyraźniej nasze morale pozostaje nieporuszone, nietknięte. Nie czujemy się splugawieni. Wydaje się, że możemy robić wszystko, co tylko chcemy, i wyjść z tego z czystym sumieniem”⁴⁷. Elizabeth Costello skłania słuchaczy do refleksji, kończąc swoją wypowiedź stwierdzeniem, że można robić w zasadzie wszystko i pozostać bezkarnym. Tak działo się podczas drugiej wojny światowej i tak dzieje się dziś.

Prelegentka powołuje się dodatkowo na filozofię Thomasa Nagela i jego pytania o naturę bycia nietoperzem. Pietrzykowski w odniesieniu do teorii Nagela twierdzi, że problem tkwi w naszym ograniczeniu, a nie w dowodach na to, że zwierzęta nie współodczuwają:

[...] problem w rzeczywistości polega na nieadekwatności naszych kategorii pojęciowych, niepozwalających na adekwatny opis doświadczeń życiowych innej istoty (zadając na przykład pytanie: jak to jest być nietoperzem?). Nasza własna niezdolność do zrozumienia i opisu innego rodzaju świadomości nie musi jednak oznaczać, że ta zwierzęca świadomość nie istnieje⁴⁸.

Podczas kolacji pokonferencyjnej syn Costello najbardziej obawiał się, że ktoś spyta jego matkę, dlaczego została wegetarianką. Spodziewał się wówczas, że Elizabeth zacytuje swój ulubiony fragment z *Moraliiów* Plutarcha: „Pytacie mnie, dlaczego wzbraniam się przed jedzeniem mięsa. Ja ze swej strony dziwię się, że możecie brać do ust ścierwo zwierzęcia, przeżuwać bez odrazy poćwiartowane ciało

⁴⁵ Pietrzykowski, *Spór o prawa zwierząt*, 20.

⁴⁶ Coetzee, *Elizabeth Costello*, 95.

⁴⁷ Coetzee, *Elizabeth Costello*, 96.

⁴⁸ Pietrzykowski, *Spór o prawa zwierząt*, 114.

i przełykać soki ciekące ze śmiertelnych ran”⁴⁹. Podczas kolacji rozmowa oczywiście zeszła na temat zwierząt. Jeden z uczestników, Wunderlich, stwierdził, że to, co zasadniczo odróżnia nas od zwierząt, to poczucie wstydu. Zwierzęta mają nieczyste nawyki, a wstyd z powodu nieczystości czyni nas ludźmi. Na pytanie, dlaczego pisarka jest wegetarianką i nie spożywa mięsa, ta odpowiedziała, że pragnie ocalić swoją duszę. Kolacja kończy się przy kompletnym braku zrozumienia z obu stron. Bez wątplenia John wolałby, żeby jego matka była zwykłą starszą panią: „Jeśli pragnie otwierać serce dla zwierząt, czemu nie siedzi w domu i nie otwiera go przed swoimi kotami?”⁵⁰. Matka jednak broni swojego zdania, twierdząc, że ludziom dieta wegetariańska w żaden sposób nie szkodzi. John oponuje, broniąc preferencji smakowych mięsożerców i ich wolności wyboru diety:

Ale oni nie chcą wegetariańskiej diety. Lubią mięso. Jedząc je, doznają atawistycznej satysfakcji. Taka jest brutalna prawda. Tak samo jak jest brutalną prawdą, że zwierzęta w pewnym sensie zasługują na to, co je spotyka [...]. Traktujemy je źle, bo nimi pogardzamy za to, że nie stawiają oporu⁵¹.

Jan Kapela potwierdza, że problem leży właśnie w preferencjach smakowych, ponieważ „większość ludzi lubi smak mięsa”⁵², a więc spożywanie go i skazywanie zwierząt na cierpienie jest wynikiem egoistycznych pobudek.

Podsumowując, nawet jeśli pod koniec sporu z synem zmęczona kobieta przyznaje, że nie do końca wie, dlaczego tak zażarcie walczy o prawa zwierząt, to jest głęboko przekonana, że jej wykłady mają sens i otwierają ludziom oczy na ich krzywdę. Costello szczerze wierzy, że nie może pozostać obojętna, bez względu na to, jak odbierają ją słuchacze i jakich środków językowych będzie używała. Tessa Altman, pisarka i weganka działająca na rzecz ochrony zwierząt, twierdzi, że tytułowa bohaterka nie spotyka się z aprobatą słuchaczy, ponieważ albo „wypowiada się w niedostępny sposób, albo mówi do niewłaściwej publiczności”⁵³. Altman odczytuje dyskurs, jakim posługuje się pisarka, jako ostrzeżenie oraz przestrogę dla wegan i wegetarian, jak nie należy mówić o tego typu zagadnieniach: „Musi istnieć sposób mówienia o przemocy, jakiej doznają zwierzęta, bez wspomniania takich wydarzeń, jak Holocaust czy niewolnictwo, tak, aby dotrzeć do słuchaczy”⁵⁴. Gzyra dodaje, że

⁴⁹ Coetzee, *Elizabeth Costello*, 99–100.

⁵⁰ Coetzee, *Elizabeth Costello*, 100.

⁵¹ Coetzee, *Elizabeth Costello*, 123.

⁵² Kapela, *Polskie mięso*, 25.

⁵³ Tessa Altman, “This is Life. Everyone Else Comes to Terms with It. Why Can’t You?”, 5.03.2020, <https://tessaaltman.com/2020/03/05/review-elizabeth-costello-by-j-m-coetzee/> (dostęp: 23.02.2023).

⁵⁴ Altman, “This is Life”.

„Człowiek jest stworzony na podobieństwo Boga, zwierzęta na podobieństwo rzeczy”...

język, którego używamy, „nie tylko wyraża określony światopogląd i wartości, ale również umacnia kulturowe *status quo* lub je narusza. Może być narzędziem dyskryminacji i opresji, ale jego forma może również wyrażać postulat zmiany i naprawy świata. Ma dosłownie moc sprawczą”⁵⁵.

Zapewne to właśnie kierowało bohaterką książki Coetzee: Elizabeth Costello chciała wpłynąć na słuchaczy i nakłonić ich do poszerzenia świadomości na temat spożywanego mięsa, a być może nawet do rezygnacji z niego. Niestety, w całej powieści czytelnik nie odnajduje nawet jednej osoby, która by ją poparła – ani członkowie rodziny, z synem włącznie, ani świadkowie jej publicznych wystąpień nie podzielają przekonań pisarki. Cytowana już Altman przyznaje, że mimo, iż próbowała polubić bohaterkę Coetzee, nie udało jej się to. Szanowana za teksty swoich książek Costello nie wzbudziła sympatii publiczności swoimi mocnymi poglądami popartymi drastycznymi porównaniami – nie w tej dziedzinie uznawano ją za autorytet. Warto się zastanowić, czy protagonistka dotarłaby do większej liczby słuchaczy i czy uznano by ją za bardziej przekonującą, gdyby używała łagodniejszego języka. Costello wypowiada się w imieniu tych, którzy sami nie mogą się obronić. Coetzee wyposażył swoją bohaterkę w cechy, które utrudniają jej komunikację z otoczeniem – jest nieustępliwa, konsekwentna w działaniach i opiniach, które głosi, często wręcz kontrowersyjna. Valeria Mosca sugeruje, że relacja autora i bohaterki, która znajduje odzwierciedlenie w tekście, nie jest przypadkowa: „Costello była wielokrotnie nazywana narzędziem, którym Coetzee się posługuje, aby uniknąć zajmowania stanowiska w kontrowersyjnych dysputach”⁵⁶. To wszystko sprawia, że odbierana jest jako dziwaczka, samotnica próbująca przekonać słuchaczy do swoich racji. Pisarz obdarzył swoją bohaterkę także wysoką wrażliwością, jednak dyskurs, jakim posługuje się kobieta, jest często niezrozumiały. Tekstu Coetzee nie da się łatwo zakwalifikować ani zinterpretować, gdyż jak twierdzi Mike Piero, „Coetzee jest ni mniej, ni więcej tylko mistrzem przewidywania oraz zapobiegania formułom alegorycznym i symbolicznym, służącym do interpretowania jego pracy”⁵⁷, co jedynie utrudnia proces analizy. To, czego nie można odmówić protagonistce, to z całą pewnością odwaga w głoszeniu radykalnych opinii na temat spożywania mięsa. Niejednokrotnie ryzykuje ośmieszenie i utratę reputacji. Ostatecznie, patrząc w oczy swoich mięsożernych wnuków, bohaterka myśli: „Widzę tylko dobroć, ludzką dobroć”⁵⁸. Elizabeth Costello, narażając się na niezrozumienie, właśnie tę dobroć stara się ocalić. Jednocześnie, jak sugeruje cytowany już Baturay Erdağ, za pomocą dyskursu, jakim posługuje się protagonistka, autor tekstu zwraca uwagę na konieczność zmiany „funkcji literatury jako

⁵⁵ Gzyra, *Dziękuję za świńskie oczy*, 58.

⁵⁶ Mosca, “Ideas and Embodied Souls”, 132.

⁵⁷ Piero, “Dialogical Numbers”, 3.

⁵⁸ Coetzee, *Elizabeth Costello*, 136.

jednej z wiodących dyscyplin i krzewienie odmiennego zrozumienia naturalnego środowiska zwierząt”⁵⁹.

Bibliografia

- Altman, Tessa. “This is Life. Everyone Else Comes to Terms with It. Why Can’t You?”. 5.03.2020. <https://tessaaltman.com/2020/03/05/review-elizabeth-costello-by-j-m-coetzee/> (dostęp: 23.02.2023).
- Coetzee, John Maxwell. *Elizabeth Costello*. Przeł. Zbigniew Batko. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2006.
- Donaldson, Sue, Will Kymlicka. *Zoopolis*. Przeł. Maria Wańkowicz, Michał Stefański. Warszawa: Oficyna 21, 2018.
- Erdal, Baturay. “Shattering Dietary Taboos in Post-Pandemic Era: Human-Animal Interaction in J.M. Coetzee’s *Elizabeth Costello*”. *Selcuk University Journal of Faculty of Letters*, iss. 47 (2022): 135–148. <https://doi.org/10.21497/sefad.1128564>.
- Foer, Jonathan Safran. *Zjadanie zwierząt*. Przeł. Dominika Dymińska. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2019.
- Gzyra, Dariusz. *Dziękuję za świńskie oczy*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2018.
- Kapela, Jan. *Polskie mięso*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2018.
- Kowalski, Orestes. *Go vegan!*. Gliwice: Wydawnictwo Sensus, 2022.
- Leenaert, Tobias. *Jak stworzyć wegański świat*. Przeł. Aleksandra Paszkowska. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2019.
- Mętrak-Ruda, Natalia. *Warzywa zjedz, mięso zostaw*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2022.
- Mosca, Valeria. “Ideas and Embodied Souls: Platonic and Christian Intertexts in J.M. Coetzee’s *Elizabeth Costello* and *The Childhood of Jesus*”. *European Journal of English Studies*, 20 (2) (2016): 127–138. https://www.academia.edu/8674023/Ideas_and_Embodied_Souls_J_M_Coetzees_Platonic_and_Christian_Intertexts (dostęp: 23.02.2023).
- Piero, Mike. “Dialogical Numbers: Counting Humanimal Pain in J.M. Coetzee’s *Elizabeth Costello*”. *Transnational Literature*, vol. 11, no. 1 (2018): 1–19.
- Pietrzykowski, Tomasz. *Spór o prawa zwierząt*. Katowice: Wydawnictwo Sonia Draga, 2007.
- Singer, Peter. “Reconsidering Man’s Dominion”. Project Syndicate. 14.07.2015. <https://www.project-syndicate.org/commentary/pope-francis-encyclical-animal-welfare-by-peter-singer-2015-07> (dostęp: 23.02.2023).

⁵⁹ Erdal, “Shattering Dietary Taboos in Post-Pandemic Era”, 138.

„Człowiek jest stworzony na podobieństwo Boga, zwierzęta na podobieństwo rzeczy”...

Singer, Peter. *Wyzwolenie zwierząt*. Przeł. Anna Alichniewicz i Anna Szczęsna. Warszawa: Wydawnictwo Marginesy, 2018.


Zaraska, Marta. *Mięsoholicy*. Przeł. Sławomir Paruszewski. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2017.

Agnieszka Stanecka – ukończyła filologię angielską na Uniwersytecie Śląskim, gdzie również obroniła pracę doktorską. Jej pierwsza książka zatytułowana *Uprooteness: Hanif Kureishi's Works and Postcolonial (Dis)Order* ukazała się w Niemczech. Obszar zainteresowań akademickich to zagadnienia tożsamości kobiet, pozycji i ról społecznych przypisywanych kobietom we współczesnym społeczeństwie brytyjskim, ze szczególnym uwzględnieniem relacji pomiędzy nimi. Od siedmiu lat związana z e-learningiem akademickim poprzez współpracę jako e-nauczyciel z Polskim Uniwersytetem Wirtualnym. E-mail: agnieszka.stanecka@apt.edu.pl.

Agnieszka Stanecka – graduated in English philology at the University of Silesia, where she also defended her doctoral thesis. Her first book titled *Uprooteness: Hanif Kureishi's Works and Postcolonial (Dis)Order* was published in Germany. Her area of academic interest is issues of women's identity, position and social roles ascribed to women in contemporary British society, with a particular focus on the relationship between the two. For seven years she has been involved in academic e-learning through her collaboration as an e-teacher with the Polish Virtual University. E-mail: agnieszka.stanecka@apt.edu.pl.



KAROLINA KOPAŃSKA

 <https://orcid.org/0000-0001-8648-0153>

Uniwersytet Gdański

Instytut Filologii Romańskiej

Uwolnienie zwierząt i rezygnacja z diety mięsnej w powieści *La penultima magia* Tiziana Scarpy

Освобождение животных
и отказ от мясной диеты
в романе Тициано Скарпы
La penultima magia

Абстракт

Целью этой статьи является показать, как Тициано Скарпа продвигает идеи вегетарианства и веганства, а также межвидовой диалог в своем романе *La penultima magia*. Автор предлагает экокритическое прочтение, которое позволит проследить ценности текста, связанные с взаимоотношениями человека и животного. В первой части рассматривается обоснованность животноводства. Вторая часть посвящена идее веганства.

Ключевые слова: Тициано Скарпа, отношения человека и животного, животноводческие фермы, освобождение животных, веганство

Animal Liberation
and Giving up the Meat Diet
in the Novel *La penultima magia*
by Tiziano Scarpa

Abstract

The aim of this article is to present how Tiziano Scarpa promotes the ideas of vegetarianism and veganism as well as interspecies dialogue in his novel *La penultima magia*. The author proposes an ecocritical reading that will allow to track down the textual values of the human-animal relationship. In the first part the author considers the legitimacy of raising animals for food. The second part focuses on the idea of veganism.

Keywords: Tiziano Scarpa, human-animal relationship, animal industrial farms, animal liberation, veganism

„W kwestii moralnego statusu zwierząt hodowlanych dwa problemy poruszają przeciętne sumienie. Pierwszy – jakie warunki bytowe należy im zapewnić? Drugi – w jakim wieku powinny być zabijane?”¹. Takie oto pytania zadaje sobie Roger Scruton (1944–2020), angielski filozof, w książce *Animal Rights and Wrongs*. Podkreśla, że zwierzęta hodowlane nie istniałyby, gdyby nie fakt, że ktoś spodziewa się zysku ze sprzedaży ich mięsa.

Farmy i rzeźnie oddalone są zwykle od zabudowań ludzkich. Czasem tylko reportaże dokumentujące nie-życie w tych miejscach cierpienia i śmierci zwierząt przywołują obrazy przypominające o zbrodni, która wydarza się tuż obok, w każdej sekundzie doby, za naszym przyzwoleniem.

Zwykle najbardziej porusza śmierć zwierzęcych dzieci, w tym cieląt, oddzielanych od matki od razu lub w ciągu kilku godzin od urodzenia². Angielski filozof tłumaczy: „Cielęta są nieuniknionym produktem ubocznym przemysłu mlecznego. Samce są bezużyteczne dla tego przemysłu i w obecnych warunkach stanowią zbędny koszt, jeśli nie zostaną sprzedane na rzeź”³. Scruton zastanawia się nad konsekwencjami przedłużenia ich życia: „Moglibyśmy hodować te zwierzęta dłużej niż ich standardowy wiek rzeźny, ale to podniosłoby ceny mięsa i zagroziłoby produkcji w ogóle, a przez to również życiu tych zwierząt”⁴. Dlatego, zdaniem filozofa, termin zadawanej im śmierci powinien zależeć od rachunku ekonomicznego, a nie od moralności.

Niemniej, autor *Animal Rights and Wrongs* wzywa człowieka do niezapomnienia, „czym jest bycie żywym zwierzęciem”: „Słuszne jest, aby zanim spotka je koniec, bydło mogło powłóczyć się po trawie na świeżym powietrzu, w stadach, które są jego naturalnym środowiskiem, a świnię ryły i myszkowały na zewnątrz, natomiast kurczęta dziobały i gdakały na podwórku”⁵. Scruton zapewnia, że jeśli warunki hodowlane będą na tyle dobre, że życie zwierzęcia będzie szczęśliwe, nie powinniśmy mieć wątpliwości co do jego humanitarnej śmierci.

Rozumowanie filozofa jest trudne do przyjęcia. Bo czy powinniśmy zastanawiać się nad kwestią zysku z zabijania zwierząt? Czy takie pojęcie, jak „optymalny termin uboju”, nie urąga człowieczeństwu? Czy wszystko, co możemy zrobić dla zwierząt, to zapewnić im kilka szczęśliwych chwil na wolności (co zresztą wydaje się

¹ Roger Scruton, „Co złego jest w prawach zwierząt?”, przeł. Monika Małek, w *Wiedza o etyce*, red. Jan Woleński i Jan Hartman (Warszawa: PWN, 2008), 421.

² Ze śledztwa przeprowadzonego w 2019 roku na 5 fermach przez Compassion Polska, organizację walczącą o dobrostan zwierząt hodowlanych, wynika, że cielaki są odbierane matkom od razu po urodzeniu, cierpią z powodu izolacji, braku kontaktu z innymi cielętami, ciasnego kojca, głodu oraz wychłodzenia zimą. Według szacunków w taki sposób hoduje się ponad milion cieląt w Polsce i około 12 milionów w całej Unii Europejskiej, por. <https://www.ciwf.pl/aktualnosci/2019/07/cielaki> (dostęp: 10.02.2023).

³ Scruton, „Co złego jest w prawach zwierząt?”, 422.

⁴ Scruton, „Co złego jest w prawach zwierząt?”, 422.

⁵ Scruton, „Co złego jest w prawach zwierząt?”, 422.

utopijnym pomysłem, jeśli wiemy, jak doskonale zorganizowana i rozpędzona jest machina śmierci w rzeźniach oraz hodowlach klatkowych)? Czy w ogóle powinniśmy akceptować istnienie hodowli przemysłowych?

Tiziano Scarpa⁶, włoski pisarz pochodzący z Wenecji, w swojej książce *La penultima magia* (2020) zastanawia się nad relacjami międzyludzkimi i międzygatunkowymi. Akcja powieści rozgrywa się w sennej Solindze, gdzie przedmioty żyją własnym życiem: latarnie uliczne spacerują, sklepy chrapią, a imbryki same przygotowują herbatę. Głównymi bohaterkami są babcia-czarodziejka Renata i jej wnuczka Agata. To właśnie Renata jest odpowiedzialna za niezwykle zdarzenia, które dzieją się w mieście. Jednak, aby móc przejąć opiekę nad wnuczką, która przebywa w sierocińcu, kobieta musi zrezygnować z czarów i nauczyć się żyć w codzienności pozbawionej magii. Akcja nabiera tempa, gdy bohaterki wyruszają w góry w celu odnalezienia Barbary, rzekomej siostry Agaty.

W miejskiej codzienności, a później na szlaku, Renacie i Agacie towarzyszą zwierzęta. W zaczarowanym świecie to mówiący kot-maskotka, który staje się prawdziwym kotem w rzeczywistości niemagicznej (będzie to jeden z ostatnich czarów babci). Podczas wyprawy bohaterki napotykają ważki, agresywne kurczaki, skorpiony, małe insekty o długich odnóżach i kijanki. Nawiązują też kontakt z młodymi obrońcami przyrody: Matildem i Ruggerą. Matildo jest pasterzem, który uczy zwierzęta hodowlane powrotu do natury. Krowy, króliki i kury żyją w lesie, wolne i szczęśliwe. Ruggera, siostra chłopca, mieszka w grocie, żywi się korzonkami i udaje, że nie zna ludzkiej mowy.

W powieści Tiziana Scarpy zwierzęta są traktowane z szacunkiem, cieszą się wolnością i życiem bez strachu. Świat opisany przez weneckiego autora to miejsce, w którym człowiek jest tylko jednym z gatunków i nie dominuje nad innymi, pozaludzkimi istotami. Nie tylko nie dominuje, czasem jest wręcz intruzem i musi się wycofać. Zdarza się, że wykorzystuje swoje umiejętności, aby pomóc innym zwierzętom. To pomoc, która niesie nadzieję na nowy etap w relacjach międzygatunkowych – czas, w którym wszystkie zwierzęta będą żyły na wolności, zależne już tylko od praw natury i uwolnione od dominacji gatunku *Homo sapiens*.

Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie, w jaki sposób Tiziano Scarpa promuje idee wegetarianizmu i weganizmu oraz dialogu międzygatunkowego w swojej powieści *La penultima magia*. Zaproponuję lekturę ekokrytyczną, która pozwoli wytropić wartości tekstu związane z relacją człowiek – zwierzę.

⁶ Tiziano Scarpa, urodzony w 1963 roku, autor powieści, dramatów, wierszy. Spośród swoich książek najbardziej przywiązany jest do *Corpo* (Einaudi, 2004), *Groppi d'amore nella scuraglia* (Einaudi, 2005), *Stabat Mater* (Einaudi, Premio Strega, 2009). Pewnego dnia zobaczył rysunki Massima Giacona w łazience jednego z pokoi hotelowych w Mediolanie – zainspirowały go one do napisania 60 opowiadań, które zostały opublikowane pod tytułem *Amami* (Mondadori, 2007), por. <https://www.rizzoli.libri.it/autori/tiziano-scarpa/> (dostęp: 15.02.2023).

Homo sapiens dominator

Serenella Iovino, włoska teoretyczka kultury i literaturoznawczyni, ze smutkiem zauważa, że człowiek epoki antropocenu kontroluje już wszystkie środowiska naturalne, w których żyją zwierzęta. Szybka dynamika zmian zachodzących pod panowaniem gatunku *Homo sapiens* doprowadziła do zachwiania kruchej równowagi w ekosystemach⁷.

Według danych WWF z 2020 roku na świecie żyje 7,6 miliarda ludzi. Nie jesteśmy jednak dominującym gatunkiem wśród ssaków. Największą ich grupą zamieszkującą planetę (60%) są zwierzęta hodowlane⁸. Zwierzęta dzikie stanowią tylko 4% (w ciągu 40 lat ich populacje zmalały o 60%⁹), co pokazuje, jak destrukcyjny jest wpływ człowieka na biosferę. Wśród dzikich zwierząt są również dzikie świnie, które żyją na wszystkich kontynentach poza Antarktydą. Jonathan Safran Foer, amerykański pisarz, podaje za naukowcami liczbę 16 gatunków tych zwierząt¹⁰. Cieszą się one wolnością, w przeciwieństwie do świni domowej.

Anna Maria Ortese, włoska pisarka i niestrudzona bojowniczką o prawa zwierząt, dla której walka o ich dobrostan stała się życiową misją, opisuje je jako społeczność „małych osób”¹¹, które nie mają głosu i praw na świecie – „wszyscy mogą robić z nimi, co chcą, i robią to, plamiąc ziemię niekończącą się zbrodnią, dla której nie ma kary”¹².

Eva Meijer, filozofka i pisarka wykładająca na Uniwersytecie Amsterdamskim, w swojej publikacji *Zwierzęta mówią. W stronę demokracji międzygatunkowej* tłumaczy, że „zwierzęta pozaludzkie są indywidualnymi jednostkami, które mają własne perspektywy na życie i nawiązują relacje z ludzkimi oraz pozaludzkimi innymi”¹³. Filozofka podkreśla, że pomimo starań teoretyków praw zwierząt, którzy od lat siedemdziesiątych XX wieku walczą o ich dobrostan, w ludzkich

⁷ Por. Serenella Iovino, *Italo Calvino's Animals. Anthropocene Stories* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 4.

⁸ Zob. Aleksandra Świetlik, „Apetyt na samozagładę: jak zjedanie zwierząt zabija naszą planetę?”, WWF Polska, 19.03.2020, <https://www.wwf.pl/aktualnosci/apetyt-na-samozaglade-jak-zjedanie-zwierzat-zabija-nasza-planete> (dostęp: 20.02.2023).

⁹ Por. „Living Planet Report 2018. Mierzyć wyżej. Podsumowanie”, 3, https://www.wwf.pl/sites/default/files/inline-files/LPR2018%20Podsumowanie%20PL_4.pdf (dostęp: 20.02.2023).

¹⁰ Por. Jonathan Safran Foer, *Zjedanie zwierząt*, przeł. Dominika Dymińska (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2013), 181.

¹¹ W powieści: „piccole persone” (język włoski).

¹² Anna Maria Ortese, *Le Piccole Persone. In difesa degli animali e altri scritti* (Milano: Adelphi Edizioni, 2016), 113. Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia cytatów obcojęzycznych pochodzą od autorki niniejszego artykułu.

¹³ Eva Meijer, *Zwierzęta mówią. W stronę demokracji międzygatunkowej*, przeł. Aleksandra Małecka i Miłosz Biedrzycki (Okoniny: Drzazgi, 2021), 10.

Uwolnienie zwierząt i rezygnacja z diety mięsnej w powieści *La penultima magia...*

systemach prawnych, politycznych i praktykach kulturowych wciąż postrzega się je jako przedmioty¹⁴.

Niepocholebnie o stosunku ludzi do zwierząt wyraża się również Valerio Pocar, włoski socjolog i prawnik. Zauważa on, że antropocentryzm, czyli wyniesienie gatunku ludzkiego ponad inne, pogląd, jakoby człowiek był najwyższą formą ewolucji i jej ukoronowaniem, jest zupełnie błędny, a sam Darwin, słysząc go, z pewnością przewraca się w grobie¹⁵. Każdy gatunek rozwinął się na miarę swoich możliwości i osiągnął w tym rozwoju doskonałość, bez względu na to, czy należy do gromady owadów, gadów, ptaków czy ssaków.

Niestety, przekonanie o własnej wyższości pchnęło przedstawicieli gatunku *Homo sapiens*, którym obce były idee równości i szacunku dla innych form życia, do przejścia kontroli nad światem pozaludzkim i do wykorzystywania przyrody dla własnych potrzeb.

O udomowieniu (= niewolnictwie) i koniach

W internetowym *Słowniku języka polskiego* czytamy, że udomowienie to „proces polegający na przekształcaniu się dziedzicznych cech zwierzęcia pod wpływem oddziaływania człowieka i osławiania”¹⁶. Foer przypomina, że kurczaki, bydło i kozy zostały udomowione już 8 tysięcy lat przed naszą erą¹⁷. Wtedy, zdaniem autora książki *Zjadanie zwierząt*, powstały nowe więzi między ludźmi a zwierzętami, oparte na trosce i przemocy.

Według obiegowej teorii udomowienie zwierząt nastąpiło w pewnym bardzo konkretnym momencie ewolucji. Ludzie umówili się z kurczakami, krowami, świniami i innymi stworzeniami, że będą je chronić, karmić i dbać o nie w zamian za ich pracę oraz za ich jajka, mleko i mięso. Z naturą nie ma żartów, natura bywa okrutna, trzeba myśleć pragmatycznie¹⁸.

Australijski pisarz i ilustrator Shaun Tan odnosi się do relacji łączących człowieka i zwierzę w swojej książce *Opowieści z głębi miasta*. Autor, odwołując się do

¹⁴ Por. Meijer, *Zwierzęta mówią*, 10.

¹⁵ Zob. Valerio Pocar, *Oltre lo specismo. Scritti per i diritti degli animali* (Sesto San Giovanni: Mimesis, 2020), 31.

¹⁶ <https://sjp.pwn.pl/sjp/udomowienie;2532079.html> (dostęp: 16.02.2022).

¹⁷ Por. Foer, *Zjadanie zwierząt*, 112.

¹⁸ Foer, *Zjadanie zwierząt*, 113.

realizmu magicznego i surrealizmu, snuje historie i kreśli wizje spotkań międzygatunkowych, które zmuszają czytelnika do refleksji nad wpływem człowieka na biosferę. Jest tu między innymi opowieść o krokodylach, które zamieszkują jedno z pięter wieżowca (odzyskują teren, który zajmowały przed powstaniem miasta), i inna, o owcy umieszczonej w sali lekcyjnej, aby uczniowie mogli podziękować jej za wełnę i mięso. Historie, na pozór absurdalne, mają jednak niewiele wspólnego z groteskowym wyolbrzymieniem: są rozważaniem o przejęciu kontroli nad naturą przez gatunek *Homo sapiens*.

Jednym z najbardziej poruszających tekstów w zbiorze jest opowieść o losie koni, które miały to nieszczęście, że zostały zakwalifikowane do grupy zwierząt użytkowych – „konię wiedzą o tym lepiej niż inne istoty: zwierzęciu nie może się przytrafić nic gorszego niż przynieść człowiekowi jakiś dochód”¹⁹. Oto dwuletni chłopiec, jadący z rodzicami przez współczesne miasto, widzi konie „pędzące wzdłuż pasa szybkiego ruchu, dachów i wiaduktów, nawet po graniach dźwigów i kablach elektrycznych rozpiętych wysoko nad ziemią”²⁰. Są to konie (chłopiec widzi ich duchy), które były tam, zanim pojawiły się samochody. Zostały zaprzęgnięte do ekstremalnie ciężkiej pracy, a ich cierpieniem nikt się nie przejmował.

Ta [opowieść – K.K.] będzie o koniach, koniach, które niosą na grzbiecie całe miasto. [...] O koniach dźwigających towary i ludzi, ziemię z przepastnych miejskich rozkopów, potężne dwukółki załadowane lodem, żelazem, mięsem, piwem i węglem, i tym wszystkim, co napędza miasto. [...] Koniach drących podkowy na kamiennych drogach, ciągnących nadludzkie ciężary przez nieskończone wzgórza i korytarze śniegu, i spiekoty. Koniach, które krążą bez przerwy, tam i z powrotem, wożąc toczaki, przenośniki i wały korbowe, z zaciśniętymi oczami i uszami otepiałymi od świstu gwizdków parowych. Koniach sprzedawanych i kupowanych, oporzędzanych i bitych, pracujących, by spać, i śpiących, by pracować, którym pod brzuch przykładano ogień, żeby je wybudzić w tej cichej godzinie, w której reszta zwierząt jeszcze odpoczywa²¹.

Tan wywołuje w czytelniku ogromne wyrzuty sumienia z powodu losu, który spotkał konie. Nie pozwala zapomnieć o torturach, którym poddano niewinne zwierzęta – ich przekleństwem okazały się gabaryty i niezwykła siła.

Konie nie mogły zaznać spokoju nawet po śmierci: „Miasto nie oczekuje rekwiem dla zasłużonych, ale dalszej eksploatacji zwłok”²². Ich ciała zamieniano na

¹⁹ Shaun Tan, *Opowieści z głębi miasta*, przeł. Anna Warso i Wojciech Góralczyk (Warszawa: Kultura Gniewu, 2019), 80.

²⁰ Tan, *Opowieści z głębi miasta*, 79.

²¹ Tan, *Opowieści z głębi miasta*, 80.

²² Tan, *Opowieści z głębi miasta*, 80.

karmę dla psów i świece, z kości wytwarzano nawóz, skóry przerabiano na rzemień, a wiązadła wygotowywano, aby przygotować klej do mebli²³. Na szczęście, jak podkreśla pisarz, końskie dusze nie były już dla człowieka wartościowe i po zrzuconiu ciał zwierzęta mogły odetchnąć: „Marzą o gonitwie po jakiejś zielonej, pradawnej równinie. Nigdy jej nie znajdują”²⁴. Czy to dlatego, że w ich genotypie nie ma już zapisu o życiu w dzikości? Niewolnictwo trwa już zbyt długo, żeby zwierzęta mogły przypomnieć sobie o galopowaniu po bezkresach.

Tylko nieliczne osobniki gatunku *Equus caballus* mogą przekonać się, czym jest życie na wolności. Są to między innymi dzikie konie z rezerwatu Camargue w południowej Francji i konie z wyspy Sable (północno-zachodni Atlantyk), o których możemy dowiedzieć się czegoś więcej z dokumentalnego eksperymentu *Geografie samotności* kanadyjskiej reżyserki Jacquelyn Mills.

Udomowienie-zniewolenie staje się tematem, po który sięgają również artyści sztuk plastycznych. Jan Banaszak w swoich pracach z 2021 roku *Koń i Człowiek*²⁵ opowiada o niesprawiedliwym układzie sił oraz o konieczności przerwania tej niczym nieuzasadnionej hierarchii. Oto koń (zrobiony ze zużytych skarpet) rzucił właśnie jeźdźca i wysłał mu groźne spojrzenie, z którego można wyczytać historię gehenny i niezgodę na dalsze trwanie takiej zależności.

Horror hodowli przemysłowej

Mit o rzekomym dobrowolnym poddaniu się zwierząt, które zgodziły się na wczesną śmierć w zamian za bezpieczną egzystencję, krąży wśród rolników i w szkołach rolniczych, tłumacząc zasadność utrzymywania hodowli. Opiera się na koncepcji, że dobro jednostki jest podporządkowane dobru gatunku. Cel hodowli stanowi zabijanie zwierząt, ale gdyby hodowle nie istniały (ponieważ na przykład wszyscy przeszliby na weganizm), tych zwierząt nie byłoby w ogóle. Z tego rozumowania, zdaniem Foera, wynika pogląd, jakoby zwierzęta potrzebowały farm, które stały się ich „naturalnym” habitatem i z których nie uciekają, gdy mają taką możliwość²⁶.

Hodowle przemysłowe są doskonale zorganizowanymi obozami śmierci. Éric Baratay, francuski historyk i eseista, zauważa, że od lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku próbuje się udoskonalić etapy poprzedzające ubój, co miałyby zmniejszyć

²³ Por. Tan, *Opowieści z głębi miasta*, 80–81.

²⁴ Tan, *Opowieści z głębi miasta*, 81.

²⁵ Rzeźby można było zobaczyć na wystawie „Niech szyją. Współczesna polska rzeźba uszyta”, która zagościła w toruńskim Centrum Sztuki Współczesnej w 2023 roku.

²⁶ Por. Foer, *Zjadanie zwierząt*, 112–113.

stres zwierząt idących na rzeź i w konsekwencji poprawić jakość mięsa²⁷! Wszelkie próby uczynienia takich miejsc humanitarnymi²⁸ nie powinny uspokajać sumień.

W opinii Foera współczesny człowiek tak rzadko widzi zwierzęta hodowlane, że w ogóle nie pamięta o ich istnieniu. Nie widząc, łatwiej jest zapomnieć o krzywdzie istot pozaludzkich i potraktować problem jedzenia mięsa jako abstrakcyjny. Współczesny przemysł mięsny dba o to, abyśmy nie myśleli o drodze, która doprowadziła zwierzę na nasz talerz. Farmy i rzeźnie są często ukryte, a mięso sprzedawane jest w taki sposób, aby nie wywoływało dyskomfortu. Foer zauważa, że obojętność na los zwierząt hodowlanych bierze się właśnie z ukrycia ich istnienia: „W końcu nie pamiętamy nawet, jak wyglądają zwierzęta, nie mamy pojęcia, jaki mają wyraz pyska, gdy są szczęśliwe, a jaki, gdy są smutne, nie widzimy machania ogonem ani nie słyszymy pisków przerażenia”²⁹.

Zdaniem Jolanty Brach-Czajny, polskiej filozofki, zwierzę, które widzimy na talerzu, traktujemy jak zwykły produkt spożywczy: „To tylko pokarm, a jego miejsce jest na naszym stole”³⁰. Współczesny bezrefleksyjny człowiek często nie wiąże faktu przygotowania mięsnego dania z bólem i śmiercią innych istot.

Jednak Anna Maria Ortese przypomina o ukrytym cierpieniu i takimi oto słowami zwraca się do czytelników, przypominając rozpaczliwie, że zwierzęta są żywymi istotami, a nie przedmiotami, którymi można handlować:

One żyją! Żyją! – rozlega się we mnie niemy krzyk za każdym razem, a może nawet każdego ranka, gdy słyszę, jak mówi się o „mięsie”, które jest transportowane z kraju do kraju, przeliczane na pieniądze, kierowane do rzeźni i jadalni – one żyją, żyją! [...] Ich głosy, płacz o świcie lub w dusznych wagonach kolejowych, które stoją na peronach latem; ich częste ucieczki oraz ich drzenie w plugawych rzeźniach (plugawych przed Bogiem, bo w oczach ludzkich – humanitarnych) nam to potwierdzają³¹.

Cierpienie zwierząt powinno wytrącać z komfortu, powinno oburzać. Zdaniem pisarki ten, który nie buduje braterstwa z innymi stworzeniami, nie jest godny nazywać się człowiekiem, staje się „pojemnikiem na flaki”³², pozbawionym duszy.

²⁷ Por. Éric Baratay, *Zwierzęcy punkt widzenia. Inna wersja historii*, przeł. Paulina Tarasewicz (Gdańsk: Wydawnictwo w Podwórku, 2015), 307.

²⁸ Jedną z propagatorek dobrego traktowania zwierząt hodowlanych jest Temple Grandin, doktor zootechniki i profesor na Colorado State University, która zasłynęła projektami maszyn do humanitarnego uboju zwierząt.

²⁹ Foer, *Zjadanie zwierząt*, 115.

³⁰ Jolanta Brach-Czajna, *Szczeliny istnienia* (Warszawa: Dowody na Istnienie, 2018), 197.

³¹ Ortese, *Le Piccole Persone*, 123.

³² Ortese, *Le Piccole Persone*, 116, 118.

Ortese rzuca również oskarżenie pod adresem swoich rodaków: „My, Włosi, [jesteśmy – K.K.] jak wszyscy lub prawie. Rzeźnie są naszymi ołtarzami [...]”³³. Pisarka odwołuje się do powszechnie znanego zamiłowania Włochów do produkcji mięsa i wyrobów odzwierzęcych, utrwalonego i uswięconego tradycją.

Hodowla „odwrócona” według Matilda

W powieści Scarpy Renata i Agata poznają nietuzinkowego pasterza Matilda i po nieplanowanej kąpeli w wodospadzie znajdują schronienie, ciepły posiłek oraz suchą, ekologiczną odzież w jego chatce. Matildo prowadzi hodowlę „odwróconą”. Tak oto tłumaczy podróżniczkom, na czym ona polega:

„Hoduję tutaj kury, krowy, króliki...”

„Potem je zjadasz”, przerwała mu babcia Renata [...].

„Żartujesz? Oswajam je, ale sytuacja jest odwrócona”.

„Odwrócona?”

„Tak. To hodowla na opak. Uczę je powrotu do natury. Chcę, żeby umiały się bronić, żeby stały się złe”.

„Dlaczego złe?”, zapytała Agata.

„Złe wobec ludzi, którzy są od nich znacznie gorsi: nie mają żadnych skrupułów, by tuczyć je w hodowlach straszniejszych niż najokrutniejsze obozy koncentracyjne.

Te biedne zwierzęta rosną i umierają, nie znając pór roku, świata, życia...”³⁴.

Matildo nie uznaje idei hodowania zwierząt w celu ich wykorzystywania, zadawania bólu i zabijania. Młody pasterz buntuje swoje krowy, króliki i kury przeciw ludziom. Uczy je, że agresywnego gatunku *Homo sapiens* należy się obawiać, i wyposaża w umiejętności obronne. Do pracy z cielakami zakłada kurtkę i spodnie uszyte ze skóry martwych krów, by młode poczuły, że jest jednym z nich. Maskowanie jest sposobem na ochronę cielaków przed stresem wiążącym się nieuchronnie z obecnością ludzką. Chłopak chce wziąć odpowiedzialność za los zwierząt. Nawet jeśli uratuje tylko kilka istnień, uważa, że warto podjąć taki wysiłek. Pasterz ma nadzieję, że jego „odwrócone” udomowienie uchroni je, w jak największym stopniu, przed okrucieństwem człowieka.

³³ Ortese, *Le Piccole Persone*, 118.

³⁴ Tiziano Scarpa, *La penultima magia* (Torino: Einaudi, 2020), 165.

Chłopiec, żyjąc w lesie, pośród zwierząt przywróconych naturze, chce nawiązać z nimi nić ciepłego porozumienia. Dowodem na to może być również jego kamuflaż. Odrzuca ludzkie spojrzenie, przyjmując perspektywę pełną szacunku i miłości do życia w każdej jego formie. Zwierzęta odwdzięczają mu się za dobre traktowanie: krowy dają mu mleko, ale tylko, gdy są w pobliżu (czasem oddalają się od chatki chłopca, który musi zadowolić się wtedy mlekiem w proszku), a kogut, z którego jest bardzo dumny, pełni straż także nocą³⁵.

Matildo, obrońca praw zwierząt, ich opiekun i przyjaciel, jest też edukatorem. Tylko w ten sposób może wzmocnić społeczność, która kiedyś będzie stanowiła większość i doprowadzi do wyzwolenia zwierząt spod dominacji ludzkiej. Spotkanie z Renatą i Agatą staje się okazją do wygłoszenia miniwykładów o zachowaniu zwierząt i ich podmiotowości. Taka lekcja odbywa się, gdy Renata wpada w panikę, przekonana, że losos złapany przez kota pochodził z obszaru nadzorowanego przez pasterza. Chłopiec spokojnie tłumaczy, że polowanie leży w naturze kotów, jednocześnie podkreślając, że ryby są wolnymi stworzeniami.

Zwierzęta mają wartość samą w sobie i mają prawo do szczęśliwego życia na wolności. Książka Scarpy niesie ważny przekaz: trzeba na nowo zastanowić się nad relacją człowiek – zwierzę.

Równość wszystkich gatunków

Człowiek jest jednym z gatunków zwierząt zamieszkujących Ziemię, należy do ssaków naczelnych. Jego młode żywią się wydzieloną wytwarzaną w gruczołach mlekowych matki. Posiada wiele cech, które są wspólne dla wszystkich ssaków: jest stałocieplny, oddycha płucami, ma cztery kończyny. W związku z tym nikogo nie powinien zaskakiwać fakt, że ludzie i zwierzęta pozaludzkie (ssaki, ale nie tylko) łączą bardzo wiele cech i umiejętności.

Zwierzęta, podobnie jak ludzie, mają swoje życie, uczucia i wrażliwość, o czym świadczą badania z zakresu biologii, neurofizjologii porównawczej i etologii. Doświadczają cierpienia, radości i innych emocji, mają świadomość swojego istnienia oraz istnienia innych osobników, wykazują umiejętność komunikowania się, analizowania i rozwiązywania problemów³⁶.

³⁵ Por. Scarpa, *La penultima magia*, 168, 176.

³⁶ Pocar, *Oltre lo specismo*, 121.

Jednak człowiek, przekonany o swej wyjątkowości i owładnięty misją zarządzania planetą, wdzierą się wszędzie (nawet na tereny trudno dostępne, zamieszkałe wyłącznie przez zwierzęta), siejąc cierpienie i śmierć.

Dino Buzzati, wybitny włoski prozaik, w swoim opowiadaniu *Stary guziec* ukazuje barbarzyństwo wobec gatunków dziko żyjących. Pisarz relacjonuje zderzenie łagodności ssaka z podrodziny świń z bestialstwem polujących na niego mężczyzn. Guziec, stary osobnik wykluczony ze stada, nie ma szans wygrać z samochodem („dziwnym warczącym stworem”³⁷) i pociskami mauzera.

Lufa karabinu wskazuje linię strzału, trudno chybić z tej odległości, palec wskazujący dotyka już spustu. I wtedy (podczas gdy smoki nocy nadlatywały w pośpiechu z mrocznych jaskiń wschodu, jakby bały się spóźnić), wtedy właśnie zobaczyliśmy, jak powoli obraca ryj w kierunku słońca, z którego nad pustynią pozostał już tylko purpurowy skrawek. [...] Kiedy huk strzału umilkł, zwierzę leżało na lewym boku, z zamkniętymi oczami i bezwładnymi nogami. Na naszych oczach – kiedy na niebie zapalały się pierwsze gwiazdy – wydało ostatnie tchnienie: dwa starcze głębokie pomruki pomieszane z uchodzącą krwią³⁸.

Czytelnik współczuje guźcowi, który do końca pokłada nadzieję w swojej rodzinie, stacjonującej gdzieś w pobliżu rzeki, natomiast gardzi mężczyznami, którzy zabijają zwierzę dla zabawy. Bo czym ono zawiniło? Tym, że jego wyglądem (długie kły, żółta szczeciniasta grzywa, brodawki) nie odpowiada ludzkim kanonom piękna, a wskazuje raczej na bliskie pokrewieństwo z bajkowymi potworami czy smokami³⁹?

Zwierzęta, podobnie jak ludzie, dążą do przetrwania, do zachowania gatunku i do unikania nieuzasadnionego cierpienia⁴⁰. Powinniśmy traktować istoty pozaludzkie z szacunkiem bez względu na to, czy dzielimy z nimi prawie 100% genów (jak z goryłami i szympanсами)⁴¹, czy gdy podobieństwo jest mniejsze, nie zapominając, że wszyscy jesteśmy częścią tej samej natury i jak podkreśla włoski obrońca praw zwierząt Valerio Pocar – płyniemy na tej samej łodzi⁴².

³⁷ Dino Buzzati, „Stary guziec”, przeł. Marcin Wyrembelski, w *Sześćdziesiąt opowiadań*, przeł. Piotr Drzymała et al. (Warszawa: Czuły Barbarzyńca, 2021), 115.

³⁸ Buzzati, „Stary guziec”, 117.

³⁹ Por. Buzzati, „Stary guziec”, 114.

⁴⁰ Por. Pocar, *Oltre lo specismo*, 121.

⁴¹ Por. Ewa Bartnik, „Ile w nas małpy, ile człowieka? – tłumaczy genetyk, prof. Ewa Bartnik”, *Zwierciadło*, 18.02.2021, <https://zwierciadlo.pl/zdrowie/499904,1,ile-w-nas-malpy-ile-czlowieka--tlu-maczy-genetyk-prof-ewa-bartnik.read> (dostęp: 25.02.2023).

⁴² Zob. Pocar, *Oltre lo specismo*, 32.

W opinii australijskiego etyka Petera Singera powinniśmy kierować się zasadą równości, która obejmuje wszystkie istoty żywe⁴³. Filozof wyjaśnia, iż „konsekwencją zasady równości jest przyznanie, że nasza gotowość szanowania interesów innych nie zależy od tego, jacy są i jakie mają zdolności”⁴⁴. Autor przełomowego *Wyzwolenie zwierząt* przytacza również myśl Henry’ego Sidgwicka, który twierdził, że z punktu widzenia Wszechświata dobro każdej jednostki jest tyle samo warte⁴⁵.

Weganizm świadomym i zdrowym wyborem

Dziś wiadomo, że dieta mięsna, tak bardzo zakorzeniona w różnych tradycjach i kulturach (wystarczy spojrzeć na menu obiadowe restauracji serwującej polską kuchnię lub stołówki szkolnej), nie ma przewagi nad innymi sposobami żywienia. Możemy w pełni bezpiecznie wykluczyć mięso z diety.

[...] mięsożerność nie jest koniecznością, a jeśli kiedykolwiek nią była, z pewnością już nie jest. Jest to wybór, który jak każdy wybór może podlegać ocenie moralnej. Prawidłowa dieta roślinna jest w pełni odpowiednia i wystarczająca [...]. Dlatego wybór mięsożerności nie jest uzasadniony potrzebą podtrzymania ludzkiego życia, lecz koniecznością utrzymania innych korzyści, które nie wytrzymują zderzenia z prawem zwierząt do życia. Chodzi tu o korzyści ekonomiczne rolników czy rzeźników oraz o zaspokojenie preferencji żywieniowych i kultywowanie nawyków wynikających z tradycji, które jako niemoralne muszą zostać porzucone⁴⁶.

Co więcej, dieta bezmięsna może uchronić człowieka przed rozwojem różnych schorzeń. Pocar, powołując się na dokument opublikowany 30 listopada 2003 roku, opracowany przez Amerykańskie Stowarzyszenie Dietetyczne i Dietetyków Kanady, potwierdza, że dieta wegetariańska, jeśli jest dobrze zbilansowana, może zapobiegać takim patologiom, jak: otyłość, choroba wieńcowa, nadciśnienie, cukrzyca, choroby nerek czy różne typy raka. Okazuje się, że rezygnacja z mięsa jest możliwa na każdym etapie życia, od wczesnego dzieciństwa do starości, również w okresie ciąży

⁴³ Por. Peter Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. Anna Alichniewicz i Anna Szczęsna (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2004), 38.

⁴⁴ Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, 37.

⁴⁵ Por. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, 37.

⁴⁶ Pocar, *Oltre lo specismo*, 125.

i karmienia piersią. Pocar przypomina też o dobrodziejstwach diety śródziemnomorskiej, tradycyjnie ubogiej w mięso⁴⁷.

Dieta Matilda i Ruggery

Pamiętamy filozofię Matilda, opartą na odrzuceniu antropocentrycznej perspektywy i uznaniu prawa zwierząt do życia na wolności. Pasterz nie rezygnuje z mleka, jednak pozyskuje je, nie wyrządzając istotom pozaludzkim krzywdy. Niełatwo odrzucić smaki i aromaty, które zna się z dzieciństwa.

Niemniej, Matildo otwiera się na nowe sposoby żywienia i przyrządza wegańskie potrawy ze składników, których dostarcza mu siostra, Ruggera. Za przykład może tu posłużyć zupa, którą gotuje dla Renaty i Agaty.

To była gęsta zupa, z grulkami i włóknistymi nitkami.

„Uważajcie, jest gorąca!”, powiedział [Matildo – K.K.].

Podmuchały na łyżki, nim zbliżyły je ostrożnie do ust.

„Ależ ona jest pyszna!”, powiedziała babcia Renata⁴⁸.

Zupa Matilda, pomimo wątpliwych walorów estetycznych, okazuje się przysmakiem, który znika w okamgnieniu. Babcia i wnuczka nie protestują, gdy Matildo proponuje dokładkę.

Siostra chłopca, Ruggera, żywi się głównie nasionami i owocami leśnymi. Prowadzi też podziemne plantacje jadalnych korzeni, którymi później obdarowuje Matilda i które stanowią bazę jego wegańskich dań. Oto, jak tę magiczną przestrzeń uprawną kreśli Scarpa:

Znajdowali się w podziemnej izbie. Miała kilka metrów wysokości i była tak samo szeroka. Jednak ściana przed nimi nie była zrobiona z ziemi, ale z pionowych pasków, setek pasków: niektóre były szerokie, ale prawie wszystkie wąskie, zwisały z sufitu, prawie dotykając ziemi. [...] Trzeba było się przedrzeć przez te śliskie i tłuste sznurki, pokryte wilgotnymi włoskami, jak przez niekończącą się kurtynę podziemnych nitek i tasiemek, ocierających się o włosy i twarz, które pozostawiały lepki płyn na oczach i ustach⁴⁹.

⁴⁷ Por. Pocar, *Oltre lo specismo*, 126.

⁴⁸ Scarpa, *La penultima magia*, 164.

⁴⁹ Scarpa, *La penultima magia*, 182.

Jest to hodowla, która nie przyczynia się do cierpienia innych gatunków. Scarpa wskazuje na konieczność porzucenia dawnych nawyków żywieniowych i rezygnację z mięsa, ponieważ celem najwyższym powinno być zachowanie dobrostanu innych istot.

Metamorfoza Ruggery

Ruggera, siostra Matilda, mieszka w podziemnej jamie-labiryncie. Oto, jak ukazuje się oczom Renaty i Agaty: „kędzierzawa czupryna, szersza niż wyższa, zdominowała drobne ciało. Sylwetka przypominała ludzką, lecz istota poruszała się za pomocą czterech kończyn. A raczej trzech, bo jedno ramię miała zgięte, jakby coś niosła”⁵⁰. Gdy ukazuje się bohaterkom w swojej grocie, ma liście we włosach, podrapaną twarz i ubranie z powiązanych wysuszonych traw⁵¹.

Ruggera wybrała życie w odosobnieniu. Stroni od ludzi, nie chce się z nimi identyfikować. Matildo podkreśla odwagę siostry. Podziwia ją za to, że potrafiła zrezygnować z komfortu, aby żyć zgodnie z własnym sumieniem i na własnych zasadach. Pasterz tłumaczy, że jej postawa wykształciła się bardzo wcześnie: „Od najmłodszych lat przerażała ją, jak żyją ludzie, jak traktują Ziemię, zwierzęta, jak traktują siebie nawzajem. Rzeczy, które ich ekscytują, to pieniądze, mistrzostwa, bezużyteczne informacje... Tak więc, gdy tylko mogła, opuściła dom i zamieszkała tutaj”⁵².

Jednak jej filozofia to coś znacznie więcej niż wybór pustelniczej drogi. Ruggera przechodzi proces metamorfozy w zwierzę. To, co u Matilda jest pewnego rodzaju kamuflażem, maskowaniem w celu nawiązania bliskości ze zwierzętami, u dziewczyny staje się fizyczną transformacją. Ruggera uczy się przemieszczać za pomocą czterech kończyn (choć potrafi doskonale chodzić i biegać na dwóch nogach). Co więcej, udaje, że nie potrafi mówić: jest w stanie wypowiedzieć tylko swoje imię. Do tego nie dba o wygląd zewnętrzny ani o higienę. Chce nabrać zwierzęcych instynktów i zwierzęcej zwinności. Jedynym elementem, który jeszcze pozwala zakwalifikować ją do gatunku ludzkiego, jest potrzeba zakrywania ciała.

Życie w dzikości Ruggery przypomina historię Tarzana i Mowgliego, z tą różnicą jednak, że wymienieni bohaterowie literaccy nie zdecydowali o swoim losie, podczas gdy protagonistka Scarpy podejmuje świadomą decyzję o rezygnacji z cywilizacyjnych wygód. Jej pogarda dla gatunku ludzkiego, który doprowadził do

⁵⁰ Scarpa, *La penultima magia*, 169.

⁵¹ Por. Scarpa, *La penultima magia*, 185.

⁵² Scarpa, *La penultima magia*, 184.

szóstego masowego wymierania⁵³, sprawiła, że nie może i nie chce dźwigać dłużej swojego człowieczeństwa.

Anna Maria Ortese przywołuje historię pewnego angielskiego chłopca, który poszedł o krok dalej w swojej niezgodzie na ludzką działalność – nie mogąc znieść cierpienia innych istot, popełnił samobójstwo. Chłopiec, którego imienia nikt dziś nie pamięta, umarł z powodu swojej bezsilności⁵⁴. „Wiedział, że torturom zwierząt nie ma końca, bo silniejszy człowiek przyznał sobie boskie prawo do decydowania o ich losie. Śmierć chłopca była aktem sprawiedliwości (lub miłości, bo sprawiedliwość jest miłością): chciał spłacić dług ludzkości wobec swoich starszych braci”⁵⁵.

Metamorfozę kobiety w zwierzę (w tym przypadku wilka) opisuje również Olga Tokarczuk w opowiadaniu *Transfugium*⁵⁶. Jak zauważa Barbara Zwolińska, literaturoznawczyni z Uniwersytetu Gdańskiego, ta przemiana „jest skutkiem dobrowolnej decyzji, wynikającej z przekonania bohaterki o wyższości tej formy egzystencji nad dotychczasową”⁵⁷. Badaczka tłumaczy, że wilk w *Transfugium* jest symbolem uważności i mądrości gatunkowej, cech, których nie wykazuje współczesny człowiek:

Wilki w *Transfugium* jest symbolem nie tyle drapieżności i dzikości, ile empatii, uważności w odczytywaniu emocji, przenikliwości i solidarności w obrębie gatunku, a więc tych wszystkich przymiotów, których brakuje człowiekowi, zwłaszcza temu „przenicowanemu” przez nieczułość cywilizacji, wpływającej nie tylko na degradację środowiska, lecz także na skrzywienie, wypaczenie relacji międzyludzkich, również tych najbliższych, rodzinnych⁵⁸.

Matildo szanuje wybór siostry, ale zauważa, że przenosząc się do jaskini i uprawiając korzonki, wycofuje się ona ze świata, który pozostaje zły. Do ocalenia planety potrzeba aktywizmu, także akcji skrojonych na niewielką skalę, potrzeba edukacji. Matildo tłumaczy: „Żyć, tak jak żyje ona, to osiągnąć maksimum koherencji, nie

⁵³ Por. Elisabeth Kolbert, *Szóste wymieranie. Historia nienaturalna*, przeł. Piotr Grzegorzewski i Tatiana Grzegorzewska (Warszawa: W.A.B., 2016) oraz wywiad Michała Skubika z Louie Psihoyosem, wieloletnim współpracownikiem National Geographic, fotografem i reżyserem dokumentu *Ginący świat*, dla Gazety Wyborczej z 2 grudnia 2015 roku, „Zgotowaliśmy Ziemi szóste masowe wymieranie” (<https://wyborcza.pl/7,75400,19278431,zgotowalismy-ziemi-szoste-masowe-wymieranie.html> (dostęp: 10.03.2023)).

⁵⁴ Ortese, *Le Piccole Persone*, 200–201.

⁵⁵ Ortese, *Le Piccole Persone*, 201.

⁵⁶ Olga Tokarczuk, *Opowiadania bizardne* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2019), 123–150.

⁵⁷ Barbara Zwolińska, „Światy bizardne Olgi Tokarczuk”, *Er(r)go. Teoria – Literatura – Kultura*, nr 45 (2) (2022): 170, <https://doi.org/10.31261/errgo.12502>, <https://journals.us.edu.pl/index.php/ERRGO/article/view/12502/11455> (dostęp: 10.03.2023).

⁵⁸ Zwolińska, „Światy bizardne Olgi Tokarczuk”, 172.

mówię nie: ale w ten sposób zmienia tylko swoje życie. Powinna spróbować zmienić również to wszystko, co ją otacza”⁵⁹.

Nowa karta historii ludzko-zwierzęcej

Żyjemy w szowinistycznym, głębokim i gęstym totalitarnym bagnie, w którym wszyscy tkwimy zanurzeni po pachy i w którym rozgrywa się zwierzęcy dramat. Bagno ogranicza nasze ruchy i wciąga, chcąc nas wchłonąć. Nie należy dać się wchłonąć, przyjmując do końca jego zasady gry, i nie wolno przestać wierzyć, że się z niego wydobędziemy i że to jest nasz ostateczny cel⁶⁰.

Dariusz Gzyra, działacz społeczny, publicysta i weganin, zastanawia się, czy możemy zrobić coś więcej niż tylko cierpliwie czekać, próbując zachowywać się przyzwoicie w rzeczywistości naznaczonej okrucieństwem wobec innych stworzeń. Zdaniem autora publikacji *Dziękuję za świńskie oczy. Jak krzywdzimy zwierzęta* każdy człowiek, który schodzi z antropocentrycznego piedestału, by dostrzec absurd i okrucieństwo ludzkiej dominacji, powiększa społeczność, której zależy na dobrostanie zwierząt.

[Należy – K.K.] cierpliwie, konsekwentnie i z wiedzą o niedoskonałości człowieka tworzyć ten tłum, [...] tę większość, szanującą zwierzęta, która będzie przekonana, że jakiegokolwiek zadawanie bólu, cierpienia i wywoływanie stresu, odbieranie czyjś życia dla własnych celów jest aktem niesprawiedliwości. Większość, która zacznie żyć – dzień w dzień – pamiętając o krzywdzie innych i własnej sile decydowania o świecie. Która będzie kupować, bawić się, ubierać się i odżywiać, reagować, za każdym razem biorąc pod uwagę to, czy nie odbywa się to kosztem innych. Społeczność, którą będzie boleć, jeśli jakiegokolwiek zwierzę skuli się z bólu, strachu, zatęskni za lepszym życiem lub będzie bezsilnie próbować uniknąć śmierci na czyjeś życzenie⁶¹.

Wydaje się, że warunkiem *sine qua non* dla nowego początku historii ludzko-zwierzęcej będzie wypracowanie dialogu międzygatunkowego, a nie wzajemna izo-

⁵⁹ Scarpa, *La penultima magia*, 184.

⁶⁰ Dariusz Gzyra, *Dziękuję za świńskie oczy. Jak krzywdzimy zwierzęta* (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2018), 306.

⁶¹ Gzyra, *Dziękuję za świńskie oczy*, 307–308.

lacja. Weronika Zalewska, współautorka publikacji *Atlas wszystkich mieszkańców*, twierdzi, że uczymy się potrzeb pozaludzkich zwierząt, „robiąc dla nich miejsce w naszych systemach wartości – już nie na marginesie, ale w międzygatunkowym splątaniu, które uczy nas żyć i tworzyć w zgodzie z naszą współzależnością i (nie zawsze łatwą) wielością potrzeb”⁶².

Eva Meijer zauważa, że w najnowszych pracach z zakresu filozofii politycznej pojawiają się przesłanki, by „traktować zwierzęta pozaludzkie jako grupy polityczne, z których część przynależy do dzielonych z nami międzygatunkowych wspólnot”⁶³. Wtedy zmienia się perspektywa i „zamiast rozważać, jak powinny być traktowane, zastanawiamy się, jak zyskać lepszy wgląd w to, w jaki sposób chcą przeżyć swoje życie, jakiego rodzaju relacje pragną utrzymywać pomiędzy sobą oraz z ludźmi i jak możemy i powinniśmy dzielić z nimi planetę, którą wspólnie zamieszkujemy”⁶⁴.

Podsumowanie

W powieści *La penultima magia* Tiziana Scarpy mamy do czynienia z magią roztaczającą się w lesie, w którym żyją bohaterowie książki – Matildo i Ruggera. Czary, które towarzyszyły Renacie w jej codzienności i z których musiała zrezygnować, zadomowiły się na dobre w terenie, który staje się modelowym przykładem idealnego świata z nawiązanym dialogiem międzygatunkowym, opartym na wzajemnym poszanowaniu.

Wydaje się to niemożliwe. Bo kto widział kury, krowy i króliki biegające swobodnie po lesie? Kto słyszał o podziemnych plantacjach korzonków, z których można ugotować wybitne potrawy? Nieprawdopodobne, a jednak możliwe. Magia wynikająca z poszanowania innych form życia. Magia siły i determinacji. Magia aktywizmu.

Oto dzieci rezygnują z wygod cywilizacji, aby przywrócić porządek na świecie. Matildo prowadzi „odwróconą” hodowlę, w której zwierzęta żyją na wolności. Ruggera przenosi się do lasu, aby uprawiać korzonki, które mają szansę stać się jedzeniem przyszłości.

Gatunek *Homo sapiens* zdominował przyrodę pozaludzką. Człowiek nie pomyślał, że z antropocentrycznego piedestału zobaczy kiedyś krajobraz zniszczenia.

⁶² Weronika Zalewska, „Jak mówię i piszę, tak widzę – o potencjale międzygatunkowych dialogów”, w *Atlas wszystkich mieszkańców*, red. Aleksandra Litorowicz (Warszawa: Fundacja Puszka, 2022), publikacja bez numeracji stron.

⁶³ Meijer, *Zwierzęta mówią*, 10–11.

⁶⁴ Meijer, *Zwierzęta mówią*, 11.

Oczami wyobraźni nie widział topniejących lodowców, które dziś podnoszą poziomy mórz, a które topnieją również z powodu emisji gazów cieplarnianych uwalnianych przez hodowle przemysłowe. Był krótkowzroczny – żeby nie powiedzieć: ślepy, naiwny, żeby nie powiedzieć: głupi. Nie przewidział, że jego działanie obróci się przeciwko niemu, że będzie umierał z powodu zanieczyszczenia i utraty bioróżnorodności.

Matildo i Ruggera pokazują, że nie wszystko stracone, że można uwolnić zwierzęta i żyć etycznie oraz zdrowo, opierając się na dietach wegetariańskiej i wegańskiej. Trzeba zlikwidować hodowle przemysłowe, a zwierzęta przywrócić naturze. To jedyny słuszny wybór. Innej drogi nie ma.

Bibliografia

- Baratay, Éric. *Zwierzęcy punkt widzenia. Inna wersja historii*. Przeł. Paulina Tarasewicz. Gdańsk: Wydawnictwo w Podwórku, 2015.
- Bartnik, Ewa. „Ile w nas małpy, ile człowieka? – tłumaczy genetyk, prof. Ewa Bartnik”. *Zwierciadło*. 18.02.2021. <https://zwierciadlo.pl/zdrowie/499904,1,ile-w-nas-malpy-ile-czlowieka--tlumaczy-genetyk-prof-ewa-bartnik.read> (dostęp: 25.02.2023).
- Brach-Czaina, Jolanta. *Szczeliny istnienia*. Warszawa: Dowody na Istnienie, 2018.
- Buzzati, Dino. „Stary guziec”. Przeł. Marcin Wyrembelski. W *Sześćdziesiąt opowiadań*, 113–118. Przeł. Piotr Drzymała, Jarosław Mikołajewski, Mateusz Salwa, Joanna Wajs, Marcin Wyrembelski. Warszawa: Czuły Barbarzyńca, 2021.
- Foer, Jonathan Safran. *Zjadanie zwierząt*. Przeł. Dominika Dymińska. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2013.
- Gzyra, Dariusz. *Dziękuję za świńskie oczy. Jak krzywdzimy zwierzęta*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2018.
- Iovino, Serenella. *Italo Calvino's Animals. Anthropocene Stories*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Kolbert, Elisabeth. *Szóste wymieranie. Historia nienaturalna*. Przeł. Piotr Grzegorzewski i Tatiana Grzegorzewska. Warszawa: W.A.B., 2016.
- Meijer, Eva. *Zwierzęta mówią. W stronę demokracji międzygatunkowej*. Przeł. Aleksandra Małecka i Miłosz Biedrzycki. Okoniny: Drzazgi, 2021.
- Ortese, Anna Maria. *Le Piccole Persone. In difesa degli animali e altri scritti*. Milano: Adelphi Edizioni, 2016.
- Pocar, Valerio. *Oltre lo specismo. Scritti per i diritti degli animali*. Sesto San Giovanni: Mimesis, 2020.
- Scarpa, Tiziano. *La penultima magia*. Torino: Einaudi, 2020.

- Scruton, Roger. „Co złego jest w prawach zwierząt?”. Przeł. Monika Małek. W *Wiedza o etyce*, red. Jan Woleński i Jan Hartman, 421–423. Warszawa: PWN, 2008.
- Singer, Peter. *Wyzwolenie zwierząt*. Przeł. Anna Alichniewicz i Anna Szczęсна. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2004.
- Skubik, Michał. „Zgotowaliśmy Ziemi szóste masowe wymieranie”. *Gazeta Wyborcza*. 02.12.2015. <https://wyborcza.pl/7,75400,19278431,zgotowalismy-ziemi-szoste-masowe-wymieranie.html> (dostęp: 10.03.2023).
- Świetlik, Aleksandra. „Apetyt na samozagładę: jak zjadanie zwierząt zabija naszą planetę?”. WWF Polska. 19.03.2020. <https://www.wwf.pl/aktualnosci/apetyt-na-samozaglade-jak-zjadanie-zwierzat-zabija-nasza-planete> (dostęp: 20.02.2023).
- Tan, Shaun. *Opowieści z głębi miasta*. Przeł. Anna Warso i Wojciech Góralczyk. Warszawa: Kultura Gniewu, 2019.
- Tokarczuk, Olga. *Opowiadania bizarne*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2019.
- Zalewska, Weronika. „Jak mówię i piszę, tak widzę – o potencjale międzygatunkowych dialogów”. W *Atlas wszystkich mieszkańców*, red. Aleksandra Litorowicz, publikacja bez numeracji stron. Warszawa: Fundacja Puszcza, 2022.
- Zwolińska, Barbara. „Światy bizarne Olgi Tokarczuk”. *Er(r)go. Teoria – Literatura – Kultura*, nr 45 (2) (2022): 165–183. <https://doi.org/10.31261/errgo.12502>, <https://journals.us.edu.pl/index.php/ERRGO/article/view/12502/11455> (dostęp: 10.03.2023).

Karolina Kopańska – mgr, italianistka i romanistka, doktorantka w dziedzinie literaturoznawstwa w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych i Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego; autorka artykułów i rozdziałów w monografiach z zakresu literatury włoskiej. Jedną z jej ostatnich publikacji to *La crisi delle relazioni amorose nell'opera di Giovanni Agnoloni* (w: *L'art de vivre, de survivre, de revivre. Approches littéraires. Le 50e anniversaire des études romanes à l'Université de Łódź*, red. Magdalena Koźluk, Anita Staroń, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2022, s. 325–336). E-mail: karo.kopanska@gmail.com.

Karolina Kopańska – MA, researcher in Italian and Romance studies, PhD candidate in literary studies at the Doctoral School of Humanities and Social Sciences, University of Gdańsk; author of articles and chapters in monographs on Italian literature. One of her recent publications is *La crisi delle relazioni amorose nell'opera di Giovanni Agnoloni* (in: *L'art de vivre, de survivre, de revivre. Approches littéraires. Le 50e anniversaire des études romanes à l'Université de Łódź*, ed. Magdalena Koźluk, Anita Staroń, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2022, pp. 325–336). E-mail: karo.kopanska@gmail.com.



PAWEŁ PASIEKA

 <https://orcid.org/0000-0002-3346-5280>

Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie

Instytut Nauk Socjologicznych i Pedagogiki

Spory o wegetarianizm w wieku XIX Ideowe i materialne podstawy diety bezmięsnej

Споры о вегетарианстве в XIX веке
Идеологические и материальные основы
диеты без мяса

Абстракт

Первое в мире Вегетарианское общество, основанное в 1847 году в Англии, приняло программную декларацию, согласно которой его членам запрещалось есть мясо, птицу и рыбу (*flesh, fowl, fish*). Что касается яиц, молока, сыра, масла и меда, то здесь членам общества предоставлялась свобода выбора. Кроме того, на их усмотрение оставалось употребление алкоголя, табака, стимуляторов, таких как кофе или чай, а также использование одежды и материалов животного происхождения. Широкая формула позволила объединить вегетарианцев, которые по-разному соблюдали эти рекомендации, но неизбежно привела также к разногласиям и спорам по поводу того, что на самом деле означает быть вегетарианцем. В конце XIX века обострились и внутренние идеологические конфликты в связи с тем, что появились новые «чисто» растительные продукты, заменители масла, молока, мяса и шкур, которые значительно расширили материальную базу веганского

Disputes over Vegetarianism
in the 19th Century. The Ideological and
Material Foundations of a Meatless Diet

Abstract

The world's first Vegetarian Society was founded in 1847 in England. Its founding declaration stated that members could not eat “flesh, fowl or fish”. As for eggs, milk, cheese, butter and honey, members were left free to choose. It was also up to their discretion whether to use alcohol, tobacco, stimulants such as coffee or tea, or clothing and materials of animal origin. This wide-ranging approach allowed for the inclusion of vegetarians of various kinds, but inevitably also led to controversy and disputes about what it actually meant to be a vegetarian. At the end of the 19th century these internal ideological conflicts intensified due to the appearance of new products that were “purely” plant-based – substitutes for milk, meat and leather – all of which extended the options for a vegan lifestyle. This article discusses both the ideological and the material dimensions behind the emergence and the development of the vegetarian movement in the second half of the 19th century, and traces the birth of 20th-century veganism.

образа жизни. В статье рассматриваются как идеологические, так и материальные аспекты возникновения и развития вегетарианского движения во второй половине XIX века и прослеживается зарождение веганства XX века.

Ключевые слова: вегетарианство, Генри С. Солт, растительные заменители продуктов животного происхождения, Nuttose, Viandina

Keywords: vegetarianism, Henry S. Salt, plant-based substitutes for animal products, Nuttose, Viandina

W 1847 roku zostało założone w Anglii pierwsze na świecie Towarzystwo Wegetariańskie. Mimo że wegetarianizm miał wielowiekową tradycję, to powołanie do życia samodzielnej organizacji stanowiło ważny krok na drodze do formowania oraz kształtowania się jego ideowych podstaw. Początki Towarzystwa sięgają ruchów reformatorskich, które zrodziły się u zarania XIX stulecia. Były to ruchy o charakterze religijnym lub filantropijnym, których cel stanowiły działania na rzecz aktywnego życia wyrażającego się dobrymi uczynkami w stosunku do bliźnich, poprawy warunków życia i zdrowia, abstynencji oraz diety wegetariańskiej. Pierwszą organizacją, której członkowie odrzucili jedzenie mięsa, był Biblijny Kościół Chrześcijański, założony w 1801 roku przez wielbnego Williama Cowherda w Salford, niedaleko Manchesteru. W 1809 roku Cowherd wprowadził dla członków kongregacji zasadę nieprzyjmowania pokarmów mięsnych. Jego działania na rzecz zachowania wstrzeźliwości i samodoskonalenia poprzez edukację zyskały przychylną miejscowej ludności, głównie dzięki praktycznemu wsparciu, jakiego udzielał swoim parafianom w postaci ciepłych posiłków, pomocy medycznej oraz darmowego pochówku, który był wówczas czymś niespotykanym. Dietę wegetariańską uważał za zdrową, w jedzeniu mięsa zaś dostrzegał przyczyny powstawania nie tylko licznych chorób, lecz także zachowań agresywnych. Cowherd zmarł w 1816 roku, jednakże liczni członkowie wspólnoty Biblijnych Chrześcijan nie zapomnieli o jego przesłaniu i z czasem odegrali kluczową rolę w powstaniu Towarzystwa Wegetariańskiego. Do czołowych postaci należeli Joseph Brotherton, fabrykant bawełny i jedwabiu, który przejął po Cowherdzie stery Kościoła, później zaś został pierwszym posłem do parlamentu brytyjskiego z Salford¹, oraz James Simpson, bogaty przemysłowiec i pierwszy prezes Towarzystwa

¹ Brotherton popierał szereg radykalnych reform społecznych, takich jak zniesienie niewolnictwa, ograniczenie wydatków publicznych oraz zniesienie kary śmierci. W odróżnieniu od swoich kolegów posłów, którzy byli także przedsiębiorcami z Północy, był on gorącym zwolennikiem skrócenia godzin pracy robotnikom w fabrykach. Wegetariańska dieta Brothertona wywoływała konsternację podczas publicznych obiadów, ale jak przekonywał James Grant, sprawozdawca parlamentarny, pomagali mu przyjaciele i inni przedstawiciele skrzydła reformistycznego, którzy dbali o to, aby otrzymał pudding

Wegetariańskiego. W 1832 roku Martha Brotherton, żona Josepha, opublikowała anonimowo książkę kucharską *Vegetable Cookery: with an Introduction, Recommending Abstinence form Animal Food and Intoxicating Liquors*, która ukazywała bogactwo kuchni wegetariańskiej, chociaż spora liczba przepisów kulinarnych wymagała użycia naprawdę dużych ilości masła i innych produktów odzwierzęcych².

Drugim środowiskiem, które odegrało ważną rolę w powstaniu Towarzystwa Wegetariańskiego, była szkoła Alcott House, której siedziba znajdowała się w miejscowości Ham Common w pobliżu Richmond, 10 mil na południowy zachód od Londynu. Szkoła została otwarta w lipcu 1838 roku. Jej założycielem był James Pierrepont Greaves, który podczas pobytu w Szwajcarii poznał znanego pedagoga Johanna Heinricha Pestalozziego i stał się zwolennikiem jego koncepcji nauczania. Organizację szkoły wzorowano na placówce, którą założył w Bostonie Bronson Alcott – i ku jego czci szkoła nosiła jego imię. Celem wychowania było kształcenie charakteru w duchu ideałów życia możliwie prostego i moralnego oraz rozwój dyscypliny wewnętrznej, która prowadzić miała nie tyle do ascezy, ile do doskonałenia zmysłowej i cielesnej strony życia. Z tego względu w placówce podawano wyłącznie posiłki wegetariańskie, które uważano, w odróżnieniu od mięsa, za pożywienie nierozbudzające zmysłowej, zwierzęcej natury człowieka. Z tych samych powodów unikano napojów „pobudzających”, takich jak herbata i kawa, pito wyłącznie czystą wodę. W szkole obowiązywała dyscyplina, wstawano wcześniej rano, brano zimną kąpiel. „Czas spędzano na świeżym powietrzu; noszono skromne stroje szyte z jasnych naturalnych tkanin”³. W 1841 roku nazwę placówki zmieniono na Concordium, or Industry Harmony College. W tym samym roku dyrekcja szkoły rozszerzyła działalność edukacyjną i zaczęła wydawać czasopismo „The Healthian”, które później zmieniło nazwę na „The New Age”. W 1842 roku w kwietniowym wydaniu „The Healthian” po raz pierwszy użyto w druku słowa „wegetarianin”.

oraz dania warzywne. Wedle Granta jednak tym, co najbardziej wyróżniało Brothertona w Westminster, nie były jego nawyki żywieniowe, ale wytrwałość w ponawianych przez lata próbach zreformowania godzin pracy parlamentu. Ówczesnym zwyczajem było, że obrady przeciągały się do późnych godzin nocnych, Brotherton zaś walczył o to, aby kończono je najpóźniej do północy, gdyż większość posłów spała w ławach i nie uczestniczyła w debatach. Wielokrotnie składane przez niego wnioski o ograniczenie godzin pracy posłów nie znalazły jednak poparcia większości. Por. “The Vegetarians [From “Punch” of September 30, 1848]”, *The Vegetarian Advocate*, no. 3 (1848): 34.

² W książce znajdowały się różnorodne domowe porady dotyczące czyszczenia żelaznych pieców, sporządzenia własnym sumptem oleju do konserwacji mebli, przepisy na zrobienie syropów, dżemów i zapraw, a także na przyrządzenie domowych lekarstw na kaszel, chrypkę i przeziębienie, ból głowy, ucha i zębów oraz na poważniejsze dolegliwości, takie jak zatrucia czy choroby (przykładowo ospa, pasożyty i kamica nerkowa). Porady dotyczyły również ratowania topielców i osób, które straciły przytomność, tamowania krwotoków, przygotowania okładów i maści. Poradnik ten cieszył się na tyle dużym powodzeniem, że w 1833 roku ukazało się jego czwarte wydanie.

³ Natalia Mętrak-Ruda, *Warzywa zjedz, mięso zostaw. Krótka historia wegetarianizmu* (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2022), 74.

W 1841 roku utworzono w Alcott House pierwszy zakład hydroterapeutyczny, którego kierownikiem został William Horsell. W 1845 roku opublikował on pracę *Hydropathy for the People*, lecz jego aktywność nie ograniczała się jedynie do metod wodoleczniczych. Od 1833 roku był aktywnym działaczem ruchu abstynencyjnego, a pięć lat później założył Towarzystwo Antynikotynowe. Od 1845 roku stał się zwolennikiem wegetarianizmu oraz odegrał ważną rolę w powstaniu i rozwoju Towarzystwa Wegetariańskiego. W celu szerszego upowszechnienia swych poglądów zakupił od dr. Frederica Richarda Leesa, także propagatora abstynencji i wegetarianina, który nosił się wówczas z zamiarem wyjazdu do Ameryki, czasopismo „Truth Tester”. Od września 1848 roku zaczęło się ono ukazywać pod nowym tytułem – „The Vegetarian Advocate”⁴. Na jego łamach publikowano liczne artykuły na temat szkodliwości palenia tytoniu, picia alkoholu, korzystania z używek, jak również propagowano dietę wegetariańską. W 1847 roku został tam zamieszczony list pana Whitersa z Hampshire, w którym pojawił się pomysł założenia organizacji zrzeszającej zwolenników wegetarianizmu. William Oldham, dyrektor ds. finansów Alcott House, zareagował entuzjastycznie i zorganizował 8 lipca 1847 roku w Alcott House pierwsze zebranie, na którym omówiono pomysł założenia stosownego towarzystwa. W zebraniu uczestniczył także James Simpson, który reprezentował Biblijnych Chrześcijan z Salford. Na kolejnym spotkaniu, które odbyło się 30 września 1847 roku w Northwood Villa, siedzibie Instytutu Hydropatycznego w Ramsgate (Kent), podjęto formalną decyzję o założeniu Towarzystwa Wegetariańskiego⁵. Obradom przewodniczył Joseph Brotherton, który był już wówczas posłem parlamentu brytyjskiego. Wszyscy uczestnicy jednogłośnie podjęli decyzję o utworzeniu organizacji. Przewodniczącym Towarzystwa został James Simpson, skarbnikiem William Oldham, sekretarzem zaś William Horsell. Po kilku miesiącach organizacja liczyła już 150 członków, którzy podjęli aktywne działania na rzecz propagowania Towarzystwa i idei wegetariańskiej. Poza czasopismem „The Vegetarian Advocate” zaczęto wydawać krótkie pisma i broszury informacyjne, a także organizować liczne spotkania, pogadanki i wykłady, które odbywały się w dużych miastach Wielkiej Brytanii. Pierwszy doroczny zjazd Towarzystwa odbył się 28 lipca 1848 roku w Manchesterze⁶. Na kolejnym, który odbył się również w tym mieście, organi-

⁴ Pismo było wydawane na wyspie Man do czasu, gdy zniesienie przywilejów pocztowych dla mieszkańców wyspy nie zmusiło Horsella do przeprowadzki do Londynu i urządzenia redakcji przy Paternoster Row 13.

⁵ William Horsell, *The Vegetarian Armed at All Points in which the Theory is Explained. The Chief Arguments Advanced and the Principal Objections Answered* (London: Vegetarian Depot, 1859), 43.

⁶ Podczas bankietu podano posiłek, na którym serwowano omlety przyprawione cząbrem, makaron z jajkiem, placki z cebulą i szalwią, zapiekanki przyprawione cząbrem, klopsiki z masy chlebowo-pietruszkowej, placki nadziewane farszem, pudding śliwkowy, piramidki z ryżu oraz flamri. Por. An Old Vegetarian, “The Vegetarian Banquet, Held at Hayward’s Hotel, Manchester, July 28th, 1848”, *The Vegetarian Advocate*, no. 5 (1848): 68.

zacja mogła pochwalić się już 440 członkami⁷. W 1850 roku liczba ta wynosiła ponad 600 członków, a sześć lat później przekroczyła tysiąc. Coraz liczniejsze stawały się także szeregi niezrzeszonych w Towarzystwie osób, które zaczęły na własną rękę praktykować dietę wegetariańską. Towarzystwo zorganizowało oddziały we wszystkich większych miastach Wielkiej Brytanii: Londynie, Edynburgu, Glasgow, Birmingham i Liverpoolu. Od 1849 roku jego organem prasowym został „The Vegetarian Messenger”, który ukazywał się jako miesięcznik w nakładzie niemalże 5 tys. egzemplarzy i był wydawany nieprzerwanie przez ponad sto lat⁸.

Pod koniec pierwszego dziesięciolecia działalności Towarzystwa miały miejsce dwa wydarzenia, które wstrząsnęły jego podstawami. W 1857 roku zmarł nagłe Brotherson, a dwa lata później Simpson. Śmierć tego ostatniego miała poważny wpływ na funkcjonowanie Towarzystwa, gdyż w ciągu ostatnich pięciu lat swego życia przeznaczył on na jego działalność co najmniej 5 tys. funtów i chociaż podobną sumę ofiarował w spadku na dalsze jego funkcjonowanie, to jednak pewne okoliczności sprawiły, że środków tych organizacja nigdy nie otrzymała⁹. Wysiłki na rzecz rozwoju Towarzystwa podjął Alderman Harvey, jednak podstawy finansowe nie były stabilne i konieczne stało się ograniczenie aktywności stowarzyszenia w wielu dziedzinach, łącznie z wydawaniem czasopisma „The Vegetarian Messenger”.

W 1875 roku utworzono w Londynie Towarzystwo Reformy Dietetycznej (Dietetic Reform Society), którego członkowie propagowali abstynencję od alkoholu i tytoniu, jak również byli zwolennikami diety wegetariańskiej. W 1877 roku organizacja ta przekształciła się w Londyńskie Towarzystwo Reformy Żywnieniowej (London Food Reform Society). Jednym z jego założycieli był dr Thomas Richard

⁷ Na bankiecie otwierającym zjazd nie podawano napoi alkoholowych. Toasty wznoszono w kieliszkach, jak przystało na zwolenników abstynencji, napełnionych najczystszyim napojem – wodą. James Simpson w mowie inauguracyjnej przedstawił racje na rzecz diety wegetariańskiej, odwołując się do argumentów anatomicznych (budowa zębów, żołądka i układu pokarmowego), ekwiwalentności składników pochodzenia roślinnego w porównaniu ze składnikami zwierzęcymi, a także dobroczynnego wpływu diety jarskiej na zdrowie i umysł człowieka. Por. “Second Annual Meeting of the Vegetarian Society”, *The Vegetarian Advocate*, no. 12 (1849): 148–150. Liczbę członków Towarzystwa podają za Simpsonem, który podczas przemówienia inauguracyjnego mówił o 440 członkach. Niektóre źródła podają, że było ich wówczas 265, ale nie wydaje się, żeby była to informacja wiarygodna, gdyż Horsell, sekretarz Towarzystwa, podczas obrad przedstawił sprawozdanie z działalności, z którego wynikało, że do organizacji zapisały się nawet 463 osoby, z czego 440 uważano za członków rzeczywistych. Por. “Second Annual Meeting of the Vegetarian Society”, 151.

⁸ W lipcu 1850 roku ukazał się ostatni numer wydawanego przez Williama Horsella czasopisma „The Vegetarian Advocate”. Zakończenie działalności nie wynikało z braku zainteresowania czytelników, lecz z zasadniczych różnic doktrynalnych, jakie dzieliły Horsella od Simpsona, prezesa Towarzystwa Wegetariańskiego. Simpson postanowił wspierać finansowo wydawany od 1849 roku miesięcznik „The Vegetarian Messenger” i tym samym przyczynił się do upadku konkurującego z nim czasopisma.

⁹ Charles W. Forward, *Fifty Years of Food Reform. A History of the Vegetarian Movement in England* (London: Ideal Publishing Union, 1898), 44.

Allison, zaprzysięgły wróg alkoholu, tytoniu, kawy i herbaty, z równą stanowczością propagujący pożywienie roślinne¹⁰. Szczególną rolę dietetyczną przypisywał pełnoziarnistemu pieczywu otrzymanemu z mąki z pełnego przemiału. W 1885 roku doszło do połączenia Towarzystwa Wegetariańskiego z Towarzystwem Reformy Żywieniowej, które zaczęło funkcjonować jako jego londyński oddział. Trzy lata później nastąpił rozłam i na bazie byłego oddziału utworzono Londyńskie Towarzystwo Wegetariańskie (London Vegetarian Society), które wkrótce stało się drugim pod względem wielkości ugrupowaniem o zasięgu ogólnokrajowym. Przewodniczącym został Arnold Hills, który w tym samym roku objął kierownictwo w powołanym do życia Wegetariańskim Klubie Cyklistów (Vegetarian Cycling Club)¹¹. W kolejnym roku Hills zainicjował powstanie Związku Federacji Towarzystw Wegetariańskich (Vegetarian Federal Union), którego został prezesem, i zaczął wydawać czasopismo „The Vegetarian”.

Przez całe drugie półwiecze XIX stulecia dochodziło pomiędzy członkami towarzystw wegetariańskich do gwałtownych sporów i polemik ideologicznych. Z wegetarianizmem łączono postulaty abstynencji od alkoholu, tytoniu i używek, alternatywnych metod leczenia (homeopatii, mesmeryzmu, wodolecznictwa), wolności od szczepień przeciwko ospie czy wiwisekcji. Tworzyły się i rozpadały struktury ruchu, powoływano nowe organizacje. Z całą pewnością charyzma i ambicje liderów nie były bez znaczenia, lecz zasadnicze spory dotyczyły formuły wegetariańskiego *credo*. Zgodnie z przyjętą przez Towarzystwo Wegetariańskie deklaracją programową jego członkom bezwzględnie nie wolno było spożywać mięsa, drobiu oraz ryb, a ich pożywienie miało składać się **głównie** z produktów pochodzenia roślinnego¹². O ile zjedanie produktów odzwierzęcych pozostawiono do swobodnej decyzji członkom Towarzystwa, o tyle przestrzeganie tak zwanej zasady 3F (*flesh, fowl, fish*) uznano za niepodważalny i konieczny warunek bycia wegetarianinem. Od osoby przystępującej do Towarzystwa Wegetariańskiego wymagano jedynie, aby złożyła stosowne oświadczenie (bez formalnych dowodów), że przynajmniej od miesiąca praktykuje dietę bezmięsną.

Od początku istnienia Towarzystwa wyraźnie obecne były dwa zasadnicze nurty wegetarianizmu. Nurt umiarkowany, podążający za deklaracją programową, opowiadający się za dopuszczalnością produktów odzwierzęcych w diecie wegetariańskiej, oraz nurt radykalny, postulujący stosowanie jak najściślejszej diety roślinnej, maksymalnie rezygnujący z produktów odzwierzęcych. Faktycznie istniała cała gama zróżnicowanych postaw i zachowań w zakresie korzystania z produktów

¹⁰ Allison był także znanym przeciwnikiem obowiązkowych szczepień ochronnych przeciw ospie.

¹¹ Hills był także prezesem Wegetariańskiego Klubu Wędrówek Pieszych w Londynie (London Vegetarian Rambling Club).

¹² Henry S. Salt, *The Logic of Vegetarianism. Essays and Dialogues* (London: The Ideal Publishing Union, 1899), 6.

odzwierzęcych, a oba nurty wyznaczały jedynie skrajne pozycje na tej skali. Francis Newman, prezes Londyńskiego Towarzystwa Wegetariańskiego (London Vegetarian Society) w latach 1873–1884, wychodząc naprzeciw oczekiwaniom liberalnych zwolenników, wprowadził kategorię „członków-kandydatów”, którym pozwalano nawet na zjadanie od czasu do czasu drobiu oraz ryb¹³. Natomiast Ben Ley, który z całego serca oddany był sprawie wegetarianizmu, protestował nie tylko przeciwko zjadaniu zwierząt, ale także „okradaniu ich grzbietów”¹⁴. W związku z tym nosił wyłącznie ubrania wykonane z lnu. Nie przeszkadzało mu to jednak, podobnie jak Richmondowi Phillipsowi, w korzystaniu z mleka, serów, jajek i masła, mimo że, jak wskazywali słusznie krytycy takiego postępowania, pociągało to za sobą „okradanie” kur, krów i cieląt, które hodowano, a następnie zabijano!

Nurt umiarkowany nazywano niekiedy wegetarianizmem typu V.E.M. Nazwa ta była akronimem trzech terminów: *vegetable*, *eggs*, *milk*, produktów uznanych za dopuszczalne w tej diecie¹⁵. Nurt ten skupiał zdecydowaną większość członków Towarzystwa, którzy korzystali z produktów pochodzenia zwierzęcego, z wyjątkiem mięsa oraz potraw, do przygotowania których używano smalcu, łoju lub tłuszczu spod pieczeni. Natomiast zwolennicy nurtu radykalnego byli przekonani, że wegetarianie powinni konsekwentnie wyeliminować wszystkie, a przynajmniej zdecydowaną ich większość, produkty odzwierzęce i zachować spójną postawę wobec zwierząt oraz ich eksploatacji. Między członkami Towarzystwa istniały również, wspomniane tu wcześniej, różnice dotyczące postaw wobec alkoholu, tytoniu, innych używek, alternatywnych metod leczenia, co komplikowało jeszcze bardziej obraz wegetarianizmu, lecz kwestia dopuszczalności produktów odzwierzęcych stanowiła najpoważniejszy problem, bez rozwiązania którego przesłanie wegetarianizmu pozostawało niejasne i niezrozumiałe.

Problem ten dyskutowano już, zanim został sformułowany program Towarzystwa Wegetariańskiego. W liście do wydawcy „The New Age. Concordium Gazette and Temperance Advocate” jeden z czytelników, posługujący się pseudonimem „Pytający”, pisał: „Podziwiając zasady przedstawione na łamach *Healthian*, których kontynuacją jest, jak przypuszczam, wasze nowe czasopismo *Concordium Gazette*, chciałbym poruszyć pewne praktyczne kwestie dotyczące przyswojenia sobie diety roślinnej. Jestem całkowicie przekonany co do słuszności zasad [tej diety – P.P.] we wszelkich jej aspektach, brakuje mi jednak jeszcze zastępników produktów pochodzenia zwierzęcego oraz substytutów herbaty, kawy, masła, jajek itp., z konieczności wykluczonych przez zasady unikania wszelkich produktów pochodzenia zwierzę-

¹³ Mętrak-Ruda, *Warzywa zjedz, mięso zostaw*, 77–78.

¹⁴ William Goodman, *The Social History of Great Britain During the Reigns of the Stuarts*, vol. 2 (New York: William H. Colyer, 1844), 52. Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia cytatów obcojęzycznych pochodzą od autora niniejszego artykułu.

¹⁵ John E.B. Mayor, *What is Vegetarianism?* (Manchester: The Vegetarian Society, 1898), 9–10.

cego lub ich »przetworów«. Doświadczenie tych, którzy są praktycznie zaznajomieni z tym tematem, byłoby niezwykle przydatne dla nowicjuszy w tej dziedzinie, dla których nic nie jest tak kłopotliwe i trudne, jak zmiana ich codziennych nawyków¹⁶. W odpowiedzi na list redakcja czasopisma przedstawiła listę surowych i gotowanych, prostych i pożywnych produktów oraz potrawy, które w żaden sposób, jak przekonywano, nie naruszają wolności i życia zwierząt, a znalazły się wśród nich: „Płatki owsiane, jęczmień, ryż, sago, tapioka, groch, maranta trzcinowa (*arrowroot*), makaron (*macaroni*), wermiszel, fasola czerwona, bób, zielony groszek, kapusta, brokuły, kalafior, karczochy, ziemniaki, cebula, buraki, pasternak, marchew, rzepa, zupy jarzynowe, grochówka, pudding z sago, pieczony pudding z sago z jabłkami, pieczony pudding ryżowy z jabłkami, pieczony pudding jęczmienny z jabłkami, gotowany jęczmień z rodzynkami, gotowany ryż z rodzynkami, gotowany ryż z cebulą, gotowany groszek, gotowany ryż z mąką. Puddingi śliwkowe, owocowe, knedle porzeczkowe, ciasta z owocami, warzywa zapiekane w cieście, chleb, biszkopty, sałata, musztarda i rzeżucha, ogórki, melony, jabłka, gruszki, daktyle, rodzynki, figi i wiele smacznych oraz pożywnych owoców, zbyt licznych, aby je wszystkie wymieniać. Do przyrządzenia ciasta na zapiekanekę użyj, zamiast masła lub smalcu, purée ziemniaczanego lub drożdży¹⁷”.

Najprostszym sposobem poszerzenia kuchni wegetariańskiej było wymyślenie jarskich wersji tradycyjnych dań. Na łamach „The Vegetarian Advocate” stworzono rubrykę, gdzie czytelnicy wymieniali się pomysłami na przepisy niewymagające użycia jajek, masła, mleka czy serów. W liście do redakcji anonimowy czytelnik przekonywał, że „[...] angielska babka funtowa i herbatniki udają się równie dobrze na oleju (zamiast masła i jajek), a serniki można dobrze naśladować za pomocą purée ziemniaczanego połączonego z olejem i cukrem, które wkłada się do upieczonego ciasta [...] pożywne i zdrowe jedzenie można otrzymać z nich [tj. warzyw – P.P.] bez używania jakichkolwiek produktów pochodzenia zwierzęcego, jajek, mleka i masła¹⁸”. W 1849 roku Horsell opublikował pracę *Kitchen Philosophy for Vegetarians: Embracing Social and Domestic Duties, with Instructions for One Week's Practice of Vegetarian Diet*, którą można uznać za pierwszą wegańską książkę kucharską, gdyż żaden zamieszczony w niej przepis nie wymagał użycia ani masła, ani jajek. Horsell rozwiewał wątpliwości co do rzekomego ubóstwa diety roślinnej i na potwierdzenie tego przytoczył we wstępie anegdotę o mężczyźnie, któremu bliskie były rozkosze stołu i który przysiągł, że stanie się wegetarianinem, pod warunkiem że zwolennicy tej diety dowiodą mu, iż potrafią zaspokoić jego wyrafinowany smak

¹⁶ “Letter to the Editor”, *The New Age. Concordium Gazette and Temperance Advocate*, vol. 1 (4) (1843): 31–32.

¹⁷ “Vegetable Food”, *The New Age. Concordium Gazette and Temperance Advocate*, vol. 1 (5) (1843): 39.

¹⁸ “Remarks on Vegetable Cookery and Diet”, *The Vegetarian Advocate*, vol. 1 (3) (1848): 40.

i podniebienie. Wieczorem wsiadł na statek parowy i rano przybył do wegetariańskiego pensjonatu w Nowym Jorku w porze śniadania. Okazało się ono przepyszne, składały się na nie różne owoce i dania mączne, chleb na zakwasie i bez zakwasu. Śniadanie spełniło wszystkie jego wymagania. Zaczął więc zastanawiać się, czy w trakcie kolejnych posiłków pojawią się jakieś nowe dania. Obiad był jeszcze bardziej zaskakująco bogaty. Zupa, warzywa, pudding, owoce stanowiły ciekawą odmianę dla dotychczasowego menu i były apetyczne oraz lekkostrawne. Mężczyzna pozostał w pensjonacie jeszcze tydzień i w końcu doszedł do wniosku, że jego apetyt jeszcze nigdy nie został tak w pełni zaspokojony różnorodnymi potrawami. Postanowił również, że po powrocie do domu zmieni swą dotychczasową kuchnię oraz skłoni żonę i ósemkę swych dzieci do przyjęcia zdrowszego, doskonalszego i szczęśliwszego stylu życia.

Horsell reprezentował radykalny nurt wegetarianizmu, chociaż nie był on skrajnie ortodoksyjny i dopuszczał pewne drobne odstępstwa od dietetycznego reżimu. 2 kwietnia 1850 roku z okazji otwarcia w Londynie nowego zakładu drukarskiego, który napędzany był ówczesną nowinką, maszyną parową, Horsell wydał wraz z żoną przyjęcie, na które zaprosił swych londyńskich przyjaciół oraz osoby zaangażowane w uruchomienie zakładu. Podano posiłek wegetariański, który składał się z jęczmienia, sago, jabłek, puddingu marchewkowego, potraw przyrządzonych bez udziału produktów odzwierzęcych. Na koniec goście mogli rozkoszować się plackiem śliwkowym i owocami, chociaż dostępne było także nie mniej „ortodoksyjne” danie – pudding jęczmienny na mleku¹⁹. W krótkim przemówieniu Horsell wyjaśnił zgromadzonym, że tylko w taki sposób mogą wraz z żoną gościć swoich przyjaciół, a radosne wydarzenie nie potrzebuje wcale używek, takich jak herbata, kawa czy mięso.

Wyraźne ograniczenie lub nawet całkowite wykluczenie produktów pochodzenia odzwierzęcego z diety wegetariańskiej nie eliminowało jednak wszelkich wyzwania, z jakimi musieli mierzyć się dziewiętnastowieczni zwolennicy radykalnej doktryny wegetariańskiej. Surowce i produkty odzwierzęce były na masową skalę wykorzystywane w bardzo wielu dziedzinach ludzkiego życia. Jak zgryźliwie zauważał jeden z czytelników „The Vegetarian Advocate”: „[...] kilkoro współpracowników czasopisma wydaje się zainteresowanych przyjęciem [...] ścisłej diety wegetariańskiej. Na nieszczęście dla siebie muszą oni zdawać sobie sprawę, że zasada niezabijania zwierząt dla pożytku człowieka jest nieustannie poddawana próbie przez szewca, rymarza, introligatora, kuśnierza, stolarza, szcztokarza, olejarza, sprzedawcę wyrobów drogerijnych, aptekarza, snycerza (wytwarzającego wyroby

¹⁹ „Vegetarian Entertainment”, *The Vegetarian Advocate*, vol. 2 (9) (1850): 110. W relacji znajduje się informacja odsyłająca do konkretnych przepisów zamieszczonych w pracy *Domestic Assistant*, której wydawcą była Elizabeth Horsell, będąca równie aktywną jak jej mąż członkinią Towarzystwa Wegetariańskiego.

z kości), dezynsektora, szczurołapa, lutnika, a także setki innych wytwórców przetwarzających i wykorzystujących ogromne ilości surowców odzwierzęcych, których rosnąca produkcja zależy od istnienia zwierząt. Chciałbym zapytać, czy wegetarianie nie ośmieszają się, przyjmując za zasadę postępowania regułę, której mogą sprostac jedynie, wykorzystując produkty czysto roślinne, zamiast przyjąć taką, która przede wszystkim dopuszcza użycie jaj w omletach, ciastach i puddingach [...]”²⁰. Autor listu dowodził, że przyjęte postulaty etyczne muszą być przede wszystkim realne i możliwe do osiągnięcia, w przeciwnym razie tracą całą swą doniosłość i znaczenie w faktycznym postępowaniu ludzi.

Jakkolwiek więc rzecz dotyczyła ideowego wymiaru wegetarianizmu, realizacja moralnych pryncypiów w równym stopniu zależała od wewnętrznej dyscypliny ludzi, jak i od dostępności całej gamy produktów pochodzenia roślinnego. Jeśli radykalny wegetarianizm (weganizm, jak byśmy dziś powiedzieli) miał być możliwy lub przynajmniej miało być możliwe stopniowe podążanie ku niemu, to realizacja tego programu zależała wprost od istnienia lub stworzenia roślinnych zamienników produktów pochodzenia zwierzęcego.

Tłuszcze zwierzęce stanowiły poważne wyzwanie dla kuchni wegetariańskiej. W XIX wieku smalec był głównym produktem, którego powszechnie używano zarówno do gotowania, jak i smażenia. Masło natomiast z uwagi na krótki okres przydatności do spożycia oraz stosunkowo wysoką cenę rzadko wykorzystywano do przyrządzania potraw gotowanych. Zastosowanie w kuchni odzwierzęcych tłuszczów sprawiało, że zupy, warzywne dania bezmięsne, a także wypieki nie były czysto wegetariańskie. Sytuacja uległa zmianie w ostatniej ćwierci XIX wieku, kiedy opracowano technologie produkcji stałych tłuszczów roślinnych. Ich pojawienie się stanowiło rewolucję w życiu wegetarian, gdyż nareszcie spełniły się ich oczekiwania i znacznie poszerzyły się możliwości przygotowania zróżnicowanych dań jarskich opartych wyłącznie na składnikach roślinnych.

Decydujący impuls do stworzenia zamienników tłuszczów zwierzęcych nie był wcale dziełem wegetarian, lecz wyszedł z kręgów polityczno-wojskowych. W latach sześćdziesiątych XIX wieku cesarz Francji Napoleon III ogłosił konkurs na opracowanie trwałego i niedrogiego tłuszczu na potrzeby żywienia armii. Hippolyte Mège-Mouriès, wykorzystując nowoczesną wiedzę i metody chemiczne, stworzył w 1869 roku produkt o nazwie *beurre économique*. Był to tłuszcz wytwarzany z łoju wołowego, który poddawano procesowi krystalizacji i rozdzielano na frakcje, a następnie uzyskiwano z nich emulsję poprzez dodawanie wody z mlekiem. Za swój wynalazek Mège-Mouriès otrzymał nagrodę w wysokości 100 tys. franków w złocie. Wkrótce różnego typu „sztuczne i ekonomiczne masła” zaczęto wytwarzać w ponad 70 fabrykach ulokowanych w kilku europejskich krajach. Przykładowo,

²⁰ “Letter to the Editor”, *The Vegetarian Advocate*, vol. 2 (11) (1850): 140.

na początku XX wieku w Niemczech produkcja sztucznego masła wynosiła przeszło 112 tys. ton. Receptura tych produktów była zróżnicowana, także ze względu na udział składników odzwierzęcych, wśród których znajdował się łój wołowy lub olej rybny. Nie były to więc tłuszcze czysto roślinne. Aby upodobnić produkt do masła, stosowano różne zabiegi chemiczne: „Prażeniem, przemywaniem, cedzeniem i zaprawianiem chemikaliami przy częstym topieniu starają się usunąć z łoju (przeważnie nerkowego) stearynę, aby go uczynić miękciejszym i bardziej do masła podobnym”²¹. Jednak, jak przekonywała Anna Fischer-Dückelmann, tłuszcze te nie były ani czyste, ani zdrowe. W porównaniu z nimi bezkonkurencyjne okazały się tłuszcze roślinne, takie jak masło kokosowe, oleje (lniany i rzepakowy) lub oliwa. Za główną zaletę olejów roślinnych badaczka uważała to, że nie jełczeją one tak szybko, jak tłuszcze zwierzęce, oraz to, że wolne są „od nieprzyjemnych lub szkodliwych zdrowiu składników, gdyż wyrabiane ze świeżych roślin, nie zawierają nic z trujących składników przemiany materii lub martwych ciał zwierzęcych”²².

Od lat osiemdziesiątych XIX wieku dostępny był w Europie w sprzedaży olej kokosowy – tłuszcz w pełni wegański. Produkowały go zarówno małe, lokalne firmy, jak i duże, znane marki, jak Sanella, Laureol czy Kunerol. Ta ostatnia wytwórnia została założona w 1897 roku w podwiedeńskim miasteczku Atzgersdorf. W 1900 roku wyprodukowała ponad 8 tys. ton czystego oleju kokosowego. Jak czytamy w „Przewodniku Zdrowia”: „Masło kokosowe znajduje coraz większe rozpowszechnienie. Jest to tłuszcz wyłoczony z jądra orzecha kokosowego. Palmy kokosowe rosną przeważnie w Afryce i na wyspach polinezyjskich. Jądro tworzy się w orzechu podczas dojrzewania przez stężenie mleka, znajdującego się w takich orzechach. Masło z mleka kokosowego jest równie smaczne, jak z krowiego. Gdy zaś nie ma w nim prawie żadnych olejków eterycznych i wolnych kwasów tłuszczowych, dlatego ma przed masłem zwierzęcym ważne zalety. Dla osłabionych i chorych ludzi jest nader pożytecznym. Zwyczaj używania masła kokosowego do mięsa rozpowszechnił się szczególnie wśród niemieckich żydów, ponieważ Talmud nie pozwala im w ogóle używać nabiału razem z mięsem. Używanie masła kokosowego powinno być u nas, zwłaszcza teraz w poście więcej być zaprowadzonym. Funt kosztuje tylko 60–65 fen. Na polecenie zasługuje fabryka Müller & Söhne w Mannheimie, mająca filię w Berlinie przy Kronenstr. 56”²³. Popularność tego produktu wynikała również z tego, że był on uważany za jeden z najzdrowszych olei, spełnia-

²¹ Anna Fischer-Dückelmann, *Encyklopedia rodzinna [Cz. 1–2]. Największy i najlepszy podręcznik do pielęgnowania zdrowia, urody i szczęścia, ze szczególnym uwzględnieniem chorób kobiecych i dziecięcych, położnictwa i pielęgnowania dzieci*, przeł. August Czarnowski i Teresa Jaroszevska (Toledo, Ohio: A.A. Paryski, 1913), 49.

²² Fischer-Dückelmann, *Encyklopedia rodzinna*, 49.

²³ „Masło kokosowe”, *Przewodnik Zdrowia. Pismo poświęcone pielęgnowaniu zdrowia i sposobowi życia według praw i wskazówek przyrody*, nr 3 (1897): 22.

jący wszelkie wymogi w zakresie czystości składników oraz posiadający dobre własności piekarnicze, smaźalnicze, jak i dietetyczne. Prowadzone wówczas badania porównawcze nad przemianą materii złożonej z tłuszczu kokosowego oraz masła wykazały równie dobrą przyswajalność zawartych w nich związków chemicznych²⁴. Masło kokosowe stało się do tego stopnia popularnym składnikiem kuchni wegetariańskiej, że w przepisach posługiwano się często jego nazwą handlową²⁵.

Pod koniec XIX wieku zaczęto produkować stałe tłuszcze roślinne (margaryny) z dodatkiem mleka i wody lub oleju kokosowego, które pozwoliły jeszcze bardziej zredukować udział w kuchni tłuszczów odzwierzęcych. Bez względu na technologie ich wytwarzania były one pomyślane jako tania i łatwa w przechowywaniu alternatywa dla smalcu i masła. Dla wegetarian stały się one produktem codziennego użytku, ale przynajmniej w jednym przypadku nie ograniczyli się oni jedynie do roli konsumentów, lecz stali się ważnymi producentami tego wyrobu. Członkowie wegetariańskiej osady Eden w Oranienburgu pod Berlinem rozpoczęły produkcję margaryny, którą wypuścili na rynek pod nazwą „masło reformowane”. Produkt ten pojawił się w sprzedaży w 1908 roku, a charakterystyczny kształt kostki stał się jego znakiem rozpoznawczym, który z czasem został przejęty przez producentów masła. Tak oto kostka margaryny zagościła na naszych stołach. Obok niej pojawiło się

²⁴ W „Przeglądzie Hygienicznym” informowano o badaniach, które opublikował V. Gerlach w artykule *Jak organizm ludzki zużytkowuje tłuszcz zwierzęcy i roślinny* (Zeitschr. f. physikal, u. diätet. Therap. 1908, Bd. 12, s. 102). Autor porównał „z jednej strony wpływ masła krowiego, z drugiej zaś »Sanelli« sporządzonej z czysto roślinnego, kokosowego tłuszczu na zużytkowanie pod względem azotu i tłuszczu, przy spożywaniu dziennie 120 gr. Okazało się, że w obu razach wykorzystanie substancji azotowych mięszanego pokarmu było równie dobre, mianowicie 92,55, względnie 92,94%; tak samo równe było wykorzystanie tłuszczu w obu przypadkach przeciętnie 97,06, względnie 97,15%”. V. Gerlach, „Jak organizm ludzki zużytkowuje tłuszcz zwierzęcy i roślinny”, *Przegląd Hygieniczny*, nr 6 (1909): 179.

²⁵ W kilku przepisach zamieszczonych w książce Romualdy Tarnawskiej *Kuchnia jarska stosowana w lecznicy dr. Apolinara Tarnawskiego w Kosowie* (1901) znajdujemy propozycję smażenia potraw na oleju kokosowym. Autorka nie była ortodoksyjna w podejściu do używania tłuszczów odzwierzęcych, gdyż na przykład proponowała smażyć kotleciki warzywne „na maśle zwykłym lub kokosowym”. O tym, jak Tarnawska i jej mąż rozumieci wegetarianizm, świadczy to, że zdecydowana część potraw wymagała użycia całkiem sporych ilości masła, śmietany i jajek. W książce Tarnawskiej znajduje się reklama znanej wiedeńskiej hurtowni Józefa Schmalla, która oferowała masło kokosowe. Schmall i jego żona Marie byli aktywnymi członkami Wiedeńskiego Towarzystwa Wegetariańskiego, które zostało założone w 1881 roku. Marie była autorką książek kucharskich i jedną z nielicznych kobiet aktywnie udzielających się w ruchu Reformy Życia. Wydaje się, że dla postępowych i krytycznie myślących kobiet ruch wegetariański w Austrii nie był zbyt atrakcyjny, gdyż dominowały w nim konserwatywne wzorce płci. Książka *Kuchnia przyszłości* (1900) była wspólnym dziełem małżeństwa Schmallów i stanowi potwierdzenie tej tezy. Józef napisał teoretyczny wstęp poświęcony wegetarianizmowi, przepisy kulinarne opracowała zaś Marie. Zgodnie z tym samym podziałem ról została napisana książka kucharska Tarnawskiej, której wstęp był dziełem jej męża. Por. Brigit Pack, „Vegetarierinnen“, *Vegetarisch in Wien um 1900*, 07.03.2019, <https://veggie.hypotheses.org/798> (dostęp: 12.01.2023).

wpierw w Stanach Zjednoczonych, później w Europie masło orzechowe wytwarzane z orzeszków ziemnych, którego recepturę opracował znany amerykański wegetarianin John Harvey Kellogg.

Margaryny określano różnymi nazwami handlowymi. Najbardziej popularną było „sztuczne masło”. Przedstawiciele rolnictwa protestowali zarówno przeciwko nadawaniu produktom takiego miana, jak i w ogóle przeciwko produkcji tego rodzaju wynalazków. W Niemczech debata na ten temat była znacznie bardziej burzliwa niż w Austrii, a jej kulminacją stała się ustawa o handlu substytutami masła z 1887 roku. W monarchii austro-węgierskiej ustawę regulującą produkcję zamienników tłuszczów zwierzęcych uchwalono w 1901 roku. Podobnie jak w Niemczech zabroniono mieszania masła z tłuszczami roślinnymi oraz postanowiono ściśle odróżnić nazwę „masło” od wszystkich innych tłuszczów do smarowania. Dopuszczalne stało się używanie takich określeń, jak: margaryna, oleomargaryna, „smalec margarynowy” i „sztuczne tłuszcze jadalne”. Ażeby uniknąć pomyłek, nakazano, aby produkty te zostały wyraźnie oznaczone zarówno pod względem nazwy handlowej, jak i warstwy wizualnej. Przepisy znacznie ułatwiły kontrolę producentów margaryny, ponieważ zostali oni zobowiązani do przekazania władzom informacji nie tylko na temat surowców, ale także receptur. Ponadto producenci musieli stosować dodatki do tłuszczów roślinnych w celu ułatwienia analizy chemicznej oraz odróżnienia miksów tłuszczów roślinnych i zwierzęcych od masła.

W XIX wieku udało się również z powodzeniem zastąpić żelatynę roślinną substancją żelującą, agar, który pozyskuje się z krasnorostów, glonów wydobywanych głównie u wybrzeży Malajów i Japonii. Agar znalazł szerokie zastosowanie w kuchni wegetariańskiej, głównie do wytworu galaretek, deserów, zup, sosów i dżemów²⁶. Odegrał on także ważną rolę w rozwoju technik laboratoryjnych i przyczynił się do odkrycia w 1881 roku prątków gruźlicy. Robert Koch, który prowadził badania nad przyczynami tej choroby, próbował najpierw wykorzystać technikę Ludwika Pasteura, polegającą na namnażaniu bakterii w płynnym bulionie. Prątki gruźlicy nie rozwijały się jednak w nim dobrze, a ponadto płynne podłoże nie pozwalało w łatwy sposób oddzielić jednych kultur bakterii od innych. Możliwość uzyskania czystych kultur miała kluczowe znaczenie dla ustalenia, jaki mikroorganizm stoi za tą chorobą. Koch spróbował zastosować także podłoże z surowicy pobranej od świnek morskich, lecz i w tym przypadku poniósł porażkę. Dopiero Lina Hesse, współpracowniczka badacza, przypomniała sobie o agarze i okazało się, że na tak przygotowanym podłożu z powodzeniem zaczęły rozwijać się bakterie. Droga do wyjaśnienia przyczyn gruźlicy została otwarta. Sukces ten nie byłby możliwy, gdyby nie kosmopolityczne środowisko, w którym wychowywana była

²⁶ We wspomnianej książce kucharskiej Romualdy Tarnawskiej znajduje się na przykład przepis na krem z truskawek, do którego przygotowania autorka zalecała użycie „żelatyny lub agar-agar”.

Hesse. Poznała ona agar i zaczęła stosować go w swojej kuchni od czasu, gdy dowiedziała się o nim od przyjaciół rodziny, którzy mieszkali w Indonezji²⁷.

Pod koniec XIX wieku gama produktów pochodzenia roślinnego powiększyła się o nowe wynalazki, takie jak: płatki kukurydziane, müsli, napój owsiany (otrębówka) czy też płatki owsiane Quaker Oats. The American Cereal Company z Chicago, która produkowała ten ostatni wyrób, prowadziła intensywną kampanię reklamową w całej Europie. Owies polecano jako najzdrowszy produkt spożywczy, lecz sekret Quaker Oats miał wynikać zarówno z gatunku używanego do produkcji owsa, jak i z procesu jego przetwarzania, dzięki któremu miały zostać zachowane cenne walory dietetyczne – szczególnie dla dzieci, osób chorych i rekonwalescentów. Jak czytamy w jednej z reklam: „Niedostateczny i niewłaściwy pokarm czyni dzieci nerwowymi, kłótliwymi i nadaje im zły humor. W czasie szybkiego wzrostu potrzebują dzieci różnorodnego, dobrego pokarmu. Za wiele mięsa lub za wiele słodczy szkodzi; Quaker Oats (amer. owies gnieciony) czyni je zdrowymi i silnymi, a stąd pochodzi sama z siebie – dobra natura. Wszystkim matkom poleca się gotowanie tego znakomitego środka spożywczego”²⁸. Zachęcano do spożywania płatków owsianych na śniadanie i kolację, wprowadzenia ich do codziennego menu. Nie wszyscy jednak odnosili się z entuzjazmem do tej nowinki. Redakcja „Przewodnika Zdrowia” z przekąsem zwracała uwagę, że Quaker Oats: „Odróżnia się tym od naszej zwykłej kaszy, iż ziarenka pojedyncze są zupełnie zmiażdżone i spłaszczone. Jakkolwiek kaszę owsianą zalecić trzeba jako pożywienie należące do smacznych i najzdrowszych, nie radzimy nikomu kupować wymienionego amerykańskiego wyrobu; funt tego bowiem kosztuje 40 fen., podczas gdy funt naszej dobrej kaszy owsianej, za której żadnej obcej rekomendacji nie potrzebujemy – kosztuje tylko 15 do 20 fen.”²⁹.

Oprócz poszukiwania zamienników produktów odzwierzęcych podjęto także próby stworzenia roślinnych substytutów mięsa. Pierwsze doświadczenia w tym zakresie podjął pod koniec XIX wieku John H. Kellogg, który opracował produkt o nazwie Nuttose. Składał się on z orzeszków ziemnych, które po wstępnej obróbce poddawano działaniu pary wodnej o wysokiej temperaturze. W efekcie otrzymano bardzo smaczny, delikatny produkt, który do złudzenia smakiem i wyglądem

²⁷ Angelina Fanny Eilshemius, zwana przez członków rodziny Liną, była Amerykanką z kosmopolitycznej rodziny. Jej ojciec był zamożnym kupcem, który prowadził firmę zajmującą się międzynarodowym handlem. Podczas podróży po Niemczech Lina spotkała Walthera Hesse, mikrobiologa, który był współpracownikiem Roberta Kocha i który został później jej mężem. Pomimo braku wykształcenia medycznego Lina pomagała mężowi w jego badaniach. Wykonywała pracę technika laboratoryjnego, jak również sporządzała rysunki do jego prac. Por. Arthur Parker Hitchens, Morris C. Leikind, „Introduction of Agar-Agar into Bacteriology”, *Journal of Bacteriology*, 37 (5) (1939): 491–492.

²⁸ Reklama zamieszczona w *Kurjerze Stanisławowskim*, nr 762 (1900).

²⁹ „Kasza owsiana”, *Przewodnik Zdrowia. Pismo poświęcone pielęgnowaniu zdrowia i sposobowi życia według praw i wskazówek przyrody*, nr 3 (1895): 22.

przypominał mięso³⁰. W kolejnych latach Kellogg przeprowadził dalsze badania, które doprowadziły go do wynalezienia jeszcze innego zamiennika mięsa. Proces jego przygotowania został przez niego odkryty w serii doświadczeń, które stanowiły odpowiedź na zadanie wyznaczone przez profesora Charlesa W. Dabneya. Protos był produktem uzyskanym z mieszaniny orzechów ziemnych i zbóż. Przypominał wyglądem i smakiem mięso oraz posiadał charakterystyczne włókna podobne do mięsa wekowanego w słoikach³¹. W 1912 roku Jean Effront, belgijski chemik, wynalazł jeszcze inny substytut mięsa. Szczegółowy przepis pozostał jego sekretem. Wiadomo jednak było, że proces wytworzenia wymaga słoju jęczmiennego, do którego dodawano kwas siarkowy – całość odstawiano na kilka dni. Do mieszaniny dosypywano następnie wapno, które neutralizowało kwas, i po odparowaniu powstawał produkt, który chemik nazwał Viandina. Sztuczne mięso miało zawierać te same „elementy albuminowe”, jakie wytwarzane są w ludzkim organizmie po strawieniu mięsa, a ponadto miało posiadać trzykrotnie większą wartość odżywczą w porównaniu z wołowiną. Niezależne badania potwierdzały te własności. Doświadczenia przeprowadzone na szczurach laboratoryjnych oraz pewnym niedożywionym belgijskim robotniku dowiodły, że karmieni Viandiną przybierali na wadze oraz cieszyli się dobrym zdrowiem. „Tu nadmienić należy, że nie tylko »sztuczne mięso« zastąpić może pożywnością zwykłe produkty mięsne: wszak istnieje od dawna system odżywiania jarskiego, który coraz szersze zyskuje sobie uznanie, ale potrawy jarskie nie potrzebują naśladować mięsnych, lecz tworzą własne i szczególne sposoby i zestawienia odżywcze, do których należy się przyzwyczaić, co wszakże nie przedstawia trudności nadmiernych»³².

Effront nie wypowiadał się na temat smaku wytworzonego przez siebie substytutu. Był natomiast przekonany, że najlepszym rozwiązaniem byłoby, gdyby żywność była w ogóle pozbawiona zapachu i smaku, gdyż pozwoliłoby to w racjonalny sposób kontrolować ilość spożywanego przez nas pokarmu. Viandina miała być nie tylko pożywna, lecz i tania. Prognozowano, że da ona początek ogólnoświatowej rewolucji w odżywianiu, ale nigdy nie weszła do masowej produkcji. „The New York Times” w artykule z 27 października 1912 roku zatytułowanym *Makes Artificial Meat: Belgian Chemist Prepares It from Malt Grain and Other Waste* przytaczał opinię Effronta, który żywił nadzieję, że produkcja sztucznej, wytwor-

³⁰ John H. Kellogg, „Peanuts as Food”, *The Anderson Intelligencer*, vol. 33 (46) (1898): 3. W 1896 roku Kellogg opracował produkt spożywczy o nazwie Bromose. Był to wysokoenergetyczny artykuł, który wytwarzano z orzechów ziemnych, miał postać proszku lub pastylek do rozpuszczenia w wodzie i reklamowano go jako wegetariański substytut mleka.

³¹ John H. Kellogg, *The Natural Diet of Man* (Battle Creek, Michigan: The Modern Medicine Publishing Co., 1923), 334.

³² „Sztuczne mięso”, *Ruch. Dwutygodnik poświęcony sprawom wychowania fizycznego i w ogóle normalnego rozwoju ciała*, nr 24 (186) (1913): 306.

rzonej w fabrykach żywności stanie się lekarstwem na światowy wzrost kosztów utrzymania i życia.

Prawdziwym wizjonerem żywności syntetycznej był w XIX stuleciu Pierre Eugène Marcellin Berthelot, który prognozował, że w stosunkowo niedalekiej przyszłości uda się wynaleźć substytuty nie tylko mięsa i jego produktów, ale także pożywienia roślinnego³³. Od wczesnych lat interesował się chemią organiczną i był przekonany, że wszystkie związki organiczne można sztucznie zsyntetyzować i wytwarzać w laboratorium. Berthelot przewidywał, że dzięki nowym możliwościom chemii syntetycznej do roku 2000 ludzie będą mogli obyć się już bez gospodarstw rolnych, ziemi uprawnej i pastwisk, ponieważ zaczną wytwarzać żywność w fabrykach, zamiast polegać na naturalnych procesach wzrostu roślin i zwierząt. Zdawał sobie sprawę, że pociągnięto za sobą rewolucję nie tylko w wymiarze technologicznym, lecz także społecznym, co doprowadzi do ogromnej zmiany interesów gospodarczych, lecz sądził, że jej beneficjentami zostaną przede wszystkim najniższe sytuowane klasy społeczne. Reporterowi, który odwiedził go w 1894 roku, opowiedział, jak wyobraża sobie kulinarną przyszłość ludzkości. Jego zdaniem ludzie będą spożywali posiłki złożone z pożywnych związków azotowych, tłuszczów i kulek skrobi. Wszystkie te produkty zostaną wytworzone w fabrykach, w warunkach higienicznych i wolnych od drobnoustrojów, dzięki czemu na długo zostaną zachowane ich wartości odżywcze oraz terminy przydatności do spożycia, w odróżnieniu od tego, co dzieje się z obecnie produkowaną żywnością, która stosunkowo szybko ulega zepsuciu i jest marnotrawiona. Berthelot przyznawał, że wytworzenie odpowiedników steków i bekonu może nie być łatwe, lecz ostatecznie traktował to jako zagadnienie natury czysto chemicznej. Przewidywał więc, że sztuczne mięso w przyszłości będzie produkowane w postaci łatwych do połknięcia pastylek o dowolnym kolorze i kształcie³⁴.

³³ Emil Zola uwiecznił postać Berthelota w drugim tomie trylogii zatytułowanej *Paryż* (1898). Bohater o nazwisku Bertheroy jest określany jako „jeden z najlepszych i jeden z najrozumniejszych ludzi na świecie. [...] Obecnie Francja szczyła się nim przed światem, bo B. popchnął chemię na nowe tory...”. Emil Zola, *Paryż*, t. 1 (Warszawa: Wydawnictwo Przeglądu Tygodniowego, 1898), 211. Bertheroy nosi w sobie cechy pozytywistycznego naukowca, który nigdy nie osądza rzeczy po pozorach, wierzy w potęgę nauki i odczuwa równą „pogardę dla bezużyteczności działań rewolucyjnych, jak i konserwatywnej polityki”. Zola, *Paryż*, 241.

³⁴ Idee te podchwycili później włoscy futuryści, którzy chcieli zrewolucjonizować wszystkie dziedziny ludzkiego życia, w tym także odżywianie się. Proponowana przez nich kuchnia przyszłości nie miała być wegetariańska, lecz miała być kuchnią eksperymentalną, wykorzystującą najnowsze odkrycia naukowe. Opublikowany w 1909 roku przez Filippo Marinettiego *Manifest futuryzmu* zachęcał do uwolnienia kuchni od tradycyjnych potraw. Pierwszy „futurystyczny obiad” przygotowano w Trieście 12 stycznia 1910 roku. W tym samym roku Jules Maincave, francuski kucharz, opublikował *Manifest futurystycznej kuchni*, w którym zaproponował łączenie produktów spożywczych i napoi, na przykład rumu i sosu z wieprzowiny, lub dodawanie do potraw zapachów róży, fiołka, bzu itd. 28 grudnia 1930 roku na łamach turyńskiej „Gazzetta del Popolo” Marinetti ogłosił własny *Manifest kuchni*

Berthelot sądził, że dzięki produkcji żywności w fabrykach przyszłe społeczeństwa nie będą musiały prowadzić już bratobójczych wojen o żywność i zasoby, a także oddawać się upodlającej czynności zabijania zwierząt. Podobnie jak dziewiętnastowieczni wegetarianie był on przekonany, że „rewolucja kuchenna” spowoduje, iż ludzie staną się bardziej szlachetni i łagodni, a przynajmniej ograniczone zostaną źródła ludzkiej agresji. Wierzył, że tak jak chemia fizyczna przyczyniła się do zmiany warunków życia ludzi, czyniąc je wygodniejszym i łatwiejszym, tak też rozwój chemii organicznej doprowadzi do udoskonalenia moralnej kondycji człowieka i nastania pokojowej wspólnoty narodów.

Napoleon Cybulski podzielał opinię Berthelota, że w dalszym rozwoju ludzkich społeczeństw decydującą rolę będzie odgrywać umiejętność wytwarzania syntetycznych produktów spożywczych. „Od wielu wieków istniejące marzenie ludzkości, aby zastąpić masy pokarmowe jakimś eliksirem, jakimś skondensowanym produktem, którego flaszeczkę lub pudełko każdy z nas mógłby nosić przy sobie [...] zbliża się do urzeczywistnienia. Dziś urzeczywistnienie tego marzenia staje się zależnym już tylko od pracy chemików i fizjologów. Stanie się ono faktem, gdy z jednej strony chemicy wynajdą tanie sposoby takiej produkcji w drodze syntetycznej potrzebnych aminokwasów, fizjologowie zaś za pomocą doświadczeń na zwierzętach wskażą, jakie kombinacje tych substancji będą najodpowiedniejsze do zastąpienia białka zwierzęcego lub roślinnego i podadzą je w postaci ponętnej pod względem formy i smaku”³⁵.

Cybulski, w odróżnieniu od pacyfistycznej wizji Berthelota, przewidywał, że pierwszym miejscem, gdzie chemiczne surogaty żywności znajdą swoje zastosowanie, będzie armia. Dzięki nim problem zaopatrzenia żołnierzy w produkty spożywcze zostanie szybko rozwiązany, gdyż skondensowana forma jedzenia znacznie ułatwi jego dostarczanie, składowanie i przechowywanie, z zachowaniem długich okresów przydatności. „Gdybyśmy nawet posiadali do najwyższego stopnia rozwiniętą hodowlę bydła, to i w tym przypadku konserwowanie zapasów i przewożenie mas białka w postaci mięsa lub mleka, łatwość psucia się tych zapasów, nasuwa jeszcze

futurystycznej (Il manifest della Cucina Futurista). Dwa lata później opublikował książkę *Kuchnia futurystyczna (La cucina futurista)*. Wściekłość włoskich futurystów budził przede wszystkim makaron, symbol przeszłości Włoch i zaprzysięgły wróg przyszłości. W 1931 roku Marinetti otworzył w Turynie lokal Taverna del Santopalato, w którego menu znajdowały się: kurczak przyrządzony w taki sposób, że „przenikał go smak stalowych kulek”, parówki duszone w mocnej kawie i przyprawione wodą kolońską, czy też jadalne rzeźby, takie jak „plastikomięso” (cylindryczna bryła z pieczonej cielęciny faserowanej jedenastoma różnymi warzywami, przykryta na górze miodem i wsparta u podstawy parówkami, ułożonymi na trzech smażonych kulkach z mięsa kurczaka). Dla futurystów ostateczne rozwiązanie problemów żywnościowych miało polegać na produkcji syntetycznych pigułek, proszków i innych fabrycznie wytworzonych substytutów. Por. Giovanni Lista, *Futuryzm*, przeł. Ewa Gorzałdek (Warszawa: Wydawnictwo „Arkady”, 2002), 186.

³⁵ Napoleon Cybulski, *Pokarmy i ich surogaty* (Kraków: Drukarnia UJ, 1915), 15–16.

tak wielkie trudności, że z nimi nie zawsze mogą poradzić sobie armie. Łatwo więc sobie wyobrazić, o ile rzecz cała byłaby uproszczona, gdyby każdy żołnierz mógł mieć w tornistrze potrzebną rację surogatów białka, a obowiązki intendenty ograniczałyby się tylko do dostarczania wody, węglowodanów, soli i tłuszczów³⁶. Wprowadzenie tych rozwiązań sprawi, że armia będzie mogła zwiększyć swą mobilność, a żołnierze o wiele skuteczniej operować na polu walki. W czasach pokoju natomiast syntetycznie wytwarzane produkty pozwolą zaspokoić ludzkie potrzeby oraz wyeliminują problem niedożywienia i głodu.

W początkach XX wieku prace nad produkcją sztucznej żywności prowadził także znany amerykański wynalazca i inżynier, pochodzący z Czech Nikola Tesla. Za pomocą energii elektrycznej próbował on uzyskiwać różnorodne związki chemiczne. Prasa donosiła o tym, że udało mu się otrzymać już w dużych ilościach z powietrza nitrat oraz jego związki, i przypuszczano, że „niedaleki jest czas, gdy zdobędziemy sposób otrzymywania pierwiastków i materii pożywnych z ziemi. Przyjdzie więc może czas, kiedy z powietrza i ziemi otrzymywać będziemy pierwiastki, z których połączenia powstawać będą dowolne napoje i pokarmy, a wówczas tym bardziej znikną zasady dotychczasowe odżywiania kosztem życia zwierząt, przeciwko którym walczą tak skutecznie jarosze³⁷”.

Ówczesna prasa informowała również o mniej nowatorskich pomysłach na wegetariańską kuchnię przyszłości. Niejaka pani Nordman, rosyjska emancypantka, przewidywała renesans dań z siana i sama wymyśliła tego rodzaju zupę, której zagorzałym admiratorem był ponoć sam Ilja Riepin, lecz był to raczej przejaw ekscentryzmu niż poważna próba uporania się z obecnością produktów odzwierzęcych w kuchni³⁸.

Prace nad wyeliminowaniem produktów pochodzenia odzwierzęcego nie ograniczały się jedynie do produktów spożywczych. Zagorzali zwolennicy wegetarianizmu opowiadali się także przeciwko używaniu skórzanych butów, rękawiczek czy bryczesów. Jednym z pierwszych produktów, które pozwoliły na częściowe zastąpienie skóry, była gutaperka³⁹. Wyrabiano z niej między innymi podeszwy butów,

³⁶ Cybulski, *Pokarmy i ich surogaty*, 16.

³⁷ „Pokarmy przyszłości”, *Ruch. Dwutygodnik poświęcony sprawom wychowania fizycznego i w ogóle normalnego rozwoju ciała*, nr 15/16 (153/154) (1912): 166–167.

³⁸ Henryk Wardęski, „Siano zamiast mięsa”, *Gazeta Kujawska. Dziennik polityczny, społeczny i literacki*, nr 24 (1912): 1.

³⁹ Gutaperka jest substancją pochodzenia roślinnego. Wykorzystywano ją kiedyś jako materiał izolacyjny używany do produkcji kabli elektrycznych, pasów napędowych, wykładzin zbiorników, cystern oraz systemów akustycznych służących do przenoszenia dźwięku pomiędzy pomieszczeniami (zamiast mechanicznych dzwonek) lub do wypełniania plomb w dentyście. Gutaperka jest materiałem lekkim, wytrzymałym na wysokie ciśnienie i niskie temperatury, odpornym na działanie kwasu węglowego, octowego, fluorowodorowego. Można z niej wykonać przewody, bez łączenia, o długości od 15 do 150 metrów. Własności te sprawiły, że odegrała ona ważną rolę w rozwoju cywilizacji, gdyż

co nie tylko pozwoliło wyeliminować użycie skóry, ale też sprawiło, że w deszczowe dni stopy pozostawały bardziej suche, w dni zimowe zaś – cieplejsze. Jednak niska elastyczność tego tworzywa uniemożliwiała zastosowanie go do wyrobu buta w całości, jak również innych wyrobów galanteryjnych. Od końca lat pięćdziesiątych XIX stulecia lepszą imitacją skóry było Pannuscorium, które jednak trwałością i elastycznością nie mogło dorównać skórze⁴⁰. W 1910 roku podczas targów zorganizowanych przez Londyńskie Towarzystwo Wegetariańskie zaprezentowano nowego rodzaju sztuczną skórę, która została uzyskana z materiałów roślinnych⁴¹. Na stoisku Towarzystwa znajdowało się wiele produktów wykonanych z tej skóry, łącznie z nadającym się do użytku obuwem. Innym wyrobem było sztuczne futro – równie ciepłe, wygodne i trwałe jak futro naturalne. Prezentowano tam także sztuczne pióra, które wykonano z traw i kordonka. Były one odporne na deszcz i nie deformowały się pod jego wpływem.

W XIX wieku produkowano też wegetariańskie mydła, które wytwarzano z oliwy, orzechów kokosowych, kakao i oleju z nasion bawełny⁴².

Kiedy można więc było już cieszyć się różnorodnymi czysto roślinnymi potrawami, umyć się wegetariańskim mydłem, a na koniec dnia położyć się do wegetariańskiego łóżka⁴³, kwestia wypracowania spójnej postawy wegetariańskiej nabrała

wykonano z niej izolacje pierwszych kabli telegraficznych, które położono na dnie kanału La Manche (1851) oraz Oceanu Atlantyckiego, łącząc Europę ze Stanami Zjednoczonymi. Por. „Kronika naukowa”, *Dodatek do Gazety Narodowej*, nr 323 (1898): 1. Pod koniec XIX wieku powstała dzięki temu rozbudowana sieć telegraficzna, która uzyskała miano „systemu nerwowego świata cywilizowanego”. „Kronika naukowa”, 1. „Co by się stało, gdyby ten system działał przestał z jakichkolwiek przyczyn? Cywilizacja stanęłaby w miejscu, a świat zatrzymałby się w postępowym swym pochodzie. A jednak, jak twierdzą ludzie bardzo poważnie myślący, jak np. Łazarz Weiller lub elektrotechnik Adolf Combanaire, należy już teraz bić na trwogę, albowiem za lat 10 lub 15 podmorskie linie telegraficzne należeć mogą do wspomnień przeszłości, a iskra telegraficzna zatrzymać się będzie nad brzegiem oceanu, bezsilna, wobec – braku i wyczerpania gutaperki”. „Kronika naukowa”, 1. Autor zwracał uwagę, że jedynie gutaperkowce rosnące na Singapurze i okolicznych wyspach dają gutaperkę o właściwościach odpowiednich do produkcji kabli podmorskich. Problem polegał na tym, że znacznie wzrastało zapotrzebowanie na ten produkt, a możliwości powiększenia upraw były bardzo ograniczone. Gutaperka uzyskana z innych terenów nie gwarantowała, że izolacja będzie trwała i nie spowoduje, że pojawią się zakłócenia w przesyłce sygnałów telegraficznych. Sytuacja taka miała miejsce w przypadku podmorskich linii telegraficznych łączących Brest z Nowym Jorkiem oraz Mozambik z Madagaskarem.

⁴⁰ Reklama firmy Hall & Co w: James Torrington, Spencer Lindson, *Londoniad (Complicated): Giving a Full Description of the Principal Establishments Together with the most Renowned Patentees, Manufacturers, and Inventors in the Metropolis of the World* (London: Reed and Pardon, 1857), 37.

⁴¹ „Vegetarian Leather”, *Abergavenny Chronicle*, no. 74 (1910): 3.

⁴² „Vegetarian Soap”, *Food, Home, and Garden*, vol. 1 (8) (1897): 124.

⁴³ „The Vegetarian Bed”. *The County Observer and Monmouthshire Advertiser*, vol. 46 (2328) (1900): 7. Wegetariańskie łóżko zostało wynalezione przez Sir Isaaca Pitmana. Składało się z mchu, paproci, kwiatów oraz siana i wydzielalo zapach podobny do ozonu. Nie tylko dodawało sił i czyniło świeżym, lecz także sprowadzało mocny i zdrowy sen. Z tego względu polecano je szczególnie dla osób cierpiących na bezsenność.

zasadniczego wymiaru. Radykalny wegetarianizm uzyskał swe materialne podstawy i nareszcie mógł w pełni funkcjonować jako alternatywny wzorzec kulturowy. W odróżnieniu od sytuacji, która miała miejsce jeszcze w połowie wieku, bycie ścisłym wegetarianinem nie wymagało już ani heroizmu, ani wyboru ubogiej diety jarskiej, co do której mogły istnieć obawy, czy nie zagraża ona w dłuższej perspektywie zdrowiu ludzi. Marzenie o niemalże całkowitym wyzwoleniu zwierząt od jarzma ludzkiej eksploatacji stawało się realne i z całą mocą przywracało pytanie o to, co właściwie oznacza bycie wegetarianinem.

W 1899 roku Henry S. Salt opublikował ważną rozprawę *The Logic of Vegetarianism*, której głównym przedmiotem stała się kwestia spójności wegetarianizmu i jego ideowych podstaw. Zdawał on sobie sprawę, że wegetarianizm, w którym współistnieją oba nurty, umiarkowany i radykalny, jawi się jako wewnętrznie niespójny i ideowo niedookreślony. Cóż bowiem oznacza bycie wegetarianinem? Czy wystarczy nie jeść mięsa, czy należy również konsekwentnie unikać produktów odzwierzęcych? Salt brał pod uwagę konieczność pojęciowego odróżnienia wegetarian spod znaku V.E.M. od reprezentantów nurtu radykalnego, jednak dostrzegał tu dwie zasadnicze trudności. Po pierwsze, nie istniała odpowiednia nazwa, która określałaby zwolenników tego ostatniego nurtu. Po drugie, zastąpienie funkcjonującego już ogólnego terminu „wegetarianin” jakimiś innymi pojęciami wydawało mu się niepraktyczne i przeciwnie skuteczne, gdyż nazwa ta zakorzeniła się już w języku i nie było ważnych powodów, aby z niej rezygnować. Salt twierdził, że każdy inny termin zamienny miałby mniejsze szanse na to, aby w równie zwięzły, czytelny i dobitny sposób zdefiniować ową postawę czy też styl życia. Proponowane nazwy alternatywne: *humane dietist* czy *food-reformer*, uważał on za nieporęczne i ostatecznie nieoddające w pełni sensu wegetariańskiego przesłania⁴⁴. Ponieważ zgodnie z warunkiem bycia członkiem Towarzystwa Wegetariańskiego wystarczyło powstrzymać się od jedzenia mięsa, nie było przeszkód, aby osoby takie nazywać po prostu *flesh-abstainer*. Nazwa ta nie wydawała się jednak Saltowi odpowiednia, gdyż określała wyłącznie w negatywny sposób różnicę między wegetarianinem a mięsożercą.

Ostatecznie jednak nie był to spór o terminy. Jakkolwiek obraźliwe mogłoby być nazywanie kogoś nawet „trawożercą”, to zasadnicza kwestia dotyczyła tego, co stanowi *raison d'être* wegetarianizmu. Zwolennicy nurtu radykalnego wskazywali, że brak rozstrzygnięcia w tej istotnej sprawie ma poważne konsekwencje praktyczne, gdyż przyczynia się do zwiększenia liczby wykorzystywanych i zabijanych zwierząt, co leży w jawnej sprzeczności z ideą wegetarianizmu. Przykładowo, aby korzystać z jajek, trzeba mieć stado kur niosek. To oznacza jednak konieczność zabicia wielu kogutków, które wylęgną się z jaj, a po kilku latach i samych kur, jeśli nie możemy

⁴⁴ Salt, *The Logic of Vegetarianism*, 7–8.

liczyć na to, że hodowca zechce utrzymywać je do naturalnej śmierci oraz że przekształci kurnik w szpital przeznaczony dla schorowanego i starego drobiu. Ten sam los czeka krowy, kozy, gęsi, kaczki i inne zwierzęta, od których pozyskujemy dodatkowe produkty.

Pomimo tych argumentów Salt starał się zachować jedność ruchu wegetariańskiego i utrzymywał, że potrzebna jest otwarta, reformistyczna i ewolucyjna postawa wobec proponowanych zmian. Wegetarianizm nie może opierać się wyłącznie na pryncypialnym twierdzeniu, że należy zrezygnować z użycia wszelkich produktów pochodzenia zwierzęcego, lecz musi brać także pod uwagę dominujące w społeczeństwie wzorce i sposoby odżywiania się, jak również racje i argumenty zdrowotne związane z radykalną zmianą diety. Tak jak zróżnicowana jest krzywdą, którą wyrządzamy zwierzętom, tak też istnieją stopnie na drodze do pełnego wegetarianizmu, czyli postulatu maksymalnej rezygnacji z produktów pochodzenia odzwierzęcego. Jak przekonywał Salt, istnieje przecież różnica pomiędzy zjedaniem pieczeni a gotowaniem jajka, nawet jeśli w tym ostatnim znajduje się zarodek. Tak samo jak istnieje różnica pomiędzy krzywdą wyrządzaną organizmowi, który jest wyżej uorganizowany, a tą wyrządzoną organizmowi niższego rzędu. Na czym jednak polega – z tej perspektywy – moralne dobro naszych czynów, skoro rezygnujemy z jednych produktów odzwierzęcych, a wciąż używamy innych?

Dla Salta, podobnie jak później dla Petera Singera, moralnie słuszną postawą jest, aby w pierwszej kolejności działać na rzecz zmiany najbardziej nieetycznych praktyk i zachowań. Potrzebne jest podejście ewolucyjne i reformistyczne, a wszelki rygoryzm wyrażający się w żądaniu „wszystko albo nic” jest zgubny dla przeprowadzenia jakiegokolwiek zmiany społecznej. Tylko reakcjonści potrafią zaprzeczyć, że lepiej mieć połowę bochenka chleba, niż nie mieć go wcale. Czyż nie ma jednak ludzi, którzy praktykują dietę czysto roślinną i nie spożywają ani jajek, ani mleka, ani innych produktów odzwierzęcych?

Z pewnością są oni wśród nas i ich postawa, jak przekonywał Salt, zasługuje na szacunek oraz uznanie. Wyrzedzają oni swych towarzyszy i stanowią awangardę ruchu wegetariańskiego. Są pionierami, którzy zapowiadają nadejście ostatecznego momentu w rozwoju ruchu⁴⁵. Wszyscy reformatorzy grają w „podwójną grę” i muszą operować dwoma perspektywami: bliższą, praktyczną i możliwą do osiągnięcia „tu i teraz”, oraz dalszą, docelową, w której w pełni spełnione zostanie nadzieje na nowy, przyszły, lepszy świat. Sytuacja w ruchu wegetariańskim jest analogiczna do tej, jaka ma miejsce w łonie ruchu socjalistycznego, gdzie nadzieja na powstanie w przyszłości komunistycznej wspólnoty zostaje poprzedzona pracą na rzecz stworzenia państwa socjalistycznego. W kwestii dietetycznej również należy dokonać rozróżnienia pomiędzy umiarkowanymi wegetarianami (*moderate vege-*

⁴⁵ Salt, *The Logic of Vegetarianism*, 11.

tarians) a wegetarianami skrajnymi (*advanced vegetarians*)⁴⁶, mimo że – co uszło uwadze Salta – w tym przypadku mamy do czynienia z różnicą w obrębie tej samej kategorii ogólnej (wegetarianin), podczas gdy w pierwszym przypadku występują dwie odrębne kategorie pojęciowe (socjaliści/komuniści). Salt wołał jednak utrzymać różnice wewnątrz ruchu niż działać na rzecz jego rozbicia. Widział w wegetarianizmie raczej ruch reformistyczny, który dąży do stopniowego odchodzenia od kolejnych produktów odzwierzęcych, niż oparte na spójnych zasadach stanowisko etyczne. Wedle Salta w złożonych relacjach społecznych nikt nie może z czystym sumieniem twierdzić, że jego postawa jest całkowicie spójna, i pewien poziom hipokryzji jest dopuszczalny – o tyle jednak, o ile widoczne jest stałe dążenie do osiągnięcia wyznaczonego ideału i postępowanie zgodnie z przyjętym kursem reform. Celem nie może być zachowanie nieprzejednanej postawy, lecz podejmowanie elastycznych kroków na rzecz stworzenia bardziej humanitarnych sposobów traktowania zwierząt. Na jakiej jednak podstawie wegetarianie uznają, że spożywanie danego produktu jest dopuszczalne lub niedopuszczalne pod względem moralnym?

Wedle Salta rozstrzygającym kryterium oceny etycznej czynu nie jest jego doskonałość, lecz moralny postęp, którego miarą jest skala zadawanego zwierzętom cierpienia. Skoro jednak zwolennicy umiarkowanego nurtu wegetarianizmu zdają sobie sprawę, że współuczestniczą w procesie eksploatacji zwierząt, a także korzystają z produktów odzwierzęcych tylko pod warunkiem, że są one zabijane i zjadane przez innych ludzi, to dlaczego zgadzają się czynić zło w imię przyszłego dobra, zamiast realizować je już teraz. Salt nie zaprzeczał, że umiarkowani wegetarianie uczestniczą w procederze wykorzystania zwierząt i podtrzymują praktyki ich eksploatacji. Ich postawa faktycznie jest niespójna, ale, jak przekonywał, w tej sytuacji znajdują się wszyscy rozsądni reformatorzy, którzy najpierw pozbywają się najgorszego zła, a potem usuwają mniejsze jego przejawy. „Jeśli bycie niekonsekwentnym polega na nieopóźnianiu usunięcia większego zła aż do momentu poradzenia sobie z mniejszym złem, to skłonny jestem nazwać siebie niekonsekwentnym”⁴⁷.

Jakkolwiek trudno odmówić reformistycznemu podejściu Salta wielu racji moralnych i trzeźwego spojrzenia na psychologiczno-społeczne uwarunkowania ludzkich działań, to kluczową kwestią pozostaje to, czy umiarkowany wegetarianizm można faktycznie traktować jako pragmatycznie uzasadniony etap na drodze ku ostatecznemu wyzwoleniu zwierząt, czy też przeciwnie – jako postawę, która sankcjonując zastany system ich wykorzystywania, w równym stopniu przybliża, co oddala perspektywę pełnego ich wyzwolenia. Salt, jak zostało tu to opisane, przekonywał, że wegetarianizm radykalny jest pełniejszą wersją wegetarianizmu umiarkowanego, która powstaje z niego poprzez dodanie do podstawowego principium

⁴⁶ Salt, *The Logic of Vegetarianism*, 11.

⁴⁷ Salt, *The Logic of Vegetarianism*, 55.

(niespożywanie mięsa) dodatkowych, uzupełniających je postulatów. Przeciwno tej opinii przemawia to, że nie tylko obie wersje wegetarianizmu współistniały, co podważa następczy ich charakter, ale również to, że radykalna wersja stanowi samodzielną, niezależną postawę etyczną, do której zaistnienia nie jest potrzebny poprzedzający ją etap pośredni w postaci wegetarianizmu umiarkowanego. Wegetarianizm radykalny wymaga przyjęcia zupełnie innych zasad moralnych, które nie tylko nakazują zakończenie eksploatacji zwierząt „tu i teraz”, nie zaś w mniej lub bardziej odległej przyszłości, ale faktycznie prowadzą do zabezpieczenia praw zwierząt w pełnym wymiarze ich egzystencji, a nie tylko w jakimś jedynie wybranym ich zakresie. Dalsze losy Towarzystwa Wegetariańskiego pokazały, że argumenty Salta na rzecz obrony jedności ruchu nie były wystarczające, aby usunąć wewnętrzne napięcia i sprzeczności istniejące pomiędzy oboma nurtami, co ostatecznie doprowadziło do powstania w 1944 roku nowej organizacji – Towarzystwa Wegańskiego.

Bibliografia

- An Old Vegetarian. “The Vegetarian Banquet, Held at Hayward’s Hotel, Manchester, July 28th, 1848”. *The Vegetarian Advocate*, no. 5 (1848): 68.
- Cybulski, Napoleon. *Pokarmy i ich surogaty*. Kraków: Drukarnia UJ, 1915.
- Fischer-Dücklemann, Anna. *Encyklopedia rodzinna [Cz. 1–2]. Największy i najlepszy podręcznik do pielęgnowania zdrowia, urody i szczęścia, ze szczególnym uwzględnieniem chorób kobiecych i dziecięcych, położnictwa i pielęgnowania dzieci*. Przeł. August Czarnowski i Teresa Jaroszevska. Toledo, Ohio: A.A. Paryski, 1913.
- Forward, Charles W. *Fifty Years of Food Reform. A History of the Vegetarian Movement in England*. London: Ideal Publishing Union, 1898.
- Gerlach, V. „Jak organizm ludzki zużytkowuje tłuszcz zwierzęcy i roślinny”. *Przegląd Hygieniczny*, nr 6 (1909): 179.
- Goodman, William. *The Social History of Great Britain During the Reigns of the Stuarts*. Vol. 2. New York: William H. Colyer, 1844.
- Hitchens, Arthur Parker, Morris C. Leikind. “Introduction of Agar-Agar into Bacteriology”. *Journal of Bacteriology*, 37 (5) (1939): 485–493.
- Horsell, William. *The Vegetarian Armed at All Points in which the Theory is Explained. The Chief Arguments Advanced and the Principal Objections Answered*. London: Vegetarian Depot, 1859.
- „Kasza owsiana”. *Przewodnik Zdrowia. Pismo poświęcone pielęgnowaniu zdrowia i sposobowi życia według praw i wskazówek przyrody*, nr 3 (1895): 22.
- Kellogg, John H. “Peanuts as Food”. *The Anderson Intelligencer*, vol. 33 (46) (1898): 3.

- Kellogg, John H. *The Natural Diet of Man*. Battle Creek, Michigan: The Modern Medicine Publishing Co., 1923.
- „Kronika naukowa”. *Dodatek do Gazety Narodowej*, nr 323 (1898): 1.
- “Letter to the Editor”. *The New Age. Concordium Gazette and Temperance Advocate*, vol. 1 (4) (1843): 31–32.
- “Letter to the Editor”. *The Vegetarian Advocate*, vol. 2 (11) (1850): 140.
- Lista, Giovanni. *Futuryzm*. Przeł. Ewa Gorządek. Warszawa: Wydawnictwo „Arkady”, 2002.
- „Masło kokosowe”. *Przewodnik Zdrowia. Pismo poświęcone pielęgnowaniu zdrowia i sposobowi życia według praw i wskazówek przyrody*, nr 3 (1897): 22.
- Mayor, John E.B. *What is Vegetarianism?* Manchester: The Vegetarian Society, 1898.
- Mętrak-Ruda, Natalia. *Warzywa zjedz, mięso zostaw. Krótka historia wegetarianizmu*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2022.
- Pack, Brigit. „Vegetarierinnen“. *Vegetarisch in Wien um 1900*. 07.03.2019. <https://veggie.hypotheses.org/798> (dostęp: 12.01.2023).
- „Pokarmy przyszłości”. *Ruch. Dwutygodnik poświęcony sprawom wychowania fizycznego i w ogóle normalnego rozwoju ciała*, nr 15/16 (153/154) (1912): 166–167.
- “Remarks on Vegetable Cookery and Diet”. *The Vegetarian Advocate*, vol. 1 (3) (1848): 40.
- Ruch. Dwutygodnik poświęcony sprawom wychowania fizycznego i w ogóle normalnego rozwoju ciała*, nr 24 (186) (1913).
- Salt, Henry S. *The Logic of Vegetarianism. Essays and Dialogues*. London: The Ideal Publishing Union, 1899.
- “Second Annual Meeting of the Vegetarian Society”. *The Vegetarian Advocate*, no. 12 (1849): 147–156.
- „Sztuczne mięso”. *Ruch. Dwutygodnik poświęcony sprawom wychowania fizycznego i w ogóle normalnego rozwoju ciała*, nr 24 (186) (1913): 306.
- Tarnawska, Romualda. *Kuchnia jarska stosowana w lecznicy dr. Apolinarego Tarnawskiego w Kosowie*. Lwów: I. Związkowa drukarnia, 1901.
- Torrington, James, Spencer Lindson. *Londoniad (Complicated): Giving a Full Description of the Principal Establishments Together with the most Renowned Patentees, Manufacturers, and Inventors in the Metropolis of the World*. London: Reed and Pardon, 1857.
- “The Vegetarian Bed”. *The County Observer and Monmouthshire Advertiser*, vol. 46 (2328) (1900): 7.
- “The Vegetarians [From “Punch” of September 30, 1848]”. *The Vegetarian Advocate*, no. 3 (1848): 34.
- “Vegetable Food”. *The New Age. Concordium Gazette and Temperance Advocate*, vol. 1 (5) (1843): 39.
- “Vegetarian Entertainment”. *The Vegetarian Advocate*, vol. 2 (9) (1850): 110.
- “Vegetarian Leather”. *Abergavenny Chronicle*, no. 74 (1910): 3.
- “Vegetarian Soap”. *Food, Home, and Garden*, vol. 1 (8) (1897): 124.

Wardęski, Henryk. „Siano zamiast mięsa”. *Gazeta Kujawska. Dziennik polityczny, społeczny i literacki*, nr 24 (1912): 1.

Young, Liam. “A Fact in the History of the World’: The Vegetarian Advocate (1848–50) and the Serialization of Life”. *Journal of European Periodical Studies*, 6 (1) (2021): 171–186.

Zola, Emil. *Paryż*. T. 1–2. Warszawa: Wydawnictwo Przeglądu Tygodniowego, 1898.

Paweł Pasięka – adiunkt w Instytucie Nauk Socjologicznych i Pedagogiki SGGW w Warszawie. Zainteresowania badawcze: bioetyka, etyka doświadczeń z udziałem zwierząt, filozofia i historia wegetarianizmu, filozofia przyrody. Twórca, wraz z dr Agnieszką Gruszczyńską, programu Prawa zwierząt – interdyscyplinarne studia podyplomowe w SWPS w Warszawie. Członek Krajowej Komisji Etycznej ds. Eksperymentów na Zwierzętach obecnej kadencji. E-mail: pawel_pasieka@sggw.edu.pl.

Paweł Pasięka – Assistant Professor at the Institute of Sociological Sciences and Pedagogy, Warsaw University of Life Sciences. Research interests: bioethics, ethics of experiments involving animals, philosophy and history of vegetarianism, philosophy of nature. Creator, together with dr Agnieszka Gruszczyńska, of the Animal Rights – interdisciplinary post-graduate programme at the Warsaw School of Social Sciences and Humanities (SWPS). Member of the National Ethical Committee for Animal Experiments of the current term. E-mail: pawel_pasieka@sggw.edu.pl.



MARZENA KUBISZ

 <https://orcid.org/0000-0002-0194-472X>

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Institut Literaturoznawstwa

Diety roślinne w relacjach dzieci, czyli o poszerzaniu kulturowej historii weganizmu*

Растительные диеты в повествованиях
детей, или расширение культурной
истории веганства

Абстракт

Publikacje, poświęcone kulturowej historii weganstwa, głębokie i wszechwytwarzające, tworzą wrażenie, że weganstwa przyderżywały się i o nim opowiadały tylko dorośli i że dzieci nie brały udziału w jego rozwoju. W artykule sprawdzane jest to założenie i udowodniona jest konieczność uwzględnienia dziecięcych relacji w kulturowej historii diety bez mięsa. Uwzględniając znaczenie relacji z pierwszej osoby do analizy procesów formowania osobowości, autor proponuje wybrać i poddać dokładniejszemu przeczytaniu wegańskie autobiografie, w tym dziecięce głosy. Badając historyczne miarę dziecięcych relacji od

Plant-Based Diets in Children’s Accounts,
or on Expanding The Cultural History
of Veganism

Abstract

Publications on the cultural history of veganism, insightful and inclusive as they are, give the impression that it has been experienced and narrated by adults only and that children have had no part in it. The article challenges this assumption by postulating to include children’s accounts in the cultural history of meatless diets. Given the importance of first-person narratives for analyzing the processes of identity formation, the author proposes to delineate and undergo a detailed reading of the repository of vegan autobiographies and introduce children’s voices into it. Undertaking a study of the historical dimension of children’s first-person narratives, the author looks at the 19th-century vegetarian

* W niniejszym artykule posługuję się pojęciami kulturowej historii weganizmu oraz wegańskich narracji pierwszoosobowych w sposób inkluzywny, który pozwala na objęcie nimi zarówno doświadczeń oraz praktyk weganizmu, jak i wegetarianizmu. Dla zachowania zgodności historycznej – termin „weganizm” wprowadzony został dopiero w roku 1944 – w odniesieniu do XIX wieku posługuję się pojęciem wegetarianizmu, pomimo tego, że wielu z ówczesnych wegetarian odmawiało spożywania jakichkolwiek produktów odzwierzęcych.

первого лица, автор обращается к детским веганским журналам XIX века и знакомит с голосами детей и их опытом.

Ключевые слова: история веганства, повествование от первого лица, детские голоса, викторианские журналы

periodicals for children and brings to light their voices and experiences.

Keywords: history of veganism, first-person narratives, children's voices, Victorian periodicals

[...] pomyślałam, że może chcielibyście wiedzieć, co jedna z waszych towarzyszek w wegetarianizmie myśli na ten temat¹.

Historia ponownie pochyła się nad człowiekiem².

Wstęp

W 1903 roku w ręce redaktorów „The Children's Garden”, wegetariańskiego czasopisma dla najmłodszych, trafił list autorstwa nastoletniej Alice Walsh, która opisała w nim swoje doświadczenia związane z lekturą periodyku oraz działalnością na rzecz zwierząt. Spory fragment listu poświęcony został codziennej praktyce bezmięsnej diety i wyzwaniom, które towarzyszyły autorce i jej rodzeństwu:

Od dwunastu lat nikt z nas nie przyjmuje pokarmów mięsnych żadnego rodzaju; często rozmawiamy z naszymi przyjaciółmi o humanitaryzmie w diecie i ubiorze oraz nienoszeniu futer, piór i dziecięcych rękawiczek. [...]

Gdy urządzamy przyjęcie, podajemy naszym gościom kanapki z pomidorami i paszteciki z „kiełbaskami”, które mogą bezpiecznie jeść, ponieważ nie są „workami tajemnic”, jak te, do których są przyzwyczajeni. Obie potrawy zawsze wszystkim smakują i niejednokrotnie byliśmy proszeni o podanie przepisów na ich przyrządzenie³.

Relacja Alice Walsh brzmi zaskakująco współcześnie. Zapewne zwracają naszą uwagę niezmiennosc pewnych dylematów etycznych, w tym przypadku tych zwią-

¹ Hygeia Wallace, „Address”, *The Children's Realm*, February (1908): 33. Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia cytatów obcojęzycznych pochodzą od autorki niniejszego artykułu.

² Ewa Domańska, *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach* (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2005), 23.

³ Alice Walsh, [list do redakcji], *The Children's Garden*, June (1903): 86.

zanych z modą, oraz bliskie współczesnym weganom poszukiwanie substytutów mięsa. Przytoczony fragment może być jednak interesujący nie tylko ze względu na podobieństwo wyzwań moralno-kulinarnych. Dzięki niemu słyszymy głos członkini grupy najmłodszych uczestników ruchu wegetariańskiego, którego formalny początek przypada na rok 1847, kiedy to w Anglii powstaje pierwsze na świecie Towarzystwo Wegetariańskie. List Alice Walsh wprowadza nas w świat wiktoriańskiego wegetarianizmu dzieci, który funkcjonuje na obrzeżach kulturowej historii. Liczne publikacje na temat historii diet roślinnych, pomimo tego, że wnikliwe i dogłębne, sprawiają nieodparte wrażenie, że weganizm był doświadczany i opisywany wyłącznie przez dorosłych, a dzieci nie miały w jego rozwoju żadnego udziału. Taki stan rzeczy jest w dużej mierze spowodowany faktem, że, jak zauważa Karolina Szymborska, „dziecko i dzieciństwo ciągle pozostają na marginesie refleksji naukowej, filtrowane przez dorosłą soczewkę, która uznała je za podmiot słaby i niepełny, definiowany niemal wyłącznie jako katalog różnych braków”⁴. Białe plamy historii weganizmu odsłaniają nieznana historię dziecięcego udziału. W niniejszym artykule postuluję zasadność wprowadzenia głosów dziecięcych do repozytorium pierwszoosobowych narracji weganizmu. Wskazuję również na konieczność włączenia ich zarówno do badań nad historią weganizmu, jak i do refleksji nad kondycją weganizmu we współczesnym świecie oraz jego przyszłością. Odwołując się do dziewiętnastowiecznej historii ruchu wegetariańskiego w Anglii oraz do wegetariańskich czasopism dla dzieci publikowanych przez członków ruchu w okresie od 1893 do 1914 roku, pokazuję, że nowe perspektywy badawcze wprowadzane przez *childhood studies*, zestawione z potencjałem badawczym zwrotu autobiograficznego, tworzą pozycję interpretacyjną pozwalającą wydobyć na światło dzienne dotychczas pomijaną historię dziecięcego doświadczenia wegetarianizmu oraz rolę, którą przypisano najmłodszym w propagowaniu nowego, zreformowanego stylu życia.

Repozytorium pierwszoosobowych narracji wegańskich

W 2002 roku brytyjskie Towarzystwo Wegańskie opublikowało *Vegan Stories*, antologię krótkich tekstów, które przybliżają czytelnikom różnorodne aspekty wegańskiej praktyki widzianej z perspektywy, między innymi, codziennego życia wegańskiej rodziny, ruchu na rzecz praw zwierząt czy też doświadczeń kulinarnych

⁴ Karolina Szymborska, „*Children studies* jako perspektywa metodologiczna. Współczesne tendencje w badaniach nad dzieckiem”, *Teksty Drugie*, nr 1 (2016): 189–205, <https://doi.org/10.18318/td.2016.1.12>.

i związków miłosnych. W przedmowie do zbioru Benjamin Zephaniah, brytyjski poeta, weganin i performer, zauważa, że są to „historie, które mają znaczenie, historie, które przypominają nam, że nie istnieje stereotyp weganina i że wszyscy przybyliśmy tu z różnych miejsc”⁵. Julie H. Rosenfield, pomysłodawczyni i redaktorka *Vegan Stories*, zwraca z kolei uwagę na konieczność podjęcia próby odpowiedzi na dwa pytania: kim jest weganin/weganka oraz jak to jest być weganinem/weganką⁶. Aktualizacja odpowiedzi na te pytania wydaje się istotna z tego względu, że dyskursy weganizmu podlegają ciągłej ewolucji, podobnie jak konteksty społeczno-polityczne, w których zostają ukształtowane.

Narracje pierwszoosobowe przynoszą odpowiedzi na pytania sformułowane przez Rosenfield. Głosy wegan i weganek opowiadających o tym, czym jest dla nich odejście od konsumpcji mięsa i nabiału oraz zaprzestanie używania produktów pochodzenia zwierzęcego, docierają do nas z coraz większą mocą. Wynika to z faktu rosnącej widoczności weganizmu zarówno w przestrzeni społecznej, jak i w przestrzeni humanistycznych badań naukowych, które zajmują się między innymi reprezentacjami weganizmu w kulturze i literaturze oraz społecznym wymiarem weganizmu. Głosy osób stosujących diety roślinne dochodzą do nas z różnych źródeł i kierunków, mają różną formę oraz moc sprawczą, ale razem tworzą repozytorium pierwszoosobowych wegańskich narracji, ważne źródło wiedzy o doświadczeniach związanych z przejściem na weganizm. Stanowią materiał badawczy pozwalający na przyjrzenie się między innymi karnistycznym mechanizmom znaczeniowym kształtującym praktyki codzienności oraz epistemologicznemu wymiarowi weganizmu, który odsłania procesy kształtowania wiedzy wegańskiej. Obejmują one między innymi kwestie związane z dostępem do informacji na temat weganizmu, dostępem do wiadomości o przemyśle mięsny oraz jego wpływie na jednostkę i środowisko, psychologiczne skutki tej wiedzy oraz epifanie wegańskie, momenty odpowiedzialne za stopniowe bądź też nagłe zmiany stylu życia⁷.

Zgromadzenie wypowiedzi wegan i weganek w ramach repozytorium pozwala na opracowanie pierwszoosobowych narracji wegańskich pod kątem czasu ich powstania, a więc kontekstu kulturowo-historycznego, tożsamości podmiotu (płeć biologiczna i kulturowa, wiek, rasa, wykształcenie, status społeczny) oraz pod kątem form wypowiedzi (felietony, wystąpienia publiczne, wywiady, blogi, filmy dokumentalne, autobiografie). Zebrane w ten sposób głosy poddają się opisowi zarówno w makro-, jak i mikroskali. Badania w makroskali oznaczają podjęcie próby ana-

⁵ Benjamin Zephaniah, “Foreword”, in *Vegan Stories*, ed. Julie H. Rosenfield (St Leonards-on-Sea: The Vegan Society, 2002), 12.

⁶ Julie H. Rosenfield, “Introduction”, in *Vegan Stories*, 15.

⁷ Więcej o epistemicznym wymiarze wiedzy wegańskiej zob. Marzena Kubisz, “Vegan Literature for Children: Epistemic Resistance, Agency and the Anthropocene”, in *The Routledge Handbook of Vegan Studies*, ed. Laura Wright (London–New York: Routledge, 2021), 65–75.

lizy ewolucji samoświadomości wegańskiej na przestrzeni wieków, podczas gdy w mikroskali obejmują między innymi prześledzenie procesów budowania wiedzy wegańskiej na poziomie jednostkowym oraz psychologiczny i społeczny wymiar przejścia na dietę roślinną.

Pierwszoosobowe narracje dziecięce, stanowiące jedno z głównych źródeł naszej wiedzy o dziecięcym doświadczeniu weganizmu, należą do rzadkości. Drugim, znacznie lepiej reprezentowanym źródłem pozwalającym na zrozumienie dziecięcego doświadczenia weganizmu są pierwszoosobowe narracje doświadczenia dzieciństwa we wspomnieniach dorosłych. Razem tworzą autobiografię dziecięcego weganizmu, wielopoziomowy zbiór tekstów funkcjonujący na przecięciu wielu często uzupełniających się dyskursów.

Badania nad autobiografiami dziecięcego weganizmu rozpisany na głosy dzieci i dorosłych piszących o własnych doświadczeniach odsłaniają kilka zjawisk. Wypowiedzi dorosłych wspominających okres dzieciństwa w kontekście „wegańskich epifanii” są stosunkowo łatwo dostępne. Przykładem takich zapisów może być wspomniana już książka *Vegan Stories*, której podtytuł brzmi: *What's it really like being a vegan? Vegans from around the world, ages 2 to 92, tell their true-life stories*, czy też *Why I Will Always Be Vegan. 125 Essays from Around the World*⁸. Tym, co cechuje tego typu publikacje, jest fakt, że głosy, które słyszymy, zawsze należą do dorosłych. Obietnica złożona w podtytule *Vegan Stories* jest obietnicą złożoną na wyrost: owszem, słyszymy opowieść 92-letniej pionierki weganizmu, ale już doświadczenia dwulatka są z oczywistych względów relacjonowane przez dorosłych. Głos starszych dzieci, mających samoświadomość wegańską, jest nieobecny. Z kolei w publikacji *Why I Will Always Be Vegan...* w ogóle nie bierze się pod uwagę kategorii wiekowej (nie wiemy, ile lat mają autorzy esejów) i również nie uwzględnia się specyfiki dziecięcego doświadczenia weganizmu.

W budowaniu dziecięcego repozytorium pierwszoosobowych narracji weganizmu pomocny okazuje się Internet, przy czym znalezienie tego typu wypowiedzi nie należy do najprostszych zadań. Wpisanie do wyszukiwarki haseł: „dzieci o weganizmie” czy też „co dzieci myślą o weganizmie”, skutkuje przede wszystkim znalezieniem stron poświęconych wpływowi diety wegańskiej na rozwój psychofizyczny dzieci. Strony, które zamieszczają wypowiedzi samych dzieci na temat diety roślinnej, są zjawiskiem nadzwyczaj rzadkim. Należy do nich videoblog Fitmomma, którego autorka udostępnia na platformie YouTube przeprowadzony przez siebie wywiad z jej dziećmi w wieku 2 i 4 lat, zatytułowany *Do Kids Understand Veganism? What Real Vegan Kids Say About Being Vegan*⁹. Innym przykładem dają-

⁸ Katz Butterflies, ed., *Why I Will Always Be Vegan. 125 Essays from Around the World* (CreateSpace Independent Publishing Platform, 2015).

⁹ “Do Kids Understand Veganism? What Real Vegan Kids Say About Being Vegan”, Fitmomma, 14.03.2018, <https://www.youtube.com/watch?v=D76d9o2IW8w> (dostęp: 27.01.2023).

cym wgląd w dziecięcy odbiór weganizmu jest strona VegNews, gdzie znajdziemy wywiad z Shioną „Shi” Curry (w profesjonalnych kręgach kulinarnych znaną jako Shi LaChef)¹⁰, nastoletnią wegańską szefową kuchni, założycielką własnej firmy o nazwie S.N.A.C. – Shi’s Natural Approach to Cooking.

Dziecięcy głos wegański najsilniej wybrzmiewa na stronach organizacji People for the Ethical Treatment of Animals (PETA). Jej strona, PETA Kids, skierowana bezpośrednio do dzieci, zawierająca materiały popularyzujące troskę o zwierzęta i odpowiedzialność wobec nich, kładzie ogromny nacisk na znaczenie diety wegańskiej. Zakładka pt. Videos zawiera szereg krótkich filmów, które oddają głos starszym dzieciom: mówią one między innymi o weganizmie, zachęcają inne dzieci do przejścia na dietę bezmięsną oraz pokazują, że weganizm nie ogranicza się tylko i wyłącznie do jedzenia, demonstrując tym samym pogłębione, kontekstowe rozumienie diety roślinnej¹¹.

Autobiografie weganizmu zajmują na tle historii weganizmu miejsce szczególne z tego względu, że stanowią źródło cennej wiedzy o strategiach wzmacniających dominujące dyskursy antropocentryczne oraz o przestrzeniach epistemicznego oporu, który generują. Autobiografie dziecięcego weganizmu poszerzają spektrum badawcze o refleksję na temat dziecięcej sprawczości i podmiotowości, miejsca dziecka w kulturze i w badaniach kulturowych oraz znaczenia i kształtu pedagogiki wegańskiej. Pozwalają również na odsłonięcie aspektów dziecięcego weganizmu, związanych między innymi z funkcjonowaniem w grupie rówieśniczej, doświadczeniami społecznej alienacji czy też z formami dziecięcego buntu zarówno wobec domowych tradycji kulinarnych, jak i praktyk kulturowych. Co ciekawe, to przeszłość, a nie terażniejszość, dostarcza nam najbogatszych i najbardziej zróżnicowanych materiałów do badań nad dziecięcym doświadczeniem stosowania diet roślinnych.

Dziecięce głosy (z) wegetariańskiej przeszłości

Wydawać by się mogło, że idea tworzenia materiałów skierowanych bezpośrednio do dzieci, dająca im możliwość wyartykułowania swoich poglądów na temat diety roślinnej, jest produktem współczesności. Badania nad pierwszoosobowymi narracjami dziecięcymi przynoszą jednak zaskakujące odkrycie: jest nim bogaty wymiar historyczny, który pozwala na prześledzenie ewolucji ich retoryki, stylistyki

¹⁰ Karen Asp, “This 14-Year-Old Wants To Change the Way Kids Think About Vegan Food”, VegNews, 12.05.2019, <https://vegnews.com/2019/5/this-14-year-old-wants-to-change-the-way-kids-think-about-vegan-food> (dostęp: 27.01.2023).

¹¹ “Videos”, PETA Kids, <https://www.petakids.com/videos/> (dostęp: 27.01.2023).

i argumentacji. I tak oto znajdujemy się w wiktoriańskiej Anglii, gdzie w ostatnich latach XIX wieku członkowie ruchu wegetariańskiego, stojący przed koniecznością jego żywienia, postanawiają, że dzieci stanowiąc będą nową i ważną grupę adresatów wegetariańskich treści. Otwarcie się ruchu wegetariańskiego na dzieci oznaczało w praktyce stworzenie takich warunków, w których mogłyby one zacząć kształtować swoją wegetariańską tożsamość, pogłębiać poczucie przynależności do ruchu wegetariańskiego, tworzyć wegetariańską wspólnotę oraz które mogłyby sprawić, że ich głosy zaczęły być słyszalne w przestrzeni publicznej. Kluczowe dla osiągnięcia tych celów okazało się powołanie do życia w 1883 roku dziecięcego oddziału Towarzystwa Wegetariańskiego The Daisy Society oraz rozpoczęcie w 1893 roku wydawania skierowanych do najmłodszych wegetarian czasopism, które z przerwami ukazywały się do roku 1914. Na to, co dzisiaj stanowić może swego rodzaju kanon publikacji wegetariańskich dla dzieci, złożyły się trzy czasopisma: „The Daisy Basket” (1893–1894), „The Children’s Garden” (1900–1905) oraz „The Children’s Realm” (1906–1914).

Wegetariańskie czasopisma dla dzieci wydawane w Anglii na przełomie XIX i XX wieku nie tylko są świadectwem zmian zachodzących w sposobach funkcjonowania brytyjskiego ruchu wegetariańskiego, ale stanowią przede wszystkim unikalny zapis tego, w jaki sposób wegetarianizm stawał się częścią codziennego doświadczenia dzieci. Do chwili powstania pierwszych czasopism dla najmłodszych członków ruchu, a więc do momentu stworzenia przestrzeni, w których dziecięce głosy miały szansę zostać wysłuchane, ich siła wyrazu była znikoma ze względu na ich rozproszenie i brak strukturalnego zaplecza, które zapewniłoby im słyszalność. Pojawiały się sporadycznie w opracowaniach na temat diety wegetariańskiej dzieci publikowanych w oficjalnych czasopismach wydawanych przez ruch wegetariański. Takim przykładem zapisu dziecięcego doświadczenia społecznego wymiaru przejścia na dietę roślinną jest list opublikowany na łamach „The Vegetarian Messenger” w 1857 roku, który daje wgląd w poczucie osamotnienia młodego wegetarianina:

Praktykuję go [wegetarianizm – M.K.] pod dachem mojego ojca, podczas gdy nie tylko on jest mu przeciwny, ale także moja matka, moi bracia, moje siostry, ba, prawie wszyscy moi przyjaciele są mu przeciwni: w rzeczywistości nazywają mnie „głupcem”, ponieważ zgadzam się z tą „głupotą”¹².

Napisany na wiele lat przed powstaniem pierwszego regularnie ukazującego się czasopisma dla młodych wegetarian list młodego człowieka jest potwierdzeniem

¹² “Vegetarianism and the Young”, *The Vegetarian Messenger*, vol. 8 (1857), cyt. za: Ian Miller, “Evangelicalism and the Early Vegetarian Movement in Britain c. 1847–1860”, *Journal of Religious History*, vol. 35, iss. 2 (2011): 207.

tęgo, na co zwracają uwagę Kristine Moruzi, Nell Musgrove i Carla Pascoe Leahy. Autorzy wieloautorskiej monografii pt. *Children's Voices from the Past: New Historical and Interdisciplinary Perspectives* słusznie zauważają, że „Dzieci wyrażają uczucia i emocje w sposób, który jest uwarunkowany – i zależny od nich – okolicznościami historycznymi, ekonomicznymi, kulturowymi i społecznymi”¹³. Powstanie zorganizowanego ruchu wegetariańskiego w wiktoriańskiej Anglii w latach pięćdziesiątych XIX wieku, a następnie, parę dekad później, otwarcie go na najmłodszych członków to czynniki znacząco zmieniające kontekst społeczno-kulturowy: w efekcie wyznaczony został obszar, w którym uczucia i emocje młodych wegetarian mogły nie tylko zostać wyartykułowane, ale również mogły spotkać się z pełnym zrozumieniem.

Publikowane na przełomie XIX i XX wieku czasopisma dla dzieci stworzyły przestrzeń, w której odbywał się proces kształtowania wegetariańskiej tożsamości najmłodszych członków ruchu. Młodzi wegetarianie i wegetarianki otrzymali obietnicę współtworzenia periodyków, których oferta czytelnicza stale się poszerzała. Obok najnowszych informacji o diecie wegetariańskiej i nowych publikacjach poruszających kwestie związane ze zwierzętami i z naturą, obok przepisów i artykułów popularnonaukowych młodzi czytelnicy zachęceni byli do dzielenia się przemyśleniami na tematy związane z dietą roślinną i historiami z ich życia, ich rodzin i przyjaciół. Pod czujnym okiem redaktorów wiktoriańskie dzieci mogły brać udział w konkursach, nadsyłać pisane przez siebie opowiadania i eseje czy też wymieniać poglądy w listach do redakcji i wchodzić w polemiki z innymi członkami ruchu, tworząc w ten sposób zręby dziecięcej wegetariańskiej tożsamości wspólnotowej. Dzięki wspomnianym czasopismom mamy możliwość zetknięcia się z materiałem badawczym, który rzuca światło na wegetariańskie doświadczenia młodych ludzi w przeszłości oraz na emocje z nimi związane.

Listy, eseje i prace konkursowe nadsyłane przez młodych wegetarian są swego rodzaju „śladami życia, zamrożonymi rzeczywistościami”¹⁴. To szczeliny historii, przez które przyglądamy się emocjom i uczuciom młodych wiktorian. Na plan pierwszy wysuwają się współczucie dla zwierząt oraz wpływ diety wegetariańskiej na zdrowie. Nierozłączność tych dwóch aspektów widać wyraźnie w zwycięskiej wypowiedzi ośmioletniego Raymonda Bettsa, który wziął udział w ogłoszonym przez „The Daisy Basket” konkursie na listę sześciu powodów, dla

¹³ Kristine Moruzi, Nell Musgrove, Carla Pascoe Leahy, “Hearing Children’s Voices: Conceptual and Methodological Challenges”, in *Children’s Voices from the Past: New Historical and Interdisciplinary Perspectives*, eds. Kristine Moruzi, Nell Musgrove and Carla Pascoe Leahy (Cham: Palgrave Macmillan, 2019), 8.

¹⁴ Carolyn Kraus cytowana w: Clarie Lynch, “Ante-Autobiography and the Archive of Childhood”, *Prose Studies. History Theory Criticism*, no. 1 (35) (2013): 105, <https://doi.org/10.1080/01440357.2013.781414>.

których warto przejść na vegetarianizm. Na pierwszym miejscu listy znalazł się ból zadawany zwierzętom. Pośród pozostałych powodów przejścia na wegetarianizm młody autor wymienił wartości odżywcze mięsa (mniejsze niż chleba i owoców), świadomość roli, jaką w ekosystemie odgrywają zwierzęta takie jak świnie, kury i kaczki, łagodność wegetarian (zwierzęta jedzące mięso postrzegane były jako agresywne) oraz szkodliwy wpływ jedzenia mięsa na zęby. Na ostatnim miejscu znalazł się powód, który odsłania aspekty wiktoriańskiej pedagogiki wegetariańskiej: „Ponieważ tak życzy sobie mama”¹⁵. Podobny splot motywacji odnajdujemy w liście nadesłanym do redakcji przez jednego z młodych czytelników. Redaktor czasopisma przytacza jego treść, z której dowiadujemy się, że autor

[...] jest wegetarianinem od czterech lat i bardzo mu się to podoba. Uważa, że lepiej jest być Wegetarianinem [zapis oryginalny – M.K.], ponieważ zjadacze mięsa nie mogą stwierdzić, czy biedne zwierzę, które jedzą, było chore, czy nie. Następnie mówi o tym, że człowiek, który wykonuje pracę polegającą na zabijaniu, nie myśli o cierpieniu zwierzęcia, a ludzie, którzy je jedzą i być może cieszą się z uczt, nie myślą o jego agonii. Gdyby to była osoba lub dziecko, które nie żyje, byłoby w żałobie, ale ponieważ to tylko zwierzę – być może mała świnka – są szczęśliwi, że uczują, i nie myślą, że być może matka płacze za swoim utraconym młodym¹⁶.

Pośród emocji rejestrowanych przez najmłodszych członków ruchu wegetariańskiego do głosu dochodzi również, sygnalizowane już wcześniej, poczucie osamotnienia, niezrozumienia i wyobcowania wynikające ze społecznej dezaprobaty wobec roślinnej diety:

„The Children’s Garden” bardzo nam się podoba i cieszyliśmy się nim, a cieszylibyśmy się jeszcze bardziej, gdybyśmy mogli uczestniczyć w spotkaniach [organizowanych przez redakcję – M.K.], ponieważ nie mamy tutaj żadnych wegetariańskich towarzyszy, a dzieci często nam dokuczają. Ale jesteśmy do tego przyzwyczajeni i nie przeszkadza nam to, bo nigdy nie chorujemy, nie chodzimy do przychodni tak jak oni ani nie bolą nas zęby¹⁷.

Podobne emocje znajdujemy w liście nadesłanym do redakcji „The Children’s Garden” przez młodą czytelniczkę Sarę Mill:

¹⁵ Raymond Betts, “Six Reasons for Vegetarianism”, *The Daisy Basket*, January (1893): 42.

¹⁶ [List do redakcji], *The Daisy Basket*, January (1893): 47.

¹⁷ “A Welsh Family”, *Children’s Garden*, March 15 (1900): 40.

Wszyscy jesteśmy wegetarianami i byliśmy nimi przez całe nasze życie, choć w wiosce nie ma innych wegetarian. Nigdy nie chciałam spróbować mięsa; często mi je proponowano, ale na samą myśl o nim robi mi się niedobrze. Oczywiście ludzie się z nas śmieją, ale nigdy nie braliśmy żadnych lekarstw – chyba że na odrę. Chciałabym kiedyś zobaczyć innych wegetarian. Mam czternaście lat, w szkole zawsze byliśmy w czołówce klasy, ale teraz opuściłam szkołę i wraz z mamą i siostrami pomagam w prowadzeniu domu i ogrodu¹⁸.

Dziecięce relacje odsłaniają sprzeciw, jaki powszechnie budziła ich dieta. Pozwalają na zarejestrowanie żywotności karnistycznych praktyk kulturowych, które aktywowały się wobec zachowań podważających przekonanie leżące u podstaw kulinarnej kultury Zachodu, że konsumpcja mięsa jest, jak zauważa Melanie Joy, „normalna, naturalna i niezbędna”¹⁹. Jeden z młodych czytelników „The Children’s Garden” wyznaje: „Różni ludzie ostrzegali mnie, że nie będę mógł wstać, że spuchnę do ogromnych rozmiarów, że zzielenię i że umrę z głodu”²⁰. W warunkach tego typu konfrontacyjnej próby sił rola czasopism jako źródeł psychicznego i moralnego wsparcia wydaje się trudna do przecenienia. Ich obecność w życiu młodych wegetarian była czynnikiem wzmacniającym fundamenty tożsamości rodzącej się w „antagonistycznym krajobrazie”²¹, którego charakter wyznaczały – i nadal wyznaczają – praktyki żywieniowe oparte na mięsie.

Wnioski: nowe wiązania

W ramach podsumowania chciałabym wpisać przedstawione w niniejszym artykule refleksje w szerszy kontekst badawczy. Przemysław Czapliński w swoich rozważaniach o metodologicznych dylematach nowej humanistyki zauważa, że jej wyróżnikiem jest nie tylko poszukiwanie „nowych rozwiązań”, ale przede wszystkim to, iż „praktykuje nowe wiązania”²². Taki rodzaj nowych wiązań pojawia się wówczas, gdy

¹⁸ [List do redakcji], *The Children’s Garden*, February 15 (1901): 26.

¹⁹ Melanie Joy, *Why We Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows: An Introduction to Carnism* (San Francisco, CA: Conari Press, 2010), 96–97.

²⁰ Arthur Pickup, “A Big Boy’s Experience”, *The Children’s Garden*, December 1 (1902): 185.

²¹ Maria Fuentes, Christian Fuentes, “Reconfiguring Food Materialities: Plant-Based Food Consumption Practices in Antagonistic Landscapes”, *Food, Culture & Society*, vol. 25, iss. 3 (2022): 520, <http://doi.org/10.1080/15528014.2021.1903716>.

²² Przemysław Czapliński, „Sploty”, *Teksty Drugie*, nr 1 (2017): 9–17, <http://doi.org/10.18318/td.2017.1.1>.

na kulturową historię weganizmu zaczynamy nakładać filtry badawcze wypracowane nie tylko przez studia nad zwierzętami i studia nad weganizmem – koncepcyjnie najbliższych sprzymierzeńców – ale również przez studia nad dzieciństwem, badania nad kulturą materialną oraz studia nad periodykami. Po ich nałożeniu kontury nowych przestrzeni badawczych nabierają ostrości, a dotychczasowe wyobrażenia zaczynają domagać się rewizji i korekty. Dzieje się tak po części dlatego, że jednym z wyznaczników współczesnych badań humanistycznych jest ciągle poszerzanie obszarów badawczych, które dokonuje się za pomocą między innymi swego rodzaju przymierza zawieranego ponad podziałami metodologicznymi. Współlistnienie perspektyw badawczych, ich wzajemne przenikanie i oddziaływanie, skutkuje otwieraniem kulturowych marginesów i peryferii lub/i wyznaczeniem nowych obszarów, w których wybrzmiewać mogą, często po raz pierwszy, głosy do tej pory pomijane, niesłyszane lub niesłuchane. Nowe wiązania pozwalają na koncentrowanie krytycznego oglądu na zjawiskach, których tożsamość odsłania się w miarę, jak postępuje „badanie wielości linii przebiegających przez jeden punkt, poznawanie niedomkniętości pola, na którym ów punkt się znajduje, śledzenie mnogości śladów tam pozostawionych i interpretowanie nieoczywistości kierunków, ku którym ślady prowadzą”²³.

Idąc tropem nowych wiązań, zauważamy, że kulturowa historia weganizmu pomimo mnogości znakomitych opracowań²⁴ okazuje się polem niedomkniętym: owo niedomknięcie wydobywa ślady do tej pory pomijane bądź też wypierane przez dominujące dyskursy oraz wyznacza nowe trajektorie interpretacyjne. Wydobyte na światło dzienne ślady odsłaniają aspekty kulturowej historii wegetarianizmu, które do tej pory postrzegane były jako marginalne i nieprzyczyniające się do pogłębienia rozumienia, czym był i jak rozwijał się wegetarianizm w przeszłości oraz tego, jakie kierunki jego rozwoju mogą one zapowiadać. Ślady pozostawione przez najmłodszych wegetarian i wegetarianki w dziewiętnastowiecznej Anglii umożliwiają rozpoczęcie dopisywania kolejnych rozdziałów kulturowej historii ruchu wegetariańskiego. Warto w tym miejscu przytoczyć słowa redaktorów *Children's Voices from the Past*...:

Odrodzenie się głosów, które wcześniej były w dużej mierze ignorowane i marginalizowane – surowych i często konfrontacyjnych świadectw, które domagały się poważnego potraktowania i uznania ich nieodłącznej prawdy – stanowi przeko-

²³ Czaplinski, „Sploty”, 15.

²⁴ Wystarczy przywołać takie pozycje, jak na przykład: *Vegetarianism: A History* (2000) Collina Spencera, *Vegetarian America: A History* (2004) autorstwa Karen Iacobbo i Michaela Iacobbo, czy też *The Bloodless Revolution. A Cultural History of Vegetarianism from 1600 to Modern Times* (2006) Tristama Stuarta.

nujący argument za tym, jak ważne jest nadanie odpowiedniej wagi dziecięcym perspektywom w historii²⁵.

Przedstawiona perspektywa badawcza wchodzi w relację z koncepcją mikrohistorii w ujęciu Ewy Domańskiej. Dla autorki *Mikrohistorii...* jej wartość zawiera się w tym, że jest historią „bardziej ludzką”, historią „o etnograficznym obliczu, opowiadając[ą] o człowieku »wrzuconym w świat«, o ludzkim byciu w świecie i ludzkim jego doświadczaniu”²⁶. Wsluchanie się w dobiegające z zakamarków XIX wieku głosy młodych wegetarian pozwala na uchwycenie przemian zachodzących w świecie i w jego codziennym doświadczaniu. Idąc tropem mikrohistorii, które, jak pisze Domańska, „najlepiej oddają te przemiany, opisując drobne wydarzenia powszechnych dni historii, małe światy »innych ludzi«”²⁷, stajemy się świadkami wyłaniania się współczesnej wrażliwości i świadomości kształtu relacji człowiek – zwierzę. Jak mówi badaczka, mikrohistorie pozwalają nam zobaczyć świat, który znamy, w procesie stawania się.

Zwrócenie uwagi na głosy dzieci skłania do zadawania pytań o rolę, jaką ruch wegetariański wyznaczył im w obszarze szerzenia wiedzy na temat diety roślinnej, o kształt i charakter edukacji młodych wegetarian na przełomie XIX i XX wieku oraz o to, jak młodzi wegetarianie praktykowali wegetarianizm w życiu codziennym. Wpisana w kontekst badań nad dzieckiem oraz rozważań na temat kierunków współczesnych badań historycznych i mikrohistorii historia wegetarianizmu wiktoriańskich dzieci jawi się jako obszar odslaniający nieznane dotąd elementy ewolucji pedagogiki wegetariańskiej. Pozwala wreszcie na nieco inne niż dotąd myślenie zarówno o sprawczości dziecięcej, jak i o procesach budowania nowoczesnej tożsamości wegetariańskiej oraz nowoczesnego humanitaryzmu.

Bibliografia

- “A Welsh Family”. *Children’s Garden*, March 15 (1900): 40.
- Asp, Karen. “This 14-Year-Old Wants To Change the Way Kids Think About Vegan Food”. *VegNews*. 12.05.2019. <https://vegnews.com/2019/5/this-14-year-old-wants-to-change-the-way-kids-think-about-vegan-food> (dostęp: 27.01.2023).
- Betts, Raymond. “Six Reasons for Vegetarianism”. *The Daisy Basket*, January (1893): 42.

²⁵ Moruzi, Musgrove, Pascoe Leahy, “Hearing Children’s Voices”, 10.

²⁶ Domańska, *Mikrohistorie*, 23.

²⁷ Domańska, *Mikrohistorie*, 23.

- Butterflies, Katz, ed. *Why I Will Always Be Vegan. 125 Essays from Around the World*. CreateSpace Independent Publishing Platform, 2015.
- Czapliński, Przemysław. „Sploty”. *Teksty Drugie*, nr 1 (2017): 9–17. <http://doi.org/10.18318/td.2017.1.1>.
- “Do Kids Understand Veganism? What Real Vegan Kids Say About Being Vegan”. Fitmomma. 14.03.2018. <https://www.youtube.com/watch?v=D76d9o2IW8w> (dostęp: 27.01.2023).
- Domańska, Ewa. *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2005.
- Fuentes, Maria, Christian Fuentes. “Reconfiguring Food Materialities: Plant-Based Food Consumption Practices in Antagonistic Landscape”. *Food, Culture & Society*, vol. 25, iss. 3 (2022): 520–539. <http://doi.org/10.1080/15528014.2021.1903716>.
- Joy, Melanie. *Why We Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows: An Introduction to Carnism*. San Francisco, CA: Conari Press, 2010.
- Kubisz, Marzena. “Vegan Literature for Children: Epistemic Resistance, Agency and the Anthropocene”. In *The Routledge Handbook of Vegan Studies*, ed. Laura Wright, 65–75. London–New York: Routledge, 2021.
- [List do redakcji]. *The Children’s Garden*, February 15 (1901): 26.
- [List do redakcji]. *The Daisy Basket*, January (1893): 47.
- Lynch, Clarie. “Ante-Autobiography and the Archive of Childhood”. *Prose Studies. History Theory Criticism*, no. 1 (35) (2013): 97–112. <http://doi.org/10.1080/01440357.2013.781414>.
- Miller, Ian. “Evangelicalism and the Early Vegetarian Movement in Britain c. 1847–1860”. *Journal of Religious History*, vol. 35, iss. 2 (2011): 199–210.
- Moruzi, Kristine, Nell Musgrove, Carla Pascoe Leahy. “Hearing Children’s Voices: Conceptual and Methodological Challenges”. In *Children’s Voices from the Past: New Historical and Interdisciplinary Perspective*, eds. Kristine Moruzi, Nell Musgrove and Carla Pascoe Leahy, 1–25. Cham: Palgrave Macmillan, 2019.
- Pickup, Arthur. “A Big Boy’s Experience”. *The Children’s Garden*, December 1 (1902): 185.
- Rosenfield, Julie H. “Introduction”. In *Vegan Stories*, ed. Julie H. Rosenfield, 15–16. St Leonards-on-Sea: The Vegan Society, 2002.
- Szyborska, Karolina. „Children studies jako perspektywa metodologiczna. Współczesne tendencje w badaniach nad dzieckiem”. *Teksty Drugie*, nr 1 (2016): 189–205. <https://doi.org/10.18318/td.2016.1.12>.
- The Daisy Basket*. Manchester: The Vegetarian Society, 1894.
- “Videos”. PETA Kids. <https://www.petakids.com/videos/> (dostęp: 27.01.2023).
- Wallace, Hygeia. “Address”. *The Children’s Realm*, February (1908): 33.
- Walsh, Alice. [List do redakcji]. *The Children’s Garden*, June (1903): 86.
- Zephaniah, Benjamin. “Foreword”. In *Vegan Stories*, ed. Julie H. Rosenfield, 12–13. St Leonards-on-Sea: The Vegan Society, 2002.

Marzena Kubisz – dr hab., prof. UŚ. Interesuje się literaturą dziecięcą, studiami nad oporem, kulturą powolności, studiami nad weganizmem i humanistyką środowiskową. Zajmuje się badaniem codziennego oporu pod kątem jego cielesnych wymiarów (*Strategies of Resistance. Body, Identity and Representation in Western Culture*, Frankfurt am Main 2003) oraz w aspekcie kulturowego przyspieszenia (*Resistance in the Deceleration Lane. Velocentrism, Slow Culture and Everyday Practice*, Frankfurt am Main 2014). Jej publikacje z zakresu studiów wegańskich obejmują eseje o cielesności wegańskiej, reprezentacjach weganizmu w filmie, miejscu studiów wegańskich w badaniach akademickich oraz wegańskiej literaturze dziecięcej. Organizatorka polskich seminariów poświęconych studiom nad weganizmem. Zastępczyni redaktora naczelnego polskiego czasopisma naukowego „Er(r)go. Teoria – Literatura – Kultura”. E-mail: marzena.kubisz@us.edu.pl.

Marzena Kubisz – associate professor. She is interested in children's literature, resistance studies, the culture of slowness, studies of veganism and environmental humanities. She investigates everyday resistance in terms of its bodily dimensions (*Strategies of Resistance. Body, Identity and Representation in Western Culture*, Frankfurt am Main 2003) and in terms of cultural acceleration (*Resistance in the Deceleration Lane. Velocentrism, Slow Culture and Everyday Practice*, Frankfurt am Main 2014). Her publications in the field of vegan studies include essays on vegan corporeality, representations of veganism in film, the place of vegan studies in academic research and vegan children's literature. Organiser of Polish seminars on veganism studies. Deputy editor-in-chief of the Polish academic journal "Er(r)go. Theory – Literature – Culture". E-mail: marzena.kubisz@us.edu.pl.

Redakcja: Agnieszka Plutecka

Konsultacja językowa – język rosyjski: Gabriela Wilk

Projekt okładki: Anna Krasnodębska-Okreglicka

Przygotowanie okładki do druku: Paulina Dubiel

Korekta: Marzena Marczyk, Agnieszka Plutecka

Łamanie: Paulina Dubiel

ISSN 2451-3849



Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0
Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)

Wydawca

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego

ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice

<https://wydawnictwo.us.edu.pl>

[e-mail: wydawnictwo@us.edu.pl](mailto:wydawnictwo@us.edu.pl)

Wydanie I. Ark. druk. 13,5. Ark. wyd. 16,0.



Egzemplarz bezpłatny

ISSN 2451-3849 42
9 772451 384404

Więcej o książce

